

sind. Dabei sind allerdings immer wieder spezifische Anwendungskontexte und Vorannahmen geltend zu machen, die geteilt werden müssen, um der Explikation folgen zu können. Interessant wäre noch gewesen, das Vorgehen in andere Formen des Abwägens einzuordnen, etwa entlang des praktischen Syllogismus. Auch das Verhältnis zu anderen Entscheidungsregeln, etwa den Heuristiken, die empirisch ganz gut untersucht sind, hätte aufschlussreich entwickelt werden können. Das schmälert aber nicht, dass der Nachweis prinzipienimmanenter Vorzugsregeln auf höchst anregende Weise gelungen ist.

R. LUTZ

MUTSCHLER, HANS-DIETER: *Bewusstsein. Was ist das?* (Forum Theologische Literaturzeitung; 34). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018. 256 S., ISBN 978-3-374-05565-4 (Paperback); 978-3-374-05566-1 (PDF).

Die vorliegende Untersuchung, die Mutschler (= M.) als „Einführung“ (16) versteht, hat gemäß den wissenschaftlichen bzw. philosophischen Richtungen, die sich mit der Bewusstseinsthematik beschäftigen, die folgenden Teile: „1) Naturalismus, 2) Sprachphilosophie, 3) Phänomenologie, 4) Bewusstseinsphilosophie, 5) Transzendenzkonzeptionen“ (ebd.). Der Naturalismus kommt nach M. in zwei Versionen vor. Er unterscheidet zwischen empirischen Versionen im Bereich der Neuro- und Kognitionswissenschaft und mehr spekulativen Versionen im Bereich der Analytischen Philosophie. Bei der Sprachphilosophie verweist er auf Wittgenstein, der in seinen *Philosophischen Untersuchungen* „eine antiphänomenologische Strategie“ (17) verfolge, gehe dieser doch davon aus, dass die Introspektion unzuverlässig sei, weil wir ihre Inhalte nicht in einen intersubjektiv kontrollierbaren Diskurs überführen könnten. In dieselbe Richtung gehen nach M. „im Prinzip auch Peter Strawson, Ernst Tugendhat und Peter Hacker“ (ebd.). Auch bei der Phänomenologie unterscheidet M. zwei Versionen: zum einen die klassische Phänomenologie Edmund Husserls und zum anderen „die Leibphilosophen [...], die das transzendente Subjekt Husserls metaphysisch tiefer hängen und als Leibbewusstsein rekonstruieren“ (ebd.). Hier erwähnt er etwa Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz und Bernhard Waldenfels. Bei diesen Autoren sei, wie M. betont, „der Gegensatz zum Naturalismus sehr deutlich“ (ebd.). Sie gingen nämlich davon aus, dass die unmittelbare Leiberfahrung den Subjekt-Objekt-Gegensatz des Naturalismus unterlaufe. Phänomenologisch gesehen könnten wir nämlich ihnen zufolge „hinter die Objektivierungsleistungen der Naturwissenschaft zurückgehen auf ein Ursprüngliches, das für alle Wissenschaften Begründungsfunktion“ (ebd.) habe. Bezüglich der Bewusstseinsphilosophie ist man heute nach M. in der Regel der Meinung, dass sie geschichtlich erledigt sei. Man leugne zwar nicht die Entwicklung, die sie von Descartes bis zu Hegel als ihrem Höhe- und Kulminationspunkt genommen habe, gehe aber davon aus, dass diese Art von Philosophie durch Kierkegaard, Marx und Nietzsche außer Kraft gesetzt worden sei und nicht minder von Heidegger, dem Strukturalismus und der Systemtheorie. M. ist hier anderer Meinung. In Wahrheit, so betont er, höre die Bewusstseinsphilosophie nicht etwa auf. Als Beleg hierfür nennt er Autoren wie Wolfgang Cramer, Dieter Henrich und Manfred Frank. Wer wissen wolle, wie heute Bewusstsein behandelt werde, der tut seiner Ansicht nach gut daran, diese Tradition nicht zu ignorieren. Einen kurzen Blick wirft M. schließlich auch auf Mystik und Theologie als „Transzendenzkonzeptionen“ (18). Dabei geht er nicht nur auf die ostasiatische Mystik ein, sondern auch auf Überlegungen von Saskia Wendel, die auf „Figuren der deutschen Mystik“ (235) zurückgreift. Bezüglich der Theologie weist M. darauf hin, dass hier das Absolute „nicht mehr eine Größe der Alleinheit“ (229) sei, sondern ein Gesicht habe, denn die abrahamitischen Religionen seien „personalistisch“ (ebd.) ausgerichtet. Ausdrücklich kritisiert er die Tatsache, dass heute im Bereich der Theologie „ein Synkretismus Mode“ (ebd.) sei, „der mit Religionen

umgeht, als würden sie alle dasselbe gewollt haben, so dass man unbeschadet zugleich an die Auferstehung des Fleisches und an die Wiedergeburtstheorie, zugleich an die Schöpfungstheologie und an das Theorem von der Welt als Illusion, zugleich an einen personalen Gott und an das apersonale Nirvana glauben könne“ (ebd.).

Faktisch herrscht nach M. zwischen den von ihm aufgeführten Positionen Sprachlosigkeit, die an die Sprachlosigkeit der empirischen Wissenschaften untereinander erinnert. Für symptomatisch hält er das 750 Seiten starke, von Thomas Metzinger herausgegebene Buch *Bewusstsein*. Dieses stattliche Opus versammele zwar alles, was Rang und Namen in Sachen „Bewusstsein“ hat. Aber es kämen dort nur materialistisch eingestellte Autoren zu Wort. Die Phänomenologie ebenso wie die Bewusstseinsphilosophie würden mit keiner Silbe erwähnt. Dieses Sich-Abschotten sei freilich keine Spezialität der Naturalisten. So finde man zum Beispiel bei Ernst Tugendhat keine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Dieser nehme vielmehr die welterschließende Kraft der natürlichen Sprache „als selbstverständliche Grundlage seines Denkens in Anspruch, ohne sich hinreichend klar zu machen, dass der Naturalismus diese welterschließende Kraft von vornherein in Frage“ (19) stelle. Die von ihm vorgelegte Studie bezeichnet M. als „bescheidene[n] Versuch, die zumeist herrschende Sprachlosigkeit zu überwinden“ (ebd.). Das Risiko, das man bei einem solchen Versuch eingeht, liegt für ihn auf der Hand. Man wird seinem Verfasser Oberflächlichkeit vorwerfen, weil es genug fein ausdifferenzierte Spezialuntersuchungen zu der von ihm behandelten Thematik gebe. M. räumt ein, dass es solche Spezialuntersuchungen wohl gebe, doch das Manko solcher Publikationen ist für ihn, dass dort postmodern ein „Bezug auf das Ganze“ (20) konsequent ausgeblendet wird. M. möchte mit seiner Studie dieses Manko beheben.

Was den Naturalismus angeht, so zerfällt dieser, wie schon deutlich wurde, in zwei Richtungen. Es gibt hier auf der einen Seite „die praktizierenden Neurowissenschaftler, die konkret experimentell vorgehen“ und zum anderen „die mehr spekulativen, materialistisch eingestellten Philosophen“ (21). M. ist der Meinung, dass „Dennetts Bewusstseinskonzept und auch die anderen Konzepte der spekulativen Naturalisten mit derart vielen Ungereimtheiten belastet“ seien, „dass es wohl berechtigt ist von einer materialistischen Ideologie zu sprechen, die deutliche Parallelen zum marxistischen Materialismus aufweist, der sich ebenfalls ‚wissenschaftlich‘ gab, ohne es zu sein“ (60). Generell gilt nach M. für die Publikationen der spekulativen Naturalisten, dass sie eher überreden als überzeugen wollten. Daher die ungeheuren, erdrückenden Stoffmassen, die sie vor dem Leser ausbreiteten. In diesen Publikationen werde, so gibt er zu bedenken, „eher mit Metaphern als mit klaren Begriffen gearbeitet“ (61). Zudem seien sie „von einer unsäglichen Selbstgewissheit durchdrungen“ (ebd.). Das erinnert M. an Karl Marx, der auch niemals an sich selbst gezweifelt habe. M. stellt klar, da es „nicht die Aufgabe der Wissenschaft“ sei „zu predigen und zu überreden“ (ebd.), handle es sich bei dem heute herrschenden spekulativen Naturalismus um eine Weltanschauung, von Wissenschaft könne hier dagegen keine Rede sein.

Hinsichtlich des sprachphilosophischen Zugangs zur Bewusstseinsproblematik merkt M. an, die These, dass die Ich-Werdung ein rein linguistisches Phänomen sei, vertrage sich gut mit der anderen sehr verbreiteten These, wonach es sich bei der Subjektivität um ein „ein soziales Konstrukt“ (97) handle. Folgt man dieser These, „ist das Ich nichts vorgängig Gegebenes“, sondern es entsteht vielmehr „erst durch das Angesprochenwerden“ (ebd.). M. spricht hier von einer mächtigen Tradition, die von Hegel über Mead bis zu Habermas und Honneth reiche. Ihm zufolge ist diese These „entweder theologisch oder falsch“ (ebd.). M. begründet das wie folgt: Dass Gott den Menschen ins Dasein rufe, sei gute theologische Tradition, philosophisch gewendet aber mache sie keinen Sinn, „denn um zu begreifen, dass ich gemeint bin, wenn ich angesprochen werde, muss es mich schon gegeben haben“ (98). Das folge aus dem Grundsatz *ex nihilo nihil fit*. Die Schwierigkeit des sprachphilosophischen Zugangs zur Bewusstseinsproblematik

sieht M. darin, „dass die sprachphilosophische Rekonstruktion des Bewusstseins davon ausgehen muss, dass sich das Innere im Äußeren adäquat ausdrückt“ (ebd.). M. hält das für „eine metaphysisch hochriskante These“ (99), zu der sich der Sprachphilosoph freilich gezwungen sehe, wenn er die Innerlichkeit vollkommen ins Äußere verlagere. Ansonsten bliebe nämlich „ein Rest, den die Phänomenologie besetzen würde“ (ebd.) M. sieht hier die Grenze der Sprachphilosophie, der es nur zum Teil gelinge, „das Innere ins Äußere, sprachlich Kodierbare, zu übersetzen“ (ebd.). Und weil dem so sei, gibt es nach M. „nach wie vor eine blühende Phänomenologie und Bewusstseinsphilosophie“ (ebd.), wenngleich man auch den Protest der Sprachphilosophen gegen beide nicht geringerschätzen sollte. Schließlich hätten, „alle Versuche, das Bewusstsein direkt zu fassen [...] ihrerseits etwas Unfassbares“ (ebd.).

Breiten Raum nimmt in der Studie von M. die Behandlung der Philosophie Husserls ein, der eine Gegenposition sowohl zum Naturalismus als auch zu sprachphilosophischen Rekonstruktionen vertritt. Denn ihm diene weder die Naturwissenschaft als Ausgangspunkt noch unser natürliches, in der Alltagssprache sich artikulierendes Weltverhältnis, sondern „das Innewerden des eigenen intentional ausgerichteten Bewusstseins als eines geistigen Aktes, der sich sinnvoll gar nicht bestreiten“ (100) lasse und mithin für eine Letztbegründung der Philosophie tauglich sei. Nach M. sind es also „die Grenzen der sprachphilosophischen Rekonstruktion von Bewusstsein/Selbstbewusstsein“, welche die Phänomenologie als einen eigenständigen Ansatz rechtfertigen, „der als Ausgangspunkt die subjektive, qualitative Erfahrung nimmt, wie sie unmittelbar in der Erste-Person-Perspektive gegeben ist“ (ebd.). Nach M. können wir Husserls Werk „als den heroischen Versuch ansehen, die Bewusstseinsphilosophie nach dem Scheitern der Hegelschen Synthese und gegen den Kantischen Skeptizismus zu erneuern“ (146). Allerdings muss man einen solchen Versuch nach M. als gescheitert ansehen. Denn den Innenraum auszuleuchten führe „nie mehr zur Natur oder zur Gesellschaft hinaus“ (ebd.). Husserl bringt ihm zufolge lediglich eine metaphysische Anthropologie zustande, „die allerdings die Keime einer neuen Entwicklung in sich“ (ebd.) trage.

Allgemein ist nach M. davon auszugehen, „dass die Unzuverlässigkeit der Introspektion ein großes Problem sowohl in der Phänomenologie als auch in der Bewusstseinsphilosophie darstellt. M. weist darauf hin, dass Dieter Henrich zwar über Jahrzehnte mit dem Problem gerungen habe, eine eindeutige Bewusstseinsphilosophie zu entwickeln, aber über mannigfache, ganz verschieden ausfallende Versuche nicht hinausgekommen sei, wie er mündlich immer wieder bedauert habe. Nach M. ist das vielleicht nicht so erstaunlich, wenn man bedenkt, „dass die wissende Selbstbeziehung zwar keine ‚differenzlose Tatsache‘ ist, sich aber einer Analyse ihrer Bestandteile entzieht“ (207). Hier gibt es also eine Analyseresistenz, denn der Umstand, dass das Subjekt seiner selbst gewiss ist, gibt ihm keine Auskunft über sein Wesen. Die Selbstbeziehung ist also nach Henrichs Meinung „gegen jede analytische Aufschlüsselung resistent“ (ebd.). Damit scheint, wie M. anmerkt, „eine inhaltliche Theorie des Selbstbewusstseins ausgeschlossen“ (ebd.). Gleichwohl sollte von Henrichs Theorie des Selbstbewusstseins zweierlei festgehalten werden. Zum einen „ihr präreflexiver Charakter, der jede radikale Sprachphilosophie und jeden Naturalismus in die Schranken weist“ und zum anderen „die damit zusammenhängende Distanznahme von allem Seienden, die eben dadurch eine Metaphysik des Abschlusses ermöglicht, wenn auch mit erheblich zurückgenommenen Geltungsanspruch gegenüber traditionellen Formen von Metaphysik“ (207 f.).

Abschließend stellt M. fest, das Fazit der vorliegenden Untersuchung sei „ziemlich ernüchternd“, denn es sei „keine glatte Lösung des Bewusstseinsproblems in Sicht“ (237). Empirische Untersuchungen über das Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein hält er gleichwohl nicht für sinnlos. Ihre Sinnspitze scheint für ihn freilich „eher im therapeutischen Bereich zu liegen“ (238). Denn es bestreite ja niemand, dass das

funktionierende Gehirn eine notwendige Bedingung für unsere Geisteszustände sei. Hier tue sich also „ein weites Feld für die Behandlung von Krankheiten wie Multipler Sklerose, Parkinson, Epilepsie und Alzheimer auf“ (ebd.). Während von den verschiedenen in der Untersuchung behandelten Ansichten vom Bewusstsein behauptet werden kann, dass es „wirklich Ansichten des Bewusstseins sind, d. h. dass sie ihren Gegenstand irgendwie treffen, also zur Diskussion beitragen“, muss dies nach M. für den spekulativen Naturalismus bestritten werden. Es ist seines Erachtens nicht glaubhaft, dass eine derart zerstrittene Richtung „jemals ein solides Resultat wird erzielen können oder dass sie auf Dauer Bestand haben wird“ (ebd.). Was die Sprachphilosophie angeht, so wurde zwar von M. deren Tendenz kritisiert, alles in Sprache aufzulösen, gleichzeitig hält er es freilich auch für unstrittig, „dass der Übergang von der Introspektion zum beobachtbaren Ausdrucksverhalten und zur nachprüfbaren Versprachlichung einen großen Gewinn an Klarheit mit sich bringt“ (ebd.). Ebenso gelte auch für die beiden anderen Paradigmata, die Phänomenologie und die Bewusstseinsphilosophie, dass sie Licht auf einen Sachverhalt werfen, der uns sonst völlig unverständlich bliebe. Nicht gefunden worden sei allerdings ein kohärentes wissenschaftliches bzw. philosophisches System. Bestenfalls, so meint er, hätten wir eine Collage, und mehr zu fordern, scheint ihm unrealistisch. Dies gilt, wie er betont, „jedenfalls, solange wir uns im rationalen Referenzrahmen der empirischen Wissenschaft oder der Philosophie aufhalten“ (239). Wenn wir hingegen die ostasiatische Meditationserfahrung akzeptierten, dann scheinere das Bewusstsein zwar „auf seinen Grund hin durchsichtig zu werden, aber nicht so, dass dieses Sich-Durchsichtig-Werden theoriefähig wäre“, da „alle Versuche, hier dennoch eine allgemein überprüfbare Theorie zustande zu bringen,“ (ebd.) scheiterten. Diejenigen Philosophen, die wie Henrich etwas Absolutes in der Verlängerung des Bewusstseins suchen, gehen nach M. „in die Richtung einer kosmologischen Alleinheitslehre, die nicht mit dem Christentum kompatibel“ (ebd.) sei. Trotzdem hätten manche Theologen den Versuch unternommen, Henrichs Alleinheitslehre für sich fruchtbar zu machen. Vielleicht, so vermutet M., „weil es so wenig Philosophen gibt, die überhaupt noch vom Absoluten sprechen“ (ebd.). Allerdings seien in diesem Fall enorme Anstrengungen notwendig, um das kosmologische Einheitsdenken mit dem personalen Begriff von Gott in Einklang zu bringen, besonders dann, wenn man Henrichs Konzept von einem nichtteologischen Bewusstsein folge. Näherliegend wäre nach M. „der Ausgangspunkt bei einem transzendentalen Ich, bestimmt durch Freiheit, das dann Affinitäten zu einer christlich-personalistischen Mystik hätte“ (ebd.). M. sieht hier das Problem, dass dadurch der Faden zur Bewusstseinsphilosophie ganz abreißt. Somit bewährt sich für ihn das, was zu Beginn dieser Studie betont wurde, bis zum Schluss, dass nämlich „das Bewusstsein ein wahrer Proteus ist“ (240).

H.-L. OLLIG SJ

HANDBUCH ANTHROPOLOGIE. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Herausgegeben von *Eike Bohlken* und *Christian Thies*. Stuttgart: Metzler 2009. VII/460 S./Ill., ISBN 978-3-476-02228-8 (Hardback); 978-3-476-05218-6 (EPUB).

Das *Handbuch Anthropologie*, herausgegeben von Eike Bohlken und Christian Thies, erscheint im Kontext einer zaghaften Renaissance der Anthropologie (vgl. 1) und ist zugleich ein Teil von ihr. Es bietet einen längst überfälligen und ausgesprochen material- und facettenreichen und dabei durchweg ausgewogenen Überblick über zentrale Begriffe und Ansätze philosophischer Anthropologie in der Neuzeit. Es gliedert sich in drei große Bereiche: sogenannte „Klassiker“, gefolgt von „Ansätzen“ und „Begriffen“. Die 15 Klassiker beginnen mit Immanuel Kant und enden bei Michel Foucault. Dazu zählen ferner Johann Gottfried Herder, Charles Dar-