

BUCHBESPRECHUNGEN

José Luis Cantón Alonso (Hg.), Maimónides y el Pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Córdoba, 9–11 de diciembre de 2004, Córdoba: Publicaciones de la Universidad de Córdoba 2007, 463 S., ISBN 978-84-7801-861-1.

Die Beiträge zum *VIII. Centenarium* des Todes von Maimonides (1135/38?-1204) konvergieren zwar in dem einen Gelehrten, der als Philosoph und Theologe gewürdigt wird, doch laufen in ihnen verschiedene Interessen zusammen: die Projekte der Stadt Córdoba, die darauf zielen, die geschichtlichen Kulturen in Al-Andalus und die beeindruckende Reihe ihrer Bürger (Seneca, Lukan, Albuca-sis, Averroes, Maimonides, Góngora) in die aktuellen gesellschaftlichen Diskussionen einzubeziehen, das Vorhaben der *Sociedad de Filosofía Medieval* und des Philosophischen Instituts der Universität, einen Überblick über die gegenwärtige Maimonidesforschung und die spanische Mediävistik zu geben und schließlich die Kooperation der örtlichen Institutionen und der zurückgekehrten Jüdischen Gemeinden in Spanien als eine Geste, die an die lange Zeit der arabisch-christlich-jüdischen Zusammenarbeit vor 1492 erinnert.

Die Themenbereiche sind in drei Sektionen unterteilt: I. *Ponencias* (3–110) allgemein über Fragen der Biographie, Medizin, Ethik, Schöpfungskonzepte und Kontroversen; II. *Comunicaciones* (113–317) über Spezialthemen der Maimonidesforschung und schließlich III. *Miscelánea* (319–463) über sachlich verschiedene Gebiete mit der Absicht, die Forschungsrichtungen der spanisch-lateinamerikanischen Mediävistik vorzustellen. Für die zitierten Autoren und die behandelten Themen wären differenzierte Indices hilfreich, die leider fehlen.

Die Hauptvorträge (*Ponencias*) werden von A. Blasco (3–23) mit einer biographischen Übersicht eingeleitet, die auch die kontroversen Punkte diskutiert: Geburtsjahr, Erziehung, die *Judería de Córdoba* (an deren Eingang heute die Philosophische Fakultät liegt), die Studien (Mathematik, Geometrie, Astrologie, Philosophie und Medizin, allerdings ohne Praxis), die Almohaden (die Christen und Juden gleichermaßen zur Kennzeichnung ihrer Kleidung zwangen), die Flucht nicht in den

christlichen Norden, sondern den islamischen Süden (Fez, Palästina) und auf Umwegen nach Fustat in Ägypten, dem alten Kairo. Die Werke – arabisch verfasst, aber im hebräischen Alphabet geschrieben – lassen sich von der Biographie nicht ablösen und sind immer auch im Licht der zeitgeschichtlichen Entwicklungen zu lesen. A. García del Moral (25–36) diskutiert die Aufgaben der Medizin im Rahmen der Wissenschaftslehre, die von der Empirie ausgeht, aber das Erfahrungswissen stufenweise in logische, anthropologische und theologische Sinndeutungen (Talmud) übersetzt. „El buen médico no debe tratar de curar una enfermedad, sino una persona.“ (31) Die rezeptionsgeschichtlichen Phasen, die anfänglich Konflikte aufwerfen, aber später in konstruktive Aufarbeitungen übergehen, hat J. Lomba (37–54) untersucht. C. del Valle Rodríguez diskutiert in einem kurzen, systematisch präzisen Beitrag die Ethik, die aristotelisch einsetzt und in ihrer Spitze die Tora-Lehren integriert. Die menschlichen Handlungen sind ähnlich den Naturprozessen final ausgerichtet, doch mit dem Unterschied, dass sie „frei“ gewählt werden und ein intellektives Lebens („Licht im Licht“) intendieren. In den Hauptvorträgen zeichnet sich bereits die Perspektive ab, die für die weiteren Interpretationen leitend bleibt: Maimonides wird vorrangig aus der eigenen jüdischen Tradition verstanden, dann im Kontext der arabisch-islamischen Welt und erst nachgeordnet aus der Sicht des lateinischen Mittelalters, das daher zurücktritt.

Der mittlere Teil der *Comunicaciones* mit den enger gefassten, nicht selten auch eigenwilligen Themenstellungen ist spannend zu lesen und dürfte der Forschung neue Impulse geben – ein Effekt, der für Kongressakten nicht untypisch ist. Es lassen sich mehrere Sachgebiete unterscheiden. Die Diskussionen über Thomas/Maimonides bewegen sich in Bahnen, die bekannt sind. Daneben aber fällt das Interesse auf, das an der Rezeption skeptischer Lehren besteht und an Fragen, die vor allem die Epistemologie, Sprache, Exegese und Prophetie betreffen. Das Spektrum der Themen ist breit, aber überschaubar.

Wie M. Bermúdez Vásques (141–147) zu Recht bemerkt, ist der philosophische Abstand zwischen F. Sanches und Maimonides derart groß, dass es eher „paradox“ scheint, irgendwelche Parallelen oder Abhängigkeiten in *Quod nihil scitur* zu erwar-

ten. Was könnte Sanches, der die aristotelische Wissenschaftslehre kritisiert, schon an Maimonides interessant gefunden haben, der konstant auf Aristoteles zurückgreift? Die hermeneutischen Probleme beginnen damit, dass Sanches die Schriften des Maimonides nicht zitiert, was zwar nicht ausschließt, dass indirekte oder paraphrasierte Übernahmen oder Affinitäten vorliegen, auf die der Vf. abhebt. Aber aus den angezogenen Stellen (oder „Analogien“) lässt sich nicht viel ableiten, wohl nur die allgemeine Einsicht, dass beide Autoren, wenngleich verschieden, aus der „gemeinsamen Quelle“ der jüdischen Tradition schöpfen. Dass man bei Maimonides dennoch antike skeptische Traditionen findet, zeigt der gelehrte Beitrag von M. González Fernández (229 ff.). Die Vorlagen (Änesidemus) werden nur indirekt, aus dem arabischen Vulgärskeptizismus und von den Mutakalimun übernommen, gegen die sich Mainomides (in der Nachfolge Galens) wendet. Die hermeneutische Verarbeitung ist interessant, denn die Skepsis scheint gewissen Problemen der Biblexegese vergleichbar („otro tipo de ‚dudas‘ y ‚perplejidades‘“, 241). Es handelt sich um die schwierigen Schrifttexte, die keine begriffliche Analyse zulassen und daher „allegorisch“ auszulegen sind. Ähnlich wie die Skepsis nimmt auch die Allegorie unterschiedliche Bedeutungen eines Sachverhaltes an, die aber verbunden bleiben: „dos caras‘ [...] del mismo“ (241). C. L. Raña Dafonte (293 ff.) geht den Techniken dieser Hermeneutik (*ars interpretandi*) im Detail nach. Mehrere Autoren (F. Asensio Gómez, 121 ff., M. M. Brito Martins, 157 ff., E. Forment, 187 ff. u. I. Murillo, 265 ff.) behandeln die nicht ganz unbekanntes Rückgriffe des Aquinaten auf Maimonides (Sprachphilosophie, Providenz, Staatstheorie, Ethik, Freiheit). Der Beitrag von G. Burlando Bravo (169 ff.) führt thematisch weiter. Die tradierte, auf Boethius zurückgehende These, dass das „ewige Gesetz“ (*lex aeterna*) im „ewigen Sein“ des Schöpfers fundiert sei, wird von der Autorin sozusagen als Aufhänger genommen, um die scholastischen Diskussionen zu verfolgen, die danach fragen, ob die „Ewigkeit“ (*aeternitas*) prinzipiell zeitlos zu denken sei oder ob man in ihr doch eine temporale Sukzession annehmen kann („principio de admisibilidad“). Die Wendung, die sich bereits bei Maimonides ankündigt und mit weiteren Themenkreisen (Schöpfung, Kontingenz) verbunden wird, führt in der Spätscholastik auf Lösungen, die eine temporale Dauer des Ewigen zulassen. Das heißt, dass „Zeit“ und „Sein“, wie etwa bei Suarez (182 f.), vermittelbar scheinen, wobei der Hinweis auf Heidegger, der diese Tradition kannte, durchaus konsequent ist. J. M. Ayala (133 ff.) gibt eine

Strukturanalyse der „Prophetie“ und unterstreicht, dass Maimonides die tradierte Lehre der Intellektstufen theologisch weiter verarbeitet. Die Beiträge über die Aufgaben der Philosophie (C. Gallegos Díaz, 201 ff.) und die Gründe des Bösen (F. Tauste Alcoer, 301 f.) sind eher allgemein. – Dagegen rekonstruiert F. Valladolid *Bueno* (309 ff.) subtil die hermeneutische Perspektive, unter der Leo Strauss (1899–1973) Maimonides liest: „un pensador judío leyendo a otro filósofo judío“. Über die Aufdeckung von „Grundwahrheiten“ („de siempre“) scheint es möglich, geschichtliche, politische und auch religiöse Differenzen als Differenzen zu verstehen. „Maimónides se le presenta a Strauss como quien mejor le permite captar la diferencia entre Atenas y Jerusalén.“ (313) In dieser Hinsicht lassen sich Konflikte wenn auch nicht faktisch lösen, aber doch gedanklich unterlaufen – was nicht nichts ist.

Für Kongressakten ist es zwar nicht überraschend, doch auch nicht uninteressant, dass sich in ihnen verschiedene Stilformen der Forschung begegnen und herausfordern. Der Beitrag, der in methodischer Hinsicht eine deutlich andere Handschrift zeigt, stammt von A. Quero-Sánchez: *Deus non eget alio extra se ad firmitatem (Dux neutrorum, I, 62). La interpretación del Maestro Eckhart de la tesis de la identidad de essentia y esse de Dios en términos de su doctrina de la Abgescheidenheit (absoluteidad)* (279–292). Die Interpretationen setzen philologisch ein (Textstatus), erörtern am Leitfaden der Maimondeszitate chronologische Fragen (*Opus Tripartitum*) und nehmen schließlich die (typisch deutsche) Kontroverse um die Attributionsanalogie (J. Koch) und Univozitätslehre (K. Flasch, B. Mojsisch) auf, wobei allerdings die eigene Position („más bien una doctrina equivocista“, 287) mehr Fragen offen lässt als beantwortet. Das Thema, um das es zentral geht, ist rezeptionsgeschichtlicher Art: Eckhart greift auf Maimonides zurück (*Dux neutrorum* I, 62; ed. Giust.), der in der Exegese von *éhyè áschèr éhyè* (Ex. 3.14) auch den Gottesnamen *shaddai* anführt und ihn als Selbstsuffizienz versteht – eine Deutung, deren fernes Echo übrigens noch in Spinozas Definition der „Substanz“ zu vernehmen ist. Die scholastische Erklärung von *Er. 3, 14* (Exodus-Metaphysik) geht bekanntlich davon aus, dass „Sein und Wesen“ in Gott eins seien. Eckhart verschränkt beide Gottesnamen derart, dass in der *sufficientia* (*shaddai*) das Wesen von *sum qui sum* fassbar wird (*In Exod. n. 20; n. 155 f.*). Der Vf. macht zu Recht darauf aufmerksam, dass diese Deutung nicht thomasisch ist, „sino más bien que Dios es el ser absoluto“ (289). Die Annahme wird durch die Interpretation der „Abgeschiedenheit“ als „absoluteidad“ gestützt

und über exegetischen „Erweiterungen“ (bereits in *Sein als Freiheit*¹) ausgeführt. Allerdings bliebe hier fragen, ob es nicht ertragreicher, auch hermeneutisch leichter zu rechtfertigen wäre, den Gedanken der Selbstsuffizienz Gottes (*essentia sufficit sibi*) in engerem Bezug auf die Details zu diskutieren. Eckhart selbst verweist im Text auf die *perfectio* Gottes (n.20) und dann – *mediate et quasi indirecte* – darauf, dass das Wesen Gottes zum Sein genügt (*sufficit ad esse*), aber auch zum Wissen, Wollen, Können *et universaliter ad omnia* (n. 156). Im Hintergrund und als Negativfolie, doch stets mit Bezug auf Maimonides, taucht das Geschaffene auf, das sich selbst „nicht genügt“ und daher als in sich „überflüssig, unnötig und vergeblich“ eigentlich „abzutun“ wäre (*In Gen.* I n. 243), doch gerade deswegen der „Hilfe“ eines Anderen bedarf. Der Beitrag, der die Maimonides-Rezeption bei Eckhart auf einem hohen philosophischen und philosophischen Niveau diskutiert, macht deutlich, wie vielschichtig die scholastischen Transformationen angelegt sind.

Die Artikel der *Miscelánea* (319 ff.) gehen thematisch über Maimonides hinaus. Dabei fällt das Interesse für Scottus Eriugena (319 ff., 441 ff.) und Cusanus (319 ff., 349 ff.) auf, während Lullus-Studien überraschend fehlen. Der Beitrag von J. L. Cantón Alonso (349–357) über die *scientia aenigmatica* bei Cusanus nimmt *De beryllo* als Textgrundlage (n. 7; 9, 8 ff.). Bekanntlich arbeitet Cusanus mit mathematischen und optischen Entwürfen, die als Modelle (genauer als „Ähnlichkeiten von Ähnlichkeiten“) eingeführt werden. Die ontologische Voraussetzung der *scientia aenigmatica* liegt darin, dass alles, was ist, im Anderen anders als in sich ist (n.5; 7, 2) und daher nur in „Ähnlichkeiten“ seiner selbst erkannt werden kann. Der Beryll dient als eine dieser Ähnlichkeiten, ein Modell, das exemplifiziert, wie der Intellekt (als *beryllus intellectualis*) in den geschaffenen Dingen als den sichtbaren Gleichnissen den unsichtbaren Ursprung der Schöpfung – die Einheit – schaut. Der Geist erfasst diese Einheit als eine Gegenständlichkeit, die in sich ununterschieden ist (*una nueva objetividad*), im Innen erfahren wird (*el ante mí es al mismo tiempo en mí*) und dennoch – mit Bezug auf *De beryllo*, n. 7 (9, 8–13) – als indexikalisches Zeichen („no es representativa sino indicativa“) die Koinzidenz des Gegensätzlichen als „absolutamente otro“ (356) vermittelt. Damit ist die Grenzlinie zwischen *scientia* und *aenigma* bezeichnet, die Cusanus im intellektiven Einsehen (*intellectus*) bekanntlich überschreitet. Die Autoren nach ihm werden diesen Überstieg nicht mehr nachvollziehen, sondern bei der kontrollierbaren Verstandeserkenntnis (*ratio*)

stehen bleiben, die dann zum Leitfaden der Moderne wird.

Aber gerade diese Option ist keineswegs exklusiv modern, sondern leitet sich aus älteren Traditionen her, die bis auf Aristoteles und Platon zurückgehen. Für Maimonides, der sich selbst in diese Überlieferung einreihet, ist die Vernunft die einzige Instanz, die eine Chance hat, in den politischen Konflikten und den nicht selten fanatischen Auseinandersetzungen der Kulturen und Religionen ausgleichend zu vermitteln. Nahezu alle Beiträge heben den Mut, aber auch die Fragilität dieses Unternehmens hervor. Hier, noch vor den Lehrstücken, die in die Rezeptionsgeschichte eingehen und auch weiterhin zu den Aufgaben der philosophischen und theologischen Forschung gehören werden, dürfte das eigentliche Erbe des Maimonides liegen. „En este contexto la recepción de Maimónides se traduce en la máxima – ciertamente, prudente, cauta, paciente – que nos exhorta a resistimos a dar por perdida la razón.“ (XII)

Klaus Hedwig (Kerkrade/NL)
Klaus.Hedwig@gmx.net

James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes. The Book of the Soul of Man (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 20)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 660 S., ISBN-13: 978-3161490675.

Dass die mittelalterliche jüdische Philosophie aus weit mehr Werken und Autoren als dem „Führer der Unschlüssigen“ von Moses Maimonides besteht, lässt sich nicht nur an Colette Sirats Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, sondern inzwischen auch an der wachsenden Zahl an Editionen und/oder Übertragungen aus diesem Bereich ablesen. Nicht alle sind gelungen, das hier zu besprechende Buch jedoch sehr wohl. Dass Werke jüdischer Philosophen lange Zeit unbemerkt geblieben sind, mag viele Ursachen haben, die gravierendste dürfte die fehlende Sprachkenntnis sein. Aber auch die Genreformen sind andere. So ist der eigenständige philosophische Traktat eher die Ausnahme, dagegen sind Exkurse in religionsgesetzlicher Literatur, Superkommentare (z.B. Kommentare zu einzelnen Kommentaren des Averroes zu Werken des Aristoteles oder Kommentare zu Kommentaren zu einzelnen Kommentaren des

¹ Vgl. Quero-Sánchez, A. (2004), *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg/München.

Averroes zu Werken des Aristoteles) oder aber Bibelkommentare, insbesondere zu den Salomo zugeschriebenen biblischen Büchern, der Ort für die Ausformulierung philosophischer Gedanken. Letzteres ist auch der Fall bei Samuel ibn Tibbon, der das Buch Qohelet (Prediger) kommentierte.

Samuel ibn Tibbon (ca. 1165–1232) ist Sohn des Übersetzers Judah ibn Tibbon (ca. 1120–1190), dem Begründer der Übersetzerdynastie der Tibboniden, die vom 12. bis zum 14. Jahrhundert in Südfrankreich wirkten. Samuel ibn Tibbon kommt besondere Bedeutung deswegen zu, weil er noch zu Lebzeiten das philosophische Hauptwerk des Maimonides sehr wortgetreu aus dem Judaeo-Arabischen ins Hebräische übertragen hat und damit das Hebräische zu einer Wissenschaftssprache formte. Daneben übersetzte er zahlreiche weitere philosophische und naturkundliche Werke ins Hebräische, darunter solche von Aristoteles und Averroes (vgl. die Übersicht 7–12). Dass er auch als Philosoph tätig war, ist in Fachkreisen zwar bekannt, nun aber wird sein wichtiger philosophischer Bibelkommentar in englischer Übersetzung vorgelegt und damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Sein Übersetzer und Herausgeber, James T. Robinson, lehrt in Chicago und bereitet derzeit auch eine kritische Ausgabe des hebräischen Kommentartextes vor (hierin besteht auch das Hauptmanko der vorliegenden Ausgabe: der nicht vorliegende hebräische Text ermöglicht keinen Vergleich der Übertragung). Die vorliegende Ausgabe ist deutlich zweigeteilt: in Teil 1 (3–141) gibt Robinson eine Einführung, aus der Teile bereits vorab veröffentlicht waren, in Teil 2 (145–605) folgt die Übersetzung mit erläuternden Anmerkungen. Beschlossen wird der Band durch Bibliographie (607–638) und Indizes (639–660).

In der Einführung gibt Robinson neben einer Biobibliografie Samuels (3–17) eine Übersicht über Qohelet-Kommentare jüdischer Autoren vor Samuel (18–23), sowie Aufbau (24–50), theologisch-exegetische und philosophische Quellen (51–75 bzw. 76–111) und Methode des Kommentars (112–141). Hier stechen zwei Besonderheiten ins Auge: Samuel folgt bis in Formulierungen seinem Meister Maimonides und kommentiert neben dem hinter dem Wortsinn liegenden geistigen bzw. metaphysischen Sinn des Bibeltextes in zahlreichen Exkursen alle ihm wichtigen Topoi der Philosophie, aber auch weitere Bibeltexte, die für sein maimonidisches System – zu Recht bezeichnet Robinson Samuel als „the creative epigone par excellence“ (32) – Relevanz haben. Im Kommentar selbst ist die sehr ungleichgewichtige Kommentierung auffällig. Im ausführlichen Vorwort (150–

188) erklärt Samuel, dass seine Vorgänger sich auf Grammatik und Worterklärung beschränkt hätten, so dass er diese Erklärungen voraussetze und sich anderen Fragen widmen könne (vgl. 178 n. 37). Es folgt eine fast hundertseitige Erläuterung des ersten Kapitels von Qohelet (189–282), in die Exkurse u. a. über die Funktion des Vorworts eines Philosophen, die Methodik des König Salomo und die Reihung seiner Bücher (neben dem Prediger das Hohelied und die Proverbien), eine Einführung in die (Sprach-)Logik, über die Bedeutung von Proverbia 1, 1–7 und Genesis 8, 21 f. und die Frage nach Physik und Metaphysik eingefügt sind. Im Vergleich dazu fallen die Kommentare zu den meisten nachfolgenden Kapiteln sehr viel kürzer aus. Hervorzuheben ist an dieser Stelle lediglich, dass in die ebenfalls sehr ausführliche Erläuterung des dritten Kapitels (310–440), in der es u. a. um die berühmte Definition von Zeit geht, ein Kommentar zu Psalm 49, in dem es um das Ende der Weisheit und den Tod geht, eingefügt ist (vgl. 400–436). Die Ausführlichkeit des Kommentars der Kapitel 1 und 3 mag ihren Grund darin haben, dass sich hier Anknüpfungspunkte an die Lehre von der Seele ergeben, die nach Samuel als geschaffene nicht unendlich sein kann (vgl. 275–280, v. a. 278 f. n. 212).

Aus dem Angedeuteten dürfte bereits deutlich geworden sein, dass Samuel ibn Tibbon nicht bei dem Text des biblischen Buches Qohelet stehen bleibt. Vielmehr liest er das Buch als ein philosophisch zu interpretierendes Buch, das also in gewisser Hinsicht selbst Philosophie ist. Sein Interpretament ist der Aristotelismus maimonidischer Prägung; gleichwohl findet eine Rückbindung an biblische Traditionen statt (die von Robinson unkommentiert angeführte Besonderheit, dass anders als bei Maimonides bei Samuel die Figur des Abraham keine Rolle spiele (30 Anm. 32) lässt sich möglicherweise durch das christliche Umfeld Samuels erklären, in dem die Abrahamskindschaft die Gotteskindschaft der Kirche gegenüber Israel begründet), die durch die zahlreichen Exkurse zu einzelnen Bibelversen und biblischen Theologomen ihren Ausdruck findet.

Es bleibt zu hoffen, dass die gut lesbare Übertragung nicht das Schicksal bisheriger jüdischer Philosophie erleidet und nur innerhalb eines kleinen Kreises wahrgenommen wird, denn für Philosophie- wie auch Theologiehistoriker des 13. Jahrhunderts im Blick auf die Transformation des Aristotelismus in einen biblischen Monotheismus ist das Werk ein Muss – eine Entwicklung, die der christlichen um Jahre voranging.

Görge K. Hasselhoff (Essen-Steele)
goerge.hasselhoff@rub.de

Giovanni Pico della Mirandola, Über das Seiende und das Eine (= Philosophische Bibliothek Bd. 573), Lateinisch-Deutsch, hg. von Paul Richard Blum, Gregor Damschen, Dominic Kaegi, Martin Mulsow, Enno Rudolph und Alejandro G. Vigo, Hamburg: Meiner 2006, LXXXIX + 94 S., ISBN-13: 978-3-7873-1760-8/ISBN-10: 3-7873-1760-0.

Von dem italienischen Renaissancephilosophen Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) liegt seit kurzem eine lateinisch-deutsche Fassung seiner kurzen, (wahrscheinlich) 1491 verfassten, jedoch erst 1496 postum erschienenen Schrift *De ente et uno* in der Philosophischen Bibliothek des Felix Meiner Verlages vor. Die Schrift verdankt sich einer Anregung des Pico-Freundes Angelo Polizianos, der nach einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem zum Platonismus neigenden Lorenzo de Medici um eine schriftliche Stellungnahme zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles erbeten hatte. Pico willigt ein, obwohl er gleich am Anfang der Schrift auf sein großes sich unter Herausarbeitung befindende *concordia*-Projekt hinweist, in dem er vor hat, das nämliche Thema mit viel größerer Ausführlichkeit zu behandeln. Es ist ein Glücksfall, dass Pico in dieser Weise dem Freunde entgegengekommen ist, denn von dem wegen des frühen Todes des Verfassers unvollendet gebliebenen *concordia*-Projekt selbst ist bekanntlich nichts direkt überliefert worden.

Ausgangspunkt der Schrift ist die anscheinend unüberbrückbare Diskrepanz zwischen den Meinungen des Platon und Aristoteles über das Seiende und das Eine, insbesondere der von Pico letztendlich unterstützten These des Aristoteles von der Umfangsgleichheit des Seienden und des Einen bzw. dem Hinweis der Platoniker auf die fundamentale Verschiedenheit der beiden Begriffe, die sich beispielsweise darin kund tut, dass es etwas (wie Gott und die Materie) gibt, das zwar eins, aber nicht seiend ist. Pico argumentiert nun nicht gegen Platon, sondern gegen eine bestimmte Platondeutung. Er anerkennt zwar, dass im *Parmenides* (141d-e) eine fundamentale Verschiedenheit zwischen *unum* und *esse* herausgestellt wird, aber den ganzen Dialog interpretiert er als eine dialektische Übung ohne jegliche doktrinale Verpflichtungen; Pico macht zudem auf Stellen im *Sophistes* (237d) aufmerksam, die im Sinne einer gemeinsamen Bedeutung von *unum* und *esse* verstanden werden können. Was das Seiende angeht, so versteht Pico Aristoteles' Begriff davon im Sinne von „omne id ..., quod est extra nihil“, in welchem Sinne auch die Platoniker – hier Pseudo-Dionysios – zugeben müssen, dass Gott seiend, weil nicht nichts ist. Die

Herausgeber machen darauf aufmerksam (71), dass Aristoteles diesen Begriff des Seienden in der Tat nicht im Zusammenhang eines positiven Vergleichs mit dem Einen vertreten hat (man könnte vermuten, dass Pico die aristotelisch-scholastische Metaphysik eher als eine konkrete Aristoteles-Stelle im Sinne hat). Nimmt man aber das Seiende (*ens*) in einer anderen Bedeutung, nämlich im Sinne dessen, was am Sein (*esse*) teilhat, dann wird man schon sagen können, dass es etwas gibt, das über dem Seienden steht, mithin nicht selber Seiendes ist, nämlich das, was selber von sich aus Sein ist. In dieser Weise kann Gott, von dem das Seiende sein Sein hat, und der selber seiner Seinsweise nach einer ist, als nicht-Seiendes verstanden werden. Diese Unterscheidung zwischen *ens* und *esse* schreibt sich eindeutig von der platonisch-thomastischen Partizipationsmetaphysik her. Das Interessante ist, dass Pico auch diesen Gedanken in der aristotelischen Tradition verankert wissen will, in der Gott als weder unter dem Seienden, das in den zehn obersten Kategorien eingeteilt wird, noch unter dem akzidentellen Seienden enthalten verstanden wird. Der „eine Herrscher“ des Aristoteles (in Anknüpfung an Homer) stehe, so Pico, über das so verstandene Seiende. Insofern drücke Aristoteles viel klarer den von den Platonikern vertretenen Gedanken von einer Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem über dem Seienden Stehenden aus. Wenn Pico schon im Umgang mit Platon eine recht eigenwillige Hermeneutik praktiziert, muss man doch mit den Herausgebern (Ivi) sagen, dass hier auch Aristoteles für eigene Zwecke interpretiert, ja platonisiert wird. Und doch weiß Pico auch die Frage zu beantworten, warum die Peripatetiker – darunter auch die „Parisienses theologici“, die, so weit es aus kirchlicher Perspektive geht, auch Aristoteles folgen (34) – Gott viele Namen beilegen, die von den Platonikern abgelehnt werden. Geht man von einem in mehreren Stufen gegliederten Aufstieg zu Gott aus, dann können verschiedene Aussagen über Gott den entsprechenden Stufen zugeordnet werden, so dass Gott auf einer Stufe als „*ipsum ens, ipsum unum, ipsum bonum similiter et ipsum verum*“, auf der nächsten Stufe aber dies überbietend „*super ens, super verum, super unum, super bonum*“ bezeichnet werden kann, was dann alles auf der letzten Stufe überboten wird, die als ein Stück negative Theologie (Pico knüpft an Pseudo-Dionysios, *Theologia mystica*, cap. V an) darauf hinweist, dass wir trotz unserer begrifflichen Anstrengungen eigentlich nie das Wesen Gottes adäquat werden ausdrücken können. Nachdem Pico das Verhältnis zwischen den Ansätzen des Platon und Aristoteles heraus-

gestellt hat, widmet er sich einer eigentlich davon unabhängigen Betrachtung der Prädikate *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, die unterschiedlich im Geschöpf und im Schöpfer statt haben, welche Verschiedenheit sich vor allem auf die von der Richtung des kausalen Verhältnisses abhängige Reihenfolge der Prädikate auswirkt. Dieses vielleicht am wenigsten überzeugende Lehrstück der ganzen Schrift sei hier nicht weiter referiert, nur sei darauf hingewiesen, dass Pico hier nicht die Frage erörtert, ob die zwei Reihenfolgen etwa *a parte rei* statt haben oder nur hinsichtlich unserer Begriffsökonomie von Relevanz sind, was eine typisch scholastische Problemstellung gewesen wäre. Eine letzte Wende vollzieht Pico im Abschlusskapitel, wo die Transzendentalienlehre mit Fragen der Lebensführung in Verbindung gebracht wird, und zwar dahingehend, dass der Mensch, führt er sein Leben nach weltlichen Maßstäben, seine Einheit, Wahrheit und Güte verliert. Diese Wende, die einer Ermahnung zur Gottesimitation gleichkommt, überrascht sicher auf dem Hintergrund des Obigen, ist aber dafür völlig in Einklang mit dem Zentralmotiv von Picos *Oratio de hominis dignitate*, wonach das von sich aus unbestimmte Wesen des Menschen eben durch die Zwischenstellung zwischen Tier und Gott gekennzeichnet ist. Der Mensch hat die Wahl, in die eine oder in die andere Richtung zu gehen.

Der lateinische Text reproduziert von kleineren Verbesserungen sowie der Textgliederung abgesehen die kritische Ausgabe von Toussaint (1995). Die Übersetzung ist absolut vorzüglich, man weiß kaum Wesentliches einzuwenden. An einer Stelle (20–21) trägt die Übersetzung jedoch eindeutig nicht der in der Tat mit großer Plausibilität vorgenommenen Verbesserung der Textvorlage Rechnung (es geht um den Satz: „Nam sexto – in decem genera“). Wenn Pico von den Nachfolgern Avicennas spricht (44: „a posterioribus Avicennam secutis“), sind wohl nicht – so die Übersetzung – seine „Schüler“ (45) gemeint, sondern Vertreter der lateinischen Scholastik, die an Avicenna anknüpfen. Die Anmerkungen geben sorgfältige Auskunft über Picos ausdrücklich zitierte Quellen sowie über relevantes Vergleichsmaterial in von Pico nicht selber in *De ente et uno* erwähnten Quellen. Es macht sich hier wie auch in der Einleitung eine dem Leser zu Gute kommende Zitierfreude geltend. Aus den scholastischen Quellen Picos wird vor allem auf relevante Stellen bei Thomas von Aquin hingewiesen. Weitere scholastische Quellen hätten wohl herangezogen werden können, bezieht sich Pico doch sowohl in seinen *Conclusiones nongentae* als auch in der *Oratio de hominis dignitate* neben Thomas

von Aquin auch auf Albertus Magnus, Heinrich von Ghent, Johannes Duns Scotus, Aegidius Romanus und Franciscus de Maironis, die Picos Begriffen nach wohl alle zu den schon genannten „Parisienses theologi“ gehören. Eine künftige Untersuchung könnte nachzeigen, ob nicht etwa ein Vergleich mit der Lehre des Duns Scotus von den reinen Vollkommenheiten für das Verständnis von Picos Aussagen zur schlechthinigen Vollkommenheit relevant wäre. Es ist gleichwohl nicht zu übersehen, dass Pico sich stark an der insbesondere von Thomas, aber auch – wie von P. O. Kristeller¹ hervorgehoben – von Ficino vertretenen platonischen Partizipationsmetaphysik orientiert, die geradezu als ein Eckpfeiler in der Seinslehre Picos erscheint (vgl. 18: „ens dicatur quod ipsum esse participat“; 46: „ens finitum est ens participatum“).

Die Einleitung analysiert Picos Schrift, situiert sie im zeitgenössischen Streit zwischen den Platonikern und Aristotelikern sowie im unmittelbaren Kontext der Beziehungen zwischen Ficino, Poliziano, Lorenzo de Medici und Pico. Es wird herausgestellt, dass Picos Ausfälle gegen die Platoniker konkret gegen den platonischen Freund Ficino gerichtet sind. Es wird zudem die in der Tat weitreichende Wirkungsgeschichte der Schrift umrissen. Den reichen Angaben zu diesem Thema fügen wir hinzu, dass in der Barockscholastik Suárez und Aversa sowie wohl in seiner Folge auch noch Mastroius *De ente et uno* zumindest zur Kenntnis genommen haben, und zwar nicht wegen der eigenständigen Synthese Picos, sondern ausschließlich als Zeuge der – von Pico selber abgelehnten – platonischen Lehre von der fundamentalen Verschiedenheit von *ens* und *unum*.² Die kleine Schrift als

¹ Vgl. Kristeller, P. O. (1974). *Medieval Aspects of Renaissance Learning*. Hg. E. P. Mahoney, Durham, 76 f.

² Die einschlägigen Stellen sind: Suárez, F. (1866), *Disputationes metaphysicae*, Vol. 2 Disp. 28 sect. 3 n. 13, Paris, reprint Olms, Hildesheim 1965 (Erstauflage 1597), 17; Aversa, R. (1650), *Philosophia metaphysicam physicamque complectens*, Tomus primus q. 4 sect. 1, Bononiae (Erstauflage 1625), 150; Mastroius, B. (1708), *Disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum*, Pars prior Disp. 5 q. 1 n. 1, Venetiis (Erstauflage 1646), 124. Neben Pico verweist Aversa auch auf Julius Caesar Scaliger; die exakt gleichen Angaben gibt wenig später Mastroius, und wir können hier durchaus von einer Abhängigkeit ausgehen, was an dieser Stelle bemerkenswert ist, weil es etwas über die Weise sagt, wie Picos Schrift und

ausschlaggebend in Bezug auf die spätere Metaphysik der Barockscholastik – wenn auch nur vor-sichtig – sehen zu wollen (Ixi), ist wohl etwas über-trieben. Hinter diesem Buch steht eine ganze Mannschaft, was in der Einleitung zu einigen Un-ebenheiten im Stil mit sich geführt hat. Das beein-trächtigt nicht die Qualität des jeweils Gebotenen. Generell gesagt liegt hier eine philosophisch span-nende und wirkungsgeschichtlich wichtige Schrift in vorzüglicher Präsentation vor.

Claus A. Andersen (Bonn)
claus.andersen@ymail.com

Boris Hennig, „Conscientia“ bei Descartes (Reihe: *Symposion Philosophische Schriftenreihe*, hg. von M. Forschner u. L. Honnefelder), Freiburg/München: Alber 2006, 229 S., ISBN-13: 978-3-495-48191-2.

Die Ausgangssituation und Grundintention des Buchs von Boris Hennig kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Gewöhnlich wird unter der *conscientia* bei Descartes ein aufmerksames Be-wusstsein oder ein Gewahrsein verstanden und dieses wird wiederum als Eigenschaft von Denkak-ten aufgefasst. Sowohl in systematischer wie auch in historischer Perspektive auf Descartes ergibt sich jedoch die Schwierigkeit, dass *conscientia* zwar ei-nerseits ein zentraler oder sogar *der* zentrale Be-griff der neuzeitlichen Philosophie ist, er anderer-seits aber äußerst problematisch zu präzisieren ist. Bei Descartes selbst findet sich keine direkte Defi-nition, der Begriff taucht auch selten bei ihm auf. Erst in der Folge, bei Leibniz und Wolff finden sich Definitionsversuche. Die *conscientia* bleibt bei Descartes jedoch nach Hennig nicht deshalb un-definiert, weil sie gegenüber der philosophischen Tradition so neu und andersartig verstanden wird, sondern Descartes empfinde gerade im Gegenteil keine Notwendigkeit den Begriff zu definieren, weil er ihm allzu selbstverständlich aus der Tradition klar sei. Damit reiht sich Hennig in die Vielzahl von Descartes-Forschern ein, die Descartes' Ableh-nung gegenüber Traditionslinien als eine gewisse Koketterie mit dem Image des Erneuerers der Phi-losophie sehen, der eigentlich sehr wohl genaueste Kenntnisse der Tradition hat und auch wesentliche Aspekte derselben, insbesondere der scholasti-schen Philosophie, übernimmt, in welcher er sich eigentlich auch ganz präzise zu verorten weiß. Des-cartes kenne die Tradition nicht nur genauer, als er sich und uns zugestehen will, sondern er integriert sie – bewusst oder unbewusst – in die eigene Kon-zeption. Hennig stellt sich daher nun die Aufgabe,

die Bedeutung von *conscientia* in der Auseinander-setzung mit der Tradition und dem *conscientia*-Verständnis der Zeitgenossen Descartes' klar zu machen.

Das Buch von Hennig geht zur Klärung der The-se, dass Descartes vieles aus der Tradition in seinem Begriff der *conscientia* integriert, was sich bereits insbesondere in der Tradition der christlichen Den-ker (Paulus, Augustinus und Thomas von Aquin) finde, in drei Schritten vor. Zunächst (15–79) zeigt er in einem ersten Schritt, worin Probleme in einer immanenten Aufschlüsselung des Begriffs der *conscientia* im Werk von Descartes selbst bestehen. Daher wird es in einem zweiten Schritt (80–183) notwendig, die historischen Quellen, aus denen Descartes schöpft, offen zu legen und zu berück-sichtigen. Ein dritter Schritt (184–213) soll dann zeigen, inwiefern die Rekonstruktion der philoso-phiegeschichtlichen Bedeutung des Begriffs sich tatsächlich bei Descartes wiederfindet. Bereits an diesem Grundprogramm wird deutlich, dass Hen-nig ein argumentativ sehr gut nachvollziehbares Projekt verfolgt, das einerseits eine vorzügliche Descartes-, andererseits aber auch Traditions-kenntnis erfordert.

Zu Hennigs erstem Schritt: Wenn man mit Des-cartes nur immanent den Sinn von *conscientia* zu eruieren trachtet, ergeben sich nach Hennig einige Schwierigkeiten: Die *conscientia* als eine Fähigkeit/ Eigenschaft von Denkakten, nämlich als deren the-matisches Gewahrsein für einen Denker, ist nach Hennig problematisch, denn die *conscientia* handelt nach Descartes' eigenen Aussagen von gegenwärti-gen Leistungen, die ein Denkender gerade ausführt. Darin sieht Hennig die Schwierigkeit, dass die *con-scientia* dann, wenn sie von aktuellen Tätigkeiten handelt, nicht von möglichen Fähigkeiten handeln könne. Was sich auf aktuelle Wirklichkeit bezieht, könne nicht bloß eine Eigenschaft sein (vgl. 30). Da-rin muss man allerdings nach Meinung des Rez. noch keine Schwierigkeit sehen, denn es ist durch-aus widerspruchsfrei denkbar, eine Eigenschaft/ Disposition oder Fähigkeit zu konzipieren, die wirk-lich ist; die allerdings sowohl latent sein kann als auch explizit aktualisiert. Und so kommt dann trotz anders lautender Eingangüberlegungen auch Hen-nig zu der Äußerung: „Eigentlicher Gegenstand der *conscientia* kann also nur die gegenwärtige oder vergangene Ausübung einer Fähigkeit sein.“ (30) Dann gibt es jedoch nicht mehr das zunächst ange-dachte Problem, welches Hennig so formuliert, dass die *conscientia* „nicht in erster Linie von Fä-

die darin vermittelte Platon-Kenntnis in der Ba-rockscholastik rezipiert und weitertradiert wurden.

higkeiten und Unfähigkeiten“ (ebd.) handeln könne; denn genau das tut sie nach Descartes.

Eine weitere Schwierigkeit bei Descartes sieht Hennig in Folgendem: Die *conscientia* handelt nach Descartes von dem, was in uns geschieht. Doch was genau ist mit „in uns“ gemeint, die Gehirnaktivitäten, Gedanken, Verdauung? Hennig weist darauf hin, dass Descartes in den *Regulae* Erinnerungen an sinnliche Wahrnehmungen als etwas „in uns“ deutet, das er zugleich als körperlich definiert – was also eigentlich nicht der Innerlichkeit des Geistes zukommen dürfte – sowie auch als Gedanken, die innerlich im Geist sind. Darüber hinaus sind derartige körperliche Prozesse zwar „in uns“, sie sind aber nicht notwendigerweise Gegenstand der *conscientia*; sie können unbewusst ablaufen. Nicht alles, was in uns ist, ist uns auch bewusst. „Es besteht also eine offensichtliche Spannung zwischen den Stellen, an denen Descartes auch körperliche Prozesse zu dem zählt, was in uns ist, und denen, an denen er sagt, alles in uns müsse Gegenstand unserer *conscientia* sein.“ (33) Auch an späteren Stellen der *Meditationes* kommen, z. B. sinnliche Wahrnehmungen oder Imaginationen vor, die doch scheinbar körperliche Vorgänge sind und von Descartes als innere Erlebnisse des Geistes bestimmt werden. Doch auch dies scheint dem Rez. kein Problem zu sein, denn es ist klar und deutlich, dass Descartes an derartigen Stellen meint, dass solche scheinbar körperlichen Vorgänge für den Geist nur insofern gegeben sind, als er sie sich vorstellt und insofern geht es Descartes an jenen Stellen, wo er von Wahrnehmungen spricht, die Teil des Geistes sind und ihm bewusst sein können, gerade nicht um diese Prozesse sofern sie leiblich sind, sondern sofern sie vom Geist als etwas vorgestellt werden, das Leibliches repräsentiert. Als derartige Repräsentationen von Leiblichem gehören solche Wahrnehmungen aber natürlich ausschließlich zum Geist, denn es handelt sich um Ideen und diese sind vollständig geistimmanent. Des Weiteren bezeichnet es Hennig als Descartes' Auffassung, dass doch wohl „Körper nicht aus eigener Kraft tätig sind“ (38), dazu sei vielmehr der Geist notwendig. Dagegen kann argumentiert werden, dass, sofern Bewegung – auch und besonders erstanfängliche Bewegung –, eine Tätigkeit ist, und derartige Bewegung auch Tieren und Pflanzen zukommt, die nach cartesischer Ansicht natürlich nicht über Geist verfügen, Körper sehr wohl aus eigener Kraft tätig sein können. Jede Bewegung eines Lebewesens ist ein Beweis für die Tätigkeit aus eigener Kraft, die auch geistlosen Körpern zukommt. Es ist eine – wohl platonische und christliche – Voraussetzung, dass die Seele das

Prinzip der Bewegung ist, die Descartes jedoch offensichtlich bezweifelt. Bewegung ist für Descartes kein Beweis für Lebendigkeit, das gilt auch für besondere Arten von Bewegung.

Eine Schwierigkeit bildet es, wenn Hennig bezüglich Descartes' äußert, dass Denken „keine Eigenschaft, sondern ein Vorgang“ sei (38). Weshalb sollten Eigenschaften sich nicht in Vorgängen aktualisieren können? Descartes bestimmt auch eindeutig Denken als Eigenschaft der Denksubstanz. Des Weiteren deutet Hennig: Descartes „definiert den Geist rein operational und lässt sich trotz des Titels *Substanz* nicht dazu hinreißen, ihn als gleich bleibendes Ding zu betrachten.“ (38 f.) Wie jeder Descartes-Leser weiß, ist das aber genau die Auffassung des Barockdenkers und sie lässt sich sogar gegen Kritik verteidigen. Auch eine Äußerung wie: „Eine Substanz ist, was einen Wechsel seiner Attribute übersteht.“ (39), ist problematisch oder zumindest ungenau, denn Descartes unterscheidet (vgl. *Principia* I, §§ 51 ff., AT VIII A, 24–27¹) subtil zwischen wesentlichen Attributen, die sich nicht ändern können und welche die Natur der Substanz definieren, und solchen, die eigentlich besser als „Zustände“ bzw. „Modi“ zu bezeichnen wären, die sich auch tatsächlich ändern können und welche die Substanz individuieren, aber letztlich auf wesentliche Attribute zurückgeführt werden können. So sind z. B. Einbilden, Phantasieren, Wollen, Urteilen, Erinnern etc. Modi des wesentlichen Attributs *cogitare*; letzteres kann sich aber nicht ändern und die Substanz kann dabei in ihrer Identität fortbestehen. Mit einer solchen Änderung eines wesentlichen Attributs würde auch die Substanz aufhören als eine solche zu existieren, und wenn diese nicht mehr existiert, sind natürlich umgekehrt auch die Eigenschaften – gleich ob gleich bleibende oder veränderliche – nicht mehr existent. Eine Substanz, der z. B. das wesentliche Attribut der Ausdehnung zukommt, kann nicht dieses Attribut ändern und als solche weiter bestehen. – Genau wegen dieser Lehre kommt Descartes ja auch mit der Transsubstantiation im Abendmahl in Konflikt und muss diese zu den Aspekten der geoffenbarten Religion rechnen, mit denen sich die rationale Philosophie, d. h. die Metaphysik nicht zu beschäftigen hat, weil diese rational nicht aufzuklären sind. – Bei Hennig hat die Annahme, dass Substanzen keine bleibenden Eigenschaften hätten und die Geistsubstanz von Descartes rein operational defi-

¹ Descartes' Werke werden zitiert nach: *Œuvres de Descartes*. Hg. von Ch. Adams u. P. Tannery, 12 Bde, Paris 1897 ff. (= AT)

niert werde, zur Folge: „Zum reinen Geist gehören keine bleibenden Eigenschaften. Die *conscientia* handelt in erster Linie von vorübergehenden und gegenwärtigen Vollzügen, von allem anderen nur, insofern es daraus folgt.“ (42) Im Gegensatz dazu kann man aber mit den zuvor geschilderten Differenzierungen von Descartes durchaus die *conscientia* als eine bleibende Eigenschaft, die eine Disposition/Möglichkeit des Geistes ist, verstehen. Obgleich also der Geist stetig die Möglichkeit hat, sich seiner *consci*us zu sein, braucht er dies nicht kontinuierlich aktuell zu sein. Der Begriff einer Disposition, die hin und wieder aktualisiert werden kann und die im Falle ihrer Inaktualität eine ideelle oder virtuelle Existenz behält, aber im Falle ihrer Aktualisierung wirkliche Vollzüge/Ideen oder bleibende Eigenschaften zu ihrem Gegenstand hat, impliziert keinen logischen Widerspruch. Eine interessante Formulierung in diesem Hennig-Zitat ist: „in erster Linie“. Gibt es eine zweite Linie, in der die *conscientia* dann doch von bleibenden Eigenschaften handelt?

Ein weiteres entscheidendes Problem, das Hennig bei Descartes' *conscientia*-Konzept sieht, beschreibt er wie folgt: „Wenn aber die *conscientia* selbst die *natura cogitans* wäre, wäre schwer verständlich, wie Descartes sagen kann, der Geist sei seiner Natur *consci*us (AT VII, 441). Denn einer Sache *consci*us zu sein, scheint ja dasselbe zu sein, wie *conscientia* von ihr zu haben. Die *conscientia* müsste sich dann selbst zum Gegenstand haben.“ (42) Das Problem bleibt unklar. Es ist kein stichhaltiger Einwand gegen das Haben von *conscientia*, wenn sie den Geist und sich selbst als eine stets in Aktualisierung überführbare Möglichkeit/Eigenschaft/Fähigkeit/Disposition selbst zum Gegenstand hat. Das ist dann eben der Sonderfall von Selbstbewusstsein im Unterschied zu dem ebenfalls beobachtbaren Phänomen des Gewahrseins eines spezifischen Bewusstseinsinhalts, also z.B., dass man eines bestimmten Baumes als Vorstellungsinhalt gewahr ist, im Unterschied dazu, dass man auch sich selbst als den, der gerade an einen Baum denkt, thematisiert. Darin liegt doch scheinbar noch kein Problem oder offener Widerspruch, und es ist phänomenal sowie intuitiv wohl wenig sinnvoll, derartige Erlebnisse zu bestreiten. Im Hintergrund von Hennigs Argument (42) scheint dem Rez. der gängige Iterationseinwand zu stehen: Damit sich das Bewusstsein einer Idee, die es hat, gewahr sein kann, muss es sich selbst mit zum Gegenstand haben, nämlich als dasjenige, das einer Idee von etwas gewahr ist, aber auch diese Instanz muss sich wiederum ihrer gewahr sein als bewusster Akteur. Jede neue Gegenwärtigkeit wird auf

diese Weise ins Unendliche überholt. Sollte dies das Problem sein, das Hennig namhaft machen will (was z. B. später auf 59 so klingt), dann scheint mir das tatsächlich eine Schwierigkeit, die mit den Mitteln des Cartesianismus nicht aus der Welt zu schaffen ist; evtl. mit keiner Selbstbewusstseinstheorie.

Verblüffend ist Hennigs Einsicht, Descartes könne Introspektion nicht als Mittel der Erkenntnis akzeptieren, weil er 1. zwischen Quelle und Mittel der Erkenntnis unterscheidet, sich 2. der cartesische Skeptizismus der 1. *Meditation* gegen alle Erkenntnismittel richtet und daher 3. nur unmittelbare Quellen der Erkenntnis zum wahren Wissen noch zugelassen seien, wogegen Introspektion nur ein Erkenntnismittel sei (vgl. 46). Bei Descartes selbst findet sich diese Unterscheidung von Erkenntnismittel und -quelle nicht und es ist einfach eine unbegründete Setzung von Hennig, dass Introspektion keine Erkenntnisquelle, sondern nur ein Erkenntnismittel sei. Descartes selbst würde die Introspektion wohl eher als eine genuine Erkenntnisquelle des Geistes deuten; Descartes spricht immer wieder von einem einfachen Blick des Geistes in sich, der ihm z. B. die angeborenen Ideen klar und deutlich erscheinen lässt. Auch einige andere dogmatische Setzungen Hennigs überraschen: „Unmittelbarkeit betrifft ein Verhältnis, also ist nichts schlechthin unmittelbar.“ (46) Widerlegt das den Begriff der Unmittelbarkeit? Und warum betrifft Unmittelbarkeit ein Verhältnis? Evtl. ist es das Wesen der Unmittelbarkeit in keinem Verhältnis zu stehen!? Sind das nicht Gedanken, die eigentlich erst von Hegel her transparent gemacht werden können? Das wird von Hennig ohne Argument unmittelbar gesetzt. Er fügt Beispiele an, z. B., von zwei Häusern die „unmittelbar“ nebeneinander stehen; zwischen diesen könne kein anderes Haus stehen; oder – für die Thematik dann relevanter –: Unmittelbares Bemerkens von etwas schließt aus, dass man etwas erst durch etwas anderes bemerkt. Also gibt es nun doch Unmittelbarkeit? Oder sind dies Fälle von nicht-slechthiniger Unmittelbarkeit? Descartes selbst scheint dagegen ein unmittelbares Gewahrsein in der Introspektion anzunehmen.²

² Die folgenden Stellen – die auch von Hennig mehrfach zitiert werden – belegen, dass bei Descartes *conscientia* etwas Innerliches ist, das mit *cogitationes* verbunden ist und in einer reflexiven Introspektion besteht: Eine zentrale Stelle, an der die *conscientia* vorkommt, findet sich in Descartes' Definition der *cogitatio*, des Denkaktes: „Unter der

Diskussionswürdig ist auch, wenn sich Hennig gegen den renommierten Descartes-Forscher Cottingham wendet, der – ähnlich wie Heidegger – *conscientia* bei Descartes zutreffend als „reflective awareness“ deutet (62 f.).³ Hennig setzt einfach, dass Reflexion in Folgendem besteht: „Reflexion ist eine verzögerte Rückmeldung über das, was wir bewusst tun, nicht wesentliches Merkmal des Tuns selbst.“ (64) Die zuvor in der Fußnote 2 angeführten Descartes-Zitate beweisen jedoch ganz einfach, dass Descartes einen anderen Reflexionsbegriff hat; insbesondere das Zitat gegenüber Burman zeigt, dass für Descartes die Reflexion ein unmittelbares Innesein der eigenen Denkkakte ist und dass es für bewusste Denkkakte durchaus ein wesentliches Merkmal ist, für den, der sie gerade erlebt, reflexiv unmittelbar gegenwärtig sein zu können.

Hennig definiert mit großem Innovationsdrang die *conscientia* dann folgendermaßen: „Die *conscientia* ist also nicht selbst eine Kompetenz des Geistes, von dessen Denken sie handelt. Die Kompetenz, begleitend zum Denken einen reflexiven Denkkakt auszuführen, sollte man vielmehr einfach Vernunft nennen. Die *conscientia* ist dann ein Zeichen von Vernunftbesitz, aber nicht dasselbe wie Vernunft.“ (70 f.) Ist dies widerspruchsfrei nachvollziehbar? Wenn die *conscientia* einerseits nicht in den Kompetenzbereich des Geistes fällt, aber andererseits von dessen Denken handelt, muss es im Geist noch einen anderen „Mitbewohner“ geben, der unabhängig vom Geist diese Kompetenz erfüllt. Also etwas, das selbst nicht Geist ist und dennoch kompetent ist über Geistiges, nämlich Denkkakte, die doch sehr wohl in die Kompetenz des Geistes fallen, zu urteilen. Das scheint dem Rez. ein „Nest voller Widersprüche“ zu sein. Zumal es die dualistische Substanzontologie Descartes' aufhobe, denn die *conscientia* dürfte danach nicht zur geistigen Substanz gehören. Zur körperlichen aber doch wohl auch nicht.

Nach Hennigs erstem Teil der Studie steht jedenfalls für ihn fest, dass *conscientia* bei Descartes weder in einer *cogitatio* noch in Introspektion noch in einer Reflexion bestehen kann, sie kann keine Aufmerksamkeit sein, kein Denken und auch keine Disposition. Was also ist *conscientia* bei Descartes?

Der 2. und 3. Schritt: Hennig versucht nun, in einem 2. Schritt die Erklärungslücke im *conscientia*-Verständnis bei Descartes durch eine Rekonstruktion insbesondere der christlichen und scholastischen Tradition zu schließen. Hier steht das *conscientia*-Verständnis bei Paulus, Augustinus und Thomas von Aquin im Mittelpunkt. Über diese Autoren ist Hennig vorzüglich informiert und macht überzeugend Zusammenhänge in dieser

Tradition transparent. Man hat durchaus das Gefühl, hier kommt der Autor in heimlichere Gefilde. Daneben überzeugt Hennig aber auch durch eine unglaubliche Belesenheit bei zahlreichen anderen Autoren dieser Tradition, Ambrosius, Boethius, Albertus Magnus, Francisco Suárez, Eusta-

Bezeichnung ‚Denken‘ (*cogitare*) verstehe ich alles, was auf bewußte Weise in uns (*consciis in nobis*) geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem Bewußtsein gehört (*quatenus eorum in nobis conscientia est*).“ (*Principia* I, §9, AT VIII/A, 7) Ähnlich: „Unter dem Namen *cogitatio* fasse ich alles das, was so in uns ist, dass wir dessen unmittelbar *consciis* sind.“ (*Med. Rationes*, 1. Def., AT VII, 160) Das „unmittelbar“ erläutert Descartes an dieser Stelle so, dass er damit aus der Definition von *cogitatio* all jenes ausschließen möchte, das nur auf vermittelte Weise in uns ist. Damit sind offensichtlich all jene zu unserem eigenen Leib gehörenden Prozesse gemeint, die zwar auch *in* uns stattfinden, aber nicht *in* unserem Geist stattfinden. Auf diese Weise kann man z.B. Verdauung, aber auch Gehirnaktivität, aus der Definition der *cogitatio* ausschließen, da diese, um in unserem Geist zu sein, allererst der Vermittlung durch Vorstellungen bedürfen. Diese leibliche Phänomene repräsentierenden Vorstellungen sind dann das, was tatsächlich unmittelbar als in uns (d. h. in unserem Geist) vorliegt und die leiblichen Prozesse sind daher nur auf eine vermittelte Weise „in uns“. Eine weitere zentrale *consciis*-Stelle ist Descartes' Äußerung im *Gespräch mit Burman*: „Bewußt-sein ist zwar denken und über seine Gedanken reflektieren: Aber es ist falsch, daß dies nicht geschehen könne, solange der vorangegangene Gedanke besteht. Denn wie wir schon gesehen haben, kann die Seele gleichzeitig mehreres denken und dabei, so oft es ihr beliebt, über ihre Gedanken reflektieren und so ihres Denkens bewußt sein.“ (*Entretien avec Burman*, AT V, 149) – Auf diese Stelle geht auch Hennig ein (61), misstraut jedoch Burmans Bericht. – Zentral ist auch diese Stelle aus Descartes' Antwort auf die 4. *Objectiones* (von Arnauld): „Daß aber ‚nichts im Geiste, sofern er ein denkendes Ding ist, sein kann, dessen er sich nicht bewußt wäre‘, scheint mir an sich bekannt, weil wir in ihm, wenn wir ihn so betrachten, nichts einsehen, was nicht Denken wäre oder vom Denken abhinge; sonst nämlich würde es nicht zum Geiste, sofern er ein denkendes Ding ist gehören. Und es kann in uns kein Denken vorhanden sein, dessen wir uns nicht in eben dem Augenblicke, wo es in uns ist, bewußt wären. Daher zweifle ich nicht, daß der Geist, sobald er dem Kör-

chius a Sancto Paulo und sehr viele mehr – ein wahres Glissando an Gelehrtheit. Dass Descartes viele Kenntnisse dieser Tradition während seiner Studien im jesuitischen Collège von La Flèche kennen lernte, ist völlig evident. Jedoch folgt daraus natürlich noch nicht, dass diese Tradition deswegen auch Eingang in Descartes' eigenes Verständnis von *conscientia* gefunden hat, was Hennig im 3. Schritt nachzuweisen versucht. Wie Hennig nämlich zu Recht herausarbeitet, kann man in dieser christlichen Tradition unter *conscientia* so etwas wie ein vertrauliches Mitwissen und Gewissen verstehen, wobei sich in der Innerlichkeit des Subjekts eine Art interner Diskurs des inneren Menschen mit einer urteilenden, höheren Instanz und damit zugleich eine ethische Verantwortlichkeit aufschließt; dieser innere Diskurs mit einer höheren Instanz ist natürlich in religiöser Beleuchtung zu sehen. Das ist zwar für diese Tradition vollkommen richtig, scheint dem Rez. aber nicht in einleuchtender Weise auf Descartes übertragbar. Das zeigt z. B. das folgende Hennig-Zitat: „Eine praktisch sichere *conscientia* ist nun auch das, was Descartes mit dem *cogito* hat. Dessen Wahrheit hängt allein von dem ab, was er weiß, nämlich dass er denkt. In dem Sinn, in dem Suárez spekulative von praktischer Wahrheit unterscheidet, ist das *cogito* zunächst nur praktisch wahr. Denn dass ich denke, gilt nicht schlechthin, sondern nur insofern ich denke.“ (160 f.) Hier changiert die Bedeutung des Terminus „praktisch“; einerseits steckt in Hennigs Interpretation durchaus auch etwas von einer ethischen Gewissheit, andererseits scheint er nur den konkreten Vollzug des Denkens mit dem „praktisch“ zu meinen. Doch Descartes selbst macht jenen Unterschied zwischen „praktisch“ und „spekulativ“ von Suárez nicht geltend, das *cogito* hat auch keinerlei ethische Implikationen, sondern ist auf metaphysischer Ebene angesiedelt, also sozusagen auf einer meta-ethischen Ebene. Descartes schreibt immerhin in *Discours* aus guten Gründen nur eine „provisorische Ethik“, weil dies ein besonders kontingentes, wechselhaftes und für ihn selbst noch unerforschtes Glatteis ist. Sofern Hennig mit dem „praktisch“ nur die konkrete Vollzugsseite des *cogito* meint, scheint dem Rez. der Terminus aufgrund seiner andersartigen Bedeutung unpassend und wird dem theoretischen Unternehmen Descartes', dem Projekt der rationalistischen Wissenssicherung nicht gerecht. Das wird deutlich, wenn Hennig schlussfolgert: „Mit diesem Manöver zeigt Descartes auch, dass selbst das spekulative Denken letztlich eine praktische Angelegenheit ist.“ (161; vgl. auch 162 ff.) Das geht über Descartes' Anliegen hinaus. An einigen Stellen bemerkt Hennig neben-

bei und flüchtig, dass sich eine solche „praktische“ Bedeutung von Denken und Bewusstsein bei Descartes nicht finde (164, 166, 186). Wozu dann also die Rekonstruktion? Und wenn „praktisch“ eine so weite Bedeutung hat, dass auch die theoretische Letztbegründung rationalen Wissens darunter fällt, wird dann nicht der Begriff aller Bestimmtheit beraubt?

Hennig arbeitet heraus, dass in christlicher Tradition die *conscientia* mit ihren praktischen Aspekten das Bezeugen einer Handlung ist. Sie ist ein vertrauliches, moralisches Bewerten, das auf einer allgemeinen Praxis beruht und ein Mitwissen eines idealen Beobachters impliziert (vgl. 183). Dies wird nun im 3. Schritt auf Descartes' *conscientia*-Begriff übertragen: „Also ist die *conscientia* keine *cogitatio*. [...] *Conscientia* hat der Geist nicht dadurch, dass er selbst an sein Denken denkt, sondern dadurch, dass er ein Wissen mit einem anderen, nämlich dem idealen Beobachter, teilt. In diesem Sinne ist die *conscientia* ein implizites Wissen.“ (184 f.) In der *conscientia* steckt also ein geteiltes Wissen. Doch selbst wenn man dies Hennig zugibt, was schon angesichts der cartesischen Einsamkeit des Denkers am Kamin, der mittels skeptischer Methode alle anderen Geister und Körper von seiner bewussten Letztbegründung ausschließt, schwierig genug ist, dann stellt sich doch die Schwierigkeit, wie die *conscientia* geteiltes Wissen sein kann, das nicht in einem Denken bestehen soll. Was ist ein Wissen, das nicht gedacht wird? Umgekehrt zu Hennig und mit Anklang an Hegel kann man sagen, dass *conscientia* das Denken des Denkens mit enthält.

per des Kindes eingeflößt ist, zu denken anfängt und zugleich sich seines Denkens bewußt ist, obwohl er sich später nicht daran erinnert, weil die Vorstellungsformen jener Denkkakte nicht in der Erinnerung haften bleiben.“ (*Meditationes*, AT VII, 246) Diese Stellen mögen die zuvor von mir aufgewiesenen Schwierigkeiten der Hennigschen Rekonstruktion von Descartes' *conscientia*-Konzept verdeutlichen.

³ Darüber hinaus wendet sich Hennig aber auch gegen eine Vielzahl weiterer renommierter Autoren. So liest sich die Liste derer, die in seinen Augen keine Gnade finden wie ein „who is who“ der Descartes-Forschung und auch Gegenwartsphilosophen werden nicht geschont: Dominik Perler (71 f.), Andreas Kemmerling (20, 67, 72), Margaret Wilson (72), Geneviève Rodis-Lewis (42), Anthony Kenny (48, 54), John Cottingham (62 f., 72 f.), Martial Guéroult (69), Daisie Radner (77), Gilbert Ryle (18 f., 67, 76), Richard Rorty (76).

Fazit: Hennig argumentiert auf eine besonders eindringliche und sehr dichte Weise; selbst wenn nicht alle Argumente überzeugen, so wurde deutlich, dass er Descartes zu Recht als systematischen Denker ernst nimmt und auf hohem Niveau behandelt. Es wird durch Hennigs Rekonstruktion auch nochmals deutlich, dass Descartes sehr viel mehr von der Tradition wusste und in sein eigenes Denkgelände integrierte, als er uns, und vielleicht auch sich selbst, eingestehen wollte, um die Aura des Neubegründers der Philosophie zu konstruieren. Das Buch von Hennig ist eine Bereicherung der deutschen Descartes-Forschung und gibt viele Anlässe, mit Descartes weiter zu denken. Dieses konstruktive Weiterdenken zeigt sich z.B. in vorzüglicher Weise in dem dem Buch beigegebenen Geleitwort von Stekeler-Weithofer (9–13). Dieser geht mit Descartes über Descartes in einer sinnvollen Erweiterung hinaus, denn er versucht die metaphysische Rückbesinnung der cartesischen Letztbegründung als eine Form der geteilten Intelligenz weiterzuführen, die ihren eigenen Normen unterliegt: „Die Reflexionen der Meditationen des Descartes machen eben hierauf aufmerksam: Jedes Denken ist insofern bewusst, als es den Normen zunächst des Sinnvollen, der richtigen Inhaltsbestimmung und des Vernünftigen, und schließlich des Wahren unterworfen ist. Sonst wäre es keine *Cogitatio*.“ (13)

Rainer Schäfer (Heidelberg)
rainerfschaefer@yahoo.de

Harald Köhl, *Abschied vom Unbedingten. Über den heterogenen Charakter moralischer Forderungen*, Freiburg/München: Alber 2006, 349 S., ISBN-13: 978-3495481547.

Den Namen Harald Köhl verbinden viele Leser sicherlich mit seiner einschlägigen Untersuchung *Kants Gesinnungsethik* (1990). Mit seiner neuen Monographie liefert der Autor, weit über seine bisherigen Stellungnahmen zu Kant hinausgehend, einen unverhohlenen Angriff auf gleich mehrere grundsätzliche Annahmen, auf denen die kantische Ethik angeblich beruhe. In *Abschied vom Unbedingten* geht es Köhl in lossem begrifflichen Anschluss an Marquards „Abschied vom Prinzipiellen“ ganz wörtlich um einen Abschied vom Unbedingten, genauer: vom *praktisch* Unbedingten, und damit zumindest in vielen Aspekten auch um einen Abschied von der kantischen Ethik. Und schon nach Lektüre der ersten Seiten merkt man: Es handelt sich um einen Abschied auf Nimmerwiedersehen.

Der anvisierte Abschied hat allerdings einen langen Vorlauf; man muss ein wenig Geduld mitbringen, bis man Kant (vielleicht) ‚goodbye and farewell‘ zrufen kann. Denn die Studie beschränkt sich nicht darauf, ein Demontierungsversuch eines Teils der systematischen Grundlagen der kantischen Moralphilosophie zu sein, sondern die Verabschiedung Kants kann auch als ein (freilich nicht unerwünschter) Kollateralschaden betrachtet werden, der mit den in *Abschied vom Unbedingten* entwickelten Thesen zum Verhältnis von moralischen Geboten bzw. Forderungen und den Kategorien der praktischen Kategorizität und der Unbedingtheit einhergeht. Köhls diesbezüglicher Ansatzpunkt wird bereits im Untertitel benannt: Moralische Forderungen besäßen demnach (gegen Kant) keineswegs immer einen homogenen, den Akteur *unbedingt* nötigenden, da ihn kategorisch *verpflichtenden* Charakter, sondern diese einseitige Position zeuge von dem Vergessen der Vielgestaltigkeit unseres moralphilosophischen Instrumentariums, das der ethischen Tradition insbesondere *vor* Kant noch in vielen Facetten bekannt war und entsprechend genutzt wurde. Erstens gebe es auch unbedingt verbindliche *nicht-moralische* Forderungen, die der von Kant beschriebenen Struktur unbedingt praktischer Notwendigkeit analog sein sollen, und zweitens müsse man zudem von moralischen Forderungen ausgehen, die sich mitnichten durch die ihnen von Kant zugeschriebenen Merkmale der prinzipiellen Notwendigkeit und somit durch praktische Unumgänglichkeit auszeichnen. Im Zentrum der Kritik Köhls an Kants Ethik und deren Modifikationen (z.B. bei Habermas) stehen neben den genannten Hauptaspekten deren „Prinzipienfixierung“ (270 ff.), die Notwendigkeit der Annahme eines obersten Moralprinzips samt der Möglichkeit der Deduktion moralischer Handlungsregeln niedrigerer Ordnung sowie die Prämisse, dass moralische Verbindlichkeiten einzig und allein in deontischen Termini ausgedrückt werden müssen. Köhls Gegenentwurf besteht in der Idee eines an Schneewind anschließenden ethischen Holismus, der sowohl bedingte wie unbedingte moralische Forderungen und zudem auch nicht-moralische Forderungen mit Unbedingtheitscharakter in sich begreifen und somit dem heterogenen Charakter beider Forderungsmodalitäten Rechnung tragen können soll.

Man sieht sofort: Der Autor nimmt sich viel vor. Angesichts der Komplexität einer genauen Kant-Exegese auf Augenhöhe mit dem aktuellen Forschungsstand sowie der davon weitgehend unabhängig geführten Diskussion um praktische Gründe – der Umfang alleine der nur epistemolo-

gisch und handlungstheoretisch orientierten Standardliteratur zu diesem Problem ist schlichtweg enorm und ihrer argumentativen Differenziertheit nicht leicht zu entsprechen – fragt man sich schon zu Beginn, wie all diese schwergewichtigen Aufgaben auf nur knapp 350 Seiten mit nachhaltigem Erfolg zu bewältigen sein sollen. Dennoch muss man Köhl grundsätzlich einen plausiblen Einstieg attestieren, wenn er seine Untersuchung nach den demonstrativ selbstbewussten, jedoch zuweilen ermüdenden, da recht häufig ins Feld geführten Demontierungsankündigungen¹ aus der Einleitung mit einer vergleichsweise bescheiden daher kommenden, „kleinen“ Phänomenologie moralischer Forderungen fortführt (36–67). Dort, auf rein (alltags-)phänomenologischem Terrain, spielen rein vernünftige erste Moralprinzipien keine wichtige Rolle, sondern in diesem Abschnitt ist Köhl aus guten Gründen an einer dezidiert *vorkantischen* Bestandsaufnahme des moralischen *Common Sense* im weitesten Sinne interessiert, um diesem dann im Folgekapitel die kantische Ethikkonzeption entgegen zu stellen. Dabei spricht es durchaus für den Autor, wiederholt selbstkritisch auf die theoretische Vorprägung auch angeblich vorurteilsfreier Beschreibungen moralischer Phänomene hinzuweisen. Seine zu Beginn des Folgekapitels geäußerte Vermutung, unsere moralischen Intuitionen und ebenso unsere Beschreibungen moralischer Phänomene seien stark von Kant beeinflusst (71 f.), ist sicherlich plausibel, auch wenn es hier (wie auch an anderen Stellen der Werks) so anmutet, als ob Köhl den noch nicht überzeugten, vermutlich durch übelste Kant-Orthodoxie verblendeten Leser aus dem Bannkreis des Königsberger Philosophen befreien wolle.²

Das zweite Kapitel ist insofern zentral für das Werk, als dort der kantische Ansatz unbedingter moralischer Forderungen und, damit zusammenhängend, die Grundlagen der kantischen Ethik rekonstruiert werden. Hier finden sich nun nahezu alle Prädikate, die dieser Moralphilosophie aus orthodoxer (und erst recht orthodox-kritischer) Perspektive zugeschrieben werden: Sie sei rigoristisch (72), *allein* auf deduktiv-hierarchischer Prinzipieninferenz basierend (72, 233, 295), der Begriff der Pflicht sei primär („Die kantische Ethik ist eine moralphilosophische *Pflichtveranstaltung*“, 83; „Pflichtversessenheit der kantischen Ethik“, 84), sie sei durch den Kategorischen Imperativ begründet (86 ff.) und aus bloßen Systemzwängen heraus zu ihrer Struktur gelangt (109, 198) etc. – diese Reihe ließe sich noch lange fortschreiben. Verwunderlich und wohl zumindest *auch* biographisch begründet ist nun der Umstand, dass Köhl im

Rahmen seiner Kant-Rekonstruktion fast durchgängig und mit wenigen Ausnahmen auf Autoren wie Tugendhat, Patzig, Foot und Habermas rekurriert, wobei Letzterer offenbar eine adäquate Spielart des Kantianismus repräsentieren soll (100 f., 110 Anm. 135) und Erstere immer wieder als inhaltliche Referenzpunkte sowohl der köhlschen Kritik als auch als Stütze seiner eigenen Position herangezogen werden. Dabei muss man keineswegs die jeweils unterschiedlichen philosophischen Meriten der genannten Autoren und Autorinnen bezweifeln, um konstatieren zu können, dass die Musik in der aktuellen Kant-Forschung aus philologischen und systematischen Gründen mittlerweile woanders spielt.

Kurz gesagt und damit einen (untergeordneten) Kritikpunkt an Köhls Demontierungsversuch vorwegnehmend: Die köhlsche Charakterisierung der kantischen Ethik als unerbittlich-rigoristische Pflichtenethik ignoriert die derzeit lebhaft und auf hohem Reflexionsniveau geführte Debatte um den bei ihr tatsächlich vorliegenden Ethiktyp sowie die systematische Bedeutung der Tugendlehre und der Gefühle für die kantische Ethik (vgl. dazu auf angloamerikanischer Seite die diesbezüglichen Werke vor allem von Guyer, Herman, Cummiskey, Sherman, Korsgaard, Baron und Wood sowie aus dem deutschsprachigen Raum von Schönecker, Horn, Krämer und Leist). Darüber hinaus lässt die Idee, Kants Ethik sei quasi nach cartesischer Manier rein deduktiv aufgebaut und ihr Geltungsanspruch somit recht einfach, sozusagen en passant zu bezweifeln, außer Acht, dass u. a. Steigleder vor nicht allzu langer Zeit gute Argumente dafür vorgebracht hat, Kants Ethik sei zumindest maßgeblich durch *Selbstreferenz* geprägt. In dieser Perspektive müsste man auch und gerade bei der Analyse praktischer-struktureller Selbstbezüglichkeit ansetzen, wenn man den *praktischen* Unbedingtheitsbegriff Kants sezieren will, da der Witz der kantischen Ethik nicht zuletzt in der praktisch-axiologischen (zu-

¹ Angesichts der Masse und inhaltlichen Vielfalt radikaler Kant-Kritik, die allein in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht wurde, dürften auch dogmatisch verbohrt Kantianer bei Köhls Ankündigungen einer Demontierung des kantischen Pflichtbegriffs oder des Sittengesetzes eher einen mittlerweile solide eingeübten Abwehrreflex denn überraschtes intellektuelles Entsetzen an den Tag legen.

² Man kann bisweilen den Eindruck gewinnen, dass dieses Buch auch „Der Kantwahn“ hätte heißen können.

dem handlungstheoretischen, streng genommen auch axiothetischen) und nomothetischen Selbstbezüglichkeit des noumenal-phänomenal vorgestellten Akteurs liegt. Überhaupt vermisst man bei Köhls Analysen nahezu jeglichen (auch kritischen) Kontakt mit moderneren, handlungstheoretischen Rekonstruktionsperspektiven³ und somit einen „Gegner“, der, anders als die Diskursethik Habermas', mit den klassischen Kritikpunkten an Kant nicht ganz so leicht auszuhebeln ist.

Letztere präsentiert Köhl zum Teil im 3. Kapitel – unter Rekurs auf Schopenhauer, Anscombe, Foot, Tugendhat, Rorty, Frankfurt und Williams. Besonderes Augenmerk legt er dabei auf die von Rorty, Tugendhat und Foot geteilte Ansicht, dass nicht alle moralischen Forderungen unbedingt seien, sondern dass es auch *hypothetische* Moralgebote gebe. Während er sich bemüht, die kantische Auffassung der notwendigen Verbundenheit von Unbedingtheit und Moralität als eine eher zufällig eingebürgerte und systematisch unhaltbare Auffassung von Moral zu charakterisieren, lässt er sich dagegen vergleichsweise leicht von der Plausibilität der Annahme hypothetischer Moralvorschriften bzw. nicht-moralischer Notwendigkeiten überzeugen und konstatiert dementsprechend auf Seite 154 seiner Studie: „Für Kantianer ergibt sich aus alledem eine ganz ungewohnte und unbequeme Sicht der Beweislastverteilung. Hypothetische Moralgebote scheint es zu geben; ob es auch kategorisch-unbedingte gibt, ist bis dato ungewiss.“ Dieses Fazit zu Kapitel 3 klingt so, als zöge Köhl einen evidenten Schluss aus beeindruckenden, neuartigen *Argumenten* der zuvor behandelten Kant-Gegner, die sowohl Kant selbst als auch den Kantianern entweder bis dato unbekannt waren oder in ihrer Offenbar an sich überzeugenden Stringenz über viele Jahrzehnte verkannt wurden – was ist also in diesem Abschnitt passiert?

Nüchtern betrachtet, legt Köhl im dritten Kapitel dar, dass besagte Autoren durchaus einen gewissen Sinn sowohl mit hypothetischen Moralgeboten als auch mit nicht-moralischen Notwendigkeiten verbinden können – nicht weniger, aber eben auch nicht mehr. Während Schopenhauers sanktionsfixiertes Moralverständnis und Anscombes Magieverdacht gegen jede selbstevidente Ethik unter einem allgemeinen Sinnlosigkeitsverdikt gegen das Konzept moralischen Sollens abgebucht und nicht mehr konstruktiv aufgegriffen werden, stellen Frankfurts „Notwendigkeiten des Willens“, Rortys „Notwendigkeiten der Selbst-Identität“ sowie Williams' „Notwendigkeiten des Charakters“ als Konkretionen von unkantischen, da zumindest nicht per definitionem moralischen Formen von

Unbedingtheit, einen Kernaspekt der weiteren Untersuchung dar. Köhls Zwischenfazit: Kant habe sich wohl geirrt, denn man könne sich offensichtlich sehr wohl alternative, nicht-kantische Moral-konzeptionen vorstellen. Die definitive *argumentative* Substanz dieses Befunds in Kapitel 3 läuft allerdings auch beim besten Willen nur auf psychologisch aufgeladene Annahmen tugendethischen Zuschnitts hinaus. So wenig jedoch die kantische Ethik allein durch die ihr eigene (in der Tat nicht zwingende) Moralauffassung rational letztbegründet ist, so wenig kann man davon sprechen, dass sie allein schon deswegen ins Wanken gerate, weil sich zeitgenössische Philosophien von ihr absetzen, da diese von einer anderen Moralkonzeption ausgehen.⁴

Zwar kann man Köhl keinen vollends unkritischen Umgang mit Foot und Konsorten vorwerfen – einige ihrer Kant-kritischen Argumente weist er nachvollziehbar und klug zurück (156 ff.) –, doch wäre es wünschenswert und hilfreich gewesen, die *rationale Überlegenheit* dieser Ansätze gegenüber Kant auszuweisen, wenn man Letzteren derart vehement angreift. Da hilft es nicht wirklich weiter, wenn Kants Kategorischer Imperativ einerseits mit dem Argument kritisiert wird, dass es keine einsichtige Motivation zu seiner Ausführung gebe und andererseits jede tiefgreifende Begründungsanforderung an die nach Köhl zulässigen moralischen Zwecke mit dem Argument zurückgewiesen wird, es reiche ja aus, dass die Akteure die jeweiligen Zwecke subjektiv-willkürlich als moralisch auffassen würden – vollkommen unabhängig von ihrer tatsächlichen Begründetheit. Wenn Köhl zudem die moralischen Zwecke Foots auf Seite 179 als „epistemisch unterfüttert“ bezeichnet, nur weil sie bestimmte Tugenden als deren Grundlage voraussetzen und diese wiederum einen vertrauten Teil unserer moralischen Praxis darstellen, kann man dadurch nur vor dem Hintergrund einer von vornherein tendenziösen Lesart davon überzeugt werden, dass Foot gegenüber Kant eindeutig vorzuziehen sei.

Der entscheidende Punkt ist hier, dass Köhl objektiv verbindliche Ethikbegründungen als solche ohnehin schon verabschiedet hat, wie er jedoch erst auf Seite 181 mitteilt: „Die Frage nach einem

³ Ansätze dazu finden sich allenfalls bei seiner sporadischen Auseinandersetzung mit Korsgaard (314 f.).

⁴ Dies sieht Köhl zu Beginn des 4. Kapitels auf Seite 155 anders: „Die feste Burg des moralphilosophischen Kantianismus scheint zu wanken.“

„objektiven“ Forderungscharakter, den eine Forderung unabhängig von den Gründen der am Forderungsgeschehen Beteiligten hätte, ist sinnlos.“ Dies bleibt als bloße Setzung für sich stehen und wird – der andauernden und leidenschaftlichen Diskussion dieser Frage in der diesbezüglichen Forschung zum Trotz – nicht weiter gerechtfertigt; für Köhl offenbar eine selbstevidente Selbstverständlichkeit, auf die man sich bedenkenlos verlassen kann. Hier vermisst man den hartnäckig-kritischen, ja sperrigen Köhl, der es unterhaltsam-bissig kommentiert, wenn eine Annahme am seidenen Faden hängt und dennoch stillschweigend akzeptiert wird.⁵ Einmal mehr drängt sich daher auch dem kritischen Kant-Leser der Eindruck auf, dass die primäre Pointe des Abschieds vom kantischen Unbedingten weniger in einer transsubjektiv verbindlichen Widerlegung des Königsbergers, sondern vielmehr in der variantenreichen Formulierung einfach *einer anderen Moralauffassung* besteht. Nach Kant etc. sind moralische Gebote prinzipiell bedingungslos verbindlich, nach Köhl, Foot etc. nicht – so weit, so wenig aufschlussreich, denn nicht-kantische Moralauffassungen gab es trivialerweise schon lange vor Kant, gibt es natürlich auch heute und wird es in Zukunft ebenfalls geben. Kant wird aber leider nicht *immanent* widerlegt (dies wäre nach Köhl offenbar der falsche Ansatz) oder wenigstens mit Argumenten konfrontiert, die man selbst als eingefleischter Kantianer nur schwerlich ignorieren kann. Ein solches Vorgehen wäre sicherlich vielversprechender, um möglichst viele Gäste auch heterogener Provenienz zur groß angelegten Abschiedsfeier begrüßen zu können.

Die eigentliche Stärke des Werks entfaltet sich erst in den Folgekapiteln, wenn Köhl z.B. richtig beobachtet, dass die kantische Konzeption des Unbedingten meist nur negativ expliziert bzw. rekonstruiert wird (218) und zudem geklärt werden muss, *was genau* unbedingt sein soll: Nicht die Handlung bzw. Handlungsweise oder das Wollen einer Handlung selbst, sondern die Art der Notwendigkeit, also ihre *praktisch-modale Bestimmung* solle unbedingt sein. Weiter arbeitet Köhl überzeugend heraus, dass Unbedingtheit in der kantischen Ethik nicht die vollkommene Absenz von Bedingungen *jeglicher* Art bedeutet, sondern nur die Unabhängigkeit von denjenigen Zwecken, die geltungstheoretische Implikationen für die Modalität der Notwendigkeit von Handlungsweisen besitzen (214). Bedingte Gebote seien nach Kant von unbedingt notwendig zu befolgenden Geboten durch die Art der jeweils vorliegenden Gründe unterschieden; dies nennt Köhl den „reasons approach“ (223 ff.). Er differenziert diesbezüglich

zwischen funktionalen und nicht-funktionalen Gründen: Während Ersterer ihre Berechtigung *nur* innerhalb eines ihnen selbst externen Zweckbezugs – als Mittel zur Erreichung eines Handlungsziels – hätten, seien Letztere zumindest auch ‚an sich‘, also kontextinvariant praktisch relevant (230 ff.). Allerdings ist die an Rorty anschließende These Köhls, Kant versuche vergeblich Moral und Klugheit anhand der Differenzierung von Prinzipien- und Zweckmäßigkeitgründen zu unterscheiden (235), zumindest ungenau, da sowohl in der *KrV* als auch und vor allem in der *KdU* das *Prinzip der Zweckmäßigkeit* eine entscheidende Rolle spielt. Die entscheidende Frage bei Kant ist aufgrund seiner durchgängig präsenten handlungs-teleologischen Prämissen auch in den moralphilosophischen Hauptwerken nicht, ob Prinzipien oder Zweckmäßigkeiten primär konstitutiv sind, sondern *welche Art von Zwecken als Prinzipien der Willensbestimmung* fungieren sollen.

Köhls positive Bestimmung des kantischen Unbedingten besteht schließlich darin, dass der unbedingte Charakter der Notwendigkeit moralischer Forderungen aus dem spezifisch moralischen Charakter der zugrunde liegenden Handlungsgründe resultiere. Der moralische Charakter dieser Gründe wiederum verdanke sich dessen Herkunft aus dem moralischen Selbstverständnis des Akteurs (249). Der konstruktive, gegen Kant gerichtete Vorschlag im letzten Abschnitt des Werks besteht in einer vor allem an Williams orientierten Ausweitung des Begriffs des Selbstverständnisses des Akteurs als Grund auch moralischer Deliberation und in dem Versuch, der Rede von unbedingt notwendigen Moralgeboten dennoch einen gewissen Sinn abzugewinnen. Dies unternimmt Köhl, indem er von Kant her zwei Auffassungen der Unbedingtheit von Moralgeboten unterscheidet und nur eine davon zu retten versucht. Die erste, von Köhl mit Rorty nicht überraschend als metaphysisch verworfene Möglichkeit, besteht in der Annahme der Verwurzelung moralischer Forderungen in der axiologisch ausgezeichneten Vernunft⁶ – weil das

⁵ Dementsprechend äußert sich Köhl auf Seite 193: „Vom Zweifel befreit an der Existenz hypothetischer Moralgebote, die mit handfesten instrumentellen Gründen unterfüttert sind, sehe ich die Beweislast bei ihm [gemeint ist Kant] resp. seinen Anhängern.“

⁶ Seine Kritik an dieser werttheoretischen Auszeichnung der Vernunft ist auf den ersten Blick zwar durchaus zu bedenken, doch scheint Köhl nur eine einzige Form des (unzulässigen) Zirkels

Sittengesetz seinen Ursprung a priori in der Vernunft habe, seien die direkt von ihm ausgehenden Gebote unbedingt normativ verbindlich. Da nach Köhl ein Vernunftursprung genauso viel bzw. wenig wert ist wie zahllose Alternativen und solche Ansätze aufgrund ihres metaphysischen Charakters für ihn a priori indiskutabel sind, scheidet die erste Variante als Kandidat unmittelbar aus. Die zweite, von Köhl aufgrund ihrer geringeren metaphysischen ‚Kontamination‘ akzeptierte Form der Unbedingtheit, ist die Übereinstimmung des moralisch Geforderten mit einem moralischen Prinzip bzw. funktionalen Äquivalenten. Diese zweite, anspruchslosere Unbedingtheitskonzeption wird schließlich in den Kontext eines ethischen Holismus gestellt, der z.B. impliziert, dass ethische Prinzipien durch einzelne moralische Urteile oder moralische Erfahrungen in Frage gestellt und sogar substantiell modifiziert werden können. Der unbedingte Charakter bestimmter Elemente dieses Holismus komme dann nicht mehr durch ihre exponierte Begründetheit oder grundsätzliche normative bzw. axiologische Autorität, sondern durch ihre „nicht-funktionalen Übereinstimmungsbeziehungen zu anderen *Versatzstücken des moralischen Patchworks*“ (300) zustande. Will heißen: Damit ein Grund als moralischer bezeichnet werden kann, müsse er nicht – wie bei Kant – einem unverrückbaren obersten Moralprinzip entsprechen, sondern könne auch mit im klassischen Sinne schwächer begründeten Idealen, Tugenden oder auch Verhaltensweisen besonderer Personen übereinstimmen (303).

Diese Entmoralisierung des praktischen Unbedingtheitsbegriffs Kants sowie die ‚Umpflanzung seiner Reste‘ in einen ethischen Holismus pragmatistischer Prägung samt kohärentistischem Begründungsbegriff kann einen Kantianer, sollte er nicht selbst dezidiert metaphysikkritisch sein, jedoch nicht erschüttern oder gar überzeugen – das weiß auch Köhl (303). Auch die Ansicht, dass die Einbettung des moralischen Bereichs in einen nicht-moralischen Kontext keineswegs die Unbedingtheit des Moralischen tangiere (309), steht *neben* Kant und kann nicht überzeugend aus dessen Ethik entwickelt werden. Köhls Beispiel, dass, wenn man einer Gemeinschaft angehören will und die Bedingung dafür darin bestehe, bestimmte moralische Gründe als unbedingt verbindlich zu betrachten, die Befolgung dieser moralischen Regeln zum Zwecke der Gemeinschaftszugehörigkeit nichts an der Unbedingtheit dieser Regeln ändere, kann nur zeigen, dass er einen von Kant abweichenden Begriff von Nicht-Funktionalität voraussetzt: Nach Kant kann nur entweder der Zweck der Gemein-

schaftszugehörigkeit oder der Selbstzweck des Moralischen der *primäre* Bestimmungsgrund der Willkür sein, nicht aber beides zugleich in holistischer Harmonie und situativer Flexibilität inklusive der Unbedingtheit des Moralischen. Wie Köhl selber an einer aufschlussreichen Stelle (309) andeutet, geht es ihm selbst vielmehr um die *Denkbarkeit* der Invarianz bestimmter psychologischer und semantischer Notwendigkeiten in einem solchen Szenario. Diese mag unbestritten sein – besagte Invarianz hat Kant aber auch nicht vorrangig beschäftigt. Sie hätte Kant aber ‚unbedingt‘ beschäftigen müssen, damit er durch solche Reflexionen ernsthaft in Bedrängnis gebracht werden könnte. Wenn Köhl z.B. auf Williams‘ Argument verweist, auch bei supererogatorischen Akten, zu denen man nicht verpflichtet sei, könne man nicht behaupten, dass die sie ausführende Person nicht auch eine unbedingte Notwendigkeit mit ihnen verbinde, ist das ja alles plausibel vermutet, doch weiß man doch ebenso genau, dass manche geistig gesunden Menschen mit vollkommen absurden Handlungen (z.B. Zwänge jeglicher Art) dieselbe praktische (nicht-moralische) Unbedingtheit verbinden. In methodischer Hinsicht stellt sich hier die Frage: Wie soll man mit Gedankenexperimenten zu möglichen subjektiven Notwendigkeiten möglicher Akteure zu einer belastbaren Demontierung des kantischen Pflichtbegriffs gelangen können?⁷ Kant hat nirgendwo die empirisch vollkommen unsinnige These vertreten, dass Handlungsweisen, die seinem Moralbegriff gemäß nicht praktisch-unbedingt notwendig sind, von keinem Vernunftwesen als

zu kennen, wenn er die Möglichkeit einer Selbstautorisierung der Vernunft als „epistemisches Unbedingtes“ bezeichnet (290). Man fragt sich hier, warum Köhl diesen Punkt so stark macht, denn wenn man nicht immer schon davon ausgeht, dass Vernunft sich selbst autorisiert (wer sonst sollte dies tun: Gott, das Bauchgefühl, einer der vielen zufälligen ‚Common Senses‘ oder ‚die Natur‘?), dann könnten Vernunftargumente überhaupt nur zahnlos, da extern bedingt vor sich hin existieren und keinerlei nicht-kontingenten Geltungsanspruch besitzen. Hier bleibt leider offen, wie Köhl die geltungstheoretischen Eigenschaften der (auch praktischen) Vernunft bestimmt und begründet.

⁷ Dies ist keine, etwa bösartige, Verzerrung der köhlschen Vorgehensweise, sondern auf Seite 313 spricht er ganz klar nur von einer *möglichen Beschreibungsvariante* supererogatorischer Akte und sieht Kants Pflichtbegriff schon damit als erledigt an.

dennoch moralisch unbedingt geboten angesehen werden können. *Diese* – nicht-kantische – These ist in der Tat von Williams, Köhl etc. ‚widerlegt‘ worden, nur hat das leider nicht so viel mit Kant zu tun, wie Köhl annimmt.

Die abschließende Beantwortung der Frage, ob es Köhl in seiner Studie gelungen ist, die kantische Ethik samt Pflichtbegriff, Sittengesetz und Vernunfttheorie hinreichend überzeugend als systematisch weitgehend redundantes Produkt eines unter Systemzwängen leidenden und zudem an unheilbarer Prinzipienfixierung erkrankten Pflichtversessenen zu entzaubern, hängt entscheidend von den Maßstäben ab, die man mit den Begriffen der ‚Begründung‘, ‚Widerlegung‘ und allgemein der ‚Argumentation‘ verbindet. Insofern man von transzendentalphilosophischen (nicht zuletzt handlungstheoretisch-reflexiven, also nicht deduktiv-nomologischen) Begründungsstandards, der Notwendigkeit der Transparenz der geltungstheoretischen Annahmen über die Leistungsfähigkeit der Vernunft sowie einer grundlegenden Skepsis gegenüber psychologischen und *Common Sense*-basierten Argumenten ausgeht, kann man die Resultate Köhls nicht unwidersprochen stehen lassen. Auch die Dankbarkeit gegenüber den Rettungsversuchen von bestimmten Begriffsskeletten, deren lebendige Varianten sich noch im kantischen System finden ließen, dürfte sich in Grenzen halten. Dementsprechend liegt Köhl ganz richtig, wenn er zuweilen die Überzeugungsresistenz ‚strenger Kantianer‘ antizipiert. Dies betrifft nicht allein die Rekonstruktion und Kritik der kantischen Ethik, sondern ebenso den köhlschen Gegenentwurf.

Dagegen dürfte *Abschied vom Unbedingten* ein durchaus unterhaltsames und lehrreiches Werk für alle Kant-Gegner, Kant-Skeptiker und überhaupt für alle diejenigen Leser sein, die die Faszination vernunftethischer Ansätze noch nie nachvollziehen konnten und dementsprechend nach einem nicht-fideistischen, moralpsychologisch gestützten Alternativentwurf suchen. Selbst wenn man, wie der Rezensent, nicht von den systematischen Aspekten des Werks eingenommen wird, kann man anerkennen, dass Köhl mit dem Unbedingtheitsbegriff sowohl bei Kant als auch den anderen Autoren ein klärungsbedürftiges Thema mit einigen in der Tat substantiell relevanten Aspekten bearbeitet hat. Eine verbindliche Begründung seines Moralbegriffs hat Kant in der Tat nicht geleistet, so dass es nicht seriös wäre, Köhls Angriff auf diesen Aspekt der kantischen Ethik einfach zu ignorieren. Zugleich spitzt sich die systematische Problematik der praktischen Theoriekonstruktion im Ausgang von divergenten Moralbegriffen in diesem Werk jedoch

auf eine Weise zu, die dem Überzeugungspotential nicht nur der Theorie Kants, sondern auch der Position Köhls selbst nicht ohne weiteres zuträglich ist.

Abschließend ist dieser Studie trotz aller genannten Kritikpunkte zu wünschen, dass sie im zeitgenössischen Diskurs Beachtung findet und fruchtbar diskutiert wird. Es darf angenommen werden, dass diese Diskussionen oftmals kontrovers sein werden. Zumindest in dieser Hinsicht wird Köhl an eines seiner mit diesem Buch vermutlich verbundenen Ziele gelangen.

Christoph Bambauer (Essen)
cbambauer@yahoo.de

Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*, Malden/Oxford/Carlton, Victoria: Blackwell Publishing 2005, 183 S., ISBN-13: 978-1405130363.

Christian Helmut Wenzel, Professor für Philosophie an der National Chi Nan University in Taiwan, adressiert seine Einführung in Kants Ästhetik an Leser ohne spezielle Vorkenntnisse. Diese Einführung folgt auf eine deutschsprachige Studie des Autors zum Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant¹, ist also von einem Spezialisten verfasst, der sich souverän in Kants Texten und in der Forschungsliteratur bewegen kann. Henry Allison würdigt dementsprechend im Vorwort, es handele sich um eine informierte, gut verständliche und umfassende Einführung. Karl Ameriks lobt, wie man dem Buchrücken entnehmen kann, die klare und konzise Argumentation, Eckart Förster hält es gar für unentbehrlich für eine erstmalige Lektüre der *Kritik der Urteilskraft*.

Nun stellt allerdings die Aufgabe, eine Einführung in Kants Ästhetik zu schreiben, keine geringe Schwierigkeit dar. Kants Überzeugung zufolge explizieren sich philosophische Grundbegriffe und die mit ihnen verbundenen Erkenntnisansprüche wechselseitig in einem systematisch verfügbaren Netzwerk, das der Grundstruktur des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses entspricht und das in einem schrittweise zu vollziehenden Prozess der Selbstverständigung und der Selbstkritik entfaltet und stabilisiert werden muss. Die philosophische Methode dieser Selbstverständigung der Vernunft,

¹ Vgl. Wenzel, Ch. H. (2000), „Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant“, in: *Kantstudien-Ergänzungshefte* 137.

so Kants Erläuterung in der *Kritik der reinen Vernunft*, muss daher von der mathematischen Methode dahingehend unterschieden werden, dass die von ihr verwendeten Grundbegriffe, wie z.B. der Begriff der Vorstellung, nicht vorab definiert, sondern nur vorläufig exponiert werden können und dass die Geltung und die Reichweite ihrer Grundsätze a priori, anders als bei mathematischen Axiomen, aufgrund ihrer Unanschaulichkeit nicht intuitiv einsichtig ist, sondern vielmehr deduziert werden muss – und zwar mit Hilfe eines an einem juristischen Rechtfertigungsverfahren orientierten Beweisverfahrens, das der Möglichkeit des Erwerbs von Eigentums- bzw. Erkenntnisansprüchen gilt. Dieses transzendentalphilosophische Programm einer Selbstkritik der Vernunft wirft nicht nur schwierige methodologische Fragen auf, die durch die Modifizierungen, die es offensichtlich in den beiden folgenden Kritiken erfährt, noch verstärkt werden, sondern bedingt auch die außergewöhnlich hohe begriffliche Differenziertheit und Komplexität von Kants Analysen – insbesondere auch in der *Kritik der Urteilskraft*. Es ist daher nicht verwunderlich, dass es zwar eine Flut von Detailanalysen zu Kants Texten, unter ihnen auch zur Ästhetik, gibt, jedoch kaum Einführungen, die den Zugang zur Sache wirklich erleichtern. Kant stellt das vielleicht beste Beispiel für jenes Diktum dar, das Peter Strawson, selbst Kantianer analytischen Zuschnitts, seiner Einführung in die Philosophie voranstellt: der philosophische Ozean habe keine flachen Ufer.²

Die Einführung von Christian Wenzel reagiert zumindest indirekt auf das Problem, dass es, wie Strawson schreibt, keine elementare Philosophie geben könne, indem sie sich unmittelbar dem Text der Kritik der ästhetischen Urteilskraft selbst zuwendet, ohne den studentischen Adressaten mit langwierigen Vorbemerkungen oder gelehrten Kommentaren zu belasten. Im Anschluss an eine kurze Charakterisierung des Grundproblems von Kants Ästhetik, die, wie Wenzel betont, trotz ihrer Verfügung mit der Kritik der teleologischen Urteilskraft und den beiden ersten Kritiken, durchaus auf eigenen Füßen stehe, werden dementsprechend der Reihe nach die zentralen Paragraphen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft vorgestellt und erläutert, ergänzt durch nützliche, knapp kommentierte Literaturhinweise, die sich am Ende jedes Kapitels finden. Wenzel konzentriert sich dabei auf die Klärung begrifflicher Distinktionen und die Rekonstruktion der jeweiligen Thesen und Argumente – und zwar in einer klaren und differenzierten Weise, die alle wesentlichen Stellen zumindest des Haupttextes der Kritik der ästhetischen

Urteilskraft einbezieht und die vor allem sehr genau auf Schwierigkeiten bei der Lektüre des oftmals unübersichtlichen und gelegentlich undurchsichtigen Textes eingeht. Gleichwohl ist zu sagen, dass das Problem, eine Einführung in Kants Ästhetik zu schreiben, auch von Wenzel nicht wirklich gemeistert wird. Das Problematische von Wenzels Einführung besteht nämlich darin, dass sie nicht so sehr mit Kant über das Phänomen der ästhetischen Erfahrung nachzudenken versucht, als vielmehr bloß von Kants Text und dessen Verfassung handelt. Dabei wird – zumindest implizit – vorausgesetzt, dass die Analyse des Textes auf gleichsam zeitlos klare Begriffe und Argumente stoßen müsste, deren eigener Sinn und deren eigene Berechtigung wiederum im Blick auf das Phänomen des Ästhetischen selbst dann nicht weiter zu diskutieren sind. Dies wird jedoch – auch wenn es sich um eine bloße Propädeutik handelt – weder der Eigenart und der Offenheit von Kants Nachdenken, also dem fortschreitenden Prozess der kritischen Selbstverständigung der Vernunft über ihre eigenen Erkenntnisansprüche, noch auch der Sache selbst gerecht. Trotz ihrer unvermeidlichen Schwierigkeit und trotz ihres unvermeidlichen Umfangs hätten daher inhaltliche und methodologische Reflexionen über die Fragestellung und die Verfahrensweise der *Kritik der Urteilskraft*, etwa im Anschluss an die von Wenzel stillschweigend ausgesparte Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, nicht nur den Eindruck vermeiden helfen, dass die Darstellungsweise des Autors ihrerseits methodisch ganz ohne Alternative wäre, sondern eben auch sehr viel besser die Offenheit und Schwierigkeit jenes Nachdenkens von Kant verdeutlicht, in das es einzuführen gilt.

Wenzel referiert zunächst das Grundproblem von Kants Ästhetik, wie nämlich das (reine) Geschmacksurteil, das sich in einem Gefühl des Subjekts äußert und daher kein objektives Erkenntnisurteil sein kann, gleichwohl a priori einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben darf. Kants Antwort liegt in der These, dass dieses Gefühl auf einem freien Spiel der Erkenntniskräfte beruht, welches wiederum aus einer (reflexiven) Beurteilung hervorgeht, die sich auf die subjektive Zweckmäßigkeit der Form eines in der Anschauung gegebenen Objekts für die Erkenntniskräfte bzw. für Erkenntnis überhaupt richtet. Diese These wird in der Analytik der Kritik der ästhetischen Urteilskraft

² „There is no shallow end to the philosophical pool.“ (Strawson, P. (1992), *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford, VII)

im Rekurs auf vier Momente entfaltet, die zu den bekannten Charakterisierungen des ästhetischen Urteils führt: das ästhetische Wohlgefallen ist, im Unterschied zum Gefühl des Angenehmen oder des Guten, ohne alles Interesse an der Existenz eines Gegenstandes; es ist allgemein bzw. kann auf alle urteilenden Subjekte übertragen werden, indem es zwar auf eine einzelne Anschauung bezogen ist, nicht aber auf ein privates Interesse zurückgeführt werden kann; es beruht auf der Beurteilung einer „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, nämlich (im Falle der Schönheit) auf der subjektiven Zweckmäßigkeit der Form einer Anschauung für Erkenntnis überhaupt, die als solche unabhängig von einem auf einen bestimmten Zweck gerichteten Willensakt des Subjekts (oder der materiellen Natur) besteht; und es wird notwendigerweise jedermann angeschlossen, weil, wie die Deduktion bzw. Rechtfertigung dieses Anspruchs anführt, die Fähigkeit der Beurteilung dessen, was für Erkenntnis überhaupt zweckmäßig ist, auch für jede (objektive) Erkenntnis vorauszusetzen ist.

Wenzels Wiedergabe dieser Thesen ist, wie gesagt, klar und für den studentischen Leser auch gewiss hilfreich, um sich in Kants überaus komplexem Text zu orientieren. Die Verdeutlichung des Problems selbst allerdings, um das es Kant geht, sowie die Würdigung der Aufschlusskraft wie auch der Schwierigkeiten von Kants Erklärungsansatz, fällt sehr viel weniger überzeugend aus. Die entscheidenden Punkte von Kants Analyse, nämlich zum einen die Verbindung des subjektiven Gefühls eines interesselosen Wohlgefallens am Schönen mit der ihm vorgängigen (reflexiven) Beurteilung der subjektiven Zweckmäßigkeit der Form einer Anschauung für ein harmonisches Zusammenspiel der Erkenntniskräfte sowie zum anderen der Zusammenhang zwischen diesem ästhetischen Reflexionsurteil und dem Prozess des objektiven Erkenntnisgewinns, werden nämlich so rekonstruiert, dass ihre Problematik nicht wirklich deutlich werden kann. Wenzel möchte die „logisch-philosophische“ Analyse, die sich im Rahmen der Transzendentalphilosophie „von außen“ her und im Allgemeinen mit dem Geschmacksurteil beschäftigt und dabei universale Geltungsansprüche erhebe, strikt von der „psychologisch-phänomenologischen“ Introspektion unterscheiden, die im Rahmen der empirischen Erfahrung „von innen“ her das tatsächlich gefällte Geschmacksurteil beschreibt, dabei aber bestenfalls empirische Aussagen im Rahmen einer Anthropologie zulässt (28–30). Dies ist zwar insofern richtig, als Kant selbst nicht das interesselose Wohlgefallen, in dem sich das ästhetische Reflexionsurteil äußert, als

empirisch erfahrenes Gefühl zur Grundlage des Urteils machen möchte, sondern umgekehrt das ästhetische Reflexionsurteil zur Grundlage des interesselosen Wohlgefallens erklärt. Dass und wie aber das ästhetische Reflexionsurteil dem interesselosen Wohlgefallen, also einem konkret erfahrenen subjektiven Gefühl, so zugrunde liegen kann, dass mit diesem Gefühl selbst notwendigerweise ein auf alle Subjekte ausgedehnter Geltungsanspruch verbunden werden kann, wie also man sich selbst, als fühlend, zugleich in einer allgemeinen Weise so verstehen kann, dass dies nicht bloß empirisch oder formal die Möglichkeit einer Übereinstimmung mit allen anderen fühlenden Wesen impliziert – diese entscheidende Frage von Kants Ästhetik wird mit Wenzels wie selbstverständlich behaupteter Separierung der allgemeinen (philosophischen) von der konkreten (psychologischen) Ebene gar nicht erst zugelassen.

Aus diesem Grund wird auch Kants Deduktion dieses Anspruchs zwar korrekt wiedergegeben, nämlich dass es im ästhetischen Reflexionsurteil nicht darum gehe, von der einzelnen Anschauung zu einem bestimmten (empirischen) Begriff zu kommen, sondern um die Subsumtion der Form einer Anschauung unter dasjenige Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand, das zweckmäßig für Erkenntnis überhaupt ist und dessen Beurteilung als solche, da sie auch in jeder objektiven empirischen Erkenntnis stattfindet, bei jedem urteilenden Subjekt vorauszusetzen ist. Wie jedoch die Funktion der reflektierenden Urteilskraft, die das zweckmäßige Verhältnis der Erkenntniskräfte zueinander beurteilt, so expliziert werden kann, dass sie sowohl im Rahmen des ästhetischen Urteils, das subjektiv ist und sich als Gefühl äußert, wie auch im Rahmen der objektiven Erkenntnis in Erscheinung tritt, bleibt in Wenzels Erläuterungen, die eher vage auf die generellen Schwierigkeiten auch der gegenwärtigen Erkenntnistheorie verweisen, undeutlich. Wenzel schlägt vor, die Beurteilung des Verhältnisses der Erkenntniskräfte zueinander durch die reflektierende Urteilskraft sei – irgendwie – auf die Kategorien zurückzuführen, da diese den empirischen Begriffen (dem Ziel der objektiven empirischen Erkenntnis) zugrunde lägen und deren Anwendung möglich machten (68). Tatsächlich führt Kant jedoch in der *Kritik der Urteilskraft* die reflektierende Urteilskraft gerade deswegen als eigenständiges oberes Erkenntnisvermögen ein, das im Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur ein eigenes Prinzip a priori besitzt, weil die Möglichkeit, empirische Begriffe auf empirische Anschauungen zu beziehen durch die Kategorien alleine nicht garantiert werden kann. Es geht je-

doch, was diese Kritik betrifft, nicht in erster Linie darum, dass Wenzels Rekonstruktion die Komplexität von Kants Überlegungen zur Funktion der reflektierenden Urteilskraft reduziert, sondern darum, dass der Anlass und die Zielsetzung von Kants Text, also das Problem selbst, hinter der Rekonstruktion einer bloß allgemeinen und daher aufgrund ihrer Komplexität letztlich auch unverbindlich bleibenden philosophischen Analyse „von außen“ verschwinden. Kants philosophische Anstrengung gilt aber der konkreten ästhetischen Erfahrung selbst – sie ist es, deren Anspruch, neben dem Anspruch objektiver Erkenntnisse und neben dem Anspruch moralischer Urteile, einer philosophischen Verständigung über seine Berechtigung und seine Reichweite bedarf. Von hier aus wäre zu fragen, wie eine solche Verständigung eigentlich verfahren kann, was also Kants Beweisziel ist und inwiefern es als gelungen betrachtet werden kann.

Analog verfahren auch Wenzels Erläuterungen zur Genieästhetik und zum Erhabenen – sie arbeiten Kants Grundthesen klar heraus, lassen diese dann aber auf sich beruhen. Kunstwerke sind absichtlich hervorgebracht, müssen jedoch wie Natur, d.h. unabsichtlich, scheinen. Das Genie ist daher als eine angeborene, nicht erlernbare Gemütsanlage zu verstehen, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt. Die ästhetische Idee, die durch das Kunstwerk vermittelt wird, gibt mehr zu denken, als sich auf bestimmte Begriffe bringen lässt, indem einer begrifflich bestimmbar Anschauung ästhetische Attribute oder Nebenvorstellungen beigelegt werden. Das Kunstproblem selbst, d.h. die Frage, inwiefern Kants Erklärung der künstlerischen Produktion und Rezeption gerecht wird, bleibt jedoch wiederum undiskutiert. Auch das Erhabene, das in der quantitativen oder qualitativen Unfassbarkeit, d.h. der Unzweckmäßigkeit einer Anschauung für die Einbildungskraft besteht, die ihrerseits dadurch einen positiven Aspekt gewinnt, dass sie als indirekte Darstellung der eigenen moralischen bzw. übersinnlichen Bestimmung zu verstehen ist, die sich nicht sinnlich darstellen lässt, erforderte eine solche Klärung mit Bezug auf die ästhetische Erfahrung selbst und nicht nur eine abstrakte Überlegung vom Standpunkt eines neutralen äußeren Beobachters: was ist eine „indirekte Darstellung“ so, dass je ich selbst mich in meiner Kleinheit gegenüber der Natur zugleich über sie erhaben fühlen und mich damit mit allen anderen fühlenden Wesen verbunden wissen kann?

Dass diese Fragen bei Wenzel nicht von der Sache selbst her, also der von Kant untersuchten ästhetischen Erfahrung des Schönen und Erhabenen in Natur und Kunst, aufgenommen werden, zeigt

sich nicht zuletzt auch in der Diskussion zweier Herausforderungen, welche, wie der Autor meint, die Dialektik der Kritik der ästhetischen Urteilskraft bereitstellt – nämlich einerseits das Hässliche, andererseits das mathematisch Schöne. Kann Kants Theorie des Schönen auch das ästhetische Phänomen des Hässlichen erklären? Hierzu müsste es, so Wenzel, analog zum Schönen ein subjektiv zweckmäßiges freies Spiel der Erkenntniskräfte geben – spricht doch Kant selbst immerhin davon, dass Hässlichkeit etwas Positives, d.h. nicht nur ein Mangel an Schönheit ist. Um dies zu erklären postuliert Wenzel nun die Möglichkeit eines freien disharmonischen Spiels der Erkenntniskräfte. Dieses freie disharmonische Spiel entstehe dann, wenn sich ein Objekt der Wahrnehmung entweder als widerständig bzw. als negativ zweckmäßig für das freie harmonische Spiel der Erkenntniskräfte erweise, ohne dabei das Streben nach diesem freien harmonischen Spiel selbst zum Erliegen zu bringen, oder aber, wenn das Objekt selbst sich als zweckmäßig für ein freies disharmonisches Spiel der Erkenntniskräfte erweise, das seinerseits wiederum auf das Ziel bezogen bleibt, zu einem freien harmonischen Spiel zu gelangen. In beiden Fällen bestärkten und belebten die Erkenntniskräfte einander im Versuch, zu einem freien harmonischen Spiel zu gelangen – und dies sei wiederum, wie im Falle des Schönen, zweckmäßig für Erkenntnis überhaupt. Wenzels Erklärung postuliert nun allerdings, dass die Erkenntniskräfte in einem disharmonischen freien Spiel danach strebten, Harmonie zu finden (132). Das freie harmonische Spiel der Erkenntniskräfte kommt jedoch, Kant zufolge, gänzlich absichtslos zustande. Man verweilt im Schönen, weil es kein äußeres Ziel zu erreichen gibt. Es ist daher zumindest im Rahmen von Kants Theorie keineswegs klar, inwiefern das Hässliche aus der Widerständigkeit einer Wahrnehmung für ein Streben nach Schönheit erklärt werden kann bzw. ob es überhaupt so etwas wie ein freies und zugleich disharmonisches Spiel der Erkenntniskräfte, das auf ein harmonisches Spiel abzielt, geben kann. Verwunderlich ist auch, dass Wenzel keinen Versuch unternimmt, seine Erklärung des Hässlichen auf Kants Theorie des Erhabenen zu beziehen: was nämlich unterscheidet das Hässliche, das unzweckmäßig für ein freies Spiel der Erkenntniskräfte sein soll, vom Erhabenen, dem ebenfalls eine entsprechend unzweckmäßige Anschauung zugrunde liegt?

Die zweite Diskussion betrifft die Frage, ob es Schönheit und Genialität in der Mathematik geben könne. Wenzel, selbst auch promovierter Mathematiker, kritisiert Kants negative Auskunft auf die-

se Frage. Kant meint bekanntlich, es gebe weder eine Wissenschaft des Schönen noch auch eine schöne Wissenschaft, lässt sich die ästhetische Erfahrung doch, anders als die wissenschaftliche Einsicht, nicht unter (begriffliche) Regeln bringen. Eine wissenschaftliche Einsicht, so schwierig sie zu finden sein mag, erfordert daher zwar Talent, kann aber weitergegeben bzw. gelehrt werden, während dies in den Künsten, die Genie erfordern, nicht der Fall ist. Wenzel hält dagegen, dass zumindest auch das mathematische Verstehen Raum für Schönheit und Genialität bietet, insofern nämlich mathematische Beweise prinzipiell in vielfacher Form geführt werden können. Nicht alle Schritte einer mathematischen Beweisführung sind also, anders als in einem Algorithmus, objektiv bzw. notwendig festgelegt. Daher besteht eine kreative Freiheit in Bezug auf jede Beweisführung so, dass diese als solche nicht wiederum unter eine Regel gebracht werden kann. Gelingt daher der Beweis, so erscheint dessen Form, angesichts der für uns übergroßen Komplexität der möglichen Beweisschritte überhaupt, nicht einfach nur als objektiv zweckmäßig (wie Kant meint) sondern vielmehr (auch) als subjektiv zweckmäßig – im Beweisen selbst muss man sich, wie Wenzel schreibt, auf ein Gefühl für Symmetrie, Harmonie und Rhythmus verlassen (138). Dies ist nun allerdings, wie Wenzel selbst einräumt, ein sehr schwieriges Feld, führt es doch u. a. auf die Frage, was es überhaupt heißt, etwas nach einem Begriff oder einer Regel zu verstehen. Wenzel deutet an, sich hierbei eher an Wittgenstein als an Kant zu orientieren – was die Sache im Kontext einer Einführung in Kants Ästhetik allerdings nicht unbedingt erleichtert. Wenzels Überlegung lässt sich jedoch zumindest auf einen wesentlichen Punkt von Kants Unterscheidung von Kunst und Wissenschaft nicht ein. Ein mathematischer Beweis mag nämlich in vielfacher Form geführt werden können und schwer zu finden sein, ist jedoch der einzelne Beweis erst einmal gefunden, so kann er doch offenkundig in seinen einzelnen Schritten zumindest so reproduziert werden, dass er im Blick auf das Erreichen des Beweiszieles als richtig oder falsch beurteilt werden kann. Worauf auch immer nun diese Beurteilung ihrerseits beruht – Wenzel scheint zu bezweifeln, dass sie sich alleine nach dem Muster der zweckrationalen Erklärung verstehen lässt, welche die Vorstellung des Zwecks (des Beweisziels) der Ausführung (den Beweisschritten) vorhergehen lässt –, so ist doch sicherlich der Beweis auch nicht (alleine) deswegen richtig oder falsch, weil er elegant oder unelegant geführt wird. Das Gelingen in der Kunst hingegen – und darauf macht Kant aufmerksam – beruht allei-

ne auf dem spontanen Eintreten eines freien Spiels von Einbildungskraft und Verstand, das als solches weder absichtlich antizipiert noch auch absichtlich reproduziert werden kann. Genie und Talent müssen unterschieden werden, weil sich in der Kunst, anders als in der Mathematik und den Wissenschaften, grundsätzlich nicht sagen lässt, worauf sie im Einzelfall beruht, worum es ihr geht – die ästhetische Idee lässt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen.

Ein zusammenfassender Überblick und ein Glossar runden den Text ab, der an vielen Stellen zwar eine eindrucksvoll klare und sehr differenzierte Rekonstruktion von Kants Thesen bietet und damit – was hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden konnte – bei der Lektüre des schwierigen und komplexen Textbestandes hilfreiche Dienste leisten mag, dabei aber doch die Diskussion der sachlichen Fragen, die zu diesen Thesen führen, zu sehr in den Hintergrund rückt. Daher ergibt sich insgesamt ein zwiespältiger Eindruck – es handelt sich eigentlich weniger um eine sachliche Einführung als um eine rekonstruierende Interpretation von Kants Ästhetik, die jedoch nicht zuletzt deswegen, weil sie sich ohne hermeneutische Reflexion auf das Problem der Ästhetik präsentiert, eine Reihe kritischer Einwände auf sich zieht.

Ulrich Seeberg (Berlin)
seeberg@udk-berlin.de

Christian Tewes, *Grundlegungen der Bewusstseinsforschung. Studien zu Daniel Dennett und Edmund Husserl*, Freiburg/München: Alber 2007, 366 S., ISBN 978-3-495-48235-3.

Schon bei einem kurzen Blick auf die aktuelle Diskussion um die Naturalisierung von Bewusstsein fällt zweierlei auf: Sie ist erstens sehr deutlich angelsächsisch und/oder analytisch geprägt, wenn nicht dominiert, und zweitens entfaltet sie sich zu einem nicht unerheblichen Teil in der Auseinandersetzung mit Gedankenexperimenten, wobei diese, zumindest was die bekanntesten angeht, ausnahmslos zur Verteidigung der Eigenständigkeit von Bewusstsein entwickelt worden sind. Man denke etwa an Searles „Chinesischen Raum“ als Widerlegung der Theorie, dass die menschliche Intelligenz durch Computerprogramme nachgeahmt oder gar übertroffen werden könne, Jacksons Gedankenexperiment um die Neurowissenschaftlerin Mary, die so genannten „philosophischen Zombies“ (Chalmers), Nagels „what-it-is-like-to-be-Argumente“ und die unzähligen Konstruktionen von invertierten Spektren – Versuche, das Bewusstsein

in seiner phänomenalen Erscheinungsweise und Eigengesetzlichkeit gegen die Vereinnahmungen diverser Spielarten von Physikalismus bis hin zum eliminativen Materialismus à la Churchland und Churchland zu verteidigen. Diese Experimente haben durchaus den Anspruch, mehr zu leisten als die bloße Illustration anderweitig bereits begründeter Theoreme. Sie übernehmen argumentative Funktion.

Christian Tewes versucht in der auf seiner Dissertation basierenden Arbeit *Grundlegungen der Bewusstseinsforschung* anhand zweier exponierter Vertreter der jeweiligen Position exemplarisch die Auseinandersetzung um die Autonomie des Bewusstseins darzustellen. Dabei ist zunächst begrüßenswert, dass er als einen der Opponenten Dennett als Vertreter des Naturalismus gewählt hat, übt dieser doch harsche Kritik an der nach ihm eben nur vermeintlichen Plausibilität der von ihm „intuition pumps“ genannten Gedankenkonstruktionen, auf die sich seine Gegner eben nur allzu gerne berufen. Und dass Tewes Dennett nicht mit dessen wirklichen Hauptgegner (Chalmers) kontrastiert, sondern mit Husserl, verdient gleichfalls Beifall, da Husserl innerhalb der aktuellen Diskussion zur Philosophie des Geistes immer noch weitgehend und sicherlich zu Unrecht vernachlässigt wird.

Den Untersuchungen zu Dennett und Husserl stellt der Verfasser ein Kapitel zu Darstellung und Kritik des Physikalismus voran. Dabei nähert sich Tewes weder der reduktiven noch der nicht-reduktiven Variante des Physikalismus mit einer Analyse idealtypisch präparierter Hauptthesen. Der reduktive Physikalismus wird stattdessen in erster Linie veranschaulicht anhand der Reduktion der Temperatur auf Molekularbewegung, der These also, dass ein Zustand höherstufiger Ordnung wie der der Temperatur sich als Molekularbewegung realisiert und demnach nicht noch etwas neben oder oberhalb dieser Bewegung Bestehendes, etwas Zusätzliches ist. Tewes, dem es von Anfang an darum zu tun ist, gegen jedwede Spielart der Naturalisierung des Geistes „die Eigenlogik von Bewusstseinsleistungen“ zu verteidigen (14), hält dem entgegen, dass „der Begriff ‚Wärme‘ auch eine intrinsische Bedeutung“ habe (40). Als phänomenale Qualität sei die Wärme „dem erlebenden Subjekt direkt zugänglich“ (ebd.). Damit hat Tewes einen der wichtigsten, wenn nicht den Schwerpunkt der Auseinandersetzung angesprochen, nämlich die Frage nach der Eigenständigkeit subjektiven Erlebens, ein Thema, das bekanntermaßen auch unter den Titeln „phänomenales Bewusstsein“, „Qualia“, „wie es sich anfühlt“ oder auch „Erste-Person-Perspektive“ firmiert. Allerdings mag das Argument, das

Tewes im Verlaufe seines Buchs in unterschiedlichen Versionen immer wieder vorbringen wird, nicht zu überzeugen: Zunächst stellt er fest, es mache „keinen Sinn zu behaupten, dass eine Wärmeempfindung lediglich eine *subjektive Bewusstseinserscheinung* ist, aber Wärme *objektiv* gesehen nichts weiter als molekulare Bewegung darstellt“ (42). Denn: „Der Physiker, der die molekulare Bewegung von spezifischen Wärmezuständen untersucht, weiß von diesen Bewegungen ebenfalls nur durch seine phänomenalen Erfahrungen als Forscher.“ (ebd.) Wenn es so leicht wäre, den Physikalismus auf diese Weise ad absurdum zu führen, müsste man fast erwarten können, der Verfasser hätte ihm nun endgültig den Todesstoß gegeben. Hier, wie so oft, kommt es jedoch darauf an, den Gegner stark zu machen, weil der explanatorische Wert und Nutzen der Ausführungen sonst zu gering wird. Dem „nicht-reduktiven Physikalismus in Form der Supervenienztheorie“ (54) erteilt der Verfasser ebenfalls eine Absage, da er die Abhängigkeitsrelation zwischen dem Mentalen und dem Physischen nicht zureichend aufklären könne (ebd.). Weiterhin bestehe die Frage, ob „eine materialistische Theorie des Bewusstseins konsistent durchführbar“ sei, und um nun „einer Antwort auf diese Frage näher zu kommen“, wendet sich Tewes „einigen wichtigen Gesichtspunkten von Dennetts Bewusstseinstheorie“ zu (54 f.). Dass die Antwort negativ ausfällt, wird den Leser nach dem bisher Gesagten kaum überraschen, und gleich zu Beginn des zweiten Kapitels (des ersten zu Dennett) wird wieder geltend gemacht, dass „jede wissenschaftliche Erschließung des Bewusstseins selber ein Bewusstseinsakt ist“ (56). Wenn das mehr sein soll als eine Trivialität, klingt da wieder besagtes „Argument“ an: Es ist widersprüchlich, das Bewusstsein in seiner nicht reduzierbaren Eigenständigkeit zu leugnen, weil man es immer schon voraussetzt. Dieser Einwand ist gelinde gesagt zu grobschnittig, als dass er substanziell Plausibilität für sich beanspruchen dürfte; er erinnert ein wenig an den Spruch, ein Atheist sei jemand, der sich ein Bild von Gott mache, um es dann zu verwerfen – womit der Atheismus aufgrund innerer Inkohärenz dann widerlegt wäre.

Sofern sich die Verteidigung der Eigenständigkeit des Geistes gegen Versuche, ihn entweder i. S. des nicht-reduktiven Physikalismus zu naturalisieren oder i. S. des Eliminativismus komplett zu bestreiten, wesentlich über die Behauptung vom qualitativen, phänomenalen Charakter des Bewusstseins vollzieht, gilt Dennetts Augenmerk einer genauen Prüfung derjenigen Gedankenexperimente, die die Existenz von Qualia veranschauli-

chen oder gar belegen sollen. Vor allem in seinem berühmten Aufsatz *Quining Qualia*¹ unterzieht er die „intuition pumps“ seiner Gegner einer ebenso eingehenden wie vernichtenden Kritik. Das nach Dennett immer wiederkehrende Problem bei den „intuition pumps“ besteht darin, dass sie ihre (eben nur vermeintliche) Plausibilität, ihren intuitiven Reiz aus nicht weiter hinterfragten Voraussetzungen beziehen.² Eines der wichtigsten Konzepte in diesem Zusammenhang ist bekanntermaßen die Idee des invertierten Spektrums, die Vorstellung also, dass ein und derselbe neuronale Zustand mit unterschiedlichen phänomenalen Zuständen, also etwa einmal mit einer Rotwahrnehmung, das andere Mal mit einer Grünwahrnehmung verbunden sein könnte. Dennetts Grundeinwand, den er in *Quining Qualia* in unterschiedlichen Varianten und Exempeln durchspielt, lautet, dass die von den – von ihm so genannten – „Qualophilen“³ prä-tendierte qualitative Eigenständigkeit mentaler Zustände als solche nicht isolierbar ist von anderen Aspekten wie z. B. Dispositionen im Sinne von Urteilen oder Stellungnahmen.⁴ Dennett erläutert dies z. B. anhand der Gewöhnung an den Geschmack von Bier. Während man Bier beim ersten Mal für gewöhnlich als zu bitter empfindet, so gewöhnt man sich mit der Zeit an den Geschmack. Man empfindet das Bier zwar weiterhin als bitter, aber diese Bitterkeit nicht mehr als unangenehm. Wie Dennett feststellt, geht also die Reaktion oder Stellungnahme zu bestimmten Erlebnissen konstitutiv in deren qualitativen Charakter mit ein, weshalb es, wie das Beispiel des Biertrinkens veranschaulicht, unmöglich ist, über einen Zeitraum hinweg, also diachron stabile, reine Erlebnisqualitäten, d. h. Qualia zu identifizieren.⁵

Nun ist nicht immer eindeutig zu sagen, ob Dennett prinzipiell die Existenz von Qualia bestreitet, oder ob er „nur“ der Ansicht ist, man könne – und solle daher auch – auf das Konzept von Qualia gemäß dem Ockhamschen Rasiermesser verzichten. Entsprechend unterschiedlich sind die Titel, unter denen Dennetts Auffassung(en) in der Literatur firmieren, sei es, dass von Qualia-Eliminativismus, Fiktionalismus oder Instrumentalismus die Rede ist. Vielleicht muss man sich nicht gleich entschuldigen, so wie es prophylaktisch (aber auch ironisch) Ravenscroft in seinem soeben auf Deutsch erschienenen Buch *Philosophie des Geistes* auf die Gefahr hin tut, dass er Dennetts Position eventuell falsch darstellen sollte.⁶ Gerade vor dem Hintergrund besagter genereller Einschätzungsschwierigkeiten von Dennetts Bewusstseinsphilosophie muss allerdings im Zusammenhang des Qualiaproblems gegen Tewes geltend gemacht werden, dass

dessen Beurteilung doch als zu holzschnittartig und überzogen erscheint. So ist z. B. seine Kritik nicht nachzuvollziehen, dass Dennett implizit unterstellen würde, „dass Geschmäcker sich aufgrund veränderter Einstellungen *beliebig* verändern können“ (151). Es ist, jedenfalls aus der Sicht von Dennett, eher umgekehrt, dass also die Beweislast auf Seiten der Qualiavertreter liegt, d. h. dass diese die Unabhängigkeit einer reinen qualitativen Erlebnisschicht nachzuweisen haben.⁷ Wenig überzeugend ist auch der Einwand, dass „Dennetts skeptische Versuche, phänomenale Eigenschaften zu diskreditieren“ von ihm „asymmetrisch nur auf die Erfahrungen der Ersten-Person-Perspektive projiziert werden, aber er seine eigene verifikationistisch-funktionale Wissenschaftsmethode nicht mit ähnlichen Argumenten konfrontiert“ (153). Wie sollen speziell und eigens gegen die Erste-Person-Perspektive gerichtete Argumente zugleich oder „ähnlich“ gegen eine aus der Dritten-Person-Perspektive her entwickelte Theorie Anwendung finden? Tewes denkt hier an Descartes methodischen Zweifel, der sich gerade auf die Welt, wie sie sich in der Dritten-Person-Perspektive darstellt, bezieht. An dieser Stelle mit Descartes zu argumentieren, ist aber ein denkbar schlechter Einwurf, einerseits deswegen, weil – nicht erst durch Dennett, aber gerade bei ihm – das bei Descartes prä-tendierte epistemische Primat des ego einer radikalen Kritik unterworfen wird⁸ und andererseits der Bezug auf

¹ Vgl. Dennett (1997). Wichtig ist zu sehen, dass Dennett (selbstverständlich) weder die Existenz von Bewusstsein noch die von bewussten Erlebnisse ablehnt (vgl. ebd., 619). Was er ablehnt, ist die Idee von Qualia, so wie diese in den meisten aktuellen Theorien ihrer Befürworter aufgefasst werden, nämlich als Entitäten mit den Eigenschaften, privat, unbeschreibbar, intrinsisch und unmittelbar dem Bewusstsein zugänglich zu sein (vgl. ebd., 622).

² Zur kritischen Einstellung bezüglich voreiliger Interpretationen von Gedankenexperimenten vgl. auch: Dennett (1994), 480 (Qualia), 518 (Jacksons Farbforscherin Mary), 557 (Searles Chinesischer Raum) sowie 560 f. (Nagels Fledermaus).

³ Vgl. ebd., 502.

⁴ Vgl. dazu auch ebd., 511.

⁵ Vgl. Dennett (1997), 630, und (1994), 515 f.

⁶ Ravenscroft (2008), 137.

⁷ Vgl. Dennett (1994), 527, und (1997), 619.

⁸ Dennett führt seine Angriffe auf die vermeintliche Selbsttransparenz des Bewusstseins vor allem unter dem Schlagwort „Cartesianisches Theater“

Descartes von der besonderen Kritik Dennetts am Qualiakkonzept ablenkt. Auf diese Weise wird die Auseinandersetzung mit Dennett auf eine derart allgemeine Ebene gehoben, dass die gegen ihn vorgebrachte Kritik weder textuell noch systematisch konkret und damit stichhaltig durchgeführt werden kann. Die Bemerkung, dass Dennetts Vorgehen „zu dem paradoxen Ergebnis [führt], dass die eigenen Untersuchungsergebnisse unterminiert werden, wenn die Unmittelbarkeit zum Beispiel des eigenen reflexiven Denkens bestritten wird“ (156) ist ein weiteres Beispiel hierfür. Es fragt sich dann, was man eigentlich noch unter einer Dritten-Person-Perspektive verstehen soll, da doch jede Forschung, die diese Perspektive einnimmt, zwangsläufig Forschung eines Forschers, eines Subjekts ist, das eben z.B. auch reflektiert. Tewes Betrachtungen zu Dennett kommen aber in der Tat zu einem Fazit, das sich in genau dieser pauschalen Art und Weise artikuliert. „Wenn“, so lautet erneut der Vorwurf, „das Bewusstsein und dessen Inhalt als fiktionale Entitäten und Eigenschaften zu betrachten sind, dann müsste dies auch für Dennetts eigene Bewusstseinstheorie, die Ergebnisse der Quantenphysik oder die Relativitätstheorie gelten“ (161) – so als sei Bewusstsein, unabhängig davon, was man darunter versteht, für Dennett *eo ipso* eine fiktionale Entität. Auf jeden Fall meint der Verfasser, dass „Dennetts Ausführungen [...] somit in diesem Licht betrachtet einer *reductio ad absurdum* [gleichen]“ (ebd., vgl. auch 318 sowie 155, wo mit Husserl und gegen Dennett eher undifferenziert behauptet wird, dass „die generelle Verneinung der Möglichkeit der Selbstbeobachtung zu einem unmittelbaren Selbstwiderspruch“ führe). Tewes Einwand ist, in einem Wort: Dennetts Erörterungen sind „kontraintuitiv“ (98). Wie angedeutet, ist dieser Vorwurf recht schwach, bilden doch Dennett zufolge gerade im Zusammenhang des Problems phänomenalen Bewusstseins die „stärksten und klarsten Intuitionen über [den] eigenen Geist [...] einen sich selbst verstärkenden Kreis von Doktrinen und sperren die Vorstellungen ins Gefängnis des cartesianischen Theaters.“⁹

Nachdem der Verfasser nun der Ansicht ist, exemplarisch gezeigt zu haben, dass eine Dritte-Person-Perspektive des Bewusstseins Dennettscher Provenienz *ad absurdum* geführt werden kann, da sie ihrem Wesen nach selbstwidersprüchlich und kontraintuitiv sei, bleibt für eine Bewusstseinsforschung, die „ihren Gegenstand nicht von vorneherein verfehlen möchte“ (165) nur eine Theorie aus der Perspektive der ersten Person übrig. Da mit der Husserlschen Phänomenologie eine solche Theorie bereits vorliegt, kann es dem Verfasser zufolge of-

fensichtlich nur noch darum gehen, die gegen die Phänomenologie erhobenen Einwände zu prüfen. Genau dies jedenfalls geschieht in der zweiten Hälfte des Buchs (Teile IV-VI). Zurückgewiesen wird dabei z.B. der Vorwurf, die Epoché selbst verdanke sich eines defizitären Begründungsverfahrens, da von Husserl weder ein Motiv noch eine ermöglichende Bedingung für den Übergang von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung angegeben werde (vgl. 179). Demgegenüber behauptet Tewes, dass „die Haltung der natürlichen Einstellung bereits partielle reflexive Elemente enthalten kann“ (183), durch diesen Hinweis die „drohende antinomische Entgegensetzung“ von natürlicher und phänomenologischer Einstellung „gebannt“ (180f.) werde und die Husserlsche Urteilsenthaltung eine „qualitative und quantitative Steigerung eines Reflexionsmodus“ sei, der „den Übergang zu den reinen Bewusstseinserebnissen aus der natürlichen Einstellung gewährleistet“ (180). Die „Methode der Phänomenologie“ erweise sich daher „bis zu diesem Punkt als in sich schlüssig und nachvollziehbar“ (185). Zu den neuralgischen Punkten dieser Methode, die Tewes *nicht* bereit ist mitzumachen, gehören hingegen das

durch; vgl. Dennett (1994), 139ff. Unter dem Schlagwort des Cartesianischen Theaters versteht Dennett – in Anspielung auf Descartes' Bestimmung der Zirbeldrüse – die Vorstellung eines zentralen Ortes des Bewusstseins innerhalb des Gehirns. Für Dennett gilt auch hier – wiederum in direkter Konfrontation mit Argumenten, die sich auf putative Evidenzen der Intuition berufen: „Es gibt keinen singulären Punkt im Gehirn, an dem alle Information hineinströmt – eine Tatsache, die einige nicht gerade offenkundige, ja ganz gegen die Intuition gerichtete Konsequenzen aufweist (ebd., 141).

⁹ Ebd., 481. Ebenso wenig trifft Dennett die von Tewes rhetorisch gemeinte Frage, ob er denn „unseren phänomenalen Erfahrungen von Bewusstsein und Selbstbewusstsein tatsächlich gerecht werden kann“ (117). Dasselbe gilt auch für Tewes Einwurf, ein „nicht geringes Problem“ von Dennetts Bewusstseinsmodell bestehe darin, dass der „zumindest *prima facie* bestehende Unterschied zwischen der aktuellen Repräsentation und den repräsentierenden Mechanismen oder Prozessen auf subpersonaler Ebene hier in unzulässiger Weise verwischt“ werde (121). Es reicht nicht aus, fast schon gebetsmühlenartig (vermeintliche) Evidenzen und Intuitionen zu bemühen, um Dennetts Theorie substanzial zu entkräften.

vieldiskutierte Empfindungsproblem sowie der von Husserl geltend gemachte Status absoluten Seins des nach Vollzug der Epoché übrig bleibenden reinen Bewusstseins: Husserls „Behauptung vom absoluten Charakter des Bewusstseins“ sei „nicht begründet, sondern einfach nur thetisch gesetzt“ (201, vgl. auch 240f.). Das ist schweres Geschütz, das der Verfasser hier auffährt. Etwas genauer ausführen könnte er den Einwand dadurch, dass er auf die bereits von anderen Autoren festgestellte Kritik an Husserls Schluss von Gegebenheitsweisen auf Seinsweisen im Kontext der Selbstbegründung der transzendentalen Phänomenologie rekurrir hätte.¹⁰ Auch die Frage, wie man „überhaupt zu anderen Bewusstseinssubjekten (und der Außenwelt) gelangen kann“, stelle für die Husserlsche Phänomenologie ein „Problem“ (202), der Solipsismus eine „Aporie“ dar (205). Der Kritik verfällt schließlich auch die im Kontext der Husserlschen Theorie der Empfindungen implizite Konstanzhypothese (261). Allerdings ist hier wieder fraglich, ob Husserl nicht doch – entgegen Tewes Ansicht – zumindest etwa in *Erfahrung und Urteil* eine Variante der Konstanzhypothese vertritt, die – freilich unbeabsichtigt – das Reiz-Reaktions-Schema in Anspruch nimmt (254).¹¹ Als stark erläuterungsbedürftig erscheinen in diesem Zusammenhang auch Behauptungen wie die, dass Urimpressionen „bereits immer in einem zumindest minimalen Sinne begrifflich erschlossen“ seien (288; was bedeutet „im minimalen Sinne begrifflich erschlossen?“), ebenso Redeweisen wie die von einem „*ontologisch* unbewusste[n] subpersonale[n] Prozess“ (307).

Was ein weiteres Kernthema der Husserlschen Phänomenologie, die Frage nach der Evidenz, angeht so ist der Verfasser der Ansicht, „dass zumindest *prinzipiell* die Möglichkeit der apodiktischen Erschließbarkeit bewusstseinsimmanenter Wahrnehmungen durch reflexive Bewusstseinsakte gewährleistet ist“ (218); gleichwohl gibt er zu bedenken, dass die „Erschließung der Bewusstseinsstrukturen [...] ein mühseliger Vorgang [ist], bei dem selbstverständlich *in concreto* vielfältige Fehler auftreten können“ (ebd.). Letzteres gilt, so wäre zu ergänzen, auch für die Erschließung von Texten und Theoriebeständen. Im Gegensatz zu Husserls transzendentalen Idealismus, den Tewes ablehnt (221, 240f.), trifft die phänomenologische Eidetik auf Zustimmung beim Verfasser. Ungerechtfertigt aber erscheint hier z.B. Tewes Behauptung, man müsse Essentialist sein, um die menschliche Subjektivität nicht als soziobiologisches Produkt aufzufassen (221); unverständlich ist auch die (offensichtlich als Vorschlag gemeinte) Frage, ob nicht auch „reine Wesensbegriffe und Bewusstseinsleis-

tungen [...] den Status realer Entitäten haben“ sollten (199). Das wäre schlicht eine platonische Hypostasierung, die zu vermeiden Husserl Mühe genug hat. Im Verlauf seiner Einwandbehandlung kommt Tewes auch auf Wittgensteins Konzeption der Familienähnlichkeit zu sprechen, nimmt diese Idee – natürlich zu Recht – als Gegenentwurf zu einer Theorie der idealen Bedeutung, insinuiert aber – zu Unrecht –, dass mit Husserls Kritik an empiristischen Abstraktionstheorien das „Konzept der Familienähnlichkeit sich als widersprüchlich erwiesen hat“ (229). Husserl versucht in den *Logischen Untersuchungen* bestimmte Abstraktionstheorien zu widerlegen, indem er zeigt, dass der Versuch einer (genetisch zu verstehenden) Reduktion idealer Spezies auf Ähnlichkeiten (von Ähnlichkeiten) zu einem infiniten Regress führt und somit zum Scheitern verurteilt ist.¹² Was Husserl hier kritisiert, kann jedoch – entgegen der Ansicht des Verfassers – den Kern von Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit nicht treffen, da dieser nicht nur nicht den Anspruch erhebt, Genese oder Geltung idealer Bedeutungen anhand von Bestimmungen gemeinsamer Merkmale zu erklären und zu rechtfertigen, sondern dazu auffordert, statt zu behaupten, dass es bestimmte Gemeinsamkeiten (und damit „Wesen“ zu bestimmender Begriffe) geben muss, besser zu schauen, ob den Gegenständen, die mit einem Wort bezeichnet werden, tatsächlich ein zu identifizierendes gemeinsames Merkmal zukommt.¹³ In den allermeisten Fällen findet sich nach Wittgenstein ein solches Merkmal jedoch nicht, weshalb Beziehungen, von denen im Kontext der Familienähnlichkeit die Rede ist, transitiv sind.

Da es sich nicht um zu vernachlässigende Ausnahmen handelt, müssen noch die auffallend vielen Fehler bei der Wiedergabe von Personennamen und Titeln sowie bei Zitaten Erwähnung finden: Da wird die bekannte Husserl-Forscherin Ströcker zu Ströcker (passim, z.B. 168, 239f., 348), Føllesdal zu Føllesdahl (351) oder McIntyre zu Mcintyre (passim, z.B. 270, 348). Da wird z.B. aus Mertens *Zwischen Letztbegründung und Skepsis* „Zwischen Letztbegründung und Skeptizismus“ (167, 345); der Untertitel von Tietjens *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus* wird fehler-

¹⁰ Vgl. etwa Pieper (1993), v. a. 113 sowie 131.

¹¹ Vgl. dazu Rang (1990), 301.

¹² Vgl. Husserl (1984), II. Logische Untersuchung, insbesondere § 4.

¹³ Wittgenstein (1984), § 66.

haft und lückenhaft wiedergegeben (195, 348). Schwerer wiegt die Schludrigkeit beim Zitieren insbesondere der Werke Husserls (vgl. z. B. die Zitate aus Hua X und Hua XI auf den Seiten 274, 278, 284, 296).

Generell ist Anstoß zu nehmen an der indirekten Argumentation oder Beweisführung, mit der Tewes seine Studien zu Dennett wie zu Husserl durchführt: Weder lässt sich aus einer Kritik an Dennetts Argumenten (und wäre sie noch so berechtigt) schon auf die Eigenständigkeit von Bewusstsein schließen, noch lässt sich automatisch aus einer Verteidigung ausgewählter methodischer Elemente der Phänomenologie schließen, dass diese – und sei es in einer modifizierten Form, die auf bestimmte Theoriebestände wie die Husserlsche Konzeption absoluten Bewusstseins verzichtet – schon geeignet ist, menschliches Bewusstsein zu erforschen. Aus der Sicht Husserls wäre die Aufgabe der Theorie des absoluten Bewusstseins überdies nicht bloß eine (womöglich bloß leichte) Umgestaltung oder „Abwandlung“ (205) sondern die Verabschiedung der spezifisch phänomenologischen Form transzendentaler Letztbegründung. So betrachtet, ging es Husserl dann allerdings auch gar nicht so sehr um eine Grundlegung der Bewusstseinsforschung als um den Nachweis, dass das Bewusstsein selbst eben die Instanz von Begründung schlechthin ist.

Literatur:

- Dennett, D. C. (1994), *Philosophie des menschlichen Bewusstseins*, Hamburg.
- (1997), „Quining Qualia“, in: Block, N./Flanagan, O./Güzeldere, G. (Hgg.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge, 619–642.
- Ravenscroft, I. (2008), *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Pieper, H.-J. (1993), „Anschauung“ als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Hamburg.
- Rang, B. (1990), *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M.
- Husserl, E. (1984), *Gesammelte Werke* (Husserliana), Bd. XIX/1, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, erster Teil. Herausgegeben von Ursula Panzer, Den Haag.
- Wittgenstein, L. (1984), *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe Band 1), Frankfurt a. M.

Christian Rother (Bonn)
christian.g.rother@web.de

Ernst Cassirer, Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946) (= Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. 24), Hamburg: Meiner 2007, 720 S., ISBN 978-3-7873-1424-9.

Ernst Cassirer, The Myth of the State (= Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. 25), Hamburg: Meiner 2007, 327 S., ISBN 978-3-7873-1425-6.

Nun liegen die letzten beiden Textbände der so genannten *Hamburger Ausgabe* vor: ECW 24 und ECW 25. Im Jahre 1998 war mit *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, erstmals veröffentlicht 1902, der erste Band der *Gesammelten Werke* Ernst Cassirers (1874–1945) erschienen. Die *Hamburger Ausgabe* stellt – nach den Angaben des Verlags – alle von Cassirer zu Lebzeiten veröffentlichten oder für eine Publikation vorbereiteten Texte und Schriften zur Verfügung. Neben den 20 Monographien sind seine Aufsätze, Vorträge, Rezensionen und Artikel enthalten. Die Texte erscheinen in chronologischer Reihenfolge – Ausnahme: seine mehrbändigen Werke *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (4 Bde., Erstausgabe 1906–1957, ECW 2–5) und *Philosophie der symbolischen Formen* (3 Bde., Erstausgabe 1923–1929, ECW 11–13) werden zusammengehalten – nach dem Muster einer Ausgabe letzter Hand. Als Grundlage für die Redaktion der Texte dient dabei die jeweils letzte von Cassirer autorisierte Fassung. Interpunktion und Orthographie wurden durchgängig modernisiert, die verwendeten Zitate und bibliographischen Angaben möglichst anhand der von Cassirer benutzten Ausgaben nachgewiesen. Als hilfreich für die Forschungsarbeit erweist sich der Umstand, dass fast alle Zitate verifiziert und im Original wiedergegeben werden, wenn von Cassirer selbst nicht angeführt. Dies gilt besonders deshalb, weil er die Angewohnheit hatte, oft – und manchmal ungenau – aus dem Gedächtnis zu zitieren. Ein Registerband (ECW 26) schließt die Ausgabe endgültig ab. Er enthält ein umfassendes Sachregister. Somit ist der Cassirer-Forschung und der geistesgeschichtlichen Forschung im Allgemeinen innerhalb von nur zehn Jahren das Gesamtwerk eines der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts bereitgestellt worden. Diese außergewöhnliche Leistung ist durch eine Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags (Hamburg), mit der Universität Hamburg, der Aby-Warburg-Stiftung, der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt), sowie mit der ZEIT-Stiftung Eblin und Gerd Bucerius zustande gekommen. Die *Gesammelten Werke* (ECW) erscheinen zudem komplementär zu der Edition

Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (ECN), 1995 ff., berechnet auf 20 Bde., ebenfalls im Felix Meiner Verlag (Hamburg). Zu den einzelnen Bänden lässt sich Folgendes sagen.

Der Band ECW 24 *Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946)* bringt Aufsätze und Abhandlungen aus Cassirers letzten Lebensjahren, die er als Jude auf der Flucht vor den Nationalsozialisten verbringt. Cassirer emigrierte 1933 aus Deutschland über England zunächst nach Schweden und schließlich in die USA. In der Rubrik *Aufsätze und Abhandlungen* finden sich folgende Texte: „Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie (1941)“ (7–35), „Thorild und Herder (1941)“ (37–51), „Galileo: a New Science and a New Spirit (1942)“ (53–65), „Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas (1942)“ (67–113), „The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought (1942)“ (115–134), „Newton and Leibniz (1943)“ (135–159), „Hermann Cohen, 1842–1918 (1943)“ (161–173), „Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance (1943)“ (175–183), „The Place of Vesalius in the Culture of the Renaissance (1943)“ (185–195), „Judaism and the Modern Political Myths (1944)“ (197–208), „The Concept of Group and the Theory of Perception (1944)“ (209–250), „The Myth of the State (1944)“ (251–265), „Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über ‚Lotte in Weimar‘ (1945)“ (267–298), „Structuralism in Modern Linguistics (1945)“ (299–320), „Albert Schweizer as Critic of Nineteenth-Century Ethics“ (321–334) sowie „Galileo’s Platonism (1946)“ (335–354).¹

Die systematische Breite der Untersuchungen zeigt, was für ein universeller Geist Cassirer gewesen ist. Ihm waren die Denker der Antike, des Mittelalters, der Renaissance und Aufklärung usw. ebenso präsent wie die Geistesgrößen des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Vielfalt der Themen (aus den Bereichen der Natur- und Geisteswissenschaften, Logik, Mathematik, Theologie, Psychologie, Sprache, Linguistik, Ästhetik, Literatur usw.) durch alle Epochen der Geistesgeschichte hindurch ist beeindruckend. Selten hat ein Denker ein derartig umfassendes Werk geschaffen. Zudem ist die äußerst schwierige Lage seines Exils zu bedenken. Neben den subjektiven und oft emotional gefärbten Ausführungen seiner Frau Toni, geborene Bondy (14.10.1883 – 05.01.1961),² liegt jetzt eine weitere Biographie Cassirers von Thomas Meyer vor.³ Die einzelnen Stationen seines Lebens und die zeitgeschichtlichen Umstände, vor deren Hintergrund seine Werke entstanden sind, werden somit greifbar.

Es folgen zwei Aufsatzsammlungen. Der erste Sammelband mit dem Titel *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (1942)* bringt die Texte „Der Gegenstand der Kulturwissenschaft“ (357–390), „Dingwahrnehmung und Ausdrucks-wahrnehmung“ (391–413), „Naturbegriffe und Kulturbegriffe“ (414–445), „Formproblem und Kausalproblem“ (446–461) und „Die ‚Tragödie der Kultur‘“ (462–486). Die erste Ausgabe dieser Schrift wurde noch in Schweden veranstaltet, und zwar in den *Göteborgs Högscolas Arsskrift*, Bd. 47, Nr. 1, Göteborg 1942.⁴ Es handelt sich um eine sehr wichtige Sammlung von Studien, die in klarer und prägnanter Weise geschrieben sind. Aus der Perspektive seiner Philosophie der symbolischen Formen werden hier die angesprochenen Themen beleuchtet. Die Texte bieten eine wichtige Basis für das Verständnis seiner Kulturphilosophie. Die zweite Aufsatzsammlung trägt den Titel *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays (1945)* (487–575). Sie enthält die Texte „Kant and Rousseau“ (491–541) sowie „Goethe and the Kantian Philosophy“ (542–575).⁵ Die beiden Aufsätze sind ursprünglich in deutscher Sprache verfasst worden und dann in einer amerikanischen Übersetzung erschienen als *History and Ideas Series*, vol. 1.⁶ Das Vorwort ist datiert von Oktober 1944. Cassirer versteht diese beiden Essays als eine Einführung in die amerikanische Übersetzung seines Aufklärungsbuchs,⁷ das zu dieser Zeit in Kürze erscheinen sollte. Es folgen nun Rezensionen und kleine Schriften aus seinen letzten Lebensjahren. Zum Abschluss werden noch einige Nachträge abgedruckt. Es handelt sich dabei um kurze Texte aus den Jahren 1904, 1924 und 1931. Man muss zugestehen, dass die

¹ Einige der Texte – auch in deutscher Übersetzung – sind bereits abgedruckt in Cassirer (1993).

² Siehe Cassirer (2003).

³ Siehe Meyer (2006).

⁴ Ein Nachdruck der *Logik der Kulturwissenschaften* erfolgte 1961 in Darmstadt durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 6. Auflage 1994.

⁵ An dieser Stelle sei auf die deutsche Ausgabe der Aufsatzsammlung von 1991 erinnert, die vier Aufsätze zu dieser Thematik enthält: siehe Cassirer (1991); enthalten sind dort die Aufsätze „Kant und Rousseau“ (1939), „Goethe und die Kantische Philosophie“ (1944), „Kant und Goethe“ (1924) sowie „Rousseau“ (1939).

⁶ Seine Frau Toni Cassirer hat einmal angemerkt, dass ihr Mann zwar Englisch bzw. Amerikanisch schrieb, aber in Deutsch dachte.

⁷ Jetzt = ECW 15.

Texte nicht viel Neues enthalten. Die Grundlagen seiner Philosophie der symbolischen Formen lernt man immer noch am besten aus seinen beiden großen Werken, dem *Erkenntnisproblem* und den Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen*, kennen. Die konsequente Anwendung seines Ansatzes auf alle möglichen Kulturbereiche erstaunt indes immer wieder.

Der Band ECW 25 bringt nun Cassirers letztes, für eine Veröffentlichung vorbereitetes Buch: *The Myth of the State*. Die Publikation des Werkes erlebte er nicht mehr. Es erschien postum im Jahre 1946 in New Haven/Connecticut (USA). Drei Jahre später erschien eine deutsche Ausgabe. Es folgten mehrere Neuauflagen unter verschiedenen Titeln.⁸ Auf Details kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Allgemein ist aber zu sagen, dass das Buch den Entwurf seiner Staatsphilosophie enthält. Die zentralen Gedanken werden herausgearbeitet, um zu den Prinzipien eines Gedankengebäudes vorzustoßen. Nach gewohnter Art legt Cassirer eine geistesgeschichtliche Interpretation der Idee des Staates und eine Auseinandersetzung mit den Ursprüngen des Totalitarismus vor. Diese Ursprünge sieht er im so genannten „mythischen Denken“ des Menschen angelegt. In einem ersten Teil will Cassirer eine philosophische Theorie des Mythos vorlegen: „What is Myth?“ (7–51). Er stellt die Fragen nach den wesentlichen Merkmalen, der Struktur, der Funktion des mythischen Denkens und erörtert die Zusammenhänge zwischen Mythos und Sprache, Mythos und Emotionen, Mythos und der Todeserfahrung des Menschen. Ganz im Sinne der Philosophie der symbolischen Formen wird der Mythos als eine „symbolische Form“ neben anderen (Sprache, Kunst, Religion, Wissenschaft usw.) vorgestellt. Er präsentiert eine spezifische Zugangsweise beim Verstehen von Welt – was in Cassirers Sichtweise gleichzeitig ein Aufbauen von Welt ist.⁹

Im zweiten Teil der Schrift, „The Struggle against Myth in the History of Political Theory“ (53–186), legt er eine Geschichte des politischen Denkens von der griechischen Antike über das Mittelalter bis zum frühen 19. Jahrhundert vor. Der dritte Teil, „The Myth of the Twentieth Century“ (187–291), setzt sich schließlich mit den Auswirkungen des mythischen Denkens in der Entstehungsgeschichte des Totalitarismus im 20. Jahrhundert auseinander. Beleuchtet werden u. a. die Rollen von Carlyle, Gobineau, der Deutschen Idealisten sowie die Technik der modernen politischen Mythen. Der Abschnitt endet mit dem Aufruf: „We should not commit the same error a second time. We should carefully study the origin, the structure,

the methods, and the techniques of the political myths. We should see the adversary face to face in order to know how to combat him.“ (291) Er ist sich bewusst, dass es sich bei der Überwindung mythischer Deutungsmuster nicht um eine irreversible Errungenschaft handelt. Die dünne Oberfläche der Zivilisiertheit ist permanent von dieser Art des Weltzugangs bedroht und gefährdet. In einem Schlusswort (293–294) verleiht er dem Ausdruck: „Our science, our poetry, our art, and our religion are only the upper layer of a much older stratum that reaches down to a great depth. We must always be prepared for violent concussions that may shake our cultural world and our social order to its very foundations.“ (293). Das Buch endet dann mit folgenden Sätzen: „The powers of myth were checked and subdued by superior forces. As long as these forces, intellectual, ethical, and artistic, are in full strength, myth is tamed and subdued. But once they begin to lose their strength, chaos is come again. Mythical thought then starts to rise anew and to pervade the whole of man's cultural and social life.“ (294). Der Band wird von einem Editorischen Bericht (295–297) sowie einigen Registern (299–327) abgeschlossen.

Es sind zahlreiche Theorien über die Entstehungsgeschichte des Totalitarismus im 20. Jahrhundert entwickelt worden.¹⁰ Ernst Cassirer fügt dem die Perspektive seiner Philosophie der symbolischen Formen hinzu. Sein Standpunkt einer allgemeinen Ideengeschichte lässt einiges in einem anderen Licht erscheinen. Es lohnt sich, dieser Betrachtungsweise mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Es bleibt noch zu erwähnen, dass nach Abschluss der Edition eine aktualisierte CD-ROM erscheint, die das Gesamtwerk für einen schnellen elektronischen Zugriff enthält.

Literatur:

Cassirer, E. (1946), *The Myth of the State*, Erstausgabe postum. New Haven/Connecticut, (dt. (1949/²1978), *Vom Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Zürich/München; Neuauflagen: (1985), *Der Mythos des Staates*, Frankfurt a.M. und (1998/2002), *Vom Mythos des Staates*, Hamburg).

⁸ Vgl. hierzu die Angaben zu Cassirer (1946).

⁹ Weitergehende Ausführungen zum Denkansatz Cassirers hat Vf. vorgelegt in Goeres (2007).

¹⁰ Man denke hier z.B. auch an die Reaktion Karl Poppers durch seine Konzeption der „offenen Gesellschaft“, die er nach der Flucht vor dem NS-Terror in Neuseeland entwickelte, vgl. Popper (1945).

- (1991), *Rousseau, Kant, Goethe* (= Philosophische Bibliothek Bd. 440), hg., eingeleitet sowie mit Anmerkungen und Registern versehen von Rainer A. Bast, Hamburg.
- (1993), *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von Ernst Wolfgang Orth, Leipzig.
- (61994), *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, (Erstausgabe in: *Göteborgs Höskolas Arsskrift* 47, 1, Göteborg 1942), Nachdruck Darmstadt.
- (1998 ff.), *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, (ECW)*, 25 Bde., hg. von Birgit Recki, Hamburg.

Cassirer, T. (2003), *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, (Erstausgabe Hildesheim 1981), Hamburg (mit einer Vorbemerkung von Peter Cassirer, Abbildungen, Personen- und Sachindex sowie einem Verzeichnis der Schriften Ernst Cassirers).

Goeres, R. (2007), „Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114, 346–377.

Meyer, T. (2006), *Ernst Cassirer*, Hamburg.

Popper, K. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, 2 Bde.: Bd. I: *The Spell of Plato*, Bd. II: *The High Tide of Prophecy. Hegel, Marx and the Aftermath*, London.

Ralf Goeres (Düsseldorf)
Dr.Goeres@web.de

Václav Umlauf, *Hermeneutik nach Gadamer*, Freiburg/München: Alber 2007, 391 S., ISBN-13: 978-3495482506.

Die Arbeit von Umlauf führt den Leser auf diskrete Weise in einen Zwischenraum. Es handelt sich um einen Raum, in dem sich das Erscheinen, das Klarwerden, das Verstehen der Dinge dieser Welt ereignet. Denn Umlauf beschreibt eine Dimension, in der wir während der Lektüre seines Buches eine Erfahrung von einer ‚Wahrheit‘ machen können, der Wahrheit nämlich, dass wir Klarheit über die Bedeutung und den wahren Sinn einer Sache oft nur durch den Unterschied, durch die Abhebung von ihrem Gegenteil, ihrem Anderen gewinnen können. Es handelt sich um die von jedem von uns oft vollzogene Einsicht, dass das Eigene erst in der Konfrontation mit dem Fremden zu sich selbst findet, dass die Klarheit als solche in einem sie selbst ermöglichenden Bezug zur Dunkelheit einbezogen bleibt, dass das Identische erst im Verhältnis zu meistens mannigfaltigem Verschiedenen seine Identität erlangt.

Diese in der Verfassung von allem, was ist, an-

gelegte Relativität, aufgrund deren etwas nicht nur entsteht, sondern auch besteht, erscheint und sich verstehen lässt, ist zunächst und zumeist unscheinbar und unaufdringlich, sie ist latenter Art. Sie zieht es vor, verborgen zu bleiben, denn nur so, nur auf verborgene Weise erfüllt sie selbst ihre Funktion: sowohl das Eine wie das Andere, das Eigene wie auch das Fremde entstehen und bestehen, erscheinen zu lassen. Soll sie selbst sowohl in ihrem Eigencharakter wie in ihrer Relevanz beachtet und erörtert werden, bedarf sie einer eigentümlichen Aufmerksamkeit, Zugangsweise und ausdrücklicher Ausarbeitung.

Diese Grundstruktur und Grundoperation seiner Methode, die im Vergleich und in der Konfrontation mit dem Anderen und Fremden des Eigenen (hier der philosophischen Hermeneutik Gadamers) besteht, hält Umlauf im Ganzen seiner Arbeit durch. Schon der Buchtitel ist so aufgebaut. Denn was die Hermeneutik nach (laut) Gadamer bedeutet, lässt sich erst im abhebenden Vergleich mit der Hermeneutik nach (zeitlich) Gadamer sagen. Diese Zeitlichkeit ist aber nicht nur in der einen Richtung gemeint, im Sinne aller Hermeneutik, die später und teilweise als Reaktion auf Gadamer aufkam, sondern genauso auch retrospektiv gedacht. Auch Autoren vor Gadamer, die direkt oder indirekt auf ihn Einfluss hatten, gehören in die Hermeneutik ‚nach‘ Gadamer.

Dieses pro- und zugleich retrospektive Verständnis ist möglich, weil es Umlauf um den Einblick in die „Hermeneutik als Hermeneutik“ (317, 345, 347, 368), in das, was sie ausmacht und ermöglicht, in das ‚Hermeneutische‘ geht. Und dieses ‚Hermeneutische‘ als die Möglichkeit des interpretierenden Verstehens überhaupt spielt sich „außerhalb der Geschichte, [...] in *illo tempore*“ (364) ab. Es ist etwas ‚Urzeitliches‘ und daher stets auch etwas ‚Unzeitgemäßes‘ (ebd.). Dies ist freilich nicht als ein Jenseits der Geschichte zu verstehen, sondern als der je neu und so immer wieder zu ergreifende und daher auch stets mögliche Anfang der auslegenden Arbeit.

Diese Grundausrichtung auf die *arché*, den Ursprung als den stets möglichen Anfang des Deutens bestimmt das Vorgehen und die Gliederung dieser Untersuchung über die philosophische Hermeneutik von Gadamer.

Der Gesamtrahmen, und das heißt besonders der Anfang und der Abschluss sind diesem Archaischen, dem archaischen Verständnis der Hermeneutik gewidmet. Die Gadamerische Hermeneutik wird hier direkt mit dem Hermeneutischen konfrontiert, von ihm her gelesen und an ihm gemessen (329, 336).

Das Hermeneutische stellen zunächst niemand anders als der Halbgott Hermes und seine Taten dar (18, 38, 304). „Hermes liebt das Zwielicht des Unklaren“ (19), er liebt es, die Dinge durch Abwesenheit anwesen zu lassen. Hermes verkörpert somit etwas dauerhaft Dunkles und Verborgenes, ohne das es die Hermeneutik selbst, als Kunst der Auslegung, nicht gäbe. Dieses Dunkle und Zwielichtige gehört zu ihrem Anfang, ohne den die Hermeneutik ihr Werk nicht beginnen kann: „Ohne den pythischen Anfang [...] könnten deutende Priester in Delphi nichts beginnen.“ (330–331) Im eigentlich philosophischen Sinn erinnert an dieses „vergessene mythologische Erbe der Hermeneutik“ (19) der späte Heidegger sowohl mit seiner Auffassung der Wahrheit als Unverborgenheit, zu der die Verbergung unvermeidlich gehört, als auch mit seiner Betonung des Primats des Hörens (auf die je verborgene Botschaft) vor jeder auslegenden bzw. befragenden Arbeit des Interpreten.

In der Konfrontation mit dem so angesetzten und vertretenen Hermeneutischen erscheint die philosophische Hermeneutik Gadamers als auf vielerlei Weise „amputiert“ (137 f., 283, 288, 329). Seine Berufung auf Platons Gedanken des Schönen als das rein und am meisten Hervorleuchtende (*ekphanéstaton*, 323), sein Rückgriff auf Augustinus' Lehre vom inneren Wort (*verbum cordis*), das sich der Idealität des Sinnes verschrieben hat (241, 287, 320), sein Anspruch auf die Universalität des Verstehens, die sich in dem tragenden Einverständnis, der Kontinuität der Tradition durchsetzt und verwirklicht, lässt die prinzipielle und ursprüngliche, die archaische Dunkelheit, aus der die Hermeneutik ihr Wesen schöpft, außer Acht. Umlauf gesteht zwar Gadamer eine gewisse Anerkennung der Verborgenheit, sofern er gegen den Absolutheitsanspruch Hegels auf der Endlichkeit, Faktizität und Geschichtlichkeit des Vollzugs des Verstehens bestehen bleibt. „Doch diese Art der Verborgenheit bleibt metaphysisch – also grundsätzlich und wesentlich einleuchtend, hervorleuchtend.“ (343–344) Das alles macht in Umlaufs Augen aus Gadamer den „letzten Visionär des Deutschen Idealismus“ (362).

Dieser grundsätzlich kritische, weil auf „das Dunkle und Geheimwirkende“ (186) im Werk Gadamers zielende Blick bestimmt auch die anderen zwei Teile der Auslegung der Gadamerschen philosophischen Hermeneutik. Trotz der Tatsache, dass sie jeweils dem Begriff und dem Terminus ‚Verstehen‘ nachgehen, geht es Umlauf hier nicht darum, „die Hermeneutik Gadamers nach ihrem begrifflichen und objektiven Aufbau zu beurteilen.“ (16) Umlauf versteht seine Arbeit selbst her-

meneutisch, und das besagt, dass er als Verfasser direkt in die Auslegung impliziert wird, dass deren *formale* begriffliche Seite sich der *sympathetischen* öffnen muss, wo es zur Begegnung mit der lebendigen Persönlichkeit Gadamers kommt, welche Begegnung schließlich in eine Konfrontation beider – sowohl Gadamers und seines Werks als auch Umlaufs und seiner Arbeit – mit dem *archaischen* verstandenen Hermeneutischen mündet. Umlauf gliedert seine Auslegungen nach diesen drei Aspekten seiner Interpretationsmethode, die er dem archaischen Erbe der Hermeneutik, Herodot (besonders 184), Tacitus, Schleiermacher, Nietzsche, Ricœur und anderen entnimmt, in drei Teile: die formale Analyse des Begriffs ‚Verstehen‘; die sympathetische Auslegung des Terminus ‚Verstehen‘; die archaische Hermeneutik des Symbols ‚Verstehen‘.

Bei der Lektüre zeigt sich aber, dass all diese methodologischen Aspekte in jedem der drei Auslegungsteile am Wirken sind und die Anleitungen und Anweisungen des Autors, dass es in diesem Teil nur formal, in dem anderen aber schon sympathetischen und dann erst richtig kritisch zugehe, erschweren teilweise die Lektüre. Die kritische Sympathie ist überall zu spüren, die formal begriffliche Arbeit überall vonnöten, und das Archaische legt in allen drei Teilen seinen Finger auf die Wunden der Gadamerschen Hermeneutik. Daher wirken sich die methodologischen Teile, wo viel Papier über den Begriff Gottes und über die Verwandlung der Sympathie in Pietät beschrieben wird, eher störend aus. Man versteht durchaus, worum es dem Verfasser geht, dass er keinesfalls die Objektivität „des uninteressierten Beobachters vortäuschen“ (184) möchte, dass er sehr bewusst darum ringt, diese „Maske“ (182) abzulegen. Wollte man aber sagen, hier werde „eine neue Methodologie“ (16) der Auslegung erarbeitet, die die genannten Probleme nachweislich und nachprüfbar überwindet, und wollte man genauer bestimmen, worin sie denn bestünde, käme man damit sicherlich in Verlegenheit. Hier hätte Umlauf vieles viel kürzer fassen und eher einige sachliche Zusammenhänge, die sich im Verlauf der Analysen ergeben haben – was ist z. B. „eine bestimmte Entfremdung in der Hermeneutik selbst“, diese „Analogie zur Situation der Erbsünde, in der sich die Hermeneutik als solche immer schon befindet“ (290) – ausführlicher behandeln können.

Ein Auslegungsinstrument, das auf überzeugende Weise eingesetzt wird, ist die schon erwähnte Methode des abhebenden Vergleichs, mit der es Umlauf in der Tat gelingt, ein sehr lebendiges, reiches und zugleich kritisches Bild der Hermeneutik

Gadamer, genauer seiner Auffassung des Verstehens und dessen Vollzugs zu zeichnen.

In dem ‚formalen‘ Teil wird in Bezug auf Geschichte, Kunst und Sprache sowohl die geschichtliche und sprachliche Eingebundenheit des Verstehens als auch der ihm eigentümliche Charakter gezeigt, dass das Verstehen keine ein für allemal definierbare Technik, sondern eher eine Kunst, eben Auslegungskunst ist. Gadamer erscheint dabei nach aristotelischem Vorbild aus der *Nikomachischen Ethik* als ein kluger Mann, der vor allem mit Hilfe Heideggers und eines eigenständig interpretierten Platon zwischen Skylla und Charybdis der Aufhebung und der neutralisierenden Objektivierung von Geschichte und Sprache bei Hegel und in den positiven Wissenschaften den faktischen, endlichen und sprachlichen Vollzug des Verstehens nie aus dem Blick verliert. Umlauf zeigt sehr überzeugend, wie Gadamer sich zur Ausarbeitung seines hermeneutischen Ansatzes nicht nur von verschiedenen Autoren wie Kant und Hegel, Ranke und Dilthey, Collingwood und Heidegger, Platon, Aristoteles und Augustinus inspirieren lässt, sondern sie auch klug gegeneinander ausspielt, um das zu gewinnen, worum es ihm geht. Dabei unternimmt Umlauf keinesfalls nur eine treue Rekonstruktion des Werdegangs Gadamers, sondern es gelingt ihm, immer wieder einen kritischen Abstand zu bilden, aus dem heraus er die Mängel und Ausblendungen auf Seiten Gadamers aufzeigen kann. So zum Beispiel, wenn Umlauf ausführlich zeigt, wie Gadamer „den hermeneutischen Beitrag Kants sowohl in der Sache der Kunst, als auch in der Sache des öffentlich geteilten Geschmacks“ (294) unterschätzt (vgl. dazu 106–118), oder wenn er Gadamer aufgrund der ungenügenden Berücksichtigung der ontologischen Wahrheitsdimension der Kunst eine ‚Amputiertheit‘ (137–154, besonders 153) seiner Kunsthermeneutik vorhält. Aufgrund der unzureichenden Beachtung der dunklen, der verborgenen Dimension des Wahrheitsereignisses, auf die Heidegger gerade in Bezug auf die Kunst aufmerksam gemacht hat, bleibt es laut Umlauf „fraglich, ob die philosophische Hermeneutik Gadamers der Versuchung der idealen Klarheit widerstehen könnte.“ (150) Umlauf weist generell auf Gadamer einseitige Rezeption des späten Heidegger hin, darauf, dass „Gadamer auf überraschende Weise über das Sprachdenken Heideggers nach der Kehre [schweigt]“ (168, vgl. auch 317), und er macht auch auf die immer wieder zu Wort kommende Tendenz Gadamers zur „Selbstaufhebung der Sprache im produzierten Sinn“ (171) aufmerksam.

In dem so genannten ‚sympathetischen‘ Teil sei-

ner Auslegungen erreicht Umlaufs Arbeit meiner Meinung nach ihren inhaltlichen Höhepunkt. Hier liegt, wie ich meine, der wichtigste und sachhaltigste Forschungsbeitrag dieser Untersuchung. Auch der Schreibstil – bis auf die methodologische Einführung – bleibt hier nüchtern, prägnant, sachlich und verliert sich nicht in große Bilder und Sprachgesten, was sonst eher häufig passiert. Umlauf bringt Gadamer in diesem Teil mit drei Kritikern – Habermas, Ricoeur und Derrida – ins Gespräch. Neben der lebendigen und facettenreichen Rekonstruktion der jeweiligen Debatte gelingt es Umlauf, in sachlicher Hinsicht die Möglichkeiten und Grenzen des gegenseitigen Einflusses und Verständnisses der Gesprächsteilnehmer aufzudecken und kritisch zu erörtern. Dadurch kommt aber nichts Geringeres als das Grundproblem der Hermeneutik als solcher zum überdeutlichen Ausdruck: Muss durch die Grundeinsicht, dass wir uns der Wirkung von Geschichte und Vorverständnis mit Hilfe der kritischen Reflexion nicht total bewusst werden können, jede reflexive und bewusstmachende Dimension von Sprache und Vernunft aus der Hermeneutik automatisch ausgeschlossen werden? Sollte die Hermeneutik nicht anerkennen, dass „Gewalt und Machtverhältnisse Teil des Diskurses“ (204) ausmachen? Sollte sie daher nicht den Beitrag der Frankfurter Schule und der Psychoanalyse Freuds zur eigensten Sache der Hermeneutik positiv aufnehmen, auf den sie vor allem Habermas und Apel aufmerksam machten? Darf man nur dem „Zeitabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik [...], nämlich die *wahren* Vorurteile [...] von den *falschen* [...] zu scheiden“ (221), überlassen? Verabschiedet man sich damit nicht von dem Grundstein der europäischen Aufklärung? Ist das hermeneutische Verstehen wirklich so rein von dem wissenschaftlichen Erklären zu trennen, wie es Gadamer suggeriert? Schneidet sich damit die Hermeneutik nicht von der Faktizität des Verstehens ab, der sie sich verpflichtet fühlt? Sollte nicht in dieser Hinsicht der originelle Beitrag Ricoeurs aufmerksam vernommen werden, der die so verschiedenen Interpretationsweisen „in den Prozess der verständnisvollen Vermittlung durch Symbol, Erzählung, historisches Gedächtnis, Handeln usw. einbezieht – aber nicht aufhebt“ (283)?

Diese und andere Fragen vermag Umlauf, zusammen mit ihrem jeweiligen sachlichen Zusammenhang, durch sein Vorgehen der vergleichenden Abhebung und gegenseitigen Konfrontation der verschiedenen Protagonisten sehr überzeugend auszuarbeiten und zu diskutieren. Im Verlauf dieser Diskussion meint Umlauf, sich dadurch mit allen Teilnehmern an dieser Debatte, in der es um die

Sache der Hermeneutik geht, mit Sympathie identifizieren zu können, „nicht aber mit Derrida.“ (288). Teilweise hat er damit sicherlich Recht. Denn – und das ist eines der wichtigsten Forschungsergebnisse dieser Untersuchung – Umlauf bringt durch seine detaillierte Analyse und Rekonstruktion viel Klarheit in dieses bis heute mit so vielen Missverständnissen beladene Verhältnis von Hermeneutik und Dekonstruktion. Er zeigt deutlich und ausführlich genug, dass es Derrida um etwas ganz Anderes als um Hermeneutik geht, dass seine Dekonstruktion „mit Sinnauslegung nichts zu tun“ (285) hat und dass „Gadamer sich nur schwer vorstellen [konnte], dass es eine Philosophie gibt, die sich programmatisch außerhalb des Sinnes stellt, um die Grenzen der Sinnentstehung zu untersuchen.“ (284–285)

Und dennoch, so möchte ich abschließend fragen: Ist nicht gerade Derrida – und nicht der späte Heidegger, zumindest nicht ohne weiteres – derjenige, der die Hermeneutik genau in dem Sinn bereichern könnte, um den es dem Verfasser dieser Untersuchung geht, nämlich in Richtung auf jenes Dunkle und Verborgene, das den geheimen Quell der Hermeneutik bildet? Und das nicht nur deshalb, weil Derrida die gegenwärtige wesentliche Verwandlung unserer geschichtlichen und hermeneutischen Lage, in der es die Grundvoraussetzung der philosophischen Hermeneutik nicht mehr gibt, philosophisch ernst genommen hat, in Umlaufs Worten: „Wir leben in einer Welt, in der es keinen gemeinsamen Sinnhorizont mehr gibt [...]. Die Zerstreuung der isolierten sprachlichen Inhalte ist heute zum Faktum geworden“ (264); sondern vor allem deshalb, weil Derrida, wie mir scheint, das *Lethe*-Motiv, den Charakter der Differenz, den Verborgenencharakter des Seins bei Heidegger nicht nur affirmativ aufnimmt und weiter wiederholt, sondern philosophisch verarbeitet, das heißt kritisch durchdenkt, eigenständig übersetzt und konkret anwendet. Damit hat er aber auch die entscheidende Forderung erfüllt, die gerade nach dem späten Heidegger unabdingbar ist, was aber Umlauf nicht gelungen ist: die *Maxime*, nicht mehr griechisch (318, 327) zu denken. Denn dies bedeutet beileibe nicht nur, nicht mehr metaphysisch zu philosophieren, sondern gerade auch nicht mehr archaisch, mythologisch, urzeitlich und dgl. mehr. Keine Heraufbeschwörung einer „bestimmte[n] Selbstlosigkeit“ (355) der Menschen, keine Befürwortung des „selbstlosen“ Hörens auf die „unsinnige[n] Worte“ (347), „den Schrei von Pythia“ (366) mehr, sondern aktive, kritische, diskursive und argumentative Ausarbeitung der jeweiligen Spur des Entzugs, der Differenz, die die Entstehung des be-

stehenden Sinnhorizonts unsichtbar trägt und seine Bedeutung wesentlich mit ausmacht.

Auf eine Weise vollzieht auch Umlauf genau dies. Doch gerade deswegen wirkt sein Rückgriff auf Heidegger, der völlig unproblematisch als selbstverständlicher, postmetaphysischer Gegenpart eingesetzt wird, wenig überzeugend. Und dies umso mehr, als der späte Heidegger hier für eine „bestimmte Passivität“ (341), ja Hörigkeit des Denkens auf das archaisch Dunkle des Sinnes steht, die gleichsam religiösen, „nicht christlichen, sondern mythologischen Ursprungs“ (363) ist. Wie dadurch der expliziten Forderung Heideggers, „nicht mehr, nie mehr griechisch“ (318, 327) zu denken, Genüge getan werden soll, bleibt völlig unverständlich. Umlauf gibt zwar – nur ein einziges Mal im ganzen Text – zu, dass die Erklärung des nachmetaphysischen Denkens „den späten Heidegger viel Mühe kostet“ (149); dennoch übernimmt er ohne Zögern Heideggers spätere Terminologie, als sprächen all jene Worte wie Ereignen des Seins selbst, Seinsgeschick, Schicksal, Stimme des Seins, Andenken, Lichtung und andere für sich selbst. Diesen die gesamte Untersuchung bestimmenden Rückgriff auf den späten Heidegger, der seinerseits von Umlauf völlig unkritisch rezipiert wird, halte ich für die größte Schwäche dieser sonst so kritischen und philosophierenden Arbeit.

Diese Schwäche verringert aber keinesfalls den Wert der hier vorgestellten Untersuchung. In seinem Buch liefert Umlauf nicht nur eine sachlich und inhaltlich ergebnisreiche Forschungsarbeit zur hermeneutisch sich verstehenden Philosophie, sondern ebenso auch ein Beispiel lebendigen Philosophierens, das zum Nachdenken und zur kritischen Auseinandersetzung provoziert. Dieses Buch wird mit Sicherheit unter den philosophisch Interessierten viele ernsthafte Leser gewinnen können.

Radomír Rozbroj (Prag)
radek103@hotmail.com

Dirk Quadflieg, Differenz und Raum. Zwischen Heidegger, Wittgenstein und Derrida, Bielefeld: Transcript 2008, 362 S., ISBN-13: 978-3899428124.

Der Begriff des Raumes hat seit längerer Zeit Konjunktur in den Geistes- und Kulturwissenschaften. Zahlreiche Sammelbände, Kongresse und Anthologien werden ihm gewidmet, es war sogar schon von einem „spatial turn“ die Rede. Nun gibt es immer gute Gründe, gegen eine solche Ballung von Schlagworten misstrauisch zu sein. Wird hier nicht einfach alter theoretischer Wein in neue begriffliche Schläuche gegossen?

Wer solche Zweifel hat, findet in Dirk Quadfliegs interessanter Studie „Differenz und Raum“ genügend Material, um sich eines Besseren zu belehren. Denn gegen die Tendenz, Altbekanntes einfach nur an einem neuen Leitbegriff auszurichten, entwickelt Quadflieg die Raumproblematik aus dem Zentrum der modernen Philosophiegeschichte heraus. Demnach ist der Raum nicht einfach irgendein Begriff, der zufällig unter die Mühlen der akademischen Diskurse gerät. Vielmehr geht er eine direkte Verbindung ein mit den Schwierigkeiten, unter modernen-postmodernen Bedingungen noch dem klassischen Projekt der philosophischen Selbstreflexion treu zu bleiben. Die von Quadflieg ins Zentrum gerückte Herausforderung ist, das Denken selbst dann noch zu denken, wenn es sich als intrinsisch „negativ“ erwiesen hat, als mit sich selbst different und konstitutiv unabschließbar. Eine solche Philosophie der Differenz führt Quadflieg zufolge auf direkten Weg zu einem Denken des Raumes – dies ist die Leitthese des Buches, die an den drei Autoren Hegel, Wittgenstein und Derrida entwickelt wird.

Eine der ersten Schritte in diesem Buch besteht darin, überhaupt plausibel zu machen, dass diese drei Philosophen als Vertreter eines „Differenzdenkens“ versammelt werden können. Diese Gemeinsamkeit wird von Quadflieg vor dem Hintergrund der modernen Forderung nach einer Selbstbegründung der Philosophie entwickelt. Paradigmatisch bei Kant angesetzt, ist das große Versprechen der philosophischen Moderne bekanntlich die Selbstlegitimierung der Vernunft: Keinen Gesetzen unterworfen außer den eigenen, soll das moderne Denken sich selbst begründen, unabhängig von göttlichen Absicherungen oder „dogmatischen“ Glaubenssätzen. Eine solche Selbstreflexion stößt jedoch, wie Quadflieg nachweist, immer wieder auf dieselbe Schwierigkeit. Indem das Denken sich selbst zum Gegenstand nimmt, verfängt es sich notwendig in die Paradoxie, sich dem Anspruch nach vollständig selbst zu erfassen und dabei doch zugleich, im unverzichtbaren Akt der Reflexion, konstitutiv von sich selbst verschieden zu sein (166). Der Versuch einer Selbstbegründung des Denkens sieht sich mit einer unüberbrückbaren, da konstitutiven Differenz konfrontiert, die es unvermeidlich zu sich selbst als Objekt der Begründung, des Denkens und der sprachlichen Identifikation einnehmen muss.

Quadflieg zeigt, dass seine drei Referenzautoren mit Fug und Recht als Vertreter eines solchen „Denkens der Differenz“ verstanden werden können. In einer Analyse, die weitgehend sprachphilosophisch orientiert ist, verfolgt er detailliert, wie

Hegel, Wittgenstein und Derrida je auf diese unteilbare Abständigkeit des Denkens mit sich selbst stoßen – in der Form der „Negativität des Begriffs“, als „différance“ oder als das Problem des Regelfolgens. In Reaktion auf diese Einsicht entwerfen die Autoren ein Bild der Sprache, das sowohl die Genese sprachlicher Bedeutung als auch die eigene Methode *sprachimmanent* zu klären versucht. Hegels Selbstbewegung des Begriffs, Derridas Dissemination und Wittgensteins Praxisbegriff, der Regel und Geregeltes gleichermaßen umfasst, sind demnach drei Weisen, die Sprache jenseits einer „Metaphysik der Präsenz“ (Derrida) zu denken. Sprachliche Ordnung wird in diesen Modellen nicht mehr durch eine sprachexterne Entität abgesichert, die als Subjekt, als Gegenstand oder als Signifikat eine stabile Bedeutung garantiert. Sprachliche Ordnung konstituiert sich vielmehr in einem Prozess, der durch „Negativität“ (Hegel) bestimmt wird und daher als ein offenes, unabschließbares Geschehen gedacht werden muss.

Der Raum wird nun relevant, sobald die drei Autoren diesem „Denken der Differenz“ zum Trotz weiterhin das Projekt verfolgen, das Denken zu denken. Hier findet sich die Grundthese und die entscheidende Beobachtung der vorliegenden Studie: In dem paradox anmutenden Versuch, das „Differenztheorem“ so weit wie möglich zu legitimieren und zur Darstellung zu bringen, greifen alle drei Autoren auf Figuren des Raumes und der Räumlichkeit zurück. Dies ist, folgt man Quadflieg, kein Zufall und hat einen sachlichen Grund in dem „Differenzdenken“ selbst.

Ausgangspunkt ist das Problem der Ablehnung einer reinen, in sich abgeschlossenen Gegenwart des Sinns, die sich aus dem Differenztheorem ergibt. Bedeutungen konstituieren sich nur in Relation zu anderen Bedeutungen – aber diese Verhältnisse können für diese Philosophen nicht einfach als „Kopräsenz“ gedacht werden, als eine selbstpräzente Struktur, in der alle Relationen zu jedem Zeitpunkt gleichermaßen gegeben sind. Jedem Strukturalismus abhold, greifen Wittgenstein, Derrida und Hegel vielmehr auf räumliche Beziehungen zurück, um diese Relationalität des sprachlichen Sinns zu fassen. Hegel spricht von einer räumlichen „Abspreizung“ des Begriffs, seinem „Auseinandergehen“, um zu beschreiben, wie der Begriff gegenwärtig sein kann und sich dabei gleichzeitig konstitutiv auf ein „nicht-gegenwärtiges Anderes“ (245) bezieht. Derrida greift auf die Verräumlichung zurück, um den sich selbst aufschiebenden Ursprung des Bedeutungsprozesses zu beschreiben: Ein Nebeneinander der Zeichen, das im Wechsel von Spur und Differenz gleichzei-

tig eine „relative Stabilität der Sinneinheiten“ und ihre „Verzeitlichung“ in Gang setzt (270). Wittgenstein schließlich spricht von dem „grammatischen Raum“, der den „Ort“ der sprachlichen Sinneinheiten festlegt. Der Philosophie wird entsprechend die Aufgabe zugewiesen, diesen Raum in Form einer „übersichtliche Darstellung“ (302) immanent zu erkunden – Landschaftsskizzen gleich, wie es im Vorwort zu den *Philosophischen Untersuchungen* heißt.

Der Raum wird somit thematisch, weil nur in und durch ihn die differenztheoretische Sinnkonstitution erfasst werden kann. Der Rückgriff auf den Raum ist, wie Quadflieg zu zeigen versucht, keine Metapher, sondern eine notwendige Folge des Verzichts auf die Idee einer Selbstidentität und Selbstpräsenz des Sinns (279). Die aus diesem Verzicht folgende Verzeitlichung der Sinnkonstitution – man denke nur an die zentrale Stellung von Konzepten wie der „Bewegung“ des Begriffs, der „Iteration“ und der „Regel“ – geht mit einer Verräumlichung einher und lässt sich nur durch diese angemessen denken.

Dieser Grundgedanke wiederholt sich noch einmal in einer Reflexion auf die mögliche Darstellungsform einer Philosophie der Differenz. Auffällig und bekannt ist die Verstrickung von Form und Inhalt, die sich bei den Texten von Hegel, Wittgenstein und Derrida finden lässt. Mit Quadflieg formuliert, schreiten diese Autoren Räume ab, in denen das Nahe und das Ferne, der Anfang und das Ende miteinander verbunden sind. Anders formuliert: Sie versuchen, die Verräumlichung des Sinns selbst zur Darstellung zu bringen (was bei Derrida schließlich so weit geht, die verräumlichende Schrift zum Ursprung der Geschichtlichkeit zu erklären, vgl. 343).

Quadflieg zieht in seiner Darstellungsform dieselbe Konsequenz. Er schreibt keine lineare Abhandlungen zu den einzelnen Autoren, sondern beleuchtet ihre jeweiligen Positionen aus der Perspektive bestimmter Sachprobleme. In dieser kontrastierenden Verschränkung so verschiedener Autoren zeichnet sich ein gemeinsamer „Denkraum“ (309 ff.) ab, wie Quadflieg es nennt: ein Raum der Ähnlichkeiten und Differenzen, in dem sich offensichtlich ein Problem, ein Wissen, eine Denkweise manifestiert. Das Denken des Raums wird selbst in einem „Denkraum“ angesiedelt.

Bereits diese nur skizzenhafte Zusammenfassung zeigt, dass Quadfliegs Projekt nicht nur ambitioniert ist, sondern sich auch mit zahlreichen Rückfragen konfrontiert sieht. So rückt die Verteidigung Hegels als Denker der Negativität und Offenheit diesen in eine teils überraschende Nähe zu

Derrida, während Wittgenstein wiederum auf eine postmoderne Art gelesen wird, die zahlreichen gegenwärtigen Interpreten zu weit gehen wird. Doch die Befunde und Details von Quadfliegs Argumentation sind gut ausgearbeitet, und es wäre interessant, mit der in dem vorliegenden Band eingenommenen Perspektive sich einmal mit der ubiquitären Metaphorik des Sellar'schen „space of reasons“ und des Gadamer'schen „Horizonts“ zu beschäftigen.

Bei allen Detailfragen, welche die Einzelanalysen der jeweiligen Autoren aufwerfen können, ist das Gesamtvorhaben gelungen und überzeugend dargestellt. Der von Quadflieg aufgespannte „Denkraum“ der Differenzphilosophie gibt einen tiefen und erhellenden Einblick in die Moderne und den philosophischen Versuchen, ihrer „empirisch-transzendentalen Doppelstruktur“ des Sinns zu entkommen. Jenseits der Binarität von Form und Inhalt werden die Konturen und Schwierigkeiten eines Denkens sichtbar, das sprachliche Bedeutung und Gehalt im radikalen und insofern echt metaphysischen Sinne als ein „raumzeitliches Phänomen“ (Wittgenstein) zu begreifen versucht.

Jörg Volbers (Berlin)
jvolbers@zedat.fu-berlin.de

Lorenz B. Puntel, *Struktur und Sein*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 687 S., ISBN 3-16-148964-0.

Struktur und Sein (SuS) ist das *opus magnum* des Münchner Philosophieprofessors L. B. Puntel. Es handelt sich um ein imposantes Werk, in dem der Rahmen einer neuen systematischen Philosophie entwickelt wird. Trotz der systematischen Ausrichtung enthält das Buch ausführliche Diskussionen philosophiegeschichtlicher Themen. Ein großes Verdienst des Buchs liegt gerade darin, klassische Thesen und Argumente der Philosophiegeschichte aus einer systematischen und einheitlichen Perspektive zu diskutieren, so dass der Leser niemals den Überblick über das Gesamtprojekt aus den Augen verliert.

Ziel dieses Gesamtprojekts ist, wie der Autor im *ersten Kapitel* erläutert, die Entwicklung eines Theorierahmens für eine systematische Philosophie. Unter einem „Theorierahmen“ versteht Puntel dabei die „Gesamtheit aller jener spezifischer Rahmen [...], die in der einen oder anderen Weise die unverzichtbaren Komponenten des von einer gegebenen Theorie vorausgesetzten (Gesamt-)Rahmens bilden“ (30). Der Theorierahmen soll konkret (nicht abstrakt oder rein formal) aufgefasst werden; er wird durch die Beziehung zu seinem Inhalt vollbestimmt. Diese Vollbestimmung wird von Puntel

als ein theoretischer Prozess aufgefasst, in dem der Übergang von einem unterbestimmten zu einem vollbestimmten Theorierahmen dadurch vollzogen wird, dass die Elemente, die auf einer Stufe bloß Gegenstand sind, in den Rahmen selbst, d.h. als ihr Bestandteil, für die Betrachtung der jeweiligen nächsten Stufe integriert werden.

Struktural-systematische Philosophie wird in SuS „quasi-definiert“ als „die Theorie der universalen (allgemeinsten) Strukturen des unbegrenzten *universe of discourse*“ (35). Alle Begriffe dieser Definition werden Schritt für Schritt erklärt. Der zentrale Begriff der *Struktur* ist der Mathematik entnommen. Er wird intuitiv als „differenzierter und geordneter Zusammenhang bzw. als Beziehung und Wechselwirkung von Elementen einer Entität oder eines Gebiets oder eines Prozesses usw.“ charakterisiert und im üblichen mathematischen Jargon als Tripel bestehend aus einer Menge von Objekten, Relationen und Funktionen definiert. Der auf De Morgan zurückgehende Ausdruck *universe of discourse* soll den uneingeschränkten Gegenstandsbereich darstellen, der alles umfasst, was thematisiert werden kann. Diese uneingeschränkte Thematisierung wird durch eine ebenso uneingeschränkte Sprachlichkeit ermöglicht (sog. These der grundsätzlichen Ausdruckbarkeit der Wirklichkeit). Die *allgemeinsten* Strukturen sind diejenigen, die das gesamte *universe of discourse* als solches strukturieren.

Zu den Grundgedanken des Buches gehört die Annahme, dass eine zentrale Aufgabe der systematischen Philosophie in der Überbrückung der Kluft zwischen Sein (Realität oder Wirklichkeit) und Denken (oder Darstellen) besteht. Dabei vertritt der Autor die realistische Auffassung, dass die Welt eine Struktur besitzt, die nicht hineinprojiziert wird (obgleich es keine „ready-made world“ gibt). Das uns in vortheoretischer Weise vorgegebene *universe of discourse* soll in der systematischen Philosophie in die Dimension der theoretischen formal-semantischen-ontologischen Struktur einbezogen werden. Dabei wird von Puntel die starke metaphysische These vertreten, dass es „eine ursprüngliche Einheit von Sein (Welt/Universum) einerseits und formal-begrifflichen (sprachlichen/semantischen) Strukturen andererseits“ gibt. Dieser Grundgedanke ist an sich nicht neu, aber die Strategie und die Ausführlichkeit, mit der diese Einheit explizit gemacht wird, sind einzigartig.

Für den Aufbau des Theorierahmens vor diesem realistischen Hintergrund legt der Autor eine komplexe vierstufige Methode vor. Auf der ersten Stufe wird die Struktur aus dem Datum in minimaler und informaler Weise herausgearbeitet; auf

der zweiten Stufe wird dann eine Theorie konstruiert. Auf der dritten Stufe wird diese Struktur in ein System integriert, dessen Adäquatheit schließlich auf der vierten Stufe geprüft wird. Wichtig für das Verständnis des Gesamtprojekts ist die Anwendung der kohärenzialen (Netzwerk-)Methode, die keine hierarchische lineare Struktur aufweist, im Gegensatz zu der üblichen axiomatischen Methode.

Ein solches allumfassendes und nicht-axiomatisches Projekt bedarf natürlich einer Klärung des Begründungsbegriffs. Ausgehend von einer Analyse der gegenwärtigen Diskussion um die Problematik der Selbstbegründung entwickelt Puntel ein eigenes systematisches dreistufiges Begründungsverfahren, das seinem nicht-fundamentalistischen kohärenzistischen Ansatz entspricht, nach dem eine begründete Aussage nur eine solche sein kann, die in eine Konstellation mehrerer Aussagen eingegliedert ist. Auf der ersten, „inchoativen“ Stufe der Begründung wird eine anfängliche globale Bestimmung des angemesseneren Theorierahmens vorgenommen, die allerdings nicht „pragmatisch“, sondern voll theoretisch (gemäß dem Kriterium der größeren Intelligibilität) aufgefasst werden soll. Auf der zweiten, „innersystematischen“ Stufe wird der „Ort“ der Aussage im Begriffssystem bestimmt. Die dritte, „metasystematische“ Stufe der Begründung basiert auf dem Gedanken der relativ maximalen Kohärenz. Die Theorie, in die die Aussage integriert wird, wird „teleologisch“ beurteilt, je nach dem Grad ihrer grundsätzlichen und komparativen Intelligibilität (im Vergleich mit anderen konkurrierenden Systemen) und ihrer relativen Vollständigkeit.

Im *zweiten Kapitel* expliziert Puntel, warum er die Philosophie für ein theoretisches Unternehmen hält, und was damit gemeint ist. Hauptthemen sind hier Sprache und Wissen / Erkenntnis. Die theoretische (nicht ästhetische oder ethische) Darstellung des gesamten *universe of discourse* geschieht im Medium der Sprache. Von den vielen Dimensionen der Sprache ist die „theoretische Kommunikation“ (nicht die pragmatisch alltägliche) für die Philosophie die wichtigste, da hierdurch die Welt in ihren Grundstrukturen ausgedrückt wird. Puntel untersucht verschiedene Konzeptionen des Verhältnisses zwischen der natürlichen und der philosophischen Sprache. Die natürliche Sprache ist eine Kommunikationsprache mit lebensweltlichem Zweck, weswegen ihre „indikativische“ Dimension nicht voll entfaltet ist. Sie ist also für Puntel ein natürlicher Ausgangspunkt, der durch eine verfeinerte philosophische Sprache überwunden werden muss.

Da die oberflächlichen Satzformen (Indikativ,

Imperativ, usw.) nicht genügen, um die theoretische von der ästhetischen und der praktischen Dimension der Sprache abzugrenzen – es besteht z. B. die Möglichkeit, den imperativen Satz „Geben Sie mir bitte ein Kilogramm Äpfel“ in den indikativischen Satz „Ich bekomme ein Kilogramm Äpfel“ zu transformieren –, führt Puntel drei entsprechende Satzoperatoren ein: einen theoretischen, einen praktischen und einen ästhetischen. Diese Operatoren werden auf wohlgeformte Sätze angewandt und liefern wiederum wohlgeformte Sätze. Der theoretische Operator ist Wittgensteins *Tractatus* entnommen (allerdings ohne den „Kontingenzcharakter“ zu übernehmen) und hat die Form: „Es verhält sich so, dass ...“. Es ist fraglich, ob solche Operatoren das Problem der Transformationsmöglichkeiten tatsächlich lösen, wie sich das der Verfasser erhofft. Der Satz „Es verhält sich so, dass du immer die Wahrheit sagen sollst“ enthält den theoretischen Operator und ist sicherlich syntaktisch korrekt, hat aber eine klare imperative Natur. Nach Puntel sind die drei Operatoren gleichursprünglich und aufeinander nicht reduzierbar. Allerdings ist der theoretische der „absolut universale und fundamentale“ weil er „jeden der beiden anderen Operatoren sinnvollerweise im Skopus haben kann“ (126). Der praktische Operator dagegen kann weder einen theoretischen noch einen ästhetischen Operator im Skopus haben – das wäre in „philosophischer Hinsicht sinnlos“. Dasselbe gilt für den ästhetischen Operator. Puntels Kriterium für philosophische Sinnhaftigkeit – es sei sinnwidrig aufzufordern, dass es sich so verhält, dass p – ist sicherlich umstritten: Ein Satz wie „Es soll sich so verhalten, dass es sich so verhält, dass die Menschen sich gegenseitig respektieren“ scheint nicht sinnwidrig zu sein. Sprachpragmatiker (wie etwa Searle) haben eine solche Anwendung des praktischen auf den theoretischen Operator in ihrer Theorie angenommen, nämlich bei der Ausrichtung des Welt-Wort-Verhältnisses: es gibt die Wort-auf-Welt-Ausrichtung (z. B. im Fall einer Feststellung), die Welt-auf-Wort-Ausrichtung (z. B. im Fall eines Versprechens oder eines Befehls), und leere Fälle (wie z. B. im Fall einer Bitte um Entschuldigung). Beim Befehl „Machen Sie die Tür zu!“ (in Puntels Terminologie: „Es soll so geschehen, dass es sich so verhält, dass Sie die Tür zumachen“) hat man demnach die Welt-auf-Wort-Ausrichtung. So ist Puntels These, dass „Wie es sich in der Welt verhält, kann unmöglich von irgendwelchen Aufforderungen abhängig gemacht werden“ (126) zumindest bestreitbar. Seine Grundintuition scheint die zu sein, dass theoretische Philosophie (das Wahre) der Ethik (das Gute) vorrangig ist. Auch wenn dies

eventuell als korrekt angesehen werden kann, so gilt das sicher nicht als eine Selbstverständlichkeit. Schaut man auf die Geschichte der Philosophie, so stellt man fest, dass der Vorrang des Guten vor dem Faktischen in der großen metaphysischen Tradition tatsächlich vertreten wurde. Man denke etwa an Plato, in dessen System die Idee des Guten als höchstes Prinzip aufgestellt wird, oder an Leibniz, dem zufolge nur das, was zur bestmöglichen Totalität gehört, faktisch aktualisiert wird. Auch wenn der Vorrang des Guten vor dem Faktischen bestritten werden kann – ihn als „sinnwidrig“ darzustellen, ist eine zu starke These.

Neben der Sprache ist Wissen/Erkenntnis ein zentrales Thema des zweiten Kapitels. Puntel analysiert die klassische Definition des Wissens als gerechtfertigter wahrer Glaube, der zufolge gilt: *S weiß, dass p* , genau dann, *wenn es wahr ist, dass p & S glaubt, dass p & S gerechtfertigt ist zu glauben, dass p* . Er diagnostiziert eine Zirkularität im ersten Konjunkt dieser Definition (es enthält den Begriff des Erkennens, weil *es ist wahr, dass p* nur als *es wird als wahr anerkannt, dass p* verstanden werden kann). Da jeder Versuch, diese Zirkularität zu lösen, zu anderen Schwierigkeiten führt, schlägt Puntel eine eigene Definition von Wissen vor, die das Wahre im Skopus des Glaubens des Subjekts situiert: *S weiß, dass p* genau dann, *wenn S glaubt, dass p wahr ist & S glaubt, dass sein Glaube, dass p wahr ist, gerechtfertigt ist*. Die Schwierigkeit dieses Vorschlags liegt auf der Hand: wenn „wahr“ und „gerechtfertigt“ im Skopus von Glauben stehen sollen, so folgt daraus ein Relativismus. Aus „Paul V. glaubt, dass die Erde der Mittelpunkt des Universums ist & Paul V. glaubt, dass er gerechtfertigt ist, zu glauben, dass die Erde der Mittelpunkt des Universums ist“ z. B. folgt „Paul V. weiß, dass die Erde der Mittelpunkt des Universums ist“. Auch die universalistische Auffassung des Subjekts (durch „ S_U “ symbolisiert) löst das Problem nicht. Die Koinzidenz von universalistisch subjektiv und objektiv wird zwar in diesem Zusammenhang diskutiert, kann aber kaum als geklärt angesehen werden. Wann darf S_U benutzt werden? Wenn alle (oder die Mehrheit der) rationalen Subjekte glauben, dass p ? Tatsächlich räumt Puntel in den Schlussbemerkungen dieses Abschnitts ein (159), dass aus *S_U glaubt, dass p* , nicht gefolgert werden kann, dass p . Anscheinend gilt also, dass S wissen kann, dass p , ohne dass p (objektiv) wahr ist. Sollte dies der Fall sein, bleibt zu fragen, ob Puntel wirklich „wissen“ (oder „erkennen“) oder nur „übereinstimmenden Glauben“ definiert hat. Diese Spannung wird nur aufgelöst,

weil er später tatsächlich für einen expliziten epistemischen Relativismus plädiert.

Nach einer ausführlichen Diskussion um den gegenwärtigen konstruktiv-empiristischen und um den strukturalistischen Theoriebegriff entwickelt Puntel seinen eigenen strukturalen (nicht strukturalistischen) Theoriebegriff. Für diesen werden drei Basiskomponenten angenommen: die Sprache, die Struktur und das *universe of discourse*. Die volle Bestimmung der Theoretizitätsdimension ergibt sich erst aus dem Zusammenhang von Sprache, Erkenntnis und strukturalen Theoriebegriff. Die höchste Stufe der Bestimmung der Theoretizitätsdimension, ihre „Vollbestimmung“, wird erst durch die Bestimmung ihres Wahrheitsstatus erreicht. Wahrheit ist der Abschlussbegriff der Theoretizitätsdimension. Ausgehend von der Diagnose einer weitverbreiteten Vermengung des Wortes „Wahrheit“ mit dem Begriff (oder verschiedenen Begriffen) von Wahrheit, nimmt Puntel eine an Tarski orientierte Klärung vor, derzufolge das intuitive Wahrheitsverständnis zentral ist: Eine Aussage ist wahr, wenn sie besagt, dass die Sachen sich so und so verhalten, und die Sachen verhalten sich *eben* so und so. Puntel schlägt eine Konzeption vor, die zugleich radikal substantialistisch und radikal deflationistisch ist. Da sein Ansatz eng an das Kontextprinzip gebunden ist, das eher mit der Auffassung der Wahrheit als Operator als mit der Auffassung als (Satz-)Prädikat zu vereinbaren ist, optiert er für die Operator-Konzeption. Puntel entwickelt eine dreistufige Bestimmungsstrategie für die Sprache. Auf der ersten Stufe wird die Sprache durch den lebensweltlichen Kontext voll determiniert. Auf der zweiten Stufe kommt der pragmatische Aspekt hinzu, und auf der dritten Stufe der semantische. Letzterer unterscheidet sich von den zwei ersten dadurch, dass er sprachintern ist: Im semantischen Vokabular – das „ist wahr“ enthält – findet die Selbstdetermination der Sprache statt.

Im *dritten Kapitel* behandelt Puntel die Struktur-systematik, die aus drei fundamentalen Strukturen besteht: die formale, die semantische und die ontologische. Die klare, zugleich aber nicht übersimplifizierte Darstellung des grundsätzlichen Problems, wie das Begreifen und die zu begreifende Sache zueinander stehen und wie es in der Geschichte der Philosophie behandelt worden ist, bildet einen Höhepunkt des Buches. Hier wird die historische Gelehrsamkeit des Autors mit seinem systematisch-analytischen Sinn auf fruchtbarste Weise verbunden. Obwohl der Autor die Dimension des Begreifens als primär ansieht, schließt er daraus nicht, wie etwa Kant, dass die Dimension der zu begreifenden Sache unzugänglich bleibt.

Im Mittelpunkt des Kapitels steht die Klärung des Verhältnisses der beiden fundamentalen Strukturen, der formalen und der semantisch-ontologischen. Puntel plädiert dafür, dass die sprachliche Artikulation wesentlich für den begrifflichen Gehalt sei. Wenn die sprachliche Artikulation dem Gehalt äußerlich wäre, so wäre es wie ein Mirakel, dass der Gehalt durch die Sprache artikuliert wird (229). Unter „formaler Strukturdimension“ ist die mathematische und die logische Dimension zu verstehen. Eine sehr unorthodoxe Sicht des Autors, die genauer untersucht werden sollte, ist die, dass alle deklarativen Sätze ontologisch beladen sind. Sogar Sätze, die lediglich die Syntax einer Sprache festlegen, drücken eine Proposition aus, die mit einer Primärtatsache identisch ist, und können deswegen nicht als ontologisch neutral angesehen werden. Mit diesem Argument möchte Puntel plausibel machen, dass die formale Dimension auch einen ontologischen Stellenwert haben muss. Fraglich bleibt allerdings seine Schlussfolgerung, dass logische Operatoren einen ontologischen Status haben, weil sie reale Dinge strukturieren können (244). Auch die Qualifikation von Sätzen, die die Syntax einer Sprache bloß festlegen, (und keine Aussagen mit Wahrheitsanspruch in einer Sprache sind), als „deklarativ“ oder „wahr“, erscheint problematisch.

Da Ontologie und Semantik als zwei Seiten ein und derselben Medaille angesehen werden, haben semantische Thesen unmittelbare ontologische Konsequenzen. Zentral für *SuS* ist die Ablehnung des Kompositionalitätsprinzips und der ihm entsprechenden Substanz-Ontologie. Hier identifiziert Puntel, vielleicht zu schnell, „Substanz“ mit „Objekt“: „Objekt“ ist seiner Auffassung nach nur ein anderer Ausdruck für die tradierte Kategorie der „Substanz“ (254). Als Folge davon versteht er seine Kritik an der Substanzontologie und der Kompositionalitätssemantik als eine Kritik an dem Begriff des Objekts überhaupt. Fraglich ist aber, ob jede Objektontologie als Substanzontologie aufzufassen ist; so vertritt Frege z.B. eine Objekt-Funktion Ontologie, die nicht mit einer Substanzontologie gleichzusetzen ist. Korrekt erscheint aber in jedem Fall Puntels Diagnose, dass in der Prädikatenlogik erster Stufe Individuenterme benutzt werden, die auf etwas referieren sollen, ohne dass der Status dieser Entitäten geklärt wird. Selten befassen sich Logiker mit den ontologischen Voraussetzungen ihrer Disziplin. Nun sind die Referenten von singulären Termen, losgelöst von der Prädikation („Fa“) betrachtet, etwas völlig Unbestimmtes. In seiner Lösung dieses Problems lässt sich Puntel von Quines Strategie zur Eliminierung der singulären Terme inspirieren, zieht aber radikalere Kon-

sequenzen als Quine selbst. Er vertritt eine sehr starke Version des Kontextsprinzips, das mit dem Kompositionalitätsprinzip unverträglich ist. In seiner auf dem Kontextprinzip basierenden Semantik werden alte Prädikate (das „F“) in sogenannte „Primärsätze“ (nicht zu verwechseln mit „einfachen“ oder „Elementarsätzen“) umgewandelt. Der Satz „Die Katze sitzt auf dem Sofa und miaut“ wird paraphrasiert als „es katzt miauend auf dem Sofa sitzend“. Primärsätze drücken Primärpropositionen aus, die als Informationsgehalte konzipiert werden. Die Frage nach dem Identitätskriterium für solche Propositionen löst Puntel mit einem einfallsreichen Rekurs auf Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit, der verschiedene Grade der Identität zulässt.

Die Klärung des Wahrheitsbegriffs enthält schließlich den Schlüssel zum Verständnis dessen, wie die Einheit der drei fundamentalen Strukturen (formale, ontologische und semantische) zu konzipieren sei. Wahrheit wird als der vollbestimmte Status des Zusammenhangs der drei fundamentalen Strukturen verstanden. Durch die Zuschreibung von Wahrheit wird der unterdeterminierte Status eines Satzes zu einem voll determinierten überführt. Ein Satz ist voll determiniert, wenn seine ontologische Dimension zum Vorschein kommt. „Wahrheit“ wird technisch als ein kataphorischer Satzoperator definiert, der streng genommen aus drei Teil-Funktionen zusammengesetzt ist. Formal: „es ist wahr, dass $p \leftrightarrow$ es ist semantisch zu bestimmen, dass $p \leftrightarrow$ es ist semantisch vollbestimmt, dass $p \leftrightarrow$ es ist eine Tatsache, dass p “. Dieser mehrschichtige Wahrheitsbegriff soll zugleich die ontologische Dimension der Wahrheit als auch den wahren Kern der Disquotations-Theorie bewahren.

Aus der These, dass es eine Pluralität von Theorierahmen gibt, folgt auf natürliche Weise der Relativismus, wonach die Wahrheit jedes Satzes immer nur relativ zu einem Theorierahmen bestimmt werden kann. Um die berühmte Antinomie des Relativismus (ist der Satz „Alle Wahrheiten sind relativ“ seinerseits relativ?) zu entkommen, lehnt Puntel die Gleichsetzung von „absolut“ mit „unabhängig von irgendwelchen Theorierahmen“ ab. Inspiriert durch die Semantik der möglichen Welten kommt Puntel zu der originellen Idee, „absolut“ als „wahr in allen Theorierahmen“ zu interpretieren (analog zur Interpretation von „notwendig“ als „wahr in allen möglichen Welten“), was natürlich zu keiner Antinomie führt. Diese Aussage selbst gehört zu einer Meta-Dimension, die aus der „intuitiv-prospektiv-holistischen Einstellung“ des Theoretikers entsteht. Allerdings scheinen einige von Puntels Beispielen für solche Wahrheiten in allen Theorierahmen zweifel-

haft, nämlich das Nichtwiderspruchsprinzip (man denke an die parakonsistente Logik) und das Prinzip des zureichenden Grundes (das sicher nicht in jedem Theorierahmen gilt).

Ab dem *vierten Kapitel* widmet sich der Autor der Dimension des Seins oder der Welt. Puntel identifiziert zwei Hauptthemen einer systematischen Naturphilosophie: die Frage nach der kategorial-strukturalen Verfasstheit der Naturwelt und die Problematik des ontologischen Unterschieds zwischen den verschiedenen Seinsbereichen. Da Puntel den Begriff der Substanz verwirft und durch die Kategorie der Konfiguration ersetzt, muss auch die Person als eine Konfiguration von komplexen Primärtatsachen aufgefasst werden. Er versucht in diesem Zusammenhang den Begriff der Konfiguration zu präzisieren. Drei formale Instrumentarien werden von ihm ausgeschlossen: Menge, mereologische Fusion und logische Konjunktion. Eine Konfiguration ist keine Menge, denn der Begriff der Menge ist zu ausdrucksarm, um eine Konfiguration zu artikulieren. Eine Menge hat keine innere Struktur, die für eine echte Einheit notwendig wäre. Ähnliches gilt für die mereologische Fusion und die logische Konjunktion. Die Person wird, stattdessen, als eine sehr komplexe und heterogene Konfiguration von Primärtatsachen angesehen. Essentielle Primärtatsachen sind die notwendigen Elemente der Person wie Wille, Intellekt und Bewusstsein. Historisch essentielle Primärtatsachen sind immer nur in der Konkretisierung gegeben (wie etwa einen Körper zu haben), und kontingente Primärtatsachen sind Elemente davon. Die Einheit oder der Einheitspunkt – der Person artikuliert sich im „Ich“-Sagen. Charakteristisch für den Menschen ist die Ko-extensionalität seiner Intentionalität mit der Gesamtheit (*anima quodammodo omnia*). Da die Einheit der Person nicht nachträglich erzeugt wird, muss sie als ursprünglich angenommen werden. Diese wird erklärt als die Fähigkeit, seine eigene Situiertheit, oder genauer, seine systematisch-intentionale Stelle im Gesamtsystem zu erfassen. Selbstbewusstsein ist auch nicht Resultat einer Reflexion, sondern ein prä-reflexiver ontologischer Selbstbezug des Einheitspunktes selbst.

Als außerordentlich guter Kenner der voranalytischen Tradition sieht Puntel die analytische Tradition, auch wenn er sich ihr verpflichtet fühlt, aufgrund ihrer thematischen Einschränkung mit kritischen Augen. Dies gilt insbesondere für die philosophische Anthropologie. Er bemüht sich deswegen um die Entwicklung eines Theorierahmens für eine nicht-materialistische Konzeption des Menschen. Puntel kritisiert alle Versuche in der gegenwärtigen Geistesphilosophie, das Mentale auf

Physikalisches zu reduzieren. Nachdem er die Schwäche des Physikalismus aufgezeigt hat, versucht er ein eigenes „direktes Argument ‚der Erkenntnis‘“ gegen den Physikalismus aufzustellen. Seine Behauptung, dass unsere Erkenntnis einer sich weit von der Erde entfernten „realen“ Galaxie nicht physikalisch erklärbar sei, ist aber wenig überzeugend. Aus der Tatsache, dass kein Signal sich schneller als das Licht bewegen kann, folgert Puntel die etwas merkwürdig anmutende These, dass wir keine andere Galaxie „erreichen“ könnten (386). Sein Hauptargument dafür liegt in der immer wiederkehrenden These der intentionalen Koextensivität des menschlichen Geistes mit dem Universum. Fraglich ist dabei aber seine Ansicht, dass eine Auffassung der Intentionalität als subjektive Zuständlichkeit zu einer unhaltbaren Sicht über unsere wirkliche Erkenntnis der Welt führt: es wäre „ein Mirakel [...], dass wir Menschen die wirklichen Galaxien [...] wirklich erkennen, was impliziert, dass wir sie ‚erreichen‘ oder ‚treffen‘“ (473). Denn eine physikalistische Erkenntnistheorie muss kein Mirakel annehmen, um erklären zu können, dass Galaxien physikalische Signale senden, die uns erreichen (wir brauchen sie nicht zu „erreichen“), und so in uns bestimmte subjektive Zustände erzeugen.

Zur Weltdimension gehört auch die Dimension der Ethik. Nun ist die Ethik mit einem grundsätzlich uneindeutigen Charakter verbunden: Ist sie eine praktische oder eine theoretische Disziplin? Und wenn sie „praktisch“ ist, in welchem Sinne? Puntel argumentiert zugunsten einer kognitivistischen Konzeption der Ethik: Ethische Sätze sind, wie theoretische Sätze, wahrheitsfähig. Ein Satz wie „Die Grundrechte jedes Menschen sollen anerkannt werden“ wird interpretiert mit Hilfe eines theoretisch-generellen Operators – „Es ist prinzipiell geboten, dass die Grundrechte jedes Menschen anerkannt werden“ –, was ihren deskriptiv-theoretischen Charakter offenbart. Ein ethisch wahrer Satz drückt damit eine Proposition aus, die mit einer ethischen Tatsache identisch ist. Das führt unmittelbar zur Frage nach dem ontologischen Status moralischer Entitäten. Nach Puntel haben moralische Normen einen ontologischen Status zweiter Ordnung. Analoge Argumente werden für den Bereich der Ästhetik entwickelt.

Das Weltganze besteht Puntel zufolge aus drei Bereichen: dem kosmologischen, dem religiösen und dem historischen Bereich. Bezüglich des ersten Bereichs zeigt Puntel sehr überzeugend, wie die physikalischen Theorien oft zu missverständlichen metaphysischen Thesen geführt haben. Diese Missverständnisse entstehen oft aus der Unkenntnis des

spezifischen Status wissenschaftlicher Aussagen. Das Phänomen der Religion wird vor allem durch die These der intentionalen Koextensivität mit dem Universum erklärt, die den Menschen nicht nur in theoretischer, sondern auch in konkreter und praktischer Weise betrifft. In der allgemeinen Evaluation der verschiedenen Weltreligionen setzt Puntel auf die unbestreitbare Tatsache, dass nur das Christentum eine hochentwickelte systematische Theologie entwickelt hat. Auch wenn diese Feststellung geschichtlich korrekt ist, bleibt zu fragen, ob daraus auf eine (wie auch immer geartete) Überlegenheit des Christentums geschlossen werden kann. Denn auch wenn aus der Feststellung sicher gefolgert werden kann, dass der christliche Gottesbegriff einer Klärung fähig ist, so folgt aus der Nicht-Entwicklung eines systematischen Gottesbegriff in anderen Religionen nicht notwendigerweise, dass dies prinzipiell nicht möglich ist, und dass alternative Gottesbegriffe einer begrifflichen Klärung nicht fähig sind. Bezüglich der Weltgeschichte argumentiert Puntel für die Notwendigkeit einer umfassenden (nicht eingeschränkten) philosophischen Theorie der Weltgeschichte. Schließlich kritisiert er Nagels Argument des *regressus in infinitum* gegen die Möglichkeit einer sinnvollen Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen: Die Sinnfrage kann nur mit einem Hinweisen auf einen größeren Kontext beantwortet werden, und dies ist im Falle der Totalität nicht mehr möglich.

Die Aufgabe, den Zusammenhang aller Strukturen zu explizieren, wird im *fünften Kapitel* in Angriff genommen. Der erste Schritt besteht in der Lösung des „gap-Problems“: Kann die Kluft zwischen denkendem Subjekt und Wirklichkeit überwunden werden? Puntel verwirft die Annahme, die Welt existiere oder könne existieren in absoluter Unabhängigkeit von Geist bzw. Sprache – dies sei nicht intelligibel und nicht akzeptabel. Hier analysiert er verschiedene Positionen, die in der Philosophiegeschichte vertreten wurden. Seine Kritik an Putnams letzter Position, die unter dem Einfluss der Philosophie Wittgensteins entwickelt wurde, ist leider sehr kurz; sie beschränkt sich auf die Bemerkung, dass diese Position die Philosophie auf eine Trivialität reduziere. Seine Kritik an Kants Transzendentalphilosophie, der zufolge sich die Aussagen der *Kritik der reinen Vernunft* selbst aufheben, da sie nicht die „wirkliche“ Struktur des Denkens, sondern ihre Erscheinung betreffen, ist sicherlich umstritten, verdient aber genauere Überprüfung.

Puntel plädiert für die These der grundsätzlichen Ausdrückbarkeit der Welt. Es gebe deswegen eine theoretisch-philosophische Darstellungssprache,

die sich von der natürlichen, auf die Kommunikation fokussierenden Sprache klar absetzt. In jener Sprache wird die Bezogenheit von Semantik und Ontologie aufeinander durch das Kriterium der größeren Intelligibilität bestimmt. Die sicherlich gewagteste und interessanteste These in diesem Kapitel besagt, dass diese philosophische Sprache aus überabzählbar unendlich vielen Ausdrücken bestehen muss. Wichtig ist dabei seine abstrakt-mathematische Konzeption der Sprache, nach der Sprache im ursprünglichen Sinne von Artikulationsdimension (also nicht als Kommunikationsmittel) nicht unbedingt Subjekte und Sprecher voraussetzt. Seine Argumentation für die These der Überabzählbarkeit, die von ihm sehr genau durchgeführt wird, ist rein technisch gesehen stichhaltig. Sie ist dennoch aus verschiedenen Gründen bestreitbar. Puntel erklärt, dass eine Sprache das Erlernbarkeitskriterium nicht erfüllen muss, um als Sprache zu gelten. Dies kann unter seiner besonderen Konzeption der Sprache akzeptiert werden. Problematisch ist aber seine Annahme bezüglich der ontologischen Natur der Sprache, und noch allgemeiner, der ontologischen Natur der theoretischen Dimension, dass nicht nur Welt und Subjekte Entitäten sind, sondern auch Begriffe, Theorien, usw. Puntel ist sicher kein Verfechter von Ockhams Rasiermesser (es ist symptomatisch, dass in dem riesigen Sach- und Personenregister der Name von Ockham und das Stichwort „Reduktion“ nicht vorkommen). Seine Argumente für diese radikale und allumfassende Ontologisierung können m. E. nicht ganz überzeugen. Er sagt beispielsweise zur Begründung der These, dass Theorien reale Entitäten sind, dass denkende Menschen und Theorien Produkte der Evolution der Natur sind, d. h. dass sie in Raum und Zeit „zur Existenz gelangen“ (538), und weiter, dass „Theorien in der Natur stattfinden“ (538). Wenn aber Theorien durch eine natürliche Evolution „zur Existenz gelangen“, so wird unverständlich, wie seine philosophische Sprache mit überabzählbaren Ausdrücken zur Existenz gelangen kann, obwohl sie nie aktualisiert wird. Entweder vertritt man konsequenterweise einen Platonismus bezüglich Sprache und Theorien („Theorien werden nicht erzeugt, sondern entdeckt“) und verzichtet auf die Rede von Entitäten, die zur Existenz gelangen, oder man müsste zeigen, wie eine solche Sprache tatsächlich zur Existenz gelangt (was natürlich nicht geschehen kann). Sehr originell und einleuchtend sind indes Puntels Ideen zur Beurteilung der ontologischen Adäquatheit von Theorien im fünften Kapitel.

Wichtig für die Überwindung der Kluft zwischen Denken und Sein ist Puntels Bestimmung von

„Sein“, der zufolge „Sein“ nicht nur „positiv“ (im Sinne Heideggers) gemeint ist, sondern die Dimension des Subjekts und der Theorie mit umfasst. Dieser Ansatz erfordert, dass die Argumente gegen die Möglichkeit der Rede über allumfassende Totalitäten aus dem Weg geräumt werden, wie z. B. das Argument von P. Grim. Auch die Rede von möglichen Welten wird von Puntel unter die Lupe genommen. Er kritisiert an dieser Rede, und speziell an dem von Lewis vertretenen modalen Realismus, dass von einer Pluralität von Welten gesprochen wird, ohne jemals nach dem theoretischen Standort zu fragen, von dem aus diese Theorie aufgestellt wird. Es muss so etwas wie eine allumfassende Seinsdimension geben, die nicht eine unter anderen möglichen Welten ist, sondern von der aus die ganze Rede von der Pluralität von Welten Sinn macht. Die Bestimmung, was diese Seinsdimension eigentlich sei, ist eine der schwierigsten Aufgaben des Buches, da diese Seinsdimension die Dimension des Explizierens (die theoretische Dimension) enthält, aus der heraus die Seinsdimension eine Art reflexive Selbstexplikation erzeugt. Ihre Hauptmerkmale (die nicht als Eigenschaften eines Dings verstanden werden sollen) sind Intelligibilität, universale Kohärenz, universale Ausdrückbarkeit, Güte (im klassischen Sinne von *omne ens est bonum*) und Schönheit.

Im fünften Kapitel legt Puntel weiter einen Beweis für die Existenz einer „absolutnotwendigen“ Dimension vor. Der Beweis gründet sich auf die Behauptung, dass der „Begriff“ des absoluten Nichts selbstwidersprüchlich ist. Auch der Begriff „Möglichkeit des absoluten Nichts“ ist paradox, da die Möglichkeit immer „Möglichkeit zu sein“ bedeutet und das absolute Nichts nicht sein kann. Dieser Beweis ist aber aus mehreren Gründen angreifbar: Erstens ist die Anwendung des modalen Operators auf das Nichts ein syntaktisches Unding, weil modale Operatoren Satzoperatoren sind. Im Kern behauptet der Beweis, dass „das absolute Nichts nicht möglich [ist]“ (594); daraus würde sich ergeben, dass die Anwendung von „möglich“ auf „das absolute Nichts“ nicht zulässig ist. Aber wenn „möglich X“ nicht erlaubt sein soll, dann sollte auch „nicht möglich X“ nicht erlaubt sein, weil letzterer Ausdruck die Negation des ersteren ist. Zweitens wird in dem Beweis von dem Begriff des absoluten Nichts Gebrauch gemacht, obwohl er dem Autor zufolge ein „undenkbarer Unbegriff“ ist. Ein Beweis, in dem an zentraler Stelle von einem Unbegriff Gebrauch gemacht wird, ist aber eher ein „Unbeweis“ als ein stichhaltiger Beweis. Und wenn der Begriff doch nicht als Unbegriff aufgefasst wird, dann könnte die vom Autor behauptete Kon-

sequenz der Nichtrealisierbarkeit nicht mehr gezogen werden. Schließlich würde auch dann, wenn es korrekt wäre, dass nicht alles kontingent ist, aus seinen Definitionen (590) nur folgen, dass es Notwendiges gibt, nicht aber, dass es „absolut Notwendiges“ gibt (was der Autor nicht mit „notwendig“ gleichsetzen will).

Die These der Existenz einer absolutnotwendigen Dimension wird am Ende des Kapitels zu der These weitergeführt, dass die kontingente Seinsdimension von dieser abhängig ist, und dass sie, aufgrund des Prinzips des ontologischen Ranges („etwas von höherem ontologischen Rang kann nicht ausschließlich aus etwas von niedrigerem ontologischen Rang entstehen oder erklärt werden“), als geistige Dimension aufgefasst werden muss.

Im *sechsten und letzten Kapitel* stellt Puntel metasystematische Überlegungen zu dem theoretischen Status der Philosophie an, die sich an dem Kriterium der relativ maximalen Kohärenz und Intelligibilität orientieren. Er unterscheidet eine immanente Metasystematik, die als Theorie des Zusammenhangs aller Strukturen und Seinsdimensionen der systematischen Philosophie verstanden wird, und eine externe Metasystematik, in der die systematische Philosophie aus einer externen Perspektive der theoretischen Betrachtung evaluiert wird. Als guter Kenner verschiedenster philosophischer Richtungen, insbesondere des Deutschen Idealismus und der Analytischen Tradition, gibt Puntel praktische Anregungen zur fruchtbaren theoretischen Diskussion zwischen diesen Richtungen, die jedem systematisch (nicht „rein historisch“) orientierten Philosophen zu empfehlen sind.

Sein und Struktur ist sicherlich kein Buch für das große Publikum. Die vielen technischen Diskussionen, die Breite der behandelten Themen und die „meta-philosophische“ Dimension des Werkes sind nur erfahrenen Philosophen zugänglich. Das Vorhaben einer radikalen Neugründung oder Neuorientierung des gesamtphilosophischen Wissens ist aus der Mode geraten, da die gegenwärtige, insbesondere analytische Philosophie – um einen Ausdruck von Kuhn zu verwenden – sich in Phase der Normalwissenschaft befindet. Gerade deswegen ist *SuS* paradoxerweise aktuell. Der fundierte Umgang des Autors sowohl mit der kontinentalen als auch mit der analytischen Tradition zeigt, dass ein Dialog zwischen ihnen nicht nur möglich, sondern auch fruchtbar sein kann.

Guido Imaguire (Fortaleza/Brasilien)
guido_imaguire@yahoo.com

Patrick Spät (Hg.), *Zur Zukunft der Philosophie des Geistes*, Paderborn: Mentis 2008, 261 S., ISBN 978-3-89785-611-0.

Kaum eine andere Wissenschaft kann sich in der Gegenwart eines so großen Interesses erfreuen wie die Hirnforschung. In den letzten Jahren werden wir mit einer Fülle von Neuerscheinungen konfrontiert, die sich mit der Hirnforschung und deren Folgen auseinandersetzen. Neben den Chancen, die sich aus dem Interesse an der Hirnforschung und ihrer Popularität ergeben, sind damit aber auch verschiedene Probleme verknüpft. Im Falle von Publikationen stellt sich zudem die Frage, ob und in welchem Maße es sinnvoll ist, etwas erst Vorläufiges, noch nicht hinreichend Erforschtes und Ausgereiftes immer schon zu veröffentlichen. Aber offensichtlich gibt es einen Veröffentlichungsdruck, unter denen auch die Nachbarwissenschaften geraten. Welche Rolle, welche Aufgabe kommt in diesem Zusammenhang der Philosophie zu?

Der von Patrick Spät herausgegebene Aufsatzband *Zur Zukunft der Philosophie des Geistes* gibt einen interessanten Einblick in die Problemfelder, die sich für die Philosophie (des Geistes) ergeben aufgrund der wachsenden empirischen Möglichkeiten, mentale Akte zu erforschen und neurobiologischen Entitäten zuzuordnen. Das Buch enthält zwölf Aufsätze, die „ein[en] kleine[n] Querschnitt durch die Philosophie des Geistes“ (19) geben sollen und die ich thematisch wie folgt ordnen möchte:

Einige Aufsätze (M. Esfeld, S. Walter, T. Schlicht, F. Hofmann) behandeln zentrale philosophische Fragen: mentale Verursachung, Intentionalität, Willensfreiheit. Andere Beiträge (A. Newen & K. Vogeley, W. Lenzen, P. Spät, D. Cohnitz, K. Mainzer) beschäftigen sich mit paradigmatischen und methodischen Fragen, mit denen sich die Philosophie des Geistes konfrontiert sieht. Eine letzte Gruppe von Aufsätzen (Th. Metzinger, W. Prinz, A. Beckermann) setzt sich mit den Schwierigkeiten und Möglichkeiten eines interdisziplinären Dialogs resp. einer Kooperation von Philosophie und Neurobiologie auseinander.

Ich möchte in der Besprechung mit den Beiträgen beginnen, die nach meiner Einschätzung inhaltlich oder methodisch die deutlichsten, vielleicht auch die eigenwilligsten Akzente setzen. Der Herausgeber des Buches, Patrick Spät, hat es sich in seinem eigenen Beitrag („Der Panpsychismus: Eine Zukunft für mentale Ereignisse?“) zur Aufgabe gemacht, den Panpsychismus gegenüber dem vorherrschenden Physikalismus zu stärken. Dies ist, wie er selber sieht, ein gewagter Versuch angesichts des Umstandes, dass in weiten Kreisen

der Philosophie des Geistes der Naturalismus (resp. des Physikalismus) die Diskussion bestimmt. Es ist anzuerkennen, dass sich der Autor der Problematik seiner Position bewusst ist; er nimmt sie denn wohl auch eher probeweise unter heuristischen Gesichtspunkten ein. „Der panpsychistische Ansatz ist unweigerlich spekulativ, so dass sich auch die folgenden Überlegungen als spekulative Gedanken für zukünftige Diskussionen verstehen.“ (141) Der Panpsychismus, wie ihn Spät entwickelt, sieht sich in der Nähe der Identitätstheorie, die den Physikalismus „um den Aspekt des Mentalen“ erweitert (157). So weit kann man folgen. Schwierig aber wird dann der gedankliche Schritt, dass *alle* physikalischen Ereignisse einen *mentalen Pol* besitzen. Manche Probleme wären durch diese Annahme in der Tat gelöst, etwa die Frage nach dem qualitativen Sprung, den manche Geistesphilosophien für das Entstehen von Bewusstsein geltend machen und dessen Annahme unbefriedigend bleibt. Der von Spät vorgestellte Panpsychismus ist aber bereits in seinen Voraussetzungen so wenig tragfähig, dass man sich auch über diesen Gewinn nicht so recht freuen mag.

Wer den Dialog zwischen Philosophie und Neurobiologie verfolgt, stellt fest, dass sich hier besonders *eine* philosophische Methode hervorut: das Gedankenexperiment. Man denke etwa an Searles chinesisches Zimmer, an das Zombie-Gedankenexperiment oder an die fiktive, berühmt gewordene Neurobiologin Mary, die über alles theoretische Wissen zur Farbwahrnehmung verfügt, selber aber – da in einem schwarz-weißen Raum lebend – noch nie eine Farbwahrnehmung hatte. Daniel Cohnitz denkt über die Methode des Gedankenexperiments nach, speziell über die Möglichkeiten, die diese für die Philosophie des Geistes bereitstellt. Das Gedankenexperiment spielt besonders für die Bildung von Anfangshypothesen, wenn noch nicht genügend empirische Daten zur Verfügung stehen, eine wichtige Rolle. Weiter kann es in der Folge dazu dienen, die Struktur und Kohärenz einer Theorie zu überprüfen. Ein lohnender Aufsatz, der zudem geistreich und vergnüglich zu lesen ist.

Interessant für den Dialog zwischen Philosophie und den empirischen Wissenschaften ist der Beitrag von Wolfgang Prinz: „Philosophie nervt. Eine Polemik.“ Der Autor, selber Psychologe und Philosoph, weiß offensichtlich, wovon er spricht. Philosophie und empirische Wissenschaften wenden nicht nur unterschiedliche Methoden an (hermeneutische vs. experimentelle), sie stellen auch unterschiedliche Fragen bzw. verfolgen andere Zwecke: Während die empirischen Wissenschaften in der Regel eher pragmatische Zwecke verfolgen, ist

die Philosophie vorrangig an begrifflichen oder kategorialen Bestimmungen interessiert.

Schwierig, ja bisweilen verheerend, wird es, wenn beide Wissenschaften behaupten, über denselben Gegenstand zu reden (z. B. über den Geist) und darüber keine Einigkeit mehr herstellen können. Deshalb – so die Quintessenz bei Prinz – solle man sich lieber aus dem Weg gehen, andernfalls ‚nerve‘ man sich nur.

Das sieht Ansgar Beckermann anders: er wünscht sich einen Dialog, ja eine Zusammenarbeit der Philosophie mit den empirischen Wissenschaften, wie er in seiner Replik auf Prinz: „Es bleibt schwierig. Zur Zukunft der Zusammenarbeit von Philosophie des Geistes und empirischen Wissenschaften“ hervorhebt. Dessen ungeachtet führt Beckermann im ersten Teil seines Aufsatzes genau das vor, was Prinz just kritisiert hatte: peinlich genaue begriffliche Trennungen aus prinzipiellen Gründen. Das belastet den interdisziplinären Dialog in erheblicher Weise. Vielleicht merkt das auch Beckermann, denn der zweite Teil des Textes ist dann konstruktiv und hilfreich für einen möglichen Dialog.

Welche Aufgabe aber hat die Philosophie des Geistes im interdisziplinären Dialog? Soll sie die empirischen Wissenschaften begleiten, kontrollieren, ethisch beraten? Muss sie auf das öffentliche Bewusstsein Einfluss nehmen, nach Aufklärung und Problembewusstsein trachten? – Eine philosophisch interessante und strittige Frage. Metzingers Antwort darauf ist eindeutig. In seinem Aufsatz „Auf der Suche nach einem neuen Bild des Menschen. Die Zukunft des Subjekts und die Rolle der Geisteswissenschaften“ warnt er davor, dass die Philosophie es versäumen könnte, die möglichen gesellschaftlichen Folgen der Hirnforschung rechtzeitig zu erkennen und entsprechend zu reagieren. Metzinger fürchtet, dass die Entwicklung und die Möglichkeiten der Hirnforschung politisch nicht sorgfältig genug reflektiert und kontrolliert würden. Des Weiteren beklagt er, dass die Geisteswissenschaften nicht mehr in der Lage seien, auf die zentralen anthropologischen Fragen Antworten zu geben, weil sich durch die aktuelle Forschung in den Biowissenschaften das Menschenbild „dramatisch“ verändert habe (227). Die Geisteswissenschaften, so die Forderung Metzingers, müssten ein Menschenbild entwickeln, „welches die wissenschaftlichen Fakten in eine auch kulturell verankerbare Form der Selbsterkenntnis transformieren könnte“ (227). Metzingers Einschätzung erscheint hier überzogen¹; so *überschätzt* er die

¹ Möglicherweise ist das auch auf den Umstand

Auswirkungen der Biowissenschaften auf das Menschenbild wie auch die Möglichkeiten der Philosophie, auf dieses Menschenbild nachhaltig ‚korrigierend‘ Einfluss zu nehmen. Vor allem aber *unterschätzt* er die Fähigkeiten des Einzelnen und der Gesellschaft, die neuen Erkenntnisse aufzunehmen und in das Wissen über uns selbst zu integrieren – auch ohne systematische Unterstützung durch die Philosophie. Dieser Entwicklung sieht Metzinger mit Sorge entgegen: „Wer sagt uns in Zukunft, was Geist ist: die Philosophie oder die theoretische Neuroinformatik? [...] Wer besitzt eigentlich die erkenntnistheoretische Autorität über das Mentale: das introspezierende Subjekt oder die Hirnforschung?“ (233) Metzinger ist davon überzeugt, „dass das arbeitsteilige Verhältnis zwischen Geistes- und Naturwissenschaften [...] nicht nur einfach vorübergehend ins Wanken geraten ist, sondern vor einem fundamentalen Reorganisationsprozess steht.“ (233)

Es ist sicherlich richtig, wenn die Philosophie die Bedingungen der gesellschaftlichen Veränderungen reflektiert und in ihr Wissen mit aufnimmt; dies gilt auch für die Erkenntnisse und Möglichkeiten, die die empirischen Wissenschaften zur Verfügung stellen. Es entspräche aber ganz und gar nicht philosophischem Selbstverständnis und philosophischer Selbstgewissheit sich die Gegenstände durch gesellschaftliche Zwänge oder gar den ‚Zeitgeist‘ diktieren zu lassen. Metzinger gerät hier unversehens in einen performativen Widerspruch, indem er gerade das tut (nämlich sich dem Druck beugen), was er zu verhindern wünscht.

Anders als der Aufsatz von Metzinger, der vor allem mögliche praktische Konsequenzen thematisiert, versuchen die Beiträge von Esfeld, Walter, Schlicht und Hofmann die Ergebnisse der Hirnforschung für traditionelle Fragestellungen der Philosophie nutzbar zu machen. Sven Walter zeigt die Grenzen des derzeit vorherrschenden Physikalismus auf und prognostiziert einen Paradigmenwechsel in der Philosophie des Geistes. Insbesondere fordert er eine gründliche und differenzierte Auseinandersetzung mit alternativen Lösungsansätzen:

„Die alternativen Ansätze [...] mögen sich letztlich als ebenso unbefriedigend erweisen wie der klassische Physikalismus, aber um das herauszufinden, müssen wir ihnen eine faire philosophische Chance geben. [...] Wenn die bisherigen, von Vorurteil und Ignoranz geprägten Grabenkämpfe in der Debatte um mentale Verursachung von einem fruchtbaren Dialog abgelöst würden, der Positionsgrenzen überschreitet, wenn endlich wieder aktiv

Philosophie getrieben würde, statt philosophischen Dogmatiken anzuhängen, dann wäre das mit Sicherheit die erfreulichste Entwicklung seit langem.“ (56)

Tobias Schlicht zeigt die Schwierigkeiten und Grenzen des Naturalismus auf am Beispiel des Begriffs der Intentionalität; dieser Begriff gilt spätestens seit Brentano als zentrales mentales Merkmal. Der Begriff Intentionalität ist aber auch einer der Zankäpfel in der Diskussion zwischen Biowissenschaften und Philosophie; eine Naturalisierung der Intentionalität ist bislang mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Denn es ist bis heute nicht überzeugend gelungen, zu erklären, wie aus rein biologischen Prozessen Mentales entstehen kann. Schlicht stellt in seinem Aufsatz ein Stufenmodell der Intentionalität vor, das interdisziplinär ausgerichtet ist und neuere Überlegungen und Ergebnisse der Kognitionspsychologie wie der Neurobiologie berücksichtigt (vgl. 67 ff.). Vielversprechende Lösungsansätze finden sich nach Schlicht in der Entwicklungspsychologie, der Embodied Cognition und der Neurophysiologie (vgl. 67 f.). Der Grundgedanke bei Schlicht ist, dass Intentionalität auf verschiedenen Stufen unterschiedlich beschrieben werden muss; damit erfolgt auch eine größere Differenziertheit des Begriffs. Schlicht kritisiert den in der Vergangenheit auf propositionale Einstellungen verengten Begriff der Intentionalität, der den Blick auf die Genese von Intentionalität verstellt hätte. Alternativ dazu skizziert Schlicht einen erweiterten Intentionalitäts-Begriff:

„Wird Intentionalität als Merkmal zielgerichteter Verhaltensweisen interpretiert, dann stellt sich die Intentionalität propositionaler Einstellungen als Spezialfall dar, dem andere Formen mit je eigenen Charakteristika in einer hierarchischen Stufung systematisch und ontogenetisch vorausgehen.“ (85)

Schlichts Überlegungen erinnern an das Konzept eines intentionalen Spektrums, wie es z. B. Marcia Cavell², Ronald de Sousa u. a. vorgestellt haben. Danach wird Intentionalität auf verschiedenen Stufen unterschiedlich repräsentiert und befindet sich in einer fortlaufenden Entwicklung. Bei Schlicht erfährt dieses Konzept eine spezifische Ausrichtung,

zurückzuführen, dass Metzingers Beitrag bereits aus dem Jahre 2000 stammt und die Erstveröffentlichung in einem anderen Kontext erfolgte. (Alle anderen Aufsätze in dem hier besprochenen Buch sind Originalbeiträge.)

² Vgl. Cavell, M. (1997), *Freud und die analytische Philosophie des Geistes. Überlegungen zu einer psychoanalytischen Semantik*, Stuttgart, 81.

indem er u. a. die kulturpsychologischen Überlegungen von Michael Tomasello aufgreift. Schlichts Aufsatz zeigt beispielhaft, wie philosophische Fragen konstruktiv in die interdisziplinäre Forschung eingebracht werden können, und wie umgekehrt philosophische Forschung von den Ergebnissen der Nachbarwissenschaften profitieren kann.

So unterschiedlich wie die Themen der einzelnen Beiträge sind, so unterschiedlich ist auch der Sprachduktus, in dem sie gehalten sind: Neben strenger, präzise formulierter Argumentation finden sich Streitschriften, appellierende und unterhaltsame Texte. Eine facettenreiche, interessante und überzeugende Darstellung zentraler Fragen und Positionen zur Philosophie des Geistes.

Esther Grundmann (Tübingen)
esther.grundman@uni-tuebingen.de

Michael Quante, *Person (Grundthemen Philosophie)*, Berlin – New York: de Gruyter 2007, XI + 224 S., 978-3-11-018190-6.

Michael Quantes in der Reihe *Grundthemen Philosophie* erschienene Monographie mit dem Titel *Person* verfolgt kein geringeres Ziel als die philosophische Aufhellung ‚unserer Lebensform‘, welche nämlich darin bestehe, „als Menschen ein personales Leben zu führen“ (VII). Solchermaßen den Kern unseres Selbstverständnisses ausmachend, ist der Begriff der Person nicht nur ein „Knotenpunkt“ (5) klassischer Fragen der Philosophie, sondern, wie einleitend zu Recht betont wird, auch in gesellschaftspolitischen, juristischen und bioethischen Zusammenhängen der Gegenwart von großer Relevanz (vgl. 1 ff., 4 f.). An der Qualifikation des Personbegriffs als *Grundthema der Philosophie* kann mithin kein Zweifel sein – ebensowenig wie an derjenigen Michael Quantes als Autor, der bereits mit einer Vielzahl einschlägiger Publikationen, zuletzt zu bioethischen Implikationen des Konzepts personaler Identität¹, hervorgetreten ist.

Im Zentrum von Quantes Überlegungen steht die „Identität menschlicher Personen“ (6). Damit ist die Vorentscheidung getroffen, die Frage nach Personen als Frage nach personaler Identität zu verstehen. Letztere gelte es wiederum in drei Grundfragen auszudifferenzieren, die jeweils einen speziellen Aspekt personaler Identität in den Blick nehmen und nacheinander behandelt werden: Die erste Grundfrage betrifft die Personalität („Aufgrund welcher Eigenschaften und Fähigkeiten gehört eine Entität zur Klasse oder Art der Personen?“ (8) [= Kap. 2]), die zweite Grundfrage die Einheit der Person („Unter welchen Bedingungen handelt

es sich bei einer Entität zu einem Zeitpunkt um genau eine Person und zu zwei verschiedenen Zeitpunkten um ein und dieselbe Person?“ (8) [= Kap. 3–6]) und die dritte Grundfrage die Persönlichkeit („Wie ist die ‚Identität‘ einer Person im Sinne eines evaluativ-normativen Selbstverhältnisses strukturiert?“ (8) [= Kap. 7–9]). Das Buch schließt mit einigen Bemerkungen zur gleichwohl bestehenden Einheitlichkeit des Phänomens personaler Identität [= Kap. 10].

Entsprechend dem Programm der Buchreihe bietet Quante statt einer bloßen Einführung ins Thema einen eigenen systematischen Beitrag zu dessen aktueller Diskussion. Als weiterführend in diesem Sinne erweist sich insbesondere seine Auseinandersetzung mit der zweiten Grundfrage, welche den inhaltlichen Schwerpunkt (vgl. 6) und zugleich den umfangreichsten Teil der Monographie bildet. Quante rekonstruiert hier zunächst die historische Debatte zwischen John Locke auf der einen und Leibniz, Joseph Butler und Thomas Reid auf der anderen Seite [= Kap. 3], um vor diesem Hintergrund die sog. erstpersönlich-einfache Theorie personaler Identität [= Kap. 4] sowie das Spektrum sog. komplexer Theorien [= Kap. 5] kritisch zu diskutieren. Für beide geht es schlecht aus, was Quante zum Anlass nimmt, eine biologische Theorie diachroner Einheit (die freilich zentrale Prämissen des komplexen Ansatzes teilt) als Alternative vorzuschlagen [= Kap. 6]. Die folgenden Anmerkungen werden sich auf diesen interessanten Mittelteil des Buchs konzentrieren.

Einheit statt Identität, Komplexität statt Einfachheit und Organismus statt Person – so kann man die Stoßrichtung von Quantes Ausführungen im Kontext der zweiten Grundfrage schlagwortartig charakterisieren und damit zugleich drei wesentliche Problemfelder benennen, die sich im positiven wie im negativen Sinn gleichsam als roter Faden durch die gesamte Argumentation ziehen – im positiven Sinn insofern, als zu deren Stärken ohne Frage das Bemühen gehört, jene theoretischen Wegkreuzungen herauszuarbeiten, die jedem, der gehaltvoll zur Frage nach personaler Identität Stellung nehmen will, eine eindeutige Entscheidung abverlangen; im negativen Sinn insofern, als gleichwohl und trotz der offenkundig guten Vertrautheit des Autors mit der Debatte seine Bereitschaft, auch über manches vermeintlich Selbstverständliche noch einmal nachzudenken, nicht immer zufriedenstellt. So werden insbesondere Vertreter des von Quante zuvörderst kritisierten nichtreduktionistischen („ein-

¹ Quante (2002).

fachen') Ansatzes bei aller Dankbarkeit für die gegenwärtig unübliche Aufmerksamkeit, die ihnen zuteil wird, sich etwas vorschnell abgefertigt fühlen, und nicht zuletzt scheint Quantes eigene Theorie auf einigen unhinterfragten Vorannahmen zu fußen, die weitaus weniger unkontrovers sind, als Quante unterstellt.

Einheit statt Identität

Ein wesentlicher Kritikpunkt, den Quante gegen ‚einfache‘, aber auch gegen bestimmte ‚komplexe‘ Theorien anführt, ist deren angebliche „Verwechslung der Relation der Einheit mit der Identität“ (101; vgl. auch 55, 107, 120). Diese Verwechslung, die, so der Vorwurf, eine Überfrachtung der Einheitsrelation mit ihr wesensfremden Ansprüchen bezüglich logischer Eigenschaften nach sich ziehe (vgl. 10 u. 48), lässt sich nach Quante vermeiden, indem man zwischen Identitätsaussagen und deren Wahrheitsbedingungen unterscheidet (vgl. ebd. u. ö.). Entsprechend hält Quante den neolockeanischen ‚komplexen‘ Theorien personaler Identität vor, ihre typische Strategie, Reids auf das Transitivitätsproblem zielende Kritik am Erinnerungskriterium durch Übergang zu einem Kriterium psychologischer Kontinuität im weiten Sinn zu entkräften, versäume ihrerseits eben diese Unterscheidung: Wenn es gar nicht nötig ist, dass die als Wahrheitsbedingung für Identitätsaussagen fungierenden Relationen – Quante nennt sie im Anschluss an Perry ‚Einheitsrelationen‘ – dieselben logischen Eigenschaften aufweisen wie die Identitätsrelation selbst, dann stellt die mangelnde Transitivität der Erinnerungsrelation überhaupt kein Problem dar (vgl. 48 f.). Ein analoges Argument formuliert Quante gegen die das Aufnehmen einer Nichtteilungsklausel in komplexe Theorien kritisierende Intransitivitätsforderung (das sog. Nur-X-und-Y-Prinzip) (vgl. 93 f.).

Ganz so einfach liegen die Dinge freilich nicht. Abgesehen davon, dass Quante keine besondere Sorgfalt hinsichtlich der Unterscheidung der begrifflichen Ebene (Wahrheitsbedingungen für Aussagen) und der ontologischen Ebene (konstitutive Bedingungen für Relationen) walten lässt, drängt sich die Frage auf, ob das empfohlene Heilmittel der angeblichen Verwechslung von Identität und Einheit nicht eine onto-/logisch unmögliche Konstellation impliziert: Ist es möglich, dass die numerische – ‚strikte‘ – Identität eines X durch eine – nichtstrikte, sondern offenkundig graduierbare – Kontinuitäts- und d. h. ‚Einheitsrelation‘ konstituiert wird bzw. dass eine auf X bezogene Identitätsaussage durch das Vorliegen empirisch-gradueller Einheit wahrgemacht werden kann? Vertreter der

nichtreduktionistischen, sog. ‚einfachen‘ Theorie beantworten beide Fragen mit Nein, und zwar zugunsten der Identität und zu Ungunsten der Einheit: Ihr Festhalten an numerischer Identität als demjenigen, was mit der Rede von transtemporaler personaler Identität gemeint ist und nur gemeint sein kann, bedingt eine Ablehnung jeglicher Reduzierbarkeit personaler Identität auf empirische Relationen. Statt mit einer Verwechslung von Einheit und Identität haben wir es mit einer eindeutigen Parteinahme für letztere zu tun.

Interessanterweise scheint Quante von der Idee, Identität könnte nichtidentitätsartige Bedingungen haben, letzten Endes selbst nicht wirklich überzeugt zu sein. Dies wird nicht nur an der schwankenden Verwendung des neu eingeführten Terminus ‚diachrone Einheit‘ deutlich, der zuweilen als ‚Wahrheitsbedingung‘ für Identität (vgl. z. B. 10), überwiegend freilich als dasjenige firmiert, dessen *eigene* ‚Bedingungen‘ es zu finden gilt (vgl. z. B. 9 f. oder 93), sondern geht auch aus der These hervor, numerische Identität sei qua logische Relation zeitlos gültig und komme daher von vornherein als Gegenstand der Frage nach den „Bedingungen dafür, dass eine Entität zu zwei verschiedenen Zeitpunkten ein und dieselbe ist“ (9), nicht in Betracht. Mit anderen Worten: Quantes Entscheidung fällt zu Ungunsten der numerischen Identität und zugunsten der Einheit; während ein Nichtreduktionist empirischen Kontinuitätsrelationen allenfalls eine epistemische Funktion zubilligt, gelten sie Quante als konstitutiv – freilich nicht für numerische Identität, sondern lediglich für ‚diachrone Einheit‘.

Die Suggestion einer vermeintlich zwingenden Differenzierung zwischen Identitätsaussagen und ihren Wahrheitsbedingungen bzw. zwischen der Relation der Identität und ihren konstitutiven Bedingungen erweist sich demnach als irreführend: Es gibt kein Problem einer Konfusion von Ebenen, geschweige denn einer Verwechslung von Begriffen, wie Quante glaubt; vielmehr stehen sich mit dem nichtreduktionistischen und dem reduktionistischen Ansatz zwei grundverschiedene Auffassungen nicht nur über die Art der Erklärung (Explanans), sondern auch über das Zuerklärende (Explanandum) gegenüber: Was *ist* personale Identität – numerische Identität oder diachrone Einheit? Die an den nichtreduktionistischen Ansatz gerichtete Forderung, doch bitte die konstitutiven Bedingungen für Identität oder gar für ‚diachrone Einheit‘ anzugeben, anstatt jene immer mit (numerischer) Identität zu vermengen, läuft auf ein glattes Missverständnis hinaus.² Lediglich in bezug auf

² Dieses auf einer Verallgemeinerung der reduktio-

einige neolockeanische komplexe Theorien mag man der Verwechslungsthese etwas abgewinnen, doch auch hier ist Quantes Behauptung, „dass Identität im Sinne numerischer Identität in der Rede von personaler Identität in aller Regel *nicht* gemeint ist“ (7; Hervorh. M. Q.), entgegenzuhalten, dass numerische Identität in aller Regel *gemeint* ist, unter reduktionistischen Vorzeichen freilich theoretisch nicht *eingelöst* werden kann. Insofern stellt Quantes an Locke orientierter Vorab-Verzicht auf numerische Identität zugunsten ‚diachroner Einheit‘ eine konsequente Fortführung der Grundtendenz komplexer Theorien dar, die ihn mit Parfit verbindet (vgl. 120 u. 133) und in die sich seine These, der Transitivitätsmangel der Erinnerungsrelation sei – ebenso wie die Extrinsizität kausal verknüpfter Kontinuitätsrelationen – unproblematisch, perfekt einfügt.

Komplexität statt Einfachheit

Quantes Sympathie gehört den komplexen Theorien, die „die Einheit der Person als ein komplexes Phänomen auffassen, welches sich mittels basalerer Elemente explizieren lässt“ (81), wobei „Aussagen des Typs ‚Person A zu t_0 ist identisch mit Person B zu t_1 ‘ als Wahrheitsbedingungen ein Set von empirisch beobachtbaren Relationen zukommt, die sich in der Beobachterperspektive vollständig erfassen lassen“ (ebd.). Der Auseinandersetzung mit den komplexen Theorien wird, offenbar in der Absicht, die eigene Präferenz zu rechtfertigen, die Kritik eines Theorietypus vorausgeschickt, der weder die sog. Komplexitätsthese noch die Ansicht von der Notwendigkeit eines externen Standpunkts teilt: die sog. erstpersionlich-einfache Theorie. An dieser Kritik erstaunt nun der Umstand, dass sie im wesentlichen allein die Erstpersionlichkeitsthese ins Visier nimmt. Quantes Auffassung nach scheitert die erstpersionlich-einfache Theorie nämlich an den offenkundigen „Lücken in der erstpersionlichen Selbstbezugnahme“, für die „die epistemischen und ontologischen Besonderheiten der erstpersionlichen Selbstbezugnahme“ nicht in Anspruch genommen werden könnten (77). Lautete die Überschrift des Kapitels nicht „Das unlösbare Problem der erstpersionlich-einfachen Theorie“, hätte man meinen können, bei der kritisierten Theorie handelte es sich um diejenige Lockes. Verstärkt wird diese Irritation durch die quasi-reduktionistische Beschreibung der „Grundidee der erstpersionlich-einfachen Position“: „Konstitutiv für die diachrone Identität von Personen sind synchrone und diachrone Einheitsrelationen, die vollständig in der erstpersionlichen

Perspektive erfassbar sind. Die Identität der Person ist damit ein basales und essenziell in der erstpersionlichen Selbstbezugnahme konstituiertes Faktum“ (63). Dass hier im Zuge des Einheit-statt-Identität-Paternalismus wieder einmal das ‚Einfache‘ der erstpersionlich-einfachen Theorie verfehlt wird,³ weshalb trotz der von Quantes mitgelieferten Analyse transtemporaler Selbstzuschreibungen (vgl. 66–74) Gehalt und Status auch der Erstpersionlichkeitsthese notwendig unklar bleiben,⁴ wiegt um so schwerer, als auch die nichterstpersönliche Variante der einfachen Theorie, prominent vertreten durch Swinburne und Chisholm, nicht im Ansatz befriedigend gewürdigt wird (vgl. 77 f. und 82). Angesichts dessen scheint sich Quantes fulminanter Übergang vom einfachen zum komplexen Theorietypus doch auf recht dünnem Eis zu vollziehen.

Organismus statt Person

Als neben der Erstpersionlichkeitsthese und der Komplexitätsthese drittes Merkmal des Lockeschen Ansatzes führt Quantes die sog. Unabhängigkeitsthese ein: „Personale Einheit ist unabhängig von der Identität einer selbstbewusstseins-transzendenten Substanz“ (59). Quantes Ansicht nach folgt aus der für komplexe Theorien typischen Negation der Erstpersionlichkeitsthese zwingend eine Negation

nistischen Vorannahme, ‚Identität‘ sei stets analysierbar, beruhende Missverständnis, mündet des Weiteren in die falsche Unterstellung, die ‚einfache‘ Theorie postuliere für Personen eine Relation ‚besonderer Art‘ in dem Sinn, dass deren ‚diachrone Einheit‘ die Eigenschaften numerischer Identität aufweise (vgl. z.B. 53, 55 f. u. 62). Tatsächlich verhält es sich gerade andersherum: Quantes statuiert die Existenz einer besonderen, von numerischer Identität unterschiedenen Relation (genannt ‚diachrone Einheit‘), während z.B. Nida-Rümelin genau dies bestreitet (ihr zufolge wird in Urteilen transtemporaler Identität zeitlich auf numerische Identität Bezug genommen, vgl. Nida-Rümelin (2006), 15 f., 80–85, 330).

³ Entweder personale Identität ist ein „basales [...] Faktum“ oder „konstituiert“, aber nicht beides zugleich, möchte man meinen.

⁴ Auffälligerweise werden – abgesehen vom Hinweis auf die Sonderpositionen von Madell und Lund (78) – an keiner Stelle namentlich Vertreter der kritisierten Position genannt, obschon Quantes sich z.B. bei Martine Nida-Rümelin (2006) zumindest hätte inspirieren lassen können.

auch der Unabhängigkeitsthese, „da jede Theorie personaler Einheit, die sich nicht auf die interne Perspektive des Selbstbewusstseins beschränkt, eine ontologische Verpflichtung eingeht“ (61). Nun trifft es auf die meisten (drittpersonlich-)komplexen Theorien sicher zu, dass sie ontologische Verpflichtungen eingehen, indem sie z.B. die als ‚personale Einheit‘ konstituierend angesetzten Relationen als empirisch ausweisen, und doch halten sie deswegen noch lange nicht auch eine Negation der Quantischen Unabhängigkeitsthese für wahr: Die Beantwortung der Frage nach der ‚substantiellen‘ Beschaffenheit von ‚personaler Einheit‘ ist ja nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, ‚personale Einheit‘ sei abhängig von einer ‚selbstbewusstseins-transzendenten Substanz‘. Ganz im Gegenteil grenzen sich komplexe Theorien gewöhnlich auch gerade dadurch von nichtreduktionistischen Theorien ab, dass sie jeden Verdacht, wie diese eine Substanzontologie zu implizieren, entschieden von sich weisen.

Die Einsicht in die zunächst harmlos scheinende Doppeldeutigkeit der Rede von ‚Substanz‘ gewinnt nun eine überraschende Relevanz im Zusammenhang mit Quantes eigener biologischer Theorie der ‚diachronen Einheit‘ von Personen. In auffälliger Opposition zu den komplexen Theorien, denen seine Theorie laut Auskunft zugehört, hält Quante nämlich einen Träger der ‚personale Einheit‘ konstituierenden mentalen Episoden für unverzichtbar (vgl. 89 f.). Dahinter steht die im Kern richtige Einsicht in die absurden Konsequenzen einer Theorie, die „Personen als Mengen von mentalen Episoden zu Zeitpunkten“ ansieht (87): „Die uns lebensweltlich geläufige Vorstellung, dass die diachrone Einheit einer Person auch dann bestehen kann, wenn sich z.B. ein Erlebnis- oder Erinnerungselement ändern würde, ist damit unvereinbar“ (88). Allerdings ist zu fragen, ob diese ‚lebensweltlich geläufige Vorstellung‘ sich tatsächlich auf ‚diachrone Einheit‘ oder nicht doch auf Identität bezieht, denn die dem Träger – und d. h. traditionell der Substanz – üblicherweise zugeschriebene Funktion liegt bekanntlich darin, trotz wechselnder Eigenschaften die Selbigkeit eines Dinges in einem strikten Sinn zu garantieren. Man wird das Gefühl nicht los, dass Quantes Forderung nach einem Träger von einer Intuition geleitet wird, die statt für komplexe Theorien vielmehr für einfache Theorien charakteristisch ist. Also doch Identität statt Einheit?

Als Kandidaten für die gesuchte Trägersubstanz⁵ schlägt Quante den menschlichen Organismus vor. Systematisch ist die Zuflucht zum Organismus u. a. durch das Bestreben motiviert, dem nach Quantes Meinung für komplexe Theorien ansonsten letalen

Zirkularitätsproblem zu entkommen: „Die Notwendigkeit, einen über die Zeit hinweg existierenden Träger der Erinnerungen in die komplexe Theorie der Einheit zu integrieren, führt dann nicht zu einem Zirkel, wenn dieser Träger nicht als Person, sondern als (menschlicher) Organismus bestimmt wird“ (105, vgl. auch 89 f.).⁶ Dass die Person selbst Träger ihrer jeweiligen – personalen – Eigenschaften sein könnte, ist freilich auch dadurch ausgeschlossen, dass sich nach Quante „der Begriff der Person auf ein Bündel von Eigenschaften und Fähigkeiten [bezieht], in denen das Personsein einer Entität besteht“ (18, vgl. auch 8 u. 33). Mit anderen Worten: ‚Person‘ wird gleichgesetzt mit ‚Personalität‘ im Sinne einer Menge bestimmter qualifizierender Eigenschaften⁷. Angesichts dieser überraschenden Übereinstimmung mit dem zuvor kritisierten Verständnis der Person als Menge mentaler Episoden (vgl. oben) liegt die Vermutung nahe, dass der Begriff des Organismus nicht, wie suggeriert, allein deshalb die Rolle des Trägers mentaler Episoden übernehmen muss, weil der Begriff der ‚Person‘ bzw. der ‚Personalität‘ schon für diese Episoden selbst reserviert ist. Vielmehr schlägt offenbar gerade die in der Gleichsetzung von ‚Person‘ mit ‚Personalität‘ liegende Radikalisierung des reduktionistischen Grundzugs komplexer Theorien um in Substanzromantik: Wenn schon nicht Identität der Person (weil ‚Person‘ bloß als Eigenschaftsprädikat gelten kann und unter empiri(sti)schen Bedingungen ohnehin nur ‚diachrone Einheit‘ zu haben ist), dann wenigstens Identität des Organismus qua persistierender Substanz.

Ohne auf die intrinsischen Probleme der biologischen Theorie (z. B. die Schwierigkeit der Angabe von Persistenzbedingungen menschlicher Organismen oder die Wiederkehr des Zirkularitätsproblems und der Identität-versus-Einheit-Problematik auf der Ebene des Organismus) näher eingehen zu können, bleiben daher abschließend zwei Er-

⁵ Quante benutzt das Wort ‚Substanz‘ in diesem Zusammenhang nicht, spricht jedoch zuweilen vom „Substrat“ (z. B. 94 u. 105).

⁶ Weitere durch die biologische Theorie angeblich gelöste Probleme sind der Ad-hoc-Vorwurf gegen die von manchen komplexen Theorien in Anspruch genommene Nichtteilungsklausel (vgl. 94 f. u. 105) und das Problem konfligierender Kriterien (vgl. 95–98 u. 105).

⁷ Um welche Eigenschaften es sich im einzelnen handelt, ist im der ersten Grundfrage gewidmeten 2. Kap. nachzulesen, vgl. insbes. 23–30.

staunlichkeiten festzuhalten, die sich nicht nahtlos in Quantes Selbstverständnis einfügen. Zum einen eine gewisse eliminative Tendenz: Die These, es gebe keine *personale* Identität im strengen Sinne, d. h. im Quante-Jargon: keine „Einheitsbedingungen für Personen als solche“, sondern lediglich menschliche bzw. organismische Einheit (vgl. 106)⁸, impliziert die weitere These, letztlich gebe es auch keine Personen, sondern allein menschliche (oder auch nichtmenschliche) Organismen mit der temporären Eigenschaft ‚Personalität‘ (vgl. 113 u. 203).⁹ Zum anderen der bereits angedeutete Umstand, dass – als implizite Reaktion hierauf – ausgerechnet der Organismusbegriff bei Quante eine Funktion übernimmt, die in klassischen nicht-reduktionistischen Theorien durch einen am Substanzmodell orientierten Personbegriff ausgeübt wird. Beides erwächst als späte Konsequenz aus einem in der Tradition Lockes und Humes stehenden Personkonzept, demzufolge ‚Person‘ ein Bündel von Eigenschaften denotiert bzw. – ontologisch gewendet – ein nichtkonstitutives Phasensortial (vgl. 3, 18, 99 f., 114 u. 197) darstellt. Es ist ausdrücklich zu bedauern, dass der ansonsten so belesene Autor diesen, wie die Philosophiegeschichte zeigt, keineswegs alternativlosen Personbegriff als angeblich unkontrovers voraussetzt (vgl. 22 f., implizit schon 18 ff.) und sogar für sich in Anspruch nimmt, lediglich „unser alltägliches Vorverständnis zu artikulieren“ (23, vgl. auch 12 f. u. v. a. 112), obschon hiervon nicht die Rede sein kann. Ein Mehr an Sensibilität für die Eigendynamik metaphysischer Vorannahmen hätte vor der einen oder anderen übereilten Schlussfolgerung bewahren können. So aber muss der Organismus kompensieren, was man der Person nicht mehr zutraut.

Literatur:

- Nida-Rümelin, M. (2006), *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen*, Frankfurt a. M.
- Quante, M. (2001), „Menschliche Persistenz“, in: Sturma, D. (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn, 223–257.
- (2002), *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt a. M.
- (2008), „Warum (und in welchem Sinne) gibt es keine personale Identität?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 555–567.
- Anne Sophie Meincke (München)
annesophie.meincke@lrz.uni-muenchen.de

Christian Schmidt, Individualität und Eigentum. Zur Rekonstruktion zweier Grundbegriffe der Moderne (= Campus Forschung Bd. 905), Frankfurt a. M./New York: Campus 2006, 347 S., ISBN 3-593-38185-0.

Man kann das vorliegende Buch, und das ist bereits eine seiner Stärken, in verschiedenen Perspektiven lesen. Man kann es nehmen als Beitrag zur Bestimmung von *Eigentum*, und dann insbesondere als Beitrag zur Klärung von *geistigem* Eigentum; man kann es nehmen als Beitrag zur Bestimmung der Bürgerlichen Gesellschaft bzw. der Moderne, oder sogar auch, liest man es von Kapitel 2 aus, als Beitrag zur Erkenntnistheorie.

Nimmt man es, wie im Folgenden geschehen soll, als einen Beitrag zum Begriff der *Person*, dann sind es im Kern zwei zentrale Aspekte, die das Buch von Schmidt zu einem eigenständigen Beitrag zum Thema machen. Das ist zum einen der klare Aufweis, dass Personalität ein *historischer* Sachverhalt ist. Das ist keineswegs banal, denn das ist ein Bruch mit allen Theorien, die Personalität als eine empirisch konstatierbare Eigenschaft (sich im Spiegel erkennen, Vorstellung eigener Zukunft haben, Lachen-können, was immer) denken. Historisch ist Personalität nämlich, folgt man Schmidt, keineswegs nur insofern, als die *Erkenntnis* der das Person-sein diskriminierenden Eigenschaft abhängig ist vom geschichtlich erreichten Erkenntnisstand bzw. Gesellschaftszustand; vielmehr *ist* Personalität in der Moderne etwas anderes als außerhalb ihrer. Daraus ergibt sich der genannte zweite Aspekt: Personalität in der Moderne ist dann definitiv gebunden an ein oder gar an das Spezifikum der Moderne, das es nunmehr zu bestimmen gilt. Schmidt verortet dieses Spezifikum in der Eigentumsordnung, deren Grundlage eine Verlagerung des

⁸ Vgl. auch Quantes Aufsatz mit dem Titel „Menschliche Persistenz“ (2001) sowie die kürzlich unter der Überschrift „Warum (und in welchem Sinne) gibt es keine personale Identität?“ erschienene Zusammenfassung der Thesen des hier rezensierten Buchs (2008).

⁹ Quante glaubt, dieses, wie er betont, bloß *ontologische* Manko (vgl. 114) durch die Behauptung einer Irreduzibilität der sog. Teilnehmerperspektive auf die Beobachterperspektive ausgleichen zu können, vgl. seine Ausführungen zum evaluativen Selbstverhältnis ‚menschlicher Personen‘ im Kontext der dritten Grundfrage (v. a. 155 ff.) sowie die Schlussbemerkungen zur ‚Einheit der menschlichen Person‘ (v. a. 179–188).

„Kerns der Souveränität“ (12) von der *Verteilung* von Gütern hinein in die Produktion sei. Zugespitzt formuliert, ist Personalität damit ein polit-ökonomisches Verhältnis, und diese Einsicht ist ansonsten in der Philosophie der Person nicht gerade weit verbreitet. „Positiv gewendet ist die Unterwerfung unter den ökonomischen Zwang, am System des Eigentumstauschs teilnehmen zu müssen, die Schöpfung der Person als freies Individuum.“ (12 f.; 58) – Gelegentlich muss man diese Historizität gegen den Wortlaut von Schmidt selber verteidigen; so gleich in den ersten Sätzen, in denen von ‚den‘ gesellschaftlichen Systemen ‚der‘ Gegenwart und von ‚dem‘ menschlichen Leben die Rede ist (7). Der entscheidende Gewinn für eine Philosophie der Person ist die radikale Absage an jede Sicht des Menschen als „ein überformtes Tier“ (118), da das Konzept einer konstitutiven Historizität des Mensch-seins einen so genannten ‚natürlichen‘ Träger vor einer historischen ‚Formung‘ nicht kennen kann.

Kapitel 1 *Die Eigentumsordnung* stellt den Zusammenhang von Individualität und Eigentum aus der Sicht der Eigentumsordnung heraus. Ausgehend von der Hypothese „der gleichzeitigen Durchsetzung des Kapitalismus und der Individualität“ ist das Anliegen, das für Individualität grundsätzlich Neue zu bestimmen, das mit und seit den Bürgerlichen Revolutionen gegeben ist. Als spezifische Differenz zum Feudalismus stellt Schmidt die polit-ökonomische Dimension der Bürgerlichen Gesellschaft heraus. Im Feudalismus wird „die produktive Tätigkeit vom Tausch getrennt erbracht“; und das produzierte Mehrprodukt wird durch „außerökonomischen Zwang“ verteilt (29). Am Rande der feudalen Produktion – in der Kleinproduktion von Landwirtschaft und Handel – wurden die Voraussetzungen der neuen Eigentumsordnung geschaffen. Dort kam es zur Produktion „von Waren, d.h. von Gütern, die zum Zwecke des Tauschs hergestellt wurden. Erst mit dem so einsetzenden Vordringen von Eigentum und Tausch aus der distributiven Sphäre in den unmittelbaren Produktionsbereich und dessen Ausweitung auf die zentralen Produktionsmittel wird die gesamte Bedeutung dieses sozio-ökonomischen Verhältnisses in der Moderne erfassbar.“ (30 f.) Es ist dieser Übergang zur Warengesellschaft, der sich „mit der Einführung der Eigentumsordnung“ vollendet, den Schmidt unter Berufung auf Marx als den Unterschied von Feudalismus und Kapitalismus ausmacht: es müsse jetzt „von einer Produktion für den Tausch gesprochen werden“ (31; vgl. 46).

In Bezug auf Individualität ist *Eigentum* insofern zunächst das „Gegenstück“ (23). Das jedenfalls

dann, wenn man in der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus einen „Megaautomaten“ meint erblicken zu sollen, „der nach freistehenden Gesetzen funktioniert und dabei menschliche Subjektivität formiert, statt durch sie gesteuert zu werden“. Der Übergang zum Kapitalismus fällt jedoch „mit dem Beginn der Hochzeit der Individualität zusammen“, was eine „Gegensätzlichkeit von Individualität und Automatismus“ indiziert. Fortan ist das „klassische bürgerliche Subjekt“ in Verhältnisse gesetzt, die durch den „zentralen Widerspruch“ von „persönlicher Autonomie und überindividueller Gesetzmäßigkeit“ geprägt sind (23). Im Unterschied zu früheren gesellschaftlichen Ordnungen „kennt die moderne Eigentumsordnung nur noch einen wesentlichen Unterschied: den Unterschied zwischen Eigentum und Person“ (35). Der Blick ist dann dahin zu lenken, „wo sich diese beiden Sphären berühren“: dort „finden Produktion und Eigentumsschaffung statt, legitimieren sich die sozialen Verhältnisse der Verfügungsmacht und werden die Unveräußerlichkeiten des Personalen definiert“ (23).

Eigentum ist, so Schmidt, ein „Name für Praxen“; in diesen Eigentums-Praxen werden drei Relationen geregelt. „Zunächst“ die Bezugnahmen der Menschen auf Gegenstände; „vermittelt darüber“ – als Strukturierung des Raums möglicher Erfahrungen – kommen in ihnen Verhältnisse zwischen den Menschen zum Ausdruck; nicht zuletzt werden die Individuen selbst, und zwar „als jene Entitäten bestimmt, die unmittelbar das Eigentum an sich selbst inne haben, später als Produkte von Bildungsprozessen, durch die ihre wesentlichen Eigenschaften erst entstehen“ (24).

Die Ausführungen bleiben dort unklar, wo ein wesentliches Moment des Kapitalismus als Kapitalismus erst im Kapitel über die *Ausbreitung der Eigentumsordnung* verhandelt wird. Das Auftreten des ‚doppelt freien Arbeiters‘ resp. die Verwandlung der Arbeitskraft in eine Ware wird als das „andere Ergebnis der Abschaffung der feudalen Herrschaftsrechte“ (47) thematisiert, aber als grundlegend neues Prinzip, dass gerade eine (allgemeine) Warengesellschaft erst als kapitalistische Warengesellschaft konstituiert, lediglich angedeutet (58). Ein klarer Rückbezug auf das zuvor verhandelte Problem der prinzipiellen Unterscheidung in einem zunächst graduellen Übergang (26–28) wird nicht hergestellt.

Dem korrespondiert eine Unklarheit in der Verhältnisbestimmung von Eigentum und Tauschverhältnis. Hier ist die Berufung auf Marx z. T. unpassend. Für Schmidt ist es das Eigentum, das die Dinge „allgemein austauschbar“ macht (35), und

sogar apodiktisch: „Nur als Eigentum sind Dinge tauschbar.“ (35) Für Marx ist das Begründungsverhältnis erklärtermaßen umgekehrt. Nicht „als Eigentum verfügen die Dinge über einen Wert“ (34), sondern im Warentausch müssen sich die Tauschenden als Eigentümer anerkennen, wie Marx im *Kapital* und in den *Randglossen zu Wagner* betont. Und entsprechend ist bei Marx nicht die Rede von „Motiv[en] des Gebrauchs“, von „bewerten“ oder gar „Wertschätzung“ (36). Wenn nicht das Tauschen den Wert konstituiert, sondern ein Bewerten, dann ist konsequenterweise die Eigentumsordnung Ursache von Entfremdungen, also falschen Bewertungen (vgl. 66 f.). So redet der frühe, nicht aber der späte Marx. – Doch das wäre jetzt eine überspitzende Vereindeutigung. Die Betonung liegt auf *Unklarheit*, denn Schmidt formuliert selber, dass die Arbeitskraft nicht nur die charakteristische Spaltung von Person und Eigentum aufhebt, sondern auch jenes Element sei, „auf das im Rahmen der Produktionslogik die gesamte Eigentumsordnung gegründet ist“ (114).

Für das Thema Personalität hat das insofern Relevanz, als die oben zitierte Formel dann ebenfalls anders lauten würde: ‚Die Unterwerfung unter den ökonomischen Zwang, am System des Warentauschs durch Verkauf der eigenen Arbeitskraft teilzunehmen zu müssen, ist die Schöpfung der Person als freies Individuum‘. Die entsprechende kritische Kategorie wäre ‚Fetischismus‘, nicht aber ‚Entfremdung‘.

Das Ergebnis sei eine „Aporie“, um deren weitere Klärung sich Kapitel 2 *Das transzendente Feld* bemüht: Die Eigentumsordnung „setzt die Anerkennung der Spaltung zwischen Person und Eigentum voraus und untergräbt gleichzeitig deren Gültigkeit“ (128). Im Hinblick auf *Individualität* seien zwei Aspekte miteinander zu vereinbaren, nämlich die überindividuelle Geltung von Handlungsformen und die eigentümlich-individuelle Handlungsaktualisierung. Dieses Kapitel kreist daher „um das Verhältnis von Form und Aktualisierung“ (128). Anknüpfungspunkt ist Kants „Erkenntnistheorie“ (133) mit besonderer Betonung der Rollen von Einbildungs- und Urteilskraft. Der vermöge Letzterer vorgenommene Vergleich von Urteilen verweist „auf die selbständige Tätigkeit eines individuellen Subjekts“, zugleich aber auch auf die notwendig unterstellte Urteilsgemeinschaft. Der Urteilskraft komme insofern „die Funktion des *sensus communis*“ zu (142). Gleichwohl müsse „das Kantische Projekt in seinen Voraussetzungen angegriffen“ (143) werden, denn der Befund lautet: Weil Kant den Vergleich von Urteilen als eine individuelle Leistung konzipiere, bleibe es bei einem unbe-

stimmten Schwanken zwischen individueller Leistung und überindividueller Geltung. Die Kehrseite der gleichen Medaille sei, dass das Individuum als individuelles gar nicht auftritt, sondern lediglich hinsichtlich der „Invarianten eines transzendentalen Subjekts“ (142). Im Kern müsse Kants Ausgangspunkt bei *Vermögen* (als Voraussetzung von Akten) „radikalisiert“ werden, indem der Ausgangspunkt in den *Vollzügen* genommen wird (um dann *deren* Ermöglichungsbedingungen zu erschließen) (145).

Die Alternative sieht Schmidt in der Phänomenologie. Kant belasse die verbindlichen Formen des Erkennens im Status des bloß Vorgefundenen. Demgegenüber müsse man sie „in ihrer Entstehung“ untersuchen (142), und damit einher gehe der Einsatzpunkt bei den einzelnen Akten statt bei ihrem Gesamtzusammenhang (144). Beides zusammen führe die Dimension der Genese, also eines Nacheinander, als Kritikstrategie ein. – Man hat hier nur die Chance (zur Rechtfertigung vgl. 8 ff.), dieses Vorgehen zur Kenntnis zu nehmen. Dass man eine Aporie oder auch einen Widerspruch dadurch meint auflösen zu sollen, dass man die widerstreitenden Momente in ein (zeitliches oder logisches) Nacheinander bringt, ist naheliegend, aber in dialektischer Tradition von Platons *Parmenides* bis Hegel auch hinreichend oft kritisiert worden. Die Kosten dieser Entscheidung werden u. a. im Abschnitt *Gedächtnismodelle* (177 ff.) sichtbar, wo sehr aufwendig das „Aufbewahrungsmodell“ von Gedächtnis beiseite geräumt werden muss, statt von vornherein ein logisches Innwerden von einem zeitlichen Sich-Erinnern zu unterscheiden. Sich die Analyse eines logischen *Zugleich* zugunsten der Genese zu ersparen, hat direkte Auswirkungen auf das Thema. Es gibt wiederholt Passagen, die Individuen lediglich als Effekt der überindividuellen Dimension kennen: Das transzendente Feld bringe die Individuen hervor (190). Aber das ist *so* natürlich nicht gewollt, und deshalb gibt es auch Versicherungen, dass Individuen eben nicht bloß Effekte seien (192 ff.). Man kann der Diagnose „des inneren Fehlers der Geschichtskonzeption“ (200) nur zustimmen; allein das Verhältnis „der gegenseitigen Abhängigkeit von Form und Vollzug“ (ebd.) ist kein genetisches, so dass es den Fehler nicht behebt, wenn man je nach Gelegenheit erst dieses, dann jenes betont.

Das Modell einer „einfachen Verkerhung“ – statt vorgeordneter Individuen bringen Handlungsformen der Eigentumsordnung das moderne Individuum hervor – vermag freilich auch Schmidt „nicht nachhaltig zu überzeugen“ (230), womit das Thema

des Abschlusskapitels *Individuum, Subjekt, Person und Eigentum* gestiftet ist.

Das virulente Problem des Verhältnisses von Individualität und überindividueller Geltung manifestiert sich auch im Person-Begriff. Bis heute lässt *Person* sich „doppelt bestimmen“, nämlich durch individuelle Identität einerseits und über ihre besonderen Beziehungen zu anderen Personen andererseits (287). Dem konstitutiven Charakter beider Momente in der Moderne entsprechend, bildete sich „folgerichtig“ eine Eigentumsordnung samt Marktverfassung und eine Privatsphäre heraus (298). Schmidt führt in diesem Kapitel die Historizität von Personalität aus; es fehlt die Historisierung des Denkmodells selber. Nirgends problematisiert er die Ding-Eigenschaft-Ontologie, und nirgends wird fragwürdig, dass auch soziale Beziehungen „den Charakter von Eigenschaften“ annehmen (287). Dass Personalität eine Relation, und nicht nur eine relationale Eigenschaft sein könnte, oder tatsächlich eine Frage des Handlungs-Vollzugs, wird so zwar hinsichtlich der materialen Bestimmung von Personalität angezielt, aber hinsichtlich der ontologischen Präsuppositionen nicht eingeholt.

Man kann dem Buch und der Sache nur wünschen, dass es Eingang in die Debatten zum Person-Begriff findet. Es würde dazu beitragen, die Historizität von Personalität nicht zu verharmlosen und die weitere Suche nach der ‚richtigen‘ „diskriminierenden Eigenschaft“ von Personen zu stoppen. Hinsichtlich der Bestimmung der Moderne ist das Buch eine Herausforderung – selbst dann, wenn man nicht in allen Antworten folgen mag. Nicht zuletzt ist es voll von erhellenden Einsichten im Detail; exemplarisch sei auf den Abschnitt zu *Naturalisierungen* (165 ff.) verwiesen.

Volker Schürmann (Leipzig)
schuer@uni-bremen.de

Michael Eldred, *Social Ontology. Recasting Political Philosophy Through a Phenomenology of Whoness*, Frankfurt/Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick: Ontos 2008, 668 S., ISBN-13: 978-3938793787.

Den großen Themen der politischen und der Sozialphilosophie widmet sich Michael Eldred in seiner fast 700 Seiten starken ‚Social Ontology‘, mit der er den Anspruch erhebt, die politische Philosophie umzugestalten und sie damit neu zu konstituieren. Die Grundlage für dieses Unternehmen soll eine Phänomenologie des Wer-Seins bilden – so wird im Titel des Buches angekündigt.

Wer jemand sei, hänge von seiner Selbstpräsen-

tation ab, von der Art also, in der er vor anderen in Erscheinung trete. Mache man diesen Gedanken zum Ausgangspunkt, dann wandle sich die Vorstellung von dem, was man ‚die Gesellschaft‘ nenne. Sie sei nicht einfach nur als die Gemeinschaft von hinfalligen, also bedürftigen Individuen zu denken, die interagieren, um ihres Mangels Herr zu werden, sondern als Ermöglichungsgrund, der die Voraussetzung dafür schaffe, dass man einander als ein Wer und als das Gegenüber dieses Wer zu begegnen in der Lage sei.

Es schließen sich Überlegungen zu den ökonomischen Verhältnissen der sozial interagierenden Individuen an, die seltsamerweise mit Aristoteles entwickelt werden, wiewohl dem Autor klar sein muss, dass die antike Welt mit den Bedingungen der modernen Gesellschaften nicht zu vergleichen ist. Dass Eldred in seinen späteren Überlegungen auf Adam Smith und insbesondere auf Friedrich von Hayek zurückgreift, zeigt, dass sein Aristotelischer Ausgangspunkt im ersten Teil des Buches, was ökonomische Zusammenhänge angeht, unangemessen ist. Den Markt – mit Hinweis auf Heideggers Erklärung des Begriffs ἀλήθεια – einen ‚Ort der Wahrheit‘ zu nennen, an dem sich die Akteure in ihrer Selbstinteressiertheit enthüllen, mutet recht abstrus an. Allgemein ist anzumerken, dass der Autor hin und hergerissen scheint zwischen den luziden Denkern seiner angelsächsischen Heimatkultur und seiner Vorliebe für das eher teutonische Raunen des mittleren und späten Heidegger.

Eine weitere Dimension der Interpersonalität soll durch die Einführung des Machtbegriffes erschlossen werden: Das Sich-einander-Präsentieren sei Teil eines Machtspieles, in dem man zu beeindrucken suche. Hierher gehöre auch die rhetorische Beeinflussung – ein freilich verkürzter Rhetorikbegriff, der lediglich das *genus deliberativum* zu kennen scheint. Bei Behandlung des Machtbegriffes vermisst man einen über Nietzsche und Heidegger hinausführenden Blick – Hannah Arendt wäre hier zu befragen, auch eine Auseinandersetzung mit Foucault ist wohl unausweichlich.

Der für jede Sozialphilosophie bedeutsame Gerechtigkeitsbegriff wird aristotelisch entwickelt – ein angesichts der Bedeutung der antiken Vorlage gewiss angemessener Zugriff, der aber unbedingt um die neueren Diskussionen hätte erweitert werden müssen. Ohne einen Einbezug der von John Rawls eröffneten Debatte kann man Fragen der Gerechtigkeit heute nicht mehr behandeln.

Je weiter die Überlegungen voranschreiten, umso klarer wird, dass Eldred die klassischen Positionen der Liberalismus vertritt. Seine Kritik des

Marxschen Entfremdungsbegriffs zeigt dies ebenso klar wie der Abweis einer protektionistischen Wirtschaftspolitik und seine Vorstellungen vom Privateigentum. Auch der Wohlfahrtsstaat wird mit dem aus liberaler Perspektive geläufigen Hinweis auf die durch ihn erzeugten Abhängigkeiten zurückgewiesen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Kritik am inflationär aufgeblähten Menschenrechtskatalog und die Bemerkung, Armut werde nicht im Dienste der Gerechtigkeit, sondern im Namen der Mittätigkeit bekämpft. Hier schimmert die Kantische Unterscheidung von Rechts- und Tugendpflichten durch die Argumentation hindurch.

Die Formulierung der liberalen Grundauffassung ermöglicht es dann auch, das Verhältnis von Staat und Gesellschaft so zu bestimmen, dass auf die Rahmen- und damit die Schutzfunktion verwiesen wird, welche den politischen Einrichtungen hinsichtlich der sozialen Interaktionen zukomme. Hier hätte man sich freilich eine gründlichere Reflektion auf das, was das Soziale vom Politischen unterscheidet, gewünscht. Wie an anderen Stellen auch unterbleibt ein Hinweis auf die heute in diesem Zusammenhang geführten Debatten.

Der Autor beruft sich bei der Begründung seiner Überlegungen auf Zitiertautoritäten, im Zentrum stehen hier – wie bereits deutlich geworden ist – Aristoteles, Hegel und immer wieder Heidegger, aber auch John Locke und Adam Smith. Dass eine Bezugnahme auf Hannah Arendt unterbleibt, ist umso erstaunlicher, als der Autor mit seiner Lehre vom Wer-Sein des Individuums deutliche Anleihen beim Arendtschen Phänomenalismus macht. Auch der junge Sartre, der ebenfalls nicht erwähnt wird, hat in *L'être et le néant* ähnliche Bestimmungen geliefert. Insgesamt machen die Passagen, in denen Autoren der Tradition referiert werden, den Eindruck, die an sich nötige Herleitung der systematisch vorgetragenen Thesen ersetzen zu sollen.

Dass Heidegger ein Mann von überragender politischer Urteilskraft gewesen wäre, käme nach der Lektüre seiner Biographie und seiner einschlägigen Publikationen kaum jemandem in den Sinn. Auch Eldred, nachdem er sich zur Position des politischen Liberalismus durchgerungen hat, wird dies in der zweiten Hälfte seines Buches schließlich klar und er nimmt Abstand von Heidegger. Dabei argumentiert er freilich begrifflich so undifferenziert, dass die Termini ‚autoritär‘ und ‚totalitär‘ wie Synonyme erscheinen. Die einschlägige Forschung ist hier wesentlich weiter entwickelt, so dass – wie schon an anderer Stelle – ein Blick in die entsprechenden Arbeiten größere Klarheit geschaffen hätte. Insgesamt vernachlässigt der Autor die Sekundärliteratur vollständig. Dass seine Einschätzung

Rousseaus, aber auch Fichtes durchaus umstritten, dass es obendrein fragwürdig ist, Hobbes zu den Vätern des Liberalismus zu zählen, die mit der Übersetzung des *homo-mensura*-Satzes verbundenen Schwierigkeiten – all das gerät nicht in den Blick.

Es verbleiben noch einige Dinge zu vermerken, welche die äußere Gestalt der Arbeit betreffen. Man hätte dem Buch einen gründlicheren Lektor gewünscht, der die Zitatbelege in eine angemessene Form gebracht hätte. So wie das Buch jetzt in den Handel gekommen ist, macht es einen unfertigen Eindruck. Auch vermisst man eine Bibliographie, ein Verzeichnis der Abkürzungen und ihrer Bedeutung, von einem Sach- und Personenregister ganz zu schweigen. Auch die sprachliche Form hätte man überarbeiten sollen. Der englische Text ist durchzogen von griechischem Vokabular, das zum Teil nicht übersetzt wird, also dem Uneingeweihten unverständlich bleibt. Auch ist es in vielen Fällen ganz überflüssig, z.B. das Wort *δύναμις* zu verwenden, wenn man nichts anderes bezeichnen will als eine Möglichkeit, also gar keinen Bezug zur Aristotelischen Teleologie im Sinn hat. Falsch wird die Begriffsverwendung, wenn man auf die Differenz von *δύναμις* und *ἐνέργεια* verweist und dann von der *δύναμις* des Geldes spricht. Denn der Seinsmodus der Möglichkeit wird ja Aristotelisch von dem der Wirklichkeit her gedacht – eben teleologisch. Die Wirklichkeit dessen, was als Äquivalent des Geldes anzusehen ist, muss aber gerade ganz unbestimmt sein, sonst verlöre es seine Universalität als Zahlungsmittel. Also kann es keine *δύναμις* des Geldes geben, wenn man in Aristotelischen Zusammenhängen formulieren will. Hat man dies nicht im Sinn, dann sollte man auf den griechischen Terminus verzichten, um Missverständnisse zu vermeiden.

Zu monieren wäre auch der großzügige Umgang mit den Termini ‚Ontologie‘ bzw. ‚Metaphysik‘. Sie werden unpräzise verwendet; daher wird dem Leser nicht klar, inwiefern von einer ‚Metaphysik des Austausch‘ gesprochen werden muss, wenn nichts anderes untersucht wird als die Relation zwischen Wirtschaftssubjekten.

Schließlich wäre der – sich besonders im ersten Teil des Buches bemerkbar machende, fraglos von Heidegger übernommene – Glaube an die philosophisch erhellende Kraft von Etymologien zu erwähnen, der sich – nach all den Einsichten, die uns die moderne Sprachwissenschaft und der *linguistic turn* in der Philosophie beschert haben – doch wohl als verfehlt entpuppt haben dürfte.

Das Buch verspricht, die politische Philosophie auf neue Füße zu stellen. Leider gelingt dies nicht.

Was dem Leser serviert wird, ist eine weitschweifige Reformulierung einer politiktheoretisch gewiss ehrenwerten Position – des Liberalismus nämlich, dem es um die Begrenzung des Staates und damit um die Freiheit der Bürger geht. Doch hat man das alles bereits an anderer Stelle gelesen und häufig in einer gefälligeren, weil jargonfreieren, strafferen und auch präziseren Präsentation.

Heinz-Gerd Schmitz (Köln)
schmitzhg@netcologne.de

Andreas Diekmann/Thomas Voss (Hgg.), *Rational-Choice-Theorie in den Sozialwissenschaften. Anwendungen und Probleme*, München: Oldenbourg 2004, 360 S., ISBN-10: 3-486-56644-X.

Dieser Band, der zwar nicht dem Titel, aber dem Entstehungskontext nach eine Festschrift zum 65. Geburtstag des Soziologen Rolf Ziegler ist (4, 7), enthält 17 Beiträge von insgesamt 21 Autoren. Während im Kontext der Philosophie die Entscheidungstheorie und das Rational-Choice-Paradigma („RC“) häufig als normative Theorie der Entscheidung diskutiert wird, geht es in diesem Band ganz um die deskriptive Entscheidungstheorie. Im Vordergrund steht also nicht die Frage, wie man sich entscheiden soll, wenn man rational handeln will, sondern die Frage, ob und, wenn ja, wie sich das tatsächliche Verhalten von Menschen mithilfe rationaler Auswahlen beschreiben lässt. Der Band eröffnet mit einem Überblicksartikel der beiden Herausgeber Diekmann und Voss über „Stand und Perspektiven“ der „Theorie rationalen Handelns“ (13–29), der den Uneingeweihten in die aktuelle deskriptive Entscheidungstheorie einführt. Es folgt ein Teil „Grundlagen“ mit acht theoretisch ausgerichteten Beiträgen, von denen einige für ein philosophisches Publikum sehr interessant sein dürften, wie etwa „What Is Rationality?“ von Anatol Rapoport (33–59), „Irrationalität und zyklische Präferenzen“ von Rudolf Schübler (61–78) oder „Wertrationalität“ von Hartmut Esser (97–112).

Ein zweiter Teil versammelt unter dem Titel „Anwendungen“ acht weitere Texte, die zum Teil sehr spezielle empirische Fallstudien diskutieren. Nichtsdestoweniger können auch diese Beiträge für ein philosophisches Publikum interessant sein. Erstens, weil sie die Breite der Anwendungen der Entscheidungstheorie in den empirischen Sozialwissenschaften illustrieren. Zweitens aber auch, weil einige der diskutierten Entscheidungssituationen selbst Gegenstand philosophischer Diskussion sind. Hierzu gehören die „Anwendungen der Rational-Choice-Theorie in der Umweltforschung“, die

Peter Preisendörfer vorstellt (271–287) und der Beitrag von Karl-Dieter Opp zu der Frage „Warum meinen Leute, sie sollen sich politisch engagieren?“, in dem er anhand von Umfragedaten aus Leipzig (rückblickend auf die Montagsdemonstrationen) untersucht, wie es zu der Entstehung einer Gruppennorm für politisches Engagement kommt (247–270). Opp stellt dabei u. a. die bemerkenswerte Hypothese auf, dass die soziale Akzeptanz einer Protestnorm ansteigt, je größer die erwartete staatliche Repression bei Protesten ausfällt (225).

Bemerkenswert ist die kritische Distanz, die viele der Autoren zu den von ihnen ja durchweg angewandten RC-Theorien aufbringen. So weisen Diekmann und Voss darauf hin, man könne „mit guten Gründen die Auffassung vertreten, dass die RC-Theorie primär von heuristischem Wert ist und eine Art Baukasten zur Verfügung stellt, mit dem es gelingen kann, mehr oder minder gute Theorien und Modelle zur Erklärung sozialen Verhaltens zu konstruieren“, die eine Berechtigung als „Theorien mittlerer Reichweite“ hätten (20). Dass das Menschenbild des RC-Paradigmas äußerst eindimensional ist, bleibt dabei nicht verschwiegen; Rapoport charakterisiert den Homo oeconomicus treffen als „a homunculus whose world is a casino“ (38). Und Preisendörfer fragt mit Recht, ob Umweltkonflikte tatsächlich adäquat als Gefangenendilemma modelliert werden (283). Er hatte zuvor selbst für das Beispiel des Überfischens eine Gewinnmatrix vorgeschlagen, die einem Gefangenendilemma entsprach (Abb. 1, 275). Die entsprechenden „Auszahlungen“ lassen sich aber nur motivieren, wenn allein der kurzfristige Nutzen betrachtet wird. Denn wer heute durch Überfischen einen großen Fang macht, kann schon in der nächsten Fangsaison mit allen Konkurrenten vor leeren Netzen stehen. Der durch Überfischung eintretende Schaden trifft nicht nur alle Konkurrenten, er wird auch, wenn er einmal eingetreten ist, dauerhaft in jeder folgenden Fangsaison erneut eintreten und deswegen durch einen noch so großen zuvor durch Überfischen gemachten Fang nicht kompensiert werden können. Allein das allseitige behutsame Fischen ist eine „nachhaltige“ Strategie, die langfristig das Überleben sichern kann. Anders als im Gefangenendilemma führt das zu einem eindeutigen Gleichgewicht zugunsten der beiderseitig kooperativen Entscheidung – zunächst allerdings nicht in deskriptiver, sondern in normativer Hinsicht. Ob sich das Verhalten der Fischer auch tatsächlich so beschreiben lässt, wird nicht zuletzt von uns Fischern abhängen.

Ludger Jansen (Rostock)
ludger.jansen@uni-rostock.de

Bernhard Irrgang, Philosophie der Technik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 395 S., ISBN 978-3-534-21838-7.

Bernhard Irrgang gilt als einer der derzeit wohl renommiertesten, produktivsten und profiliertesten Forscher auf dem Feld der Technikphilosophie, eines trotz wachsender Bedeutung immer noch sträflich vernachlässigten Grundlagengebietes philosophischer Analyse; und dies schon aufgrund der faktisch unabwiesbaren, die Natur und alle menschlichen Lebensbereiche und Vollzüge durchdringenden und bestimmenden Kraft der Technik. Als Theorie und Praxis durchgreifende Fundamentaldisziplin will der Vf. die Technikphilosophie deshalb auch explizit ausgewiesen wissen (31).

Die mit einem sehr universellen Titel versehene Publikation widmet sich de facto mehr der historischen und empirischen Verifikation einer bestimmten Grundthese in all ihren gegenständlichen Verästelungen und Implikationen als der (eher skeptisch gesehenen: 263) theoretischen Ausarbeitung dieser Ansicht selbst: Laut Vf. ist es nämlich das spezielle Anliegen des vorliegenden Buches, den lebensweltlichen Kontext und Ursprung technischer bzw. technologischer Leistungen und Fortschritte aufzuweisen – und dies in einer umfassenden geschichtlichen Perspektive, die von den ur- und frühgeschichtlichen Anfängen bis zur „hypermodernen“ Technik reicht. Als Hauptparadigmen der technischen Entwicklung insgesamt werden dabei ein prämodernes, ein modernes und ein hypermodernes Stadium unterschieden (8).

Besonderes Augenmerk richtet der Vf. auf den Zusammenhang von implizitem Umgangswissen, das auf praktischem Können und Beherrschen von Oberflächenstrukturen beruht, einerseits und explizitem, theoretisch-wissenschaftlichem resp. kausalem oder konstruktiv-produktivem technologischem Wissen andererseits, wobei – entgegen dem Selbstverständnis der Technikwissenschaften (und im Anschluss an Platon) – ein Primat des Ersteren ausgemacht wird (8, 11, 16, 20, 23, 50, 57, 78 u. ö.). Um technische Innovationen verstehen zu können, ist die Berücksichtigung ihrer ökonomischen, sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen unerlässlich, welches Vorgehen als Vollzug einer sich zwar an Husserl und insbesondere Heidegger anschließenden, im Ganzen jedoch trans- oder postklassischen, empirischen und hermeneutischen phänomenologischen Konstitutionsanalyse bezeichnet wird (9, 18, 29 f., 54 u. ö.).

Im Gefolge eines derartigen Verständnisses und Primats der Praxis nivelliert der Vf. schließlich

überdies die Unterscheidung von Praxis und Poiesis als unzeitgemäß und sinnlos (39), womit er allerdings nicht nur sachlich unbegründet ein (von Aristoteles her handlungstheoretisch angelegtes) Grundkonzept der Technikontologie aufgibt, sondern auch eine wichtige Ursprungsfrage der philosophischen und modalen Reflexion von Technik ganz unnötigerweise weglugnet.

Zeichnet sich der Hauptteil des Buches (55–340) durch einen hohen Grad an Verwertung von Ergebnissen und Einsichten der technik- und sozialgeschichtlichen Forschung aus, wodurch empirisch-historische Entwicklungslinien des technischen Fortschritts deutlich nachgezeichnet werden und wodurch der Aufweis ihrer jeweiligen faktischen Gründe, Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten nachhaltig plausibel gemacht werden kann, so findet die Wahl einer solchen Darstellungsperspektive samt ihres Sinnes und Beweiszieles in der Einleitung ihre Rechtfertigung. In diesem umfangreichen, mit „Philosophie der Technologie“ überschriebenen Abschnitt (9–54) skizziert der Vf. die Begründung seines umgreifenden Standpunktes und fundamentalen Interpretationsschemas, seiner terminologischen und sachlichen Kategorien, Distinktionen und Verhältnisbestimmungen sowie seiner philosophiegeschichtlichen Selbstverortung, weshalb hier besonders auf dieses Kapitel eingegangen werden soll.

Dabei fällt schnell auf, dass der Vf. keine geordnete Einheit zwischen den von ihm getroffenen Hauptaussagen und Argumenten herzustellen vermag oder überhaupt anstrebt. Die vielfachen Verwendungen und verschiedenartigen Bestimmungen von Begriffen wie Technik, Technologie, Metatechnologie, Technikwissenschaft, Technikhermeneutik, (technische) Kunst, (technische oder technologische) Praxis, Umgang, Verstehen und Gebrauch oder Wissen und Handeln gehen – zumindest für die Rezensentin – recht verwickelt durcheinander und erscheinen im Ganzen nicht selten widersprüchlich und inkommensurabel. So werden etwa Technik und Technologie teilweise gleichbedeutend verwendet, teilweise wieder markant unterschieden (18, 20, 27 f., 34, 39 f., 42, 44, 52 f.).

In vielen Einzelpunkten und Beobachtungen allerdings ist dem Vf. unbedingt zuzustimmen, beispielsweise wenn er auf den bislang vernachlässigten Rückkoppelungskreislauf von Technik, Gesellschaft und Kultur verweist (19), wenn er auf dem korrekten Verbinden und Auseinanderhalten von funktionalem Effizienzaspekt, Nutzenaspekt und Moralitätsaspekt im Rahmen technologischer Reflexionen insistiert (19, 376), wenn er – in Aristote-

lischer Tradition (vgl. *Nikomachische Ethik* 1139b36ff., v.a. 1140a18) – die Unsicherheit als schlicht unüberwindbares Wesensmoment technischer Prozesse festhält (23, 46, 48f., 341–379), wenn er auf die weder vom Menschen gemachte noch von ihm kontrollierbare, sondern der Technik von sich selbst her immer schon innewohnende und sich geschichtlich entfaltende aktive Macht hinweist (31, 34, 52), wenn er die spezifische Intentionalität technischen Wissens und technischer Artefakte betont (31f., 52) oder wenn er das deiktische Element technischen Tuns und Könnens hervorhebt (12, 33). Streiten ließe sich allenfalls noch über die vollständige Angemessenheit des an kontinuierlicher Vernetzung, (gesellschaftlicher) Differenzierung und Diffusion orientierten triadischen Geschichtsmodells des Vf., das der prämodernen Technik den Umgang mit dem Sichtbaren im Handwerk, der modernen Technik den Umgang mit dem Molekularen sowie die mathematisch berechnete Maschinenarbeit und der hypermodernen Technik den Umgang mit dem Elementaren der Natur sowie die computergestützte Bildschirmarbeit zuordnet (41–44). Die Prämoderne bewegt sich vorrangig im Bereich der Bedürfnisbefriedigung (Nahrung, Wohnen, Orientierung, Bergbau, Handel, Militär, Kunst, Religion), während die moderne Technologie durch eine Verselbständigung der Technik, durch Energietechnologien, Mobilitätssteigerung, Wissenschaftsbasierung, Automatisierung, systemische Vernetzung und fortschreitende Alltagsdurchdringung zu charakterisieren ist; hypermoderne Strukturen liegen dann mit Technoresearch, Informationstechnologien oder Bio- und Nanotechnologien vor (44, 48, 52). Was dabei die Relevanz des impliziten Wissens angeht, so sieht der Vf. prä- und hypermoderne Technik von diesem Wissen beherrscht (314), womit auch die sprachliche und ethnische Grenzen leicht überwindende Mobilität solch technischer Kulturen erklärt werden kann (71 f.).

Im Ganzen betrachtet, liegt die Stärke des Buches unzweifelhaft in der geleisteten Durcharbeitung und Ordnung einer Fülle von anschaulichem Material – aus Kultur-, Technik- und Wirtschaftsgeschichte, technologischer Fachliteratur, technischen und wissenschaftlichen Einzeldisziplinen oder Bildungsgeschichte –, durch das dergestalt eine geschichtlich akzentuierte Grundthese zum Wesen technischer Entwicklung dokumentiert und glaubhaft gemacht wird.

Zuletzt ist leider noch darauf hinzuweisen, dass der Text vor seiner Drucklegung dringend einer formalen Überarbeitung bedurft hätte, weil kaum eine Seite frei von Fehlern ist; von orthographi-

scher, grammatischer oder syntaktischer Art bis hin zu unmittelbaren Wiederholungen gleicher Sätze und Satzabschnitte. Wenn ein Vf. sein Buch, als ein für sich stehendes Werk, dergestalt nicht wirklich ernst zu nehmen scheint, so muss es seinen Lesern sicher immer noch schwerer fallen, dies zu tun. Man hätte, mit einem Wort, diesem Buch über die Technik eine größere Beachtung der Buchtechnik gewünscht.

Rebecca Paimann (Bochum)
rebecca.paimann@rub.de

Jürgen Große, *Der Tod im Leben. Philosophische Deutungen von der Romantik bis zu den ‚life sciences‘*, Hamburg: Meiner 2008, 264 S., ISBN 978-3-7873-1883-4.

Blickt man auf die Publikationsziffern der letzten fünfzehn Jahre, so geht es, nach einer längeren Latenzzeit, mit der Lebensphilosophie allmählich wieder bergauf. Einerseits mehrt sich die Zahl derjenigen Titel, die um eine rekonstruktive Wiederbelebung der klassischen Positionen lebensphilosophischen Denkens bemüht sind, wobei problemgeschichtliche Ansätze in etwa gleichberechtigt neben autorspezifischen Neuerscheinungen stehen. Andererseits finden sich zunehmend Arbeiten, die über eine historische Aufarbeitung der lebensphilosophischen Orthodoxie hinausgehen. Texte dieser Art treten mit dem Anspruch auf, die Lebensphilosophie auf der Grundlage ihrer maßgeblichen Vordenker systematisch zu revitalisieren. Dies geschieht nicht zuletzt dadurch, dass nach Bezügen zwischen traditioneller Lebensphilosophie und zeitgenössischen Lebenswissenschaften gefahndet wird.

Jürgen Großes Buch *Der Tod im Leben. Philosophische Deutungen von der Romantik bis zu den ‚life sciences‘* scheint sich auf den ersten Blick umstandslos in die Linie dieser Veröffentlichungen einzureihen. Dafür spricht schon äußerlich die Tatsache, dass der Verfasser von pauschalen Irrationalismus-Vorwürfen gegen die Lebensphilosophie nichts wissen will: „Leben‘ muss philosophisch nichts Amorphes, Schwammiges, Obskures sein, worin alle Unterschiede verschwinden.“ (209) Allerdings ist von der ersten Zeile an kaum zu verkennen, dass der Autor keine Apologie der Lebensphilosophie vorlegen möchte; und dass er insbesondere nicht bereit ist, den für lebensphilosophisches Denken insgesamt charakteristischen Ausgangspunkt vom „Prinzip Leben“ (H. Schnädelbach) zu teilen. In einer Strukturgeschichte der modernen Debatten über ‚Leben‘ zeigt Große viel-

mehr auf, warum sich gerade „angesichts der Typenvielfalt von ‚Lebensphilosophie‘ die Aussicht [verflüchtigt], mit dem Terminus ‚Leben‘ Integrationen zu leisten, die metaphysische Einseitigkeiten vermeiden“ (209).

Laut Große ist die lebensphilosophische Thematisierung des Lebens von Anbeginn an mit einer Ambiguität behaftet, die ihren Ausdruck in metaphysischen sowie empirisch-wissenschaftlichen Dichotomien findet. So wird ‚Leben‘ zum einen als objektives *Faktum* (idealistisch als ‚transzendentes Leben‘, materialistisch als ‚Biomasse‘), zum anderen dagegen als eine im subjektiven Erleben fundierte *Lebensweise* aufgefasst; bald wird ‚Leben‘ begriffen als natürliches bzw. organisch-vitales Lebendigsein (*zoë*), bald als ein von Kulturgesichtspunkten aus anvisierter Wert (*bíos*), welcher sich in der Verfügungsgewalt humaner Selbstgestaltungspraktiken befindet; bald wiederum referiert der Lebensbegriff primär auf die leibseelische Verfassung des Menschen als Element innerhalb einer spekulativ vorgeordneten Naturgeschichte, bald dagegen verweist er auf die spirituelle Dimension des Menschen und seine Einbettung in historische, kulturelle und soziale Zusammenhänge. Dass derlei Gegensätze nur selten explizit in das lebensphilosophische Problembewusstsein geraten sind, ist laut Große insofern bedenklich, als sich gerade hieraus die beschränkte Reichweite lebensphilosophischer Fundamentalismen erklärt: „Niemand sind diese beiden Hinsichten [...] gleichzeitig bzw. in gleicher Hinsicht zugänglich“ (210); und gerade weil dies so ist, leidet jede metaphysische wie wissenschaftliche Bestimmung von ‚Leben‘ konstitutiv unter Einseitigkeit.

In Übereinstimmung mit gängigen Interpretationen betrachtet auch Große die Lebensphilosophie als „polemischen Kampf gegen die Reduktionismen einer wissenschaftlich-technischen Rationalität“; so dass, wie es einleitend heißt, die Kritik eines „falschen, reduzierten, scheinhaften Lebens“ (10) zu den Kernanliegen der Lebensphilosophie zählt. Zugleich meldet der Verfasser jedoch Skepsis an der Möglichkeit an, das Leben von einem Standpunkt, der die Immanenz des Lebens absolut setzt, thematisieren zu können – was eben dort der Fall ist, wo ‚Leben‘ zugleich als Subjekt und als Gegenstand theoretisch-praktischer Zuwendungen in Anschlag gebracht wird. Historisch betrachtet hat die Lebensphilosophie dieser Doppelbelastung niemals Stand gehalten. Was für Große nur wenig verwunderlich ist, denn: „Das typenbildende Kriterium wird sein, ob ‚Leben‘ *Gegenstand* oder *Prinzip* dieses Philosophierens sei.“ (12) Aus Sicht des Verfassers ist die in den vier Haupt-

teilen des Buches nachgezeichnete Strukturgeschichte der Lebensphilosophie von der Romantik bis zur Gegenwart letztlich Ausdruck eines beständigen Schwankens zwischen diesen beiden nicht koinzidenzfähigen Deutungsrichtungen. An den äußeren Polen dieser Entwicklung spreizen sich die Lebensverständnisse zu unversöhnlichen Gegensätzen auf: ‚Leben‘ wird entweder begriffen als unzerstörbare Macht, die sich einem ‚reinen‘ Erlebenssubjekt in charakteristischen Formen von Selbstgegebenheit offenbart; oder aber es wird, aus der Distanz gegenständlicher Betrachtungsweisen, zum Inbegriff lebenswissenschaftlicher Biomassen, die sich – in Analogie zum technisch Verfügbaren überhaupt – für biopolitische Steuerungen empfänglich zeigen.

Großes Abriss der Lebensphilosophie hat nun bereits im Ansatz eine spezifische Pointe, die sich bislang noch in keiner Lebensphilosophie-Darstellung finden dürfte. Diese Besonderheit klingt im Titel des Buches an und wird in der Einleitung, relativ lapidar, als eine Merkwürdigkeit des lebensphilosophischen Diskurses notiert: „*Merkwürdig ist die Beziehung der ‚Philosophie des Lebens‘ zum Toten bzw. das Ausbleiben, zumindest die schwache Dokumentiertheit dieser Beziehung*“ (11). Aus der zweifelsohne überraschenden Feststellung, dass Phänomene wie ‚Tod‘ und ‚Sterben‘ lebensphilosophisch unterbelichtet geblieben sind, ergibt sich der Leitfaden, welcher alle Kapitel des Buches durchzieht. Es geht dem Autor insgesamt darum nachzuweisen, dass der Versuch, das Leben aus sich selbst heraus zu begreifen (‚Leben als Prinzip‘) mit nicht minder schwerwiegenden Begründungsproblemen verknüpft ist wie der gegenläufige Versuch, es zum *factum brutum* sachlichen Erkennens oder technischer Interventionen zu machen (‚Leben als Gegenstand‘). „Lebensphilosophie muss“, so lautet die gegen beide Möglichkeiten aufgestellte These, „ein Verhältnis zu Tod und Sterblichkeit haben“ – und zwar nicht zuletzt auch „um ihr eigenes Überleben als Genitivphilosophie zu sichern, die von etwas Übergreifendem spricht“ (12). Den vier Teilen des Buches entsprechen laut Große vier grundsätzliche Einstellungen zu ‚Leben‘, und diesen wiederum entsprechen verschiedene Weisen, den Tod aus der jeweiligen Betrachtung herauszuhalten; wobei die Ausgrenzung des Todes durchaus auch im Sinne seiner strategischen Hereinnahme ins Lebensdenken funktionieren kann. Entsprechend unterscheidet der Autor vier Etappen der Lebensphilosophie, welche im laufenden Text durchgängig mit römischen Ziffern (Lebensphilosophie I-IV) abgekürzt werden. Ein Vorteil dieser etikettenartigen Darstellungsweise besteht darin,

dass der Leser die zahlreichen Bezüge, die zwischen den idealtypisch unterschiedenen Ansätzen hergestellt werden, schnell erfassen kann. Mit jeder Nennung des entsprechenden Labels leuchtet stets der gesamte Ideenkontext auf, der dem jeweiligen Paradigma korreliert.

„Lebensphilosophie I“ (15–60) repräsentiert die romantische Lebensphilosophie. Die wichtigsten Bezugsautoren Grobes sind u. a. J. G. Fichte, Novalis und F. Schlegel, deren zum Teil sehr heterogenen Lebens-Auffassungen konzentrierte Einzeldarstellungen gewidmet werden. Das gemeinsame Band, das die Lebensbegriffe dieser Autoren umschließt, ist laut Grobe ein Pantheismus der Alllebendigkeit: „Leben“ ist hier verstanden als Ganzheit, Allheit, All-Eines, nicht also primär als das Dasein eines individuellen Lebendigen“; und „der Gegensatz zu diesem Leben ist das Tote [...] als innere Einschränkung, aber auch als Tendenz zur Isolation“ (16). Für die Romantik(er) ist der Rekurs auf das (sachlich) Tote von zentraler Bedeutung bei dem Versuch, die Faktizität des individuellen körperlichen Todes bald theologisch, bald geist-metaphysisch zu sublimieren, um so, wie Grobe am Beispiel Fichtes darlegt, einen „Monismus der Unsterblichkeit errichten zu können“ (23). In Bezug auf die konkrete Todeserfahrung führt dies dazu, das empirische Ich entweder zum anonymen Moment des kosmischen Lebens zu verdinglichen, oder es in die (begrifflich unterstellte) Unsterblichkeit eines intelligiblen Selbst hinein aufzulösen. Laut Grobe wirken die Bemühungen um eine Verflüchtigung des Ich in einem „abstrakten transzendentalen Leben“ (33) bis in die Phänomenologie Husserls sowie in die radikale Lebensphänomenologie M. Henrys (vgl. 160–167) fort.

Neben der pantheistischen oder spiritualistischen Auflösung des Ich, die der Möglichkeit einer Auslöschung des je eigenen Todes korreliert, hat die „Lebensphilosophie I“ zwei weitere Strategien der Verabsolutierung des transzendentalen Lebens aufgeboden. Die eine (insbesondere von Fichte durchgeführte) Strategie besteht darin, das Todesphänomen intersubjektivitätstheoretisch zu inhibieren; die Erfahrung des Todes also, gut epikureisch, allein auf die „Zeugenschaft beim Sterben anderer“ (52) zu beziehen. Die zweite, vor allem von Novalis ins Auge gefasste Strategie gründet in einer Lebensdeutung, die auf die wissenschaftlich inspirierte „Lebensphilosophie II“ vorausdeutet: nämlich in dem Versuch, den Tod – „was freilich hohe begriffliche Sublimierungen erforderte“ – zur eigentlichen „Essenz des Lebens“ (52) zu erklären. Ein ähnlicher Einhegungsversuch findet sich laut Grobe auch in F. Schlegels Reflexionen über

Tod und Fortleben, in denen letztlich „noch ganz fern der Erfahrbarkeit von Tod und Sterblichkeit räsoniert“ (55) wird.

Die Wende von der spekulativen Lebendigkeit sowie vom rationalisierten Tod hin zur faktischen Erfahrbarkeit von Leben und Tod wird durch „Lebensphilosophie II“ (61–98) eingeleitet. Gegenstand des entsprechenden Abschnittes ist eine Form von Lebensphilosophie, die sich im Zuge einer (mehr oder minder konsequent durchgeführten) Verwissenschaftlichung der Metaphysik bei Denkern wie A. Schopenhauer, E. von Hartmann und P. Mainländer durchsetzt. In unterschiedlicher Akzentsetzung wird ‚Leben‘ nunmehr thematisch „als Objekt von regionalen Ontologien“; es interessiert als „fachwissenschaftlich erschließbares biologisches Faktum, als *zoé* unterhalb von höherstufigen Deutungskontexten, d. h. nur mittelbar als *bíos*“ (61). Kennzeichnend für die, wie Grobe (62 ff.) pauschalisierend schreibt, (neo-)vitalistische Neuformulierung von ‚Leben‘ ist die Hypothese einer „Kontinuität zwischen vormals streng getrennten Seinsbereichen“, welche die Stelle der romantisch-intuitiven „Versenkung in eine *Totalität*“ (62) des Lebens besetzt – eine Hypothese, die laut Grobe bis in die aktuelle Biophilosophie (R. Riedl, G. Vollmer, R. Dawkins u. a.) hinein maßgeblich geblieben ist. Theorien, die das Leben am Leitfaden des Evolutionismus modellieren, „müssen die Frage nach den Grenzen des Lebendigen anders stellen als eine Lebensphilosophie, die sie noch durch überindividuelle Mächte (Gott, das Unendliche, das Spirituelle u. ä.) gezogen sah“ (63). Für diese Theorien ist einerseits die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos von zentraler Bedeutung; wobei es freilich, etwa bei Schopenhauer und v. Hartmann, insofern zu paradoxen Systemgebilden kommt, als der Mensch nun zugleich als faktisches Resultat der Lebensentwicklung wie als überhistorischer Natur- und Lebensbetrachter fungieren soll. Zentral für die Autoren von „Lebensphilosophie II“ ist schließlich auch die organische Lebendigkeit des Individuums in ihrer höchst fragwürdigen Verknüpfung mit dem Tod; denn „bei einer objektivierenden [...] Einstellung aufs Einzelleben ist der Sinn für die physische [...] Sterblichkeit des Organismus, für die Frage nach Todeskriterien naturgemäß stärker entwickelt als in Lebensphilosophie (I)“ (65).

In konzisen Einzeldarstellungen ihrer jeweiligen „induktiven Metaphysik“ (70) zeigt Grobe, wie Schopenhauer, v. Hartmann und Mainländer die Perspektive auf das anonyme Werden der Natur mit der erstpersionalen Sicht des Einzelnen auf Leben und Tod zu vereinbaren versuchen; und wie sie hierbei an der Inkompatibilität von Leben als Ob-

jekt und Leben als Prinzip scheitern: „Schopenhauer und die ihm folgenden induktiven Metaphysiken des Lebens sinnen dem angstvollen und trostbedürftigen Menschen eine Zerlegung der Person schon zu Lebzeiten an. Diese Zerlegung in Willensmaterie und Erkenntnisform, in Kräfte und Ideen des Lebendigen kommt einer biowissenschaftlichen und -polizeilich geprägten Kultur entgegen, die einerseits alle Lebensfunktionen strikt auf gegenständlich-objektiv zu erbringende Leistungen beschränkt und andererseits eine darüber verfügende Intellektualität zum Unzerstörbaren bzw. unantastbar Personalen erklärt.“ (75) Dem Titel von Mainländers Hauptwerk entsprechend geht es der ‚Lebensphilosophie II‘ (im Gegensatz zur späteren ‚Lebensphilosophie IV‘) freilich noch nicht um technisch-praktische Interventionen, sondern primär um die Formulierung einer ‚Philosophie der Erlösung‘. Wie Große darlegt, erfährt im Zuge der Ausbreitung naturteleologisch konstruierter Erlösungsszenarien erstmals auch die „Selbstmord-Problematik“ (79) größere Beachtung; und zwar einerseits im Sinne einer Naturgeschichte des Unbewussten, welches – namentlich bei v. Hartmann – „seiner Selbstaufhebung in der Bewusstheit zustrebt“ (79), andererseits im Sinne einer Gleichsinnigkeit von „Individual- und Kosmossterben“ (84), wie sie, auf Spenglers Kulturmorphologie vorausdeutet, bei Mainländer anklingt. Wo in diesen Kontexten vom Tod des Einzelorganismus die Rede ist, dort liegt dem betreffenden Gedankengang freilich schon das wissenschaftsmoderne Bild des „natürlichen Todes“ (68) als einer bloßen „Krankheit [des Lebens]“ (67) zugrunde – ein Bild, aus welchem die Spuren der Individualität des Sterbens insofern getilgt sind, als die vitalistische Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts, anders als die Thanatologien des aufkommenden Existenzialismus (S. Kierkegaard), vom Primat der Gattung gegenüber dem Individuum ausgeht: „Der ‚metaphysische‘ Grundcharakter von ‚Lebensphilosophie (II)‘ besteht in der *ontologischen Entwertung des Einzeltds, der individuellen Todeserfahrung* – [...] also gerade in ihrem ‚Positivismus‘: Dieser behandelt nicht nur Lebendiges und Totes als [...] gleichrangige Gegenstände, sondern tendiert auch dazu, die Erscheinungsbedingungen von Leben und Tod aus jeder fundamentalontologischen, transzendentalen, numinosen Sphäre herauszuholen.“ (69)

Im Hinblick auf Positivierung von Leben und Tod betrachtet Große die ab Mitte des 20. Jahrhunderts aufkommende ‚Lebensphilosophie IV‘ (169–207) als direkten Abkömmling von ‚Lebensphilosophie II‘; denn auch in den ‚life sciences‘ der Gegenwart wird ‚Leben‘ verstanden

„als ein Faktum, über dessen Sein und Merkmale sich aufgrund ‚objektiver‘ Kriterien urteilen lässt. Ob etwas lebt oder leben soll oder leben darf, gilt als verfahrenslogisch entscheidbar. Es liegt daher in der Natur der Sache, dass die relevanten und die inspirierenden Beiträge zur Lebensphilosophie (IV) von Medizinern, von Wissenschaftlern und Juristen im Umfeld der Biotechnologien stammen, von jenen also, die aufgrund [...] kriterialer Arbeit [...] am ehesten ermessen können, was es heißt, ‚lebenswertes‘, ‚schützenswertes‘, ‚menschenwürdiges‘ Leben von todgeweihtem zu trennen. Das Leben [...] ist also von vornherein in der Verfügung von ‚Biowissenschaften‘, ‚Biotechnologien‘, somit auch ‚Biopolitik‘ gedacht, ganz gleich, ob nun konkret für die Ausweitung oder die Ausgrenzung dieser ‚Bio-Macht‘ gearbeitet werde.“ (169 ff.)

Ausgehend von den Tagungsprotokollen und Diskussionsmaterialien des Londoner Symposiums *Man and his future* – die Tagung fand 1962 auf Einladung des Basler Chemie-Konzerns CIBA statt – zeichnet Große die Genese einer biowissenschaftlichen Rationalität nach, deren Weichenstellungen noch den gegenwärtigen Diskurs über ‚Leben‘ dominieren. Aus den Äußerungen der ‚life science-Visionäre‘ (darunter J. Huxley, J. B. Haldane und H. J. Muller) geht klar hervor, was schon klassische Ökophilosophen – namentlich Technikkritiker wie L. Klages, A. Seidel, F. G. Jünger, E. F. Schumacher und I. Illich, die Große neben anderen im Abschnitt ‚Lebensphilosophie III‘ (99–168) behandelt – wussten: dass nämlich „der technische Fortschritt nunmehr ausschließlich mit der Bekämpfung seiner eigenen Folgen befasst sei“ (175).

Das Kernproblem, das der Biopositivismus mit der ökologischen Lebensphilosophie teilt, besteht darin, Lebensfaktizität und Lebenswert ohne Reduktionismus aufeinander zu beziehen. Diese Aufgabe gipfelt in der Schwierigkeit, „das organische Faktum (*zoé*) von seiner historisch-kulturellen Benennung zu lösen“ – denn die moderne Kultur ist, speziell aus Sicht von ‚Lebensphilosophie III‘, gerade dasjenige Medium, in dem sich das Leben (als ‚Geist‘ oder ‚Technik‘) gegen sich selbst kehrt – „und es doch zugleich als einen ‚Lebenswert‘ [...] darstellen zu müssen“ (157). Während die ökologische ‚Lebensphilosophie III‘ beim Versuch dieser Vermittlung an eine Grenze stößt, die nur um den Preis massiver Einheitsunterstellungen (etwa ‚geistungestörtes Leben‘ bei Klages oder ‚menschliches Maß‘ bei Schumacher) passabel wird, verzichtet die ‚Lebensphilosophie IV‘ auf immanente Lebensbegründungen. Stattdessen geht sie, den „Verfügbarkeitsgedanken“ (195) verselbstständigend, zur

Gegenoffensive über. Die dem Leben selbst vordergründig fehlende Normativität wird nunmehr nach Maßgabe einer Vernunft installiert, die in unbegrenzter Autonormativität über Grenzen von Leben und Tod bestimmt: „Die Grundsituation der Biophilosophie (IV) wie der Biopolitik ist stets eine leere, d. h. sich als Gestaltungsmacht fühlende *Qualität* gegenüber einer objektivierbaren *Materie* [...]. Leben darf, was gewissen Maßstäben genügt – die aber [...] ihrerseits nurmehr das Selbstgefühl des Machenkönnens, also einer qualitativ nicht umgrenzten Machbarkeit erlauben“ (193).

Laut Große erfährt das klassische Immanenz-Postulat der Lebensphilosophie gegenwärtig eine brisante Wendung. ‚Leben‘ galt der Lebensphilosophie zugleich als Erst- und Letztinstanz, so dass sich alles Philosophieren *über* das Leben stets als Philosophieren *aus* dem Leben gestaltete. Die darin mitschwingende Idee einer (schlechten) Unendlichkeit von ‚Leben‘, gegen die Große in seinem Buch argumentiert, tritt unter biowissenschaftlichen Vorzeichen erstmals mit dem Anspruch auf, Unendlichkeit technisch zu verwirklichen; sie also von einer bloßen Denkweise in eine Lebensweise zu überführen. Biowissenschaften haben heute, anders als die zahlreichen Philosophien des Lebens, Hochkonjunktur – und zwar nicht zuletzt deshalb, weil ‚Leben‘ in biotheoretischen Debatten vordergründig als höchster Wert gehandelt wird. Wie aber steht es mit dem Lebensideal, welches durch ‚life sciences‘ vorgegeben wird? Und wie verhält es sich mit den entsprechenden Vorstellungen über das Lebenswerte sowie über den Sinn von Krankheit und Tod? Eines ist sicher: Wer Zweifel am Aufstieg des Lebens „aus der rohstofflich begrenzten Biosphäre in ein infinites, weil auf Grenzenlosigkeit angewiesenes ewiges Leben wissenschaftlich-technischen Wachstums hat“ (214), der wird in Jürgen Großes Buch wertvolle Hinweise darauf finden, wie sich diese Zweifel in rationale Argumente überführen lassen.

Thomas Rolf (Chemnitz)
 thomas.rolf@phil.tu-chemnitz.de

Anna Blume (Hg.), *Was bleibt von Gott? Beiträge zur Phänomenologie des Heiligen und der Religion* (= *Neue Phänomenologie Bd. 9*), Freiburg/München: Alber 2007, 222 S., ISBN 3-495-48231-5.

Was bleibt von Gott? Diese Frage in einem philosophischen Kontext aufzuwerfen, erscheint erklärungsbedürftig. Hat die europäische Philosophie nicht lange genug am Gängelband des Christentums ein Dasein als *ancilla theologiae* gefristet, sich

mühsam von religiöser Überfremdung emanzipiert und den Tod Gottes ausgerufen? Ist Religion nicht längst als ‚Opium des Volkes‘ disqualifiziert und hat der souveräne, aufgeklärte, technisierte, post-metaphysische Mensch es immer noch nötig, sich mit Göttlichem abzugeben? Und hat die Philosophie, die sich heute allzu gern als *ancilla scientiae* stilisiert, nicht schon genug Legitimationszwänge, wenn sie mehr oder anderes als Wissenschaftstheorie, Sozialkritik oder Technikanalyse betreiben will? – Nun, dass es sich dennoch lohnt, über einen Rest ‚Gott‘, über das, was von ihm bleibt oder geblieben ist, zu philosophieren, will das von Anna Blume herausgegebene Buch zeigen. Es ist aus einer Tagung der Gesellschaft für Neue Phänomenologie (2002 in Hamburg) hervorgegangen, setzt aber mit klug gewählten Zusätzen eigene Akzente. In diesen „Beiträgen zur Phänomenologie des Heiligen und der Religion“ geht es um die mittlerweile klassische Position einer neuphänomenologischen Erfahrungswissenschaft, die das Göttliche als eine Gefühlsatmosphäre definiert, deren Autorität sich die von ihr Betroffenen im Ernst nicht entziehen können. Einmal mehr belegt Blumes Buch, dass diese Perspektive interkulturell und interreligiös anschlussfähig ist. Nicht zuletzt wird deutlich, dass das, was von Gott bleibt, einerseits im herkömmlichen Sinne tatsächlich fast nichts mehr ist, andererseits aber in seiner säkular transformierten Verschleierung dennoch das kulturelle Leben umfassend dominiert.

Die Rede vom ‚Bedürfnis nach Religion‘ als Anknüpfungstopos erscheint vom erkenntnistheoretischen Niveau der Neuen Phänomenologie her gesehen allerdings merkwürdig flach. Zwar lässt sich das heute allerorten artikulierte ‚Bedürfnis‘ nicht leugnen, denn trotz schwindender Mitgliedezahlen in den Kirchen ist der Neuaufbruch zur traditionellen Religion, auch unter Jugendlichen, nicht aufzuhalten, dass aber jenes ‚Bedürfnis‘ längst in andere Kanäle gelenkt wird, dass es im strengen Sinne eigentlich keinen Notstand gibt, sondern Religion im Gott Mammon, in den Konsumtempeln, im Blitzlichtgewitter der VIPs, in der Technik- und Wissenschaftsgläubigkeit, in der Gesundheits-, Fitness- und Schönheitsreligion mit ihren Diät- und Wellnesspriestern zur alltäglichen Suggestions- und Disziplinierungsmacht geworden ist, bleibt seltsamerweise unthematish. Was also dieses Buch, das im neuphänomenologischen Duktus durchaus Analyse der persönlichen Situation von Betroffenen sein will, m. E. vermissen lässt, ist eine kulturkritische Analyse des Ausgesetzt-Seins des Menschen in schrägen Gott- und Religionssubstituten, die ihn seiner subjektiven Erfahrung zu-

gunsten einer objektivierten Bemächtigung entfremden.

Dass sich die Lektüre dennoch in weiten Teilen lohnt, ist wohl dem schillernden Konglomerat von Antworten geschuldet, die zehn Autoren und eine Autorin, Anna Blume, die zugleich als Herausgeberin fungiert, auf die Frage, was von Gott bleibt, letztlich geben.

Nach einer Einleitung der Herausgeberin mit der üblichen kurzen Kommentierung der einzelnen Beiträge, fasst Hermann Schmitz (17–28), der Gründungsvater der Neuen Phänomenologie, das, was von Gott bleibt, mit bekannter Klarheit als „Negative Theologie“ und räumt sogleich mit einem Göttlichen oder Gott an sich auf, das bzw. der zwar „durch die metaphysische oder archimedische Brille“ „als Objekt“ (23) fixiert einer Betrachtung zugänglich sein mag, aber keinesfalls einem unmittelbaren Berührtsein. Das „Getroffenwerden vom Göttlichen“ bestimmt Schmitz folglich als das, was nach dem „Wegnehmen“ von Brillen, Vorurteilen und anderen „Befangenheiten“ bleibt, nämlich „Ergriffenheit von einem atmosphärischen Gefühl“, in der qua „Autorität von unbedingtem Ernst“ auch ein „Wissen, was zu tun ist“, liegt (23). Gegen die nahe liegende Gefahr, vortäuschter Autorität mit unbedingtem Ernst durch Verführer zu erliegen, mobilisiert Schmitz alle „verfügbaren Reserven personaler Emanzipation und damit Kritikfähigkeit“, anhand derer das Göttliche auf die Probe zu stellen sei. Hier erweist sich einmal mehr die Schmitzsche Definition von Philosophie als dem Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung als hilfreich, indem sie das Sichbesinnen gegen irrationalen Leichtsinns einsetzt. Mit der Tragödie *Philoketes* von Sophokles expliziert Schmitz eine Erleuchtungserfahrung, die „aus dem Mystischen ins Praktische“ (25) gewendet ist. Auch die christliche Parabel vom barmherzigen Samariter deutet Schmitz nicht als Veranschaulichung der „Nächstenliebe als beständiger Tugend“, sondern als eine der „Nächstheit, die im Anspruch der augenblicklich gebietenden Situation die Fremdheit unter Menschen überspringt“ (26). Was am Ende des Beitrags von Gott übrig bleibt, ist „die Liebe“, und zwar „im Sinne des 1. Johannesbriefes“, eine Liebe nicht nur für Krisensituationen; „sie ist immer möglich als unbedingte und unbefangene Offenheit für das, was nur immer vom kritisch geprüften Gefühl als jeweils unwidersprechlich geboten aufgetragen wird“ (27).

Nach dieser ebenso tief sinnigen wie unerwarteten Wendung werden wir von Hans Werhahn in seinem hier zweitveröffentlichten Beitrag „Säkula-

risierung und Frömmigkeit“ (29–41) in die von Gewalt beherrschte Gegenwart zurückgeholt. In ihr bedeute Säkularisierung nicht nur „Verweltlichung des Göttlichen, Profanierung des Religiösen“ oder „rationale Bewältigung irrationaler Betroffenheit“ (38), sondern wesentlich Erwachsenwerden. Frömmigkeit kann sich dann einerseits als „Sachlichkeit“ (39) konstituieren, andererseits als aktiver Vollzug, „die Wachstumsschmerzen, das leidendeleibliche Erwachsenwerden“, „auf sich zu nehmen“, „inklusive aller damit verbundenen Risiken“ (39 f.). Dabei bleibe von Gott „eine Art sehnsüchtiger Erwartung“ übrig, die für das „Happening des Göttlichen“ offen sein kann (40 f.).

Christian Bendrath gibt in seinem Essay „Christliche Theologie ‚im Lichte der Entdeckung der subjektiven Tatsachen“ (42–79), dem längsten Beitrag des Bandes, in autobiographischer Prosa einen Eindruck seiner Betroffenheit vom Werk Hermann Schmitz' und führt die Anschlussfähigkeit der Neuen Phänomenologie an eine „sich abzeichnende Wende“ der Gotteslehre von der „Entmetaphysizierung“ (63) zu den Erfahrungsansprüchen subjektiver Tatsachen vor. Beispiele liefert Bendrath mit drei theologischen Ansätzen aus dem 19. Jahrhundert (Albert Ritschl, Wilhelm Herrmann und Reinhold Frank).

Erfrischend ist die Lektüre des Beitrags „Nichts bleibt von Gott“ aus der Feder Günter Schultes, der in „Fünf Notizen zur Religion“ (80–106) einen Streifzug durch die Begriffsdefinitionen (Bergson und Nishitani) und die Positionen namhafter Autoren euroamerikanischer und asiatischer Provenienz zur Religion unternimmt. Dabei geht es um „Neurotheologie“ (Ramachandran und Blakeslee) und „Religiöse Erfahrung“ (James und Rosset) ebenso wie um „Aberglaube und Bekenntnis“ (Mannoni) sowie „Religion und Spiel“ (Huizinga). Allerdings hätte es dem Beitrag gut getan, wenn er weniger lange Zitate und mehr Kommentierung enthalten hätte.

Christoph Türcke schaut in seinem Aufsatz „Gott – inexistent, aber unabweisbar“ (107–119), den Anna Blume „in die Deutungs-Nähe der Neuen Phänomenologie“ (12) rückt, hinter die Kulissen eines „in kulturelle Watte“ (112) gepackten, samtweichen Heiligen und erinnert zu Recht mit Rudolf Otto daran, dass seine Urform „der Schrecken“ ist, „das *mysterium tremendum*, das bis ins Mark erschauern und erstarren lässt“ (112). Mit Freuds Schrift *Jenseits des Lustprinzips* erklärt Türcke den von Otto für unmöglich gehaltenen Übergang vom *mysterium tremendum* zum *mysterium fascinans* durch den „traumatischen Wiederholungszwang“ (113),

der im ritualisierten Opferkult Kultur stiftend wirksam wurde.

Shinji Kajitani befasst sich in seinem Text „Die Fremdheit der Natur und die Funktion des Festes in der volkstümlichen Religion Japans“ (120–136) damit, dass und wie das Ritual eines religiösen Festes „u. a. eine Form der Kommunikation mit der atmosphärisch fremd wirkenden Natur darstellt“ (121).

„Gibt es Göttliches im frühen Buddhismus?“ (137–151), diese Frage beantwortet Sven Sellmer negativ und positiv. Schon der Pali-Kanon gebe Kunde von der Abwesenheit des Göttlichen: Weder die zu „zweitragigen Gestalten“ (141) degradierten Götter noch Gebetskulturen oder ein Gnaden-gedanke sind dort zu finden. Dennoch zeigten sich „Spuren des Göttlichen“, wenn sich etwa in der Gestalt des Religionsgründers „Göttliches an einem Menschen ‚verdichtet‘“ (144). Auch das Nirvana ließe sich als „von wonnevoller Ruhe geprägte Atmosphäre interpretieren“ (149). Sellmer will aber darauf hinaus, dass die „Frage nach dem Göttlichen im Zustand der buddhistischen Erlösung ihren Sinn verliert“ (150), weil der Erfahrende „als Person gewissermaßen verschwindet“ (151). Diese Argumentation bleibt aus meiner Sicht jedoch ebenso unklar, wie Sellmers Behauptung, „das buddhistische Erlösungsideal“ habe „nichts mit einer Unio mystica zu tun“, weil es „um einen völlig wachen, differenzierten und bewussten Zustand“ (151) gehe.

Kenntnisreich und informativ erklärt Nader Purnaqcheband „Das Prinzip Angst und das Prinzip Hoffnung. *Contractio* und *expansio* als Grundbefindlichkeit in der islamischen Mystik“ (152–171) und liefert eine hervorragende, wenn auch kurze Einführung in die ambivalente Wirklichkeit der Gefühle eines Mysten auf seinem Weg. Mit Alghazel behandelt Purnaqcheband die Affekte Angst und Hoffnung als konstitutiv für das Ringen des Mystikers bei seiner Suche nach Gott: „Zusammenziehung oder Beklemmung“ gebe die „Befindlichkeit der Angst im Angesichte der Majestät und Pracht Gottes und der eigenen menschlichen Sündhaftigkeit wieder“; ein Aufgehen in „der Entfaltung und hoffnungsfrohen Weitung“ kennzeichne jenen Zustand, „bei welcher die Schönheit Gottes und seiner Geschöpfe vor dem Hintergrund der göttlichen Barmherzigkeit im Zentrum“ stehe (159).

Weniger tiefsinnig, dennoch einleuchtend erörtert Manfred Josuttis die „Erfahrungen mit dem Göttlichen in der Praxis von Kirche“ (172–186). Am Beispiel von jungen Menschen und ihrem spontanen Empfinden für die Einladung des Gött-

lichen zur „intensiven Einwohnung“ (179), die auch im privaten Wohnzimmer oder bei einem Musikfestival statthaben kann, zeige sich Gottesdienst mit allen dazugehörigen Strukturen: Gebetsteil, Wortteil und Sakramenteil bzw. *purification, illumination, unio* (180) – jenseits von Theologie und dem Großkonzern Amtskirche.

Der von Anna Blume anhand eines Vortrags von Bazon Brock redigierte Beitrag „Kunstreligion und Aufklärungspathos. Zwischen Kunst als Kirche und Kirchenkunst“ (187–207) bringt dann schließlich einen Einblick in die religiöse Vielfalt unserer angeblich so säkularen und aufgeklärten Gesellschaft, in der Museen zu Kirchen werden (und Kirchen zu Touristenattraktionen), Kunstwerke zu Ikonen und die geweihte Atmosphäre der Kulturtempel als heilig empfunden wird. Hier von Religionssubstituten zu sprechen wäre falsch. Unmissverständlich greift Brock den Begriff der „Kunstreligion“ auf und unternimmt mit theologischem Vokabular einen erhellenden Streifzug durch die religiösen Voraussetzungen moderner Kunst.

Anna Blume hat sich als Herausgeberin das letzte Wort vorbehalten. Ihr, durch Brock bestens vorbereiteter Beitrag „Was bleibt von Gott? – Ein schwarzes Quadrat?“ (208–218) betrifft den Bereich des Ästhetischen. Auch wenn ihre Beispiele – Malewitschs *Schwarzes Quadrat*, Gregor Schneiders *Venice Cube* und Santiago Sierras *245 m³ Synagoge Stommeln* – klug gewählt und die Analysen stimmig sind, wirkt der Beitrag am Ende eines so vielfältigen Sammelbandes ein wenig zu kunsttheoretisch. Wie eingangs erwähnt, hätte man sich gewünscht, dass das im Kontext der Neuen Phänomenologie so treffend als das Atmosphärische gekennzeichnete Göttliche noch in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgesucht und nachbuchstabiert wird. Es hätte diesem durchaus lesenswerten Buch auch gut getan, wenn neben der Herausgeberin noch andere weibliche Stimmen zu Wort gekommen wären und die Frage nach der Geschlechterdifferenz in der religiösen Erfahrungswelt, etwa in der Tradition weiblicher Mystik, aufgegriffen worden wäre. So blieb nicht nur der Gott, nach dessen „Überbleibseln“ hier gefragt wurde, sondern blieben auch die Themen und die Autorengruppe allzu männlich dominiert.

Ute Gahlings (Darmstadt)
gahlings@phil.tu-darmstadt.de

Psycho-logik, Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, Bd. 3: Methode und Subjektivität, hg. von Rolf Kühn und Karl-Heinz Witte, Freiburg/München: Alber 2008, 319 S., ISBN 978-3-495-45903-4.

Das Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur *psycho-logik* hat in seinem dritten Band das Thema „Methode und Subjektivität“ zum Schwerpunkt. Insofern Subjektivität methodischer Erfassung einen starken Widerstand entgegenbringt, ist sie in diesem Widerstand geradezu definiert.

So ist auch der Begriff des Unbewussten negativ dadurch bestimmt, weder einem Nichtbewussten im Sinne des nicht Existierenden noch dem reflexiven Bewusstsein anzugehören. Thomas Fuchs untersucht in seinem Aufsatz „Leibgedächtnis und Unbewusstes – Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjektes“ dieses abwesend Gegenwärtige im Bewusstsein. Um sich dabei nicht in diesem sehr weitläufigen Feld zu verlieren, schränkt er das Thema auf die vorprädikativen Leistungen des Leibgedächtnis ein. Noch genauer beschränkt er sich auf die Konstitution der Raumerfahrung durch das Leibgedächtnis. Er bezieht sich dabei auf Merleau-Ponty, dem zufolge das Leibgedächtnis all jene Leistungen beinhaltet, welche nicht unter Beteiligung des wachen Ich fallen. Dies meint etwa die Bestimmung wie Vermeidung von Wahrnehmungs- und Bewegungsverläufen, die weder reflexiv initiiert werden, noch bloß zufällig erfolgen.

Was das genauer bedeutet, macht Fuchs anhand des gelebten Raumes deutlich. Die Raumerfahrung aus der ersten Person Singular entspricht nicht dem euklidischen Raum, ist also nicht homogen und in allen seinen Teilräumen durch die drei Dimensionen festgelegt. Das Raumerleben eines Menschen, der *gelebte Raum*, ist durchzogen von „Feldkräften“ und „Vektoren“ der Nähe, Ferne, Unerreichbarkeit, Tabuzonen et cetera, welche nicht durch physikalische Größen vorgegeben sind. Der Autor zeigt dies anhand des kleinen Kindes, dessen Gravitationszentrum die Mutter ist, die für das Kind eine Fülle bzw. Leere des Raumes vorzeichnet, je nachdem wie weit das Kind sich von ihr entfernt oder sich ihr nähert. Die Wahrnehmung des Raumes in seinen Attraktionen, Aversionen und Krümmungen kommt nun nicht durch geographisch-symbolisch vermittelte Instruktion zustande, sondern manifestiert sich als eine Weise des Leibgedächtnisses. Statt also einem formalen Begriff des Unbewussten solche Leistungen zuzuschreiben, ist es nach Fuchs der Leib, welcher die konkrete Gestal-

tung des Anwesendsein der räumlichen Umgebung leistet. Durch diese Zuschreibung ergeben sich Möglichkeiten der Analyse von Deformationen des Raumerlebens wie im Falle von Phobien, die der Autor zumindest andeutet.

Thomas Fuchs' Aufsatz überzeugt darin, die vermeintliche Tiefe des Unbewussten nach Freud in eine horizontale Dimension des gelebten Raumes zu überführen. Das abwesend Gegenwärtige ist demnach nicht „unter“ dem reflexiven Bewusstsein zu finden, sondern unter anderem in Wahrnehmung eines je bestimmt gekrümmten und durch Aufforderungs- und Aversionscharakteren durchsetzten Raumes. Allerdings ist Merleau-Pontys Begriff des Leibgedächtnisses zur Fassung dieser horizontalen Dimension kaum geeignet, da dieser hinter die passiven Synthesen Husserls zurückfällt. Die Triebintentionalität der genetischen Phänomenologie vermag es nämlich, Leistungen des Unbewussten auch jenseits des Leibes zu entdecken.

Fuchs' Beitrag ist Teil der ersten Sektion von *psycho-logik*, betitelt als „Phänomenologie der Subjektivität“. In dieser Sektion geht es um den Begriff des Unbewussten bei Michel Henry (Frédéric Seyler), um jenes „Mich“, welches ein Ich erst in seinem Sich-Gegebensein ermöglicht (Rolf Kühn) und um den je spezifischen Begriff von Reduktion bei Husserl, Heidegger und Henry (Sebastian Treyz).

In der zweiten Sektion „Philosophisch-psycho-logische Zugänge“ wird das Thema Methode und Subjektivität unter dem Aspekt der theoretischen Grundlagen der Psychotherapie angegangen. So untersucht Daniel Brandt das Verhältnis von Psychotherapie und Philosophischer Praxis, Anton Distler die hermeneutische Relevanz von Sartres Konzeption der Psychoanalyse und Benedikt Seidenfuß Struktur und Genese des Subjektes unter dem Aspekt von dessen Verhältnis zum Gehirn.

Eine phänomenologische Betrachtung der Alzheimer-Krankheit nimmt Roland Vaschalde in seinem Aufsatz „Selbstvergessen und selbstvergessen(d)es Leben“ vor. Wenn ein an Alzheimer erkrankter Mensch ein fortgeschrittenes Stadium erreicht, weder sich noch andere erkennen zu können, so stellt sich die Frage, wer oder was diese Person noch ist. Vaschalde fragt danach, ob es sich dann noch um einen „Jemand oder schon um einen Niemand“ handelt.

Definiert man personales Dasein als ein Sich-zu-sich-Selbst-Verhalten, welches ein Sich-zu-Anderson-Verhalten als eben dieses Selbstverhältnis einschließt, so geht gerade dieses dem fortgeschritten Dementen ab. Vaschalde beschreibt diesen Verlust genauer unter dem Aspekt zeitlicher Desorientie-

zung, nicht mehr zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterscheiden und sich nicht mehr erinnern zu können.

Da aber alle Verhältnisse zu sich notwendig eine Distanz beinhalten, mithin das Selbst als transzendent bestimmen, aber dessen Sich-Gegebensein eine Distanzlosigkeit zu sich erfordert, lässt sich unter Rekurs auf Michel Henry feststellen, dass das Transzendente eine Immanenz voraussetzt. Somit könnte sich das Selbst als die Summe seiner Selbstverhältnisse nicht sich selbst gegeben sein, würde es nur von der Seite der ekstatischen Differenz her definiert sein. Diese Immanenz, sich selbst erscheinen zu können, findet Henry in der affektiven Selbststoffbarung. Die formale Selbstaffektion ist demnach material in der Affektivität bestimmt.

Diese Affektivität aber, so nimmt Vaschalde Michel Henry auf, bleibt dem fortgeschrittenen Demenzen. Ihm bleibt demnach jenes, was der Transzendenz, also dem konkreten personalen Dasein vorausgeht. Das affektive „Sich“ wird dabei so interpretiert, nicht von einem Sich-Geben in der Erfahrung von Widerstand (dem lebensphänomenologischen Äquivalent von Welt) abhängig zu sein. Das affektive Sich offenbart sich, so die These Vaschalde, auch ohne jede „Entäußerung“ in intentionale Setzungen.

Vaschalde bezeichnet seinen Beitrag selbst als Propädeutik und beugt somit der Kritik vor, dass die Möglichkeit eines Sich-Erscheinens ohne jegliche Erprobung (ohne jegliche Konkretisierung personalen Daseins) selbst als Denkmöglichkeit spekulativer Natur ist, und dass eine Ethik des Umgangs mit Demenzzkranken damit noch längst nicht bestimmt ist. Damit nimmt er die Kritik einer theoretisch wie praktischen Unterbestimmung des Themas vorweg.

In der dritten Sektion von *psycho-logik*, betitelt mit „Psychotherapeutische Praxis und Methode“ untersucht Boris Wandruszka Subjektivität als Methode, Karl-Heinz Witte schreibt über die Individualpsychologie Alfred Adlers sowie in einem zweiten Beitrag über die lebensphänomenologische Reduktion in der individualpsychologischen Psychotherapie. Des Weiteren finden sich hier Gisela Eifes Fallstudie einer Borderline-Persönlichkeitsstörung, Martin Dornbergs Beitrag über Trauma und Traumatherapie, sowie Alice Holzheys Erörterung, inwiefern Subjektivität und Methode überhaupt in einer Beziehung stehen können, die nicht als ein Dilemma bezeichnet werden muss.

In Sektion IV, zusammengefasst unter der Überschrift „Inter-Subjektivität und kulturelle Lebenswelt“, findet sich der Beitrag von Nathalie Depraz

und Frédéric Mauriac mit dem Titel „Relationalität als methodischer Zugang zur Subjektivität“. In diesem geht es um die Begegnung zwischen Therapeuten und psychisch Kranken. Diese soll nicht in dem asymmetrischen Rahmen eines „Super-Subjektes“, dem Therapeuten, mit dem Patienten als einem „Sub-Subjekt“ erfolgen, sondern in einer Bezugnahme, welche die unmittelbare Nachbarschaft von „krank“ und „gesund“ als zwischenmenschliche Resonanz lebt.

Die Autoren unterscheiden dabei die Krisenintervention von der über einen längeren Zeitraum erfolgenden psychischen Stabilisierung des Kranken. In der Krisenintervention geht es darum, etwa im Falle akuter Halluzinationen, das verloren gegangene psychische Gleichgewicht zumindest soweit wieder herstellen zu können, dass die Grundbedingungen für zwischenmenschlichen Kontakt erfüllt sind. Im Besonderen geht es dabei darum, überhaupt die Möglichkeit eines Kontaktes zwischen Therapeut und Krankem sicher zu stellen, wozu auch medikamentöse Behandlung dienen kann.

Der konkrete Kontakt selbst soll dabei in Anlehnung an Ludwig Binswanger so hergestellt werden, dass es im eigentlichen Sinne nichts herzustellen gibt. Es soll auf Seiten des Therapeuten keine feste Diagnose des Pathologischen geben, kein fixiertes Therapieziel und auch keine hintergründig fungierende Effizienzerwartung an die Therapie. Die Effizienz solcher Unterlassungen, so die Autoren, kann dann darin bestehen, eine Beziehung zum Kranken aufzubauen, in welcher der Therapeut nicht in sich selbst als Therapeut verschlossen bleibt. Der gelebte Horizont des Kranken, als Beispiele werden hier die Krankheitsbilder der Melancholie und Manie angeführt, kann erst so erfahren werden. Anders ausgedrückt, kann die Haltung des Therapeuten, der Kranke würde sein Leben im Modus einer Defizienz leben, überwunden werden, und mit dem so entstehenden Kontakt eine Transformation des Kranken eingeleitet werden.

Da sich diese Thematik kaum geschlossen darstellen lässt, wendet sich der Aufsatz letztlich an jene, die aus eigenen Erfahrungen als Therapeut das notwendig unausgesprochen Gebliebene selbst hinzufügen können. Das Interesse des philosophisch orientierten Lesers wird hingegen durch die Darstellung eines zentralen Bestandteils des modernen Beziehungskapitalismus befriedigt. Davon zu reden, in einer zwischenmenschlichen Beziehung ein Wagnis einzugehen, darin bestimmt, sich dem Anderen zu öffnen und damit verletzbar zu sein, um nicht in sich selbst verschlossen zu bleiben, entspricht *als Forderung* an den Anderen einer rhetorischen Formel, welche die Asymmetrie in Be-

ziehungen aufbauen und nicht ablösen will. Diese Manipulationskraft wird auch von Nathalie Depraz und Frédéric Mauriac besonders betont.

In der fünften Sektion finden sich unter dem Titel „Inter-Subjektivität und kulturelle Lebenswelt“ die Beiträge Elenor Jains zum Thema Massengesellschaft und Individualität in Bezug auf die Begrenzung mit Kunst, Thomas Rolfs Aufsatz zum Normalitätsverständnis der Lebensphänomenologie und Michael Staudigls „Das verletzte Selbst und die Phantasmen der Integrität“.

Dieser Beitrag versucht den Horizont möglicher Sinnhaftigkeit zwischenmenschlicher Gewalt aus phänomenologischer Perspektive zu klären. Das Vermögen eines jeden Menschen, eine Welt haben zu können, ist nach Staudigl in einer transzendentalen Leiblichkeit basiert. Entsprechend gilt ihm als Gewalt, was dieses „Ich kann“ des Welthabens stört oder zerstört. Staudigl selbst legt dabei den Weg vom Leib, der Bedingung für ein Sich-Gegebensein ist, zu einem je konkreten Leibempfinden nicht zurück. Unter Rekurs auf den bereits besprochenen Aufsatz von Thomas Fuchs' lassen sich aber einige Beispiele für solchermaßen definierte Gewalt angeben.

So ist die Raumerfahrung, die, wie dargelegt nicht dem euklidischen Raum entspricht, auf die Weise störrisch und zerstörrisch, Raumkrümmungen und aversive Aufforderungstendenzen auszubilden. Im euklidischen Raum ist das ein Hindernis, was einen Raumausschnitt besetzt, so dass ein anderer Körper diesen Ort nicht ohne Verdrängung einnehmen kann. Im gelebten Raum hingegen kann auch ohne solche Hindernisse ein Nicht-mehr-Betretene-Können zustande kommen.

Staudigl geht es um solche Verletzungen des „Ich kann“, wenn er vor einer „Essentialisierung“ der Gewalt warnt, also davor, sowohl den Charakter des durch Gewalt hervorgerufenen Schadens als auch den Grund für Gewalt in der Benennung eines Wesens festzuschreiben. Totschlag, Körperverlet-

zung und Instrumentalisierung der Arbeitskraft eines Menschen (Ausbeutung) sind ihm nur einige Formen der Gewalt, welche die Gewalt gegen den von ihm so genannten „Idealen Leib“ bei weitem nicht vollständig wiedergeben. Dieser „Ideale Leib“ ist es denn für den Autor auch, welcher es unmöglich macht, Gewalt, die einen selbst als Individuum oder als Gruppe angeht, mit Gegengewalt zu beantworten. Denn eine solche Gegengewalt versteht sich als ein defensiver Akt, welcher den Gewaltausübenden mit einer negativen Identität ausstattet, nur darin bestimmt, etwas anderes zu zerstören.

Die Grundidee Staudigls von Gewalt in phänomenologischer Hinsicht macht den Beitrag lesenswert. Allerdings geht der Autor nicht über diese Idee hinaus, und überlässt es dem Leser, die nicht sehr einfache Denkfigur auch praktisch zu verstehen. Auf diese Weise zum Mitdenken gebracht, stellt sich insbesondere die Frage, inwiefern der vorgestellte Begriff von Gewalt nicht notwendig jegliche Form von Gewaltausübung unter Rekurs auf das „Ich kann“ legitimiert.

Psycho-logik bezeichnet sich als Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur. Diesem Anspruch wird es auch gerecht. Im etwa 300-seitigen Umfang sind neben den genannten Beiträgen noch Rezensionen, eine Bibliographie von Neuerscheinungen sowie Hinweise auf Tagungen und Veranstaltungen im Bereich Philosophie/Psychotherapie enthalten.

Die anderen Schwerpunktthemen waren bisher 1 (2006) „Praxis und Methode. Positionen“ sowie 2 (2007) „Existenz und Gefühl“. Die Nr. 4 (2009) wird der „Lebensethik“ gewidmet sein; Jann E. Schlimme wird dann zusätzlich die Mitherausgeberschaft übernehmen und die Interdisziplinarität von Philosophie und Psychiatrie/Psychotherapie in den weiter geplanten Jahrbüchern noch verstärken.

Sebastian Knöpker (Mainz)
sceaux@gmx.de