

Erkrankung ist. Die konkrete *subjektive* epistemische Rechtfertigung verdankt sich zwar einem doppelten Zufall, aber erstens gilt dies nicht für die objektive Rechtfertigung der Hypothese, und zweitens wäre der Wissenschaftler im Falle des Ausschlusses *beider* Zufälle auch im subjektiven Sinn gerechtfertigt gewesen. Die beiden Zufälle in dem Beispiel kompensieren sich, sodass sich ohne sie am positiven subjektiven epistemischen Status der Hypothese des Wissenschaftlers nichts ändern würde. In typischen Gettierfällen dagegen verdankt sich die Rechtfertigung bzw. Wahrheit der Überzeugung in derjenigen Weise dem Zufall, dass der Ausschluss jeglichen Zufalls zu einem Verlust der Wahrheit bzw. der epistemischen Rechtfertigung der Überzeugung führen würde.

Diese Bemerkungen sollen in keiner Weise den Wert dieser hervorragenden Publikation schmälern, die neben ihrem fachphilosophisch-erkenntnistheoretischem Wert nicht zuletzt zur „epistemischen Gewissensforschung“ anregt, da jeder intellektuellen Tugend entsprechende Laster gleichkommen und R.s/W.'s Beschreibung und Analyse dieser Laster deutlich machen, dass diese in der akademischen Welt verbreiteter sind, als man gerne wahrhaben möchte. Zum Schluss sei auf eine gerade im Zeitalter von Schul- und Studienreformen und der Betonung des berufsqualifizierenden Charakters von Schule und Studium wichtige Einsicht hingewiesen: Lesen als Prozess der Gewinnung von Einsicht und Verständnis setzt bestimmte Tugenden voraus, wie Liebe zur Wahrheit und die Fähigkeit, eine fremde Perspektive einzunehmen. Wirkliche Unterweisung in die Kunst des Lesens verlangt die Förderung intellektueller Tugenden und ist daher mehr eine Frage der Erziehung als der Vermittlung technischer Fähigkeiten (etwa in Schnelllesekursen) (123).

O. J. WIERTZ

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Von der Form zur Formel. Metaphysik und Naturwissenschaft*. Zug/Schweiz: Die Graue Edition 2011. 267 S., ISBN 978-3-906336-58-9.

Der Verf. (= M.) geht aus von der klassischen These, der Mensch sei „ein unrettbar metaphysisches Wesen“, d. h. „ein Wesen, das wissen will, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘“ (10). Wenn ein solches Bedürfnis in früheren Zeiten durch Religion und Metaphysik befriedigt wurde, so projizieren wir heute, wie M. formuliert, „unsere metaphysischen Bedürfnisse in die Naturwissenschaft, insbesondere in die Kalkülvernunft hinein“ (ebd.). Nach M. kommt dies nicht von ungefähr. Die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik war s. E. bestimmt von „einer Art Logizismus, wonach die Wesensgründe der Welt das Durchschaubarste sein sollten“ (ebd.). Metaphysik galt „als eine Art höherer Mathematik“ (ebd.) – man denke nur an Leibniz. Wenn ein solches Metaphysikverständnis aber seine Plausibilität verlor, war es nach M. naheliegend, die empirischen Wissenschaften und ihre unerbittliche Logik an deren Stelle zu setzen, die alte Motivation aber durchaus beizubehalten, die besagt: „Je schärfer die Logik, desto mehr nähern wir uns dem Wesenskern der Dinge“ (ebd.). Es gibt freilich nach M. auch mächtige Strömungen, die Religion und Seinsordnung in einen diametralen Gegensatz zueinander setzen, also davon ausgehen, dass der Verstand schweigen müsse, wenn der Weltgrund zu Geltung kommen soll. Wenn es schon in den Weltreligionen eine gewisse Skepsis gab gegenüber den Geltungsansprüchen einer Philosophie, die ihre Grenzen ignoriert, so hat sich diese Skepsis M. zufolge noch verschärft, wenn mittlerweile die Naturwissenschaften die Rolle der Philosophie übernommen haben. Die Vertreter einer solchen Skepsis machen geltend, faktisch gebe es keine guten Gründe, „den modernen Kalkül so verstehen, als gebe er uns Aufschluss über das innere Wesen der Wirklichkeit“ (10f.). Der Kalkül sei zwar gewiss nützlich, aber er verbürge keine ontologische Wahrheit; vielmehr verberge er diese gerade. Wenn wir uns also schmeicheln, mit der Formalisierung das Wesen der Welt erfasst zu haben, dann zeugt das gerade von Blindheit gegenüber ihrem wahren Reichtum. Denn immer noch gilt der Grundsatz: „Je formaler, desto inhaltsärmer“ (11). Nach M. benötigen wir heute „eine Neubestimmung dessen, was Metaphysik und Spiritualität noch sein können“ (ebd.). Ein zeitgemäßes Denken kann heute nur darin bestehen, dass man „von einer Gegenläufigkeit des Formalen und Inhaltlichen, von Präzision und ontologischer Relevanz“ sowie „von Ausdruck und Kausalität“ (ebd.) ausgeht. Diesen Gedankengang möchte M. in seinem Buch „in verschiedener Hinsicht entfalten“ (ebd.).

Im ersten Kap. macht M. auf das Paradox des heute herrschenden platonischen Materialismus aufmerksam. Worin dieses Paradox besteht, beschreibt er wie folgt: „In der Geschichte waren Materialismus und Platonismus entgegengesetzt wie A und non-A. Der Platoniker glaubte an hochgeistige Ideen, an das Gute, Wahre und Schöne, der Materialismus hingegen an die Welt der Sinne, an den Genuss, ans Konkrete, an den bunten Wechsel der Erscheinungen. Niemand hätte Platoniker und Materialist zugleich sein können“ (15). Heute, so meint M., sei dies eher die Regel. Quine etwa verbinde einen empirischen Materialismus mit einem an der Mathematik orientierten Platonismus. Näherhin unterscheidet M. zwischen einem theoretischen und einem praktischen Materialismus sowie einem praktischen und einem theoretischen Platonismus. Zum praktischen Materialismus merkt er an, dieser sei sensualistisch ausgerichtet, denn für ihn gelte: „Real ist, was unseren Sinnen so erscheint, und weil uns die Sinne Lust verschaffen, ist Lust bzw. Lustmaximierung das höchste praktische Gut“ (ebd.). Philosophische Kronzeugen für eine solche Position sind nach M. Epikur, Feuerbach, Marx und Nietzsche. Unzweifelhaft ist aber auch das moderne Lebensgefühl von einem praktischen Materialismus geprägt. Fakt ist nämlich nach M., „dass die moderne Konsumgesellschaft auf diesem Prinzip ... beruht und dass die modernen Massenmedien zumeist beschäftigt sind, diese Lehre flächendeckend einzubleuen: man ist sexy, jung, lustbetont, hat Geld, und das allein scheint den Sinn des Lebens zu garantieren“ (ebd.). Der theoretische Materialismus ist hingegen, wie M. betont, ganz anderer Art. Hier gehe es um eine Welterklärung. Der Grundsatz des theoretischen Materialismus sei nämlich, dass die Naturwissenschaft als der hinreichende Erklärungsgrund aller Dinge gelten könne. M. erwähnt hier den *Scientia-mensura*-Satz von Sellars: Wenn es darum gehe, die Welt zu erklären und zu beschreiben, dann sei „die Wissenschaft das Maß aller Dinge, der existierenden, dass sie existieren, und der nichtexistierenden, dass sie nicht existieren“ (16). Wissenschaft ist in diesem Falle gleichbedeutend mit Naturwissenschaft, und daher beinhaltet dieser Grundsatz, dass z. B. Elektronen und Protonen existieren, weil sie in der Physik beschrieben werden, oder Genotypen und Phänotypen, weil sie in der Biologie vorkommen. Was hingegen Gedanken, Gefühle, Strebungen, Hoffnungen, Ziele, Werte, Zwecke und Normen angeht, so gibt es sie „eigentlich nicht, weil sie keine Objekte der Naturwissenschaft sind“ (ebd.). M. hält daher fest, dass der theoretische Materialismus also im Gegensatz zum praktischen Materialismus „etwas Neuzzeitliches und Modernes“ sei (ebd.) Welch tiefer Graben sich zwischen praktischem und theoretischem Materialismus auftut, zeigt für M. auch ein Blick auf den Marxismus, der zwischen einem mechanistischen und einem dialektischen Materialismus unterscheidet. Der mechanistische Materialismus entspricht, da er nur das gelten lässt, was die Naturwissenschaften lehren, dem theoretischen Materialismus. Für den dialektischen Materialismus steht hingegen der Freiheitsbegriff im Mittelpunkt. Denn die Materie musste ihm zufolge so gedacht werden, „dass sie mit dialektisch-qualitativen Sprüngen immer höhere Phänomene hervorbrachte, bis hin zum Menschen und dessen Erfüllung im Reich der Freiheit“ (17). Abschließend geht M. noch auf B. Kanitscheider ein, der in seiner theoretischen Philosophie einen extremen Physikalismus und in seiner praktischen Philosophie einen extremen Sensualismus vertritt. Denn in seiner theoretischen Philosophie leugnet er alles, was mit Vernunft und Freiheit zu tun hat, und vertritt die These, „der Mensch sei eine blind programmierte Genmaschine wie die Tiere auch“ (ebd.). In seiner praktischen Philosophie hingegen vertritt er „einen radikal-individualistischen Hedonismus“ und betont, Ziel menschlichen Handelns sei „die persönliche Lustmaximierung, vor allem in sexueller Hinsicht“ (ebd.). Die Widersprüchlichkeit einer solchen Position liegt nach M. auf der Hand. Denn die von Kanitscheider propagierte Moral setzt zweifellos ein freies Subjekt voraus; denn andernfalls ergeben ja Appelle, die eigene Lust zu maximieren, keinen Sinn. Doch eine solche Freiheit wird dem Menschen in Kanitscheiders theoretischen Schriften gerade abgesprochen.

Beim Platonismus liegen nach M. die Verhältnissen anders. Man könne zugleich theoretischer und praktischer Platoniker sein; der Grund hierfür sei, dass Platons Philosophie auf zwei Säulen beruhe, die beide einen Idealismus nahelegten, nämlich auf dem Ethischen und dem Mathematischen. In beiden Fällen haben wir es mit nichtempirischen Größen zu tun, die in Raum und Zeit nicht vorkommen. Ethische Sollensforde-

rungen kommen dort insofern nicht vor, als sie keine Fakten, sondern erst herzustellen Zustände beschreiben, und das Mathematische kommt dort insofern nicht vor, als es „Notwendigkeit enthält, die es im Konkreten, Sinnlichen nicht gibt“ (18). Beim zeitgenössischen Platonismus ändert sich dies nach M. von Grund auf. Was nämlich heute üblicherweise Platonismus genannt werde, sei nichts anderes als „eine Restkategorie des Empirismus“ (ebd.). Es gab nun zwar Versuche, das Mathematische in einem empiristischen Erkenntnisbegriff unterzubringen, aber diese Versuche sind nach M. allesamt gescheitert. Auch ein so entschiedener Empirist wie Quine musste schließlich zähneknirschend mathematische Gegenstände wie Zahlen, Mengen und Funktionen akzeptieren, die jenseits aller sinnlichen Objekte existieren. M. resümiert, dass meist damit nur Folgendes gemeint sei, wenn heute von Platonismus die Rede ist: Man sieht sich gezwungen, das Mathematische aus der empiristischen Ontologie, die man vertritt, herauszunehmen, und auf diese Weise einen minimalen Idealismus zu akzeptieren, der einem freilich nicht sonderlich weh tut, da er ja keine Handlungsmaximen enthält, ohne praktischen Gehalt ist und somit auch keinerlei Sinnerspektiven enthält. Aus diesem Grund vertragen sich theoretischer Platonismus und theoretischer Materialismus recht gut und kommen auch häufig in dieser Kombination vor.

Gleichwohl ist eine solche Konstellation für M. nicht ohne Sprengkraft, insofern nämlich aufgrund der inzwischen gängigen Mischung aus Platonismus und Materialismus ein Anspruch erhoben werde, den man aus der antiken Philosophie kennt, der Anspruch nämlich, „das innere Wesen der Dinge auf den Punkt gebracht zu haben“ (19). Ein solcher Anspruch, der völlig überzogen ist und den Blick auf das Geistige verstellt, hat sich nach Meinung von M. so geschichtsmächtig und radikal durchgesetzt, dass ihn mittlerweile selbst kritische Autoren nicht mehr in Frage stellen. Die Mathematik, so sagt man, sei für das innere Wesen der Dinge zuständig. Es gelte, aus der Höhle unserer alltäglichen Praxiswelt herauszutreten, um „im Licht des logisch purifizierten Kalküls die Wahrheit über das Wesen der Dinge zu erfassen“ (20). M. hält dem entgegen, dass die Mathematik den Sinn gerade aus der Welt herausfiltert, und zitiert als Beleg für eine solche Lageeinschätzung die Feststellung des amerikanischen Physikers Steven Weinberg: Je begreiflicher uns das Universum werde, umso sinnloser erscheine es uns auch. Wollten wir einen solchen Entfremdungsprozess vermeiden, müssten wir nach Meinung von M. „die Frage nach dem Wesen neu stellen und von der Kalkülvernunft abkoppeln“ (21). Denn das Kalkül sei zwar mächtig, aber darin bestehe auch seine Grenze. M. erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass es auch Fragen gibt, die solche der Anerkennung und nicht der Macht sind, sowie Werte, die nicht Mittel zu etwas anderem sind, für das sie benutzt werden, sondern die für sich selbst stehen. Im ersten Kap. wendet er sich aber zunächst der Geschichte der altherwürdigen Begriffe ‚Wesen‘ und ‚Erscheinung‘ zu, die zwar einerseits im heutigen Empirismus als überholtes Bildungsgut angesehen werden, andererseits jedoch im scientistischen Materialismus, wenn auch anders gewichtet, überlebt haben. Denn Erscheinung ist zwar heute noch wie früher die Lebenswelt; Wesen ist aber jetzt ganz im Gegensatz zur Tradition nurmehr die Formel, und „nicht mehr die inhaltlich bestimmte Form“ (11).

Im zweiten Kap., das überschrieben ist mit „Kalkülvernunft und Vertikale“, arbeitet M. den Gegensatz zwischen dem Vertikalen und dem Horizontalen heraus. Unter dem Vertikalen verstehen wir ihm zufolge das Werthafte. Wir sprechen etwa von höheren und von basalen Werten und ordnen ihre Intensität auf einer vertikal gedachten Skala an. Zudem erzeugen auch Zwecke eine vertikale Hierarchie, „weil wir Zwecke höher einschätzen als die Mittel, die sie realisieren und weil untergeordnete Mittel wieder in sich Zwecke sein können, die hierarchisch noch tiefere Mittel bestimmen“ (48). Im Gegensatz dazu bewegt sich der Kalkül in der Horizontalen. M. bringt hier folgendes Beispiel: Niemand könne mit Gründen behaupten, die Axiome eines Formalsystems seien ‚edler‘ als die daraus abgeleiteten Axiome. Das ergebe allein schon deshalb keinen Sinn, weil man zu jedem Formalsystem logisch äquivalente Systeme angeben könne, bei denen die Axiome und Theoreme ihre Stellung vertauschten. Außerdem verweist M. darauf, dass das Vertikale nicht bloß aus einer Wertehierarchie bestand, sondern auch aus einer Hierarchie der Allgemeinheitsstufen. Das Allgemeine war hier das Höhere, „das Besondere weniger wert und das Einzelne bedeutete so gut wie nichts“ (49). Das

Allgemeine war aber auch das Wahre, während das Einzelne das Verfremdete und Uneigentliche war. M verweist zu Recht darauf, dass uns solche Auffassungen heute fremd geworden sind – sind wir doch einerseits geprägt vom Historismus des 19. Jhdts., der das Individuelle und Geschichtliche in den Mittelpunkt rückte, und andererseits auch geprägt von der modernen Naturwissenschaft, „die auf orts- und zeitenenthobene Gesetzlichkeit und in diesem Sinn auf das möglichst Allgemeine hinaus will“ (ebd.). Keine Frage ist für M. auch, dass die *arbor porphyriana* spätestens im 20. Jhd. aus der Mode kam, weil sie nicht vereinbar war mit dem evolutionären Denken; denn die Über- und Unterordnung von Gattungen und Arten setzten eine starre Seinsordnung voraus, die durch Darwin widerlegt wurde. Allerdings hat die vertikale Denkfigur im modernen Szientismus – wenn auch materialistisch transponiert – überlebt. M. verweist hier wiederum auf Quine, der die Frage, warum er Physikalist sei, damit beantwortete, dass die Physik die wesentliche Struktur der Welt erforsche, und Biologie einen ortsspezifischen Auswuchs beschreibe und die Humanpsychologie einen ‚Auswuchs des Auswuchses‘. Das Ziel des wissenschaftlichen Bemühens ist also auch bei Quine, die Welt ‚sub specie aeternitatis‘ zu sehen. M. sieht hier durchaus noch „die alte metaphysische Sehnsucht nach dem Stablen, Unveränderlichen, Allgemeinen am Werk“ (51), aber in einer Hinsicht unterscheidet sich ihm zufolge die moderne Ansicht radikal von der traditionellen. Das Allgemeine ist jetzt nicht mehr „ein mittels progressiver Klassifikation abstrahierter Seinsbegriff“; es wird vielmehr „repräsentiert durch das physikalische Gesetz, das die Materie bestimmt“ (ebd.). Wenn in der überkommenen Auffassung das Allgemeine über dem Besonderen, vor allem aber über dem Individuellen steht, wird nunmehr bei Quine „das physikalische Gesetz zur Wahrheit über die Welt und die Formen“, die man „früher als höher angesehen“ (52) hatte, und Leben und Bewusstsein werden zu bloßen Epiphänomenen oder zu ‚Auswüchsen‘, wie Quine formuliert.

Im dritten Kap. befasst sich M. mit dem Kausalitätsproblem und möchte zeigen, „dass das Kausalprinzip kein Ergebnis der Naturwissenschaft ist, sondern die ungerechtfertigte Ontologisierung einer Forschungsmaxime, also einer Handlungsanweisung, die uns sagt, was wir tun sollen, wenn wir forschen, und nicht, wie die Welt beschaffen ist“ (64). Seines Erachtens haben wir es in diesem Fall mit dem Sachverhalt zu tun, „dass sich harmlose wissenschaftliche Empirie unter der Hand mit metaphysischer Energie auflädt“ (ebd.). Konkret bezieht sich M. auf Nancy Cartwright, die Naturgesetze nicht mehr als aktuelle Größen versteht, „sozusagen als festes Gestänge der Notwendigkeit hinter den Erscheinungen“, sondern „als bloße Tendenzen oder Dispositionen“ (65). Zudem erinnert er an Popper, der bereits viel früher von Propensitäten gesprochen hatte. Rückt man Kausalität in einen solchen Kontext, dann verbietet es sich nach M. von vornherein, „eine kausale Geschlossenheit der Welt anzunehmen“ (ebd.). Naturgesetze bezeichnen dann vielmehr „nur noch gewisse Möglichkeiten, die je nach Situation artikuliert werden“ (ebd.). Weiterhin geht M. davon aus, „dass die Kausalkategorie, wie sie meistens zur Anwendung kommt, keine wissenschaftliche, sondern eine Alltagssprachliche Kategorie ist“ (73). Begriffe der natürlichen Sprache, so betont er, seien oft von einer ungläublichen Vagheit. Das sei kein Nachteil, sondern einfach „der Diversität unserer lebensweltlichen Erfahrung geschuldet“ (ebd.). M. erläutert das näher wie folgt: „Im Prinzip arbeiten wir immer, wenn ein A ein B beeinflusst, mit dieser sehr weiten Kausalkategorie und weil im Universum alles mit allem irgendwie zusammenhängt, können wir immer von ‚Ursache und Wirkung‘ sprechen. Dabei lassen wir offen, ob Ursachen und Wirkungen gleichzeitig oder ungleichzeitig sind, ob sie hinreichend oder bloß notwendig sein müssen, ob Ursachen und Wirkungen durch ein Gesetz verbunden sind, ob dieses Gesetz deterministisch oder bloß statistisch ist oder ob uns singuläre Formen von Kausalität auch schon genügen“ (73f.). Generell ist M. der Meinung: Wenn man sich die verwirrende Vielfalt der Kausalkonzepte vor Augen führt, dann lässt sich die Behauptung eines universal anwendbaren Kausalkonzepts nicht aufrechterhalten. Die Welt erscheint durchaus nicht, wie der Empirismus glauben machen will, als „ein festgebakener Zementblock“, sondern weit eher „wie ein alter Flickenteppich mit Löchern“ (78).

Im vierten Kap., das sich mit der analytischen Leib-Seele-Debatte beschäftigt, möchte M. an einem konkreten Beispiel zeigen, „wohin es führt, wenn man die traditionelle Form oder Idee durch den Formalismus, d.h. durch den Kalkül, ersetzt“ (12). M. zufolge lassen

sich in der Entwicklung der Leib-Seele-Debatte verschiedene Stadien unterscheiden. Zuerst wurde das Leib-Seele-Verhältnis rein logisch gefasst, sodann physikalisch, anschließend informationstheoretisch und schließlich biologisch. In den meisten Publikationen, die sich mit diesem Thema beschäftigen, wird gewöhnlich eine Siegeregeschichte erzählt. Das heißt, es wird der Eindruck erweckt, als komme die analytische Philosophie einer Lösung des Leib-Seele-Problems sukzessive immer näher, indem die Modelle immer differenzierter würden. M. hingegen geht es um den Nachweis, „dass diese Entwicklung als stufenweise Selbstwiderlegung gelesen werden kann, vor allem als Selbstwiderlegung der Kalkülvernunft als Metaphysikersatz“ (85). Da die menschliche Seele äußerst beziehungsreich ist, ist der Kalkül nämlich gezwungen, „immer neue und disparatere Bestimmungen aufzunehmen, bis er schließlich kollabiert, denn gegen Ende der Entwicklung muss eine werthaft-vertikale Dimension angenommen werden“ (ebd.). M. verdeutlicht dies an Überlegungen des Neurowissenschaftlers A. Damasio, der seinen Ansatz zwar als naturalistisch bezeichnet, aber faktisch die psychischen Leistungen des Menschen in einer Hierarchie beschreibt, die er „ganz bewusst werthaft interpretiert“ (102). Er listet sie nämlich in folgender Weise auf: Am Anfang stehen das Proto-Selbst, das Kernbewusstsein und das autobiographische Selbst, und daran schließen sich die höheren Kulturleistungen an: Kreativität, Moralität, Kunst und Technik. M. spricht in diesem Zusammenhang von einer erneuten Auferstehung des Vertikalen. Zugleich führt er als weitere Belege für eine Verwässerung des naturalistischen Programms an: So, wie die Soziobiologen mit der Spieltheorie ein dem Naturalismus fremdes Moment einführten, führten Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie wie G. Vollmer „die unreduzierbare Kompetenz des Menschen, auf Wahrheit und auf das moralisch Gute ausgerichtet zu sein, in ihre vorgeblich naturalistischen Konzepte ein“ (105). Außerdem machten Biologen wie Kitcher in ihren Publikationen „von allen Natur- und Sozialwissenschaften gleichermaßen Gebrauch“ (ebd.).

Im fünften Kap. setzt sich M. kritisch mit der empiristischen Deutung der Naturwissenschaften auseinander. Wichtige Gewährsleute für ihn sind hier Kant und Popper. War das erkennende Subjekt bei Kant „durch die vertikale Hierarchie seiner Vermögen gekennzeichnet“ (108), so wird ein solches Subjekt vom Empirismus eliminiert. Das Subjekt ist für den Empiristen vielmehr „mit all seinen Vermögen ins kausale Geflecht der Welt hineinverwoben wie jedes andere Atom auch“ (ebd.). Das Ich hat nun keinen Ort mehr. Es „muss verschwinden und durch den kausalen oder funktionalen Transformationsmechanismus ersetzt werden, der alle bisher subjektiv genannten Leistungen erklärbar machen soll“ (ebd.). Poppers Verdienst sieht M. darin, dass dieser das kantische Konzept übernimmt und zugleich auch modernisiert hat, denn er vertritt zwar kein geschichtsenthobenes Apriori mehr und operiert auch nicht mehr mit zwölf Kategorien und zwei Anschauungsformen, hält aber an der „Denkfigur der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen“ fest, „die hierarchisch der Objektkonstitution vorausliegen“ (109). Ausdrücklich wendet sich M. gegen eine verkürzte Sicht der Entwicklung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, die davon ausgeht, dass es nur zwei mögliche erkenntnistheoretische Positionen gebe, nämlich den Empirismus, demzufolge im Erkenntnisprozess alles von außen kommt, und den Rationalismus, für den sich völlig unabhängig von der äußeren Erfahrung durch die Vernunft inhaltlich-wahre Erkenntnis gewinnen lässt. Übersehen wird hierbei nämlich, dass es noch eine dritte Position gibt, die von Kant und Popper vertreten wird, und betont, „dass zwar alles Erkennen zwingend auf eine empirische Basis angewiesen ist, dass aber das erkennende Subjekt über vorgängige Begriffsrahmen verfügt, die in einem spontanen Prozess erzeugt werden“ (110). Erkenntnis wird hier also nicht rein rezeptiv verstanden. Man operiert nicht mit einer ‚Kübeltheorie des Erkennens‘, der zufolge „das zu Erkennende in den Geist hineingeschüttet wird wie Wasser in einen Eimer“, sondern geht von einem aktiven Beitrag des Menschen zum Erkenntnisprozess aus und verweist etwa darauf, dass die Kategorien nicht aus der Erfahrung stammen, wie z.B. die Kategorie der Kausalität belegt, „die sich empirisch nicht rechtfertigen lässt, weil sie in aller Erfahrung bereits vorausgesetzt werden muss“ (ebd.). Der transzendente Gedanke wird also, wie M. betont, „in der empiristischen Tradition weggeschoben“ (13), weil er dazu führen müsste, dem Empirismus seine Legitimationsgrundlage zu entziehen. Daher ziehe er es vor, „die Transzendentalphilosophie zu ignorieren“ (ebd.).

Im sechsten Kap. versucht M. deutlich zu machen, wie sich der Verlust des Vertikalen im Bereich der Ausdrucksphänomene niederschlägt. Konkret geht er hier auf die Architektur, die Musik und die Malerei, aber auch auf Kleidermode und Frisuren ein. M. ist nämlich der Meinung, dass Ausdrucksphänomene nicht beziehungslos neben dem Rest der Kultur und damit auch nicht beziehungslos neben Philosophie und Wissenschaft stehen. Er geht vielmehr davon aus, dass es direkte Übergänge zwischen den Ausdrucksphänomenen und der Philosophie geben muss, wenn das Ästhetische eine fundamentale Bedeutung hat und nicht nur ein beliebiges Ornament ist. Die Ausdrucksphänomene sind ihm zufolge also nicht so harmlos, wie man glauben könnte. Sie sind vielmehr Ausdruck unserer Grundbefindlichkeit. Im Bereich des Ausdrucks gibt es derzeit für ihn „einfach zu viele Fälle, wo die Vertikale in den Fällen verloren geht, wo wir sie zu Recht erwarten würden“ (13). Konkret denkt er hier etwa an die moderne „Klotzarchitektur“ der vielen „völlig phantasielosen ... Kästen, die eher einem Container als einem Wohn- oder Bürogebäude gleichen“ (124) und sich gleichermaßen in Beirut, Singapur, Manila oder Sao Paulo finden. Diese Massenkultur, die sich überall durchgesetzt hat, bezeichnet für ihn einen „ästhetischen Nullpunkt“ (ebd.). Denn oben wie unten haben wir hier nur Kuben und Kästen „ohne Abschluss mit einer Spitze, einem Giebel, selbst ohne Balkone und Fenstersimse, also ohne Vertikale“ (124f.). Ihnen stellt er die gotischen Kathedralen gegenüber, die man oft zu Recht mit den thomanischen Summen verglichen habe. Denn die finale Ordnung, die die ‚Summa theologica‘ bestimme, entspreche in der Tat dem Aufbau gotischer Kathedralen. Die Fülle und Breite der Erfahrung tragen hier nämlich ein Gebäude, das oben in einer klaren Sinnspitze endet.

Diese Überlegungen werden im siebten Kap., das sich näher mit Thomas von Aquin beschäftigt, vertieft. Thomas gilt M. als ein Denker, der paradigmatisch „die Vertikale in der Tradition“ (146) verkörpert. Allerdings wird das thomanische Denken heute, wie M. betont, sowohl von den Modernisten wie von den Konservativen missverstanden. Im ersten Fall denkt M. an die „formalsprachlichen Interpretationen der aposteriorischen Gottesbeweise des Thomas“ (150). Bei ihnen moniert er ein vorschnelles Formalisieren und ein „Überspringen der Hermeneutik der Texte aufgrund des blinden Glaubens an die welterschließende Macht der Kalküle“ (153), bei den Vertretern einer konservativen Thomasdeutung kritisiert er hingegen, dass sie versuchen, das alte Seinsdenken oberflächlich auf das moderne Kausalitätsdenken hin abzubilden. Worauf es dagegen nach M. ankommt, ist, den ursprünglichen Sinn der thomanischen Texte in derjenigen Weise freizulegen, dass „das klassische Seinsdenken als eine bloße Möglichkeit erscheint, die Sinndimension mit der Kosmologie zu versöhnen“ (147). Generell vertritt M. „eine schwache Position in Bezug auf die Gottesfrage“ (ebd.). Gott ist für ihn Horizont, aber nicht Gegenstand der Philosophie. Die klassischen Gottesbeweise enthalten ihm zufolge „eine wichtige Lehre, nicht in dem Sinn, als könnte man den lieben Gott streng beweisen, sondern in dem Sinn, dass sie auf etwas Göttliches als den Grenzfall der vertikalen Dimension hinweisen“ (148). Es gehe in diesem Fall, so betont er, nur um einen *Hinweis*, nicht um einen *Beweis*. In diesen Zusammenhang grenzt sich M. von einem „dogmatische[n] Atheismus“ ab, „der sich heute so gern auf die Naturwissenschaft beruft“ (168). Dagegen macht er geltend: Wer eine solche Position vertritt, sei nicht bereit, die offene Frage, die die Welt für uns bedeutet, auszuhalten. Er wähle lieber „den Weg der Phantasielosigkeit, um sich das Geheimnis zu ersparen“ und verschließe „die Bodenlosigkeit der Erfahrung mit dem Deckel seiner vorgefertigten Überzeugungen“ (ebd.). Ebenso wendet er sich gegen „die ... Mode gewisser Theologen, das Allmachtsproblem durch Rücknahme der traditionellen Allmachtsvorstellungen zu entschärfen“ (149). Denn Gott erscheine in diesem Fall „wie ein gebrechlicher Alter“, der „weder intelligent genug, das Ganze zu verstehen noch mächtig genug, das Böse zu verhindern“ sei (ebd.). Dagegen möchte M. „auf der kosmologischen Dimension der Religion bestehen“ (ebd.). Wenn bestimmte Theologen ihre eigene Lehre derart unter Wert verkauften, dass sie deren kosmologische Dimension ignorierten, dann wäre es an der Zeit, so meint er, „auch dieses Tabu zu brechen und von dem zu reden, von dem immer die Rede war und auch sein sollte: Können wir Gott als den Schöpfer des Weltalls denken und was würde das heißen“ (149f.)?

Im achten Kap. geht es M. um den Nachweis, „dass die vertikale Dimension der Natur etwas Reales ist, das wir als solches erkennen, wenn wir unsere eigene Praxis, nämlich die ethische und die technische Praxis, ganz ernst nehmen“ (190). Es gilt ihm zufolge zu realisieren, dass wir als praktisch handelnde Menschen so in dem Naturzusammenhang verwoben sind, „dass sich die Sinnperspektiven, in denen wir leben, nicht von denen der Natur abtrennen lassen“ – gilt doch der Grundsatz: „Sinn und Zweck gibt es entweder überall oder nirgends, und wenn wir Gründe haben, uns selbst als realteleologische Agenten aufzufassen, dann muss es Vorformen davon auch in der außermenschlichen Natur geben“, insofern wir „in einem kontinuierlichen, evolutiven Prozess aus der Natur hervorgegangen sind“ (ebd.). Die Vorstellung von einer gestuften intrinsischen Werthaftigkeit, klassisch gesprochen die Vorstellung einer ‚scala naturae‘, ist also nach M. nicht vom Tisch. Damit erneuert sich s. E. aber auch die Frage des thomanischen Gottesbeweises, der über die Vollkommenheitsstufen in der Natur handelt. M. spricht hier bewusst von ‚Frage‘ und nicht von ‚Antwort‘, weil die Antworten, die Thomas seinerzeit auf diese Frage gegeben hat, „durch den Fortschritt der Wissenschaft obsolet geworden sind“ (179). Dennoch lässt eine solche Frage, wie M. sie formuliert, „die Möglichkeit eines spirituellen Hintergrunds der Natur erahnen, sozusagen die Möglichkeit eines ‚intelligiblen Substrats‘, jenseits der Erscheinungen“ (ebd.).

Im neunten und letzten Kap. skizziert M., wie eine moderne Metaphysik aussehen könnte, die kein apriorisches Wissen und keine erhöhten Geltungsansprüche mehr für sich in Anspruch nimmt, sondern vielmehr den durchaus riskanten Versuch unternimmt, „an der Grenze“ zu denken“, wo der Begriff sich aufhebt und wo das Ästhetische ebenso nahe liegt wie das Mystische“ (14). Er bezieht sich dabei auf eine Tradition des metaphysischen Denkens, „die heute mehr und mehr im Begriff ist, aus der philosophischen Diskussion zu verschwinden“, nämlich „die unabgeholtenen Versuche Schellings und Schopenhauers“ (ebd.) sowie der Lebens- und Existenzphilosophie. In diesen Philosophien ist s. E. „das Bewusstsein lebendig, dass der Mensch mehr ist als eine genetisch programmierte Maschine oder ein rechnergesteuerter Roboter, der seriellen Input in motorischen Output umwandelt“ (ebd.). In ihnen vibriert vielmehr, wie M. sich ausdrückt „die Erschütterung über eine Epochenschwelle, die noch keine klare Richtung im Blick hat, aber wohl weiß, dass wir sie schließlich finden müssen“ (ebd.). Er hält nichts von einer schwachen Metaphysik, sondern ist vielmehr der Überzeugung, „dass Metaphysik in einem starken Sinne niemals verschwinden wird“ (196), betont aber zugleich, dass eine solche starke Metaphysik mehr enthalten müsse als „das, was wir heute in der Analytischen Philosophie als Metaphysik vorfinden“ (197); denn diese sei „entweder szientifisch“ und damit „von vornherein zu eng“ (ebd.), oder aber, wenn sie ihren Ausgang von der natürlichen Sprache nehme, zwar weiter, aber immer noch defizitär, insofern sie sich auf rein kategoriale Analysen beschränke. M. hat zwar nichts gegen solche Analysen, die seit Aristoteles fester Bestandteil der Metaphysik waren, erinnert aber zugleich daran, dass bereits die klassische Metaphysik in ihrer Transzendentalienlehre über diese Analysen hinausging. Ein Manko neuerer Metaphysik besteht für ihn gerade darin, dass hier eine Behandlung dessen, was über den kategorialen Bereich hinausgeht, ausbleibt. Was moderne Metaphysik ihm zufolge deutlich machen müsste, sei die Tatsache, dass es sich bei den Werten sowie bei Sinn und Zweck um „metaphysische Qualitäten des Realen“ (14) handele. Generell meldet er für eine Metaphysik der Zukunft folgende Desiderate an: Besagte Metaphysik „müsste der vertikalen Dimension einen Ort geben, sie müsste echte Höherentwicklung in der Evolution denken können und sie müsste vor allem den Ausdrucksphänomenen Raum geben und damit den Übergang zur Spiritualität und zur Kunst ermöglichen“ (196).

Ausdrücklich warnt M. in seinem Abschlusskap. vor der Gefahr eines Leerlaufs im heutigen Philosophieren. Heutiges Philosophieren, so schreibt er, sei dominiert von der ganz traditionellen Überzeugung, wonach eine sprachlich klar formulierte Frage eine ebensolche Antwort erhalten werde. Das führe dazu, dass wir nur noch ganz bestimmte Fragen stellten, nämlich solche, die diesem Kriterium entsprächen. Alles andere werde als der Philosophie unwürdig ausgesondert. Die Folge sei: „Metaphysik kürzt sich auf kategoriale Analysen herab und das substantielle Fragen überlässt man der Esoterik, der humanistischen Psychologie oder der Populärwissenschaft. Das philosophische Terrain

ist wie leergefegt, eine Art Betonpiste, auf der der logisch hochgerüstete Motor der Analytischen Philosophie seine waghalsigen Runden dreht, allerdings vor leerer Tribüne, denn das Publikum bemerkt sehr wohl, dass seine Sache nicht mehr verhandelt wird“ (211). Es führt also für M. kein Weg daran vorbei, dass auch die heutige Philosophie „sich den substantiellen Problemen der traditionellen Metaphysik stellt“ (212). Eine solche Forderung, so betont er, sei nicht Frucht eines unerleuchteten Konservatismus, sondern verdanke sich der Einsicht, dass eine Welt, aus der die substantiellen metaphysischen Fragen verschwunden seien, nicht mehr sie selbst wäre.

So weit einige Hinweise zum Gang von M.s Publikation, die sich einem zeitdiagnostisch ausgerichteten Philosophieren verschrieben hat und mit einer „kulturkritische[n] Globalthese“ (191) aufwartet, nämlich mit der These der gegenwärtigen Dominanz einer naturalistisch orientierten Kalkülvernunft, die sich an die Stelle der traditionellen Metaphysik setzt. M. zeigt zu Recht, dass der Naturalismus nicht frei ist von Widersprüchen, da dessen Vertreter faktisch auf Sinnunterstellungen rekurren, die sich in einem naturalistischen Kontext nicht unterbringen lassen. M. macht auch aus seiner Überzeugung keinen Hehl, dass unsere Zeit eine metaphysische Alternative zum Naturalismus braucht. Allerdings kann diese Alternative s. E. nicht einfach in einer Rückkehr zur klassischen Seinsphilosophie bestehen. Auch eine „Supertheorie der Naturwissenschaften“ ist für M. keine Lösung. Denkbar sei einzig eine Metaphysik, die auf das Absolute verweist, „ohne absolute Ansprüche zu stellen“ und sich als der Ort erweist, wo „die vertikale Dimension zur Sprache kommt“ (216). Zu deren Gestalt merkt M. an, dass sie „eine ‚scala naturae‘ enthalten“ würde, wenn auch „in evolutiv transponierter Form“, und zudem hätte sie einen „vorläufigen Charakter, denn die Stufen einer solchen ‚scala‘ würden ein gewisses Maß an Willkür einschließen“ (ebd.). Man müsste nämlich „das evolutive Kontinuum an bestimmten Stellen zerschneiden, ohne dass diese Stellen von der Natur selbst vorgezeichnet wären“ (ebd.). Wichtig zum Verständnis des Konzepts von Metaphysik, das M. im Auge hat, ist schließlich auch: Der Zusammenhang von Metaphysik und Spiritualität, von dem M. ausgeht, bedeutet für ihn nicht einen Übergang von der Philosophie in die Theologie. Es bleibt für ihn vielmehr dabei, dass die Theologie von der Offenbarung als Faktum ausgeht und systematisch nach ihrer Bedeutung fragt, während die Philosophie nichts anderes zum Ausgangspunkt nimmt und zu Ende denkt als „die jedem zugängliche Erfahrung“ (213). Denn dadurch gelangt man zwar „an die Grenze dessen, was noch sagbar ist“ (ebd.), ohne jedoch eine Grenzüberschreitung zu vollziehen, die den Verlust der argumentativen Einlösbarkeit zu Folge hätte.

H.-L. OLLIG S.J.

SPAEMANN, ROBERT, *Über Gott und die Welt*. Eine Autobiographie in Gesprächen. Stuttgart: Klett-Cotta 2012. 350 S., ISBN 978-3-698-94737-3.

Das Vorwort stammt von *Stephan Sattler*. Er hat Spaemann (= Sp.) zu dem Gesprächsband überreden können und obendrein dazu, „Episoden“, die Sp. zwar niedergeschrieben, aber eigentlich nicht zur Publikation bestimmt hatte, mit aufzunehmen. Aus zwölf Sitzungen sind neun Kapitel geworden, davor Kindheitserinnerungen und ab- oder besser resümierend aufschließend als Kap. 10 ein Essay über die *condition humaine*. Nach einem Tolkien-Zitat folgen noch zwei Verzeichnisse: „Glossar“ (Kurzvorstellung genannter Personen von Max Bense bis Walter Warnach) und „Ausgewählte Hauptwerke“ des Philosophen.

Die Kindheitserinnerungen stehen unter dem Titel „Was immer ist“ und haben drei Hauptthemen: das Benediktinische Stundengebet, die früh verlorene Mutter und die Eigenwelt Traum. – 1. Jugend im Dritten Reich: ein Leben in zwei Welten, der offiziellen und der christlich-katholischen. Beim Indianerspielen entdeckt Sp., dass es verlangt, sich anders zu verhalten als echte Indianer; das Bemühen um Unmittelbarkeit und Authentizität hebt sich selbst auf. So zog Sp. schon damals den Untergang der verschwindenden bäuerlichen Welt ihrer Musealisierung vor. Seiner Arbeit in der Schulbibliothek verdankt er Zugang zu anderer Literatur, so zu Theodor Haecker und Karl Kraus. Wichtig dann die Bekanntschaft mit Hans-Eduard Hengstenberg. Der Schlussabschnitt ist überschrieben „Sein und Schein“. Der Scheinmarmor des Barocks und die Hohlheit