

auf den Idealismus gebe. Dann kommt auch die Haltung der protestantischen Theologie zum deutschen Idealismus zur Sprache: einerseits scharfe Ablehnung auf orthodox-protestantischer Seite, andererseits bedenkliche Abhängigkeit des liberalen Protestantismus. – Mit Recht wird auch von verschiedener Seite die neuscholastische Philosophie in ihrem Einfluß auf das katholische Leben besprochen, die in den Referaten nicht erwähnt wird. Einerseits wird sie gelobt; sie habe viel zur rechten Haltung im Modernismusstreit und besonders auch auf gesellschafts-ethischem Gebiet beigetragen (174). Andererseits wird ihr „apologetischer Grundzug“, ihre „apologetische Verengung“ getadelt, die zu einer „geistig-kulturellen Gettoisierung“ geführt habe. – Auf den letzten Seiten wird im Grunde die Frage gestellt: Wozu brauchen wir überhaupt noch Philosophie? Müssen wir uns nicht auf ein radikales Geltenlassen des Glaubens allein zurückziehen? Genügt nicht statt der Philosophie eine pragmatisch-praktische Welt- und Zeitwendung? Es ist klar, daß solche Fragen nicht im Rahmen einer Buchbesprechung gelöst werden können. J. de Vries S. J.

3. Erkenntnistheorie, Metaphysik, Anthropologie usw.

Keller, Albert, *Allgemeine Erkenntnistheorie* (Grundkurs der Philosophie 2). Stuttgart: Kohlhammer 1982. 184 S.

Nach einleitenden Darlegungen über den Sinn von Frage überhaupt und von „Was-ist-Frage“ im besonderen (1–37) stellt K. die Frage „Was ist Erkenntnistheorie?“ (38), wobei das Wort ‚Erkenntnis‘ im weitesten Sinn verstanden wird und ‚Theorie‘ bzw. ‚Wissenschaft‘ definiert wird als „allgemein rechtfertigbares System von Ausdrücken, das dazu dient, Erkenntnisse über einen bestimmten Sachbereich unter einer bestimmten Rücksicht zu ordnen“ (40). Auf die Frage „Wozu Erkenntnistheorie?“ antwortet K.: um „die entscheidungsverantwortende Vernunft reflexiv zu untersuchen“ (73). Es folgt ein Überblick über die Geschichte der Erkenntnistheorie (73–103).

Nach dieser ausführlichen Darlegung der Fragestellung folgen 4 Kap. „erkenntnistheoretischer Antworten“. Das 1. Kap. gilt dem Begriff „Wahrheit“. Mit größter Sorgfalt um genaue Erklärung der heutigen philosophischen Fachsprache werden die verschiedenen Wahrheitstheorien und Sinngebungen der Wörter ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘ dargelegt (104–125). Das 2. Kap. erweist die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis, die nicht abhängig ist von unbeweisbaren Voraussetzungen. Der Anschein des Gegenteils kommt daher, daß logische Voraussetzung und seinhafte Vorbedingung nicht hinreichend unterschieden werden. Es folgen scharfsinnige Bemerkungen über „Einklammerung alles dessen, was nicht erscheint“, und über das „was als Erscheinendes bleibt“. Das 3. Kap. behandelt die Wahrheitserkenntnis in Tatsachenbeobachtungen, Washeitszusammenhängen (Wenn-dann-Sätzen) und metaphysischer Erkenntnis, die allerdings mehr besagt als „unanschauliche geometrische Systeme“, wie etwa die Relativitätstheorie, sondern den Bereich, der über alles Erfahrbare hinausreicht, ja alles Seiende umfaßt. Das 4. Kap. ist überschrieben: Gewißheit ohne Wahrheitserkenntnis; der befremdliche Titel wird durch den Satz erklärt: „In den meisten Fällen – ohne das wäre ein menschliches Leben und Zusammenleben unmöglich – werden Behauptungen aufgestellt, ohne daß deren Wahrheit im geschilderten anspruchsvollen Sinn erkannt werden könnte, da in ihnen mehr behauptet wird, als erscheint“ (159). In den „nicht abschließenden Schlußbemerkungen“ gesteht der Verf., daß „mit den vorgelegten Überlegungen keineswegs alle wichtigen erkenntnistheoretischen Fragen behandelt sind“, fügt aber hinzu: „Dennoch scheint mit dem Anliegen eines ‚Grundkurses Philosophie‘ ... insofern entsprochen zu sein, als sie eine Grundlage liefern, von der aus sich die Vielzahl noch anstehender Probleme in erkenntnistheoretischer Hinsicht klären lassen“ (170). – Ein störender Druckfehler: S. 154 Z. 6 v. u.: statt entscheidbaren lies unentscheidbaren. J. de Vries S. J.

Kutschera, Franz von, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (de Gruyter Studienbuch). Berlin: de Gruyter 1982. XVII/546 S.

Im Vorwort kennzeichnet der Verf. die Absicht des Buches mit den Worten: „ein

Bild empirischer Erkenntnis entwerfen“ (XV); es geht in der Hauptsache um Naturwissenschaft; Metaphysik ist jedenfalls von vornherein ausgeschlossen, abgesehen von den allgemeinen Begriffen, die in den ersten zwei Kap. geklärt werden. Es geht dort zunächst um Grundbegriffe wie Gewißheit und Wahrheit, Glauben (im allgemeinen Sinn von Für-wahr-halten), Wissen, Evidenz, Skepsis, dann im 2. Kap. um Verstehen als das Wissen, warum und wozu etwas geschieht. Die restlichen 7 Kap. behandeln die Fragen: Was sind die Gegenstände der Erfahrung, sind es nur Erscheinungen oder Dinge an sich? Was ist das Verhältnis zwischen Geistig-Seelischem und Körperlichem (Materiellem)? Beide Fragen hängen eng zusammen und verteilen sich auf die 7 Kap.

Bemerkenswert im 1. Kap. ist, daß das Wort ‚begründen‘ im Sinn von ‚beweisen‘ gebraucht wird; „unbegründete Sätze“ können also doch evidente „Ursätze“ sein. Bei „notwendig wahren Sätzen“ sind zu unterscheiden analytische Sätze und naturgesetzlich notwendige Sätze (30). Über synthetisch-notwendige Sätze wird nur gesagt, daß bei ihnen eine Möglichkeit des Irrtums besteht (32). „Perfekte Evidenz läßt sich nur für eng begrenzte Klassen von Sachverhalten in Anspruch nehmen“ (39). Zum Begriff der Wahrheit: „Ein Satz ist genau dann wahr, wenn der Sachverhalt besteht, den er ausdrückt“ (46). Die allgemeine Skepsis wird entschieden abgelehnt: „Ein universeller Zweifel ist unsinnig“ (66). – Im 2. Kap. unterscheidet K. verschiedene Bedeutungen von ‚verstehen‘. Den schroffen Gegensatz von ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ lehnt er ab. Er spricht auch von teleologischen Erklärungen (107), von verschiedenen Arten kausaler Erklärung, weist darauf hin, daß nicht jeder allgemeine Satz ein Gesetz ist. Auch das Problem des Verstehens in den Geisteswissenschaften kommt zur Sprache (132–149). – Das 3. Kap. gibt zunächst einen dankenswerten Überblick über die folgenden 7 Kap. Unter dem Titel „Wahrnehmung“ heißt es zunächst gegen Wittgenstein und Ryle, die eine eigenständige innere Erfahrung leugnen: „Es gibt zweifellos synthetische Sachverhalte, deren Bestehen wir feststellen können, ohne unsere äußeren Sinne zu gebrauchen. Gegenwärtige Überzeugungen, Gefühle, Empfindungen oder Präferenzen sind uns unmittelbar bewußt“ (153). Zuerst soll aber die äußere Erfahrung behandelt werden. Zu den schon erwähnten zwei Fragen tritt als dritte hinzu: „Welchen Anteil haben subjektive Faktoren am Erfahrungsinhalt?“ (154). Die Erörterung dieser 3 Fragen bildet in den Kap. 4–8 den Hauptinhalt des Buches (155). Als Thema des letzten (9.) Kap. wird angegeben: der Aufbau empirischer Sprache, insbesondere die Frage: Stützen sich die Ergebnisse der Erkenntnis allein auf die Erfahrung oder verlangen sie synthetische Urteile a priori? (155).

Das 3. Kap. bringt unter dem Untertitel „Realismus“ auch schon 3 thesenartige, recht kühne Antworten: 1. Es gibt objektive Tatsachen, ob z. B. physikalische Tatsachen dahin gehören, bleibt dahingestellt; 2. es gibt Erfahrungen von objektiven Tatsachen; 3. es gibt eine Erkenntnis objektiver Tatsachen (180f.). Das ist ein Bekenntnis zum erkenntnistheoretischen Realismus. Als Beispiel dient der Satz: Dieses Blatt Papier ist weiß (182). Das ist offenbar gegen Kant, der zwar auch annimmt, daß der Erscheinung des Papiers ein „Ding an sich“ entsprechen muß, aber entschieden ablehnt, daß dieses Ding an sich ein räumliches Gebilde sein kann; es ist und bleibt vielmehr ein unbekanntes X. Wenn K. das Gegenteil annimmt, wird man ihn dann nicht der *petitio principii* bezichtigen? Mir scheint, daß hier J. H. Newman mit seinem „formlosen Schließen“ (informal inference) wesentlich weiterkommt, jedenfalls, wenn man diese Art des Schließens noch weiter zurückverfolgt bis auf die Rechtfertigung der Erinnerungsgewißheit. Im 6. Kap. meiner „Grundfragen der Erkenntnis“ (1980) habe ich das im einzelnen darzulegen versucht. – Das 4. Kap. heißt „Repräsentationstheorie und Idealismus“. „Die neuzeitliche Erkenntnistheorie setzt mit der Kritik am naiven Realismus ein und führt über die repräsentationstheoretischen Konzeptionen von Descartes und Locke zum Idealismus, der von Berkeley bis Fichte die Philosophie beherrschte“ (189). Nach Descartes sind die Sinnesdaten „Modelle“ der wirklichen Dinge, aber nicht ihre Abbilder (192). Auch Lockes Erklärungen, meint K., liefern keine brauchbaren Argumente für eine Abbildtheorie (196). In Berkeleys Beweisführung werde der grundlegende Fehler des erkenntnistheoretischen Idealismus deutlich (197). Den Grundfehler, der auch „von den bedeutendsten Philosophen von Descartes bis Hegel nicht bemerkt wurde“ (220), sei die „Verwechslung von beobachteten Sachverhalten und Sachverhalten des Beobachtens“ (ebd.). Hier wünschte man sich wohl einige Worte der Erklärung. – Das 5. Kap. behandelt den Phänomena-

lismus, die heute am meisten diskutierte Art des Idealismus; unterschieden wird ein erkenntnistheoretischer Phänomenalismus, nach dem allein die Sinnesdaten Gegenstand unserer Erfahrung sind, und der ontologische Phänomenalismus, nach dem auch allein die Sinnesdaten existieren (223). Hier geht K. einmal die Geduld aus: „Dieser ganze Unsinn ergibt sich aus den Fehlern im Illusionsargument“ (233).

Das 6. Kap. hat den Physikalismus zum Gegenstand. Dieser „ist die moderne Form des Materialismus“ (249). Sein wichtigster Vertreter ist Rudolf Carnap. Wenn ich recht verstehe, scheint zu gelten, daß alle Sätze der Sprache Ω , d. h. der allgemein üblichen Sprache, sich auch in der Sprache der Physik (Φ) ausdrücken lassen (252). K. bemüht sich, die Falschheit dieser Behauptung zu zeigen. Selbst wenn bestimmte seelische Vorgänge stets mit bestimmten Gehirnvorgängen verbunden wären, ist damit ihre Identität in keiner Weise bewiesen. – Das 7. Kap. behandelt den „Dualismus“, dem Phänomenalismus und Physikalismus als Formen des „Monismus“ gegenüberstehen. Bevor K. zum Dualismus übergeht, erwähnt er noch kurz eine dritte Form des Monismus, den sog. neutralen Monismus, wie er sich etwa in Spinozas Zweiaspektenlehre findet. Danach sind Physisches und Psychisches wesentlich dasselbe, das sich sowohl physisch wie psychisch darstellen läßt (289). So müßte es auch eine neutrale Sprache geben, die es aber tatsächlich nicht gibt (290). Den Dualismus kennt K. nur in der Form Descartes'. In ihr werde das Physische als ein in sich geschlossenes System aufgefaßt. In einem solchen System wäre aber eine Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem unmöglich (309); eine solche aber ist unleugbar (304). Außerdem: „Für keine einzige physikalische Aussage läßt sich sagen, sie gelte völlig unabhängig davon, wie wir die Welt erleben, und für keine einzige psychologische Aussage, ihre Geltung sei ganz unabhängig davon, wie die physische Welt beschaffen ist“ (325). Aber muß man darum so weit gehen wie K., der sagt: „Man kann nicht behaupten, die Seele der Person sei von ihrem Körper verschieden?“ (326). Gewiß könnte man das nicht sagen, wenn die Seele so vom Körper verschieden wäre, „wie das der cartesische Dualismus annimmt“ (ebd.) Aber ist das die einzige Möglichkeit eines Dualismus?

Das 8. Kap. mit dem Titel „Subjekt und Objekt“ soll nach Ablehnung der 4 bzw. 3 Ismen die eigene Auffassung K.s darlegen. Wiederum heißt es: „Unsere zentrale Frage ist, welches Verhältnis zwischen Psychischem und Physischem besteht“ (343). Psychische Vorgänge lassen sich nicht ohne Bezug auf Physisches erklären, das Physische dagegen läßt sich ohne das Psychische charakterisieren (353 f.). Das heißt aber nicht, daß das Psychische im Physischen aufgeht. Unser Gehirn ist kein Computer (393). Personen sind als körperlich-seelische Einheiten zu verstehen (340). Es ergäbe keine Schwierigkeiten, die Existenz psycho-physischer Wechselwirkung anzunehmen (385). Trotzdem aber: „Es ist keine Bestimmung von Seelen in Sicht, nach der man sie als von Körpern verschiedene Substanzen ansehen könnte“ (329). Soll also eine nur körperliche Substanz seelische Wirkungen hervorbringen? Was wird hier unter „Substanz“ verstanden? – Neben der Leib-Seele-Frage geht es im 8. Kap. vor allem um die Frage: Wie verhalten sich die Sätze der Physik zur körperlichen Wirklichkeit? Entscheidend ist hier die Frage: Gilt der „starke Realismus“ oder der „schwache Realismus?“ (396 f.). Der starke Realismus wäre eine Physik, deren Sprache eine Welt beschreiben würde, die völlig unabhängig von Beobachtungen wäre – eine solche aber gibt es nicht. Vielmehr gilt nur der „schwache Realismus“: „Die Aussagen der Physik lassen sich nur durch Experimente überprüfen. Diese geben uns zumindest partielle Aufschlüsse darüber, wie die Natur an sich beschaffen ist“ (399). – Am Schluß des Kap. kommt K. noch einmal auf den Idealismus, namentlich den absoluten Idealismus zurück. Die Schlußworte (432 f.) sind jedenfalls bemerkenswert, auch wenn sie der ganzen Problematik der Philosophie wohl nicht gerecht werden. Wenn auch Fichtes Auffassung vom „Absoluten“ unhaltbar ist, braucht darum die Frage nach dem Absoluten nicht einfach abgelehnt zu werden.

Das 9. Kap. mit dem Titel „Theorie und Wirklichkeit“ will helfen zu „überlegen, mit welchem Recht und in welchen Grenzen wir sagen können, daß uns empirische Theorien ein korrektes Bild der Welt liefern“ (435). Die Frage ist nicht gleichbedeutend mit der Frage: Realismus oder Idealismus, sondern fragt, „ob theoretische Aussagen Behauptungen über die Natur darstellen oder lediglich Hilfsmittel sind, mit denen man aus Beobachtungssätzen andere Beobachtungssätze ableiten kann“ (478). Gerade hier, namentlich in dem Abschnitt über das Induktionsproblem (461–478), be-

nutzt K. eine Sprache, von der ich gestehen muß, daß ich sie nicht verstehe. Es fehlt ein Schlüssel zu ihrem Verständnis, etwa in Form eines alphabetischen Verzeichnisses der zahllosen Abkürzungen; freilich, die benutzten Zeichen sind zum Teil keine Buchstaben des Alphabets, aber sie sind auch nicht allgemein bekannte Zeichen der Logistik.

J. de Vries S. J.

Mackie, John Leslie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God*. Oxford: Clarendon Press 1982. 268 S.

Nach M. ist die Behauptung des Theismus sinnvoll, weshalb man nach seiner Wahrheit fragen muß. Da diese nicht direkt verifizierbar ist, schließt das die Frage nach ihren Beweisen ein. Diese sind entweder deduktiver Art, die keinerlei Erfahrung voraussetzen oder Argumente, die irgendeine Erfahrung voraussetzen, also – nach M. – Argumente einer besten Erklärung (best explanation), einer besseren Hypothese sind. Die Untersuchung der nicht-deduktiven Argumente darf sich aber nicht damit begnügen, diese gesondert zu prüfen, sie müssen auch nach deren kumulativem Effekt geprüft werden. Zu den Erfahrungstatsachen gehören auch die Religion und die religiösen Überzeugungen. Gibt es da eine nicht-theistische Erklärung? Auch hier spielt die Konvergenz der Gründe für und wider eine Rolle. Kap. 1–8 behandeln die traditionellen Argumente für den Theismus. Diese legt er jedoch nicht in der historischen Abfolge dar. – Kap. 1 hat die Wunder und Wunderbezeugungen als Begründung für den Glauben an Gott zum Gegenstand. In Kap. 2 erörtert M. Descartes' Argument für das Dasein Gottes aus dem Besitz der Gottesidee. In Kap. 3 untersucht er die verschiedenen Formen des ontologischen Gottesbeweises. Kap. 4 wendet sich gegen Berkeleys Begründung der Existenz Gottes. Kap. 5 ist dem kosmologischen Argument gewidmet (s. unten). Kap. 6 behandelt das moralische Argument, Kap. 7 das Argument aus dem Bewußtsein. Die Argumente „für“ nicht „aus“ einem Weltplan sind Gegenstand von Kap. 8. Bevor M. sich in Kap. 10–14 betont modernen Formen der Verteidigung des Theismus zuwendet, widmet er das Kap. 9 dem Problem des Übels im Zusammenhang mit der Allmacht Gottes und dem menschlichen freien Willen und als Argument für die Inkonsistenz des Theismus. Kap. 10 behandelt die religiöse Erfahrung und die natürliche Religionsgeschichte, Kap. 11 den Glauben ohne Vernunft (darin über Pascal und Kierkegaard), Kap. 12 Religion ohne Glauben? (Glaube, daß ..., Glaube an ...), Kap. 13 den Gottes-Ersatz. Kap. 14 zieht die Schlußfolgerungen. In Abs. a) geht M. auf Künigs Alternative Nihilismus oder Theismus ein und schließt mit der Feststellung, Küng habe selbst alles Material gesammelt, um den Nihilismus innerweltlich, ohne Gott, zu überwinden. Es folgt Abs. b) mit der Balance der Wahrscheinlichkeiten gegen den Theismus und Abs. c) über die moralischen Konsequenzen des Theismus. M. hält dafür, daß die atheistische Moral, weil uneigennütziger, besser sei als die theistische.

Es ist natürlich unmöglich, hier dem vielfältigen Für und Wider des Buches im einzelnen nachzugehen. Nur über das kosmologische Argument sei kurz etwas mehr berichtet. In Kap. 5 behandelt Abs. a) das kosmologische Argument in der Form, die ihm Leibniz gegeben hat (Kontingenz und Prinzip vom zureichenden Grund). Aber aus der Kontingenz der Teile der Welt folgt nicht die Kontingenz des Weltganzen, wenn kontingent das ist, was nicht wäre, wenn etwas anderes anders gewesen wäre. Das Prinzip vom Grunde ist nur ein a posteriori gefundenes nützliches Leitprinzip. Nach ihm setzen alle Gründe weitere voraus. Bezieht man es aber auf die ganze Reihe der Gründe, dann fordert man einen Grund von absoluter Notwendigkeit, der alles und jedes erklärt, sich selbst aber nicht erklärt. Das Argument versagt vollkommen. Abs. b) befaßt sich mit dem Argument aus dem Regreß der Ursachen, die einander in der Zeit folgen. M. fragt, warum eine die erste sei, warum nicht viele? Ferner, warum die eine gerade Gott? Von den fünf Wegen des Thomas v. Aq. setzen die ersten beiden eine veraltete Physik voraus. Beim dritten Weg fragt M. (nach anderen Einwänden), warum das durch sich Notwendige Gott sein müsse, warum es nicht ein dauernder Grundstock von Materie sein könne, die weder anderswoher stamme noch im Begriff die Existenz einschließe. Auch beim Argument aus der endlich verflissenen Weltzeit (Abs. c) bleibt am Ende die Frage nach der sich selbst erklärenden Existenz Gottes offen. Warum soll die eine Unerklärbarkeit der Gottesexistenz kleiner sein als die andere des Weltbeginns ohne Ursache? – Swinburne (Abs. d) hält die Weltentste-