

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 „cartesianischen 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 2005, 238, 243/*Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin 2005, 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 2006, 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 2005, 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

wahrnehmbare Bilder eingeschränkt. Ein Rückblick in die Geschichte, in der sich Bildpraxis und theoretische Bildkonzepte verbinden, bildet demgemäß die erste Weg-Etappe.

Am Beispiel schon der Höhlenmalerei skizziert Asmuth (= A.) vier Erklärungsmodelle von Bild-Verständnis: 1. anthropologisch im Blick auf das Bilderwesen Mensch; 2. wahrnehmungstheoretisch, da Bilder etwas sichtbar machen sollen; 3. symbol- und zeichentheoretisch, weil sie etwas erzählen; 4. begrifflich, in Befragung ihres gedanklichen Gehalts. Quer dazu steht die Spannung zwischen Bilderfluten (darin gegenwärtig Leute ertrinken oder schwimmen) und Bilderstürmen. Zu Letzteren wirft A. „Schlaglichter“ auf drei Konstellationen: das Bilderverbot in den alten Schriften Israels (in einem „Prozess, den man als einen Weg Gottes in die Transzendenz begreifen kann“ – 31), den Bildersturm in Byzanz (leider ist hier – 37 – von „Anbetung“ der Heiligen die Rede) und die Zerstörungen in der Reformation (teils im Fortwirken realpräsenstischer Bildauffassung, teils in ihrer Abschaffung zugunsten des Wortes).

Kap. 3 bietet eine systematische Rekonstruktion zur Geschichte des Bildbegriffs: 1. Platons Eikon-Theorie („nicht wirklich [hier ist eines der vielen fehlenden Kommata einzufügen], nicht seiend, ist es doch wirklich das, was wir ein Bild nennen“ – 47, 53, 125); 2. Imago-Theorie: von Plotin zu Augustinus. „Für uns ist ein Bild ein Gegenstand, dem zuweilen sogar auratische Eigenschaften zugesprochen werden; in jener Tradition bedeutet er dagegen die sinnlich[] gar nicht fassbare substantielle Einheit von Bild und Abgebildetem, die sich in realpräsenstischer Gegenwärtigkeit das Absolute zugänglich werden lässt und Stätte seiner Offenbarung ist“ (57). Wobei mich bei A.s sonstiger Umsicht stört, wie umstandslos er von Ab- und Ebenbild, von Abgebildetem und Urbild schreibt – „angesichts“ der Unsichtbarkeit des Erscheinenden. 3. Bildtheorien des Bildes – Meister Eckhart und J. G. Fichte. (Hier ist außer von Urbild gar von Vorbild die Rede.) Der Weg zu Fichte ist der Weg von „Repräsentation“ zu „Präsentation“ (72). Gegenüber ideologischen Blut-und-Boden-Konstruktionen besteht A. auf den Unterschieden zwischen der theologischen Philosophie des mittelalterlichen Denkers und dem neuzeitlichen Autonomie-Denken nach Kant; beiden aber ist es um eine nicht abstrakte Einheit „in einer integralen Sachebene“ zu tun: Einheit als Relation, als Differenzbegriff. Bei Fichte geht es um die hervorbringende Einbildungskraft: „Das Bild ist nicht Abbildung [!], so wenig wie Vorstellung eine vorgängigen Außenwelt ist. Das Bild ist Hervorbringung des Abgebildeten [!?!]“ (80). Fichte trifft nun auf den Nihilismus-Vorwurf Jacobis, im zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen* kariert, und beantwortet ihn im dritten Buch unter dem von A. bedauerten Titel „Glaube“, mit dem Konzept eines – statt abbildenden (so leider auch bei Fichte selbst) – bildenden Bildes [klarer wäre, da Versichtbarung gemeint ist: Erscheinung!]. Und da hier das bewusste Subjekt das Bild nicht macht, sondern ist, muss auch das Selbstverhältnis eingetragen werden: Das Bild in der späten Wissenschaftslehre ist „Bild des Bildes des Bildes“ (87). Dabei setzt A. sich, gegen Verwey [und Lauth] von einer „vorkritischen christlichen“ (cartesianischen) Lektüre ab. Dem freilich muss man so wenig folgen wie seiner Fortsetzung vom „Bild des Bildes“ zum Bild des Bildes des Bildes (nicht, weil sie falsch wäre, sondern weil sekundär bzw. tertiär; sie beschreibt halt z. B. A.s Referat der WL – und das vorliegende Referat seines Referats).

Dem Rückblick folgt ein Rundblick: Bildlichkeit in der Diskussion, besonders unter zwei Kategorien: Zeichenbegriff und ästhetische Erfahrung, verunklart durch die reiche Metaphorik von ‚Bild‘ und belastet durch die Bilderfülle. Die Frage „Was ist ein Bild?“, ersetzt A. darum durch die nach seinem Funktionieren (98). Störend findet A. auch den ästhetischen Überschuss, der G. Böhm so wichtig ist; von ihm übernimmt er die ikonische/piktorale Differenz: Materiell Begrenztes weist über sich hinaus. Doch bei einer Fixierung auf die Kunst werden die banalen Bilder übersehen. Bei H. Belting rückt der Körper in den Mittelpunkt, samt Abweis der Zeichen-Perspektive; L. Wiesing hebt auf Differenzen im Wortgebrauch ab: für Bildobjekt und -träger, was jedoch ebenso für Bücher gilt. Spezifisch und nichttrivial ist eigentlich nur die eikonische Differenz: nicht das Abgebildete zu sein. Für die Zeichentheorie bezieht sich A. auf N. Goodman und O. Scholz. Nochmals Wiesing steht für die phänomenologische Auffassung. Fazit: Zwischen den beiden Kategorien kann man nicht entscheiden. Die Bildlichkeit, die wir an den Bildern erfahren, sehen wir als solche nicht. Es handelt sich um einen gedanklichen

Unterschied, der weder in der Objekt- noch in der Subjektwelt zu finden ist. Damit stehen wir beim Zielkapitel.

Vorweg zu Bild und Sprache: Kein spezielles Bild-Problem ist die Frage der Bedeutung, und Versuche zu einer Syntax von Bildern findet A. abenteuerlich. Es geht überhaupt nicht um Bilder, sondern um ihr Bildsein: Bildlichkeit, am Beispiel eines Kaiserbilds auf einer Münze. – Problem 1 ist hier die Ähnlichkeit. Ein unscharfer Begriff (der nach Angabe einer Hinsicht ruft), nur für nachahmende Kunst verwendbar und dort untauglich für die asymmetrische Abbild-Relation. Zudem zeigt das Passfoto nicht jemand mir Ähnlichen, sondern mich. In welchem Verhältnis (2.) von mir zum Bild? Hier hilft – in aller Untrennbarkeit – die Unterscheidung von Bildträger (*picture*) und Bildgehalt (*image*). Der Unterschied ist gedanklich (doch keineswegs bloß gedacht): kategorial, funktional; doch gilt er nicht bloß für Bilder, sondern für jegliches, das eine Funktion hat. Hinzu kommen muss (3.) die eikonische Differenz: die Differenz von Bild und Abgebildeten. Wie aber dies vor dem Hintergrund der urgieren Identität? A. präzisiert sie (4.) als eikonische Negation: „Das Bild ist gerade und genau das nicht, was es abbildet“ (123). Und dies gilt innerbildlich, nicht zu verwechseln mit dem äußeren Bezug des Bildes zum dargestellten Seienden an/in sich (das übrigens vor seiner Darstellung kein Dargestelltes ist); es geht nicht um Referenz. Darin liegt der Idealismus der Bilder – sowie ihr Eigenrecht und Eigenstand gegenüber der Realität: Sie erzeugen deren Ab(ge)bild(et)sein, statt dass sie bloß ihr Abklatsch wären. – Wodurch aber (5.) haben wir überhaupt mit Bildern zu tun? Durch die (An-)Erkenntnis ihrer Als-Struktur. Die eignet natürlich allem und kann an allem thematisiert werden. A. arbeitet das spezifisch bildhafte Als in drei Stufen heraus: a) Abbildfunktion: In der eikonischen Negation ist ein Bild nicht bloß nicht sein Gegenstand, sondern es zeigt auch dieses Nicht-Sein, nicht als Eigenschaft seiner, sondern dank Charakterisierung (die bei Mimesis und Simulation unterbleibt). b) Verweisfunktion: Bilder wie Zeichen verweisen. Da alles Zeichen werden kann, können alle Bilder Zeichen sein, aber nicht alle Zeichen sind Bilder. Hier zeigt sich eine Doppelrichtung im Als: Zeichen stehen für etwas (u. U. auch für sich selbst – aufgrund der abstrakten semiotischen Negation), Bilder sind Bilder von etwas (aufgrund der konkreten eikonischen Negation). c) Kontext: Zeichen bilden Strukturen, Systeme; die Bildimmanenz „schneidet das Bild prinzipiell ab von der konturierenden Wirklichkeit“ (136 – z. B. durch den Rahmen). Aber auch Bilder bedürfen des Kontextes; er ist sogar ausschlaggebend für die Erkenntnis des Bildes als solchen (was wiederum für alles gilt); vor allem stellen sie – gerade dank ihrer Grenzen – ihrerseits Kontexte her. Bei Bildern der Kunst wird das gefeiert; A. vertritt es für jedes Bild (nur so sind Kipp- und Vexierbilder möglich). – Schließlich (5.) ist, nach den Kap. zur Sinnlogik der Bilder, von der Erkenntnistheorie die Rede, die ihrem Ort zwischen Dingwelt und Erkenntniswelt entspricht. Wir kommen ins Spiel, nicht bloß als Subjekte, sondern als Wesen mit Einbildungskraft.

Resümee und Ausblick: „Das wichtigste Resultat der Theorie der Bildlichkeit besteht zunächst im Nachweis der Konzeptionalität des Bildes“ (148). Die Immanenz der eikonischen Negation schließt eine bloß gegenständliche Auffassung des Bildes aus. Viele Bereiche der Philosophie werden gestreift. Auf zwei Wegrichtungen einer Weiterentwicklung kommt A. zu sprechen: einmal die Ästhetik, auch wenn sich aus dem Bildbegriff allein keine Kunsttheorie entwickeln lässt. Sodann die Frage der Repräsentation. Zur Rede von Aktivität und Passivität in diesem Geschehen würde ich gerne auf das Medium verweisen, als nicht einmal dritte, sondern erste Aktionsart von Freiheit (nach R. Lauth). Und über die Interessen des Verf.s hinaus könnte der Ansatz auch theologisch fruchtbar gemacht werden – nicht bloß für fundamental-liturgische Überlegungen. J. SPLETT

ALLMAN, MARK J./WINRIGHT, TOBIAS L., *After The Smoke Clears. The Just War Tradition and Post War Justice*. Maryknoll: Orbis Books 2010. 220 S., ISBN 978-1-57075-859-1.

Seit einigen Jahren beschäftigen sich vermehrt verschiedene Forschungsrichtungen mit der Zeit nach dem formellen Ende der Feindseligkeiten. Sie haben dabei eine Reihe von Aufgaben, Regelungen und Maßnahmen untersucht, die zusammengenommen das *ius post bellum*, das Recht bzw. die Gerechtigkeit nach dem Krieg darstellen sollen. Das