

gaard („Meine Schwermut steht gegen mich auf“, 96–108) führt B. aus, daß Kierkegaard seine Schwermut von seinem Vater geerbt hatte. In einem großen (geistig-geistlichen) Erdbeben erkannte Kierkegaard, während er das Leben seines Vaters meditierte, daß die Existenz des Menschen ein letztlich undurchsichtiges Gottesgeschenk ist, das man (wie eine „Krankheit zum Tode“) anzunehmen und unter ständiger Androhung von Strafe abzuleben hat. Freilich sind diese Darlegungen bei Kierkegaard nicht nur (und nicht einmal in erster Linie) psychologisch gemeint, sondern philosophisch. Es geht in der Annahme seiner selbst um die Annahme Gottes; und dies deshalb, weil der Mensch eine Synthese von Unendlichem und Endlichem, von Ewigem und Zeitlichem, von Möglichkeit und Notwendigkeit ist. In dem Beitrag über Karl Jaspers („Im Umgang mit dem Meer“, 121–133) läßt B. den Philosophen selber sprechen und sein (philosophisches) Schlüsselerlebnis benennen: „Im Umgang mit dem Meer liegt von vornherein die Stimmung des Philosophierens. So war es mir unbewußt von Kindheit an. Das Meer ist Gleichnis von Freiheit und Transzendenz. Es ist wie eine leibhaftige Offenbarung aus dem Grund der Dinge. Das Philosophieren wird ergriffen von der Forderung, es aushalten zu können, daß nirgends der feste Boden ist, aber gerade dadurch der Grund der Dinge spricht. Das Meer stellt diese Forderung. Dort ist keinerlei Fesselung. Das ist das unheimlich Einzige des Meeres ... Daß die Philosophie bei Thales mit dem Wasser anfängt, scheint mir das natürlich Selbstverständliche.“ (123) In der Untersuchung über Ludwig Wittgenstein („Die Erklärungen haben ein Ende“, 147–159) wird natürlich auch etwas berichtet über die (allgegenwärtige) Skepsis des Philosophen und seine Metaphysikfeindlichkeit, aber das Schlüsselerlebnis von Wittgenstein war doch anderer Art. Als er im Jahre 1910 der Aufführung des Theaterstücks „Die Kreuzelschreiber“ von Ludwig Anzengruber beiwohnte, wurde ihm die Klarheit gewiß, daß ihm zwischen Himmel und Erde nichts passieren kann. Aus dieser inneren Wahrheit lebte Wittgenstein. Und auch seine Philosophie drückt noch etwas von dieser letzten Geborgenheit aus, wenn er sagt: „Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht, und diese nur, wo etwas gesagt werden kann.“ (159) Das Negative kann nur bestehen, wo auch etwas Positives ist. Der Aufsatz über Martin Heidegger („Der Zuspruch des Feldweges“, 160–172) möchte für Heidegger das Bild des Weges fruchtbar machen. „Ein solcher Weg, der noch in fast jeder Landschaft aufzufinden ist, die sich einen Rest Unversehrtheit bewahrt hat, läßt eine sehr alte und einfache Wahrheit anklängen: Wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, der wird auf dem Feldweg in die verhaltene Zwiesprache mit dem, was ist, gebracht – und hat teil an einer unordenklichen Gewißheit.“ (163) Zuletzt sei der Beitrag über Karl R. Popper („Ein sanfter und gutmütiger Mann“, 197–208) erwähnt. Mit dem sanften und gutmütigen Mann ist der Tischlermeister Adalbert Pösch gemeint, bei dem Popper von 1922 bis 1924 in die Lehre ging und den er noch in seinen späteren Jahren als seinen eigentlichen Lehrmeister bezeichnete. Selbst sein bekanntes Prinzip der Falsifikation will Popper (wenigstens keimhaft und implizit) noch bei seinem Tischlermeister gelernt haben. Denn nach diesem können wir aus unseren Fehlern lernen. Der Erkenntnisfortschritt entsteht so im Wechselspiel aus Vermutungen bzw. Hypothesen, die strengen Widerlegungsversuchen ausgesetzt werden (z. B. wissenschaftlichen Experimenten). Die Hypothesen werden beibehalten, wenn sie der Kritik standhalten. Tun sie das nicht, so sind sie falsifiziert. Dann werden sie aufgegeben. Popper hat dies alles in seinem Buch „Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum wissenschaftlicher Erkenntnis“ beschrieben. – Das vorliegende Buch schließt mit Literaturhinweisen (209–215); es ist originell konzipiert und flott geschrieben.

R. SEBOTT S.J.

## 2. Systematische Philosophie

FERBER, RAFAEL, *Philosophische Grundbegriffe*. Eine Einführung: München 1994. 184 S.

Die vorliegende Publikation, die sich weniger an ein philosophisches Fachpublikum wendet als an Studierende der Philosophie und an interessierte Laien, versucht, anhand von sechs zentralen Begriffen einen Einblick in Inhalt, Methode und Anspruch der Philosophie zu geben. Naheliegenderweise beginnt der Verfasser mit der Klärung des Be-

griffs Philosophie, die er als Wissenschaft vom Allgemeinen faßt. Als solche Wissenschaft vom Allgemeinen stellt sie „vorwiegend Was-Fragen“ (14). F. listet fünf solcher Was-Fragen auf, und gewinnt auf diese Weise die fünf weiteren Begriffe, die er neben dem Begriff Philosophie zu klären unternimmt. Die Philosophie fragt nämlich erstens: ‚Was gibt es?‘, und ist damit Seinslehre. Sie fragt zweitens: ‚Was erkennen wir?‘, und ist damit Erkenntnislehre. Sie fragt drittens: ‚Was sagen wir?‘, und ist damit Sprachphilosophie. Sie fragt viertens: ‚Was ist Wahrheit?‘, und ist damit Wahrheitslehre; und schließlich fragt sie fünftens: ‚Was ist gut?‘ und ist damit Ethik. Bezüglich der ersten Frage gilt: Da wir die Frage nach Sein nur ungenügend verstehen, hat die Seinslehre die Aufgabe, „die Bedeutung des Wortes ‚Sein‘ zu klären“ (14). Analoges gilt für die Wahrheitslehre. Sie hat zuerst die „Bedeutung des Ausdrucks ‚Wahrheit‘ zu klären“ (15), und darüber hinaus hat sie auch „Kriterien dafür aufzustellen, wann wir etwas für wahr halten dürfen“, und da es mehrere solcher Kriterien gibt, „hat sie schließlich nach einem Hauptkriterium zu suchen“ (ebd.). Ähnlich muß die Leitfrage der Sprachphilosophie ‚Was sagen wir?‘ reformuliert werden in die Frage „Was ist die Bedeutung dessen, was wir sagen, bzw. was ist die Bedeutung eines Wortes?“ (ebd.). Schließlich hat auch die Ethik „zuerst der Bedeutung des Ausdrucks ‚gut‘ nachzugehen“ (ebd.). Darüber hinaus freilich muß sie eine Antwort geben auf die Frage: „Was sollen wir tun?“ (ebd.). Die vorrangige Aufgabe der Erkenntnislehre besteht hingegen in der Klärung der Frage „Wie können wir etwas erkennen?“ (14). Generell und „sehr vereinfacht gesprochen ist es so, daß in Antike und Mittelalter vornehmlich Seinsfragen, in der Neuzeit vor allem erkenntnistheoretische Fragen und im zwanzigsten Jahrhundert insbesondere sprachphilosophische Fragen gestellt wurden“ (15), wohingegen das ethische Problem und das Wahrheitsproblem in allen Epochen der westlichen Philosophie gleichermaßen Thema war.

Da F. der Überzeugung ist, daß wir „heute ... kaum mehr unmittelbar mit dem Sein oder mit der Erkenntnis beginnen“ können, es vielmehr „methodisch zweckmäßiger“ ist, „uns zuerst auf das äußere Mittel zurückzuwenden, womit wir über das Sein oder die Erkenntnis philosophieren“ (27), beginnt er mit der Klärung des Begriffs Sprache. Es folgen die Klärung des Erkenntnis- und des Wahrheitsbegriffs. Erst dann geht er auf den Seinsbegriff ein und beschließt seine Begriffsexplikation mit einer Klärung des Begriffs des Guten. – Die Sprache faßt er als „Urphänomen“, das ich hinzunehmen habe“ und „nicht mehr weiter auflösen kann“, denn es ist, wie er mit Wittgenstein sagt, vergleichbar „einem harten Felsen, wo sich ‚mein Spaten zurückbiegt““ (41). Jeder Zweifel wäre hier sinnlos, da die soziale Tatsache des Sprachgebrauchs die Voraussetzung des Zweifels ist. Auch jemand, der zweifelt, muß, um diesen Zweifel überhaupt ausdrücken zu können, auf sprachliche Gewohnheiten rekurren. – Auf diesem Hintergrund wird auch F.s institutionalistische Sicht der erkenntnistheoretischen Phänomene verständlich. Er ist nämlich der Auffassung, diese seien nicht deshalb wahr, weil sie evident sind, und ihre Wahrheit lasse sich auch nicht darauf zurückführen, daß sie widerspruchsfrei festgesetzt wurden, sondern erklärt diese Wahrheit damit, daß sie „in einer sprachlichen Gemeinschaft institutionalisiert sind“ (72). Ungeachtet dieser Rückführung der erkenntnistheoretischen Axiome auf die semantischen Institutionen der jeweiligen Sprachgemeinschaft gilt, daß besagte Axiome „in sich widerspruchsfrei und voneinander unabhängig sein“ (73) müssen. – Im Anschluß an seine Diskussion des Wahrheitsbegriffs zieht er folgendes Fazit: „Es scheint nichts anderes übrigzubleiben, als zur klassischen Definition der Wahrheit zurückzukehren. Wahrheit ist die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit bzw. Proposition und Tatsache“ (90). Zudem liefert das Wahrheitskriterium, das die klassische Wahrheitsdefinition beinhaltet, „die ausschlaggebende Perspektive“, „an der die anderen Kriterien zu messen sind“ (ebd.). F. begründet diese Maßstäblichkeit der Korrespondenztheorie der Wahrheit wie folgt: „Eine objektsprachliche Proposition oder ein System von Propositionen mag kohärent, evident, konsensfähig, befriedigend sein und die endgültige Zustimmung aller Forscher gefunden haben. Wenn sie oder es nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dann ist sie oder es nicht wahr“ (ebd.).

Beim Seinsbegriff unterscheidet er eine existentielle und drei kopulative Bedeutungen von ‚ist‘ und sieht in der existentiellen Bedeutung „die Hauptbedeutung von ‚ist““ (100). Dementsprechend muß die Erläuterung des Begriffs ‚Sein‘ vorrangig die Frage beant-

worten: „Was existiert bzw. was für Tatsachen sind der Fall?“ (124). Nach F. ergibt sich: Was der Fall ist, das sind sowohl reale wie auch semantische Tatsachen. Da aber die realen Tatsachen sowohl physischer als psychischer Natur sein können, können wir auch sagen: „Physische, psychische und semantische Tatsachen sind der Fall“ (124). Faktisch müssen wir also von einer Dreiweltenontologie ausgehen. Denn „die physische Welt ist die Gesamtheit der physischen, die psychische Welt die Gesamtheit der psychischen und die semantische Welt die Gesamtheit der semantischen Tatsachen“ (ebd.). Was den Begriff des Seins angeht, so gehört er, da es keine äußere und innere Erfahrung von ihm gibt, nicht der realen Welt, vielmehr ebenso wie der Begriff des Nichts der semantischen Welt an. – Bei dem Begriff des Guten schließlich ist für F. wichtig, daß er sich ebenso wie der Begriff des Wahren und der Begriff des Seins „nicht explizit, sondern nur implizit definieren“ (125) läßt. Er läßt sich also nur so erläutern, daß wir uns in diesem Fall „das bewußt machen, was wir auf unentfaltete Weise schon wissen“ (ebd.). In seiner inhaltlichen Explikation des sittlich Guten favorisiert F. einen „Mittelweg zwischen den Forderungen einer Maximalmoral ... und den Klugheitsregeln eines uneingeschränkten Egoismus“, indem er für eine „verallgemeinerungsfähige Minimalmoral“ plädiert, „welche nur einige Leitlinien ... gibt, innerhalb deren wir unsere Lebensinteressen verwirklichen und unser Glück verfolgen können“ (163). Niemand sollte s. E. „weniger tun, als eine solche Minimalmoral fordern“ (ebd.), gleichzeitig ist es aber jedem auch freigestellt, mehr zu tun.

Soweit einige Hinweise zu dieser Einführung in die Philosophie, die sich, wie F. im Vorwort betont, auf Elementares beschränkt, ohne trivial zu sein, und dieses Elementare auch mit einfachen Worten und ohne Jargon zu explizieren sucht. Letzteres ist dem Autor zweifellos gelungen. Allerdings merkt er selbst an, mit den fünf Was-Fragen seien nicht alle relevanten philosophischen Fragen genannt. Die vorliegende Einführung in die Philosophie führt also nur exemplarisch und nicht umfassend in die Philosophie ein. Daher fehlen beispielsweise Kurzeinführungen in so wichtige philosophische Disziplinen wie Ästhetik, Sozialphilosophie, Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie oder Religionsphilosophie. Gleichwohl hat diese Einführung ihren Wert, weil sie den Leser auf eine einleuchtende und nachvollziehbare Art mit bestimmten Fragestellungen und Sichtweisen der analytischen Philosophie vertraut macht, die man in älteren Einführungen in die Philosophie vergeblich sucht.

H.-L. OLLIG S. J.

SEARLE, JOHN, *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press 1992. 270 S.

Die Aufklärung des Verhältnisses von Gehirn und Bewußtsein entzieht sich – mehr noch als das Verständnis anderer mentaler Phänomene – dem naturalistischen Zugriff. In einem Jahrzehnt, das nicht ohne Grund zur Dekade der Hirnforschung ausgerufen wurde, ist dies eine provozierende Tatsache. Die Fortschritte in der empirischen Erforschung der neurophysiologischen Grundlagen des bewußten Erlebens haben es nicht zu ändern vermocht, daß das Phänomen des Bewußtseins unter vielfacher Rücksicht ein Rätsel geblieben ist. Es bleibt ein philosophisches Problem, das nicht vollständig an die Naturwissenschaft abgetreten werden kann. Aber auch die aktuellen philosophischen Bewußtseinstheorien leisten im allgemeinen deutlich mehr im Aufdecken der Fehler und Engführungen anderer als im Entwickeln eines positiven und umfassenden eigenen Entwurfs. Vielfach wird die Existenz dessen, was man nicht erklären kann, auch einfachhin gelehnet. Diese wenig befriedigende Situation ist für Searle (S.) der Anlaß, eine philosophische Theorie zu entwickeln, die dem Phänomen Bewußtsein das Rätselhafte nimmt, ohne dabei seine wesentlichen Charakteristika negieren zu müssen. Dabei sollen gleichzeitig die Fehler des monistischen Materialismus wie auch des interaktionistischen Dualismus vermieden werden. Um es vorwegzunehmen: dieses hochgesteckte Ziel kann S. nicht erreichen.

S.s philosophischer Ansatzpunkt war – biographisch gesehen – zunächst die Philosophie der Sprache. Diese ist allerdings nach seiner Auffassung ein Zweig der Philosophie des Geistes. Um beispielsweise seine Theorie der Sprechakte auszuarbeiten, brauchte S. eine Theorie der Intentionalität. Sprachliche Intentionalität basiert als ein Spezialfall auf der intrinsischen Intentionalität des vom Gehirn erzeugten mentalen Lebens überhaupt.