

und reflexive Selbstfindung, in sich aufnehmen und Abwehrkräfte gegen die pathologischen Folgen der pluralistischen Gesellschaft mobilisieren kann, ohne Rückfall in Zwänge der Bestimmtheit“ (182; vgl. auch 202). Auch bei Hon.s Anerkennungstheoretischen Ausführungen ist noch nicht abschließend deutlich geworden, wie zwischen richtigen und falschen Anerkennungshandlungen unterschieden werden kann. M. schält diesbezüglich die Idee eines sozialisationstheoretisch modifizierten gemäßigten Realismus heraus, mit dem Hon. die Anerkennungsvollzüge moralisch beurteilen will (vgl. 196–202). Gegenüber Hon.s Anerkennungstheoretischer Konzeption will M. einen etwas anderen Weg einschlagen. Zum einen macht er sich für eine attribuierende Lesart der Anerkennungshandlung stark und will dieses mit dem wahrnehmenden Moment der Anerkennung kombinieren (vgl. 211, 218). Deshalb verwendet er sich zum anderen für das sozialdynamische Konzept von George Herbert Mead, das Hon. entgegen seiner ersten Intuitionen mittlerweile aufgegeben hat (vgl. 215). Für M. bringt gerade die attribuierenden Lesart den Vorteil mit sich, dass sie sich mit der Idee einer Ästhetik der Existenz verknüpfen lässt und aufgrund der kreativen Neuzuschreibung sozialer Anerkennung jenseits bislang bestehender Wertvorstellungen ein repressives Leiden an Bestimmtheit vermeidet. Für M. scheint es ausgemacht zu sein, dass Hon. die Idee des dynamischen Kampfes um Anerkennung stärker betonen müsste, diesen Kampf um Anerkennung aber durch das Wahrnehmungsmodell lahmgelegt hat. Für ihn „zielt der Kampf gegen die Begrenztheit der sozialen Anerkennung nicht auf ihre Abschaffung überhaupt, sondern auf ihre Erweiterung ab“ (233–234). Mit seiner Kommentierung der Anerkennungstheorie Hon.s zeigt M. interessante Interpretationspfade dieses Ansatzes auf. Letztlich nimmt M. aber keine Vertiefung des Ansatzes vor, sondern eine korrigierende Umdeutung. Mit seiner Lesart konterkariert er in gewisser Weise Hon.s Bemühungen, eine kritische Gesellschaftstheorie mit anthropologischem Hintergrund zu entwerfen, die bestimmte Anerkennungshandlungen als pathologisch bzw. anormal ausweisen will.

Mit dem abschließenden Kap. 7 (247–301) überfrachtet M. nun seine Untersuchung und überstrapaziert den Leser seiner sonst kreativen Arbeit. In diesem Kap. will M. entfalten, „dass das in der kommunikativen Rationalität implizierte Konzept der gesellschaftlichen Gerechtigkeit einen angemessenen Ansatz bietet, mit dem man diejenige Form der Gesellschaft konzipieren kann, die die individuelle Freiheit zur Selbstorganisation garantiert, und Foucaults Konzept der individuellen Freiheit deutlich macht, welche Form der individuellen Freiheit von der gerechten Gesellschaft garantiert werden soll“ (251). Aber nicht nur zwischen F. und Hab., sondern auch zwischen Hon. und Hab. müsste ein Vermittlungsversuch vorgenommen werden. Stattdessen unterstellt M., dass zwischen den beiden Frankfurter Denkern eine große Übereinstimmung vorliegt. M. deutet Hab. sehr stark aus der Perspektive Hon.s., bspw. wenn einer Diskursethik bereits ein implizites Gerechtigkeitskonzept unterstellt wird (vgl. 248). Diese Lesart glättet theoretische Dissonanzen zwischen Hab. und Hon. und macht den kommunikationstheoretischen Ansatz so für eine Anerkennungstheorie anschlussfähig. Doch damit verdunkelt M. letztlich die theoretische Eigenständigkeit der Anerkennungstheoretischen Konzeption Hon.s und seine Differenz zu einem kommunikationstheoretischen Entwurf. Damit steht der Vermittlungsversuch von Hab. und F. unvermittelt neben dem Vermittlungsversuch zwischen F. und Hon. Vielleicht lässt M. seine Ausführungen auch deshalb nicht in ein abschließendes Fazit münden. Dennoch ist seine kenntnisreiche Studie zu den Arbeiten zum Anerkennungsbegriff hervorzuheben, ist sie doch insgesamt durch eine große Vertrautheit und einen souveränen Umgang mit ihrem Gegenstand gekennzeichnet.

A. BOHMEYER

VALLANT, CHRISTOPH, *Hybride, Klone und Chimären. Zur Transzendenz der Körper-, Art-, und Gattungsgrenzen*. Ein Buch über den Menschen hinaus. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008. 157 S., ISBN 978-3-8260-3764-1.

„Im Menschen sind Schöpfer und Schöpfer vereint“ (F. Nietzsche) – dieser Anfang des der Arbeit vorangestellten Mottos bringt die Thematik der Untersuchung gelungen zum Ausdruck: Weil der Mensch sich selbst neu schaffen kann, werden die alten Kör-

per-, Art- und Gattungsgrenzen ins „ideengeschichtlich Museale“ verdrängt und für obsolet erklärt. Aus diesem Grund muss der Mensch die *conditio humana* neu definieren. Absicht Vallants (= V.s) ist es denn auch, dieses „philosophische Neuland“ zu betreten und danach zu fragen, „was am Menschen noch menschlich sein muss, um als homo humanus gelten zu können“. In seiner Arbeit präsentiert er mit der Wiedergabe der einzelnen Etappen der technischen Errungenschaften Altbekanntes und versucht, dieses kausal zu erklären. Zu diesem Vorgehen ist er insofern berechtigt, als er den sich ereignenden Prozess lediglich verstehen will, ohne eine Antwort auf die drängenden Fragen zu geben.

Der Aufbau des Werkes selbst ist durchaus nachvollziehbar: Auf das Prooimion, das einige Begrifflichkeiten klärt, folgt ein Überblick über die Geschichte des „künstlichen Doppelgängers“. Diesen Vorarbeiten werden die beiden Hauptteile der Arbeit angeschlossen. Teil 1 zeichnet nach, wie es zum Verständnis des Körpers als Maschine hat kommen können. Teil 2 zeigt diese Auswirkungen auf. Bei der Lektüre fällt auf, dass Vallant bemüht ist, den Umgang mit dem eigenen Körper ideengeschichtlich nachzuzeichnen, um ihn so als stetige Entwicklung auffassen zu können. Auch wenn es immer wieder mahnende Gestalten gegeben hat, welche sich diesem Prozess widersetzen (als Beispiel wird auf den Aquinaten verwiesen, der der Legende nach den Androiden seines in Lauringen gebürtigen Lehrers zerschlagen haben soll), so konnte nicht verhindert werden, dass derselbe gegenwärtig an einem Punkt angelangt ist, an dem der Körper ontologisch hybridisiert und transzendiert wird. Dieser Prozess erscheint dem Autor denn auch als konsequente technische Umsetzung des abendländischen Selbstverständnisses des Menschen. Auch wenn die Darstellung neutral gefasst ist, so gelingt es V. doch, auf die Problematik dieses Prozesses hinzuweisen: Was sich philanthropisch verkauft und Leiden verhindern will, entpuppt sich als Irrweg. Entgegen dem cartesianischen Verständnis des Menschen als aus zwei getrennten Substanzen bestehendes Wesen, könne nicht einmal der Körper als „Ersatzteillager“ aufgefasst werden. Der eingeschlagene Weg erscheint somit zwar als konsequent, gleichzeitig zeigt die Entwicklung aber auch auf, dass der Ausgangspunkt selbst falsch gewählt wurde. Zum glücklichen Leben jedenfalls vermag die Anthropotechnik nicht beizutragen. Dies aber impliziert, dass der Mensch, sofern er denn wahrhaftig glücklich sein will, sich bewusst werden muss, dass er mehr als bloßer Körper ist. Auch wenn es V. gelingt, die großen Linien nachzuzeichnen, so darf nicht übersehen werden, dass die Arbeit die Sachverhalte über weite Strecken unzulässig vereinfachend wiedergibt. Dies wird insbesondere in den beiden Anhängen deutlich. V. wäre gut beraten gewesen, wenn er sie weggelassen hätte. Dass er dem Christentum Leibfeindlichkeit vorwirft, müsste m. E. näher begründet werden. Bei der Darstellung der Simultanbeseelung des Tertullian unterläuft ihm aber ein Fehler, der zeigt, dass V. sich lieber auf Sekundärliteratur stützt, anstatt die Originalquellen zu konsultieren. So wirkt es beispielsweise geradezu dilettantisch, wenn er als Quelle für die Seelenlehre des Stagiriten „Der Spiegel“ angibt. Immerhin geht aus der Arbeit deutlich hervor, dass gerade das edle Motiv der therapeutischen Anwendung der technischen Möglichkeiten als Anfrage an die philosophische Anthropologie gesehen werden muss. Sie hat die Fragen zu klären, was menschlich, was übermenschlich und was unmenschlich ist, wie dieselben Prädikate zueinander stehen und wie die *conditio humana* neu zu definieren ist.

M. VONARBURG

GROSSE, JÜRGEN, *Philosophie der Langeweile*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2008. VIII/199 S., ISBN 978-3-476-02281-3.

Neben empirischer Erforschung und therapeutischen Bemühungen gibt es in den „westlichen Gesellschaften der Gegenwart“ eine spezifisch philosophische Befassung mit der Langeweile (= L.). „Philosophischer Umgang mit der Langeweile bzw. ‚Leere‘ bedeutet den methodischen Verzicht auf ihre reale zugunsten einer hermeneutischen ‚Füllung“ (1). Ihren „Aufstieg zur metaphysischen Schlüsselstimmung“ (2) zeichnet Kap. I nach: Die Langeweile der Philosophen. Dabei geht es Große (= G.) um die Doppelhinsicht von Sinn- und Zeitkonnotation, obwohl letztere nur im Deutschen erscheint. Der Rückblick setzt bei den „Spezialmetaphysiken“ ein, die L. zum Thema machen: Theo-