

voraussetzt, das Neue und Andere mit der eigenen Erkenntnis in Verbindung zu setzen. In diesem Kontext erscheint der Dialog als gegenseitiger Lernprozess (148). Allerdings bleibt unklar, ob dadurch Erkenntnisprozesse als dynamisch und offen charakterisiert werden sollen. Der zweite Abschnitt widmet sich „Begriff“, „Bedeutung“ und „Vorstellung“. Menschliche Erkenntnis nimmt typischerweise eine begriffliche Form an (167). Damit scheint sich eine Zwischeninstanz zwischen Subjekt und Erkenntnisgegenstand zu schieben. Dieser Abschnitt mündet daher in eine Kritik antirealistischer Positionen (Kapitel E).

In Kapitel F, das den Erkenntnisprinzipien gewidmet ist, wird die Koppelung von Metaphysik und rationaler Erkenntnisfähigkeit deutlich. Der Satz vom Widerspruch, der Satz vom Grund/das Kausalitätsprinzip und die Finalität sind klassische Prinzipien der Metaphysik, die die Kohärenz und Struktur der Wirklichkeit sicherstellen. Das Kapitel führt in die Prinzipien ein und verteidigt sie gegen Kritik. Es wäre hilfreich gewesen, in diesem Zusammenhang näher auf deren Funktion für die Erkenntnistheorie einzugehen. Die Überschrift „Erkenntnisprinzipien“ legt nahe, dass es hier um begründende Prinzipien gehen soll, die der Generierung von Erkenntnis dienen. Am Ende des Kapitels bleibt der Eindruck, dass die Ausführungen vor allem den Nachweis der Erkennbarkeit der metaphysischen Prinzipien erbringen sollten.

Das abschließende Kapitel G widmet sich der Wahrheit. Im Mittelpunkt steht eine Verteidigung der *Adaequatio*-Konzeption der Wahrheit, der sich Einzeldarstellungen von konkurrierenden Wahrheitstheorien anschließen, die mit einigen kommentierenden Bemerkungen versehen werden. Aus diesem Kapitel ragt gleich zu Beginn ein emphatischer Abschnitt heraus („Vorüberlegungen“), der die Wahrheit als Ziel des Denkens charakterisiert und als etwas, das vom Menschen nicht „eingeschlossen, beherrscht oder begrenzt“ wird (243), sondern diesen selbst umgreift. Es ist allerdings nicht ganz einfach, diesen emphatischen Wahrheitsbegriff in der *Adaequatio*-Konzeption und der Art, wie sie diskutiert wird, wiederzufinden.

Erkenntnistheorie wird heute zunehmend von der analytischen Epistemologie her entwickelt, die um Begriffe wie „Wissen“ und die Diskussion von Kriterien der (epistemischen) Rechtfertigung kreist. Das vorliegende Buch kann als notwendige Korrektur an einer Engführung der Erkenntnistheorie gelesen werden. Es ist von der Idee getragen, dass Erkenntnis ein sehr breiter angelegtes Phänomen ist, und es hält die Erinnerung an eine große kontinentale Tradition der Philosophie wach.

A. KORITENSKY

DISSE, JÖRG: *Desiderium*. Eine Philosophie des Verlangens. Stuttgart: Kohlhammer 2016. 322 S., ISBN 978-3-17-031473-3 (Paperback); 978-3-17-031474-0 (PDF).

Verf. setzt bei der Lehre von Augustinus und Thomas von Aquin an, wonach alles menschliche Streben schließlich ein Streben nach Gott ist. Seine Intention ist, „unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Phänomenologie, Psychoanalyse, empirischen Psychologie und peripher auch der [...] Neurowissenschaften [diesen Grundsatz] philosophisch zu hinterfragen bzw. neu zu formulieren“ (22). Die Abhandlung will deskriptiv bleiben, das heißt, es werden keine Antworten auf die Frage gegeben, wie der Mensch handeln soll. Auch die Sinnfrage wird nicht gestellt. Philosophie übersteigt die Aussagen der Einzelwissenschaften, obwohl Verf. dies nicht im Sinne der analytischen Philosophie „als eine Begriffsanalyse empirisch gewonnener Erkenntnisaussagen“ (31) verstanden wissen will.

Die Abhandlung ist in acht klar definierte Kapitel aufgeteilt. Das erste behandelt Intentionalität. Diese ist ein Charakteristikum alles Lebendigen, aber, wenn man die Erste-Person-Perspektive einnimmt, gibt es außerdem einen Zurückverweis auf das Subjekt selbst, der, Verf. zufolge, ein präintentionales Fürsichsein voraussetzt.

Erst im zweiten Kapitel kommt Verlangen selbst zur Sprache. Die Struktur des intentionalen Verlangensaktes wird dabei eingehend untersucht. Es wird die Frage nach einem Letztziel menschlichen Verlangens erörtert, wobei zwei Formen unterschieden werden: das Wünschen und das Wollen. Ein vollständiger Verlangensakt mit ausdrücklichem Wollen gilt als gegeben, wenn er auf einen konkreten Gegenstand gerichtet ist.

Die Dynamik des Verlangens führt „in Richtung auf das je vollkommener Vorstellbare bzw. begrifflich Fassbare und zielt aufgrund der Beschaffenheit menschlicher Kognition letztlich auf die Verwirklichung von Idealen“ (43), wovon das höchste die Vorstellung des vollkommenen Lebens ist. Zunächst ist das Verlangen auf Partikularideale gerichtet; dann sehnt der Mensch sich nach übergeordneten allgemeinen Zielen. Wenn diese Ziele sich auf umfassendere Seinsbereiche beziehen, handelt es sich um Ideale des Selbstseins (Schönheit, Güte, Weisheit), Gesellschaftsideale (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden) oder Ideale der Wirklichkeit schlechthin (etwa ewiges Leben, Erlösung ins vollkommen Eine). Das höchste Gut ist laut Verf. das vollkommene Leben.

Das dritte Kapitel befasst sich näher mit dem Verhältnis von Verlangen und Bewusstsein. Hier setzt sich Verf. etwa mit Husserl und Metzinger auseinander. Die Lehre des Thomas von Aquin, dass die Ausrichtung auf ein Letztziel implizit, das heißt unbewusst ist, bedeutet, dass sie nicht ständig aktiv sein muss, sondern primär eine Disposition ist, die zu einem psychischen Vorgang aktiviert werden kann. Im Hinblick auf das ‚Modell‘ des Thomas von Aquin, dass alles bewusste Verlangen ein implizites Verlangen nach Gott beinhalte, reagiert Verf. ablehnend. Er findet die Idee eines impliziten Verlangens nicht gut nachvollziehbar. „Es gibt phänomenologisch und empirisch gesehen keinen Anhaltspunkt für die Annahme von Thomas von Aquin, dass das unbewusste Verlangen nach einem höchsten Gut als aktiver psychischer Vorgang jedem Verlangensakt implizit zugrunde liegt“ (124). Auf keinen Fall kann es sich nach Verf. dabei um einen aktiven Vorgang handeln.

Wiederholt lehnt Verf. die Position des Thomas von Aquin ab. Meiner Meinung nach liegt die Schwäche des Buches in der Behandlung des Denkens des Thomas. So schreibt Verf. zum Beispiel: „Die Ausrichtung auf ein höchstes Gut generell [ist] eine Disposition und, anders als Thomas von Aquin es suggeriert, kein ständiger, aktiver Motivationszustand im Sinn eines allem anderen Verlangen zugrunde liegenden Verlangensaktes“ (166 f.). Sie kann von Zeit zu Zeit aktiv werden, ist es aber nicht ständig. Sie kann sogar „unbewusst aktiviert“ (167) werden. – Sobald ein Mensch nach Verwirklichung (*esse*) strebt, strebt er faktisch nach Gott, und dies geschieht, so kann man sagen, von Geburt an. Ohne Berücksichtigung des *esse* ist Thomas' Denken nicht zu verstehen. Die empirische Entwicklungspsychologie kennt diesen Ansatz offenbar nicht (vgl. 201). Bei Thomas handelt es sich nicht lediglich um „eine ontologische Annahme“ (168). Wenn man nach einer empirischen Wirklichkeit bzw. Verwirklichung strebt, strebt man evidentenmaßen nach der Wirklichkeit; das ist implizit von Natur aus in jedem Verlangen enthalten. Es ist nicht angemessen, zu sagen, dass es dafür „weder aus Sicht einer phänomenologischen noch einer empirischen Betrachtung eine Rechtfertigung gibt“ (186). „Es fehlt vom methodischen Ansatz her, der für diese Untersuchung gewählt wurde, jeglicher Anhaltspunkt für eine solche Annahme“ (168). Müsste man nicht in dem Fall den methodischen Ansatz der Abhandlung erweitern? In der Tat wird dies auch in Kapitel 7 getan. – Offensichtlich geht Verf. davon aus, dass eine philosophische Sicht, die Sein und Seiendes unterscheidet, einfach keine Berücksichtigung verdient. Mir scheint hier eine beträchtliche Schwäche des Buches zu liegen. Es ist nicht eine Vorsehungslehre, d. h. keine phänomenologische oder empirische Sicht, wie Verf. behauptet, sondern Philosophie bzw. Theologie und darf deswegen nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Der Appell an „das moderne Denken“ (201) ist noch keine Widerlegung. Wenn man von einem Endziel spricht, dann muss jeder Ansatz zu einer Antwort zunächst einmal zugelassen werden. Allerdings geläufige empirische Behauptungen werden vom Verf. kritisiert, indem er darauf aufmerksam macht, dass eine metaphysische Position zu unterscheiden ist von einer empirischen Position. Wie Verf. zu Recht notiert, ist der Physikalismus eben nicht naturwissenschaftlich begründbar.

Das vierte Kapitel zu Verlangen und Interesse untersucht die verschiedenen Interessen, die Menschen bewegen. Davon werden vier behandelt: das Interesse der Gene an der Reproduktion, ein Interesse des Individuums an seinem Glück, das Interesse der sog. Meme an ihrer Replikation und das Interesse der Vernunft, die auf die Verwirklichung des Guten um seiner selbst willen gerichtet ist. Verf. sagt, dass das Interesse des Individuums sich auf das eigene vollkommene Leben bezieht, während das Interesse der Vernunft auf das vollkommene Leben aller gerichtet ist.

Was Verf. im fünften Kapitel als Archäologie des Verlangens bezeichnet, erläutert, warum der Mensch nicht schon von Geburt an nach dem höchsten Gut strebt. Das Ergebnis moderner Forschung sei, „dass die Annahme von Augustinus und Thomas von Aquin, aber auch die Selbstidealisationstheorie der klassischen Psychoanalyse aufgrund der Ergebnisse der empirischen Entwicklungspsychologie nicht mehr haltbar sind“ (44). Diese sog. Annahme kennt zumindest bei Thomas doch eine Begründung. Da jedes Streben ein Streben nach Wirklichkeit darstellt, so ist auch Selbstverwirklichung Gottesliebe. „Alles, was nach seiner eigenen Verwirklichung strebt“, so Thomas, „strebt nach Gott, insofern alle Verwirklichungen gewisse Ähnlichkeiten mit der göttlichen Wirklichkeit haben“ (vgl. *De spe*, a. 3, ad 4).

Inwiefern das Streben auf ein Letztziel hin mit Religion zu tun hat, wird dann im sechsten Kapitel näher untersucht. Religion definiert Verf. als „Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach wirklichkeitsumfassender Idealität“ (45). Religion involviert auch eine Interaktion, „die anders ist als diejenige, mit der wir es real zu tun haben“ (45), aber sie regelt „nicht nur die soziale Interaktion via projizierte Götter mit kontraintuitiven Eigenschaften, sie werden nicht einfach nur imaginiert, um eine zwischenmenschliche Interaktion zu bewältigen, die man auch anders bewältigen könnte“ (45). Religion wird im Verhältnis zum Wirklichkeitsganzen analysiert. „Wirklichkeitsumfassende Vollkommenheit kann von daher sinnvoll nur aus einer religiösen Perspektive, die von einer dem Menschen werthhaft übergeordneten, unsichtbaren Wirklichkeit ausgeht, angestrebt werden“ (237).

In diesem Zusammenhang kann gefragt werden, ob es stimmt, dass das *desiderium naturale* des Thomas sich auf Vollkommenheit bezieht. Glück ist individuell und insofern begrenzt. Kein Mensch will die menschliche Vollkommenheit erreichen. Der Horizont des Bewusstseins ist zwar unbegrenzt, aber jeder hat seine eigenen Erlebnisse und sein Verlangen im Konkreten. Das Sein selbst wird nicht begriffen, sondern ist nur in Seienden als (unerkannte) Ursache präsent. Zu meinem Glück gehört meine eigene Familie, aber nicht alle Familien. Das Glück ist offenbar nicht für alle Menschen dasselbe. Zu Recht sagt Verf., dass der Auferstehungsgedanke die Vorstellung einer Bewahrung der Individualität und der individuellen Identität nach sich zieht. Es ist aber nicht richtig, dass, wie er meint, diese Lehre einen Gegensatz zur Lehre des Thomas darstellt, denn Thomas behauptet nicht, dass Freunde im vollendeten Glück „überflüssig“ (262) seien. Freunde müssen nämlich nicht unbedingt zum Glück jedwedes Menschen gehören, zumal ein Mensch ohne Freunde existieren kann. Nach Thomas kann das Glück existieren (*esse*) ohne Freunde, aber zu seinem *bene esse* gehören sie doch. Ein erhebliches Missverständnis seitens des Verf.s ist m. E. seine Behauptung, dass das vollkommene Leben für den Menschen sich auf die Gottesbeziehung beschränkt (261). Es muss so sein, dass die Gottesbeziehung das Ganze ist und dennoch in der Schau Gottes alles Einzelne enthalten ist, was der jeweilige Mensch liebt. Nicht jeder Mensch erreicht dasselbe „vollkommene Leben“ und auch nicht jeder will es erreichen. Gott ist zu vergleichen mit dem Verhältnis zwischen einem Allgemeinbegriff und den darin enthaltenen Einzelfällen. Daher kann nicht gesagt werden, dass die Gotteserkenntnis „lediglich als *ein* Aspekt vollkommenen Lebens unter anderen“ (262; Hervorhebung im Original) gelte.

Die Position von Augustinus und Thomas von Aquin, dass der Mensch in allem Streben letztlich nach Gott strebt, wird besonders im siebten Kapitel so aufgefasst, dass Gott im Zusammenhang mit menschlichem Sinnverlangen betrachtet wird. Man stößt auf Gott als Bedingung der Möglichkeit vollkommener Sinnerfüllung. „Der Ort, an dem sich zeigt, dass das Verlangen aufgrund unserer kognitiven Struktur die Ausrichtung auf ein personales und zugleich vollkommenes höchstes Wesen mit einschließt, ist die Sinnfrage“ (251). Daraus ergibt sich, dass Gott ein personales Wesen ist, von dem der Kosmos Absicht und Plan erhält. Das universelle Verlangen erfordert außerdem, dass Gott ein vollkommenes Wesen ist. Es geht nicht mehr um ein subjektiv vorgestelltes Gut, sondern um das höchstmögliche Gut, das der Mensch objektiv gesehen anzustreben vermag. Es ist Vollkommenheit in jeder Hinsicht (111). Verf. hebt hervor, dass aufgrund der Unendlichkeit das Verlangen in der wahren Schau Gottes nicht aufhört. Paradox ausgedrückt: „Das Verlangen findet also [...] seine Erfüllung,

indem es zugleich unerfüllt bleibt“ (113). Schließlich bejaht Verf. die Frage, ob der Mensch von Natur aus auf Gott gerichtet ist.

Welche Konsequenzen hat dies für die vom je Einzelnen gewählten Lebensform? Im letzten Kapitel werden zwei idealtypische Lebensformen unterschieden: die des Atheisten und die des Theisten. Für eine atheistische Lebensform kommt das geschilderte Interesse des Individuums zur Geltung, während Theisten durch das Interesse der Vernunft, die auf die Verwirklichung des universal Guten um seiner selbst zielt, gekennzeichnet werden. Verf. gelangt zu dem in meinen Augen fragwürdigen Schluss, dass es für den Atheisten nicht sinnvoll ist, „im Rahmen des Interesses des Individuums über die Glücksmaximierung hinaus nach einem vollkommenen, individuellen Glück zu streben“ (295).

Die Stärke des Buches liegt in den Darstellungen phänomenologischer und empirischer Positionen; darin besteht das wesentliche Anliegen und der Hauptbeitrag des Verf.s. Allerdings hätte es m. E. Wesentliches gewonnen, wenn der Verf. sich auf die Gedanken des Thomas von Aquin intensiver eingelassen hätte. W. J. HOYE

GLAUBEN DENKEN: Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von *Klaus Viertbauer* und *Heinrich Schmidinger*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2016. 407 S., ISBN 978-3-534-26773-6 (Hardback); 978-3-534-74137-3 (PDF); 978-3-534-74138-0 (EPUB).

Der vorliegende Sammelband porträtiert insgesamt sechzehn „unterschiedliche Wege der Gottrede“ (7), die für den aktuellen Religionsdiskurs im deutschen Sprachraum repräsentativ sind. Als „Einstiegspunkte“ (ebd.) für die drei Sektionen werden von den Herausgebern Subjektivität, Erkenntnis und Gesellschaft gewählt. Dabei handelt es sich allerdings, wie es im Vorwort heißt, „nur um eine vage Vorsondierung, die nicht über die Heterogenität der einzelnen Aufsätze hinwegtäuschen soll“ (ebd.). Eine Klassifikation im strengen Sinn ist also nicht intendiert.

Sektion 1: In deutlicher Distanzierung von der gegenwärtigen Theologie, die „völlig hypertroph“ (20) geworden sei, weil sie mit Worten operiere, die „viel zu groß und erfahrungslos geworden sind“ (ebd.), hält *Kurt Appel* fest, Gott sei „kein abstraktes Allgemeines, mit dem im Sinne eines Algorithmus begonnen oder geendet werden könnte, sondern ein Name, der als notwendig empfunden wurde, um kollektive und individuelle geschichtliche Ereignisse und deren Umbrüche zu deuten“ (ebd.). Appel möchte daher die Gottesfrage anhand zentraler biblischer Texte entwickeln durch Rekurs auf „das Moment der *Offenheit* des Seins, die in der Begegnung mit dem Gottesnamen deutlich wird“ (21).

Nach *Georg Essen* ist es „die im Glauben erfahrene Geschichtsmächtigkeit Gottes, die den Begriff der Persönlichkeit Gottes verlangt“ (57). Dabei gilt es zu beachten, „dass das Geschichtshandeln Gottes, in dem er – in der Gestalt Jesu wie im Heiligen Geist – sein Sein und sein Wesen für uns offenbar gemacht hat, die Aussage verlangt, dass seine Personalität darin besteht, die wechselseitig sich freilassende Liebe der drei Personen Vater, Sohn und Geist zu sein“ (ebd.).

*Johannes Hoff* kritisiert an der nachkantischen Theologie der Moderne, das symbolisch fundierte Wissen des Glaubens erscheine bei ihr nicht als Kulminationspunkt geschöpflichen Erkenntnisstrebens, sondern „als ein unter den Markenzeichen von Konfessionen und Kirchen vertriebenes Alternativ- oder Zusatzangebot zu den grundlegenden Einsichten der *scientific community*“ (79). Die Bedeutung der ‚cusanische[n] Orthodoxie‘ besteht für ihn darin, „uns einen Weg gewiesen“ zu haben, „aus diesem Dunkel herauszufinden, ohne ‚out of touch‘ mit unserer spätmodernen Lebenswelt zu geraten“ (80).

*Klaus Müller* sieht die zentrale Aufgabe der gegenwärtigen Theologie darin, „Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘“ (88). Gott wird hier verstanden als „Urgrund, aus dem alles Wirkliche in seine ihm gemäße Eigenständigkeit freigesetzt wird“, freilich so, „dass es unerachtet dieser Ausdifferenzierung in diesen seinen Urgrund einbegriffen bleibt“ (89). Ein solcher ‚panentheistic turn‘ ermöglicht nach Müller die Berücksichtigung der Motive des alle Naturwissenschaften leitenden