

(216). Als Vertreter des starken religiösen Antirealismus werden dargestellt: Santayana, Braithwaite und Hare, Cupitt, Kaufman, Vattimo; als Vertreter des schwachen religiösen Antirealismus: Wittgenstein, Philipps und der Wittgensteinianismus.

Wie lässt die Kontroverse zwischen religiösem Realismus und religiösem Antirealismus sich entscheiden? G. sieht zwei mögliche Strategien. (a) Der Antirealist zeigt, dass ein Realismus nicht mit bestimmten Aspekten der Religion vereinbar ist; der Realist zeigt, dass das beim Antirealismus der Fall ist. (b) Der Realist zeigt, dass alle Versuche, eine antirealistische Semantik auf die religiöse Sprache anzuwenden, vor unüberwindlichen Problemen stehen. G. schlägt zunächst den ersten Weg ein und konfrontiert fünf Argumente für den Antirealismus mit zwei Argumenten gegen ihn. „Es dürfte klar geworden sein“, so das Ergebnis, „dass die Argumente auf keiner Seite überzeugen können. Die Pro-Argumente sind nicht hinreichend, um den Antirealismus zu begründen, die Contra-Argumente sind nicht stark genug, ihn zu widerlegen“ (202). G. greift deshalb zu Strategie (b). Seine These lautet: Weder der starke noch der schwache Antirealismus können zwei Dinge erklären: „[w]ie es möglich (und zulässig) ist, religiösen Glauben durch Argumente zu rechtfertigen oder zu kritisieren, und wie es möglich ist, religiöse Sprache überhaupt zu verstehen“ (202). Ich beschränke mich auf eines von G.s Argumenten zur Widerlegung des schwachen Antirealismus, das Argument aus den „gemischten Schlussfolgerungen“ (*mixed inferences*).

„Gemischte Schlussfolgerungen liegen vor, wenn die Sätze eines Schlusses aus mehr als einem Diskursbereich stammen und demnach für den Pluralisten unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen unterliegen. Dann aber ergibt sich für ihn [...] das Problem zu erklären, wieso eine solche Folgerung gültig sein sollte“. G.s Beispiel ist der Schluss: „(1) Die Welt zeigt Anzeichen intelligenter Planung. (2) Intelligente Planung setzt einen Planer voraus. (3) Nur Gott kommt als Planer der Welt in Frage. (4) Also hat Gott die Welt geschaffen. Nach dem pluralistischen Konzept von Wahrheit müssten wir sagen, dass in den Sätzen (1) und (2) ein wissenschaftlicher Wahrheitsbegriff gebraucht wird, in Satz (3) und (4) aber ein religiöser [...]. Durch die Vermischung zweier Wahrheitsbegriff in den Prämissen wird die Schlussfolgerung ungültig“ (217 f.). G. diskutiert Antworten der Antirealisten auf diesen Einwand und kommt zu dem Ergebnis: Die „subtilen“ Formen des Antirealismus, die sich auf diese Weise ergeben, sind „im Grunde nur ein verzerrter Monismus“; der „Pluralismus ist also nur deshalb in der Lage, die Probleme der gemischten Wahrheitsfunktionen zu lösen, weil er eigentlich gar kein Pluralismus ist“ (227).

Sind damit die beiden Probleme, die G.s Beispiel aufwirft, bereits gelöst? Alle vier Aussagen erfüllen die beiden Kriterien des realistischen Wahrheitsbegriffs; sie sind wahr oder falsch, und zwar unabhängig davon, ob wir ihren Wahrheitswert kennen. Es bleibt jedoch die Frage, wie wir die Wahrheit der Prämissen (und folglich der Konklusion) erkennen. Prämisse (3) gehört einem anderen Sprachspiel an als die Prämissen (1) und (2); folglich gehören die jeweiligen *Wahrheitsbedingungen* unterschiedlichen Sprachspielen an. Ist ein gültiger Schluss aus solchen Prämissen möglich? Der schwache Antirealismus kann „keine Brücke bauen [...] zwischen der Sprache der Religion und anderen Bereichen der Sprache [...]; religiöse Sprache muss für ihn ein hermetisches, unerklärliches Spiel bleiben“ (235). Kann Dummetts Realismus diese Brücke schlagen? „Der Realismus verlangt nichts weiter, als dass religiöse Sätze einen definitiven Wahrheitswert haben und ihre Wahrheit unsere Erkenntnisfähigkeit potentiell übersteigt“ (236). Das ist eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für den Brückenschlag. G.s klare, eindringende und informative Untersuchung entlässt uns mit der Frage, wie die Wahrheitsbedingungen der verschiedenen Sprachspiele miteinander vermittelt werden können. F. RICKEN SJ

HÉNAFF, MARCEL, *Die Gabe der Philosophen*. Gegenseitigkeit neu denken. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Moldenhauer (Sozialphilosophische Studien; Band 8). Bielefeld: transcript 2014. 274 S., ISBN 978-3-8376-2385-7.

Der Philosoph und Sozialanthropologe Marcel Hénaff (Universität San Diego/Cal.) legt eine umfassende und zugleich kritische Darstellung der Philosophie der Gabe vor, die sich systematisch in zwei Teile gliedert: 1. Philosophie der Gabe als Metakategorie, 2. Bedeutung der Gabe als soziales Band.

1. Die Gabe als Metakategorie begegnet fundamental in der Religionsphilosophie und Tugendethik (14–17). Als metaphänomenologischer Begriff entstammt sie zwar der neueren anthropologischen Sozialphilosophie (Michel Henry, J. Derrida, 9, 27), ist jedoch in der Religionsphilosophie als „Urwort“ seit jeher zu Hause insbesondere für Schöpfung und Gnade (37) sowie generell für das Lob der freien „Unentgeltlichkeit“ (14). Diese ursprüngliche Anökonomie der Gabe erfährt ihren expliziten Höhepunkt in der Feindesliebe des Evangeliums (16), implizit bereits in der „unermesslichen Gnade“ Gottes und der verpflichtenden „Idee der Selbstlosigkeit“ innerhalb der biblischen Beziehung zum Anderen (17). Sie erhält einen metaphysischen Reflex in einer „Verschränkung der Frage nach dem Sein mit der Gabe“ im heideggerischen „Es gibt Sein – es gibt Zeit“ (129, 139) oder in der „Ontologie“ der Geistesgabe bei Bruaire (*L'Être et l'Esprit*, 1983, 20) sowie in der spirituellen „Gebung endlichen Lebens aus einem unendlichen Leben“ in der Tiefenphänomenologie Michel Henrys, die offen christlich geprägt ist (20). Darum ist es nicht überraschend, dass Hénaff nach seinen einleitenden Bemerkungen zu der überwiegend religiösen Herkunft des Gabebegriffs seine ausführliche Darstellung einer ursprünglich französisch geprägten (22) „Philosophie der Gabe“ mit dem alttestamentlich geprägten Emmanuel Levinas beginnt (79), dessen Identifizierung einer Ersten Philosophie mit der Ethik ihre biblischen Wurzeln nicht verleugnet. Levinas versucht gleichwohl, mit der „Idee des Guten“, die zugleich auf einen letzten Seinsgrund verweist, die ethische Begegnung mit dem Anderen philosophisch zu fundieren (100). Dieser ontologische Bezug wird hingegen nachfolgend von Jean-Luc Marion (129) ausgeklammert (*Epoché*), sodass dieser nur noch von der bloßen phänomenologischen „Gebung der Gabe“ spricht (135), als reiner Akt (139). Marions Terminus der „donation“ erweitert den phänomenologischen Ausgangspunkt beim „Gegebenen“ („le donné“) um den Aspekt des Gebens des Gegebenen (129, 145). Mit dieser Reduktion der Gabe auf reine Gebung versucht Marion (129) zugleich, dem Vorwurf einer verdeckten Theologie (J. Janicaud, 23) zu entgehen. Ein pragmatisches Vorgehen gilt für Paul Ricœur, der zwar von der Gabe (183) als einem letzten Seinsgrund denkt („Das Selbst als ein Anderer“), sie aber entsprechend dem Ansatz von Levinas lebensweltlich in der Ethik realisiert sieht (187) als „Ökonomie der Gabe“. Allen Ansätzen, die Gabe als anökonomische Metakategorie zu denken, ist zusammenfassend gemeinsam: „In principio erat donum“ (135). Von dieser religionsphilosophisch wie metaphysisch orientierten Sichtweise gilt es nun, in die konkrete Anwendung der Gabe als soziales Existenzial überzugehen.

2. Hauptanliegen von Hénaff als Sozialphilosoph ist es, eine allem Sozialverhalten auf einer Metaebene zu Grunde liegende Gegenseitigkeit vom Vorwurf bloß ökonomischen Tauschverhaltens zu befreien (17, 33). Eine ontologische Verankerung des fundamentalen Sozialverhaltens sieht er vor allem in der erwähnten Gabetheorie von Levinas, der eine letzte Ursprünglichkeit in der anökonomischen Ermächtigung des „Anderen“ voraussetzt (100, 102). Gleichwohl darf die Sozialphilosophie reduktiv bei einem prinzipiellen, anfänglichen „Ausschluss der Gegenseitigkeit“ (102) nicht stehen bleiben. Eine phänomenologische Wesensschau der Gabe mündet notwendig in eine Differenzierung verschiedener Gabearten „unterschiedlicher Ordnungen“ (33, 46, 56). Ihre Polysemie (32) reicht von der Selbstlosigkeit über die Gegenseitigkeit des Tausches bis zur interaktiven „Wechselseitigkeit“ (32). Während zur Selbstlosigkeit (27, 47, 80, 147, 149) und zur Tauschgegenseitigkeit (109) genügend sozialphilosophische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen vorliegen, ist der Bereich alternierender, verpflichtender Gabe noch weitgehend unentdeckt. Wichtigste Voraussetzung aller „Interpersonalität“ ist die radikale (32) sozialontologische Gegebenheit des Anderen (Ricœur). „Denn der Andere als Existenz kann nicht Gegenstand einer Konstituierung sein. Der Andere ist mir gegeben, widerfährt mir, geht mir voraus.“ (93) In der wechselseitigen Gabe tritt er als Akteur (zugleich als Selbst und Anderer) besonders deutlich hervor und zwar in alternierender spontaner ethischer Verpflichtung (Anspruch auf Anerkennung) (67). Diese Gabenbeziehung schließt appellativ „von vornherein die Anerkennung der Andersheit des Partners“ ein (69). Es handelt sich eben um eine alternierend spontane (185), „fundamentale Gegenseitigkeit“, die sich nicht auf bloßen Austausch, aber auch nicht auf einseitige Selbstlosigkeit beschränkt. Hénaff nennt sie in Anlehnung an die ethnologische Untersuchung von Marcel Mauss „zeremoniell“, da sie implizit „Öffentlichkeit“ einbezieht (60). Sie schließt stets

eine Verpflichtung (67) zur Erwidmung (47) ein, die über bloße Moral (56) zu einer Ethik der Gemeinschaft führt. Ein freier Austausch von Gütern (dazu gehört auch die oft geschmähte konventionelle Geschenk- und Einladungspraxis als soziales Band) macht diese zu Symbolen des Bündnisses (57, 152), da ein solcher stets die Anwesenheit des Gebers in der gegebenen Sache (56) bedeutet. Anerkennung und Bund sind daher Grundworte der zeremoniellen, Gemeinschaft erhaltenden Gabewirklichkeit (65). Sie beruhen auf einem ständig sich zu erneuernden Vertrauen (70, 103), das letztendlich zu institutionellem Rang führt (71, 72). „Nicht zu antworten, wäre Ausdruck der Verachtung, die Entscheidung für die Gewalt.“ (103) Denn Antwort ist Rückkehr zum jede Gesellschaft gründenden Du des Anderen (108). Darüber hinaus bleibt Wechselseitigkeit in erweiterndem Gegensatz zu Gegenseitigkeit stets offen für Vielheit (125), zu einer „geordneten Pluralität“ (127). Darum kann die Wechselseitigkeit schließlich zu einem „Zustand des Friedens“ (Paul Ricœur) führen (127, 182–186), zu dem auch die Vergebung und die Feindesliebe (183) gehören, schließlich ganz allgemein in „Agape“, die sich durch die Gabe ausdrückt (187). „Friedenszeiten“ müssen allerdings auf drei Ebenen gewährleistet werden: „institutionell, sozial, persönlich“, um in öffentlicher Anerkennung dauerhaft zu bleiben (190, 226, 256). Zur sozialen Wirklichkeit des Gabeprozesses gehört jedoch als Garant ihres Fortbestandes über die spontane Dualität hinaus die Figur des „Dritten“ (217, 249) als Vermittler (217, 249) oder als Richter (220) oder Zeuge (221), in der „Institution“ als überindividuelle Entität (219), womit sie zugleich politisch wird (263). Da die Drittheit von Menschen realisiert wird, ist sie wie die Gabe selbst (Derrida) auch missbrauchsfähig als „Spalter“, worauf vor allem Simmel aufmerksam gemacht hat (220). Sozialontologisch prinzipiell gilt aber für den Dritten seine menscheiterschließende Funktion. Oder mit Levinas ausgedrückt: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an“ (225), der für das reale Fortbestehen der Menschheit in Fruchtbarkeit (Kind) und Gerechtigkeit (Richter) steht, und darüber hinaus auf die seinsgebende, transzendente „Unendlichkeit“ als erstem und letztem „Dritten“ zurückverweist (226).

Damit schließt sich der Kreis einer vielschichtigen Darstellung der Gabe, die von ihren religiösen und metaphysischen Wurzeln bis zu einer ins empirische Detail gehende Sozialanthropologie (193, 256) reicht. Die umfassende phänomenologische Beschreibung bedeutet für den Autor jedoch eine letzte Urteilsenthaltung: „Indem sie nicht vergleichbare Ordnungen der Gabe deutlich voneinander unterscheidet, schließt sie aus, dass das, was die eine bestimmt, für die Bewertung der anderen Gültigkeit hat“, womit ein abschließendes Urteil jedoch „einem jeden freisteht“ (260). Ungeachtet dieser Letztverweisung in die individuelle Entscheidung wird in der tiefeschürfenden Schilderung von Gabe und Geben eine veränderte „Art der Wirklichkeitswahrnehmung“ (Ch. Schwöbel) deutlich, die insbesondere Religionsphilosophie und Sozialphilosophie nur bereichern kann sowie klare metaphysische und ethische Bezüge herausstellt: eine umfassende, enzyklopädische „Kritik der Gabe“, die diese vor jedem sentimentalen Missbrauch bewahren soll.

K. WOLFF

ENHANCEMENT DER MORAL. Herausgegeben von *Raphael van Riel / Ezio Di Nucci / Jan Schildmann*. Münster: mentis 2015. 176 S., ISBN 978–3–89785–698-1.

Enhancement ist eine Verbesserung von physischen und psychischen Eigenschaften des Menschen. Ein besonders intensiv diskutiertes Teilgebiet ist das Neuroenhancement, die „Verbesserung kognitiver Leistungsfähigkeit beziehungsweise der psychischen Befindlichkeit durch Intervention auf neuronaler Ebene“ (9). Hier stellen sich vor allem Fragen der Gerechtigkeit. Wie ist es zu bewerten, dass Personen, die sich einem Enhancement unterzogen haben, dadurch einen Vorteil gegenüber anderen haben? Wie aber steht es mit einem Enhancement der Moral, das heißt mit einem Eingriff, durch den die Person lediglich in moralischer Hinsicht verbessert wird? Trifft der genannte Einwand auch hier zu? Von den sechs Beiträgen sind fünf in englischer Sprache bereits an anderer Stelle erschienen.

*John R. Stock* fragt nach möglichen Arten eines Enhancement der Moral. Eine Moralpille und eine globale moralische Erleuchtung werde es nicht geben. Die in näherer Zukunft am wahrscheinlichsten zu erwartenden Verbesserer werden solche sein, die ver-