

zwar unterschiedliche Bewegungen der Seele, doch ist dies mit A.s These kompatibel, dass die Erkenntnis der Naturschönheit bei Cusanus und Petrarca als Anlass zu einer reflektierten Introversion fungiere, welche selbst als Ausdruck der Ahnung einer höheren ideellen Einheit und Einung zu verstehen sei.

Der vorliegende Sammelband vereint instruktive Beiträge von sowohl bereits durch zahlreiche einschlägige Arbeiten ausgewiesenen Forschern als auch jüngeren Nachwuchswissenschaftlern und steht damit in einer Reihe mit früheren Publikationen zur cusanischen Philosophie des Mitherausgebers Harald Schwaetzer. Die in diesem Werk gewählte interdisziplinäre Perspektive, die kunsthistorische und literaturwissenschaftliche Betrachtungen ebenso umfasst wie spekulativ-logische, mathematische und fundamentaltheologische Reflexionen, ermöglicht einen zwar voraussetzungsvollen, jedoch stets zugänglichen und lehrreichen Einblick in verschiedenartige Aspekte des Zusammenhangs von Phänomenologie, Epistemologie und Theologie im cusanischen Denken.

C. BAMBAUER

JANICAUD, DOMINIQUE, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*. Herausgegeben und übersetzt von Marco Gutjahr. Mit einem Nachwort von Burkhard Liebsch. Wien / Berlin: Verlag Turia + Kant 2014. 209 S., ISBN 978-3-85132-745-8.

Es wird nicht Wenige geben, die nun ausrufen: „Na endlich!“. Endlich also liegt der Forschungsbericht zum „Tournant théologique de la phénoménologie“ von Dominique Janicaud (1937–2002) auf Deutsch vor. Der Originaltext stammt von 1991, ging 2009 in eine Neuausgabe mit einem weiteren Text ein und lag übersetzt bislang nur auf Englisch vor (Fordham University Press, 2000). Dem Rostocker Theologen Marco Gutjahr ist eine sensible Übersetzung gelungen, die in einen gut lesbaren Text mündet, zumal dessen französische Vorlage terminologische, aber auch salopp-witzige Eigenheiten enthält. Gutjahr ist zugleich der Herausgeber der Reihe *re.visionen* des Wiener Verlags Turia + Kant, als deren dritter Band Janicauds Werk erscheint. Die Reihe hat sich des an editorischer Konkurrenz nicht armen Forschungsfeldes zur neueren Phänomenologie angenommen, sodass der hier anzuzeigende Text bestens loziert ist.

In fünf aufeinander aufbauenden Teilen geht Janicaud (= J.) kritisch-polemisch mit der französischen Phänomenologie nach dem Zweiten Weltkrieg ins Gericht, indem er einigen der Hauptvertreter eine teils eingestandene, teils subkutan mitlaufende Wende zur Theologie vorhält. Dabei geht es nicht um einen Angriff auf die Berechtigung theologischer Arbeit als solcher (38); J. zeigt sich vielmehr ernsthaft darüber besorgt, dass jene Wende mit den methodischen Prämissen der Phänomenologie unvereinbar sei, sodass es gar zu einer „Vergewaltigung des kritischen Bewusstseins“ komme (59). In der noch weitgehend wohlwollenden Besprechung von Ricceurs frühen Werken taucht der kritische Titel einer „theologischen Wende“ ein erstes Mal auf (22), um dann die dogmatische Zelebrierung reiner Andersheit, unvermittelter Ur-Offenbarung oder exzessiver Saturiertheit engagiert abzuweisen (unter anderem 144). Folglich sind es insbesondere Emmanuel Levinas, Michel Henry und Jean-Luc Marion, bei denen J. die programmatische, wenn auch konfuse Theologisierung der Phänomenologie wittert.

Diese sei ohne die „Kehre“ Heideggers kaum denkbar (34), weshalb der Übergang von der Fundamentalontologie in „Sein und Zeit“ zum späteren Seinsdenken jene problematische Wende vorgezeichnet habe. Das Ergebnis sei – hier eine Kostprobe von J.s Witz – eine „Kirchenfenster-Erotik“ (51), gleichsam ein Unternehmen, das etwas Spannendes zu tun vorgibt, es aber lediglich aus der Distanz zu betrachten weiß. In Levinas' frühem Werk „Totalität und Unendlichkeit“ erkennt J. diesen Spagat als unentwegtes Begehren nach dem Theologischen (28). Dabei sei anzuerkennen, dass sich Levinas dieses Gestus ganz explizit bediene, ohne jene Erbschaft zu kaschieren (44). Dies gelte nicht nur für die immer neuen Anläufe, die absolute Alterität zu denken, sondern auch für das Vokabular, sie begrifflich zu fassen. Die Erfahrung des Anderen sei nach Levinas keine Entdeckung, sondern ihr komme Offenbarungscharakter zu (53). Bei Henry hingegen verlagere sich der Furor des Andersartigen und des sich unbedingt Entziehenden ins Immanente, dessen Wesen wiederum etwas Offenbares zukomme (104). Und auch hier schimmerten prominente Theologumena durch, um der Essenz der reinen „Innerlichkeit“ sprachlich

beizukommen. Dabei stellt J. fest, dass Henrys Immanenzdenken lediglich die negativen Prädikate Gottes (wie Abwesenheit) beibehalte, die Elemente der konstruktiven Eigenschaftslehre (wie Allmacht) jedoch nicht übernehme. Die Einschränkung begründe die Nähe Henrys zur negativ-theologischen sowie klassisch-mystischen Tradition (107 und 110). Das dritte Exemplar jener zweifelhaften „Erotik“ ist Jean-Luc Marion, wobei J. hier am vehementesten protestiert gegen die angebliche Vereinbarkeit phänomenologischer Arbeit und der These einer Saturiertheit, die die Husserlsche Korrelation von Ich und Horizont notwendig überschreite (86 f.). Gerade hier werde deutlich, dass das „Anschwillen“ des Absoluten in einer ungunstigen Korrespondenz zur Dürftigkeit der Phänomenalität stehe (88).

Es sind insbesondere drei Problemkreise, die J. aus jenen kritischen, aber zugleich umsichtigen Werkskizzen extrahiert. Erstens bemängelt er die systembedingte Verarmung der Erfahrung, das heißt methodisch: die „Beispiellosigkeit“, die „verblüffende Ausmaße“ annehme (52). Von einem „zurück zu den Sachen“ sei im Werk jener Autoren wenig gebeliebt, sodass etwa in Levinas' Alteritätsdenken der Andere „so eigentümlich weltlos“ erscheine, ohne Kontext, Lebensform, Einbettung (65). Dass dies vollkommen gewollt ist, weiß auch J., stellt aber in Abrede, dass dieses Unterfangen überhaupt sinnvoll bleibe. Zweitens sei die (pro)grammatische Öffnung auf das Transzendente und ganz Andere hin teuer erkaufte; denn der Anspruch an Wissenschaftlichkeit und phänomenologischer Neutralität werde nun untergraben, um auch die für Husserl zentrale Prämisse der Entsprechung von Gegenstand und Methode aufzugeben (44, 90, 124). Drittens gibt J. zu bedenken, dass sich die Idee reiner Exteriorität kaum mit der sie begleitenden Vorstellung von Gegenwärtigkeit verträglich (53 f.). Präsenz sei niemals pur, sodass Reinheit nicht verwirklicht wäre, um die Phänomenalität stets als vermittelte, schon berührte, angetastete denken zu können.

Nimmt man diese drei Einwände zusammen, so handelt es sich, wie auch *Burkhard Liebsch* in seinem Nachwort (169–203) festhält, um einen Streit um das Gegebene und die Modi seiner Vermittlung (170). Darüber hinaus aber tue sich das grundlegende Problem auf, ob im Werk der neueren Phänomenologie nicht ein Etikettenschwindel vorliege, weil einerseits der phänomenologische Gestus konserviert werde, während andererseits das Versprechen der Phänomenologie permanent verraten zu werden drohe (so Liebsch im Titel seines Nachworts fragend). Jener Verrat aber gründe in der Kryptotheologie, die durch die Divinisierung des Anderen, der Immanenz oder des sich phänomenal Gebenden die Universalität der Methode konterkarieren müsse.

J.s Bericht verbleibt weitgehend in der Diagnose; seine Vorschläge zur Therapie hingegen sind zurückhaltend, fast scheu. Zum einen mahnt er eindringlich, am Vorhaben Husserls und Bergsons festzuhalten, um Phänomenologie und Wissenschaft nicht in eine unnötige Konkurrenz zu bringen. Der Realismus subtilerer Art, der bei beiden Autoren vorherrsche, basiere auf dem Ideal methodischer Strenge, welche bei allen Problemen unbedingt zu verteidigen sei (14, 132). Zum anderen expliziert J. gegen Ende seiner Ausführungen dann doch noch, was diesen von Anbeginn zu Grunde lag: die These nämlich, dass Theologie und Phänomenologie „zweierlei“ seien (150). Hier nun kommt J. auf jenen fast unvermeidbaren Aufsatz Heideggers von 1927 zu sprechen, der die ontologische Trennung von „Phänomenologie und Theologie“ wie kaum ein anderes Dokument einschärfte (156). J. hält sich selbst an diese thetische Vorgabe, wenn er sich ganz auf die Ausrichtung der Phänomenologie konzentriert, von der Theologie hingegen vollkommen schweigt. Dieses Schweigen sei keine sublimale Verachtung für die Dogmatik, aber doch eine Rückkehr zum methodisch gebotenen Atheismus in der Nachfolge Husserls (150 f.).

J.s Forschungsbericht ist eines der wichtigsten Exemplare seiner Gattung. Der Autor zeigt dabei auf nachahmenswerte Weise, wie die distanzierte Strenge einer solchen Bestandsaufnahme sich mit einem eigentümlichen Witz verbinden kann (den der akademische Diskurs viel zu häufig als „salopp“ aussortiert). In sachlicher Hinsicht führt J. noch einmal vor Augen, worin das Grundproblem der neueren Phänomenologie besteht: Im Gegensatz zu allen intellektuellen Versuchen, die wesentliche Kontextualität von Existenz, Dingen und Artefakten zu eruieren, das Gewöhnliche folglich zu behauen, sich mithin durch die (Vor)Urteile, Einbindungen und Zusammenhänge „durchzuarbeiten“, stehen Autoren wie Levinas, Henry und Marion für den Anspruch, diese Bindungen zu suspendieren. Sicher pointiert J. seine Kritik, wenn er diese Ansätze jenseits der Gren-

zen phänomenologischer Vorgaben loziert; denn das, was heute als „Phänomenologie“ firmiert, hat sich gegenüber Husserls Tagen merklich gewandelt. Sein Bedenken aber, inwiefern die in sich facettenreiche Idee von Absolutheit, Unvermitteltheit und einer irreduziblen Saturiertheit ohne Horizont überhaupt Sinn zukommt, ist aktuell. Dass am Grunde jener Untiefen eine theologische Erbschaft liegt, trifft vollkommen zu. Sie gerade *nicht* anzutreten, mag nicht nur ein methodisches Gebot sein – sondern zugleich eine genuin theologische Tugend.

H. VON SASS

NIEMANN, HANS-JOACHIM, *Karl Popper and the Two New Secrets of Life – Including Karl Popper's Medawar Lecture 1986 and Three Related Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014. VII/157 S., ISBN 978-3-16-153207-8.

Karl Popper ist in der Wissenschaft vor allem durch seine beiden Hauptwerke berühmt geworden: durch sein wissenschaftstheoretisches Buch *Logik der Forschung* von 1934 und durch die zwei Bände seiner politischen Philosophie, zuerst 1945 auf Englisch veröffentlicht, *The Open Society and its Enemies*. Der kritische Rationalismus ist nicht nur eine Philosophie, sondern bezeichnet auch eine Lebensweise, die durch die Methode von Versuch und Irrtum, die Strategie des Problemlösungsverhaltens, die Einheit der wissenschaftlichen Methode, eine neue Einstellung gegenüber Fehlern, die Bedeutung der Phantasie und der Kritik sowie durch Toleranz und die Bereitschaft, von anderen zu lernen, charakterisiert werden kann.

Wenig bekannt und in der philosophischen Diskussion nicht beachtet ist allerdings Poppers drittes Hauptwerk. Dieses involviert zwei Bücher – die Kenan-Vorlesung von 1969 und das Buch *The Self and Its Brain* von 1977 (beide abgedruckt in: „Gesammelte Werke“, Band 12: Wissen und das Leib-Seele-Problem, Tübingen 2012) sowie eine Reihe von wissenschaftlichen Artikeln und Vorträgen. Dieses Werk besteht aus Poppers wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit den Fragen nach Herkunft und Funktion des menschlichen Bewusstseins sowie mit dem Leib-Seele- und Geist-Gehirn-Problem. Popper widmet sich dabei der Frage der Wechselwirkung zwischen der geistigen Welt und dem Gehirn wie auch der Frage, ob das seelisch bewusste Innenleben physikalischer Natur ist. Darüber hinaus setzt er sich mit der Frage auseinander, wie geistige Dinge auf die physikalische Welt wirken können und wie Gedanken zu Nervenimpulsen werden. Eine kritische Würdigung dieses biologischen und neurophilosophischen Forschungsgebietes des Philosophen Popper liefert die vorliegende Arbeit des Kritischen Rationalisten Hans-Joachim Niemann.

Im ersten Kap. rekonstruiert der Verf. (= N.) analytisch anhand auch von unveröffentlichtem Material das biographische und historisch-wissenschaftliche Umfeld der frühen Beschäftigung Poppers mit molekularen und biologischen Fragestellungen. Dabei geht der Autor vor allem in das Jahr 1936 zurück, als Popper mit einer Gruppe von Avantgarde-Molekularbiologen in persönlichen und wissenschaftlichen Kontakt trat. Anlass war im Jahr 1936 das Meeting des *Theoretical Biology Club* in einer Windmühle bei Hunstanton in England. Der Besitzer dieser Mühle war der Popper bekannte und viel zitierte Platonforscher Francis Cornford. N. erläutert die Auffassungen der verschiedenen Biologen und Mitglieder dieses Clubs und geht auch auf den späteren Beitrag des Krebsforschers Meyer Head Salaman ein, der mit Popper in Verbindung stand. Der Verf. ordnet diese Auffassungen in die damalige Diskussion ein. Dieses Treffen und die Kontakte gaben Popper den Anstoß zum Nachdenken über biologische Fragen und führten später zu seiner Neuinterpretation des Darwinismus und seiner Interaktionstheorie des Geistes.

In Kap. II geht N. auf einige Stellungnahmen und Vorträge Poppers zum Thema Biologie ein. Vor allem geht es um die 1986 vor der Royal Society London gehaltene Medawar Lecture mit dem Titel *A New Interpretation of Darwinism*, die die wesentlichen Ergebnisse von Poppers lebenslanger Reflexion über Biologie und Evolution enthalten. Im Anhang des Buches wird diese Vorlesung zum ersten Mal auf Englisch samt drei anderen Texten Poppers abgedruckt: ein Text von 1973 über die molekularbiologische Rückkehr des Lamarckismus, ein interessantes Gedankenexperiment zur Frage „Woher kommt die Kreativität?“ und ein Brief von 1989, der sich gegen eine gen-zentrierte Sicht der Biologie ausspricht.

Ausgehend von seiner Anwendung der Evolutionstheorie auf die Analyse der Erkenntnis und von seiner Interaktionstheorie, betont Popper in der Medawar-Vorlesung, dass