

Thomas Fuchs: Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie

Der Dualismus des westlichen Denkens

Die Phänomenologie lässt sich als die systematische Wissenschaft der subjektiven Erfahrung und ihrer grundlegenden Strukturen (etwa der Intentionalität, der Leiblichkeit, Zeitlichkeit oder Intersubjektivität) auffassen. Ihr kommt damit auch die zentrale Aufgabe zu, diese subjektive Erfahrung gegen reduktionistische Ansprüche zu verteidigen, wie sie insbesondere von Vertretern des Naturalismus erhoben werden. Diese Verteidigung wäre jedoch schlecht beraten, wenn sie sich lediglich darauf beschränkte, Subjektivität als nichtreduzierbar zu erweisen, sie als eine unbezwingbare Zitatele gegen den Naturalismus zu behaupten. Denn auf diese Weise würde der nach wie vor grundlegende Dualismus des westlichen Denkens nicht überwunden.

Betrachten wir beispielsweise die kognitiven Neurowissenschaften, dann stellen wir fest, dass sie immer noch auf dem prinzipiellen Unterschied zwischen dem Mentalen und dem Physikalischen basieren, oder zwischen dem subjektiven Geist und dem objektiven Körper; der eine nur von innen her, aus der Ersten-Person-Perspektive zugänglich, der andere nur von außen, aus der Dritten-Person-Perspektive. Als Konsequenz dieser Teilung werden auch Geist und Welt voneinander getrennt. Die Außenwelt, so die Annahme, wird in der Innenwelt des Bewusstseins nur widerspiegelt oder repräsentiert. Das resultiert in entkörperlichten Modellen des Geistes als einem repräsentationalen Symbolsystem im Gehirn eines einzelnen Individuums. Und in den Sozialwissenschaften dominieren Konzepte der sozialen Kognition als einer Theorie oder Simulation der verborgenen Bewusstseinszustände anderer, die wir nur

indirekt aus ihrem äußeren Verhalten erschließen oder modellieren können.

Was in dieser prinzipiellen Trennung zwischen Geist und Körper verloren geht, ist die Einheit der menschlichen Person. Die Person ist weder reine, von innen her erfahrene Subjektivität noch ein komplexes, von außen beobachtetes physiologisches System; sie ist primär ein lebendiges Wesen in Beziehung und in Interaktion mit anderen. Unsere Wahrnehmung von einander als Personen in alltäglichen Interaktionen geschieht nicht aus der Dritten-, sondern aus der Zweiten-Person- oder „Du“-Perspektive. Hier ist der andere kein verborgener Geist, der irgendwo hinter seiner Stirne zu lokalisieren wäre. Vielmehr erleben wir den anderen als eine lebendige Person, die in ihrem Leib erscheint und sich ausdrückt, d. h. wir nehmen sie als eine Einheit von Innerlichkeit und Außerlichkeit wahr.

Das gegenwärtig dominierende entkörperliche Konzept des Geistes als eines repräsentationalen Modells der Außenwelt lässt sich vielleicht am besten durch ein Zitat des Neurophilosophen Thomas Metzinger illustrieren:

„Bewusstes Erleben gleicht einem Tunnel (...). Zuerst erzeugt unser Gehirn eine Simulation der Welt, die so perfekt ist, dass wir sie nicht als ein Bild in unserem eigenen Geist erkennen können. Dann generiert es ein inneres Bild von uns selbst als einer Ganzheit. (...) Wir stehen also nicht in direktem Kontakt mit der äußeren Wirklichkeit oder mit uns selbst. (...) Wir leben unser bewusstes Leben im Ego-Tunnel“ (Metzinger, *Der Ego-Tunnel* S.21f.).

Aus dieser Sicht könnte unser Erleben also selbst von einem entkörperlichten „Gehirn im

Tank“ erzeugt werden, wenn es in geeigneter Weise stimuliert wird, denn der Geist ist ohnehin nur ein virtuelles Modell der Welt – ein „Ego-Tunnel“. Dementsprechend betrachtet Metzinger die Phänomenologie als ein „diskreditiertes Forschungsprogramm ... intellektuell bankrott seit mindestens 50 Jahren“: (Editorial, *Journal of Consciousness Studies* 4/5-6: 385, 1997). Freilich, wenn unsere subjektive Erfahrung, in der Welt zu sein, nichts als eine Illusion darstellt, gewissermaßen eine biologisch erzeugte virtuelle „Matrix“, nach dem gleichnamigen Film – dann ist jeder Versuch, diese Erfahrung ernst zu nehmen und gründlich zu erforschen, von vorneherein zur Sinnlosigkeit verurteilt. Denn tatsächlich sind wir im Erleben nur scheinbar „in der Welt“ oder in Kontakt mit ihr – in Wahrheit besteht diese Welt aus nichts anderem als toten Materieansammlungen und anonymen Energieverteilungen.

Der doppelte Aspekt unserer verkörperten Existenz

Nun gerät aber diese szientistische Sicht der Welt und des Menschen gegenwärtig unter zunehmenden Druck; ich nenne drei Gründe dafür:

■ In der Philosophie des Geistes sind bislang alle Versuche, das „hard problem of consciousness“ zu lösen, nämlich phänomenales Bewusstsein auf physikalische Prozesse zu reduzieren, gescheitert. Die Irreduzibilität des Bewusstseins steht fester denn je und stellt den Anspruch der physikalischen Wissenschaft in Frage, die Letzterklärung der Welt zu liefern.

■ In den Kognitionswissenschaften hat das neue Paradigma der „verkörperten und enaktiven Kognition“ in den letzten zwei Jahrzehnten zunehmend an Einfluss gewonnen. Es betrachtet Bewusstsein und Subjektivität als wesentlich verkörpert, eingebettet in die Umwelt und „enaktiv“, d. h. handelnd vollzogen durch die fortlaufende Interaktion mit dieser Umwelt.

■ Schließlich wird auch in den Sozialwissenschaften das dominierende Theorie-Modell der sozialen Kognition in Frage gestellt durch Konzepte verkörperter Intersubjektivität. Nach diesen Konzepten vermögen wir die Emotionen und Intentionen anderer in ihrem leiblichen Erscheinen und Verhalten unmittelbar wahrzunehmen. Wir müssen die anderen nicht erst innerlich repräsentieren, simulieren oder ihre Bewusstseinszustände erschließen, denn wir sind durch wechselseitige leibliche Resonanz und Empathie immer schon mit ihnen verbunden.

An diesem Wendepunkt der Paradigmen spielt nun die Phänomenologie eine entscheidende Rolle. Denn das Konzept der Verkörperung lässt sich auch als Konvergenz von zwei komplementären Aspekten oder Sichtweisen auffassen: Auf der einen Seite die Phänomenologie des gelebten oder subjektiven Leibes als des Mediums unserer Beziehung zur Welt und zu anderen; auf der anderen Seite die dynamische Interaktion des lebendigen, beweglichen und sensiblen Organismus mit seiner Umwelt, wie sie in systemtheoretischen oder ökologischen Konzepten des Embodiment und Enaktivismus beschrieben wird.

Das bedeutet, dass eine Korrespondenz besteht zwischen der Phänomenologie unseres leiblichen Zur-Welt-Seins und der Ökologie des lebendigen Organismus in seiner Umwelt – oder mit anderen Worten, zwischen lebendem Leib und lebendigem Körper. Dieser doppelte Aspekt unserer verkörperten Existenz bedeutet freilich keine strikte Trennung, sondern eine chiasmatische Verschränkung. So können wir unseren physischen Körper durchaus erfahren, etwa wenn unser Leib nicht in einer stillschweigenden oder impliziten Weise fungiert, sondern sich als ungeeignet für eine bestimmte Aufgabe erweist, sei es durch einen Mangel an Fähigkeit, durch Müdigkeit, Krankheit, Taubheit oder ähnliches. In solchen Fällen verliert der Leib seine mediale oder stillschweigende Rolle und verwandelt sich in ein Objekt unserer Aufmerksamkeit oder sogar in ein Hindernis. Somit hat der Leib einen ambivalenten



Thomas Fuchs

ten Erfahrungsstatus, oszillierend zwischen implizitem und explizitem Modus, oder zwischen dem Leib, den wir sind, und dem Körper, den wir haben. Die fortwährende Oszillation zwischen beiden Modi der Leiblichkeit bildet die Grundlage all unserer Erfahrung. Der Leib ist somit selbst der Umschlagspunkt zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Subjektivität und Objektivität, zwischen unbewusstem Fungieren und bewusster Wahrnehmung, oder mit andern Worten: zwischen Prozessen des Lebens und Prozessen des Erlebens. Unsere leibliche Erfahrung selbst enthält damit den Doppelaspekt, der eine Überwindung des Dualismus vorzeichnet, nämlich durch die Einheit von subjektiv gelebtem Leib und lebendigem organischen Körper. Die fundamentale Einheit, die beiden Aspekten zugrunde liegt, ist nichts anderes als der Prozess des Lebens selbst.

Vor diesem Hintergrund liegt die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie nicht nur in ihrer Rolle als einer Wissenschaft des Bewusstseins. Vielmehr ist es gerade die Phänomenologie des präreflexiven, impliziten oder stillschweigend gelebten Leibes, wie sie Merleau-Ponty konzipiert hat, die den Prozessen des Lebens am nächsten kommt. Gerade als Wissenschaft der verkörperten Subjektivität vermag die Phänomenologie

daher auf die Gebiete der empirischen Wissenschaften auszugreifen und mit ihnen in einen produktiven interdisziplinären Dialog einzutreten. Dies sei an drei Beispielen erläutert, nämlich (a) den kognitiven Neurowissenschaften, (b) der sozialen Kognition und (c) der Psychiatrie.

(a) *Phänomenologie und kognitive Neurowissenschaften*

Die gegenwärtigen kognitiven Neurowissenschaften basieren auf der Annahme eines grundlegenden Gegensatzes zwischen Geist und Leben; was ihnen fehlt, ist ein systematischer Begriff des lebendigen Organismus. Damit schrumpft die Basis des Geistes auf das Gehirn als ein Informationsverarbeitender Apparat zusammen, und der Körper wird zu einem bloßen Überträger von sensorischem Input und motorischem Output. Abgekoppelt vom lebendigen Organismus und dem Lebensprozess als ganzem können mentale und neuronale Prozesse nur direkt miteinander korreliert werden, was zu einer Art Kurzschluss zwischen Geist und Gehirn führt.

Doch das Gehirn ist primär das Organ eines Lebewesens, und nur dadurch wird es zu einem Organ des Geistes. Denn geistige Prozesse setzen nur fort, was die Lebensvorgänge bereits auf basaler Stufe charakterisiert: Sie lassen sich nicht auf die Körpergrenzen beschränken, sondern beruhen auf dem ständigen Austausch mit der Umwelt. So wie die Atmung nicht etwa in den Lungen stattfindet, sondern den gesamten Körper ebenso wie die Umgebungsluft mit einbezieht, so lässt sich Geistiges nicht auf das Gehirn beschränken. Bewusste Erfahrung ist kein mentaler Innenraum oder Tunnel, der sich irgendwo innerhalb des Organismus lokalisieren ließe, sondern eine Manifestation des Lebensprozesses als ganzen, insbesondere der fortlaufenden Interaktionen zwischen Organismus und Umwelt in Wahrnehmung und Bewegung.

Dies steht in Entsprechung zur relationalen Struktur der Intentionalität, wie sie Husserl konzipiert hat. Aus phänomenologischer

Sicht ist Bewusstsein keine in sich abgeschlossene Entität, keine reine Immanenz, sondern geradezu definiert durch seine Offenheit zur Welt, seine intentionale Gerichtetheit und fortwährende Selbstüberschreitung. Bewusstsein repräsentiert oder spiegelt nicht die Welt, es bezieht sich auf sie, es ist bei ihr.

Die primäre Weltgerichtetheit des intentionalen Bewusstseins blieb allerdings in der späteren Phänomenologie nicht unwidersprochen. Merleau-Ponty erweiterte sie um das präreflexive Zur-Welt-Sein des Leibes, und noch radikaler stellte Michel Henry ihr die reine Selbstaffektion des Lebens gegenüber. Danach liegt der Exteriorität oder Selbsttranszendenz des Bewusstseins ein prä-intentionales, affektives Selbstsein zugrunde, das sich auch mit dem Begriff der Ipseität bezeichnen lässt. Selbstsein beginnt nicht erst mit der egologischen Subjektivität, sondern mit dem Sich-Selbst-Empfinden des Lebens in Lust oder Leid.

Versuchen wir gleichwohl, beide Konzeptionen zu verknüpfen – sie scheinen mir nicht in grundlegenden Gegensatz zueinander zu stehen – dann bedeutet bewusste Erfahrung im Kern nichts anderes als „Er-leben“, nämlich das Zu-sich-Kommen des Lebens in seinem Prozess selbst; das aber heißt, in seinem Selbstsein ebenso wie in seiner fortwährenden Selbsttranszendenz. Dies entspräche nun einer zweifachen organischen Grundlage dieses Erlebens, die wir auch tatsächlich namhaft machen können: Auf der einen Seite finden wir nämlich Prozesse und Kreisläufe der internen Selbstregulation des Organismus als Basis eines primären leiblichen Selbstgewahrseins oder Gefühls der Lebendigkeit. Auf der anderen Seite finden wir Kreisläufe von Organismus-Umwelt-Interaktionen, die im Zur-Welt-Sein des Leibes resultieren, oder wie wir auch sagen können: in einem ökologischen Selbststerben.

Das Gefühl der Lebendigkeit

Unsere Erfahrung des In-der-Welt-Seins beruht auf der primären Räumlichkeit des Lei-

bes, wie sie in allen leiblichen Regungen wie Hunger oder Müdigkeit und in Bewegungen wie Atmen oder Schlucken erleben. Das heißt aber, Subjektivität ist räumlich ausgedehnt, und zwar mehr oder weniger koextensiv, also gleichräumlich mit dem organischen Körper. Neurowissenschaftler ebenso wie Philosophen des Geistes betrachten diese räumliche Selbstbefahrung in der Regel als eine Illusion oder Projektion, die im Gehirn erzeugt wird. Dies würde bedeuten, dass wir unseren Leib nicht wirklich bewohnen – wir sind nicht im Fuß, wenn wir dort Schmerz empfinden. Die Koextension von Leib und Körper stellt aber nicht nur eine Täuschung dar. Ein Weg, dies zu zeigen, beruht auf dem Gefühl des Lebendig-Seins.

Wir spüren dieses Gefühl als leiblichen Hintergrund all unserer Erfahrung – etwa als Verve Spannung oder Entspannung, Unruhe oder Ruhe, Frische oder Müdigkeit, Vitalität oder Erschöpfung. Dieses Hintergrundleben unseres Leibes impliziert eine präreflexive Selbstaffektion, die all unseren Erfahrungen ein Gefühl des Selbststerbens oder der Meinhaltigkeit verleiht. Es ist sicherlich räumlich ausgedehnt, wenngleich nicht präzise umschrieben. Dementsprechend ist seine biologische Basis der Organismus als Ganzes, nämlich insbesondere die fortwährenden kreisförmigen Interaktionen zwischen Gehirn und übrigen Körper.

Gemäß affektiver Neurowissenschaft, wie sie etwa von Antonio Damasio und Jaak Panksepp vertreten wird, werden mannigfaltige interozeptive und propriozeptive Signale aus dem Körper von Zentren im Hirnstamm, Hypothalamus, in der Insel und im parietalen Kortex verarbeitet. Dies schließt den gesamten Zustand des inneren Milieus ein, etwa der Eingeweide, des Muskelsystems einschließlich des Herzens, der Gefäße, der Haut und des Gleichgewichtssystems. Gehirn und Körper beeinflussen einander in fortwährendem zirkulärer Kopplung und bilden so die Basis für ein elementares Gefühl des Lebens selbst, das keinen bestimmten Teil des Körpers, sondern den übergreifenden Zustand des Organismus manifestiert. Das somatische

ESSAY

Hintergrundempfinden setzt niemals aus, obwohl wir es häufig kaum bemerken; jeder Bewusstseinszustand gründet letztlich in den homöodynamischen Interaktionen von Gehirn und Körper und integriert den gesamten gegenwärtigen Zustand des Organismus. Lebens- und Erlebensprozesse sind damit untrennbar miteinander verknüpft.

In ähnlicher Weise ließe sich zeigen, dass auch die eher lokalisierten leiblichen Regungen wie Hunger, Durst, Schmerz, Empfindungen des Schluckens oder Atmens usw. koextensiv mit ihrer biologischen Basis im lebendigen Organismus sind; das heißt, die Räumlichkeit des Leibes ist nicht nur eine Illusion – vielmehr bewohnen wir die Welt vermittels unseres räumlich gelebten Leibes.

Leibliches In-der-Welt-Sein

Die leibliche oder verkörperte Subjektivität endet also nicht an den Grenzen der Haut. Unser „Zur-Welt-Sein“ ist vermittelt durch das gewohnheitsmäßige Fungieren und die „operative Intentionalität“ des Leibes. Sie vollzieht sich in jeder Interaktion mit der Welt in einer stillschweigenden oder implizierten Weise, ohne bewusste Aufmerksamkeit zu erfordern. Dies spiegelt sich auf biologischer Ebene in der strukturellen Koppelung zwischen Organismus und Umwelt, die insbesondere durch das Ineinandergreifen von Wahrnehmung und Bewegung erzeugt wird. In jeder Interaktion mit Gegenständen oder Situationen werden die sensorischen und motorischen Organe des Körpers durch das zentrale Nervensystem verknüpft, um die jeweilige Leistung zu realisieren.

Diese sensorischen Rückkopplungsschleifen bilden die wichtigste Komponente der *embodied* und *enactive cognition*-Konzepte. Was ein Lebewesen empfindet, ist eine Funktion seiner Selbstbewegungen, und wie es sich bewegt, hängt ab von seinen Empfindungen. Dies bedeutet, dass Organismen nicht nur passiv Informationen aus ihrer Umwelt aufnehmen; Wahrnehmen und Erkennen sind aktive Prozesse. Unser Blick streift über die Umgebung und liefert so die

Basis unserer visuellen Wahrnehmung. Beim Tasten sind die sensorischen Wechselbeziehungen noch deutlicher: Die berührende Hand wird von der Gestalt und Struktur des Gegenstandes geleitet, während umgekehrt diese Qualitäten durch die Bewegungen der Hand erschlossen werden. Darüber hinaus nehmen wir Gegenstände immer als Möglichkeiten des Handelns wahr, sie sind uns mit Heideggers Begriff „zuhanden“. Ein Gegenstand wie ein Messer kann nur von einem verkörperten Wesen wahrgenommen werden, das in der Lage ist, mit ihm umzugehen, etwa weil es geeignete Glieder hat, um auf das Messer zuzugehen, es zu ergreifen und damit zu schneiden.

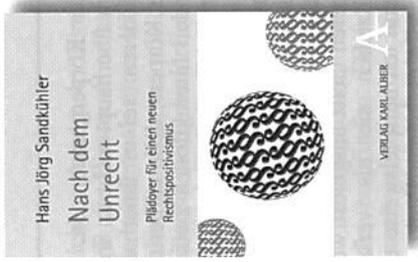
Die leibliche Situiertheit des Subjekts führt die Phänomenologie zur gleichen Konsequenz wie das Paradigma der *embodied cognition*: Beide weisen die repräsentationalistischen Konzepte zurück, die gegenwärtig in den Kognitionswissenschaften dominieren. Diese Konzepte basieren auf einer prinzipiellen Trennung von Organismus und Umwelt, d. h. wir hätten es im Wahrnehmen nur mit internen Repräsentationen, Bildern oder Konstrukten zu tun. Doch wie Merleau-Ponty betonte, ist das Feld der Phänomene keine Innenwelt, die Phänomene selbst sind keine Bewusstseinszustände oder psychischen Tatsachen, die Erfahrung der Phänomene ist keine Introspektion. Die gleiche Kritik wird von der „enactive cognition“ erhoben: Die Welt eines Lebewesens ist nicht ein vorgegebener externer Bereich, der intern durch das Gehirn repräsentiert wird, sondern eine Beziehungssphäre – das heißt, sie wird durch die sensorische Interaktion des Lebewesens mit der Umwelt erst hervorgebracht. An die Stelle von Repräsentationen treten in dieser Konzeption flexible Schemata der Interaktion mit der Umwelt, die zwar neuronale Netzwerke mit einschließen, sich jedoch nur in zirkulär rückgekoppelten Prozessen realisieren. In diesen Interaktionen fungiert das Gehirn als ein vermittelndes oder Beziehungsorgan, nicht als der Produzent der Wahrnehmung. Die Trägerprozesse, die für bewusste Erfahrungen erforderlich sind, überschreiten fortwährend die Gehirn



Gerold Prauss
Die Einheit von Subjekt und Objekt
Kants Probleme mit den Sachen selbst
640 Seiten, gebunden
€ 59,- / € [A] 60,70
ISBN 978-3-495-48773-0

Kann »Spaltung« oder »Abgründe« zwischen Subjekt und Objekt das letzte Wort sein? Nicht, wenn beides doch von dieser, einen Welt ist. Und auch nicht, wenn jene »Sachen selbst«, mit denen Kant gerungen hatte, wie mit Zeit und Raum oder Bewusstsein, immer undurchschaubarer werden, auch für Mathematiker und Physiker. Anhand von Kants Überlegungen zur Logik und Ontologie von Zeit und Raum, zum Zeit- und Raum-Bewusstsein sowie zum Endlichen als Glied im Ganzen des Unendlichen geht Gerold Prauss diesen rätselhaften »Sachen selbst« mit Kant noch einmal auf den Grund.

Verlag Karl Alber
D-79080 Freiburg i. Br.
Tel.: +49(0)761-2717-436
Fax: +49(0)761-2717-212
info@verlag-alber.de
www.verlag-alber.de



Hans Jörg Sandkühler
Nach dem Unrecht
Plädoyer für einen neuen Rechtspositivismus
312 Seiten, gebunden
€ 39,- / € [A] 40,10
ISBN 978-3-495-48765-5

Wie Deutschland nach 1945, so stehen auch andere Gesellschaften, die Diktaturen überwunden haben, vor der Frage, wie man mit Verbrechen staatlichen Terrors umgehen soll. In der modernen Rechtskultur findet sich die scheinbar klare Antwort: *nulla poena sine lege*. Doch es muss aus Gründen der Gerechtigkeit Grenzen des Rückwirkungsverbots geben, nicht zuletzt bei Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Dieses Buch schildert die historischen, politischen und juristischen Ereignisse seit den Nürnberger Prozessen und die Geschichte des Rechtspositivismus. Es wird gezeigt, dass Normen gerechten Rechts im positiven Recht der Menschenrechte gründen.



VERLAG KARL ALBER



Axel Ossenkop / Guy van Kerckhoven
Eugen Fink (1905-1975)
Lebensbild des Freiburger Phänomenologen
1072 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag und Leseband
€ 149,- / € [A] 153,20
ISBN 978-3-495-48702-0

Die vorliegende Biographie Eugen Finks mit 1.529 farbigen Abbildungen ruft die eindrucksvolle Gestalt des Freiburger Philosophen in die Erinnerung zurück. Sie dokumentiert die Beziehungen zu Husserl, Heidegger, Landgrebe, Patocka, van Breda u.a. und stellt vielfältige Verbindungen zwischen dem Lebens- und dem Gesamtwerk Eugen Finks her. Damit wird dieses im Kontext der phänomenologischen Bewegung verortet, als deren Vermittler und Bindeglied Eugen Fink weltweite Anerkennung zuteil wurde.

oder Körpergrenzen. Ja, Bewusstsein lässt sich überhaupt nicht an irgendeinem Ort lokalisieren, sei es innerhalb oder außerhalb des Körpers, denn es beruht auf den fortlaufenden Interaktionen zwischen Gehirn, Körper und Umwelt.

Das Verkörperungsprinzip gilt ebenso für unsere Bewegungen. Handlungen sind keine äußerlichen Bewegungen, die durch einen inneren Geist ausgelöst werden, sondern wir vollziehen sie als verkörperte Subjekte. Wenn ich beispielsweise einen Brief schreibe, gibt es keinen Punkt in der Einheit der Handlung, wo ich selbst ende und die Welt beginnt, keine Grenze, die eine innere von einer äußeren Welt trennt. Ich bin kein reines Bewusstsein außerhalb meines Schreibens, sondern ein verkörpertes und ökologisches Selbst, dessen Grenzen nicht an der Haut enden. Im geschickten Umgang mit Werkzeugen, beim Klavier-Spielen oder Auto-Fahren inkorporiere ich buchstäblich diese Instrumente. Daher spüre ich als erfahrener Autofahrer die Haftung oder Glätte der Straße unter den Rädern meines Wagens, so wie der Blinde den Boden an der Spitze seines Stockes spürt, nicht in seiner Hand. Unser Selbsterleben reicht über den Körper hinaus bis zu dem Ort, an dem sich die momentan relevanten Interaktionen mit der Welt abspielen.

(b) Phänomenologie und soziale Kognition

Auch gegenwärtig dominierenden Theorien der sozialen Kognition beruhen auf einer entkörpernten und repräsentationalistischen Sicht. Konzepte wie „Theory of Mind“, Simulation oder Mentalisierung setzen gleichermaßen eine grundsätzliche Unzugänglichkeit anderer voraus, deren verborgene mentale Zustände, Intentionen oder Gefühle aus ihrem äußeren körperlichen Verhalten durch eine Art „mind reading“ erschlossen werden müssen. Soziales Verstehen wird dann zu einer Projektion von inneren Modellen oder Repräsentationen auf andere. Die Erforschung des sogenannten „sozialen Gehirns“ hat solche Konzepte noch begünstigt, weil die angewandten Forschungsparadig-

men in der Regel auf der distanzierten Beobachtung fremden Verhaltens basieren. Empathie und soziales Verstehen erscheinen dann als interne Modellierungsprozesse im jeweils einzelnen Gehirn.

Doch in den meisten alltäglichen Interaktionen mit anderen bedürfen wir keiner Simulation oder einer Schlussfolgerung, so als ob wir uns erst in andere hineinversetzen oder hineindenken müssten. Vielmehr nehmen wir ihre Gefühle und Intentionen unmittelbar in ihrem Ausdrucksverhalten wahr und in dessen Beziehung zum gemeinsamen Kontext. Wir sind, wie Scheler betonte, unmittelbar vertraut mit der Freude eines anderen in seinem Lächeln, mit seinem Schmerz in seinen Tränen, oder mit seiner Scham in seinem Erröten. Der Leib des anderen ist sein sichtbarster Ausdruck, und nicht ein Instrument, das nur Anzeichen von verborgenen Intentionen oder Emotionen gibt.

Im Ausdruck begegnen wir einem paradigmatischen Phänomen der Verkörperung des Subjekts. Der leibliche Ausdruck eines Gefühls ist nicht nur eine äußerliche Begleitscheinung, die von dem eigentlichen oder „inneren“ Gefühl getrennt werden könnte, denn „Emotion“ bedeutet nichts anderes als „Herausbewegung“. Hier besteht keine Beziehung zwischen einem Signifikanten und einem Signifikat, so als wäre Ausdruck nur eine Chiffre für das Gefühl, die wir zu entschlüsseln hätten. Ausdruck ist das ursprüngliche *Phänomen*, nämlich das, was sich zeigt, und was in diesem Zeigen selbst anwesend ist. Was ausgedrückt wird, manifestiert sich selbst und bleibt nicht dahinter zurück; Ausdruck liegt insofern vor der Unterscheidung zwischen Innen und Außen. Wir sind nur dazu veranlasst, Gefühle als etwas Inneres, von ihrem Ausdruck getrenntes anzusehen, weil wir in als Kinder nach und nach gelernt haben, die sichtbare Komponente unserer Gefühle zu hemmen. Aber selbst wenn wir den Ausdruck vollständig unterdrücken, bleibt das Gefühl noch immer eine Bewegungstendenz, die wir in unserem Leib spüren.

Der Ausdruck wird damit zum zentralen Phänomen dessen, was Merleau-Ponty Zwischenleiblichkeit genannt hat: In jeder Begrenzung wird unser Leib vom Ausdruck des anderen affiziert und umgekehrt. Dies erzeugt ein dynamisches Wechselspiel von Ausdruck und Eindruck, auf dem die primäre Empathie besteht. Nehmen wir an, A sei eine Person, deren Gefühl (z. B. Zorn) sich misch oder gestisch ausdrückt. Sie spürt den Zorn selbst als Spannung im Gesicht, als Schärfe in ihrer Stimme, als Erregung im Leib usw. Sie spürt die eigenleibliche Resonanz des Gefühls, und dies verstärkt wiederum das Gefühl. Der Leib ist gewissermaßen der „Resonanzkörper“ für alle Gefühle.

Diese eigenleibliche Resonanz wird nun als Ausdruck des Gefühls auch für A's Gegenüber B sichtbar und übersetzt sich bei ihm in einen leiblichen Eindruck. So wird A's finsterer Blick, die Schärfe seiner Stimme oder seine drohende Geste in B eine unangenehme Anspannung auslösen, womöglich ein Zusammenzucken und eine Tendenz zum Rückzug. Ausdruck übersetzt sich also in Eindruck, in eine Wahrnehmung, die wiederum mit subtiler eigenleiblicher Resonanz verbunden ist. B spürt A förmlich am eigenen Leib.

Dabei bleibt es aber nicht, denn der Eindruck von B und seine Reaktion werden nun wieder zum Ausdruck zum A und so fort, in einem Wechselspiel, das in Sekundenbruchteilen abläuft und ständig das leibliche Befinden beider modifiziert. Sie sind zu Teilen eines dynamischen interaffektiven Systems geworden. Ihre sensorimotorischen Körperschemata dehnen sich gleichsam aus und inkorporieren den wahrgenommenen Körper des anderen. Durch zwischenleibliche Resonanz entsteht eine übergreifende Leiblichkeit.

Dazu bedarf es keiner mentalen Repräsentation. Es besteht keine strikte Trennung zwischen Innen und Außen, so als ob ein verborgener mentaler Zustand in A bestimmte äußere Zeichen produzierte, die B zu dechiffrieren hätte. Denn A's Ärger lässt sich nicht

von seinem leiblichen Ausdruck trennen; umgekehrt nimmt B die Person A nicht als bloßes Objekt wahr, sondern als einen lebendigen und ausdrucksvollen Körper, mit dem er verbunden ist. Ebenso wenig bedarf es einer Simulation, denn sicherlich simulieren wir nicht den ärgerlichen Blick oder die wütende Stimme des anderen, erst recht nicht sein Gefühl des Ärgers, sondern wir werden eher eine gewisse Spannung, bedrohliche Annäherung oder Eindringlichkeit seines leiblichen Ausdrucks empfinden. Diese eigenleibliche Resonanz geht implizit in die Wahrnehmung des anderen mit ein, ohne dass es dazu einer eigenen Simulation bedarf. In diesem Sinne können wir von der sozialen Wahrnehmung des anderen als einer „verkörperten Intersubjektivität“ sprechen.

Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität bilden aus phänomenologischer Sicht die Grundlage der sozialen Wahrnehmung. Leibliche Resonanz und wechselseitige Inkorporation ermöglichen ein primäres empathisches Verstehen anderer, das sich bereits in der frühen Kindheit manifestiert, längst bevor ein konzeptuelles oder propositionales Wissen von anderen erworben wird. Erst in Situationen der distanzierteren Beobachtung, bei einer Störung der Kommunikation oder einer Uneindeutigkeit des Verhaltens des anderen greifen wir auf kompliziertere kognitive Verfahren zurück, um uns ein Verhalten verständlich zu machen, wie etwa auf wissenschaftsbasierte Schlussfolgerungen oder auf das bewusste Sich-Hineinversetzen in den anderen. Auch dann jedoch bleibt die Zwischenleiblichkeit die Grundlage unseres sozialen Verstehens.

(c) Phänomenologie und Psychopathologie

Nach dem gegenwärtig vorherrschenden biologischen Paradigma der Psychiatrie beruhen psychische Störungen auf Fehlfunktionen des Gehirns; sie werden damit von der sozialen Sphäre abgetrennt. Doch auch psychisches Kranksein geschieht nicht in einem Innenraum, weder in der Psyche noch im Gehirn. Die phänomenologische Psychiatrie hat in

zahlreichen Analysen gezeigt, wie sich psychische Krankheit in Abwandlungen der Leiblichkeit, des gelebten Raumes, der Zeitlichkeit und Intersubjektivität manifestiert, und damit im gesamten In-der-Welt-Sein des Kranken. Der Raum von Möglichkeiten schrumpft, die Dinge rücken außer Reichweite oder aber in bedrohliche Nähe, die Ausdrucksqualitäten der Umwelt schwinden oder sie erlangen ungewohnte Intensität, die vertraute Welt wird fremd. „Der Patient ist krank, d.h., seine Welt ist krank“, wie es der holländische Psychiater Jan van den Berg ausgedrückt hat. In diesem Sinne ist die Krankheit nicht im Patienten, sondern der Patient gewissermaßen „in der Krankheit“, auch wenn ihre somatischen Komponenten innerhalb des organischen Körpers lokalisiert werden können.

Aus dieser Sicht sind psychische Krankheiten immer „ökologische“ Störungen in der Leiblichkeit, Räumlichkeit und den sozialen Beziehungen des Patienten. Wiederum kann das Konzept der verkörperten Subjektivität als Grundlage für diese Sichtweise dienen. Dabei ist es gerade die stillschweigende, implizite Weise, in der der Leib fungiert, und das präreflexive leibliche Selbsterleben, das in schwereren psychischen Störungen beeinträchtigt oder entfremdet ist. Ein Beispiel dafür ist das phänomenologische Konzept der Schizophrenie.

Schizophrenie als Entkörperung

Die gegenwärtigen neuropsychiatrischen Theorien sehen die zentrale Störung der Schizophrenie in höherstufigen kognitiven Prozessen oder Metarepräsentationen wie etwa der „Theory of Mind“. Im Gegensatz dazu verorten phänomenologische Ansätze die Grundstörung der Schizophrenie auf einer tieferen Ebene und betrachten die Erkrankung als eine grundlegende Störung des leiblichen Selbst oder als eine „Entkörperung“ (engl. disembodiment). Dies beinhaltet:

(a) Eine Schwächung des basalen präreflexiven Selbsterlebens, erkennbar an einem

Gefühl der mangelnden Lebendigkeit, der fehlenden Anwesenheit und der Fremdheit in der Welt. Der Verlust des grundlegenden Selbst- und Lebensgefühls durchdringt alle Bereiche des Erlebens: „Ich muss mich ständig fragen, wer ich eigentlich bin ... Es ist nicht leicht, wenn man sich von Tag zu Tag verändert. Als wenn man plötzlich eine völlig andere Person wäre“ (de Haan & Fuchs, The ghost in the machine: Disembodiment in schizophrenia. *Two case studies*. *Psychopathology* 43: 327–33, 2010). „Es ist, als wäre ich kein Teil dieser Welt mehr ... als wäre ich von einem anderen Planeten. Ich bin wie nicht existent“ (Parnas et al. *EASE: Examination of Anomalous Self-Experience*. *Psychopathology* 38: 236–58, 2005). „Oft überkommt mich ein Gefühl von völliger Leere, als ob ich aufgehört hätte zu existieren“ (ebd.).

(b) Eine Störung und Entfremdung der impliziten Leibfunktionen des Handelns und Wahrnehmens. Dies äußert sich im *Handeln* in einer zunehmenden Desintegration von leiblichen Gewohnheiten und Vollzügen. Statt sich einfach anzuziehen oder einkaufen zu gehen, müssen die Patienten jede Handlung bewusst vorbereiten und geraten dadurch in eine ständige, hyperreflexive Selbstbeobachtung: „Zeitweise konnte ich nichts mehr tun ohne darüber nachzudenken. Ich konnte keine Bewegung ausführen, ohne sie mir vorher vorzustellen.“ (de Haan und Fuchs, a. a. O.). „Wenn ich etwas tun will wie etwa Wasser trinken, dann muss ich das im Detail durchgehen – einen Becher finden, hinübergehen, den Hahn auf-drehen, den Becher auffüllen, trinken.“ (Chapman, J.; The early symptoms of schizophrenia. *British Journal of Psychiatry* 112: 225–51, 1966)

Die selbsttätigen Vermittlungsleistungen des Leibes zerfallen und müssen durch bewusste Planung ersetzt werden. Selbst geringfügige Handlungen bedürfen einer gezielten Willenständigkeit, gewissermaßen einer „cartesischen“ Einwirkung des Subjekts auf seinen Leib. Nicht von ungefähr sprechen die Patienten oft von einem Bruch zwischen sich und ihrem Körper, fühlen sich innerlich aus-

gehört oder wie leblose Roboter. Das Gefühl des Lebendigseins beruht darauf, ein verkörpertes Subjekt zu sein, das sich durch den eigenen Leib hindurch selbstverständlich auf die Welt richten kann.

In der *Wahrnehmung* manifestiert sich die Entfremdung der Leiblichkeit, die „Entkörperung“, in einer Störung der Fähigkeit, vertraute Gestalten und Muster zu erkennen, verbunden mit einer Fragmentierung des Wahrgenommenen und einer Überfülle von Details: „Ich muss mir die Dinge im Kopf zusammensetzen. Wenn ich meine Uhr anschau, sehe ich die Uhr, das Uhrband, das Zifferblatt, die Zeiger usw., und dann muss ich das zu einem Ganzen zusammensetzen“ (Chapman, a. a. O.).

Mit zunehmender Entfremdung der Wahrnehmung von ihrem intentionalen Gehalt kann schließlich das Wahrnehmen als solches zu Bewusstsein kommen, und der Patient wird gleichsam zum Zuschauer seines eigenen Sehens: „Ich sah alles wie durch eine Filmkamera“ (Sass, L.A.: *Madness and Modernism. Insanity in the light of modern art, literature, and thought*. New York: Basic Books 1992, 132). Das Subjekt gerät in eine Position außerhalb der Welt; es wird buchstäblich zu einem Homunculus im Kopf, der seine eigenen Wahrnehmungen wie projizierte Bilder betrachtet.

(c) Eine Abkoppelung von der Zwischenleiblichkeit mit anderen. Der Leib vermittelt auch die intuitiven Fähigkeiten, mit anderen umzugehen und ihren Ausdruck und ihre Handlungen vor dem Hintergrund der gemeinsamen Situation zu verstehen. Wenn nun in der Schizophrenie die leibliche Einbettung in die Welt verloren geht, muss sich dies auch in einer grundlegenden Entfremdung der Intersubjektivität äußern. Statt am Fluss der alltäglichen Interaktionen teilzunehmen, bleiben die Patienten in einer isolierten Beobachterposition und haben Schwierigkeiten, die Bedeutungen und Sinnbezüge der gemeinsamen Lebenswelt zu erfassen: „Die Menschen haben irgendein System, das ich zu begreifen versuche – aber

ich verstehe es nicht.“ „Ich bin irgendwie nicht richtig beteiligt an der Welt, sondern beobachte sie nur von außen und versuche, ihre geheimen Mechanismen zu begreifen ...“ Ich bin wie ein Pharao in seiner Pyramide.“ (Stanghellini, *Disembodied spirits and deanimated bodies: The psychopathology of common sense*. Oxford University Press, Oxford, 2004, 115).

Statt an der Zwischenleiblichkeit wie selbstverständlich teilzunehmen, sind die Patienten gezwungen, das Verhalten der andern aus der 3. Person-Perspektive zu beobachten. Doch das explizite „Wissen dass“ vermag das implizite leibliche „Wissen wie“ nicht zu ersetzen. Zunehmend entfremden sich die Patienten von der gemeinsamen Welt und ziehen sich in eine autistische oder solipsistisch-wahnhaftige Eigenwelt zurück

In der Schizophrenie ist die basale leibliche Selbstaffektion so beeinträchtigt, dass der Leib nicht mehr als Medium der Beziehung zur Welt fungieren kann. Es kommt zu einer „Entkörperung“, einer Entfremdung der selbstverständlichen, impliziten Funktionen des Leibes. Vergeblich versuchen die Patienten, dies durch zwanghafte Selbstbeobachtung zu kompensieren. Am Ende steht eine Auflösung des intentionalen Bogens, wie es Merleau-Ponty nannte, und dem Patienten treten seine eigenen Empfindungen, Bewegungen oder Gedanken als fremde Fragmente gegenüber – als Halluzinationen, Empfindungen oder Bewegungen, die von außen gesteuert erscheinen. Was es heißt, ein leibliches, verkörpertes Wesen zu sein, können wir wohl nirgends so deutlich erkennen wie an der Schizophrenie, in der das Selbst in seinem Leib nicht mehr zuhause ist.

Das phänomenologische Konzept der Schizophrenie als Entkörperung kann als Paradigma für eine Psychopathologie dienen, welche die Beziehungen der Person zu ihrer Welt auf allen Ebenen als durch das Medium des Leibes vermittelt auffasst. Unter dieser Voraussetzung lassen sich psychische Krankheiten jedoch nicht mehr in einem individuellen Innenraum, sei es der Psyche oder des Gehirns, lokalisieren. Sie sind viel-

mehr Störungen der leiblichen und zwischenleiblichen Existenz – Störungen des ZurWelt- und Mit-anderen-Seins.

Resümee

Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie liegt also nicht nur darin, Wissenschaft des Bewusstseins zu sein. Vielmehr ist es gerade die Phänomenologie des präreflexiven, gelebten Leibes, unserer verkörperten und ausgedehnten Subjektivität, die in der Lage ist, die gegenwärtig dominierenden naturalistischen und kognitivistischen Paradigmen in Frage zu stellen, sei es in den kognitiven Neurowissenschaften, in der Sozialpsychologie, in der Psychiatrie und in anderen Wissenschaften. Diese Paradigmen basieren auf einem entkörpernten und funktionalistischen Konzept des Geistes als einem System von Symbolen und Algorithmen, das im Gehirn erzeugt wird. Der grundlegende Paradigmenwechsel, dessen Zeugen wir heute werden, verankert den Geist wieder in den Prozessen des Lebens und gibt ihm damit zugleich eine Heimat in der Welt. Dieser Paradigmenwechsel wird aus zwei Quellen gespeist: Die *Phänomenologie unserer leiblichen Zur-Welt-Seins* auf der einen Seite entspricht der *Ökologie des lebendigen Organismus* auf der anderen Seite, wie sie im Paradigma der verkörperten und enaktiven Kognition konzipiert wird. Mit anderen Worten: Der Leib, der unsere Beziehungen zur Welt vermittelt, ist das Gegenstück zum lebendigen Körper in Interaktion mit seiner Umwelt, und beide Aspekte des Lebens ergänzen und erhellen einander. Ja sie sind auch aufs Engste miteinander verschränkt, denn aufgrund der Neuroplastizität des Gehirns beeinflussen und modifizieren unsere subjektiven und intersubjektiven Erfahrungen fortwährend auch die Konstitution unseres organischen Körpers. Phänomenologische und systemisch-enaktive Konzepte der Verkörperung lassen sich miteinander verknüpfen, um so ein neues, erweitertes Verständnis von Kognition, Intersubjektivität und auch psychischer Krankheit zu ermöglichen.

Ich habe die Schizophrenie als Beispiel für eine ökologische Konzeption psychischer Erkrankung gewählt. Aber dieses Beispiel mag noch einem anderen Zweck dienen: Die entkörpernte und der Lebenswelt entfremdete Erfahrung schizophrener Patienten ähnelt nämlich in vieler Hinsicht den entkörpernten, relationalistischen Konzepten der heute noch dominierenden neurobiologischen und sozialen Kognitionswissenschaften. Diese Ähnlichkeit vermag auch ein Licht auf die Weltansicht zu werfen, die diese Konzepte implizieren. Ich erinnere noch einmal an Thomas Metzingers Zitat:

„Bewusstes Erleben gleicht einem Tunnel (...) Zuerst erzeugt unser Gehirn eine Simulation der Welt, die so perfekt ist, das wir sie nicht als ein Bild in unserem eigenen Geist erkennen können. Dann generiert es ein inneres Bild von uns selbst als einer Ganzheit. (...) Wir stehen also nicht in direktem Kontakt mit der äußeren Wirklichkeit oder mit uns selbst. (...) Wir leben unser bewusstes Leben im Ego-Tunnel“ (Metzinger, a. a. O.).

Etwas pointierter könnte man sagen: Wären wir alle Schizophrene, dann hätte Metzinger recht. Wir würden dann nämlich eine Kluft zwischen uns selbst und unserem Körper erleben, den wir von außen her steuern müssten, wie ein cartesianisches Ich, das dem Körperapparat Befehle gibt. Wir würden die Welt nicht durch das Medium unseres Leibes bewohnen, sondern uns von ihr getrennt erleben; wir wären gar nicht wirklich gegenwärtig, sondern wie auf einem fremden Planeten. Wir würden nicht wirkliche Dinge sehen, sondern in unserem Kopf Bilder von der Außenwelt empfangen, so wie es schizophrene Patienten beschreiben. Und wir würden andere Menschen nicht empathisch wahrnehmen und verstehen, sondern müssten Überlegungen und Schlussfolgerungen anstellen, um ihrem äußeren Verhalten einen verborgenen Sinn zu entnehmen. Wäre dies alles so – dann lebten wir unser Leben in der Tat in einem Ego-Tunnel.

Freilich ist dies kein strikt philosophisches Argument. Doch da wir nun einmal die Welt

nicht wie Schizophrene erleben, können wir uns doch zumindest fragen, welche sonderbare Weltansicht uns dazu veranlassen sollte, uns als die entkörpernten, virtuellen und vom Gehirn produzierten Selbstmodelle zu bezeichnen, die wir nach gängiger kognitionswissenschaftlicher Auffassung sein sollen. Wir sind keine Geschöpfe des Gehirns, sondern verkörperte, lebendige Wesen; und wir leben nicht in einer Matrix, sondern in einer Lebenswelt, die wir mit anderen teilen. Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie besteht somit nicht zuletzt darin, dass sie uns verhilft, unsere eigentliche menschliche Existenz wieder zu erkennen und sie in einer neuen und tieferen Weise zu begreifen.

Von der Redaktion gekürzter Text. Der vollständige Text mit allen Fußnoten erscheint voraussichtlich in Heft 5 der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ unter dem Titel: „Wege aus dem Ego-Tunnel. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie“.

UNSER AUTOR:

Thomas Fuchs ist Karl Jaspers-Professor für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie am Universitätsklinikum Heidelberg.

Neuere Publikationen:

- Fuchs, T. (2014) Kopf oder Körper. Dem Ich auf der Spur. *Ruperto Carola* 5/2014: 17-23.
- Fuchs, T. (2014) The virtual other. *Empathy in the age of virtuality*. *J. Consciousness Studies* 21: 152-173.
- Fuchs, T., Koch, S. (2014) Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in Psychology*. *Psychology for Clinical Settings* 5: Article 508, pp. 1-12. DOI: 10.3389/fpsyg.2014.00508
- Fuchs, T. (2014) Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* 25: 13-20.

Eine liebevolle Einführung in die Philosophie der großen Gefühle

Was unterscheidet Liebe von Freundschaft? Ist Sexualität notwendig mit Liebe verbunden? Und wozu ist Liebe überhaupt gut?

Wer darüber grübelt, ist in guter Gesellschaft: Von der Antike bis zur Gegenwart haben sich namhafte Denker von Sokrates über Rousseau bis hin zu Sigmund Freud und Simone de Beauvoir dieser Fragen angenommen und dabei erstaunliche Antworten formuliert. Das Buch bietet einen abwechslungsreichen Streifzug durch die Ideengeschichte und lädt ein zum Weiterdenken.



Markus Tiedemann
Liebe, Freundschaft und Sexualität
Fragen und Antworten der Philosophie.
2014, 327 S. mit 49 Abb. Hardcover.
ISBN 978-3-487-15138-0 € 19,80

Georg Olms Verlag
Hagentorwall 7 · 31134 Hildesheim
Fon: +49 (0)5121/15010 · Fax: +49 (0)5121/150150 · info@olms.de · www.olms.de

Konten:

- Postscheckkonto Karlsruhe, IBAN: **DE43 6601 0075 0299 7477 59** - BIC: PBNKDEFF
- Volksbank Dreiländereck, IBAN: **DE14 6839 0000 0000 1153 63** - BIC: VOLODE66
- Postscheckkonto Schweiz, IBAN: **CH21 0900 0000 4001 9373 5** - BIC: POFICHBEXXX

Übrige Länder: PayPal.

Einzelheft € 8.— zuzüglich Porto.

Das Abonnement verlängert sich automatisch um je ein weiteres Jahr und kann jeweils bis Ende Oktober auf das Ende des laufenden Jahres gekündigt werden.

IM NÄCHSTEN HEFT:

- Essay Volker Gerhardt: Demokratie als politische Form der Menschheit.
- Das Stichwort Sebastian Knell: Thaumazein. Über das Staunen als philosophische Haltung.
- Stellungnahmen Was heißt es, Normen zu rechtfertigen? Mit Beiträgen von Bernward Gesang, Rainer Forst, Peter Stemmer und Hector Wittwer.

Interview „Künftig könnten ethisch aufgerüstete Drohen den Krieg führen.“ Ein Gespräch mit dem Zürcher Philosophen Markus Christen

Anzeigen- und Redaktionsschluss für Heft 4/2015 ist der 16. November 2015.

INFORMATION PHILOSOPHIE

43. Jahrgang, Heft 3/2015, September 2015
ISSN 1434-5250

Verlag:

Claudia Moser, Verlag und Buchhandel

Hauptstr. 42

D-79540 Lörrach

Tel.: 07621/8 71 25, Fax 07621/169 993

Verlegerin: Dr. Claudia Moser

claudia.moser@t-online.de

Redaktion (information-philosophie@t-online.de)
Peter Moser (Herausgeber), Dr. Thomas Bolli (Luzern),

Druck:

Franz X. Stückle, 77955 Eitenheim, Tel. 07822/4310

Internet:

<http://www.information-philosophie.de>

Abonnementspreise (Jahresabonnement 2015)

Deutschland
Information Philosophie € 24.—
Porto- und Versandkosten 7.—

Studentenpreis (nur gültig für immatrikulierte Studenten) € 18.—
Porto- und Versandkosten 7.—

Information Philosophie sFr. 29.
Porto- und Versandkosten sFr. 14.—

Schweiz
Information Philosophie sFr. 22.—
Porto- und Versandkosten sFr. 14.—

Information Philosophie sFr. 36.—

Information Philosophie sFr. 36.—

Übriges Ausland

Gesamtausgabe € 24.— + € 10.50 Porto- und Versandkosten.

Lechtermann / Rieger (Hrsg.): **Das Wissen der Oberfläche.** Epistemologie des Horizontalen und Strategien der Benachbarung. 288 S., kt., € 34.95, 2015, Diaphanes, Zürich.

978-3-495-48650-4 **Schiffers, Juliana: Passivität denken. Aristoteles – Leibniz – Heidegger.** 356 S., kt., € 39.—, 2014, Albet Thesen Band 57, Karl Alber, Freiburg. Passivität zu denken heisst für die Autorin bestimmte Erfahrungen von Passivität für die Seinsweise des Menschen ernst zu nehmen – seien es Erfahrungen eines körperlichen Leidens oder generell Erfahrungen von Widerfahrnis. In dieser bei Sybille Krämer entstandenen Promotionsarbeit vertritt Schiffers die These, dass Aktivität und Passivität in allen unseren geistigen Akten verbunden sind. Passivität ist für sie ein unverzichtbares Moment auch des Denkens und Erkennens. Sie geht den Erfahrungen von Passivitäten und ihren begrifflichen Artikulationen in der Geschichte der Philosophie nach – bei Aristoteles, Leibniz und Heidegger (dem Heidegger von Sein und Zeit, nicht dem späten Heidegger).

Simon, Coen: Warten macht glücklich: Eine Philosophie der Sehnsucht. Aus dem Niederländischen von Ira Wilhelm. 193 S., Pp., € 20.60, 2015, Theiss, Darmstadt.

Strasser, Peter: Ein Quäntchen Trost. Nachträge zur Glückseligkeit. 120 S., kt., € 16.90, 2015, W. Fink, München.

Wildermuth, Armin: Findlinge, Gefundenes und Erfundenes. 364 S., Ln. € 50.—, kt. € 40.—, 2014, librinegri 38, Traugott Bautz, Nordhausen. Armin Wildermuth (geb. 1930), war von 1973 bis 1995 Professor für Philosophie an der Hochschule St. Gallen und ist für allem durch seine ästhetischen Schriften bekannt. Findlinge bedeuten Gesteinsbrocken, die fremd in Landschaften oder Wäldern liegen. Der Band enthält verschiedene unverbundene Reflexionen, die auf Gedanken zurückgehen, die Wildermuth beim Wiederlesen seiner Texte entstanden sind und die er zu kleinen Essays ausführt und in die Kapitel „Kunst“, „Mensch“, „Geschichte, Gesellschaft, Kultur“, „Kosmos“ und „Theologie“ gliedert. Wichtiger Bezugspunkt ist dabei das Denken von Heinrich Barth und Karl Jaspers, die Lehrer Wildermuths, der Ansatz ist ein phänomenologischer, Schwerpunkte, die immer wieder auftauchen, sind dabei das Transzendentale, die Erscheinung und die Schöpfung.

Friebe, Cord: Geld. Eine philosophische Orientierung. 160 S., kt., € 11.95, Oktober 2015, Reclam, Stuttgart.

Grosse, Diana (Hrsg.): **Wirtschaftsethik nach der Wirtschafts- und Finanzkrise.** 336 S., kt., € 100.—, 2015, Duncker & Humblot, Berlin.

Henrich, Johanna: Strategie Zukunft und Welt. Zur Bedeutung eines ontologischen Begründungskonzeptes nachhaltigen Handelns und Verantwortens / Johanna Henrich. 280 S., Pp., 2015, € 59.95, Lang-Edition, Frankfurt.

Kuttner, Antje: Ökonomisches Denken und ethisches Handeln: ideengeschichtliche Aporien der Wirtschaftsethik. 208 S., kt., € 35.—, 2015, Springer VS, Wiesbaden.

Douglas, Alexander: The philosophy of debt. pbk. f. € 30.—, 2015, Routledge, London.

ALLGEMEINES

Betz, Gregor / Koppelberg, Dirk / Löwenstein, David / Wehofsits, Anna (Hrsg.): **Weiter denken - über Philosophie, Wissenschaft und Religion.** Cloth and e-Book € 109.95, März 2015, de Gruyter, Berlin. Der Band vereint Beiträge zur Argumentationstheorie, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Existenzphilosophie, Religionsphilosophie und Metaphilosophie. Er zeigt auf, dass auch theoretische Fragen von lebenspraktischer Bedeutung sind.

Breuninger, Renate/ Gregor Schiemann. Gregor (Hrsg.). **Langeweile: auf der Suche nach einem unzeitgemässen Gefühl; ein philosophisches Lesebuch.** 226 S., kt., € 24.—, 2015, Campus, Frankfurt.

Deines, Stefan: Situierter Kritik. Modelle kritischer Praxis in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Pragmatismus. 240 S., kt., € 30.—, Transcript, Bielefeld.

Gransche, Bruno: Vorausschauendes Denken. Philosophie und Zukunftsforschung jenseits von Statististik und Kalkül. 420 S., kt., € 45.—, 2015, Transcript, Bielefeld.

Koethen, Eva (Hrsg.): **Begegnungen zwischen Kunst, Philosophie und Wissenschaft.** Encounters Between Art, Philosophy and Science. 352 S., kt., 2015, € 99.80, Kovac, Hamburg. Texte einer Tagung.