

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-

logisch heißt das Stichwort *Acedia*, in Abfall von Gott. Umgekehrt entspringt kosmologisch die Schöpfung dem Nichts bzw. der Langeweile des Göttlichen. Die Anthropologien bewegen sich „zwischen Moral und Medizin“ (14). Kant spricht das Fehlen „anreizenden Schmerzes“ an. Thema der Psychologie wird die L. von Empfindungslehren des 18. Jhdts. bis zur Psychoanalyse. In jüngerer Zeit kommen soziologische Arbeiten hinzu. Ein zweiter Schritt fragt nach der Rolle der L. als „Movens oder Methode“ (20): Philosophieren aus Langeweile? Anthropologisch geht der Blick auf den Adel wie dann die Gebildeten sowie wissenschaftliche Großprojekte, kosmologisch auf die Alltagsroutine. Operationalisiert zur philosophischen Schlüsselstellung wird die L. dann bei Heidegger und Cioran. Bei ersterem ist vor allem die Vorlesung von 1929/30 „Grundbegriffe der Metaphysik“ zu behandeln, wo drei Formen unterschieden werden: Gelangweiltwerden (leere Wartezeit); Sichlangweilen bei etwas (Abendgesellschaft), „die tiefe Langeweile als das ‚es ist einem langweilig‘“ (31 f.), ohne möglichen Zeitvertreib, vom „Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis des Daseins“ her (33). Bei Cioran zieht sich das Thema durch das Gesamtwerk, allerdings kaum metaphysisch brauchbar. Für ihn ist ohnehin in der Philosophie „alles zweiten, dritten Ranges“ (37). Auf die Stimmungen greift man zurück, weil Metaphysik nur mehr im Modus der Metaphysikkritik möglich sei (40); auf die L., weil darin nichts [Konkretes] begegnet und man zugleich aus ihr wie über sie philosophieren kann (46). Andererseits hat sie ein Gegenstück: im Staunen. „Nur steht das Staunen am Anfang, die Langeweile am Ende der Geschichte metaphysischen Denkens – und ganz oft in der Lebensgeschichte der Philosophen, d. h. der Denker von Beruf“ (50).

Kap. II: Anthropologie der L. zwischen Kant und Schopenhauer. – „Den historischen wie topischen Übergang von der theologisch-moralisierenden zur trivialanthropologischen Sicht bildet die aristokratische Weltklugheit des Barock“ (56). Gewicht erhalten die Oppositionen Arbeit/Trägheit, Kurzweil/Unterhaltung, bis L. „gerade als Resultat arbeitsamer Zeitznutzung thematisch wird“ (59). Zu Kant stützt G. sich besonders auf die „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ („Anekelung seiner eigenen Existenz aus der Leerheit des Gemüths ...“ [64]). Nach einem „romantischen Intermezzo“ (F. Schlegel: L. als erste Regung der Philosophie [72]) folgt Schopenhauer (im Hauptwerk [1819] wie in den *Parerga* ... [1851]), der den Menschen zwischen Schmerz und L. situiert. Hätte das Leben „einen positiven Wert und realen Gehalt in sich selbst“, könnte es gar keine L. geben; „das bloße Dasein [...] müsste uns erfüllen und befriedigen“ (81).

Kap. III: Transformation in Geschichtsmetaphysik. Im Zentrum stehen der Pessimismus und Nihilismus des 19. Jhdts. Dazu kommt es „aus der Anwendung der Wertfrage auf ein naturalistisch gedeutetes Daseins Ganzes“ (92), indem die Kreisbewegung von Schmerz und L. ins Weltgeschichtliche überführt wird. Nach einem Rückblick auf den Vormärz und die revolutionäre Kritik an der bürgerlichen Welt fokussiert G. die Darstellung auf die beiden Schopenhauer-Schüler E. v. Hartmann und P. Mainländer. Jener, „eine Art Starphilosoph des zweiten deutschen Kaiserreiches“ (100), vertritt „unter dem Eindruck populär gewordener thermodynamischer Theoreme“ (109), dass der Weltwille durch fortschreitende Vergeistigung sich selbst entmachte. Die damit eintretende endlose L. aber kann der vom Wollen Erlöste nicht fühlen. Gegen Schopenhauers Zirkeldenken wie v. Hartmanns Vernachlässigung des realen Individuums stellt der Offenbacher Mainländer [eigentlich Philipp Batz] seine Philosophie der Erlösung. Durch Umverteilung des Reichtums soll die L. allgemein werden – und damit „die todbringende Einsicht über den Unwert des Daseins“ (123). Hiernach bestreitet G. O. Marquards Kontrapolition von Anthropologie und Geschichtsphilosophie (133).

Kap. IV: Zeitgenössische Deutungen. G. nennt eine Reihe von Titeln; näher diskutiert er erst zwei anthropologisch orientierte Arbeiten: H. G. Frankfurts „Reasons of Love“ (2004, Gründe der Liebe 2005) und F. Dechers „Besuch beim Mittagsdämon“ (2000). Beide „glätten die L.-Problematik in einer liberalismuskompatiblen, evolutionistischen Metaphysik des Lebens“ (147). Es folgen zwei geschichtsphilosophische Modelle: L. Svendsen, „Kleine Philosophie der Langeweile“ (2002 – Kjedsohmhetens Filosofi, Oslo 1999) und B. Hübner, „Der de-projizierte Mensch“ (1991). Bei beiden kritisiert G. ein gewisses Nebeneinander von Deskription und geschichtlicher Ortsbestimmung.

Der Epilog erörtert „die neuzeitliche L. im Dreieck von Liebe, Arbeit, Macht“. „Die Langeweile der Macht für sich selbst, aber auch für die von ihr Beherrschten ist ein oft behandeltes Thema in der französischen Moralistik“ (160). G. spricht Stalins Orgien und Hitlers Tischgespräche an. Dazu tritt „die Rede von der Arbeit als Menschenrecht und der Liebe als Passion, kurz: je von Arbeit und Liebe um ihrer selbst willen“ (164). Seinen Selbstwert verbürgt dem Menschen nur die Arbeit, zu doppelter L.: in der vollkommenen Selbsthingabe an deren Sachlogik (Überarbeitung) oder in der Distanz des Jobnehmers. Strukturanalog sieht es bei der Liebe als Passion aus: „sich im Leerlauf selbst bestätigende erotische Aktivität“ und „enttäuschte Rezeptivität aus der vollkommenen Naturalisierung bzw. naturalen Benennbarkeit eigener Wünsche als ‚Bedürfnisse‘“ (166). Dazu kommt das Problem der Machtbalance zwischen Arbeit und Liebe. „Arbeitsliebe und Lustverpflichtung sind in ihrer L. propagierte Ideale und gefühlte Realitäten zugleich“ (167f.). Die Massenutopien des Erotismus und Vollbeschäftigung in ihrer Sehnsucht nach der Sehnsucht „vollenden sich in Pornographie und Arbeitslosigkeit“ (169). G. blickt auf Kants „Transformationen von ‚Hunger und Liebe‘“ zurück, die Wollen und Machen als ‚an sich‘ wertvoll erscheinen lassen, „eine typisch nihilistische Inversion“ (177). Der Existentialismus, „lediglich radikalisierte Bürgerlichkeit“ (178), ändert daran nichts. In Heideggers Vorlesung hat sich „das Telos der neuzeitlichen L.-Metaphysik erfüllt“ (180). Findet Cioran die Philosophie „allzu erträglich“, so bringt Heidegger noch dieses Unbehagen in Begriffe (181). – Die Denker der Langeweile polemisieren aggressiv gegen die Berufsphilosophie, die Liebe als Arbeit und Liebe zur Arbeit verlangt. Als letzter Name fällt (gut bürgerlich?) der Schopenhauers. „Die Euphorien des sich selbst gründenden absoluten Ichs, Geistes, Wollens einerseits, die stolze Bescheidenheit des Geistesarbeiters andererseits, der sich im Betrieb aufgehoben weiß, bezeugen somit dieselbe Nichtigkeit einer Philosophie als solcher, autonomer.“ Niemandem fehlend, glaubt sie an ihren eigenen Zusammenhang. Der aber, „abgelöst vom übermächtig Begegnenden“, ist das sich als seiend gebärdende Nichts. Und dies „wird anschaulich und begreifbar als Langeweile“ (184, Schluss-Satz [Seinerzeit hat W. Weischedel die Krisis der Philosophischen Theologie als „die der Philosophie überhaupt“ bezeichnet: die Preisgabe ihrer wesentlichen Aufgabe als Selbstaufgabe]). Es folgen Literaturverzeichnis (leider keines der Werksiglen) und Namenregister. J. SPLETT

WUCHTERL, KURT, *Die Sonderstellung des Menschen*. Neue Argumente im Zeitalter der Hirnforschung? (Denkperlen 05). Hamburg: merus 2007. 159 S., ISBN 978-3-939519-44-7.

Die Reihe „Denkperlen“ soll gesellschaftsrelevante Fragen denkerisch und essayistisch erörtern. In diesem Bd. geht es um den von einigen Hirnforschern erhobenen Anspruch, dass die Ergebnisse der Hirnforschung in dem Ausmaß, als sie einer breiten Bevölkerung bewusst werden, zu einer Veränderung unseres Menschenbildes führen werden. Es geht um drei für das Menschenbild wesentliche Begriffe: Freiheit, Geist, Gott. Die Form ist die des Essays; neben wissenschaftstheoretischen Argumenten finden sich Reflexionen, die einen eher persönlichen Akzent tragen und den langen Umgang mit den Problemen bezeugen. Die Fragen werden in der Form eines Streitgesprächs entfaltet; Rede und Gegerede sind auch durch das Schriftbild voneinander unterschieden. Diese Gegenüberstellung der Positionen führt zu einem hohen Maß an Fairness in Darstellung und in Argumentation; jede dogmatische Apologetik und jede vorschnelle Vermittlung wird auf diese Weise vermieden. In den letzten ‚Großen Fragen‘, so das Fazit, „bleiben die Standpunkte kontrovers; sie lassen sich argumentativ weder zusammenführen noch befriedigend harmonisieren“ (147). So liest sich das Buch weniger wie die Verteidigung einer bestimmten Position, sondern eher wie eine Sammlung von Aporien im aristotelischen Sinne.

Freiheit: Gegen einen starken Begriff der Willensfreiheit argumentiert Wuchterl (= W.) für eine „bedingte“ Freiheit im Sinne einer modifizierten Vereinbarkeitstheorie (Kompatibilismus). Im Allgemeinen werden die Handlungen aus der Motivation des Selbst vollzogen; in besonderen Einzelfällen kann jedoch der Wille ein Veto einlegen