

sein soll – 177 f.), zutiefst bzgl. der grundsätzlichen Heillosigkeit einer „radikalen“ Ethik (statt einer solchen, die aus [neu]gewährtem *Sein* erwächst). Wie muß man das Sein erst neutralisieren, um dessen Entneutralisierung (187) zu suchen! Und Dienst, dem der Lohn nichts bedeutet (193)? Gewiß, aber andererseits möglicherweise: alles die Freude des Vaters? Auf die Prägung durch Gegnerschaft im Blick auf Heidegger und seinen Sprachumgang weist Wiemer selbst hin. Rez. stimmt G. Haeffner zu (Grundkurs Philosophie 10, 58), daß hier nicht selten Preziosität im Widerspruch zur Schlichtheit der gemeinten Sache stehe und so die Andersheit vielleicht doch noch zu sehr die für ein Ich sein könnte.

Aber zu der dankenswerten Übersetzung seien, gerade auch im Blick auf die „Pilotfunktion“, einige Anfragen gestattet. (Nicht bloße Fragen sind der Hinweis auf den „dogmatischen Schlaf“, 57 u. ö., der doch wohl Kants „Schlummer“ sein dürfte; zu S. 81, wo Descartes' „hommes“ natürlich Männer und nicht Menschen sind; muß S. 130 Z. 7f. das erste „nicht“ nicht ein „nur“ sein?; Scholem heißt bei uns sonst Gershom, und S. 192, Z. 12: *was* sein Buch?) Muß man (43, 73 usw.) „Unbedingung“ sagen statt „Bedingungslosigkeit“ oder „Unbedingtheit“? Natürlich ist schon der Titel ein Anstoß, selbstverständlich wohlüberlegt für „De Dieu qui vient à l'idée“, mit seinem Zugleich von Beiläufigkeit und Überfall; aber der Verlust des „vient“ wiegt schwer, das doch wohl auf Heideggers Frage, wie Gott in die Philosophie komme, zurückweist. Zugegeben: andere Lösungen sind kaum besser, am ehesten wohl noch: „Gott, der (mir) in den Sinn kommt“. Zu diskutieren wäre die Entscheidung, „mème“ stets durch *das Selbe*, nie durch *Selbst* zu übersetzen (besonders kraß etwa S. 217 unten), hier überschreitet der Verlust durch Verdunkelung wohl den Gewinn, während ein Lévinas-Leser unschwer die „Selbigkeit“ von Selbst und Selbem ge- und bewahren dürfte. Oder zu entschiedene Eindeutigkeiten: „Verfälschung“ statt Verä/a/nderung (bzw. weniger prezios: Anderswerden); „Radikale Boshaftigkeit in der Gutgläubigkeit ...“ hier soll man Kants radikales Böses mithören, andererseits aber wäre diese „paradoxe Naivität“ wohl doch von wirklicher Boshaftigkeit zu unterscheiden (vgl. Anm. S. 172 zum Bedeutungsreichtum von „mal“) – wäre nicht schon „Schlechtigkeit“ besser, weil nicht so eindeutig moralisch, vielleicht sogar „Fehlhaltung“, „Übelstand“? Andererseits kommen wir wohl gerade an dieser Stelle wieder in die Sachdiskussion – um eine Transzendenz, deren Extrem eben nicht in der Abwesenheit gedacht werden darf, wenn das Denken wirklich mehr denkt, als es denkt. So wie „Gegenwart“ und „Gegenwärtigung“ ein anderes Antlitz erhalten, wenn sie als Geistes-Gegenwart empfangen werden dürfen.

J. SPLETT

### 3. Systematisches

CAHALAN, JOHN C., *Causal Realism. An Essay on Philosophical Method and the Foundations of Knowledge* (Sources in Semiotics II). Lanham/New York/London: University Press of America 1985. 516 S.

Zu Beginn seiner vielbeachteten Besprechung von Kripkes „Naming and Necessity“ im London Review of Books (17, 1980) schrieb der geistreiche Kritiker zeitgenössischer Philosophie R. Rorty sinngemäß: Seit Kant brüsten sich die Philosophen damit, über den naiven Realismus des Aristoteles und des gesunden Menschenverstandes hinauszusein. Diese Skepsis haben so grundverschiedene Denker gemeinsam wie Russell und Bergson, Whitehead und Husserl, James und Nietzsche, Carnap und Cassirer. Vor Kripkes Auftreten gab es nur zwei nennenswerte Ausnahmen aus diesem Konsens: die Katholiken und die Marxisten. Die einen hielten das transzendental-idealistische oder positivistisch-empiristische Denken für eine moderne Häresie, die anderen betrachteten es als die Spätform jenes bürgerlichen Formalismus, den schon Hegel bei Kant diagnostiziert hatte. Aber da keiner zuhörte, gab man nach dem Aggiornamento des letzten Konzils einerseits und der Entdeckung des jungen pragmatischen Marx andererseits mehr oder weniger auf. Gerade als damit die allgemeine Akzeptanz der Gedan-

kenwelt von Hume und Kant bis Wittgenstein und Quine ihren Höhepunkt erreicht hatte, brachte Kripke seine Bombe zur Explosion. Man kann sich streiten, ob Rorty die Homogenität der Philosophie der 60er Jahre nicht überzeichnet. Eines läßt sich nicht leugnen: der Glottozentrismus ist seitdem offensichtlich an die Grenzen seines Wachstums gestoßen, das Monopol des Paradigmas Sprache ins Wanken geraten. Neben einer realistischen Uminterpretation der analytischen Philosophie von innen heraus (wie bei Kripke, dem frühen Putnam und anderen) gibt es einflußreiche Versuche, dem kantischen Anthropozentrismus neue realistisch geprägte Philosophien auf naturwissenschaftlicher Basis entgegenzustellen (evolutionäre Erkenntnistheorie, Physikalismus). Allerdings sind auch die klassischen Realisten thomistischer Herkunft nicht so angeschlagen wie Rorty vermutete. Immer häufiger begegnet man bei den wenigen verbliebenen Denkern dieser Richtung einer guten Kenntnis der erfolgreichen analytischen Tradition, die es ihnen ermöglicht, ihre Position in direkter Auseinandersetzung mit der Mehrheitsmeinung zu artikulieren und ihre zum Teil selbsterbeigeführte Isolation aufzusprennen. Ein in dieser Hinsicht bemerkenswertes Werk ist „Causal Realism“ von Cahalan. Es handelt sich dabei um einen groß angelegten Angriff auf die Grundprinzipien der antimetaphysischen Tradition seit Hume. C. argumentiert in direkter Auseinandersetzung mit Autoren wie Quine, Russell und Wittgenstein, so daß ihm ein begrüßenswerter Brückenschlag zu dieser Tradition gelingt. Das Werk bietet keine leichte Lektüre: komplexe, dichte Gedankengänge werden auf über 500 S. Text entwickelt. Der Rez. muß sich daher auf einige wenige Gesichtspunkte konzentrieren. Das Buch zerfällt grob in zwei Teile. Der 1. versucht eine Widerlegung dessen, „what empiricists have been saying about the nature of knowledge for the last two hundred years“ (11). Der 2. Teil will darauf aufbauend eine eigene Position entwickeln: Causal Realism. Das Ziel des 1. Teiles ist es zu beweisen, daß es eine genuin philosophische Weise der Welterkenntnis gibt. Die empiristische Auffassung, daß die Frage, was es gibt, nur auf der Basis empirischer Untersuchungen geklärt werden kann, hat in der Gegenwart weitgehend Akzeptanz gefunden. Die Konsequenz daraus ist, daß der Philosoph keine Tatsachen entdecken kann, die z. B. der Physiker oder der Historiker übersehen hat. In diesem Sinn hat der Philosoph keine ontologische Kompetenz mehr. Ihm bleibt nichts anderes übrig, als sich auf seine logische Kompetenz zurückzuziehen. Er wird den Sinn von Philosophie in der logisch-sprachanalytischen Untersuchung jener empirischen Theorien sehen. Zur Kompensation seiner Inkompetenz wird er den empirischen Wissenschaftlern Naivität vorwerfen, wenn sie, in jener vielzitierten „normalen ontologischen Einstellung“ verhaftend, unreflektiert annehmen, die Dinge, deren Existenz sie in ihren Theorien behaupten, existierten unabhängig von diesen Theorien. Um die Philosophie aus dieser mißlichen Lage zu befreien, versucht C. „das Undenkbare zu denken“: nämlich der Philosophie wieder einen eigenen Zugang zu den Dingen zu verschaffen. Dieses ureigene Gebiet des Philosophen ist nach C. die Entdeckung notwendiger ontologischer Kausalzusammenhänge. Wenn dies aber das Proprium der Philosophie ist, dann ist sie sich an dem Punkte untreu geworden, wo Hume behauptete, daß „every event has a cause“ keine notwendige ontologische Wahrheit sei. C.s Gedankengang erreicht dementsprechend seinen Höhepunkt im 7. Kap., wo in zwei Argumentationswegen versucht wird „every event has a cause“ als notwendige ontologische Wahrheit zu erweisen. C. steht vor einem zweifachen Problem: er muß gegen Quine das Reden von „notwendigen Wahrheiten“ etablieren; darüberhinaus muß er diese notwendigen Wahrheiten als ontologische erweisen, denn Notwendigkeit ergibt sich ja nach dem neuzeitlichen Verständnis bestenfalls aus der Struktur des Erkenntnisvermögens oder der Sprache, nicht aber aus dem Wesen der Dinge. Der 1. Teil dient primär dieser zweifachen Aufgabe. Er nimmt unter dem Titel „Ontology and Language“ seinen Anfang mit einer Kritik der vielleicht meistdiskutierten These der analytischen Philosophie überhaupt: Quines „Indeterminacy of Translation Argument“. C. widerlegt das Argument nicht direkt, sondern bestreitet lediglich seine Signifikanz. Die Unbestimmtheit der Referenz sprachlicher Ausdrücke, die Quine entdeckte, führt nach C. nicht zur Unbestimmtheit der Ontologie, da die mögliche Deutungsbreite immer noch so eng sei, daß sich die Möglichkeiten (etwa: Hase, Hasenheit, unabgetrennter Hasenteil) gegenseitig implizieren. Dieser Einwand gegen

Quine ist nicht ganz unberechtigt, trifft aber nicht die Verschärfung, die Quines These etwa bei Putnam gefunden hat. Hier deutet sich bereits eine Schwäche des Werkes an. Die Position des Gegners wird von C. oft ungenau und simplifiziert dargestellt. Das trifft z. B. auch für den Grundgedanken des 2. Kap. zu, der nachhumischen Philosophie einen epistemologischen Fehlschluß vorzuwerfen. Die bekannte These Quines „Existieren heißt Wert einer gebundenen Variablen sein“ wird zum Anlaß genommen, die ganze empiristische und sprachanalytische Tradition auf einen Berkeleyschen Idealismus, ein „esse est percipi“ zu reduzieren. Diese Argumentationsweise führt dazu, den Kontrahenten pauschal zu klassifizieren und gleichsam passend für den Angriff zurechtzustutzen. Damit wird C. der Komplexität der Sachlage nicht gerecht, wie im folgenden wenigstens angedeutet werden soll. Das Herzstück der Argumentation gegen den epistemologischen Fehlschluß ist die von Maritain inspirierte Unterscheidung von Ding (an sich) und Objekt (der Erkenntnis). „Objekt“ ist ein relationaler Begriff (Term der Erkenntnisrelation) und „Ding“ ist ein nichtrelationaler Begriff. Die Behauptung „x ist ein Objekt“ bedeutet also nicht anderes als „x ist erkannt“. Ein Ding hingegen ist völlig unabhängig von Erkenntnis. Aus dieser Unterscheidung folgt, daß Objekte nicht der ursprüngliche Gegenstand der Erkenntnis sein können. Erkenntnis muß sich letztlich auf etwas anderes beziehen als auf Erkanntes, will man nicht in einen unendlichen Regreß geraten. Sieht man einmal von der Verwendung des problematischen Begriffes „Ding“ in diesem Zusammenhang ab, so kann man nur konstatieren, daß C. behauptet, Sprache nehme Bezug auf Außersprachliches (Referenz). Diese Auffassung steht aber in Einklang mit den meisten antirealistischen Konzeptionen, die sich eben nicht auf ein „esse est percipi“ reduzieren lassen. Das Problem liegt nicht in der Bezugnahme als solcher, sondern in der Frage, ob es einen unabhängigen Standpunkt gibt, von dem her die Relation zwischen sprachlichen Verobjektivierungen und „Dingen“ überprüft werden könnte. Dies ist das Grundproblem der klassisch-realistischen Korrespondenztheorie der Wahrheit. C. will dieses Problem durch eine (auch von Maritain inspirierte) Neufassung dieser Theorie lösen: die Identitätstheorie der Wahrheit. Danach ist die Definition der Wahrheit nicht die Korrespondenz zwischen erkenntnisunabhängiger Außenwelt und irgendwelchen epistemischen Größen, sondern: „Correspondence is a logical relation of identity between a thing and itself. ... Correspondence is a relation between a thing as a thing and the same thing as object“ (93). Wahrheit ist gegeben, wenn der in der Erkenntnis verobjektivierte Gegenstand identisch ist mit dem Ding an sich: „the distinction between what has been linguistically objectified and what exists is no more than a logical distinction“ (92/3). Damit werden tatsächlich einige Probleme der klassischen Korrespondenztheorie aufgelöst. Aber um welchen Preis? Das gesamte wahrheitstheoretische Problem verschwindet in der wenig erklärenden Abstraktheit der Identität des Dinges mit sich selbst, und mit ihm verschwindet letztlich das Problem der Subjektivität. Außerdem bleibt die entscheidende Frage noch offen: Wie kann die Identität von Ding und Objekt verifiziert werden? C.s Antwort auf diese Frage bringt die Kausalität (und damit den 2. Teil des Buches) ins Spiel. Nach C. erkennt man die Dinge, wie sie sind, wenn die Sinneserfahrung im Lichte notwendiger ontologischer Wahrheiten über Kausalrelationen interpretiert wird. Wir stehen also wieder bei der Frage nach den notwendigen ontologischen Wahrheiten. Die wird von C. – verkürzt – etwa folgendermaßen beantwortet: Ontologische Sätze sind von überempirischer Art, denn Existenz ist keine sinnlich erfahrbare Eigenschaft. Ontologisch notwendige Wahrheiten werden demnach durch solche Sätze ausgedrückt, die einerseits in irgendeiner Form über Existenz reden, andererseits selbstevident (d. h. auf empirische Bestätigung nicht angewiesen) sind (Kap. 4, 5 und 6). Daß die in dieser These enthaltenen Probleme in einer kurzen Besprechung nicht angegangen werden können, ist leicht einzusehen. Beschränken wir uns daher auch in diesem Zusammenhang auf die Ding/Objekt Unterscheidung. C.s Argument lautet folgendermaßen (239): Die ontologischen Wahrheiten beschäftigen sich mit allem, was existiert. Wenn sie sich nicht mit den Dingen an sich beschäftigen, sondern nur mit Objekten, dann existieren nur Objekte (= Erkanntes). Aber gerade dies hatte ja der Aufweis, daß sich Erkenntnis nicht nur auf Erkanntes beziehen kann, als unmöglich erwiesen. Es folgt also: Wenn es überhaupt irgendwelche Erkenntnis gibt, dann gibt es

auch philosophisch ontologische Erkenntnis. Jetzt muß nur der Satz „every event has a cause“ als notwendig wahr erwiesen werden (C. tut dies mittels einer Variation der aristotelischen Unterscheidung von Material- und Wirkursächlichkeit) und der metaphysische Kausalrealismus ist etabliert. Die Crux im Argumentationsgang liegt allerdings im Aufstellen jener falschen Alternative, der wir schon begegnet sind. C. reduziert die Möglichkeiten auf einerseits seinen Weg, andererseits einen Berkeleyschen Idealismus. Diese Alternative ist nicht erschöpfend. Das Berkeleysche „esse est percipi“ ist weder explizit noch implizit die notwendige Konsequenz der sprachanalytischen Ontologiekritik. Die These dieser Tradition ist nicht, daß wir nur über unseren epistemischen Horizont reden können, sondern daß wir nur auf dem Hintergrund eines epistemischen Horizontes reden können. Oder wie es Quine ausgedrückt hat: „All ascription of reality must come from *within* one's theory of the world“ (Theories and Things, Cambridge 1981, 21). Diese These von der Unhintergebarkeit der Hintergrundsprache ist vollkommen verträglich mit der Rede von kausalen Relationen zwischen Sprache und Welt und dem Reden von Referenz auf eine extralinguale Realität. Man muß hier sorgsam verschiedene Sprachebenen unterscheiden (übrigens führt diese Auffassung – wie Putnam in „Reason, Truth, and History“ gezeigt hat – nicht zum Relativismus). Die räumliche Begrenzung verbietet es, die Fülle interessanter Konsequenzen zu diskutieren, die C. aus der Etablierung des ontologischen Kausalitätsprinzips zieht (z. B. die Analyse der religiösen Sprache). Insgesamt ist „Causal Realism“ ein mutiges, eigenwilliges Werk, das außerordentlich anregend ist und Beachtung verdient. Dies um so mehr, weil es den Graben zwischen der klassischen und der sogenannten analytischen Tradition überspringt. Mehr derartige Versuche von beiden Seiten sind noch immer ein Desiderat.

G. BRÜNTRUP S. J.

HOFSTADTER, DOUGLAS R., *Gödel, Escher, Bach – ein Endloses Geflochtenes Band*. Aus dem Amerikanischen von P. Wolff-Windeg und H. Feuersee. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. XIX/844 S.

Der Titel dieses Buches läßt einen unvoreingenommenen Leser zunächst aufhören. Assoziiert er doch mit Bach J. S. Bach, den Musiker, mit Escher M. C. Escher, den holländischen Künstler, dessen bekannteste Werke ‚Reptilien‘ 1943, ‚Treppauf, Treppab‘ 1960 und ‚Wasserfall‘ 1961 durch die Darstellung einer gewissen Paradoxie einem im Gedächtnis haften, und schließlich mit Gödel, ja, was assoziiert man mit Gödel? Als Philosoph oder Mathematiker fällt einem dazu sofort die Gödelisierung und der Gödelsche Unvollständigkeitssatz ein, der die Undurchführbarkeit des Hilbertprogramms zeigte. Aber wie kann man diese drei Herren in einem Buch thematisch in Verbindung bringen? H. stellt dem Leser die Hauptdarsteller zu Beginn vor, und hier erhält er die ersten Hinweise, wie die Verbindung zustande kommen soll, nämlich über ‚Seltsame Schleifen‘, die als eine Art Grundstruktur in den Ergebnissen der Künstler herausgearbeitet werden können. – Alsdann wird der Leser mit zwei weiteren Personen konfrontiert, die ihn durch das gesamte endlose Band des Buches begleiten werden: Achilles, der griechische Held, und eine Schildkröte. Wieso H. gerade diese beiden Namen wählte, bleibt zunächst ein Rätsel. Im weiteren Verlauf wird dieses Rätsel aufgelöst, denn H. erwähnt im Zusammenhang mit einem Dialog Lewis Carroll, der ihn wohl dazu inspiriert hat. Auch braucht der Autor die exotische Umgebung, um einen sprechenden Krebs hinzuzufügen, der ihm die Brücke zu Bachs Krebskanon aus dem Musikalischen Opfer von J. S. Bach (Abb. 44) und zu Eschers ‚Krebskanon‘ (1965, Abb. 42) ermöglicht. Es gelingt sogar, den Dialog ‚Krebskanon‘ isomorph zu Eschers und Bachs Krebskanon zu konstruieren. Die Gespräche zwischen Achilles und Theo Schildkröte haben die Aufgabe, den Leser gewissermaßen vorzuwarnen vor dem, was im folgenden in einer abstrakteren, aber immer noch gut lesbaren Weise dargestellt wird. Ebenso erkennt der philosophisch erfahrene Leser an der Struktur des Dialoges schon das Thema des folgenden Abschnittes. Man merkt schnell, daß diese Idee nicht immer die beabsichtigte Auflockerung bewirkt, insbesondere dann, wenn die zur Diskussion stehende logische Struktur sehr komplex ist und sie nicht mehr so direkt zur Konstruktion eines Dialoges herangezogen werden kann.