

mon verfolgt gegen Kant – der den Verstand aus dem Zeithaften heraushalten will, damit er Subjekt des Denkens sein könne – die (Kantischen) Kategorien bis in ihren Ursprung zurück, als welcher sich die Zeit enthüllt, die von sich her in die Wahrnehmungszeit und in die Objekt-Zeit gedoppelt ist. – Die V. Abt. besteht aus zwei Beiträgen zu Heidegger (271–307). Der religiösen Dimension im Denkweg Heideggers spürt *H. G. Gadamer* nach, von dessen Selbstbezeichnung als christlicher Theologe bis hin zur Übernahme des Hölderlinschen Dichtens von den entflohenen und vielleicht neu kommenden Göttern. *O. Pöggeler* stellt dar, aus welchen Zusammenhängen die Frage nach der Zeit in „Sein und Zeit“ kommt, und wie sie sich, aufgrund der dort auftretenden Aporien, später – z. T. unter anderen Namen – weiter entwickelt. – Die VI. Abt. (311–394) trägt den Titel „Méditations post-kantiennes“. *E. Heintel* zeigt, daß auf der Basis des Begriffs vom Menschen als „daseiender Transzendentalität“ sich die scholastische Ontologie und die kritische Transzendentalphilosophie zur Einheit einer Anthropologie finden können und müssen. *H. Kimmerle* gliedert die Geschichte der Metaphysikkritik in sieben systematische Schritte, von Kant über Hegel und Marx zu Heidegger und Derrida. *H. Kubn* steuert die einleitenden Gedanken zu seinem Werk „Vom Bewußtsein zum Sein“ bei, – mit Hegel und gegen Hegel über die transzendentalphilosophische Position hinaus. *P. J. Labarrière* sucht den prekären Ort des Philosophierens zwischen Theorie und Praxis, zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen dem Mut zum Begriff und der Demut in der Selbstbewertung vom Sein der Wahrheit in der Beziehung her zu bestimmen. *L. Sichirollo* charakterisiert den Kantianismus *E. Weils*, dem *R.* sehr verbunden war, als eine Position, die durch die Auseinandersetzung mit Hegels Logik-Begründung und mit Webers Dezisionismus hindurchgegangen ist. – Die abschließende VII. Abt. bringt „Varia“ (397–487), die nicht mit Kant in einen Zusammenhang zu bringen waren. *H. D. Lewis* befaßt sich mit dem Thema, daß das individuelle Ich all seinen eigenen Beschreibungsversuchen entschlüpft, ohne doch deswegen zu einem Nichts oder einem großen Mysterium gemacht werden zu müssen. *H. Lübbe* stellt dar, warum *H. Heine* gegen Ende seines Lebens wieder fromm werden konnte, ohne doch die Grundzüge seiner früheren Religionskritik verleugnen zu müssen. *P. Fruchon* skizziert, wie *G. Krüger* von Heidegger über Kant zu Platon kam, und welche Heidegger-Kritik in seiner Platon- und Kant-Deutung versteckt ist. *H. J. Sandkühler* plädiert für eine geschichtsbewußte Philosophiegeschichte, die die Theorien aus dem sozialen und politischen Kontext heraus versteht und auf ihren Erben, die sozialistische Bewegung, bezieht.

Die einzelnen Beiträge, hier ohnehin in kaum mehr zu verantwortender Knappheit charakterisiert, können im Rahmen einer solchen Besprechung nicht gewürdigt werden. Abgesehen vom Aufsatz von *H. D. Lewis*, sind sie alle – etwa je zur Hälfte – in Französisch oder Deutsch gehalten, darunter auch französische Texte von deutschen Autoren. Eingeleitet werden sie durch ein „Portrait sur le vif“ von *X. Tilliette*, der *R.* kennt wie nur wenige, und durch den Text der Laudatio, die *R. Spaemann* am 18. 1. 1980 gehalten hat, als *R.* zum Ehrendoktor der Ludwigs-Maximilians-Universität in München promoviert wurde. Die Freunde, die *Tilliette* in seinem Portrait nennt, und diejenigen, die damals zur Feier der Ehrenpromotion anwesend waren, bezeugen ebenso wie diejenigen, die an dieser FS mitgearbeitet haben – in ihrer großen Verschiedenheit und sogar Gegensätzlichkeit –, wie groß die verbindende Kraft des Gedankens ist, aus dem *R.* lebt und Denkende zueinander führt. G. Haeflner S. J.

Schmucker, Joseph, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant* (Kantstudien, Ergänzungshefte 112). Berlin: de Gruyter 1980. 307 S.

1. Das Buch stammt von dem emeritierten Ordinarius für Philosophie an der Universität Regensburg, der als einer der besten Kantkenner, vor allem der vorkritischen Schriften Kants, gilt. In dieser Veröffentlichung hat der Verf. einen Teil seiner langjährigen Bemühungen zu einer umfassenden und abschließenden Form gebracht. Es geht um das von Kant selbst gelegentlich so genannte „ontotheologische“ Argument in den beiden Fassungen von 1755 (Propositio VII der „Nova dilucidatio“) und von 1762 („Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“).

Der 1. Teil ist der älteren Fassung gewidmet. Der in scholastischer Theseform abgefaßte lateinische Text wird im Lichte des Gesamtkontextes und der darin besprochenen Thematik (das Prinzip vom zureichenden Grund) erläutert. Der Beweisgang setzt

bei den Realgehalten unserer Möglichkeitsbegriffe an, und kommt zum Schluß, daß sie in einem einzigen, unendlichen Seienden vereint existieren müssen. Der Verf. wird nie müde, darauf hinzuweisen, daß Kant unter der „possibilitas interna“ die ontologische Möglichkeit der Dinge versteht. Eine solche Möglichkeit als Gegebensein sinnvoller objektiver Realgehalte – und nicht bloß als Möglichkeit des Denkens – kann nur in einem unendlichen Existenten ihren Grund haben. Es folgt dann die Diskussion abweichender Positionen in der Deutung des Arguments, nämlich die von Kl. Reich, P. Laberge, M. Campo, A. Lamacchia, G. Tonelli. Von besonderem Interesse ist die Widerlegung der von Laberge in seinem Buch *La théologie Kantienne précritique* (vgl. *ThPh* 50 [1975] 155 f.) vorgetragenen Ansicht über den grundsätzlich spinozistischen Charakter des Beweises. – Der 2. Teil befaßt sich mit dem ontotheologischen Argument im „Beweisgrund“. Kant habe das Argument neu formuliert, um es zur vollständigen Dekung mit der These der Propositio VII zu bringen. Denn jetzt wird nicht mehr behauptet: die Materialgehalte der Möglichkeitsbegriffe müssen existieren, sondern etwas muß existieren, wobei dieses etwas sich als das „notwendige, einige, einfache Wesen“ erweist. Der Verf. ermittelt die Unterschiede beider Fassungen, stellt zugleich aber auch ihre wesentliche Übereinstimmung fest. Auch hier kommt das Hauptanliegen immer wieder zur Sprache: der Ansatz der Ontotheologie sei nicht die Möglichkeit des Denkens, sondern der Dinge. Letztere aber kann nicht als etwas schlechthin Ursprüngliches gedacht werden, sondern nur als etwas dem Prinzip des Daseins Nach- und Untergeordnetes. Aufschlußreich sind die Ausführungen, die zeigen, daß die ontotheologischen Grundsätze Kants über die Möglichkeit weitgehend mit denen der Scholastik übereinstimmen, wobei Suarez und Donat eigens angeführt werden: die Possibilia haben ihren Grund im Wesen Gottes. – Im Gegensatz zu den meisten Autoren, die sich mit der Ontotheologie Kants befaßt haben, und die keinen oder keinen größeren Wert auf die Analyse der umfangreichen zweiten Abteilung des Werkes legen, widmet Sch. ein ganzes Kapitel der Untersuchung dieses Teiles. Dies liefert eine entscheidende Interpretationshilfe im Hinblick auf das Argument der 1. Abt.: es wird nämlich peremptorisch ausgeschlossen, daß es sich beim Ansatz des ontotheologischen Beweises formell um die Möglichkeit des Denkens handle; denn in der 2. Abt., die den Weg der Ontotheologie in umgekehrter Richtung geht (vgl. am Ende der 1. Abt.), ist offensichtlich von der Möglichkeit der Dinge die Rede. Gerade in der Auffassung, daß die Möglichkeiten im höchsten Wesen ihren Grund haben, hängen beides – Ontotheologie und Physikotheologie – zusammen. – Der letzte Teil, der allein mehr als die Hälfte des Buches umfaßt, diskutiert andere neuere Deutungen des einzig möglichen Beweisgrundes, wobei die Aufmerksamkeit des Verf. insbesondere auf die jeweilige Methode der acht gewählten Kantinterpretationen geht. Diese Interpretationen weisen alle einen „konstruktiven“ Charakter auf (180), insofern ihre Autoren an den Text Kants mit einer vorgefaßten These herangehen, die sie dann durch einen selektiven Gebrauch der Quellen nachzuprüfen versuchen. Natürlich ist das Ausmaß einer solchen Nachkonstruktion verschieden, je nach der Bereitschaft des Interpreten sich doch auch von dem tatsächlichen Kurs des verschlungenen und sich ändernden Denkens Kants leiten zu lassen. So nehme Kl. Reich die „Kritik der reinen Vernunft“ als absolute Norm, an der der Wert alles Philosophierens gemessen werden muß, auch einer Gotteslehre, die lange vor der KrV konzipiert wurde. Bei D. Henrich sei das konstruktive Moment noch gesteigert, insofern er die ganze Gottesbeweiskritik Kants als einzig von der Absicht getragen sieht, den Begriff des ens necessarium zu widerlegen. Am schlechtesten schneidet im Urteil Sch.s das Werk von H.-G. Redmann ab, der behauptet, der apriorische Gottesbeweis (der für sich mathematische Evidenz beansprucht) sei von Kant gar nicht als Weg zur Erkenntnis Gottes ausgearbeitet, sondern eher zur Bestätigung der kalvinistischen Lehre von einem schlechthin analogielosen Gott-Welt-Verhältnis. Sch. findet es mit Recht äußerst merkwürdig, daß Kant ausgerechnet einen apriorischen Gottesbeweis entwickelt habe, um das Unvermögen unserer Vernunft unter Beweis zu stellen. Wenn man die jahrzehntelange Akribie bedenkt, mit der Sch. sämtliche Schriften Kants analysiert hat, ist man geneigt, dem Verf. einen Vorstoß an Vertrauen in die Begründetheit seiner manchmal harten Urteile zu gewähren, aber zugleich aufzufordern, sich selbst der Mühe zu unterziehen, anhand eines so erfahrenen Kantkenners die Texte Kants zu studieren, um zu einem persönlichen Urteil zu gelangen.

2. M. E. stellt das, was Sch. bis jetzt und insbesondere in diesem Buch geleistet hat, einen wesentlichen Fortschritt in unserer Kenntnis des Kantischen Denkens dar, vor al-

lem im Hinblick auf die Entstehung der transzendentalen Dialektik. Eine ernste Arbeit über die Dialektik, ihre Stellung innerhalb der KrV, und vor allem über die Grundlage, den Sinn und die Tragweite der berühmten Gottesbeweiskritik wird nicht vom Lebenswerk Sch.s absehen dürfen. – Der Verf. gehört wohl zu der Richtung, die sich seit den 20er Jahren als metaphysische Kantinterpretation versteht. Bekanntlich fiel der Aufstieg dieser Kantinterpretation mit dem abrupten Ende der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der KrV zusammen, die von Adickes, Vaihinger, Kemp Smith u. a. praktiziert wurde; obwohl von der Sache her die neue Sichtweise die genannte Forschungsmethode nicht ausschloß. Der Kommentar des Oxfordler Kantkenners J. Paton, mit seiner polemischen, aber auf schwachen Füßen beruhenden Ablehnung der entwicklungsgeschichtlichen Forschungsmethode, hat Schule gemacht, vor allem in Deutschland. Nicht zum Besten für die Kant-Forschung! Anscheinend wurde Sch. in seiner Bemühung, Inhalt und Werden des Denkens Kants sachgerecht in den Blick zu bekommen, zu einer Forschungsmethode geführt, die sonst als *passée* dekretiert wurde. Die zentrale These Sch.s über den vorkritizistischen Ursprung der Gottesbeweiskritik in der KrV hat sich durch seine Veröffentlichung als ein kaum anfechtbares Stück einer umfassenderen Einsicht erwiesen, daß nämlich die Entwicklung Kants bezüglich der „*metaphysica specialis*“ schon sehr früh zur Entdeckung des dialektischen Charakters unserer reinen Vernunftkenntnis geführt hat. Wenn die Entwicklung Kants sich direkt auf die Lehre der später so genannten transzendentalen Dialektik hinbewegte, so wundert es nicht, daß sich in derselben Dialektik so vieles findet, das vom transzendentalen Idealismus der Analytik nicht abhängt. Dies bestätigt nur die Grundthese der entwicklungsgeschichtlichen Schule, dergemäß die KrV den Niederschlag von Versuchen und Positionen enthält, von denen nicht alle dem (relativ) letzten Stadium des Denkens Kants angehören, d. h. dem Phänomenismus-Idealismus der transzendentalen Analytik. – Dieses Resultat der Forschungen Sch.s ist höchst wichtig für eine zutreffende Interpretation eines epochemachenden Werkes wie die KrV, jenseits von Triumphalismen und weltanschaulicher Vereinnahmung. Aber von dem, was dieser letzten wie auch früheren Veröffentlichungen zu entnehmen ist, scheint mir, daß Sch. die Bedeutung seiner historisch-philologischen Untersuchungen überschätzt, soweit es um eine Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Denken Kants geht. In der Tat kündigt Sch. im vorliegenden Buch ein zweites an, in dem die dritte Abt. des „*Beweisgrundes*“, also die Kritik Kants an dem ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweis vom Jahre 1762 in sich selbst und in ihrem Verhältnis zum entsprechenden Dialektikteil der KrV untersucht werden soll. In einem dritten Werk soll schließlich die Rolle der Gottesfrage im System des kantischen Kritizismus zur Sprache gebracht werden. All diese Arbeiten sind von Sch. als „*die Vorbedingung für eine neue Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Kritizismus Kants*“ gedacht (7 f.). Was dies genau bedeutet, wird man erst dann erfahren, wenn alle drei Arbeiten vorliegen. Aber aus dem, was der Verf. schon publiziert hat, und vor allem aus dem Buch von 1969: „*Das Problem der Kontingenz der Welt – Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument*“, und auch aus dem hier in der Einleitung Gesagten scheint es möglich, im Umriss vor auszusehen, wie diese neue Beschäftigung der katholischen Theologie mit Kants Gottesgedanken nach den Vorstellungen Sch.s aussehen soll. Der neue Dialog soll nicht nur sachlicher, sondern vor allem positiver ausfallen. Die katholische Theologie werde auf weite Strecken in der kantischen Gottesbeweiskritik nicht mehr einen Adversarius, sondern eher einen Verbündeten entdecken. Sch. spricht von einer „*wesentlich positiveren Auseinandersetzung mit der Kantischen Kritik an der traditionellen Rationaltheologie*“ (4). Und er fügt hinzu, seine Einstellung und Absicht bekennend: „*Da nach der Meinung des Verf.s die Stellung und Bedeutung des Gottesproblems im System des Kritizismus Kants nur dann voll in den Blick kommen kann, wenn der genuine Ausgangspunkt seiner theologischen Lehre und Entwicklung voll zur Gegebenheit gebracht wird, erklärt sich ein Engagement für dieses letztgenannte Ziel*“ (10).

3. Zu dieser hoffnungsvollen Aussicht möchte ich einige Bedenken äußern. Den im wesentlichen nicht idealistischen Charakter der Gottesbeweiskritik in der KrV zugegeben, finden sich schon in der „*vorkritischen*“ Gottesbeweiskritik entscheidende Lehrstücke, bezüglich deren ich nicht zu sehen vermag, wie die katholische Theologie zu einem wesentlichen Umdenken kommen könnte. Ich nenne die Kritik am klassischen Beweis „*a contingentia mundi*“, der deshalb nach Kant nicht stichhaltig ist, weil er den

ontologischen Beweis miteinschließt – eine Ansicht, die beinahe einhellig von Autoren verschiedenster Richtungen abgelehnt wird. Oder die immer wieder vertretene These, dergemäß der Kontingenzbeweis nur zu einer „necessitas hypothetica consequentiae“ („Beweisgrund“), in „Kant's gesammelte Schriften“, Berlin 1902 ff., Bd. II 91; Refl. 3731: Bd. XVII 273; Refl. 3712: Bd. XVII 252; KrV A 634) führen kann, weil er auf eine Erstsache schließt, nur „wenn die Wirkungen da sind“ (Bd. II 91). Oder die These, daß ein „eingeschränktes Wesen... unbedingt notwendig“ sein könnte (KrV A 588), womit die Kontingenz der Welt, d. h. der Ansatzpunkt des Beweises fragwürdig wird. Diese Einwände gegen einen Gottesbeweis, der in einer langen metaphysischen Tradition und insbesondere im katholischen Denken tief verankert ist, ist bei Kant getragen von einer Forderung, die Sch., anscheinend zustimmend, in den Vordergrund stellt, daß nämlich der Kontingenzbeweis „die Natur einer absoluten Notwendigkeit des Daseins begrifflich machen“ sollte – was er freilich nicht vermag (191, 129; „Das Problem der Kontingenz der Welt“ 45–48, 56–59). Dem ist entgegenzuhalten, daß es nicht Aufgabe eines rationalen Gottesbeweises ist, die absolute Notwendigkeit der *causa prima* einsehen zu lassen. Das Dilemma, worauf Kants Beweisführung gründet – entweder verstehen wir das *ens absolute necessarium* (und dann wird der aposteriori-sche Ansatz überflüssig! Vgl. Refl. 3812: Bd. XVII 301), oder wir haben einen leeren Begriff von demselben (vgl. KrV A 592f.) – das Sch. so stark hervorhebt (vgl. u. a. in „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 52 [1970] 298f.; 54 [1972] 79), ist kein vollständiges Dilemma. Denn es ist uns ein *analogischer* Begriff des schlechthin notwendigen Wesens möglich, der, wie er von den kontingenten Dingen her gebildet wird, in denselben auch bewahrheitet werden kann. Genau dies ist es, was ein Kontingenzbeweis leisten soll und tatsächlich leisten kann. – Es stimmt allerdings, daß die landläufige Ansicht, die in der kantischen Gottesbeweiskritik die Spitze des Kritizismus sieht, zu den Halblegenden gehört, die um die KrV hervorgesprossen sind. Mit Recht hat Sch. auf den vorkritizistischen Ursprung und Charakter einer solchen Kritik hingewiesen, die also von der Fragwürdigkeit des transzendentalen Idealismus unberührt bleibt. Damit allein aber wird die Lage, d. h. der sachliche Wert der kantischen Kritik an der rationalen Theologie nicht besser! – Gerade im Hinblick auf die nach Sch.s Dafürhalten noch immer unbewältigte Herausforderung, die die kantische Gottesbeweiskritik an die katholische Theologie stellt, wäre noch folgendes zu bedenken: die genannte Halblegende hat Geschichte gemacht, und zwar nicht ohne einen entscheidenden Anstoß von seiten Kants selbst. Denn er selber hat in der endgültigen Fassung des Theologie-Hauptstückes mehrere Abschnitte eingeschoben, in denen das Problem der Erkennbarkeit Gottes vom Standpunkt der transzendentalen Analytik angegangen wird. So etwa in den letzten drei Absätzen des Abschn. II, in der Fußnote zum Absatz 7 des Abschn. IV, in den Abs. 11–12 desselben Abschn., im Abs. 10 des Abschn. V, in den Abs. 2 und 3 des Abschn. VI, und in den Abs. 7–12 des Abschn. VII. Nun hat die Tatsache, daß die vorkritische Gottesbeweiskritik in die KrV aufgenommen wurde, zusammen mit den hinzugefügten Versuchen Kants, dieselbe Kritik auf den Stand des Phänomenismus der KrV zu bringen, zur Folge gehabt, daß dieselbe Kritik weitgehend unter dem Prinzip der Beschränkung unserer objektiv gültigen Erkenntnis auf den Bereich der sinnlichen Erfahrung (und in diesem sogar auf die Erscheinungen) gesehen und gewürdigt wurde, statt in ihrer tatsächlichen und nicht leicht durchschaubaren Beweisführung. – Mit dieser Wirkungsgeschichte war und ist heute noch die katholische Theologie konfrontiert, da ja ihr direktes Anliegen nicht sein kann, den „wahren“ Kant auszumachen. Das Umdenken, zu dem die Kant-Fachleute durch die Ergebnisse der Untersuchungen Sch.s herausgefordert werden, zieht nicht notwendig ein Umdenken für die katholische Theologie nach sich. Denn es bleibt nach wie vor wahr, daß, wie Sch. selbst mehrmals bemerkt, von den Voraussetzungen des transzendentalen Idealismus her das Unternehmen der Vernunft, die Existenz des absolut transzendenten Wesens zu beweisen, von vornherein als sinnlos erscheint. Daß nun die Erkenntnis des Menschen auf die Erfahrungswelt eingeschränkt ist, halte ich für eine These, die so sehr den Kern der KrV wiedergibt, daß daran nichts zu rütteln ist. Nach wie vor bleibt die entscheidende Frage bezüglich des sensualistischen Intuitionismus der KrV die nach dem „Dienstverhältnis“ zwischen Sinnlichkeit einerseits und Verstand-Vernunft andererseits. Wer von beiden setzt den Bereich der uns erkennbaren Wirklichkeit fest, und welches ist daher das Kriterium für die Erkenntnis der Wirklichkeit? Die sinnliche Anschauung oder das rationale Urteil? In diesem Sinne scheint mir, daß Sch. in seinem *Plädoyer* zugunsten ei-

ner wesentlich positiveren Stellung der katholischen Theologie zum theologischen Denken Kants am eigentlichen Stein des Anstoßes vorbeiarbeitet.

4. Eine letzte Bemerkung direkt zur Ontotheologie. Es ist zweifellos eine beachtenswerte Leistung des Verf., den apriorischen Beweis Kants genau ermittelt und gegen so viele Mißverständnisse in Schutz genommen zu haben. Der Leser fragt sich aber doch, wie es mit dem sachlichen Wert des Beweises steht. Die Lektüre des Buches vermittelt den Eindruck, die Widerlegung der Ontotheologie Kants sei nur infolge eines ungenügenden, ja falschen Verständnisses derselben erfolgt. Die Berührungspunkte zwischen den Grundsätzen der kantischen Ontotheologie und der scholastischen Possibilenlehre sind eindrucksvoll (97 ff.). Sch. stellt „eine praktisch völlige Übereinstimmung“ zwischen der Possibilenlehre nach dem Compendium von J. Donat SJ (Innsbruck 1940) und „den ontologischen Grundpositionen, von denen Kant in der Konzeption seines einzig möglichen Beweisgrundes ausgeht“, fest (101). Wieso sind dann die scholastischen Denker, im Gegensatz zu Kant, nicht zu einem *apriorischen* Gottesbeweis gelangt, da doch auf beiden Seiten die These feststand, daß „possibilia in essentia divina fundantur“? Der Leser bekommt folgende Antwort: „der scholastische Gottesbeweis aus den Möglichkeiten ist lediglich [!] ein Beweis der Existenz Gottes als des letzten Fundaments der Möglichkeiten“. Kant habe dagegen tiefer reflektiert. Denn nach ihm „würde sich aus dem Nichtsein des Realprinzips der Möglichkeiten nicht nur einfache deren Aufhebung ergeben, sondern die grundsätzliche Aufhebung der *Möglichkeit von Möglichkeiten überhaupt*“. Auf diesem Weg sei Kant zu einem „*apriorischen* Argument des Daseins Gottes als des absoluten notwendigen Daseins gekommen“ (105). – Trotz der wiederholten Formulierungen Sch.s konnte ich nicht deutlich den genauen Unterschied beider Positionen ermitteln. Daß ohne das absolut notwendige Wesen alle reale Möglichkeit prinzipiell aufgehoben wird, ist ausdrücklich auch scholastisches Lehrgut. Was hat Kant weiter und tiefer eingesehen? Wir bekommen letzten Endes folgende Auskunft: die Scholastiker haben aus der Nichtrealität des notwendigen Daseins „einfach“ die Aufhebung der Möglichkeiten erschlossen; Kant hingegen die grundsätzliche Aufhebung der Möglichkeiten von Möglichkeiten. Wenn die zweite Lehre wirklich wesentlich etwas hinzufügt, dann frage ich mich unwillkürlich, wie es mit einer Lehre wäre, die bis zur Aufhebung der Möglichkeit der Möglichkeit von Möglichkeiten. . . vorstoßen würde? Mir scheint, daß, wenn Kant über die allgemein bekannte Possibilenlehre hinausgegangen ist, dann in Richtung auf die Aufhebung ihrer aposteriorischen Basis. Die entscheidende Frage bleibt immer noch die: Wie wissen wir, daß es überhaupt Mögliches gibt oder daß die „innere Möglichkeit“ besteht? Es ist einleuchtend, daß Möglichkeit im ontologischen Sinne etwas Abkünftiges gegenüber dem Dasein ist (281), und daß deswegen der Schluß von der ersteren auf die zweite stichhaltig ist (vgl. neuerdings in W. Brugger SJ, „Summe einer philosophischen Gotteslehre“, München 1979, 179–193: „Beweis des real subsistierenden Seins und Verstehens aus der Realität des Möglichen und der Ideal-Objekte“, der ausdrücklich anerkennt, daß „die Realmöglichkeit aus der Realität der Erfahrung erhoben wird“, 188). Aber wir wissen um das Antecedens dieser Schlußfolgerung erst daraus, daß wir logisch vorher zur Erkenntnis gelangt sind, daß etwas existiert (die Welt, wir selber). Da nun letztere Erkenntnis lediglich a posteriori zu erreichen ist, erweist sich der Ausgangspunkt der Ontotheologie als a posteriori. – In seiner eindringlichen Bemühung, das Mißverständnis auszuräumen, die kantische Ontotheologie setze bei der *Denkmöglichkeit* an, hat Sch. die Frage nach unserer Erkenntnis des Realmöglichen ausgeblendet. Sch. schreibt schließlich: „Das Entscheidende ist, daß wir nach der (damaligen) Auffassung Kants mit unseren *Begriffen* von den Dingen die Dimension ihrer ontologischen Möglichkeit als eine ontologisch ursprünglichere erreichen, als es die ihres kontingenten Daseins ist, und von dieser Dimension aus schließen wir, daß die Aufhebung aller Möglichkeiten schlechterdings unmöglich ist und andererseits jene Existenz, die als der ontologischen Möglichkeit der Dinge vorausgehend und sie begründend gedacht werden muß, absolut notwendige Existenz und zugleich ens realissimum, d. h. allgenugsames Wesen sein muß“ (294). So weist Sch. nicht auf einen gültigen Ausweg aus dem hier erhobenen Einwand hin, sondern legt einfach den wunden Punkt des ganzen ontotheologischen Unternehmens bloß, nämlich seine rationalistische Voraussetzung, die den Begriff, und vielfach den Begriff a priori, in den Mittelpunkt der menschlichen Erkenntnis rückt, und das Tatsachenurteil mit seiner empirischen Komponente als unseren einzigen Zugang zur Wirklichkeit ignoriert.

G. B. S a l a S. J.