

beobachtbar – nicht-beobachtbar. Ein theoretischer Begriff wird definiert als Parameter, der nur in einer theorie-abhängigen Weise gemessen werden kann.

Über diese Vorteile hinaus erwähnt Stegmüller folgende, die ihn vor allem bewegen haben werden, das strukturalistische Konzept zu favorisieren: 1. Es erlaubt, einen nicht-teleologischen Fortschrittsbegriff zu entwickeln (47). Eine Theorie erscheint fortschrittlich, wenn funktional (im Anwendungsvergleich) die verdrängte Theorie auf die verdrängende reduzierbar ist. Dabei sind die Terme der Theorien keineswegs aufeinander zurückführbar. In Fortschrittabelungen ist dabei der zukünftige Weg nicht auf Grund rationaler Entscheidung selektiert, sondern über schlichten Zufall. Damit werden versteckte teleologische Fortschrittskonzepte (etwa der Poppers von der zunehmenden Wahrheitsdichte) problematisch. 2. Es erlaubt, das Verhalten des „normalen Wissenschaftlers“ als nicht unvernünftig zu verstehen. Popper verurteilte den „normalen Wissenschaftler“ (Th. S. Kuhn) als bornierten Dogmatiker. Das liegt nahe, wenn man das Verfügen über eine Theorie als bloßes Anwenden bestimmter Sätze versteht. Eine strukturalistische Theoretik läßt dies jedoch begreifen als Verfügen über einen konstanten Strukturkern mit möglicherweise sehr verschiedenen Netzen und differierenden empirischen Aussagen. Versuche, eine Theorie in verschiedene Richtungen zu erweitern, ist ein keineswegs irrationales Verhalten. Allenfalls kann man von „irrational“ sprechen, wenn jede mögliche Erweiterung der T-Netze scheitert. Aber ein „Unmöglich“ ist nie beweisbar. 3. Es erlaubt, zu erklären, warum alle Versuche einer Theorienfalsifikation wirkungsgeschichtlich erfolglos blieben. Eine Theorie kann nicht falsifiziert werden. Und das aus mancherlei Gründen: (a) Der empirische Fundamentalsatz (mit seinem extrem geringen empirischen Gehalt) ist nicht widerlegbar (14). (b) Die Theorie entscheidet selbst, was ihr Anwendungsfall ist. Ein „mögliches Widerlegen“ wird als Nicht-Anwendungsfall der Theorie eliminiert. (c) Ein theoretischer Begriff ist nicht ohne weiteres in einen Begriff über eine meßbare Größe zu übersetzen. – Theorien sind also gegen Widerlegungen immun, nicht wegen der Induktionsproblematik (Popper), sondern weil die Unmöglichkeit einer möglichen Netzerweiterung nie bewiesen werden kann (100). „Falsifikation einer Theorie“ kann also allenfalls heißen: (a) Versuche, den Strukturkern der Theorie zu erweitern, sind gescheitert. (b) Alle Wissenschaftler kommen einmütig zum Ergebnis, daß keine erfolgreiche Erweiterung existiert. Beides tun sie aber nur (wie Kuhn zeigte), wenn eine alternative Theorie existiert. Niemals gehen sie von sich aus auf die Suche nach einer neuen (101). – In der Falsifikationsproblematik wird deutlich, daß die Vertreter des theoretischen Strukturalismus sich schwer tun in der Unterscheidung zwischen theoretischer Aussage und Theorienprognose. Unbestreitbar sind Theorien nicht entscheidbar. Doch Theorien müssen, um brauchbar zu sein, Prognosen aus sich heraus entlassen (können). Diese aber sind durchaus wahrheitsdefinit.

Zur Kritik seien nur zwei Punkte erwähnt: 1. Stegmüllers Position zum Statement-view erscheint widerspruchsvoll. Mitunter scheint er seine Position als komplementär zum Statement-view zu verstehen (177), dann aber schreibt er: „Hier ist ein Punkt erreicht, wo das Aussagekonzept völlig irreführend zu werden beginnt.“ (99) 2. Eine allgemeine Theoretik darf sich nicht entwickeln auf einen möglichen Anwendungsfall hin (einer axiomatisierbaren Physik). Also wird der Statement-view seine Berechtigung haben für nahezu den Bereich aller Theorien. Das ist nicht weiter problematisch, weil alles, was Stegmüller wichtig erscheint, auch mit dem Statement-view durchaus verträglich ist.

R. Lay S. J.

Arendt, Hannah, *Vom Leben des Geistes*. Bd. 1: *Das Denken*, Bd. 2: *Das Wollen*. Hrsg. Mary McCarthy. Aus dem Englischen übers. von Hermann Vetter. München: Piper 1979. 241/270 S. (Titel der engl. Originalausgabe: *The Life of the Mind*. Vol. One: *Thinking*, Vol. Two: *Willing*. New York: Harcourt Brace Jovanovich 1978.)

A. ist 1975 gestorben. Ihr letztes Werk geht von der politischen, kulturellen, immer noch andauernden Krise menschlicher Denkfähigkeit und Denkweisen aus. Diese drückt sich auf A.s eigenen philosophischen Standpunkt dahingehend aus, daß sie sich denen zu ehörig weiß, „die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demonstrieren“ (Bd. 1, 207). Um das Leben

des Geistes zu beschreiben, verwendet A. konsequenterweise eine politologisch und geschichtswissenschaftlich ausgerichtete vergleichend-kritische Methode, die, psychologisch durchsetzt, weniger auf Denkbestimmungen abzielt, als vielmehr darauf, die Lebenssituationen, Vorurteile und Täuschungen zu erheben, in und aus denen bestimmte Gedanken zum Denken, Wollen und Urteilen, den drei Tätigkeiten des Geistes, entstehen. Der erste Band steht unter der Leitfrage, was Denken denen bedeutet, die es als Lebensform haben (Bd. 1, 22). Der zweite Band ist stärker philosophiegeschichtlich. In ihm wird nachgezeichnet, wie Exponenten der abendländischen Tradition das Wollen bestimmen. Konzipiert war ein dritter Band, der sich mit dem Urteilen beschäftigen sollte. Er kam aufgrund des Todes A.s nicht zustande. Allerdings gibt ein Anhang im zweiten Band hierzu Notizen aus Vorlesungen über Kants politische Philosophie wieder (Bd. 2, 208–226).

Die drei menschlichen Vermögen Denken, Wollen und Urteilen gehören dem Bereich von „Sinn“ an, nicht dem des Erkennens. Sie hängen zusammen, da sie ihre Bedingung im „Nicht-Handeln“ haben (Bd. 1, 85) und reflexiv strukturiert sind, also aus geistigen Akten des „Sich-Zurückziehens“ bestehen. Die Unterscheidung und Inbezugsetzung der drei Tätigkeiten wird anhand der drei Zeitdimensionen vorgenommen. Das Denken läßt sich mit Gegenwart korrelieren, das Wollen mit Zukunft und das Urteilen mit Vergangenheit. Mittels der Metaphern, die die Vermögen jeweils hauptsächlich vom Bereich sinnlicher Wahrnehmung her repräsentieren, ergibt sich eine weitere interessante Differenzierung: Das Denken wird in Metaphern des Sehens ausgedrückt, das Wollen in solchen des Hörens, das Urteilen in Metaphern des Tastens, Schmeckens und Riechens.

Einige zentrale Aussagen zum Denken: Zum Denken kommt man durch Staunen (Bd. 1, 144 f.); es ist „das stumme Zwiegespräch des Ich's mit sich selbst“ (Bd. 1, 80 u. 186), ein theoretisches und experimentelles Sprechen (Bd. 1, 141 f.), das „entsinnlicht“ und der Sinnsuche dient (Bd. 1, 82, 84 u. 128), nicht der Wahrheitssuche, für die der Verstand zuständig ist; eine geometrische Metapher für Denken ist der Kreis (Bd. 1, 128), der unter anderem die Selbstgenügsamkeit ausdrückt, die im Denken erfahrbar ist, so dieses „Loslösung“ bedeutet und „reine Tätigkeit“ (Bd. 1, 163); der Ort des Denkens ist „Überall“ und „Nirgends“, es ist heimatlos (Bd. 1, 195).

Die Aussagen zum Wollen hängen, in noch stärkerem Maße als die zum Denken, von den Positionen der Autoren ab, die A., bei aller Fragwürdigkeit ihrer Selektion, mit erstaunlicher Sensibilität referiert: Sie läßt sich von den Ansichten antiker Denker (Vorsokratiker bis Cicero) leiten, bearbeitet Paulus „und die Ohnmacht des Willens“, Augustinus als den ersten „Philosophen“ des Willens, den „Vorrang des Verstandes vor dem Willen“ bei Thomas sowie die skotische Gegenthese. Der deutsche Idealismus wird, bis auf einige Bemerkungen, insbesondere zu Hegels Geschichtsphilosophie, ohne weitere Begründung nicht wertgeschätzt. Nietzsches und Heideggers Aussagen, denen A.s Interpretation zutiefst verpflichtet ist, beenden die Ausführungen über das Wollen. Da A. Schopenhauer nicht als Philosoph gilt, kommt er nicht zu Wort. Insgesamt durchzieht diesen Band eine Reduktion der Begriffe Wille und Freiheit. Was den Willen betrifft, bleibt A. bei den Bestimmungen stehen, ihn entweder als Wahlvermögen aufzufassen oder als ein Vermögen „eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen“ (Bd. 2, 150). Freiheit, die Basis von Willensakten, bedeutet Unverursachtheit und Unbeeinflusbarkeit. Es herrscht demnach ein individualistisches, monologisches Freiheitsverständnis vor. Wille als vollzogene Freiheit, als wirklichkeitsgestaltender Selbstbezug-im-Fremdbezug, also eine handlungstheoretische, dialogische Bestimmung, ist von A.s Standpunkt her ebensowenig möglich wie das Verständnis von Denken als Handlungsart der Wirklichkeitsaufnahme, die nicht im unvereinbaren Gegensatz zum Handeln als aktivem Verändern der gemeinsamen Welt steht. A. steht auf dem politischen Standpunkt, der Handeln als einseitig interessierte Strategie begreift und deshalb Handeln als eine Gegenseitigkeit der Erwartungen wollende, freie Kommunikation nicht als für sich konstitutiv in den Blick bekommen kann. Hier zeigt sich, wie wenig A. die philosophisch-kommunikative Position ihres Lehrers Jaspers aufnimmt, und auch, daß der Rekurs auf aristotelische Begriffsbestimmungen, von denen her Denken und Wollen als einsame Beschäftigungen des Menschen mit sich selbst erscheinen müssen, die Bedürfnisse heutiger philosophischer Theoriebildung nicht befriedigen kann. Mit dem Mittel jüngstentwickelter Handlungstheorie stellen sich Denken und Wollen vielmehr als Formen kommunikativ zu sich vermittelten innersubjektiven Handelns

dar, die in einem System menschlichen Handelns integriert sind (vgl. Johannes Heinrichs, *Reflexionstheoretische Semiotik*. Bd. 1: Handlungstheorie, Bonn 1980). Bei A. hingegen bleibt allerlei offen: zentral die Frage, wie innersubjektive Tätigkeiten mit intersubjektivem Handeln zusammenhängen. Zwar sind nach A. „Analogien, Metaphern und Sinnbilder die Fächer, mit denen der Geist mit der Welt in Verbindung bleibt“ (Bd. 1, 113), aber was heißt hier „Fächer“ und was „Verbindung“? Zu fragen ist ferner, wo, anthropologisch gesehen, die drei bearbeiteten geistigen Tätigkeiten ihren Ort haben, wie sie zu den Organen des Handelns (Hände, Füße, Mund etc.), den fünf Sinnen, dem Verstand, dem Gefühl und dem Ego stehen. Schließlich muß das Verhältnis zwischen Denken, Wollen und Urteilen selbst präzisiert werden. Es reicht nicht, von der „höheren Reflexivität“ des Willens dem Denken gegenüber zu sprechen, ohne klarzumachen, welche Bedingungen und Konsequenzen dies hat, ohne spezielle Kriterien für die gedachten Grade von Reflexivität anzugeben.

Indes wird man dem letzten Werk A.s nicht gerecht, wenn man es ausschließlich unter methodischen und systematischen Gesichtspunkten liest. Beide Bände enthalten sehr viel Inspirierendes. Mit intuitivem Geschick erhellen sie die Situation, in der Menschen mit dem Philosophieren beginnen (vgl. die Bemerkungen zur Affinität zwischen Tod und Philosophie in Bd. 1, 84 f.); sie klären „Philosophen“ über sich selbst auf, z. B. über die Abneigung des Philosophen gegen Politik und Körper (Bd. 1, 90 f.). Ihre Leistung besteht darin, immer wieder die Alltagserfahrung heranzuziehen, aus der heraus sich Denken und Wollen als Lebensformen ergeben. Die Studie „Vom Leben des Geistes“ verlangt, daß man sich auf den Inhalt Satz für Satz einläßt, daß man sich verwirren läßt, mitirrt und sich ent-täuschen läßt, daß man denken und urteilen will.

F. T. Gottwald

Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979. 700 S.

Nicht nur wegen seines Umfangs, sondern auch wegen seiner Anlage entzieht sich B.s umfassend angelegtes Plädoyer für den Mythos einer kurzen resümierenden Wiedergabe. In den weniger argumentativen als narrativen Duktus dieses *Opus magnum* gehen nämlich eine ganze Reihe von durchaus heterogenen Momenten ein – Momente der griechischen Mythologie, der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte, der Literatur, der Psychoanalyse –, die, strenggenommen, alle einzeln analysiert und zu der Grundidee des Ganzen in Beziehung gesetzt werden müßten. Da dies aber die Möglichkeiten einer Rezension bei weitem übersteigt, beschränken wir uns auf die Darstellung der Grundidee, wie sie vor allem in den beiden ersten Teilen des Buches deutlich wird, während wir auf B.s geistesgeschichtlichen *Tour d'horizon* zum Prometheusmythos in den Teilen III–V, an dem konkret deutlich wird, was Arbeit am Mythos heißt, nicht näher eingehen können.

B. beginnt sein Werk mit folgendem Kafka-Zitat: „Sie konnten das entscheidend Göttliche gar nicht weit genug von sich entfernen denken, die ganze Götterwelt war nur ein Mittel, das Entscheidende sich vom irdischen Leibe zu halten, Luft zum menschlichen Atmen zu haben.“ Darin ist über seine Grundkonzeption schon Entscheidendes gesagt. Der Mythos hat eine Entlastungsfunktion. Er dient dem „Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit“ durch die „Verteilung eines Blocks opaker Mächtigkeit, über dem Menschen und ihm gegenüber, auf viele einander ausspielende bis aufhebende Gestalten“ (20). B. spricht von „archaischer Gewaltenteilung“, so die Kapitelüberschrift von Teil I, 1. Diese besteht zunächst konkret darin, „die numinose Unbestimmtheit in numinose Bestimmtheit zu überführen und das Unheimliche vertraut und ansprechbar zu machen“ (32). Denn „archaisch ist die Furcht nicht so sehr vor dem, was noch unerkannt, sondern schon vor dem, was unbekannt ist“ (40). So ist es die früheste und nicht unsolideste Form der Vertrautheit mit der Welt, Namen für das Unbestimmte zu finden (40 f.). Erst dann ist es nämlich möglich, von ihm eine Geschichte zu erzählen, und Mythen sind nichts anderes als „Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit“ (40). Die von der Aufklärung in Umlauf gesetzte Antithese von Mythos und Logos hält B. für „eine späte und schlechte Erfindung, weil sie darauf verzichtet, die Funktion des Mythos bei der Überwindung jener archaischen Fremdheit der Welt als eine vernünftige anzusehen, wie verfallsbedürftig ihre Mittel im nachhinein erscheinen mögen“ (56). Dagegen gelte es, den Mythos als „Verarbeitungsform von Wirklichkeit authentischen Rechts“