

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

und so die Handlung, die sonst aus der Motivation des Selbst vollzogen würde, verhindern. Durch die Möglichkeit des Vetos wird eine durchgängige kausale Determination vermieden; der Einwand, freies Handeln sei nicht vom Zufall zu unterscheiden, wird dadurch gelöst, dass die Handlungen im Allgemeinen aus der Motivation des Selbst vollzogen werden.

Geist: In unseren Intuitionen unterscheiden wir den Bereich des Geistigen von dem des Physischen, und wir gehen davon aus, dass beide Bereiche sich gegenseitig beeinflussen (interaktionistischer Dualismus). W. spricht von einem „Kreuzzug gegen den Dualismus“ in der gegenwärtigen *Philosophy of Mind*. „Während es in wissenschaftlichen Diskussionen üblich ist, alternative Theorien sachlich zu analysieren und durch Gegenargumente zu kritisieren, bricht im Falle des Dualismus-Problems immer wieder eine gezielte Aggressivität durch [...] Viele Interpretationen verstehen sich als Unterstützung eines solchen *Kreuzzuges gegen den Dualismus*, in dem der wissenschaftlich Aufgeklärte den unwissenden Dualisten zu seinem Heil bekehrt“ (86f.). Es ist Aufgabe der experimentellen Wissenschaft, Korrespondenzen zwischen neuronalen Prozessen und inneren Erlebnissen zu beschreiben. Aber diese Korrespondenzen, so betont W. mit Recht, müssen interpretiert werden, und auf diese Interpretation kommt es an. Im Kreuzzug gegen den Dualismus werde vergessen, dass „die Prinzipien der modernen Wissenschaft als Arbeitsypothesen in einem methodisch abgesteckten Seinsbereich verstanden werden müssen und der universelle Wahrheitsanspruch einem Glaubensbekenntnis gleichkommt“ (89f.). Im Bereich des Geistes sind Gründe, und nicht wie im Bereich des Physischen Ursachen bestimmend. Die „Kontingenz der Naturabläufe lässt sich nur denken, wenn schon Geistiges vorausgesetzt wird, das nicht Produkt dieser Kontingenz ist“ (109).

Gott: Die Neurotheologie gibt neurobiologische Antworten auf die Frage, wie religiöse Gefühle und Gottesvorstellungen im Gehirn entstehen. Sie verweist auf experimentelle Befunde, die Religiosität in neuronalen Aktivitäten bestimmter Gehirnareale lokalisieren. Mit einer nicht ganz glücklichen Terminologie fordert W., zwischen Spiritualität und Religion zu unterscheiden. „Spiritualität betrifft alle Phänomene, die aus der Sicht der Naturwissenschaft gewisse Normabweichungen aufweisen und zugleich durch ganz natürliche Hirnvorgänge erklärbar sind“ (116). Hier handelt es sich um Gefühlsnuancen, die eher einer verschwommenen Esoterik zuzuordnen sind und die nicht den modernen religiösen Menschen betreffen. Dessen religiöser Glaube ist „in Denkmuster etablierter Religionsformen und Konfessionen eingefügt, denen theologische und intellektuell anspruchsvolle Reflexionen zugrunde liegen“ (116). Die Soziobiologie behauptet: Religion ist eine Erfindung der Menschen, die sich als evolutionärer Vorteil für das Überleben erwiesen hat. Die Universalität moralischer Prinzipien, so W.s Kritik, lässt sich nicht soziobiologisch herleiten. „Die universale Menschenliebe ist säkular gesehen ein intellektuelles Konstrukt und kein Postulat des limbischen Systems“ (131). W. spricht von einem „Überschusscharakter des Religiösen“ (132), der durch die Überlebensvorteile nicht erklärt werden könne. Religion ist nicht primär eine Stabilisierungsstrategie für die Gemeinschaft, sondern Reaktion auf das Kontingente, das Rätselhafte und Unverfügbare. Auch der szientistische Aufklärer kann vor den Grenzsituationen des Menschen wie Leid, Krankheit und Tod nicht die Augen verschließen. Auch er muss eine Sinnstiftung vollziehen, was ihn in eine paradoxe Situation führt. Er bleibt von der Möglichkeit bedroht, dass im Glauben vielleicht doch etwas Wahres steckt.

Es gibt nicht nur die Erfahrung in der Perspektive der dritten Person (die Erfahrung der objektiven Welt des Naturwissenschaftlers) und die Erfahrung in der Perspektive der ersten Person (die Selbsterfahrung des Subjekts), sondern auch die Erfahrung in der Perspektive der zweiten Person, des Du. Sie ist auf den Mitmenschen gerichtet, aber sie weist zugleich über die Erfahrung der dritten und der ersten Person, „über die Objektivität und über das Existentielle, hinaus. Dadurch wird deutlich, dass Religion „keine Angelegenheit des Jenseitigen im Sinne einer Parallelwelt“ (3. Person) ist; vielmehr wird die Du-Perspektive „zum Signum des Religiösen“. Die zu entscheidende Alternative, vor welche das Buch den Leser stellt, lautet: „das Wagnis des Glaubens“ oder „der Gedanke einer alles erklärenden Selbstorganisation der Natur“ (143). F. RICKEN S. J.