

K. im zweiten Teil aufgegriffen, der sich mit der Rezeption und kritischen Diskussion von PG beschäftigt. Im ersten Kap. thematisiert sie A.s grundsätzliche epistemologische Position eines „gemäßigt ‚fundamentalistischen‘ Externalismus“ und kommt zu dem Ergebnis, dass diese auf jeden Fall die Diskussion um die Rechtfertigung von Überzeugungen befruchtet hat (63). Ihre Darstellung der Auseinandersetzungen um A.s grundlegende These der praktischen Rationalität der Teilnahme an CMP leitet über zum Problem der religiösen Pluralität, das A. nicht befriedigend lösen kann. K. schließt sich Phil Quinns These an, dass die Vielfalt der Religionen und entsprechend der religiösen Erfahrungen A. dazu zwingt, seine streng realistische Theorie religiöser Erfahrung aufzugeben (83). Als Fazit des letzten Kap.s, in dem u. a. Evan Fales naturalistische Kritik an A.s theistischer Subsumtion mystischer Erfahrung unter die Wahrnehmungskategorie referiert wird, kommt K. zu dem Ergebnis, dass die Möglichkeit einer rein naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen nicht abschließend geklärt werden kann. „Beide Interpretationen kann man rationalerweise vertreten – für welche man sich entscheidet, wird in der Regel von nichtkognitiven Faktoren bestimmt“ (98). Die Arbeit schließt mit einer zusammenfassenden Würdigung von PG und einer knappen Stellungnahme K.s zur epistemischen Rechtfertigung religiösen Glaubens und dessen funktionaler Relevanz, die in den Schlusssatz mündet: „Für die Zeit unseres irdischen Lebens ist ein lebensfördernder Glaube, der nicht falsifiziert werden kann, jedenfalls rational, weil dann gilt: ‚Dein Glaube hat dir geholfen‘“ (115).

K. ist eine hervorragende Arbeit gelungen, die einen zwar knappen, aber zuverlässigen Überblick über Alstons Theorie der Wahrnehmung Gottes auf dem Stand von PG gibt. Ich teile allerdings weder K.s Pessimismus bezüglich der Möglichkeit einer epistemischen (im Gegensatz zu einer praktischen) Rechtfertigung theistischer Überzeugungen noch ihren Eindruck, dass die Entscheidung für oder gegen eine rein naturalistische Erklärung religiöser Erfahrungen in der Regel nicht aufgrund von rationalen Gründen, sondern von nichtkognitiven Faktoren, wie subjektiven Vorlieben, Wünschen etc., entschieden wird. K. kommt zu dieser Folgerung aufgrund der Tatsache, dass sich beide Positionen rational vertreten lassen und keine Position ein deutliches argumentatives Übergewicht besitzt. Daraus folgt aber noch nicht, dass vor allem nichtkognitive Faktoren die Entscheidung bestimmen, sondern es gibt auch „rationale“ Erklärungen einer solchen Situation, z. B. dass (wie in vielen anderen philosophischen Fragen) eine informale Argumentation und ein rationales Abwägen der verschiedenen Argumente entscheidend sind, die zwar eine geschulte Urteilskraft verlangen, sich aber selten in rein formal-quantifizierbarer Weise beurteilen lassen und deswegen rationale Meinungsverschiedenheiten begünstigen. Dies gilt umso mehr bei Fragen wie der nach der naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen, die Teilfragen einer umfassenden Auseinandersetzung über die angemessene Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen sind. Die unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach der Möglichkeit rein naturalistischer Erklärungen religiöser Erfahrungen lassen sich auch durch unterschiedliches Hintergrundwissen und unterschiedliche Beurteilung der Ausgangswahrscheinlichkeit und Erklärungskraft der theistischen bzw. naturalistischen Hypothese rein kognitiv erklären.

O. J. WIERTZ

LERCH, MAGNUS, *All-Einheit und Freiheit*. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Bonner dogmatische Studien; Band 47). Würzburg: Echter 2009. 213 S., ISBN 978-3-429-03180-0.

Die Kontroverse, bislang vor allem bzgl. ihrer theologischen Konsequenzen diskutiert, untersucht Lerch (= L.) in seiner Diplomarbeit philosophisch auf ihre subjekttheoretischen Prämissen hin. Müller (= M.) stützt sich vor allem auf Dieter Henrich (= H.); hinter Striet (= S.) (und Thomas Pröpper [= P.]) steht Hermann Krings (= K.). Denkt M. auf einen monistisch all-einen ‚Innengrund‘ hin, „der sich im Subjekt vergegenwärtigt“, so schließt S. „jede monistische Denkform in der Instanz des Subjekts aus“ (13).

Demgemäß stellt Kap. I in sechs Schritten H.s nicht-egologische Bewusstseinstheorie dar: 1. Es handelt sich um eine „nachkantische Synthese von Existenzphilosophie und transzendentaler Logik“ (24). – 2. Dabei gilt es, der Reflexionsfalle zu entgehen. Die Re-

flexionstheorie denkt das Ich als „Ich denke“ und Selbstbewusstsein als Selbstbeziehung. Damit aber scheitert sie an ihrer Zirkularität. Statt als Reflexion ist das Selbstbewusstsein als Einheit vierer Momente zu erkennen: Aktivität. Wissen seiner Existenz, Wissen um der Einheit beider, Wirklichkeitsgewissheit: Das Ich weiß „von sich als von einer Einheit von Aktivität und Wissen, die wirklich ist“ (37). Fichte sah die Lösung in einem reinen, absoluten präreflexiven Ich, ohne jedoch (so H.) die Zirkularität im Selbstbezug vermeiden zu können. – 3. H. konzipiert deshalb das Bewusstsein als Ichlos: „implizite Vertrautheit“, die nicht „als gewusste Relation zu sich verstanden werden kann“ (51). Aktives Organisations-Prinzip in diesem Bewusstseinsfeld ist das Ich, dessen Aktivität die Reflexionstheorie kurzschlüssig als Selbstkonstitution auffasst. – 4. Wichtig wird auch Hölderlins Fichte-Kritik. Er fasst Ich und Selbstbewusstsein als Subjekt-Objekt-Beziehung, womit es sich verbietet, die ursprüngliche Einheit „Ich“ zu nennen; denn das Ich(bewusstsein) ist komplex und kontingent. – 5. Hölderlin geht darum statt vom Ich vom Seyn aus. Dessen „Urtheilung“ oder „Trennung“ erbringt das Selbst(bewusstsein). Während für ihn dabei das Seyn, „verloren“ geht und „vergeht“, denkt H. es als bleibenden „internen Grund der Subjektidentität“ (80). Ein Grund, gleichzeitig immanent und entzogen, insofern als „Prinzip der All-Einheit“ zu bestimmen (81). – 6. Als solches trägt er die Einheit in Differenz des autonomen Einzelsubjekts wie der Subjekte-Gemeinschaft. Einheit und Vielheit sind so auf dem Hintergrund einer „Nichtdifferenz“ zu verstehen, der zugleich Differenz-Kapazität eignet (87f.). Dabei geht der Willensfreiheit der Subjekte deren eigentliche Freiheit der Selbstwahl voraus, die wir freilich (anders als beim Selbstbewusstsein) nur voraussetzen können.

II. Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. M.s Ansatz. – 1. M. weist die Irreduzibilität des Selbstbewusstseins sprachphilosophisch auf, analytisch reformuliert. Sowohl die indizierende Rede von Einzelnem wie abstrakte Aussagen über Allgemeines verweisen auf das Selbst, und zwar sein „dort“ oder „dies“ auf seine eigene Raum-Zeit-Stelle (als Person, in der Welt), sein „Es scheint mir“ auf seine „Meinungsgeschichte“ (101 – als Subjekt, der Welt gegenüber), wobei dem Subjekt, in der Irrtumsgemeinschaft seiner Selbstzuschreibung, der Primat zukommt. Das Selbst besitzt also eine „Binnenstruktur“ (106), was nach deren Woher fragen lässt. Dies kann nicht eine „Instanz der gleichen Art wie das selbstbewusste Subjekt“ sein (108). – 2. Die unhintergehbare Subjektivität verweist (freilich nicht deduktiv metaphysisch) auf einen unverfügbaren „Innengrund“ (111), einen „weiselosen Ur-Grund“ (112 – Im Blick auf die *maior dissimilitudo* kommt so auch den nicht-theistischen Religionen „philosophische Dignität“ zu). Diesen hypothetischen Gedanken bezieht M. gleichwohl mit H. auf das ontologische Argument, holistisch im Sinne der All-Einheit, wobei das „All“ das in der Einheit einbeschlossene Viele anspricht. Dabei überwiegt in den westlichen Monotheismen die Personperspektive, im östlichen Monismus die des Subjekts.

III. Dem gegenüber steht nun die egologische Freiheitsanalytik nach K. und P. – 1. Transzendental-reduktiv fragt sie vom faktisch Gegebenen nach dessen nicht gegebener Möglichkeitsbedingung, die „nicht wie reale Bedingungen erkannt werden kann“, sondern „gedacht werden muss“ (134). 2. Gegeben ist für K. das Erkennen in seiner Relationsstruktur von Erkennendem (Fundament), Erkanntem (Terminus), deren „Band“ (formaler Transzendenz) und dem Eins dieser Trias (in sich zurückgewendete Transzendenz: Retroszendenz). – 3. Von hier aus ist nun der freiheitsanalytische „Begriff vom transzendentalen Ich zu gewinnen“: als „ursprüngliche Selbsteinheit“ „durch sich selbst“ (141f.), in der „Tathandlung“ der „Selbstsetzung“. Diese, beim frühen Fichte unklar geblieben, wird von K. als reiner Hervorgang der Retroszendenz entfaltet, „welche als spontanes Sich-Öffnen für Wirklichkeit jedem konkreten Akt der Reflexion [...] schon vorausliegt und daher ‚präreflexiv‘ und ‚prätemporal‘ genannt werden kann“ (148). Diese Transzendentalität verbürgt zugleich das Moment der formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit als Selbstursprünglichkeit (keine Ich-Eigenschaft, sondern „irreduzible[r] Ermöglichungsgrund realer, personaler Identität“ [151]). Gefüllt wird die „leere Figur der formalen Freiheit“ (155) durch andere „Freiheit als das Worauffhin des Sich-Öffnens“.

IV. Kritische Diskussion. – 1. Schon methodisch differieren K.s rein transzendente Argumentation und H.s sprachanalytisches und „introspektiv phänomenologisches“,

eher „geistmetaphysisches“ Verfahren. Tiefer greifen die inhaltlichen Differenzen. – 2. Ich-Innengrund: Ich-loses Sein oder transzendentes Ich, formal unbedingte Freiheit? L. fragt „ungeschützt“, ob die monistische Denkform „nicht metaphysische Implikationen habe, die sich subjekttheoretisch schwer begründen lassen“ (166). – 3. Transzendente Freiheit und monistische All-Einheit. a) Wie löst H. die These ein, ein Ich könne einem Ich-losen Grund entstammen? Worin besteht der „Theorievorteil“ (171), wenn H. zum Problem der Einheit des Ich nicht mehr weiß als der frühe Fichte? b) Läge dann nicht eine naturalistische Deutung des Ich-losen Grundes näher? So insistiert L. „auf das Ich als Schlüsselkategorie einer Subjekttheorie“ (178), so sehr H.s „Problematisierung des reflexionstheoretischen Zirkels jede subjektphilosophische Bemühung zu leiten hat“.

V. Ausblicke und Problemüberhänge – 1. Vermittlungsversuche zwischen H. und K. Skizzenhaft stellt L. drei Ansätze vor: S. fasst, in nicht ganz geklärter Spannung, „einerseits das präreflexive Ich als Gehalt der freien Retroszendenz, andererseits die Freiheit des Anderen als Gehalt des transzendentalen Ich“ (185). Bernhard Nitsche sieht an K.s Retroszendenz „Lösungspotenziale“, indem er die Phänomenologie unseres Leib- wie Kontingenzbewusstseins in die transzendente Reduktion hineinnimmt. Schließlich wird bei Saskia Wendel die Leiblichkeit bestimmend. Der Leib ist untrennbar vom mit sich vertrauten Ich, fungiert als Möglichkeitsbedingung des Weltbezugs, ist zugleich irreduzibel je meiner, als mein [Real-]Symbol und Möglichkeitsbedingung von Du-Beziehung. L. fragt nun, ob die präreflexive Sich-Struktur sich nicht genauer als Retroszendenz beschreiben ließe, wobei er sich dafür auf eine Wortmeldung P.s beziehen kann. Dann wäre das reine Ich nicht mehr so lebensfremd abstrakt. – 2. Offen bleibt hier die Klärung des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem im Hinblick darauf, dass Differenz logisch ein vorgängiges Identitätsmoment fordert und S. seine Differenzthese nur „offenbarungs- bzw. gnadentheologisch, nicht aber philosophisch gewonnen“ hat (196).

Damit tritt tatsächlich am Ende der eindrucksvollen Arbeit wieder der alte Streit um das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf, aber wohl auch die Frage nach einem gemäßen Verständnis von Freiheit. Selbstverständlich stellt sich hier nicht „das Problem einer möglichen ‚Begrenzung‘“ ihrer. Wie aber, wenn sie ursprünglich als Frei-gebigkeit zu denken wäre? *Libertas: liberalitas* (W. Kern, MySal II, 497), oder kürzer (vgl. jetzt F. v. Heereman zum „letzten Fichte“: Selbst und Bild): als Güte. J. SPLETT

GASSER, GEORG / QUITTERER, JOSEF (HGG.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs*. Interdisziplinäre Zugänge. Paderborn: Schöningh 2010. 362 S., ISBN 978-3-506-76905-3.

Dem Begriff der Seele kommt in der abendländischen Philosophie und Theologie eine zentrale Rolle zu. In ihm verdichten sich maßgebliche Antworten auf die Frage, was der Mensch im Grunde ist und was seine Sonderstellung in der Welt begründet. Gleichzeitig lässt sich nicht übersehen, dass das traditionelle Konzept der Seele im aktuellen Wissenschaftsdiskurs nur ein randständiges Dasein fristet. Der vorliegende Sammelbd. stellt sich dieser Herausforderung. Er verdankt sich einer in Innsbruck veranstalteten interdisziplinären Kolloquienreihe zum Thema: „Der traditionelle Begriff der Seele und die Neue Naturalistische Herausforderung“. In ihren Beiträgen widmen sich die Autoren der Frage, inwieweit sich der traditionelle Seelenbegriff weiterentwickeln und zu einem vertieften Verständnis des Menschen als psychophysischer Einheit heranziehen lässt. Der Aktualität des Seelenbegriffs wird dabei unter fünf verschiedenen Rücksichten nachgegangen: der Philosophie der Physik, der Philosophie der Biologie, der Philosophie der Neurowissenschaften, des Hylemorphismus und schließlich der Theologie.

*Brigitte Falkenburg* (= F.) geht der Frage nach, ob sich unser subjektiv-mentales Zeiterleben auf ein objektiv-physikalisches Konzept von Zeit reduzieren lässt. Schwierigkeiten bezüglich der Naturalisierung bereitet insbesondere der Zeitpfeil. Seine gängige physikalische Erklärung, die auf dem thermodynamischen Zeitpfeil beruht, setzt den subjektiv erlebten Unterschied von „früher“ und „später“ bereits voraus, erklärt ihn aber nicht. F. zufolge münden alle Naturalisierungsversuche in ein Dilemma: Nimmt man ein irreversibles neuronales Geschehen als Erklärung für unser Zeiterleben an, kann dieses nicht im strengen Sinne deterministisch sein, weil deterministische Gesetze rever-