

tendorf, Metaphysikkritik in „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“: Der eigentliche Nihilismus ist die metaphysische Vergessenheit des Seins, während die Leugnung der übersinnlichen Welt nur uneigentlicher Nihilismus ist. – K. Düsing, Mythologie des späten Hölderlin und H.s Seinsgeschichte: Der Dichter kommt vom ästhetischen Platonismus und Pantheismus zur geschichtlichen Realität der Götter, zu Götternacht und ersehnter Wiederkehr der Götter. Eine sich anbahnende Rückkehr zum apostolischen Gott erstickt in der fortschreitenden Schizophrenie. H. bezieht sich stattdessen auf den „Äther“ und blendet das Christliche aus. – Fischer, Das Gewagtsein des Menschen. H.s Rilke-Deutung als Wegspur seiner Gottesfrage: H.s Rilke-Auslegung in den *Holzwegen* folgt auf das Nietzsche-Kap. („Gott ist tot“) und legt ihn auch zunächst von dort her aus [wenigen ist der Nietzscheanismus des Dichters bewusst, der hier nicht zu entfallen ist, etwa vom „Florentiner Tagebuch“ bis zum „Brief eines Arbeiters“]. Doch im „Sich-absetzen vom Sichdurchsetzen des Menschen findet Heidegger die ‚via negationis‘, in der Gott nur in der Verneinung vergegenwärtigt werden kann. Von hier läßt er sich zur ‚via eminentiae‘ leiten, d[ie] er als das ‚wagendere Wagen‘ denkt“ (161f.). – R. Thurnher, H.s Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie: Nochmals erscheint die Inkarnation der Glaubensbotschaft im Griechischen als „problematisches Mischgebilde“ (176) „unter dem Diktat des Logos“ (180). Der Übersetzungsvorgang ins Lateinische führt zur Verengung des Schöpfungsverständnisses auf Kausalität im Sinne von *facere/efficere*. (In der Tat tritt die „Schöpfung durch das Wort“ [W. Kern {auch F. Ulrich} in *MySal II*] zurück, doch ohne ganz zu entfallen: Das Geschenk des „es [Er!] gibt“ bleibt stets bewusst.) Bedenkenswert: „Der Atheismus verhält sich zur Theologie der Gottesferne wie das Nein zum Nicht“ (189). Gleichwohl wäre auch ihr gegenüber auf einem gemäßen Verständnis der Gewissenserfahrung zu bestehen (Gott uns näher als die Schlagader [Sure 50,17], ganz nahe bei uns [Dtn/5 Mose 30,11–14], interior intimo meo [Conf. III, 6, 11]). – Schließlich nimmt A. Raffelt die katholische H.-Rezeption in den Blick: Zunächst wird H. (nach E. Przywara bei A. Delp und H. U. v. Balthasar) auf einen inhaltlichen Standpunkt reduziert (197f.). Przywara spricht dann von einer katholischen H.-Schule. Gewichtig ist K. Rahner („bewußte und unbewußte Abhängigkeit“ [198]). Hier kommt nicht wenig zusammen, von der 1940 als „eine der ersten selbstständigen Darstellungen H.s in Frankreich“ (201) vorgelegten „Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger“ bis zum Artikel „Befindlichkeit“ im Kleinen Theologischen Wörterbuch sowie in den von O. Schärpf SJ ins Netz gestellten Vorlesungs- und Seminarmitschriften. Der zweite Name ist, selbstverständlich, der B. Weltes; der dritte: K. Lehmann. Und wenn es heute in der Theologie „keine Leitphilosophie mehr gibt, so gibt es doch Orientierungen“ (215 – hier fällt der Name E. Levinas).

Wiederholt wird natürlich in den Bdn. H.s berühmter Satz zitiert (UzS 96), ohne seine theologische Herkunft wäre er nie auf den Weg des Denkens gelangt. „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Hienieden mündete diese in ein Begräbnis ähnlicher Ambivalenz, wie sie diesen H.-Satz selbst kennzeichnet – und so viele seiner Sätze. (Ohne Ambivalenz lese ich den aus dem Schelling-Buch [143], zu dem ich leider nichts gefunden habe: dass ein Gott ohne den Menschen „die absolute Form der absoluten Langleiwe“ sei. Er verliert seine Ungeheuerlichkeit nicht durch die Fortsetzung, „ein Mensch ohne den Gott“ sei „der reine Wahnsinn in der Gestalt des Harmlosen“.) In den hier gesammelten Beiträgen ist es um H.s Denken – sofern verschriftlicht – gegangen, nicht um es selbst und ihn selbst. Was Heidegger selbst sich mit/zu seinem Denken gedacht habe, ist nicht unsere, sondern des „Herzenskündigers“ Sache. Uns bleiben Respekt und Dankbarkeit – und schmerzliches Bedauern.

J. SPLETT

DAMASIO, ANTONIO, *Selbst ist der Mensch*. Körper, Geist und die Entstehung des Bewusstseins. München: Siedler Verlag 2011. 368 S., ISBN 978-3-88680-924-0.

Die Frage nach dem menschlichen Bewusstsein stellt eine Auseinandersetzung mit etwas dar, das wir sehr gut kennen. Und dennoch tun wir uns schwer, wenn es darum geht, Bewusstsein zu verstehen. Neurowissenschaftler und Philosophen diskutieren gegenwärtig über Wege zum Bewusstsein. Viele Autoren, die in diesem Bereich tätig sind,

sehen eine philosophisch-neurowissenschaftliche Herausforderung darin, ob Bewusstsein überhaupt angemessen neurowissenschaftlich dargestellt, erforscht und beschrieben werden kann. Wenn Hirnforscher noch mehr über Lebensäußerungen wie Sehen und Denken lernen, können wir dann die Frage als erledigt ansehen, was Bewusstsein eigentlich ist? Ist das Rätsel dann endlich gelüftet? Der renommierte portugiesisch-amerikanische Neurowissenschaftler und Neurologe Antonio Damasio (A. D.), dessen Bücher *Descartes' Irrtum* (1995), *Ich fühle, also bin ich* (2000) und *Der Spinoza-Effekt* (2003) bereits internationale Bestseller sind, hat nun ein neues Werk über dieses überaus faszinierende menschliche Grundphänomen vorgelegt. Übersetzt wurde die amerikanische Originalausgabe *Self comes to Mind. Constructing the Conscious Brain* (2010) von Sebastian Vogel. Um das Fazit der Rez. vorwegzunehmen: Dieses Buch ist A. D.s Summe jahrelanger Forschung zur Bewusstseinsthematik und eine sehr empfehlenswerte Lektüre für alle, die sich für Untersuchungen aus dem Bereich der Gehirnforschung interessieren. Das Werk richtet sich ebenso an Fachleute wie interessierte Laien, die bereit sind, sich nicht durch neurowissenschaftliche Fachtermini abschrecken zu lassen und etwas über den Menschen als selbstbewusstes Wesen und die menschlichen Fähigkeiten Sprache, Kreativität und Moral zu lernen.

Es gibt bekanntlich mehrere Modi, wie man mit philosophischen und neurowissenschaftlichen Aussagen über unser Bewusstseinsleben umgehen kann. Ein Weg, den viele Autoren heute einschlagen, besteht darin anzunehmen, dass es ausreiche, eine Seite der Medaille zu betrachten, da philosophische und neurowissenschaftliche Aussagen letztlich auf dasselbe hinausliefen. Philosophen, die einen solchen Weg beschreiten, sind also der Meinung, dass das, was neurowissenschaftlich erarbeitet wurde, auch auf philosophische Erträge und Einwände zu minimieren, d. h. zu reduzieren sei. Und vice versa meinen Vertreter der neurowissenschaftlichen Zunft, die auf solchen Pfaden wandeln, dass ihre „harten Fakten“ alles sagten, dass Philosophie nichts Neues bringe hinsichtlich dessen, was sie sowieso bereits überblickten und als bekannt annähmen. Einige Autoren heben insbesondere die Gegensätze einer philosophischen und neurowissenschaftlichen Zugangsweise hervor oder ignorieren schlichtweg Arbeiten, die nicht dem eigenen Fachgebiet entstammen.

A. D. will einen anderen Weg einschlagen (vgl. 27). Neben der naturwissenschaftlichen Dritten-Person-Perspektive seien Aussagen aus der Ersten-Person-Perspektive ebenso zu berücksichtigen wie aus unserem ganz alltäglichen Umgang mit anderen Menschen, also aus der Du-Perspektive. Darüber hinaus sei es gewinnbringend, die Bewusstseinsthematik aus einer evolutionären Perspektive anzugehen (vgl. 22). A. D. hebt in seiner Arbeit hervor, dass Gehirne nicht in einem „luftleeren Raum“ oder, wie in einigen philosophischen Gedankenexperimenten unterstellt, in einem abgeschlossenen „Tank“ vorkommen, sondern zu lebendigen Organismen gehören, welche sich in einem ständigen Austausch mit einer physikalischen, biologischen und sozialen Umwelt befinden (vgl. 103, 145). „Der Körper ist das Fundament des bewussten Geistes“ (32). Ohne Körper könne es weder ein *Protoselbst*, ein ganz elementares Lebensgefühl, noch differenziertere Formen menschlichen Bewusstseins geben. Unser Selbst, so A. D., stehe auf dem Fundament des Protoselbst. „Der erste Schritt ist die Erzeugung der ursprünglichen Gefühle, jener urtümlichen Daseinsempfindung, die ganz von allein aus dem Protoselbst erwächst. Als Nächstes kommt das Kern-Selbst hinzu. Das *Kern-Selbst* handelt von Taten – insbesondere von einer Beziehung zwischen Organismus und Objekt. Es entfaltet sich in einer Abfolge von Bildern: Diese beschreiben, wie ein Objekt das Protoselbst beschäftigt und es – einschließlich der ursprünglichen Gefühle – abwandelt“ (34). Schließlich sei noch vom *autobiografischen Selbst* zu sprechen, dank dem wir Menschen von unserer Vergangenheit wissen und uns auf die Zukunft beziehen können. Das autobiografische Selbst versteht A. D. als die bewusst gemachte Biographie. Während das Kern-Selbst ständig pulsiere, könne das autobiografische Selbst auch ruhen (223). Dem Kernselbst und dem autobiografischen Selbst verdanken wir, so A. D., weitere Formen der Subjektivität. „Unter praktischen Gesichtspunkten entspricht das normale menschliche Bewusstsein einem Geistesprozess, bei dem alle diese Ebenen des Selbst mitwirken und eine Anzahl ausgewählter Geistesinhalte vorübergehend mit einem Puls des Kernselbst verknüpfen“ (35).

Es ist A. D. wichtig, gegen eine Sichtweise zu argumentieren, die nur und ausschließlich nach dem Gehirn fragt. Jede zerebrale Struktur gehöre zu einem größeren Ganzen. „Neuronen“, so betont der Autor mit Nachdruck, sind „auf den Körper *ausgerichtet*, und diese Gerichtetheit, dieser unaufhörliche Hinweis auf den Körper, ist das definierende Merkmal von Neuronen, Neuronenschaltkreisen und Gehirnen“ (50). Neuronen *sind* Körperzellen (300). Dass wir unseren Leib erleben, wird von A. D. ernst genommen, wodurch er sich wohlthuend von anderen Wissenschaftlern seiner Zunft unterscheidet. Bereits einzellige Lebewesen, z. B. einfache Amöben oder Bakterienzellen, die noch nicht wie wir mit einem Gehirn ausgestattet sind, seien zu angepasstem Verhalten in der Lage. Dies sei, so A. D., die Wiege des bewussten Geistes, was wohl auch Hans Jonas unterschrieben hätte und was Scheler mit seinem Hinweis auf das „Für-sich-und-Inne-sein“ einfacher Lebewesen gemeint hat. Von dieser Wiege aus „kann sich ein organisierter Prozess des Selbst entwickeln, der zum Geist hinzukommt und damit den Grundstein für einen höher entwickelten, bewussten Geist legt“ (37). Vor dem Hintergrund der modernen Evolutionsbiologie fühlt man sich so an den alten aristotelischen Gedanken der *scala naturae* erinnert, bei dem es einerseits um die Verwandtschaft der Lebewesen untereinander geht und andererseits um die besondere Rolle des Menschen, dem noch andere Dimensionen der Wirklichkeit offenstehen als Tieren und Pflanzen. Das, was A. D. als spätere und weitaus komplexer entwickelte Formen des geistigen Lebens darstellt, ist laut Aristoteles und später auch nach Thomas von Aquin das, was in der *scala naturae* auf einer höheren Stufe als andere Lebewesen steht. Wie diese Denker betont auch A. D., dass bereits Lebewesen ohne Gehirn bis hinab zu den Einzellern „intelligente, zielgerichtete Verhaltensweisen“ (44) zeigen. Hierzu passt auch, dass laut A. D. unser Organismus von einem Organisationsprinzip durchwaltet wird, das Struktur, Dauer und Fortbestand gewährleistet (52, 300). In der Evolution der Säugetiere habe sich die Spannbreite der Selbstprozesse erheblich erweitert. „Betrachtet man den bewussten Geist unter dem Gesichtspunkt der Evolution von einfachen Lebensformen zu komplexen Organismen wie uns selbst [...], erkennt man; M. K.] dass er das Ergebnis einer stufenweise zunehmenden Komplexität innerhalb des biologischen Rahmens ist“ (39). So gesehen, könne man an eine „lange Nabelschnur“ (39) denken, die den bewussten Geist mit den Tiefen ganz elementarer, völlig unbewusster Regulatoren verbindet, was wohl auch der Grund ist, warum A. D. ähnlich wie bereits Leibniz und Bergson (im Gegensatz zu Locke) die Bedeutung unbewusster Prozesse für unser Leben hervorhebt. Das in der Neurophilosophie gern bemühte Bild einer Computer-Hard- und Software hilft laut A. D. nicht weiter, um das menschliche Bewusstseinsleben zu erläutern. Problematisch sei nämlich, dass derartige Vorstellungen „den grundlegend unterschiedlichen Zustand der *materiellen Bestandteile* von Lebewesen und Maschinen außer Acht lassen“ (56).

Während Autoren wie Metzinger, Roth und Ramachandran nicht müde werden, von einer „neurowissenschaftlichen Revolution“ zu sprechen, die mit einer „Kränkung“ und „Entzauberung“ des Menschen einhergehe, macht A. D. klar, dass die Hirnforschung ein Wissenschaftszweig zu unserem Wohle ist. Sie könne uns helfen, Erklärungen dafür zu finden, was unser Menschsein ausmacht. Gerade das entspräche der Würde des Menschen, die durch die Einsichten der Neurowissenschaften nicht nur erhalten, sondern geradezu gestärkt würde (41).

Wenn A. D. von Bewusstsein spricht, so meint er damit ein Gewahrsein von dem, was ist (z. B. eigene Existenz, Umgebung), ein Gewahrsein des eigenen Befindens. Bewusstsein, so A. D., ist ein „Geisteszustand, zu dem ein Selbst-Prozess hinzukommt“ (169). Allerdings sei Bewusstsein wandelbar und trete in unterschiedlicher Intensität auf. Zum Bewusstsein von sich gehöre auch ein Bewusstsein von Zeit, weshalb A. D., ähnlich wie Bergson, davon spricht, dass Erlebnisse der Vergangenheit nicht einfach abgeschlossen sind. Sie können durch das gegenwärtig Erlebte eine neue Bedeutung erlangen. Die „Musik der Erinnerung“ könne heute anders spielen als vor einem Jahr (224). Bewusstes Denken habe im Wesentlichen mit Entscheidungen zu tun, die längere Zeit reifen müssten: z. B. wenn es um Studien- und Berufsplanung geht. Gerade hinsichtlich der viel diskutierten Libet-Versuche, die nicht selten als Beleg für eine angebliche Unfreiheit des Menschen herhalten müssen und bei denen es um die zeitliche Messung von Hand-

lungsimpulsen (und eben nicht um derartige bewusste Lebensentscheidungen) geht, ist dieser Hinweis von Bedeutung.

A. D. weiß, dass die Beschäftigung mit der Frage nach dem Bewusstsein nicht das Gleiche wie seine Beantwortung ist. „In Fragen des bewussten Geistes so zu tun, als habe man eindeutige Antworten, wäre töricht“ (17). Unser heutiges Wissen über die Impulsgeschwindigkeit von Neuronen und die Synchronisation durch oszillierende Aktivitäten wie auch unsere Kenntnis spezialisierter Hirnareale genügen laut A. D. nicht, um Bewusstsein zu erklären (vgl. 256). Die Vorstellung von einem kleinen Männlein, das irgendwo in den Gehirnwinkeln sitzt, plant und entscheidet (Homunculus-Vorstellung), weist er entschieden zurück (213). Der Verf. lehnt, ähnlich wie in seinen Arbeiten über Descartes und Spinoza, die immer wieder behauptete „Kluft zwischen mentaler und physischer Welt“ (102) ab. Mit einem „cartesischen Theater“ hätten seine Überlegungen nichts gemein (226). Hatte A. D. in seinen Arbeiten über Descartes und Spinoza ausgeführt, dass unsere zerebralen Strukturen eine *notwendige Voraussetzung*, aber *keine hinreichende Bedingung* für unsere bewussten Lebensäußerungen darstellen (*Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin ²2005, 238, 243/*Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin ²2005, 143 f.) und ebenfalls die organismische Ganzheit des Lebendigen betont, so kommt der Autor in seiner neuen Studie zu der philosophisch wenig überzeugenden Ansicht, Geistes- und Gehirnzustände würden einander im Wesentlichen „entsprechen“ (328). Am Ende des Buches ist in nicht geglückter Weise die Rede von einer „Äquivalenz“ bzw. „Identität“ von Gehirn und Geist, da der Autor offenbar meint, damit u. a. das Problem kausaler Verursachung lösen zu können. Man darf hoffen, dass A. D. demnächst noch ein Buch über Aristoteles vorlegt, in dessen Spuren gerade im Hinblick auf die Ergebnisse der modernen Gehirnforschung von *notwendigen*, aber *nicht hinreichenden materiellen Voraussetzungen* für unsere bewussten Lebensäußerungen gesprochen werden kann und mit dem man (anders als in dualistischen wie physikalistischen Vorschlägen) dem Phänomen gerecht werden kann, dass sich Gefühle (die für A. D.s Arbeit besonders wichtig sind) in der Leiblichkeit auszudrücken vermögen. Oder, um es mit A. D.s eigenen Worten auszudrücken, die sehr schön zum aristotelischen Entelechiegedanken bzw. der Vorstellung einer einheitsstiftenden *forma* passen: „Kein Bestandteil unseres Körpers bleibt sehr lange unverändert, und die meisten der uns konstituierenden Zellen und Gewebe sind heute nicht mehr dieselben wie zu der Zeit, als wir die Schule abgeschlossen haben. Was weitgehend gleich bleibt, das ist der Bauplan des Organismus und die Sollwerte für die Arbeitsweise seiner Teile. Nennen wir es das Wesen der Form und das Wesen der Funktion“ (*Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, Berlin ⁶2006, 176). Der Hylemorphismus jedenfalls erfüllt die Kriterien, die laut A. D. eine neurowissenschaftlich und philosophisch verantwortbare Position aufweisen muss: „[D]aß zum umfassenden Verständnis des menschlichen Geistes eine organische Perspektive erforderlich ist, daß der Geist nicht nur aus einem körperlosen Cogitum in das Reich von Körpergeweben verlegt, sondern auch zu einem ganzen Organismus in Beziehung gesetzt werden muß, der aus den vielfältig miteinander verflochtenen Teilen des Körpers im engeren Sinn und des Gehirns besteht und der mit einer physischen und sozialen Umwelt interagiert“ (*Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin ²2005, 333). Gleichwohl darf A. D.s neue Studie als gewinnbringende Lektüre bezeichnet werden, die hilft, unser Bewusstseinsleben besser zu verstehen. Und im Hinblick auf den Eröffnungssatz der *Metaphysik* des Aristoteles kann man das Fazit auch wie folgt formulieren: A. D.s Buch ist ein beeindruckendes Zeugnis unseres „Strebens nach Wissen“.

M. KNAUP

ASMUTH, CHRISTOPH, *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder*. Eine neue Theorie der Bildlichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011. 194 S., ISBN 978-3-534-24181-1.

Keine Abhandlung über Ästhetik, stellt die Einleitung klar, und ohne Bilder, weil hier nach der Funktion des Bildbegriffs gefragt wird und man die Bildlichkeit der Bilder nicht sehen kann. Erst am Beginn des 20. Jhdts. wird der Bildbegriff verkürzt und auf sinnlich