

tivitäten implizit enthalten ist. Der begriffliche Apparat des metaphysischen Systems steht also nicht im Gegensatz zur deskriptiven Analyse der vortheoretischen Erfahrung.

Nimmt man nun noch das Bild der materiellen Gegenstände des Alltagsverständnisses hinzu (Teilbarkeit des Ausgedehnten und Existenz materieller Kräfte), so kann man ohne Rekurs auf die Logik den Begriff der einfachen Substanz im *système nouveau* plausibel machen. B. zeigt dies durch drei Leibnizsche Argumente auf. Das erste ist eine Analyse der Ausdehnung, das zweite eine Analyse des Kraftbegriffs, das dritte schließlich das berühmte „Mühlenargument“. Auf's Äußerste verknüpft sollen diese drei Argumente kurz vorgestellt werden. Erstes Argument: Materielle Gegenstände sind unendlich teilbar. Was teilbar ist, besitzt keine wesentliche Einheit. Realität setzt Einheit voraus. Also müssen materielle Gegenstände eine materielle Einheit haben. Materielle Einheit kann es nur geben, wenn man als deren Grundlage eine immaterielle Substanz annimmt. Zweites Argument: Reine Materie besitzt nur passive Eigenschaften, keine Spontaneität. Die Seele besitzt Spontaneität und ist daher nicht materiell. Materielle Gegenstände üben als Ursachen bestimmte Kräfte auf ihre Umgebung aus. Kräfte sind nicht passiv, sondern implizieren Aktivität. Daraus folgt, daß den materiellen Gegenständen immaterielle Substanzen zugrunde liegen müssen. Das dritte Argument (das Mühlenargument) beruht auf der Erfahrung der Intentionalität aller geistigen Akte: Geistige Zustände haben einen Gehalt, einen intentionalen Gegenstand. Materielle Körper haben keinen Gehalt. Geistige Zustände sind daher nicht Zustände von materiellen Körpern.

All diesen Argumenten ist gemein, daß sie den Begriff der einfachen Substanz nicht aus der Logik des vollständigen Begriffs ableiten, sondern auf einer Analyse der alltäglichen Erfahrung geistiger Akte und materieller Gegenstände beruhen. In diesem Sinn kann das *système nouveau* aus dem *système commun* abgeleitet werden. Leibniz' Metaphysik wäre weit weniger revisionistisch als weithin angenommen.

Eine kritische Anfrage sei hier kurz aufgeworfen: Ist Leibniz' Begriff des materiellen Gegenstandes wirklich dem *système commun* entnommen, oder handelt es sich dabei bereits um ein typisches Konstrukt neuzeitlicher Metaphysik, das seinerseits aus einem logisch-mathematischen Verständnis abgeleitet ist? Der kartesische Begriff der Materie als reiner Ausdehnung beraubt aller geistigen Aspekte ist selbst eine metaphysische Abstraktion. Wenn man unsere geistigen Erfahrungen ernst nehmen will, so bleibt einem dann nichts anders übrig, als mit der reinen *res cogitans* das Gegenstück zu postulieren. Verbunden mit einem Substanzbegriff, der die Unabhängigkeit von allen anderen Substanzen als zentrales Definiens enthält, ist dann die letztlich unvermittelte oder nur parallel-verkettete dualistische Bifurkation in die materielle Welt (Leibniz' Mühle) und die geistige Welt von Freiheit und Spontaneität unausweichlich. Leibniz kann diese Dichotomie vermutlich gerade deshalb nicht überzeugend überwinden, weil sein Materiebegriff ein abstrakter ist, der sicher nicht unmittelbar aus der Deskription unserer alltäglichen Überzeugungen gewonnen werden kann.

Es bleibt aber festzuhalten, daß B. in argumentativ klarer Weise aufzeigen konnte, daß der Leibnizsche Begriff der einfachen Substanz nicht einfachhin das ansonsten un begründete Gegenstück zur logischen Idee des vollständigen Begriffs ist. Leibniz' Philosophie ist keine radikal revisionäre Metaphysik, die sich aus einem erfahrungsenthobenen Rationalismus begründet. Sie ist verwurzelt in der Selbsterfahrung des Menschen als eines geistigen Wesens, das in der Materie beheimatet ist.

G. BRÜNTRUP S. J.

HALBIG, CHRISTOPH, *Objektives Denken*. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System (Spekulation und Erfahrung; Abt. II, Band 48). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. 400 S., ISBN 3-7728-2203-7.

Wenige Philosophen haben in einer derart genau bestimmbar Weise auf die Diskussionen ihrer Zeit reagiert wie Hegel auf die Situation, die unmittelbar im Anschluß an Kant entstanden war. Deshalb ist es schwieriger als bei anderen Autoren, unabhängig vom historischen Umfeld zu erklären, worin die systematische Relevanz seiner Überlegungen besteht. Darunter leiden notgedrungen alle Bestrebungen, die Aktualität der Philosophie Hegels zu sichern. Zwar hat es immer wieder Versuche der Anknüpfung an Hegels praktische Philosophie und Gesellschaftstheorie gegeben. Aber den meisten Tei-



len seines Werks ist ein vergleichbarer systematischer Erfolg versagt geblieben. C. Halbig (= H.) wendet sich in seiner Münsteraner Dissertation nun dem zu, was im Fächerkanon der Gegenwart Hegels Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes heißen könnte. Die Untersuchung ist von der Absicht geleitet, die Position Hegels so zu rekonstruieren, daß sie sich in den Kontext der in der Analytischen Philosophie geführten Debatten einordnen läßt. Obwohl die Epistemologie Hegels, wie H. einleitend bemerkt, vor allem im angelsächsischen Sprachraum inzwischen eine „Neubewertung“ erfahren hat, herrscht über ihre Interpretation keineswegs Einigkeit (15). Hinter dem wachsenden Interesse an Hegel als Erkenntnistheoretiker steht, wie H. ebenfalls richtig sieht, vielfach der Wunsch, sich der metaphysischen Lasten des absoluten Idealismus zu entledigen. Indem Hegels Epistemologie oder, so wäre zu ergänzen, Hegels Semantik in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt wird, soll er von dem Ruch befreit werden, der Vertreter einer obskuren monistischen Geistmetaphysik zu sein. Dagegen plädiert H. für die Verbindung der metaphysischen mit der erkenntnistheoretischen Deutung. „Gerade die Epistemologie Hegels zeigt exemplarisch, daß sich auf der Grundlage seiner heute zumeist als inakzeptabel ‚stark‘ betrachteten metaphysischen Prämissen das begriffliche und argumentative Potential für eine Theorie ergibt, die eine erhellende und sachlich bedenkenswerte Analyse von auch heute noch grundlegenden epistemologischen Problemzusammenhängen ermöglicht.“ (30) H. will also einerseits der Tendenz entgegenwirken, die Aktualität Hegels durch die Preisgabe seiner philosophischen Grundüberzeugungen zu erkaufen. Andererseits sollen seine Darlegungen als Stellungnahme angesichts einer aktuellen Diskussion interpretiert werden. Die These der Untersuchung besteht in der Behauptung, daß die Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes, die Hegel auf der Grundlage seiner Metaphysik entwickelt, systematisch als die Position eines starken, direkten Realismus gekennzeichnet werden kann. Die Wirklichkeit ist uns epistemisch prinzipiell zugänglich. Sie veranlaßt und begründet unsere Erkenntnisse, ohne daß Vorstellungen eine vermittelnde Funktion übernehmen. Mit dem direkten Realismus geht somit die Kritik des Repräsentationalismus einher.

In den ersten vier Kap. erörtert H. den systematischen Ansatz von Hegels „Philosophy of mind“. Die Wahl des englischen Titelbegriffs folgt nicht nur einer Mode, sondern trägt dem Umstand Rechnung, daß für Hegel auch die Rechtsphilosophie, die Ästhetik oder die Philosophie der Religion in die „Philosophie des Geistes“ fallen. H. bezieht sich hingegen allein auf die Ausführungen über den subjektiven Geist, insbesondere auf das Psychologie-Kap. der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“. Er gewinnt eine erste Orientierung aus der Kritik, die Hegel an konkurrierenden Ansätzen übt. Erwähnt sei der Sensualismus Condillacs. In deutlicher Absetzung von Locke führt dieser alle Vermögen und Erkenntnisse auf Empfindungen zurück. Dagegen wendet Hegel ein, daß das Sinnliche zwar als das der Entstehung, nicht aber als das der Sache nach Erste zu gelten habe (51–55). Im nächsten Schritt untersucht H. den Abschnitt über den theoretischen Geist. Er wird bestimmt durch die Begriffe der Intelligenz und des Erkennens. Als Intelligenz bezeichnet Hegel die Gestalt, wie die Vernunft in der Sphäre des subjektiven Geistes erscheint. Das Erkennen ist wiederum die Weise, auf die sich vernünftige Inhalte der Intelligenz darstellen. Wie die anderen Formen des Geistes schildert Hegel das Erkennen als lebendige Einheit, die eine zielgerichtete Entwicklung durchläuft. Um den Sinn des hegelschen Holismus weiter zu erläutern, greift H. auf Jerry Fodors Unterscheidung zwischen einer vertikalen und einer horizontalen Theorie der psychischen Vermögen zurück. Die vertikale Theorie nimmt eine Mehrzahl von in sich abgeschlossenen Modulen an, die jeweils eine klar bestimmte Funktion erfüllen. Solche Module dienen zum Beispiel der Verarbeitung akustischer Signale und der Analyse sprachlicher Laute in Silben. Sie sind hoch spezialisiert, arbeiten schnell und lassen sich zum Gegenstand empirischer Forschung machen (109–113). Fodor selbst verweist als Vorläufer für seine Modularitätstheorie des Geistes auf Franz Joseph Gall. Dessen nicht zuletzt durch die Kritik Hegels bekannt gewordene Schädellehre beruht auf der Unterscheidung mehrerer Hirnbereiche mit spezifischen Funktionen (114–120). Anders als Gall oder Fodor vertritt Hegel eine horizontale Theorie, derzufolge die Vermögen einander durchdringen und nicht getrennt werden können. Gefühl, Anschauung und Denken bilden eine organische Einheit (121–137). So spricht Hegel etwa von dem „ge-



bildeten Blick“ des Botanikers, der an einer Pflanze viel mehr „bemerkt“ als der Laie (98). Wie das Beispiel zeigt, vermag der horizontale Ansatz dem Phänomen der Kultivierung unserer geistigen Fähigkeiten besser Rechnung zu tragen als die vertikale Theorie. Die Durchdringung der Vermögen betrifft indes nicht nur das Wissen und die Wahrnehmung. Hegel erachtet es auch für möglich, daß Gegenstände des Denkens wie die Moral oder die Religion zum Inhalt der Empfindung werden. Auf diese Weise kommt es zu einer „Verleiblichung“ des Gedachten (99–101). Ausgehend von dem holistischen Modell des Geistes untersucht H. im vierten Kap. Hegels Konzept des Denkens. Dabei und im weiteren Verlauf richtet er sein Augenmerk besonders auf die Frage nach seiner Behandlung des Common sense. Entgegen der verbreiteten Ansicht, wonach das alltägliche Weltbild durch die spekulative Begrifflichkeit überwunden wird und nur die letztere zu wahrer Erkenntnis führt, stellt H. die Lage so dar, daß das philosophische Nachdenken die natürliche Logik gleichsam in ihr Recht setzt (171–179). Daraus resultiert eine, wie er es später nennt, „zweite Unmittelbarkeit“ (224 et passim). H. erhärtet seine These, indem er zunächst Hegels Wahrheitsbegriff genauer bestimmt und anschließend die berühmten drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität aus dem Vorbegriff der enzyklopädischen Logik kommentiert. Was die Wahrheit betrifft, unterscheidet H. zwischen einem ontologischen und einem epistemischen Verständnis. Ontologisch wahr ist für Hegel alles, dessen Wirklichkeit seinem Begriff entspricht. Epistemisch wahr können dagegen nur Propositionen sein. Hier soll Hegel nun die Ansicht vertreten, daß die Wahrheit in der Relation der Identität zwischen einem propositionalen Gehalt und einer Tatsache besteht. H. kennzeichnet diese „Identitätstheorie“ als den „Grenzfall“ der Korrespondenztheorie der Wahrheit (204; nicht der Identitätstheorie, wie es in Zeile 5 irrtümlich heißt). Die Interpretation wird freilich in dem Augenblick problematisch, wo ein Grund besteht, daran zu zweifeln, daß Hegel die Wirklichkeit überhaupt für propositional verfaßt hält. Solche Zweifel sind mehr als angebracht, wenn man unter Propositionen etwas versteht, das die Form von prädikativen Urteilen besitzt. Gerade im Vorbegriff der enzyklopädischen Logik betont Hegel nämlich die mangelnde Eignung des Urteils zum Ausdruck der Wahrheit. Der Grund liegt in den mit der Form des Urteils unweigerlich verbundenen substanzontologischen Implikationen. Obwohl H. die „Erste Stellung“ im sechsten Kap. bespricht, geht er auf diesen Aspekt der Metaphysik Hegels mit keiner Silbe ein. Statt dessen wendet er sich schnell der „Zweiten Stellung“ und damit dem Empirismus sowie der kritischen Philosophie zu. Die Auseinandersetzung mit Kant wertet H. als die Kritik an dessen Kohärentismus. Den Ausführungen über Jacobi in der „Dritten Stellung“ entnimmt H. die These, daß es nichts unmittelbar Gegebenes, das heißt keine nicht-begriffliche Art von Erkenntnis gibt. Aus Platzgründen kann ich die detaillierten Überlegungen zu Kant und Jacobi nicht im einzelnen nachzeichnen. Ich will nur noch einen Blick auf die Bilanz werfen, die H. im neunten und letzten Kap. zieht. Die Deutung der Erkenntnistheorie Hegels als direkter Realismus erfolgt mit deutlicher Sympathie für die Position John McDowells. H. sieht bei Hegel die Ablehnung des Dualismus nicht nur von Spontaneität und Rezeptivität, sondern auch von Begriff und Anschauung vorgebildet. Die Wirklichkeit kann vollständig begrifflich erkannt werden. Sie legt uns die „rationale Beschränkung“ (*rational constraint*) auf, die wir als den Grund zur epistemischen Rechtfertigung unserer Überzeugungen benötigen (353). Gestützt auf seine metaphysischen Vorgaben hält Hegel an der Objektivität des Denkens in dem starken Sinn fest, daß die Gedankenbestimmungen zugleich die Bestimmungen der Wirklichkeit bilden. „Objektiver Gedanke“ bedeutet, „daß das, was wir erkennen, nichts anderes ist, als der Sachverhalt, der einen Teil der objektiven Wirklichkeit bildet“ (366). An dem Punkt stellt sich naturgemäß die Frage, wie weit die Übereinstimmung der Philosophie Hegels mit dem Common sense und dem direkten Realismus McDowells tatsächlich reicht. Schon in der Einleitung erwägt H., ob Hegels Metaphysik nicht eine „tiefgreifende und sachlich problematische Revision der realistischen Perspektive“ nach sich zieht (35). Mit sinngemäß derselben „Frage an Hegel“ schließt die Studie (374). Wie sehr die spekulative Philosophie gegen unsere alltäglichen Intuitionen verstößt, zeigen die Reaktionen, die Hegels Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit auslöst. Gemessen daran erscheint seine Philosophie heute so wenig aktuell wie vor zweihundert Jahren. Daraus folgt nicht, daß sie keine Einsichten für die



Gegenwart bereithielte. Ebensovienig soll H.s Verdienst um die Rekonstruktion von Hegels holistischer Philosophie des subjektiven Geistes geschmälet werden. Allerdings spricht wenig für die Vermutung, daß die Beschäftigung mit Hegel unsere alltägliche Weltsicht bestätigt und zu einer „zweiten Unmittelbarkeit“ führt. G. SANS S. J.

REIFENBERG, PETER, *Verantwortung aus der Letztbestimmung*. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens (Freiburger theologische Studien, Band 166). Freiburg i. Br.: Herder 2002. 669 S., ISBN 3-451-27491-4.

Auf Einladung von Xavier Léon hin hat M. Blondel (= B.) zum Ersten Internationalen Kongreß für Philosophie (1. bis 5. August) 1900 in Paris einen äußerst dichten Text verfaßt: „Principe élémentaire d'une logique de la vie morale“ und nach dessen Vortrag in einer heftig geführten Debatte verteidigt. Dieser Text, drei Jahre später im letztpublizierten Bd. II (von vieren) der Kongreßakten erschienen (500), liegt hier nun zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor (524–537), nach einem Strukturdurchblick und erschlossen durch eine so minutiöse wie eindringliche Kommentierung (538–640). Die Präsentation bildet als Teil III das Ziel- und Kernstück einer Freiburger Habilitationsschrift, in der (ebenso erstmalig) B.s moralphilosophischer Ansatz für die Moralthologie fruchtbar gemacht werden soll. Ihm vorangestellt sind zwei Teile der Hinführung, ist der große katholische Philosoph doch nach wie vor über „die kleine Schar von Blondelforschern“ (14) hinaus nicht in dem Maß präsent, wie es wünschenswert wäre, im Blick auf die Sache wie die Person. (Zwar kann Reifenberg [= R.] mit Freude aus einem anerkennenden und B.s „sentire cum ecclesia“ bestätigenden Schreiben des Papstes zum 100-Jahr-Gedenken von *L'Action* verweisen; doch taucht in *Fides et Ratio* sein Name nicht auf.) In Teil I geht es um B.s Weg zum eigenständigen ethischen Ansatz, im Blick auf seinen Lehrer Ollé-Laprune; Teil II bietet – in reizvoller Wegumkehr vom Ende zum Anfang – eine ausgreifende Interpretation der These von 1893.

I. „Philosophische Transsubstantiation“: Zum Verständnis B.s hilft seine Einordnung in die zeitgenössische Philosophie, hier vor allem im Gegenüber zu seinem verehrten Lehrer Ollé-Laprune. Der Titel spricht B.s eigenständigen Umgang mit der Tradition an. Ollé wird anhand seiner beiden grundlegenden Doktorarbeiten vorgestellt, zunächst der französischen Hauptdissertation „De la Certitude Morale“ (1880 – „... la destinée de l'homme est, non pas d'être savant, mais d'être bon“ [54] – , in der er bereits den herrschenden Intellektualismus zu einer „philosophie de l'action“ transformiert [63–69]), sodann der französischen Ausgabe (1881) der Thèse complémentaire „De Aristotelae Ethices fundamenta“ (seinem preisgekrönten „eigentlichen Hauptwerk“, mit Aristoteles-Korrektur aus christlichem Geist und Kant-Kritik). Im zweiten Abschnitt geht es dann um B.s drei Bücher zu Leben und Werk seines Lehrers, in verhaltener Kritik und in „Transposition“ dieses Denkens, wobei er Ollé „gehörig, blondelisiert“ (Delbos, 148).

II. Das in sich identische Subjekt im Denken und Handeln. Hier wird dem Leser B.s eigenes Denken nahegebracht, in vier Schritten: 1. Da die Ethik ganz im Prinzip der Action gründet, sind deren Bedeutung und das Verhältnis von action und pensée zu klären. 2. Die Action verweist auf die „option fondamentale“ als entscheidendes „auto-ontologisches“ Lebens-Moment (das alle „Autonomie“ metaphysisch fundiert). 3. Möglichkeitsbedingung solcher Fundamentalsoption ist die Freiheit, die ihrerseits – statt „Statut“ – action ist: moralbestimmter Wille. 4. All das verweist auf das handelnde Ich, als Subjekt mit Gewissen: „C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la Philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie“ (153 – L'Action). Dabei versteht R. diesen zweiten Teil insgesamt als Interpretation der „Lettre de M. Blondel [an A. Lalande] sur l'Action“ (155f.). – Gegen eines extrinsezistischen Intellektualismus stellt B. seine „Immanenzmethode“ (womit er sich philosophischen wie kirchlichen Mißverständnissen aussetzt). Deutlicher wäre vielleicht die Rede von Teilnehmer- statt Beobachterperspektive; denn natürlich fordert solche Immanenz (gegen jeglichen Immanentismus) Transzendenz, wie Autonomie Heteronomie (187 – insofern sie nämlich nur als Antwort ist und lebt. Und ob nicht überhaupt die Kategorie „Antwort“ hilfreicher wäre als „Dynamismus“? Gerade im Blick auch auf das berühmt-berühmte „unerlässlich wie zugleich unerreichbar“ [195?]). Unmöglich, hier die Fülle der Einzelfragen