

zur Evidenz als Wahrheitskriterium noch aus seinen späteren ontologischen Extravaganzen allzuviel dafür zu gewinnen. Eigenartigerweise fehlen dafür Bezüge auf Brentanos Arbeiten zur Sinnespsychologie (die für die Strukturierung mentaler Repräsentationen im Rahmen der CS wesentlich ergiebiger sein dürften) ebenso wie auf andere Autoren der verschiedenen phänomenologischen Schulen nach Husserl. Für die Fragestellung relevant, aber nicht erwähnt sind weiter die zeitgenössischen Überlegungen zur formalen Ontologie und zur Ontologie der naiven Physik, die teilweise in Anschluß an Husserls „Logische Untersuchungen“ entwickelt wurden. Simulationen „intelligenten“ menschlichen Denkens und Verhaltens setzen Repräsentationen der Wirklichkeit in einem Kategoriensystem voraus, das inhaltlich und formal von dem der Standardphysik verschieden ist. Und gerade hier schiene interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen CS und Phänomenologie nahezuzulegen (Shawe-Taylors zweiter Beitrag geht noch am ehesten in die Richtung).

Von den leider sehr zahlreichen Druckfehlern sind ernsthaft sinnstörend: 111 und 112: viermal „time-ce“ statt „time-presence“; 321 letzte Zeile: „(p ψ q“ statt „(p \leftrightarrow q)“; 335 Ableitungszeile 4: statt „Ce“ müßte es heißen; ~ Ce“. Der Zusammenhang zwischen Fig. 1 und 2 und dem Text auf S. 106f. bleibt dunkel und nährt den Verdacht, daß hier Bilder fehlen oder verwechselt wurden. Ähnlich wird nicht klar, was der Sinn der Bildunterschriften „B for Brentano“ und „A for Aristotle“ (189, 192) ist.

W. LÖFFLER

MEIXNER, UWE, *Ereignis und Substanz*. Die Metaphysik von Realität und Relation. Paderborn: Schöningh 1997. 389 S.

In Zeiten, in denen metaphysische Entwürfe zumindest im deutschen Sprachraum Mangelware sind, greift man mit Interesse zu einer Arbeit, die den Anspruch erhebt, dem „überall spürbaren ‚Großangriff‘ des Naturalismus“ (7) mit dem Entwurf einer systematisch durchgeführten rationalen Metaphysik zu begegnen. Denn die Durchführung eines solchen Programms unterscheidet sich zweifellos von allen Formen einer ‚kleinen Metaphysik‘, weiterhin von mehr oder weniger ausgeführten Hinweisen, Bemerkungen, Skizzen zu einer möglichen Metaphysik und schließlich auch von metaphysikgeschichtlichen Durchblicken in systematischer Absicht.

Aufgrund der antinaturalistischen Stoßrichtung seines Metaphysikentwurfs definiert M. Metaphysik als „dasjenige theoretische Unterfangen, das dort beginnt, wo die Physik aufhört“ (9). Besteht die Aufgabe der Physik nämlich in der theoretischen Verarbeitung der Erfahrung, so überschreitet die Metaphysik zwangsläufig bei ihrem Versuch, via Spekulation ein „zusammenhängendes ... Bild der Totalität ... zu entwerfen“ (ebd.), den Bereich der Erfahrung. Der Vorwurf, solche Spekulation sei ein „grund- und haltloses erratisches Behaupten“ (ebd.), läßt sich entkräften, sofern sich der Metaphysiker bei seinem spekulativen Überstieg über den Bereich der Erfahrung des Instrumentariums der modernen Logik bedient.

Freilich bleibt auch ein metaphysisches System, das höchsten logischen Ansprüchen genügt, sofern es synthetischer Natur ist, „ein Gewebe von Vermutungen“ (10). Mögen diese Vermutungen nämlich auch auf „weitverbreiteten und tief verwurzelten Grundannahmen“ (ebd.) basieren, für die metaphysische Wahrheit gilt trotzdem, daß sie keine intersubjektiv feststellbare Evidenz hat. Denn ein spezifisch metaphysisches Erkenntnisvermögen, das Organ einer solchen Evidenz sein könnte, gibt es nicht. Als Bewertungsmaßstab für die unterschiedlichen metaphysischen Systeme kommt daher einzig deren „integrative Kraft“ (ebd.) in Frage. Denn angesichts der Tatsache, daß es eine Fülle von allgemeinen Sätzen gibt, die „prima facie weithin für wahr gehalten werden“ und „Bausteine möglicher Metaphysiken“ sein können, zugleich aber einen „disparaten, ja sogar unvereinbaren Inhalt“ haben, kann das Ziel eines metaphysischen Ansatzes nur darin bestehen, möglichst viele dieser Sätze „widerspruchsfrei zu vereinen“ (ebd.). – Wenn es schon seit langem kein allgemein akzeptiertes metaphysisches Paradigma mehr gibt, dann rechtfertigt das noch nicht die weitverbreitete Rede vom Ende der Metaphysik. Denn es ist auch nicht gerechtfertigt, vom Ende der Kunst zu reden, weil es „gegenwärtig keine allgemein verbindliche künstlerische Stilrichtung gibt“ (11). Allerdings ist zu-

zugeben, „daß viele Metaphysiker völlig überzogene Gewißheitsansprüche mit ihren Thesen verbanden“ (ebd.), und dadurch einer radikalen Metaphysikkritik, wenn auch wider Willen, in die Hände gearbeitet haben. Angesichts der gegenwärtigen „Vielfalt konkurrierender metaphysischer Systeme“ empfiehlt sich nicht eine „Elimination dieser Systeme bis auf eines, das dann herrscht und Fett ansetzt“ (ebd.), sondern es bedarf einer logischen Durchdringung dieser Systeme. Nur so gewinnen wir Klarheit darüber, worin sie sich unterscheiden und worin sie sich widersprechen, und können uns ein Urteil darüber bilden, welche metaphysische Alternativen es realiter gibt. Eine dieser Alternativen zu der richtigen zu erklären ist dann, wie M. mit D. Lewis sagt, „a matter of opinion“. Mit Wahrheitsrelativismus oder Erkenntniskepsis hat das aber nichts zu tun. Entschieden widerspricht M. der These, der Naturalismus, der bisher als metaphysisches System noch keineswegs ausgearbeitet ist, werde sich aus rein kognitiven Gründen durchsetzen. Mag er auch seine Überzeugungskraft daraus beziehen, daß er als „quasi selbstverständlicher Abschluß der glänzend dastehenden Naturwissenschaften erscheint“ (12), so gilt doch, daß die Physik in Sachen Metaphysik nichts zwingend machen kann. M. gebraucht hier den folgenden Vergleich: Die wahre Physik als System könne mit einer Kugel verglichen werden und die Metaphysik als System mit der Umgebung, in der die Kugel sich befinde. Aus der bloßen Betrachtung der Kugel allein ergäben sich rebus sic stantibus „keinerlei zwingende Rückschlüsse auf die Beschaffenheit ihrer Umgebung“ (ebd.). Ebensovienig kann nach M. ‚Occams Rasiermesser‘ für den Naturalismus ins Feld geführt werden, denn dieser methodologische Leitsatz besagt ja nur, „daß man in der Konstruktion von Theorien nicht mehr annehmen soll, als für die Erreichung der theoretischen Ziele ... nötig ist“ (12f.). Aus dieser Selbstverständlichkeit läßt sich aber kein Argument für die naturalistische Metaphysik gewinnen, denn was zur Erkenntnis der Wahrheit auf dem Gebiet der Metaphysik erforderlich ist, ist gerade zwischen Naturalisten und Nichtnaturalisten umstritten. Es bleibt also dabei: Der Naturalismus hat kognitiv keine besseren Karten als andere metaphysische Entwürfe, er bleibt eine Metaphysik unter anderen und kann nicht für sich in Anspruch nehmen, die Metaphysik der Zukunft zu sein.

M.s Metaphysikentwurf bezieht eine konsequente Gegenposition zu diesem naturalistischen Metaphysiktyp. Wenn der Naturalist nach den Worten von Vollmer, Monist, Atheist, Determinist und Physikalist ist, so vertritt M. eine Metaphysik, die „dualistisch (hinsichtlich der Seinsbereiche), theistisch, indeterministisch und nicht-physikalistisch“ (14) ist, und für die sich daher die Kennzeichnung ‚antinaturalistisch‘ anbietet. Allerdings beschränkt sich M. auf eine implizite Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, denn im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht „der Aufbau eines philosophischen Systems“ (ebd.). Gewissermaßen das Skelett dieses Systems bilden eine ganze Reihe von Definitionen und Prinzipien, auf die hin argumentiert wird und von denen ausgehend deduziert wird. Dieser durch die Prinzipien und Definitionen vermittelte logische Gedankengang löst den Systemgedanken ein, und zugleich wird auf diese Weise ein bestimmtes nichtnaturalistisches Bild der Totalität eingefangen. – Wichtig ist des weiteren, daß M. bei seinem Metaphysikentwurf auf bestimmte Intuitionen recurriert. Denn er ist der Überzeugung, generell komme man im Bereich menschlicher Erkenntnisbestrebung nicht ohne den Rekurs auf solche Intuitionen aus. Es wäre also s. E. naiv, in der Metaphysik auf solche Intuitionen zu verzichten, in der Meinung, es stände uns Besseres zur Verfügung. Bei diesen Intuitionen gibt es eine beträchtliche Bandbreite. M. drückt das so aus: „Manche sind empirische und analytische Evidenzen, manche nicht; manche sind methodisch gewonnen, andere nicht; manche sind intersubjektiv weitverbreitet, manche nicht; manche sind tief verwurzelt, andere nicht; manche sind neu, andere alt“ (15). Immer geht es bei diesen Intuitionen freilich darum, wie sich die Dinge in Wahrheit verhalten. Wir stehen ihnen als Erkennende nicht einfach passiv gegenüber, sondern „welche Intuitionen wir haben wollen, ist durchaus eine Frage dessen, was wir glauben wollen, wie wir unsere Überzeugungsloyalitäten verteilen wollen“ (15). Dies darf nicht mit Wunschen denken verwechselt werden, sondern ist nach M.s Überzeugung eine durchaus angemessene Reaktion auf unsere Erkenntnissituation.

Auf diesem Hintergrund charakterisiert M. den von ihm konzipierten Metaphysikentwurf vorgehend wie folgt: Er stelle „kein bloß logisch zusammenhängendes, aber be-

gründungsmäßig freischwebendes Geflecht von Behauptungen“ dar, sondern sei zugleich „verankert in metaphysischen Intuitionen, von denen ausgehend für die Auswahl der Grundaussagen argumentiert wird“ (ebd.). Selbst wenn metaphysische Intuitionen notorisch dafür seien, daß sie sich widersprechen, sei das „kein Grund, das Projekt einer Metaphysik aufzugeben“ (16), denn diese Kontrarietät der Intuitionen gehöre nun mal wesentlich zur inneren Verfassung dieses Projekts Metaphysik. – Als die vielleicht entscheidende Intuition des eigenen Metaphysikentwurfs bezeichnet M. die „Intuition der Abwesenheit“ (ebd.). Damit ist gemeint, daß es „bezüglich dessen, was real ist“, und auch „im temporalen Zusammenhang des Realen keine objektive Notwendigkeit gibt“ (ebd.). Diese Intuition widerspricht diametral der Intuition des Naturalisten, denn dieser geht davon aus: Es gibt eine „immanente objektive Gesetzlichkeit der Natur“ und eine „daraus fließende objektive Notwendigkeit“ (ebd.), gleichgültig, ob diese nun als alles determinierend gedacht wird, oder so, daß sie Raum für Zufälligkeit läßt. M. vermutet, „daß die grundsätzlichsste metaphysische Entscheidung diejenige ist, die eine Wahl zwischen diesen beiden Intuitionen trifft“ (ebd.)

M. leugnet nicht, daß sein Metaphysikentwurf eine Reihe von philosophiegeschichtlichen Anknüpfungspunkten hat – er nennt in diesem Zusammenhang Autoren wie Leibniz, Thomas, Husserl, Schopenhauer, Kant und Erriugena und interessanterweise auch Hume – allerdings werden diese Autoren nicht aus einem historischen Interesse herangezogen, sondern weil sie sachlich etwas beitragen können zu dem Entwurf einer Metaphysik. Daß es mit einem bloß historischen Restinteresse an der Metaphysik nicht getan ist, wie es in unseren Breiten vorherrscht, zeigt sich für M. vor allem an dem Streit ‚wissenschaftliche Weltorientierung versus religiöses Weltbild‘. In diesen Streit muß sich die Philosophie einmischen. Und wenn sie das konstruktiv tun will, dann ist das nur möglich durch einen metaphysischen Gegenentwurf zu dem naturalistischen Wirklichkeitskonzept.

Soweit zu M.s Programm. Was dessen Durchführung angeht, so muß sich der Rezensent auf einige wenige Hinweise beschränken, die den Duktus der Arbeit betreffen. Auf viele interessante Details kann aus Raumgründen dagegen nicht eingegangen werden. – M. geht davon aus, daß „nicht nur jedem bewußten y genau eine Wirklichkeit gegenwärtig ist, sondern allen bewußten y dieselbe Wirklichkeit unmittelbar gegenwärtig ist“ (28). Was die Alternative ‚Positionstheorie oder Qualitätstheorie der Realität?‘ angeht, so favorisiert er die Qualitätstheorie. Denn bei jedem realen Ereignis könne man sinnvollerweise fragen, was es verwirklicht. Die Positionstheorie läßt diese Frage jedoch nicht zu. Sie ist in ihrem Rahmen per se unangebracht. Denn sie geht davon aus: Ein Ereignis ist real, weil es analytisch notwendigerweise Teilereignis der realen Wirklichkeit ist. Zu fragen, was das Ereignis verwirklicht, wäre in diesem Kontext, „so, als fragte man, was es verwirklicht, daß 9 größer als 5 ist“ (79). Die Qualitätstheorie läßt die eben genannte Frage hingegen zu, weil sie davon ausgeht, daß die Realität von Wirklichkeiten eine bezüglich dieser Wirklichkeiten kontingente und extrinsische Qualität ist.

Für M. sind Ereignisse „die konkretesten unter allen Entitäten“ und zugleich die „grundlegendsten unter allen Entitäten“ (87). Dazu steht nicht im Widerspruch, daß der Ereignisbegriff durch andere ontologische Begriffe erläutert wird, denn Ereignisse weisen eine bestimmte ontologische Struktur auf, deren Komponenten nichts anders als unselbständige Konstituenten von Ereignissen sind. Konkret nennt M. hier Positionen, Zeitpunkte und Zustände. Zur Einordnung seines Ereignisbegriffs verweist er auf Lewis' Theorie der Weltstücke. Mit dieser Konzeption ließe sich das von ihm entwickelte Ereigniskonzept am ehesten vergleichen, denn Ereignisse seien wie die Weltstücke von Lewis „jeweils essentieller Teil von genau einer Welt oder Wirklichkeit“ (106). Was den Kausalitätsbegriff angeht, so verweist er zunächst auf die Transformation der aristotelischen Verursachenlehre in der Neuzeit, in der die *causa efficiens* zur Form der Kausalität überhaupt wurde. Dieser historischen Entwicklung schließt er sich insoweit an, als er von der Formel ausgeht: „x ist *causa efficiens* von y“ (107). Die entscheidende Frage ist für ihn in diesem Zusammenhang: Wenn das hintere Relatum der Kausalrelation, also das Verursachte oder die Wirkung stets ein reales Ereignis ist, wie steht es dann mit dem vorderen Relatum? Faktisch nimmt man heute meist an, auch das vordere Relatum der Kausalrelation sei ein Ereignis, doch handelt es sich hierbei um eine verhältnismäßig

neue Entwicklung, die erst mit dem Aufblühen der Physik seit Newton sich durchzusetzen begann. Ursprünglich ist dagegen „diejenige Kausalitätskonzeption ... wonach das vordere Relatum der Kausalität ein Agens (im weitesten Sinne) ist“ (108). Selbst wenn diese klassische Kausalitätskonzeption im Bereich der Naturwissenschaften verdrängt wurde, behält sie doch ihre Gültigkeit im Bereich gesellschaftlicher Praxis, und zudem wird sie auch von unseren Begriffen von Verantwortlichkeit und Zurechnung vorausgesetzt. Von daher geht es M. um eine Rehabilitierung der Agenskausalität. Es bleibt einem zwar unbenommen, sich statt auf eine echte Kausalrelation auf eine „epistemisch-doxastische Ersatzrelation für diese zu beziehen“ (121), doch muß man sich darüber im klaren sein, daß man in diesem Fall „von etwas anderem als Kausalität redet“ (ebd.). Allerdings läßt sich die Tatsache, daß ein Agens ein Ereignis realisiert, in der Erfahrung nicht aufweisen. Das ist jedoch noch kein Grund, die Vorstellung der Agenskausalität fallenzulassen. Wir nehmen vielmehr zu der Agenskausalität ein ähnliches epistemologisches Verhältnis ein wie zum Begriff des Fremdpsychischen. Man kann sich natürlich prinzipiell auf den Standpunkt stellen, „daß andere Menschen (und erst recht Tiere) unbeselzte Automaten sind“, doch käme das einer „Zerstörung der Lebenswelt“ (123) gleich. Ebenso wären „die Erschütterungen für das gesellschaftliche Leben ... immens“ (ebd.), wenn wir uns nicht mehr als Agentia begreifen würden, die gewisse Ereignisse realisieren und zumindest an deren Realisation wesentlich beteiligt sind. Denn zentral für unser Selbstverständnis ist die Überzeugung, daß wir etwas tun. Gäbe es keine Agenskausalität, dann könnten wir nicht mehr wahrheitsgemäß behaupten, daß jemand etwas tut, sondern wir müßten sagen ‚es macht f mit mir‘, wobei ‚es‘ dieselbe Rolle hat, wie in ‚es regnet‘.

Bei der Explikation der Agenskausalität trifft M. die folgende terminologische Festlegung: „Alle Entitäten, die Ereignisse oder Ereigniskonstituenten ... sind, nenne ich ‚immanente Entitäten‘“ (137). Wesentlich für diese immanenten Realitäten ist, daß sie per se nichts realisieren. Immanente Entitäten sind also „mögliche Empfänger der Realität bzw. Aktualität, nicht Geber“ (138). Demgegenüber gilt für die Agentia als „transzendente Entitäten“ (ebd.), daß sie an der Realisation von etwas wesentlich beteiligt sind oder zumindest beteiligt sein können. Weiterhin rekurriert er in diesem Zusammenhang auf den klassischen Substanzbegriff. Dieser dient ihm als Näherbestimmung für ‚transzendente Entität‘. Als Agentien kommen wir selbst als individuelle Substanzen und Gott als Zentralagens in Frage. Es gibt zwar radikale metaphysische Konzeptionen, die Gott als einziges Agens und einzige Substanz ansehen, was dazu führen würde, daß der metaphysische Wille mit Gott identisch wäre, doch erweisen sich diese Konzeptionen als kontraintuitiv. Denn es ist ein Faktum, daß wir uns ebenfalls als Realisatoren verstehen, d. h. wir sind davon überzeugt, daß wir gewisse Ereignisse realisieren. Die individuelle kreatürliche Realisationsteilnahme aus göttlicher Vollkommenheit entspricht zudem der theologischen Tradition. M. bemüht hier den Grundsatz ‚bonum est diffusivum sui‘. Gott will nicht eine „allein nach seiner Intention inhaltlich bestimmte Welt“ (256), sondern er will die Welt als eine solche, die von allen Substanzen gleichermaßen souverän und damit auch in Konkurrenz zueinander inhaltlich bestimmt ist. Von daher kann man auch sagen, daß „wir ... bis zu einem gewissen Grade ‚uns selbst frei setzen‘, nämlich in der Weise und insofern, als jeder von uns frei zur ‚Setzung‘ der Welt der realen Ereignisse beiträgt“ (335). Um in dieser Weise zur Weltsetzung beizutragen, sind wir geschaffen. Bewußtseinsfähige Substanzen sind „in zweierlei Weise wesentlich mit Ereignissen verbunden: über ihren Entscheidungsraum und über ihren ... psychischen Raum“ d. h. „über die Menge der Ereignisse, deren Subjekt sie sind“. Zudem ist es so, daß „beide‘ Räume nicht ohne inneren Zusammenhang“ sind (336). Welche Entscheidung also eine bewußtseinsfähige Substanz trifft, hat durchaus etwas mit dem zu tun, was sie innerlich erlebt. Wichtig ist, daß man Substanzen und Ereignisse auseinanderhält. „Keine Substanz ist ein Ereignis, aber Substanzen werden durch Ereignisse repräsentiert“ (324).

Neben der „absoluten Repräsentation von Substanzen durch Ereignisse“ unterscheidet M. deren „absolute Repräsentanz durch Nichtereignisse, z. B. aktuelle materielle Gegenstände“ (341). Körper sind für M. keine Substanzen, denn „Körper sind Ereigniskonstituenten und also immanente Entitäten, während Substanzen transzendente

Entitäten sind, also weder Ereignisse, noch Konstituenten von Ereignissen“ (349). Rebus sic stantibus besteht zwischen einer Substanz x und einem aktuellen materiellen Gegenstand y , der Körper von x ist, ein Dualismus in dem Sinne, daß es sich hier um „zwei grundverschiedene, aber aufeinander bezogene Entitäten“ (356) handelt. Wesentlich für die von ihm vertretene Form des Leib-Seele-Dualismus ist nach M., daß Seelen „anders als Körper ... stets Seelen von etwas“ (357) sind. Im Unterschied zur cartesischen Tradition betont er, daß Seelen „in keinem Fall psychischen Entitäten sind“ (ebd.). Als transzendente, weil substantielle Entitäten sind sie „keine res cogitantes und ... auch keine ryleschen ‚Gespenster in der Maschine‘“ (ebd.). Anders als die aristotelischen Seelen sind sie aber keine „substantielle(n) Formen lebender Wesen“ (ebd.). Vielmehr sind Seelen „nichts anderes als Substanzen, die einen Körper haben“ (ebd.).

Generell bemerkt M. zur Bedeutung der repräsentativen Äußerung der Substanzen: Allenthalben finden wir in der realen Wirklichkeit eine „synchron und diachron hochkomplexe Organisation ihrer Gehalte“ (364) vor. Das lege die Frage nahe: Wozu diese Komplexität? Denn „als bloß passive ‚Realisationsmaterie‘ ... ,reichen auch inhaltlich simple Ereignisse hin“ (ebd.). M.s Antwort: Die reale Wirklichkeit in ihrer von den Naturwissenschaften betrachteten Gesetzmäßigkeit müsse als „Darstellung Gottes“ (ebd.) begriffen werden, der hierin seine Herrlichkeit offenbart. Es besteht also für M. eine enge Zusammengehörigkeit von Ereignissen und Substanzen. Denn „ohne Substanzen müßten alle Ereignisse tote Möglichkeiten bleiben, ohne Ereignisse könnte keine Substanz ‚aus sich heraustreten‘“ (365). Das Vorhandensein von beidem, von Substanzen und Ereignissen, ist „eine Sache der begrifflichen Notwendigkeit“, nicht hingegen die Tatsache, „daß Substanzen ... sich tatsächlich realisierend auf Ereignisse beziehen, daß es in Folge davon reale Ereignisse (inklusive Erlebnisse)“ und „schließlich eine reale Wirklichkeit gibt“ (ebd.). Geht man von der Vollkommenheit Gottes aus, so sind zwar Allmacht und Allwissenheit Attribute, die Gott mit analytischer Notwendigkeit zukommen, nicht hingegen die vollkommene Güte. Sonst wäre nämlich die Realitätsmitteilung eine begriffliche Notwendigkeit für Gott. Dies aber widerspricht der Kontingenz der Realität. Es hätte auch nichts real sein können. Selbst wenn also Gott mit seiner Schöpfung gewiß keinen Mangel an Güte zeigte, so ist doch auch „der Schatten nicht bestreitbar, den das durch die Schöpfung ermöglichte ... unabsehbare Leid auf Gott wirft“ (367). Im Blick auf die ebenso unabweisbare wie theoretisch im letzten nicht lösbare Theodizeeproblematik beschließt M. seine Überlegungen damit, daß er von dem spricht, „auf das wir hoffen dürfen und vernünftigerweise nicht mehr als hoffen dürfen“ (368), daß Gott nämlich „alle Tränen ... abwischen wird“ (369).

Soweit einige Hinweise zum Gang dieser Arbeit, die leider nicht sehr leserfreundlich gestaltet ist. Denn M. hat den Text mit Parenthesen und Verweisen überfrachtet, so daß es beträchtliche Mühe macht, sich durch dieses Opus grande durchzuarbeiten. Ungeachtet dieser Schwierigkeit, die sich für die Rezeption dieses Werkes eher ungünstig auswirken dürfte, steht die Bedeutung von M.s Opus nach Meinung des Rez. außer Frage. Denn analog zu den seinerzeit von Coreth bzw. Cramer erarbeiteten Theoriesynthesen von Transzendentalphilosophie und Metaphysik bzw. Subjektivitätsphilosophie und Metaphysik legt M. erstmals im deutschen Sprachraum einen Metaphysikentwurf vor, der sich der Mittel der analytischen Philosophie bedient. Das immer noch weitverbreitete Vorurteil einer prinzipiellen Metaphysikfeindlichkeit der analytischen Philosophie wird von ihm in eindringlicher Weise widerlegt, indem er deutlich macht, daß sich auch Einsichten der klassischen metaphysischen Tradition durchaus mit analytischen Mitteln reformulieren lassen. Denkerische Leidenschaft, Problembewußtsein und auch das Bemühen um eine wasserdichte Argumentation wird man ihm nicht absprechen können. Immerhin hat er den vorliegenden Entwurf, wie er im Vorwort schreibt, mehrmals umgeschrieben. Mindestens ebenso bemerkenswert ist, daß er von einer Kompatibilität von metaphysischer und religiöser Wirklichkeitsicht ausgeht. Beide müssen sich also nicht, wie es heute oft dargestellt wird, zwangsläufig widersprechen, selbst wenn, wie bei M.s Behandlung des Theodizeeproblems deutlich wird, die religiöse Wirklichkeitsicht Einsichten vermittelt, die der metaphysischen Spekulation zwangsläufig verschlossen bleiben. Selbstverständlich wird der Kenner der metaphysischen Tradition im diesem oder jenem Fall die Akzente anders setzen als M. und auch darauf verweisen können, daß

manche Theorietraditionen bei M. nicht genügend berücksichtigt sind. Zudem besteht bei einem solchen Metaphysikentwurf die sachliche Schwierigkeit, daß er auf eine ganze Reihe von Problembereichen zu sprechen kommen muß, über die sich, wie M. im Vorwort richtig bemerkt, „ein eigenes Buch ... schreiben“ (7) ließe. Man denke nur an das Theodizeeproblem oder das Leib-Seele-Problem. Trotzdem ist M. im Recht, wenn er den Versuch wagt, „ein ... Gesamtbild von allem überhaupt und von uns Menschen darin, zu entwerfen“ (ebd.), kommt es doch heute nach D. Henrich darauf an, das Kantische ‚sapere aude‘ im Sinn eines ‚speculari aude‘ wie folgt zu verstehen: „Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich selbst in ihr zu begreifen.“
H.-L. OLLIG S. J.

SEIFERT, JOSEF, *Gott als Gottesbeweis*. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments (Philosophie und Realistische Phänomenologie/Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein. Bd. IV). Heidelberg: C. Winter 1996. 715 S.

Die einleitenden Bemerkungen (35–52) stellen sich der Befremdlichkeit des Unternehmens in einem „postmetaphysischen“ Zeitalter, da „die Unmöglichkeit solchen Beweizens bereits ein allgemeines Vorurteil ist“ (Hegel [40]) und auch katholische Theologen sich, „sogar öffentlich, als Feuerbachianer“ bezeichnen, „die gelernt hätten, daß die Eigenschaften Gottes, wie der Mensch sie denke, nur menschliche Projektionen seien und alles Reden von Gott nur anthropomorph sein könne“ (43). Demgegenüber beruft der Verf. sich auf die Tradition realistischer Phänomenologie (A. Reinach, A. Pfänder, M. Scheler, D. v. Hildebrand, R. Ingarden, H. Conrad-Martius, E. Stein), von – auch noch bei Reinach zu findendem – Essentialismus gereinigt und explizit personalistisch.

Näher auf das Mißtrauen gegenüber dem ontologischen Argument gehen die Prolegomena ein (55–86). Ist tatsächlich die Welt für uns selbstverständlich und Gott unbegreiflich? (Statt ‚unbegreiflich‘ – denn das ist Gott wirklich – hieße es besser, wie dann auch korrekt S. 59: [nicht] intelligibel [einsichtig, einleuchtend], verstehbar.) (Parmenides und Scheler stehen für die doppelte Erstevidenz, daß es etwas gibt, nicht nichts – und damit absolut Seiendes. Erhellend auch der Hinweis auf Platons Phaidon und Phaidros [74, Anm. 40], ist zu korrigieren: De anima I, 4 ... Sth ... a 2, corp. sowie: Vgl. ebd. a 3 ...). Platon, Polit II 381 b 4 u. c. 8 f. benennt S. für die Herkunft des *quo maius nihil* ... Das zugleich so schlagend einfache und ungemein komplexe Argument bedarf der Neubegründung gegen Mißverständnisse der Gegner (z. B. Brugger, Summe ... 204 ff.), doch nicht minder der Verteidiger. Die zwölf Kapitel der so subtil ins Einzelne gehenden wie didaktisch ausführlich und wiederholungsreich gestalteten Untersuchung (jetzt natürlich nur nach den Grundzügen zu referieren) bilden sechs Teile.

„Äußerste Unlogik der Subjektivität oder höchste Objektivität der Wesenserkenntnis?“ (87) Dies letzte Wort spricht die Kernaussage des Buchs an; mit einem immer wiederkehrenden Satz Bonaventuras, der ihm zugleich als erstes Motto dient: „Si enim Deus Deus est, Deus est“ (94; Anm. 62 müßte es statt ‚S. 50‘ heißen: q. 1, a. 1. ad; im folgenden Zitat: pro quanto). Es geht um Einsicht, so unvollkommen sie sein mag, in das göttliche Wesen: seine Vollkommenheit und Selbstnotwendigkeit, seine Unerfindlichkeit und absolute Unüberbietbarkeit. „Die reinen Vollkommenheiten, und nicht deren Ersatz durch ein unerkennbares dunkles X ‚absoluter Transzendenz‘ im Sinne eines Jaspers, sind der Grund für die absolute Transzendenz und Uaussprechlichkeit Gottes“ (110). Kap. 1 benennt so schließlich vier Voraussetzungen des Beweises (124 f.): a) geht er nicht vom Begriff aus, sondern vom eingesehenen Wesen; b) ist dieses Wesen uns hinreichend bekannt; c) kann Existenz im Wesen einer Sache gründen (und dies uns erkennbar sein); d) stellt Existenz eine Vollkommenheit dar. a) klärt gleich Kap. 2, gegen den Vorwurf logischer Fehler wie metabasis, petitio principii, Definitionen- und Urteilsverwechslung. (Daß Ogiermann freilich „im Sinne des transzendentalen Thomismus einen Gottesbeweis aus der subjektiven Struktur des Wollens und seiner Dynamik“ entworfen hätte, „der keinen eigentlichen Ansatzpunkt im objektiven Dasein und Wesen der Dinge zu besitzen“ schein – [128 – als wäre das Subjekt – seins-, wesenlos – nicht objektiv?],