

Buchbesprechungen

1. Philosophie / Philosophiegeschichte

KOCH, ANTON FRIEDRICH, *Hermeneutischer Realismus*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016. VIII/178 S., ISBN 978–3–16–154377–7.

Im Jahr 2006 veröffentlichte Anton Friedrich Koch (= K.) eine Erste Philosophie unter dem Titel „Versuch über Wahrheit und Zeit“. Im gleichen Jahr erschien eine kürzere Einführung in seine philosophische Theorie unter dem Titel „Wahrheit, Zeit und Freiheit“. Das Büchlein „Hermeneutischer Realismus“ stellt gewissermaßen die Kurzfassung dieser Kurzfassung dar. Verglichen mit den beiden früheren Werken trägt K. seinen Gedankengang in stark geraffter Form vor. Wer mit den Überlegungen des Autors bereits vertraut ist, dem wird in dem neuen Band manches bekannt vorkommen. Für wen K.s Denken neu ist, der findet ein trotz seiner Kürze perspektiven- und thesenreiches Buch. In den vorherigen Schriften hatte sich K. für einen erkenntnistheoretischen und semantischen sowie gegen einen metaphysischen Realismus ausgesprochen. Demnach erkennen wir die Wahrheit dessen, was der Fall ist, ohne auf die Annahme einer von unseren Erkenntnissen und Sätzen gänzlich unabhängigen Wirklichkeit festgelegt zu sein. Wie die Auseinandersetzung um den transzendentalen Idealismus Kants zur Genüge gezeigt hat, führt der Glaube an eine solche Welt von Dingen an sich nämlich irgendwann zum Skeptizismus. In der neuen Abhandlung nennt K. seinen systematischen Ansatz nun einen hermeneutischen Realismus. Als ‚real‘ gelten ihm in erster Linie die mittelgroßen Gegenstände der Lebenswelt, das heißt wir selbst sowie die Menschen und Dinge, die uns umgeben. Hermeneutisch ist der Realismus, weil die Sachverhalte nur dadurch eine Bedeutung erhalten, dass wir Menschen gedanklich und sprachlich auf sie Bezug nehmen. Das hängt für K. wiederum mit der Einsicht zusammen, dass es ohne ein raumzeitliches Bezugssystem keine definiten Kennzeichnungen gäbe. Nichts könnte als ein Individuum gelten, sondern jedes Ding wäre mit möglichen anderen, genau gleich beschaffenen Exemplaren derselben Art verwechselbar. Um zwei ansonsten identische Dinge voneinander zu unterscheiden, bedarf es der eindeutigen Bezugnahme auf einen bestimmten Abschnitt der Zeit und eine bestimmte Gegend des Raums. Dies wiederum setzt ein Vermögen zur Selbstlokalisierung voraus, wie nur wir Menschen als leibliche Subjekte es besitzen.

Aus der Notwendigkeit von Subjektivität für die Individuation leitet K. die weitergehende These von der Notwendigkeit der Subjektivität selbst ab. Einzeldinge existieren in Raum und Zeit, und Raum und Zeit kann es nur dort geben, wo – früher oder später – Subjekte auftreten. Eine Welt ohne Subjekte könnte beliebig viele Doppelgänger von allem enthalten. Erst durch Subjekte kommen „indexikalische Eigenschaften“ (33) in die Welt. Wäre das Auftreten leiblicher Subjekte keine Notwendigkeit, sondern lediglich eine Frage des Zufalls, dann gäbe es nichts Einzelnes in dem Sinn, dass es in jeder möglichen Welt höchstens einmal vorkommt. Daraus folgert K.: „In jeder möglichen (raumzeitlichen) Welt ist Subjektivität verkörpert, die sich a priori in Raum und Zeit lokalisiert und orientiert, sich also a priori als endliches, leibliches Wesen weiß“ (44). Im Unterschied zu Kant betrachtet K. Raum und Zeit nicht bloß als formales Bezugssystem, sondern als etwas Reales, zu dem wir Subjekte in einem Wechselverhältnis stehen. Raum und Zeit sind nicht nur ‚in‘ uns, sondern wir sind ebenso wesentlich ‚in‘ Raum und Zeit (54 f.). Während der Raum und die Zeit unserer inneren Anschauung eine Idealisierung darstellen, begegnen uns im realen Raum und in der realen Zeit Diskontinuitäten und Abweichungen von der euklidischen Ordnung. „Für die transzendente Ästhetik folgt daraus, dass ihr transzendentaler Idealismus als notwendige Wahrheit a priori nur für die reine Raum-Zeit der Imagination, für die realen raumzeitlichen Dinge und Ereignisse aber allein im reinen, leeren, kontrapossiblen Grenzfall gilt“ (63).

Im fünften und sechsten Abschnitt des Buches entwickelt K. seine Theorie des Bewusstseins. Er stützt sich auf die Annahme sogenannter Ursachverhalte, die noch nicht propositional strukturiert seien und in denen das An-sich-Sein mit dem Für-uns-Sein

übereinkomme. Solange das Bewusstsein nicht reflexiv ist, spricht K. vom „Unbewussten“ (95). Durch die Einführung der Sprache werden die Ursachverhalte zu Tatsachen, die wahr oder falsch sein können. In Anlehnung an Wittgenstein und Sellars beschreibt K. die Abbildfunktion der Sprache. Im einfachsten Fall, dem des Elementarsatzes, stehen die sprachlichen Ausdrücke als Namen entweder für Objekte („dieses Haus“) oder für Tatsachen („ist grün“). Indem wir die logische Form unserer Sätze als kategoriale Form auf die Dinge projizieren, wird die Welt für uns ‚lesbar‘. Neben der Lesbarkeit der Dinge folgt aus der Abbildtheorie der Sprache auch die These, dass die Erkenntnis von Objekten gleichsam einen „Sonderfall der Übersetzung“ bildet (121). Wie diese, so bleibt auch jene K. zufolge unbestimmt. Die Unbestimmtheit des Denkens und der Sprache zeigt sich in den logischen Antinomien. Zu ihnen zählt nicht nur das klassische Beispiel des Lügners („Dieser Satz ist nicht wahr“), sondern vor allem auch die selbstbezügliche Negation. Die Logiker bekommen die Antinomien des Denkens dadurch in den Griff, dass sie verschiedene Ebenen voneinander trennen. Hegel unternahm in seiner „Wissenschaft der Logik“ den Versuch, die Selbstverneinung in einem System reinen Denkens aufzuheben. Beiden will sich K. nicht anschließen, sondern betont stattdessen, unsere gewöhnliche, zweiwertige Logik enthalte stets einen unauflösbaren Rest von standpunktbedingter Inkonsistenz. Eine vollständige und vollkommen transparente Erkenntnis der Wirklichkeit könne es aufgrund des Wesens endlicher Subjektivität nicht geben.

In diesem Zusammenhang erlaubt K. dem Leser einen Einblick in die Werkstatt seines Denkens. Ausführlich erörtert er den Einwand eines seiner Schüler gegen den hermeneutischen Realismus. Wenn die Perspektive jedes einzelnen Subjekts durch eine Art Anomalie gekennzeichnet sei und es keinen absoluten Standpunkt mit einem Blick gleichsam von nirgendwo gebe, drohe die Verständigung zwischen den Subjekten an der Unmöglichkeit der Horizontverschmelzung zu scheitern. K. nennt diesen Einwand die „Große Antinomie“ (137). Ihr zufolge setzt Subjektivität Alterität voraus und führt sie zugleich *ad absurdum*. Es zeugt von der Redlichkeit des Autors, dass er die Schwierigkeit darlegt, für die er zurzeit keine Lösung anzubieten hat. Im Übrigen passen ungelöste Fragen natürlich gut in das Denken einer endlichen, auf die Zukunft hin offenen Subjektivität. In den letzten beiden Abschnitten erörtert K. zwei Weisen, auf die wir uns gewöhnlich behelfen, wenn wir an die Grenzen unserer Erkenntnis stoßen, nämlich die Verdrängung ins Unbewusste und die Mathematisierung. Um jemanden besser zu verstehen, schreiben wir ihm gerne Überzeugungen oder Wünsche zu, die sein Denken und Handeln erklären, ohne in den Bereich der ihm reflexiv zugänglichen Vorstellungen zu gehören. K. bringt das Unbewusste mit Sartres Gedanken über die *mauvaise foi* und seiner Lehre von der radikalen Freiheit in Verbindung. Die mathematische Naturwissenschaft reduziert die konkreten Dinge der Lebenswelt auf einen abstrakten Wesensbestand – sei es von Prozessen, wie bei Sellars, sei es von Raum-Zeit-Punkten, wie bei Quine. Der Allgemeinheit der Physik stellt K. die Universalität des philosophischen Gesprächs gegenüber, dessen „methodische, begriffliche und argumentative Strenge keine mathematische ist, sondern eine kunsthandwerklich hermeneutische sein muss“ (178).

K.s Buch enthält eine Erste Philosophie in dem Sinn, dass in seinen hermeneutischen Realismus Elemente einer Ontologie, Epistemologie, Semantik und Bewusstseinstheorie eingehen. Noch stärker als in den früheren Werken des Autors tritt die Ausrichtung an der Erfahrung des menschlichen Daseins zutage, weshalb der Titel „Hermeneutischer Realismus“ nicht zuletzt eine Referenz an Heidegger darstellt. Von Heidegger unterscheidet sich K. durch seine Absage nicht nur an die Ontotheologie, sondern an Metaphysik als standpunktfreie Wissenschaft überhaupt. Wenn man die von ihm so genannte Subjektivitätsthese teilt und die Auffassung vertritt, dass nur leibliche Wesen, die sich selbst an einem bestimmten Punkt im Raum und in der Zeit lokalisieren, wirklich Einzeldinge erkennen können, erübrigt sich die Frage nach einem göttlichen Subjekt. „Der hermeneutische Realismus enthält nicht nur keine affirmative Religionsphilosophie, keine erneuerte rationale Theologie, sondern versperrt definitiv den Weg zu ihr“ (139). Inwieweit sich die Standpunktgebundenheit des hermeneutischen Realismus einerseits und zwischenmenschliche Verständigung andererseits widerspruchsfrei miteinander vereinbaren lassen und ob eine zufriedenstellende Erklärung der Horizontverschmelzung nicht doch die

Möglichkeit von so etwas wie Metaphysik erfordert, müssen weitere Untersuchungen des Autors ergeben, auf die man gespannt sein darf. G. SANS SJ

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Alles Materie – oder was?* Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion. Würzburg: Echter 2016. 208 S., ISBN 978-3-429-03923-3.

Im vorliegenden Buch setzt der Theologe und Naturphilosoph Mutschler seine schon in mehreren Publikationen entfaltete christlich motivierte Kritik am gegenwärtigen materialistischen Zeitgeist mit weit ausholenden Überlegungen aus den verschiedenartigsten Problembereichen fort. Dabei werden vielfältige Ziele verfolgt. Neben dem Aufweis zahlreicher innerer Verwicklungen der materialistischen Theorie geht es aber immer auch um Prinzipielles, wie um das Verhältnis von Materialismus zur Naturwissenschaft und zur Religion, um das rechte Naturverständnis, um das rechte Handeln, um Werte und Sinn oder um Freiheit und Notwendigkeit. Hinter seinem Plädoyer für religiöse Offenheit steht das große philosophische Thema von Materie und Geist sowie deren Verschränkungen (56). Deshalb beginnt die Untersuchung mit Differenzierungen des allgegenwärtigen Materialismusbegriffs in eine theoretische und praktische bzw. in eine kluge und primitive Version. Bereits hier wird deutlich, dass wegen der Einbeziehung vieler und oft sehr vager Aspekte für subtilere philosophische Argumentationen nur wenig Platz bleibt. Wie einst die Akteure im uralten Materialismus- bzw. Atheismus-Streit muss sich der Autor auch in der Gegenwart oft mit recht primitiven Vorwürfen auseinandersetzen, die sich vorwiegend auf die sogenannten Neuen Atheisten beziehen (25). Doch schon in der Charakterisierung des praktischen Materialismus (10) als Sensualismus tritt das ihm so wichtige Verhältnis von Wissenschaft und menschlicher Lebenswelt in das Blickfeld. Weil nach Mutschler in unserer gegenwärtigen Gesellschaft die Gier nach immer größerem Wohlstand dominiert und weil der Fortschritt in den Naturwissenschaften dieses grenzenlose „Habenwollen“ erst ermöglichte, „verbinden sich praktischer und theoretischer Materialismus zu einer unheiligen Allianz“ (139), deren Neigung zu einer prinzipiellen Überheblichkeit er als „kollektive Egozentrik“ bezeichnet (7). Als Gegenmittel fordert der Autor dazu auf, die materialistische Idee einer „Welt an sich“ zu verabschieden und ein „Überlegungsgleichgewicht“ zwischen Wissenschaft und Lebenswelt herzustellen (143). Detailliert geht es dabei um die Frage, wie in einer materialistisch gedeuteten Welt nicht-materielle Phänomene wie Leben, Innerlichkeit, Bewusstsein, Sprache und Selbstreflexion verstanden werden können. Von Thomas Nagel, auf den sich unser Autor öfter bezieht, stammt die allgemein formulierte Frage, wie der Geist in die Welt gekommen sei. Das führt dann zur Diskussion, welche Bedeutung Begriffen wie Emergenz, Selbstorganisation, Freiheit und Zufälligkeit zukommt und inwiefern diese Themen einen Beitrag zu jener Grundfrage beisteuern. Bei Mutschler konzentriert sich hier alles auf den Naturbegriff. Er ist im Gegensatz zu den Materialisten von der Natur als einem Sinnzusammenhang überzeugt (166) und vertritt damit einen schöpferischen oder „ursprünglichen“ Naturbegriff (165), weshalb er auch die heute übliche Bezeichnung des Materialismus als Naturalismus ablehnt (12). So weit ein erster Überblick. – Die angedeutete Fülle des Angesprochenen zwingt uns zur Beschränkung. Da hier keine abstrakten philosophischen Theorien, sondern bedrängende Lebensfragen zur Diskussion stehen, können wir Mutschlers eigentliche Intentionen erst in den beiden mit der Lebenswelt am engsten verbundenen Abschnitten über Soziologie und Theologie am Ende des Buches verstehen, die dann auch das leidenschaftliche Engagement in der Kritik am Materialismus erklären. Dazu bedarf es zunächst umfangreicher Überlegungen zum zugrundeliegenden Naturbegriff.

Beginnen wir mit dem oben genannten Emergenzbegriff, genauer mit der heftig diskutierten Frage nach der Existenz eigentlicher Emergenzen in der Natur. Im Allgemeinen unterscheidet man schwache von starken oder eigentlichen Emergenzen. Schwache Emergenzen sind als holistische Systemeigenschaften erklärbar (z. B. Temperatur); dagegen betreffen die starken Emergenzen Ganzheiten, die als etwas völlig Neues verstanden werden müssen, was für Mutschler z. B. für die Entstehung des Lebens und der Moralität zutrifft. Nach seiner Auffassung bringt die Natur ständig etwas Neues hervor (heute nennt man dies gelegentlich „Selbstorganisation“). Die Entstehung des Lebens