

Verzeihens ist dabei freilich von Fall zu Fall immer wieder aufs Neue zu stellen.

Zu den zahlreichen Fundstücken, die das Buch präsentiert, welches sich gerade nicht auf eine Auseinandersetzung mit den ‚üblichen Verdächtigen‘ (z. B. Hannah Arendt, Vladimir Jankélévitch) beschränkt, wäre im Einzelnen viel zu sagen. Einzelne Autoren, auch historische oder ideengeschichtliche Verläufe werden gelegentlich gegen ihren Strich gebürstet, indem sie von verschiedenen Seiten beleuchtet und in vielfältige Verästelungen verfolgt werden. Stellvertretend sei auf Kodalle Auseinandersetzung mit der Geschichte des Christentums verwiesen. Scheint es auf den ersten Blick ganz vom Geist der Verzeihung geprägt zu sein, wird bei näherem Hinsehen deutlich, dass sich auch in seinen Reihen „gnadenlose Denker“ finden. So zeichnet er u. a. Augustinus Lehre von der Erbsünde und Gnadenwahl nach, indem er dessen Gedanken herausarbeitet, dass Sünder kein Recht auf Gnade haben und zeigt, dass Augustinus sogar gegen jesuanische Worte die Endlosigkeit ihrer Verdammnis akzentuiert (297 ff.). Im Unterschied zu den heidnischen Denkern der Antike sind es christliche Denker gewesen, so ruft Kodalle in Erinnerung, die das Unverzeihliche nicht nur auf der Ebene des Handelns, sondern auch auf der Ebene des Denkens angesiedelt haben, wie ja nicht zuletzt der Umgang mit Häretikern deutlich macht. So steht dem vielfach verbreiteten Verständnis des Christentums als einer Religion der Verzeihung eine vom Geist der Rechthaberei getriebene „Logik des Schreckens“ (Kurt Flasch) gegenüber.

Insgesamt ist ein Buch zustande gekommen, welches das Thema Verzeihung in einem beeindruckend umfassenden Ausmaß behandelt. Ganz enzyklopädisch ist es freilich nicht. So sind Texte aus der englischsprachigen Literatur innerhalb der analytischen Philosophie nur am Rande Gegenstand der Auseinandersetzung. Obwohl Kodalle diesen Umstand begründet, indem er anzweifelt, dass analytisch scharfe Erörterungen (vgl. 22) ein geeignetes Mittel sind, der Praxis des Verzeihens im Leben gerecht zu werden, hätte eine eingehendere Befassung mit der analytischen Literatur vielleicht dazu führen können, die Vielfalt der diskutierten Autoren und Texte mit eher nüchternen Begriffs- und Phänomenanalysen zu konfrontieren, um das Material sodann noch ein wenig stärker theoretisch zu konturieren. Auch die Bezüge zwischen den Akten der Verzeihung und den in diesem Zusammenhang relevanten moralischen Gefühlen, ich denke an Scham, Schuld und Empörung, hätten dann vermutlich ein wenig expliziter nachgezeichnet werden können. Lesenswert ist das Buch aber bereits aufgrund seiner Materialfülle. Die ausführliche Präsentation von konkreten Gestalten der Gewährung oder Versagung einer Verzeihung im Anhang des Buches verleiht den Überlegungen des Bandes zudem eine Feinkörnigkeit, die sich in der Philosophie nicht häufig findet. Wer sich in Zukunft mit dem Thema Verzeihung beschäftigt, wird um Lektüre dieses Buches nicht herumkommen.

Christoph Demmerling (Marburg)
demmerling@uni-marburg.de

Areyh Kosman, The Activity of Being. An Essay on Aristotle's Ontology, Cambridge/London: Harvard University Press 2013, xviii + 286 S., ISBN 978-0-674-07286-2.

Rückgriffe auf das aristotelische Gedankengut sind in der gegenwärtigen Philosophie keine Seltenheit. Man denke beispielsweise an die Renaissance des Tugendbegriffs in der Ethik, an die Idee eines natürlichen Guten oder an die Rehabilitierung des Vermögensbegriffs in der Epistemologie. Allerdings sind solche Rückgriffe oft eher selektiv und blenden die systematische und vor allem metaphysische Einbettung der jeweiligen Begriffe bei Aristoteles weitestgehend aus. So präsent in verschiedenen Debatten daher einzelne aristotelische Gedanken sind, so bedarf es doch zugleich auch eingehender Studien zum aristotelischen Denken im Ganzen. Denn erst diese spannen einen Horizont auf, innerhalb dessen sich einzelne Begriffe angemessen verstehen und so in ihrer

systematischen Relevanz abschließend bewerten lassen.

Einen Versuch, dies für die aristotelische Ontologie und Metaphysik zu leisten, präsentiert Areyh Kosman in seinem 2013 erschienenen Buch *The Activity of Being*. Das Grundanliegen des Buches ist, Aristoteles' *Metaphysik* als ein geschlossenes theoretisches Projekt auszuweisen (vgl. ix) – als eine Wissenschaft vom ‚Seienden als Seienden‘. Dass eine solche Wissenschaft überhaupt möglich ist, muss selbst allerdings erst gezeigt werden. Denn wie Aristoteles und mit ihm K. betont, umfasst der Ausdruck ‚seiend‘ eine Bandbreite verschiedener Bedeutungen. Mithin hängt die Möglichkeit von Ontologie als allgemeiner Wissenschaft vom Seienden daran, ob sich das Sei-

ende insgesamt als ein einheitlicher Gegenstandsbereich erweisen lässt. Den Schlüssel zur Lösung dieses Problems soll nun der Begriff der Substanz (*ousia*) liefern, insofern nämlich Substanzen eine paradigmatische Form des Seienden darstellen, von der her auch die anderen Formen des Seienden als solche verständlich werden sollen. Aus diesem Grund verwendet Aristoteles viel Mühe darauf zu klären, was Substanzen sind. Entsprechend sind die ersten vier Kapitel von K.s Buch auch der Klärung eben dieses Begriffs gewidmet.

Der aristotelische Begriff der *ousia* enthält nach K. zwei Momente: Substanzen sind zum einen die grundlegenden Subjekte prädikativer Aussagen und insofern Träger bzw. *Substrat* aller Bestimmungen, die jeweils wahrheitsgemäß von ihnen ausgesagt werden können. Zum anderen bezeichnet der Begriff auch die spezifische Seinsweise, durch die ein solches Subjekt gerade das ist, was es ist, d. h. seine *Essenz*. Eine Substanz ist zugleich Träger wechselnder Akzidenzien und selbst ein bestimmtes Etwas (vgl. 17). Nach K. sind es diese beiden Momente, die von Aristoteles mit den Begriffen der Materie (*hylē*) und Form (*eidos*) aufgegriffen und ontologisch erklärt werden sollen (vgl. 25); die Materie erkläre die Einzelheit einer Substanz, die Form dagegen ihr essentielles Bestimmtheitssein. Substanzen als etwas Materielles und zugleich Geformtes zu beschreiben, wirft jedoch die Frage auf, auf welche Weise beide Momente in der Substanz überhaupt ein einheitliches Ganzes bilden. Materie und Form können selbst keine eigenständigen Elemente sein, wie das eine allzu oberflächliche Lesart des aristotelischen ‚Hylemorphismus‘ vielleicht nahelegt. Denn um ihre Einheit zu erklären, bedürfte es dann eines Dritten, dessen Einheit mit den ersten beiden selbst wieder erklärungsbedürftig wäre (vgl. 26).

Die gesuchte Erklärung meint K. im XI. Buch der *Metaphysik* zu finden, in welchem Aristoteles die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe *dynamis* und *energeia* erläutert. Materie und Form seien demnach keine eigenständigen Elemente, die zu einer Substanz nachträglich zusammengesetzt werden, sondern verhielten sich zueinander wie *dynamis* und *energeia*. Für ein akkurates Verständnis dieser Begriffe schlägt K. eine Übersetzung bzw. Deutung vor, die sich dezidiert von der traditionellen Wiedergabe mit ‚Potentialität‘ (*potentiality*) und ‚Aktualität‘ (*actuality*) absetzt. Vielmehr müsse *dynamis* mit ‚Fähigkeit‘ (*ability, capacity*) und *energeia* mit ‚Tätigkeit‘ (*activity*) wiedergegeben werden. Sein ist Tätigsein, lautet K.s These. Er unterscheidet nun zwei Formen des Verhältnisses von Fähigkeit und Tätigkeit. Die eine finde sich bei

Phänomenen der Bewegung und Veränderung. Denn etwas sei veränderbar, insofern es die Fähigkeit besitze, anders zu sein, als es ist. Verändert es sich, so bedeute dies, dass es diese Fähigkeit ‚aktiv‘ ausübt (vgl. 57). Dabei handele es sich aber um eine ‚unvollkommene‘ Tätigkeit; denn mit dem Erreichen des Veränderungsziels wird die zugrundeliegende Fähigkeit, anders zu sein, verbraucht bzw. zerstört (vgl. 72). Um eine ‚vollkommene‘ Tätigkeit handele es sich hingegen, wenn diese die ihr zugrundeliegende Fähigkeit nicht verbraucht, sondern vollständig realisiert und bewahrt. Ein Beispiel für diesen Typ von Fähigkeit und Tätigkeit finde sich in der sinnlichen Wahrnehmung. Diese nimmt daher K. auch als Modell für das Verhältnis von Materie und Form einer Substanz. „Form is [...] the principle of matter in operation; in instances of substantial being, it is the operation of the being that is substance.“ (81)

Diesem zunächst abstrakten Gedanken versucht K. am Beispiel von Lebewesen schärfere Konturen zu verleihen. Denn Lebewesen sind paradigmatische Substanzen, in denen Materie und Form, d. h. Körper und Seele, keine bloß akzidentelle Einheit bilden, sondern wesentlich aufeinander bezogen sind. Der Körper sei, so K., zum einen der Träger von Vermögen zu spezifischen Lebensvollzügen und zum anderen selbst das Instrument des jeweiligen Lebens – der essentiellen Seinstätigkeit des Lebewesens (vgl. 106). Diese ‚Lebenstätigkeit‘ (*bio-activity*) müsse jedoch von den einzelnen Lebensvollzügen wie Wahrnehmung, Ernährung, Fortbewegung etc. unterschieden werden (vgl. 179). Das zeigten Phänomene wie das Schlafen von Tieren oder diverse organische Störungen. Aufgrund dieser Differenzierung zeigt K.s ontologische Beschreibung von Lebewesen folgende Stufung: „The body as matter [...] is the site of a capacity of the activity [i. e. bioactivity; F. H.] of having further capacities.“ (110) Die wesentliche Ausrichtung des Lebens auf konkrete Vollzüge soll die allgemeine Identifikation von Sein und Tätigsein verständlich machen.

Allerdings wird bis zuletzt nicht klar, worin diese basale Lebenstätigkeit genau besteht, wenn sie von allen konkreten Tätigkeiten und Lebensvollzügen verschieden sein soll. Die Auskunft, sie bestehe in der ‚Konfiguration‘ dieser einzelnen Lebensvermögen und -vollzüge (vgl. 106), hilft hier wenig weiter. Konfigurationen von Fähigkeiten oder Tätigkeit sind selbst keine Tätigkeiten. Auch insgesamt lassen sich Zweifel anmelden, ob mit dem Verständnis von *energeia* als ‚Tätigkeit‘ nach dem Modell des Sehens oder Denkens viel gewonnen ist. Mag dies mit Blick auf die Ontologie des

Lebendigen auf den ersten Blick auch plausibel scheinen, es stößt deutlich an seine Grenzen, sobald es um *unbelebte* Substanzen geht, die neben Lebewesen für Aristoteles' Naturphilosophie von großer Bedeutung sind.¹ Von z.B. Wasser oder einem Stück Gold zu behaupten, dass es als solches *tätig* bzw. *aktiv* sei, insofern es das ist, was es ist, läuft auf eine eher irreführende, weil homonyme Verwendung der Ausdrücke ‚tätig‘ und ‚aktiv‘ hinaus. Gerade im Fall unbelebter Substanzen scheinen Sein und Tätigsein klar auseinander zu treten. Hinter solchen Irritationen verbirgt sich ein systematisches Problem der Grundthese K.s: *Energeia* wird von Aristoteles als ein *analoger Begriff* bestimmt, von dem sich mithin keine einheitliche Definition geben lässt, da er wie ‚sein‘ in allen Kategorien des Seienden Anwendung findet.² Vor diesem Hintergrund verbietet sich eben jene Methode, die K. Aristoteles zuschreibt: „[...] Aristotle appeals to a specific mode of being, *activity*, in representing being as a whole [...]“ (254) Tätigkeiten stellen *eine* Form des Seienden, mithin *eine* Form von *energeia* dar. Schon allein deshalb kann der Begriff der Tätigkeit von sich aus kein umfassendes Seinsverständnis gewähren. In diesem Punkt erweist sich daher die traditionelle Terminologie von ‚Potentialität‘ und ‚Aktualität‘ bzw. ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ als deutlich angemessener.

Für den Brückenschlag vom Begriff der Substanz zurück zur Frage nach der Einheit der verschiedenen Formen des Seienden spielt nun die genannte These der Identität von Sein und Tätigsein interessanterweise eine besondere Rolle mehr. Vielmehr behandelt K. dieses Problem anhand der aristotelischen Kategorienlehre und der Rolle des ‚Was-Seins‘ (*ti esti*) in derselben. Aristoteles gibt nämlich folgende Auskunft: Wie das Sein selbst, so komme auch das ‚Was-Sein‘ Substanzen *schlechthin* zu, dem Seienden in den anderen Kategorien dagegen nur *in gewisser Hinsicht*.³ K. erläutert diesen Gedanken prädikationslogisch: Die Anwendung eines Prädikats, das in eine der Akzidenz-kategorien gehört, setze bereits eine referentielle Identifikation des Subjekts der Prädikation voraus und dies schließe ein, dass das Subjekt als ein bestimmtes Etwas erfasst werde (vgl. 138). Prädikation sei somit unmöglich, wenn das Subjekt nicht schon als das erkannt wäre, was es jeweils ist. Substanzen instanziierten daher von sich aus ein bestimmtes ‚Was‘, während Akzidenzen nur insofern das sein können, was sie sind, als sie an einer essentiell so bestimmten Substanz vorkommen. Dieses eher an P. F. Strawson angelehnte Argument findet sich nicht bei Aristoteles, führt K. aber zu der Einsicht, dass in der Definition von Akzidenzen

allgemein auf eine Art oder Gattung von Substanz Bezug genommen werden muss. In dieser logischen Abhängigkeit der Akzidenzen von Substanzen deutet sich die Idee der analogen Einheit des kategorialen Seienden an. Der Aufgabe, diese Idee systematisch auszubuchstabieren, etwa hinsichtlich der Frage, warum das Seiende gerade in die von Aristoteles genannten Kategorien zerfällt, geht K. in seinem Buch nicht weiter nach.

Der Fokus auf die Frage nach der Einheit des Seienden und auf Substanzen als Paradigma führt zudem dazu, dass andere Teile der aristotelischen *Metaphysik* nicht oder nur einseitig behandelt werden. *Metaphysik* hat nicht bloß die Aufgabe, das Seiende als Seiendes in seiner kategorialen Gliederung durchsichtig zu machen. Sie fragt gezielt nach den *ersten Ursachen* des Seienden. Hierin schließen Aristoteles' Bemühungen direkt an seine Vorgänger an. Das Fragen nach den ersten Ursachen spielt in K.s Interpretation aber kaum eine Rolle, was nicht zuletzt in den letzten Kapiteln des Buches deutlich wird, in denen er die Lehre vom ersten Bewegter behandelt. Laut K. versucht Aristoteles hier nicht zu zeigen, dass es ein erstes geistiges Prinzip geben müsse, welches alle Veränderung des innerweltlichen Seienden in letzter Instanz erklärt. Vielmehr gehe es ihm ausschließlich um den Ausweis zweier paradigmatischer Formen des Seienden, die wegen dieses Charakters bloß ‚göttlich‘ *genannt* werden (vgl. 186). Dies sei zum einen die unveränderliche Kreisbewegung der Gestirne als höchste und vollkommenste Art der Bewegung (Kap. 7) und zum anderen das Denken als das Paradigma von Tätigkeit (Kap. 8). Den Gedanken, dass die Himmelsbewegung für Aristoteles keineswegs selbsterklärend sei, sondern gerade einer eigenständigen Ursache bedürfe, weist K. einfach als ‚narrisch‘ (*foolish*) zurück. Aus K.s Sicht müsse das Universum vielmehr schlicht als ‚gegeben‘ und von sich aus bewegt verstanden werden (vgl. 210).

Abgesehen von den genannten Punkten fördert K.s Buch in der Lektüre der aristotelischen Texte eine Reihe wichtiger ontologischer Unterscheidungen zutage, welche in den gegenwärtigen Debatten zur Ontologie und *Metaphysik* zweifellos Berücksichtigung verdienen. Es leistet daher nicht bloß einen Beitrag zur zeitgenössischen Aristotelesforschung, sondern trägt auch zu einer systematischen Wiederaneignung der aristotelischen Ontologie bei.

Anmerkungen

¹ Vgl. etwa *Über den Himmel* III.1, 298a29–32 und *Metaphysik* VII.2, 1028b8–13.

² Vgl. *Metaphysik* IX.6, 1048a35 ff.

³ Vgl. ebd. VII.4, 1030a20–23.

Falk Hamann (Leipzig)
falkhamann@gmx.net

Uwe Meixner, Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology (= Philosophische Analyse, Vol. 52/Philosophical Analysis, Bd. 52), Berlin-Boston: Walter de Gruyter 2014, xvi + 509 S., ISBN 978-3-11-034231-4.

Dies ist auf den ersten Blick ein ungewöhnliches Buch, da in ihm ein ausgewiesener Vertreter der analytischen Philosophie gegen angesehene Leitfiguren seines eigenen Ansatzes den Begründer der Phänomenologie in Schutz nimmt. Dies ist bei näherem Hinsehen ein ungewöhnlich gutes Buch, das zeigt, was analytische Philosophie heute sein kann und sein soll, indem es intellektuell ebenso redlich wie engagiert ohne Scheu vor großen Namen sachlich eine Frage von prinzipieller Bedeutung für das menschliche Selbstverständnis klärt – und auch beantwortet. Die Frage lautet: Ist es möglich und sinnvoll, das eigene Innenleben im Sinne von unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalten zu betrachten? Die Antwort des Vf. ist ein klares Ja: Vor allem gegen den Ludwig Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*, Gilbert Ryle, Daniel Dennett und Peter Hacker verteidigt er Husserl und die These, dass eben diese Betrachtung entweder nicht möglich oder auf jeden Fall nicht sinnvoll sei. Demgegenüber beruft sich der Vf. darauf, dass wir im Allgemeinen nicht nur mit dem Zugang zu unserem eigenen Bewusstsein aus der Perspektive der ersten Person vertraut sind, sondern in diesem Zugang Wesentliches erkennen sowie (entgegen des Privatsprachen-Verdikts Wittgensteins) einander mitteilen können.

Bei Husserl findet er diese Erkenntnis auf eine in steter Entwicklung begriffene Weise überzeugend entfaltet, gegenüber welcher die genannten Theoretiker mit ihrer negativen Abwehrhaltung wie drei Bettler erscheinen müssen, die nicht wissen oder nicht wissen wollen, welches Repertoire an gehaltvoller Einsicht sie mit Füßen treten, indem sie einen ganzen Ansatz in der Philosophie des Geistes bzw. der Psychologie zurückweisen. Diese Zurückweisung nimmt der Vf. besonders dann kritisch unter die Lupe, wenn sie sich aus einem überheblichen Gestus des dem vermeintlichen Patienten ohne Empathie begegnenden Therapeuten (wie bei Wittgenstein), des dogmenstürzenden Freidenkers (wie bei Ryle) oder des selbstgefälligen Aufklärers (wie bei Dennett) ereignet und sich dann schier zur Verblendung auswächst. Daher führt der Vf. immer wieder

Belege dafür an, dass die Kritiker der Erste-Person-Perspektive ohne genau diese Perspektive eben doch nicht auskommen, auch wenn sie es nicht wahrhaben wollen. Gegen solche Verdrängung werden die Leserin und der Leser in den Zeugenstand gerufen und aufgefordert, bei sich selbst nachzusehen, ob es tatsächlich nichts ist mit der reflexiven Erfahrung der eigenen Subjektivität. Die Gerichtsterminologie bleibt dabei keine bloße Metaphorik, denn das Leitmotiv des Buches ist Gerechtigkeit als eine Einstellung, die der Vf. bei den analytischen Kritikern des phänomenologischen Ansatzes vermisst. Damit diese Gerechtigkeit walten kann, dokumentiert der Vf. die von ihm herangezogenen Aussagen reichhaltig und gründlich, wobei er die Übersetzungen der Zitate deutschsprachiger Texte jeweils kontrolliert und wenn nötig – das heißt: so gut wie immer – selbst berichtigt. Alle Zitate werden durch ein elaboriertes Kennzeichnungssystem ausgewiesen und, falls sie im original deutschsprachig sind, am Ende eines jeden Kapitels übersichtlich im originalen Wortlaut aufgeführt, was insbesondere für ein deutschsprachiges Publikum im Hinblick auf Husserl hilfreich ist.

Über den Inhalt des auch vom Umfang her großen Buches kann hier nur ein skizzenhafter Überblick geboten werden. Es springt erfreulich mutig gleich in *medias res*, da es eben um die Sachfrage geht: zunächst um die Frage nach der bildhaften Vorstellung als einem wichtigen Teil des bewussten Innenlebens (Kapitel I: „On Imagining“). Hier zeigt der Vf. auf, dass Husserl, anders als es seine Kritiker insinuieren, derartige Vorstellungen prinzipiell nicht als Phantombilder im Sinne von Reproduktionen äußerer Darstellungen begreift, sondern im Gegenteil in ihrem direkten Bezug auf das in ihnen Vorgestellte würdigt, wobei Empfindungsgehalte durchaus – wiederum gegen die Kritiker gerichtet – eine Rolle spielen, aber nicht die des Vorgestellten, sondern gleichsam als Material, mit dessen Hilfe sich der Vorgang des Vorstellens vollzieht. Dabei macht sich der Vf. die im Englischen mögliche begriffliche Differenzierung von *picture* (als Abbildung) und *image* (als bildhafter Gegebenheit