

bick, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i. Br. 2010), jedoch noch immer nicht als abgeschlossen betrachtet werden darf. Das Erfordernis einer Wissenschaftstheorie der Theologie, die den Anfragen des Physikalismus selbstbewusst und auf Augenhöhe begegnen kann, wird sehr deutlich.

Im zweiten Teil des Bds. wird der Blick auf das Themenfeld „Willensfreiheit“ gerichtet. Die Debatte um Determinismus, Autonomie und Verantwortung stellt von den drei übergeordneten Themen des Bds. wohl dasjenige dar, mit dem sich die Theologie bisher am intensivsten und längsten – nämlich seit ihren Anfängen – auseinandergesetzt hat. Die Verschärfung der Frage nach der Willensfreiheit durch die Annahme des im ersten Teil behandelten Physikalismus wird vor allem in den ersten beiden Beiträgen von Bettina Walde und Peter Rohs deutlich. *B. Walde* plädiert im Anschluss an ihre gut nachvollziehbare Darstellung und Diskussion der möglichen Positionen letztlich für einen epistemischen Libertarismus im Anschluss an Max Planck und Karl Popper. Sie bietet damit eine interessante Mittelposition zwischen den klassischen Varianten des Kompatibilismus und Inkompatibilismus an, unter deren Annahme, wie Walde aufzeigt, entweder die These der alternativen Handlungsmöglichkeiten aufgegeben werden muss oder ein Konflikt zwischen ontologischem Indeterminismus und der Selbstbestimmtheit der Person eintritt. Indem sie für einen epistemischen statt für einen ontologischen Indeterminismus argumentiert, möchte sie sowohl der Intuition des physikalischen Determinismus als auch des freien Willens gerecht werden. *P. Rohs* hingegen tritt für einen stärkeren Begriff von libertarianischer Freiheit ein, der durch eine sehr anspruchsvolle Tempustheorie der Zeit gestützt wird und an Kants religionsphilosophisches Konzept der Kausalität aus Freiheit anschließt.

„Künstliche Intelligenz“ stellt den dritten und letzten thematischen Schwerpunkt des Bds. dar. Der Mensch hat sich seit jeher nicht nur in Abgrenzung „nach oben“ definiert – zu Gott oder den Engeln – sondern auch „nach unten“, nämlich zu Tieren, Pflanzen und der unbelebten Natur. Mechanische Nachbildungen des Menschen stellen eine eigene Variante dieses Suchens nach der menschlichen Identität dar. Ist der Mensch letztlich auch nur eine besonders komplexe Maschine? Die sagenumwobene Gestalt des Golem von Rabbi Löw oder der angeblich mechanische Hausdiener des Albertus Magnus zeugen davon. Aufgeworfen werden dabei auch immer die Fragen nach den (moralischen) Grenzen des menschlichen Drangs zum Selbsterschaffen, seiner Kreativität.

Der Beitrag von *Oliver Scholz* im dritten Teil des Bds. ist ein ermutigender – und stellenweise amüsanter – Rundumschlag sowohl gegen die KI-Euphorie wie auch gegen die KI-Panikmache, wie sie in den Medien, zuletzt im Februar 2011 beim Sieg des Computers „Watson“ gegen seine menschlichen Mitspieler bei „Jeopardy“, häufig betrieben wird. Des Autors überzeugende Analyse des menschlichen Geistes zeigt klar die Grenzen der rein computationellen Rechenleistung auf, die eben nur Rechenleistung, nicht aber Verstand, Aufmerksamkeit, kurz: Geist, darstellt. Zumindest auf absehbare Zeit können wir die Frage, ob unsere uns dienstbaren Rechner eine Seele besitzen, getrost zurückstellen.

Insgesamt kann man sich zwar bei einer linearen Lektüre der im Bd. versammelten Aufsätze des Eindrucks einer gewissen Disparatheit nicht erwehren; der im Vorwort angekündigte „rote Faden“ verliert sich zuweilen in den zum Teil doch sehr spezialisierten Beiträgen, die ohne Vorkenntnisse der Debatten nicht immer ohne Weiteres zugänglich sind. Dennoch ist die Zusammenführung sowohl der drei Themenkomplexe als auch der Vertreter der verschiedenen Disziplinen, die sich mit ihnen beschäftigen, ein spannendes und fruchtbares Projekt. Dass sich das Wagnis der nicht immer leichten Interdisziplinarität gerade auch bei Fragen des Menschenbildes lohnt, zeigt dieser Bd. A. HONNACKER

STRAWSON, GALEN, *The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press 2011. IX/ 165 S., ISBN 978-0-19960850-8.

Galen Strawson (= St.) hat im Jahr 2011 zwei historische Analysen zur Frage nach den diachronen Identitätsbedingungen von Personen vorgelegt: zum einen „Locke on Personal Identity, Consciousness and Concernment“ (2011), zum anderen das hier besprochene Buch „The Evident Connexion. Hume on Personal Identity“ (2011). Im folgen-

den Text wird hauptsächlich aus „The Evident Connexion“ zitiert. Solche Zitate finden sich in (...) hinter den entsprechenden Stellen.

„The Evident Connexion“ ist aus dreifacher Hinsicht ein interessantes philosophisches Werk, das sich jedoch meiner Meinung nach in erster Linie an Fachphilosophen richtet. Zum einen greift es verschiedene Stränge und Fragestellung von St.s systematischem Werk „Selves. An Essay in Revisionary Metaphysics“ (2009) auf; dieses Opus setzte sich mit der Phänomenologie, der Metaphysik und vor allem den synchronen Identitätsbedingungen von Personen auseinander. Dies wird vor allem deutlich, wenn man nach der historischen Motivation der Thesen sucht, die in „Selves“ systematisch entfaltet werden. Als Beispiel mag hier St.s Ansicht dienen, dass eine bestimmte Erfahrung zu haben äquivalent ist mit der Tatsache, dass es ein Erfahrungssubjekt geben muss (cf. Strawson 2009, 345–349). In „The Evident Connexion“ zeigt St., dass ein solcher Gedanke auch schon in der Philosophie Humes gefunden werden kann (42). „The Evident Connexion“ kann somit als Hintergrundfolie und historische Einführung zu „Selves“ verstanden werden.

Weiterhin gilt es festzuhalten, dass St. noch in „Selves“ das Thema der diachronen Identitätsbedingungen von Personen weitgehend umgangen hatte. Mit „The Evident Connexion“ nimmt der Autor nun diesen zentralen Teil einer Theorie menschlicher Personen zum ersten Mal ins Blickfeld. Es ist anzunehmen, dass „The Evident Connexion“ einen Schlüssel zum Verständnis von „Lives in Time“ (voraussichtlich 2012), welches „Selves“ um St.s eigene Theorie der Persistenz ergänzen wird, bereitstellen wird.

Neben diesen systematischen Interessen an der Philosophie St.s sowie der Metaphysik von personaler Identität gibt es schließlich eine genuin historische Motivation für „The Evident Connexion“. St. hatte Ende der 1980er-Jahre mit seinem Werk „The Secret Connexion“ (1989) eine revisionäre Hume-Deutung angestoßen, die heute als „New Hume“ bezeichnet wird. Unter dieser Rücksicht muss „The Evident Connexion“ als wichtiger Beitrag zu dieser Debatte angesehen werden.

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Abriss der argumentativen Grundstruktur von „The Evident Connexion“, dem eine abschließende Bewertung des Buches folgt. Im ersten Teil von „The Evident Connexion“ (2011) skizziert St. seine Interpretation der Grundannahmen von David Humes Philosophie. Wesentlich für diese Interpretation ist es, dass St. Hume als skeptischen Realisten versteht (Fußnote 1). Zwar lehne Hume die Ansicht ab, dass metaphysische Systeme mit letzter Sicherheit formuliert werden können (2); er vertritt aber die These, dass bestimmte konditionale Aussagen dennoch zulässig sind. Neben dem bekannten Fokus Humes auf Erfahrungsdaten als sichere Erkenntnisbasis (7) argumentiere Hume für die Annahme, dass zusätzlich zu den Erfahrungsdaten weitere Aspekte als realistisch existierend verstanden werden müssen (5):

„But this does not prevent him from allowing that we can legitimately suppose that this something-more-than-experience exists, and taking it for granted that it does“ (9).

Vor diesem Hintergrund betrachtet St. ein Schlusschema, das Hume üblicherweise im 20. Jhd. zugeschrieben wurde. Der Schluss [E]-[S]-[O] folgt aus der epistemischen Analyse eine semantische Forderung und zu guter Letzt eine ontologische These (13). An einem Beispiel kann man diesen Schluss deutlich machen: Wir können nur Regularitäten erkennen. Deswegen kann mit Kausalität nur Regularität gemeint sein. Folglich gibt es in der Welt keine starke Kausalität, sondern nur Abfolgen (14). Diese strikte metaphysische Interpretation des Schlusschemas widerspricht aber Humes skeptischem Realismus, so St. (15–16).

Es ist die Bedeutungstheorie Humes und deren Verhältnis zu guter philosophischer Theoriebildung, die nach St. das Verständnis von Humes Position erschließen kann. Schon in seinen Frühwerken, so argumentiert St., unterscheidet Hume sehr genau zwischen dem Begriff eines philosophischen Konzepts (17) und einer Annahme (17). Für Konzepte gilt, dass sie im Rahmen der empirischen Bedeutungstheorie Humes formuliert sein müssen. Für Annahmen ist dies jedoch nicht der Fall. Um noch einmal deutlich zu machen, was dies bedeutet: Hume war Skeptiker. Als solcher lehnte er sicheres Wissen über die exakte begriffliche Struktur der Wirklichkeit, die über Erfahrungen hinaus geht, ab – es gibt also kein Konzept von Kausalität. Es kann aber durchaus eine gerechtfertigte Annahme dieser geben.

Im zweiten Teil von „The Evident Connexion“ verhandelt St. den Begriff der Person bei Hume. Diese Darstellung ist von einer eigenständigen Theorie zu Humes Theorie geprägt. Die Diskussion nimmt ihren Ausgang von einem Dilemma. Einerseits strebt Hume durchgehend eine Bündeltheorie des Geistes an (33); andererseits wird in Humes Spätphase deutlich, dass er implizit einen reicheren Begriff des Geistes vorausgesetzt hat. So zitiert St. Hume, es sei:

„... evident that there is a principle of connexion between the different thoughts or ideas of the mind“ (35).

Was soll aber dieses Prinzip sein? Wie kann der reichere Begriff des Geistes mit der Bündeltheorie vereint werden? St. wird auf diese Anfragen antworten: Für jeden Erfahrungsinhalt gilt, dass dieser schon ein Erfahrungssubjekt enthält. Dieser auf den ersten Blick dunklen Antwort ist der zweite und dritte Teil gewidmet. Bevor jedoch die zentralen Kap. „Of personal identity“ und „Appendix“ ins Blickfeld genommen werden können, nimmt St. noch einige orientierende Anmerkungen vor: Zunächst ist festzuhalten, dass Hume die Bündeltheorie des Geistes als eine Art systematische Landkarte unseres Geistes versteht (55). St. verhandelt verschiedene mögliche Wege, Hume zu interpretieren. Schließlich bricht das alte Problem wieder auf: Im „Appendix“ argumentiert Hume, dass seine Auffassung des menschlichen Geistes nicht konsistent mit seinen Voraussetzungen sei, denn:

„... [a] it ascribes content to the idea of the mind that goes beyond what his empiricist theory of meaning allows; [b] this extra content can't be dismissed with handwaving about the ‚wonderful‘, ‚unknown essence‘ of the mind; [c] this is the case even though this kind of handwaving is sometimes entirely legitimate, given Hume's project“ (74).

Vor diesem Hintergrund macht St. das Problem im Rahmen von „Of personal identity“ noch einmal konzeptuell deutlich. Danach wird er sich im dritten Teil von „The Evident Connexion“ explizit mit Humes „Appendix“ auseinandersetzen.

St. geht zu dieser Fragestellung im Detail auf eine der bekanntesten Hume-Stellen ein – „When I enter most intimately into what I call *myself*“. Zunächst werden zwei Aspekte dieses Textes herausgearbeitet: erstens die Tatsache, dass wir niemals ohne Erfahrungen sind, und zweitens der Umstand, dass wir immer nur unsere Erfahrungen wahrnehmen können (75).

Aber wiewohl sich nichts als unabhängiges Subjekt identifizieren lässt (76), muss jede Erfahrung als solche angesehen werden, die ein Subjekt enthält oder voraussetzt (77). St. argumentiert, dass dieses Problem nur aufgelöst werden kann, wenn im System Humes die Erfahrung mit dem Subjekt und dem Inhalt der Erfahrung selbst identifiziert wird (80). Er zieht zur Stützung dieser These die Meditationspraxis in bestimmten Formen des Buddhismus heran (81). Aber Hume geht laut St. noch einen Schritt weiter: Er macht deutlich, dass im Rahmen einer Erfahrung auch immer das Erfahrungssubjekt erfahren wird. Das erfahrende Subjekt erfährt sich also selbst. Im Rückblick auf St.s „Selves“ (2009) wird dies auch am Begriff der SELF-experience deutlich (cf. Strawson 2009, 26).

Im dritten Teil wird nun noch einmal detailliert das Dilemma der Theorie Humes ins Blickfeld genommen. St. versucht eine konsistente Lösung Humes zu zeichnen. Der Autor wiederholt hier einleitend das Dilemma, in dem sich Hume befindet: Einerseits besteht der Geist nach Hume aus einer Ansammlung unverbundener Erfahrungen (104); andererseits soll es Prinzipien echter Verbindung geben, die ein Subjekt konstituieren (105). St.s Darstellung endet in gewisser Hinsicht aporetisch. Er bietet keine echte Lösung für das Problem Humes an, sondern argumentiert vielmehr, dass es nicht inkonsistent ist, die Existenz einer vereinigenden Verbindung anzunehmen, die nicht weiter spezifiziert werden kann (153–154). Dennoch bleibt ein schlechter Nachgeschmack:

„What he now needs is – as he says – observable and hence intelligible real connection. He needs what he can't have. He needs it in order to legitimate the notion of the mind he makes use of as a philosopher who whatever else he does, can't give up the empiricism which rules out that notion of the mind as illegitimate“ (155).

„The Evident Connexion“ ist kein „einfaches“ Buch. Seine Argumentationsstruktur ist nicht linear, sondern beleuchtet das Problemfeld Hume – personale Identität immer wieder aufs Neue aus verschiedenen Blickwinkeln. Das Buch endet, wie es beginnt, mit einem emphatischen Plädoyer dafür, dass man Hume als skeptischen Realisten ernst

nehmen sollte. In jedem Falle handelt es sich um eine lohnende Lektüre für jeden Philosophen und Theologen, der am Rätsel des Überlebens von Personen durch die Zeit interessiert ist. Als Pflichtlektüre ist das Werk sicherlich für alle einzuschätzen, die, wie oben angedeutet wurde, ein akademisches Interesse an der Persistenz von Personen, der Philosophie St.s oder der Philosophie Humes haben. L. JASKOLLA

FLASCH, KURT, *Was ist Gott?* Das Buch der 24 Philosophen. Lateinisch und deutsch. Erstmals übersetzt und kommentiert (Beck'sche Reihe; 1906). München: Beck 2011. 128 S., ISBN 978-3-406-60709-7.

Mit dem kleinen Buch macht Kurt Flasch (= F.) uns kein kleines Geschenk: „eines der schönsten und folgenreichsten Dokumente der europäischen Theosophie“ (8), unter anderen, wie zu erwarten, dem Hermes Trismegistos zugeschrieben; jedenfalls bei uns seit etwa 1200 lateinisch gelesen: 24 „Definitionen“ (im Folgenden mit römischer Ziffer bezeichnet), woher auch immer stammend, jeweils mit einem knappen und ängstlichen Kommentar. Einleitend geht F. auf die Bilder und Metaphern dieser „poetisch-rationalen Theologie“ ein, mit Aufbau und Konzept oder ohne? Jedenfalls spricht F. immer wieder von einem Autor. Es geht um Gott als „superesse“ und allumfassendes lebendiges Leben, trinitätsphilosophisch gedacht. In diesem Gott (nicht außerhalb seiner), gibt es zugleich geschaffenes Leben und Sein. Schließlich wird das menschliche Erkenntnisvermögen thematisiert, „vielleicht ... nicht ganz klar“ (20). F. hebt sehr auf die seinerzeit möglicherweise bedrohlich wirkende Finsternis als letztes Resultat ab (These XXI). Muss man das so sehen? Ich erinnere an das alte Bild vom Blick in die Sonne, als Höhe- und Schlusspunkt eines kontinuierlichen Aufstiegs sich steigender Helligkeit. Darum läse ich auch statt von Unerkennbarkeit des Unendlichen lieber von der (durchaus erkannten) Unbegreiflichkeit seiner, ganz im Sinne von F.s Schlusszeilen 75 („Befehlsempfang“ usw. überhört).

Im Prolog ist von einer Philosophenversammlung die Rede, die einen Termin setzt, zu dem die Teilnehmer ihre Definitionen bzgl. Gottes vorlegen sollen. Ein entsprechender Epilog mit verabschiedetem Resultat indes fehlt. F. gibt jeweils erst seine Übersetzung der Propositio, dann den lateinischen Text (nach F. Hudry 1997), gefolgt von der Übersetzung des Kommentars mit nachgestelltem Urtext. Dazu liefert er eine bis drei Seiten Erläuterung (die Noten dazu bilden nach dem Literaturverzeichnis den Schluss des Buchs. – Natürlich stelle ich nicht alle Sätze vor. Die berühmteste Definition ist II: Unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist. Und natürlich ist Gott (VII) „Prinzip ohne Prinzip, Prozess ohne Veränderung, Ziel ohne Ziel“. Aber wäre nur bei uns zu fragen: „Wozu leben?“ Ist nicht grundsätzlich, und darum bei Gott auch, erst die Liebe (VIII) fraglos? Also auch sein Leben (46) erst als (Goethe: Divan) sie (wie dessen/deren Leben der Geist ist)?

Auf Übersetzung und Erklärung des Textes folgen vier Kap. Zunächst geht es um den *liber* bei Meister Eckhart, „vor allem, um die Konzentration der Forschung auf den kosmologischen Reiz von Spruch II zu lockern“ (77), eben auf die Dreieinigkeit hin. Darin möchte der Rez. ihm folgen, gegen thomanisch-thomistisches Insistieren auf der natürlichen Unerschwinglichkeit der Trinität (unter Berufung auf S. th. I, 32, 1 ad 3 in Zusammenschau mit DH 3026). Tatsächlich freilich ist außerhalb der biblischen Tradition niemand zur *creatio ex nihilo* vorgestoßen, nicht einmal der göttliche Platon, und so ist, wie unser gefüllter Personbegriff, auch Gottes Dreieinigkeit faktisch nur aus christologischen Diskussionen heraus gefunden worden. Darum wäre hier auch zu diskutieren, inwieweit F. mit seinen Philosophen eigentlich nur der (triadischen) Dreiheit einer Zweieinheit nachspürt statt einer (trinitarisch) personalen „Tripolarität“ der „personarum oppositio“ (DH 1330), obzwar mit Autoritäten von Kirchenväterzeiten bis zu Hegel auf seiner Seite. Und warum das Sein groberweise als „Felsen de Substantialität“ denken (beziehungsweise als so gedacht denken – 82), als pures Vorhandensein (ohne Wunder des Dass beziehungsweise als das Ziel der Selbsterhaltung)? Um es daraufhin zu übersteigen? – Sodann widmet F. sich dem Augustinisten Thomas Bradwardine. Mit dessen Rückgriff auf das Philosophenbuch weist er Versuche ab, ihn zu einem Antiphilosophen zu stempeln. Vielmehr habe er auf diese Weise vielen Schulstoff in neuplatonischem Sinn korrigiert. –