

AMERICAN PHILOSOPHERS IDEAS OF ULTIMATE REALITY AND MEANING. Hrsg. von Andrew J. Reck, Tibor Horvath, Thomas Krettek, Stanley Grean (URAM Monographs 1). Toronto: U. R. M.A., Regis College 1994. 315 S.

Der Band erscheint im Rahmen eines 1969 begonnenen Projekts, dessen Ziel eine Enzyklopädie *Human Ideas of Ultimate Reality and Meaning* ist. Sämtliche Beiträge wurden bereits in der Zeitschrift *Ultimate Reality and Meaning, Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding* (University of Toronto Press, 1978 ff.) veröffentlicht. „Ultimate reality and meaning“ ist in einem dreifachen Sinn verstanden: *ontologisch* als das Letzte, auf das alles andere bezogen ist und das selbst wiederum auf nichts anderes bezogen ist; *epistemologisch* als das hermeneutische Prinzip, das seinerseits nicht wieder interpretiert wird, in dessen Licht aber alles andere interpretiert wird; *ethisch* als der letzte Wert, für den man alles andere opfern und den selbst man für nichts anderes hingeben würde. Unter dieser speziellen Fragestellung ist das Buch eine Einführung in die amerikanische Philosophie, nicht zuletzt deshalb, weil jeder Beitrag mit einem Abschnitt über das Leben und die Werke des betreffenden Philosophen beginnt; Andrew J. Reck hebt in seinem Nachwort eigens hervor, daß es die klassischen (von einem religionsphilosophischen Interesse inspirierten) Darstellungen der amerikanischen Philosophie von J. E. Smith (*The Spirit of American Philosophy*, NY 1963; *American Philosophical Vision*, Chicago 1992) ergänzen soll.

Auch im deutschen Sprachraum bekannt sind die Pragmatisten Charles Sanders Peirce, William James, Josiah Royce, John Dewey, George Santayana, George Herbert Mead; ebenso Alfred North Whitehead, der von ihm und Peirce beeinflusste Charles Hartshorne und der Theologe Paul Tillich. Senior member im Metaphysischen Club in Cambridge, dem u. a. James und Peirce angehörten, war Chauncey Wright (1830–1875); er entdeckte Darwin für die Philosophie und gab damit den Anstoß für die Prozeßontologie und die evolutionistischen Elemente bei James und Peirce. Borden Parker Bowne (1847–1910), Schüler von Hermann Lotze, vertritt einen personalistischen theistischen Idealismus. Einer seiner Nachfolger auf dem Lehrstuhl an der Boston University war Edgar Sheffield Brightman (1884–1953); auch bei ihm steht die Person im Mittelpunkt (*Person and Reality*, 1958); er bezeichnet seine Methode als „radical-empirical or personalistic“ (196). Arthur Edward Murphy (1901–1962) entwickelte in der Auseinandersetzung mit Dewey und Whitehead einen „objektiven Relativismus“. Kants Phänomenalismus ablehnend, sucht Paul Weiss (*1901) nach dem Charakter der Dinge an sich, dem Wesen des Realen. Er vertritt einen nicht-fehlerhaften Zirkel zwischen Ontologie, Epistemologie und moralischem Handeln. Es gibt nicht *eine* letzte Wirklichkeit und *einen* letzten Sinn, sondern eine Vielzahl. Im Mittelpunkt des Werkes von Clarence Irving Lewis (1883–1964), Schüler von Josiah Royce und von 1920 bis 1953 Professor in Harvard, stehen erkenntnistheoretische und semantische Fragen; er bezeichnet seine Position als „conceptual pragmatism“. „Meine Meinung darüber, was das Letzte (ultimate) ist, fasse ich nicht in Worte. Es gibt einen Lieblingsplatz in einer fast unbewohnten Wildnis, zu dem ich so oft gehe wie ich kann. Ich hoffe, es werden immer solche Flecken in der Wildnis bleiben. Und ich hoffe, es wird, eingeschlossen in der Philosophie, immer eine Art von Literatur geben, die ich unter keinen Umständen schreiben könnte“ (194).

F. RICKEN S. J.

SMART, J. J. C. / HALDANE, J. J., *Atheism and Theism* (Great Debates in Philosophy). Oxford: Blackwall 1996. 234 S.

Die Klarheit und Entschiedenheit der Positionen, die hier einander gegenüberstehen, läßt nichts zu wünschen übrig. Smarts methodologisches Prinzip lautet, daß Führer zur metaphysischen Wahrheit die Plausibilität im Licht der gesamten Wissenschaft ist. Andere Formen des Wissens, z. B. das Zeugnis des Gewissens, religiöse Erfahrung, Common Sense, läßt er nicht gelten; er sieht seine Aufgabe darin, diese vermeintlichen, nicht-wissenschaftlichen Formen des Wissens durch eine wissenschaftliche Erklärung zu dekonstruieren. Haldane bekennt sich als orthodoxer römischer Katholik, der an die Sätze des Credo glaubt und sich mit aller Entschiedenheit von Tendenzen, welche dem Prote-

stantismus des 19. Jhs. entstammten und von Haldane als religiöser „Voluntarismus“ und „Fideismus“ bezeichnet werden, distanziert. Dennoch teilen Smart und Haldane eine gemeinsame Voraussetzung, den „metaphysischen Realismus“: die Idee, daß unabhängig von jedem endlichen Geist eine Welt existiert und daß die Natur dieser geistunabhängigen Welt etwas ist, das sie unabhängig von und vorgängig zu jeder Beschreibung durch den Common Sense, die Philosophie oder die Wissenschaft besitzt. Damit wenden sie sich, wie aus dem gemeinsamen Nachwort deutlich wird, gegen Putnams internen Realismus.

Smarts Beitrag setzt sich mit den klassischen Gottesbeweisen auseinander und insistiert auf den klassischen Einwänden. Diskutiert werden: der teleologische Beweis (auch in seiner neuesten Form, dem anthropisch-kosmologischen Prinzip, wonach die fundamentalen Konstanten der Natur auf die Entstehung des Lebens und des Menschen hin „abgestimmt“ sind), Gott als ethisches Prinzip (hier kritisiert Smart John Leslies platonischen „extremen Axiarchismus“), der Kontingenzbeweis, der Beweis aus der religiösen Erfahrung, die höhere Kritik des Neuen Testaments, das Problem des Übels. Smarts Kritik geht von einer ontologischen Voraussetzung aus; er vertritt einen ontologischen, aber keinen Übersetzungs-Physikalismus (translational physicalism): Ein Baum ist nichts anderes als ein sehr komplexer physikalischer Mechanismus; die Ebene des Organischen kann also durch die des Physikalischen erklärt werden; das bedeutet jedoch nicht, daß Wörter wie ‚Baum‘ oder ‚Tomate‘ sich in die physikalische Sprache übersetzen lassen. Aus dieser ontologischen Voraussetzung ergibt sich z. B. für das Argument aus der religiösen Erfahrung folgende Verteilung der Beweislast: Die religiöse Erfahrung wäre nur dann ein objektiver Grund für den religiösen Glauben, wenn die Möglichkeit einer naturalistischen Erklärung als unplausibel ausgeschlossen werden könnte, und es sei schwer zu sehen, wie diese Forderung zu erfüllen ist.

Haldane bezeichnet seine Position als „analytischen Thomismus“ (90). Er geht auf den zweiten (ex ratione causae efficientis) und dritten (ex possibili et necessario) Weg des Thomas ein; Schwerpunkt der Auseinandersetzung ist jedoch das teleologische Argument, der fünfte Weg. Mit Thomas unterscheidet Haldane zwischen einem Daß-Beweis, der nur zu einem „agnostischen Theismus“ führe, weil er das Wesen Gottes nicht erkenne, und einem Warum-Beweis, der für die Existenz Gottes nicht möglich ist, und er folgt Thomas und der traditionellen Fundamentaltheologie darin, daß die Glaubensgeheimnisse (z. B. Trinität, Inkarnation, Jungfrauengeburt) nur durch die Offenbarung und das Lehramt erkannt werden können. Haldane verweist auf die von der Wissenschaft selbst nicht mehr beweisbaren Voraussetzungen der Wissenschaft, die Stabilität, Regularität und Erkennbarkeit der Welt, und er verknüpft den metaphysischen Realismus mit einer thomistischen, metaphysisch voraussetzungsreichen Erkenntnistheorie: Wir besitzen die adäquaten geistigen Kräfte, um die von uns unabhängige Wirklichkeit zu erfassen; es besteht eine Harmonie zwischen Geist und Welt, die es möglich macht, die tiefsten Züge der empirischen Wirklichkeit zu erfassen, eine formale Identität zwischen dem Denken und seinem Gegenstand. Gegen Smarts Reduktionismus betont Haldane die Teleologie der Organismen und die mit den Mitteln des Physikalismus nicht erklärbare Intentionalität des menschlichen Geistes; beides könne im Sinn des fünften Weges nur durch einen transzendenten planenden Geist erklärt werden.

Was kann man aus dieser Diskussion lernen? Es gibt, so betont Smart, in der Philosophie keine „knock-down“-Argumente; Prämissen und Methode, mit denen argumentiert wird, lassen sich wiederum in Frage stellen. Die grundlegende Prämisse, von der Smart ausgeht, ist eine ontologische, der Physikalismus, und das läßt fragen, wie man ontologische Voraussetzungen rechtfertigen bzw. angreifen kann. Haldane schlägt eine aristotelische Strategie ein, wenn er zeigt, daß der Reduktionismus mit den Phänomenen unvereinbar und die Formursache für deren Erklärung unverzichtbar ist; hier wird die Bedeutung der Naturphilosophie und der Philosophy of Mind für die Religionsphilosophie deutlich. Eine andere Strategie wäre, Smarts Szientismus und seinen univoken Begriff des Wissens und der Vernunft anzugreifen; die wissenschaftliche Vernunft ist nur eine Vernunftform unter anderen und in einen umfassenderen Kontext eingebettet. Das führt zur Kritik an der gemeinsamen Voraussetzung beider Kontrahenten: dem metaphysischen Realismus. Auch wenn wir davon ausgehen, daß wir uns mit unseren Begriff-

fen auf eine unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit beziehen und die unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit beschreiben, so beschreiben wir sie doch mit unseren Begriffen und von uns gebildeten Theorien, so daß bei allem Realismus ein, wenn wir es so nennen wollen, idealistisches oder pragmatisches Moment unverzichtbar ist. Eine Ontologie darf deshalb niemals szientistisch sein; sie muß sich rechtfertigen vor dem umfassenden Lebenszusammenhang, in den unsere Begriffsbildung eingebettet ist.

Die gesamte Diskussion geht, wie es Haldane an einer Stelle ausdrücklich formuliert, mehr oder weniger um den „Theismus als erklärende *kosmologische Hypothese*“ (202 Hervorh. F. R.). Ich frage mich, ob es religionsphilosophisch und theologisch gerechtfertigt ist, die Gottesfrage in dieser Isolierung anzugehen; damit fordert man die physikalistischen Einwände geradezu heraus. Der Glaubensartikel „Schöpfer des Himmels und der Erde“ ist nur einer unter mehreren Artikeln des Credo; kann er aus dem Zusammenhang der anderen Artikel herausgelöst werden? Die Gottesfrage ist in den Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens verweben; kann sie von diesem umfassenden Zusammenhang getrennt werden? Kant hat in seiner Religionsphilosophie diese Frage entschieden verneint. Das führt zurück zur Kritik am univoken Vernunftbegriff und zur Frage, wie die Entscheidung für eine Ontologie gerechtfertigt werden kann. Was ist der Ausgangspunkt oder was sind die Ausgangspunkte des Gottesglaubens? Ist der Glaube an Gott vor allem andere eine kosmologische Hypothese? Ohne Zweifel ist beiden Autoren recht zu geben, daß der Theismus Ontologie und Kosmologie nicht ausklammern kann. Worüber man streiten kann, ist, welcher Stellenwert diesen Überlegungen in der Rechtfertigung des Theismus zukommt. Wie stark müssen die kosmologischen Argumente sein? Müssen sie, positiv, einen beträchtlichen Teil der Beweislast tragen, oder können sie sich, negativ, darauf beschränken, die Nichtwidersprüchlichkeit von Theismus und Kosmologie zu zeigen?

F. RICKEN S. J.

LANGTHALER, RUDOLF, *Nachmetaphysisches Denken?* Kritische Anfragen an Jürgen Habermas. Berlin: Duncker und Humblot 1997. 426 S.

Gegenstand von L.s Studie ist die Frage, ob die Habermassche Interpretation und Kritik der metaphysischen Tradition einer genauen Prüfung standhält, denn nur dann läßt sich der von Habermas behauptete Übergang vom Bewußtseinsparadigma zum Paradigma der Verständigung in seiner Notwendigkeit einsichtig machen. Rez. kann nur auf einige Gesichtspunkte dieser umfangreichen Studie hinweisen, die freilich nicht sehr leserfreundlich gestaltet ist, da der Verf. sich ausladender und oft mit Zitaten überfrachteter Satzkonstruktionen bedient.

Problematisch ist nach L. bereits der Metaphysikbegriff, mit dem Habermas operiert. Wenn dieser nämlich als metaphysisch das auf Platon zurückgehende Denken eines philosophischen Idealismus bezeichnet, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de la Mirandola, Descartes, Spinoza, Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht, dann liegt darin zweifellos eine Engführung vor, denn die gesamte aristotelische Metaphysiktradition bleibt bei einer solchen Perspektive auf die Metaphysikgeschichte ausgeblendet. – Problematisch ist nach L. des weiteren, wenn Habermas der Metaphysik einen starken Theoriebegriff unterstellt und demgegenüber als Positivismus des nachmetaphysischen Denkens herausstellt, daß dieses den Vorstellungen von einer Wissenschaftshierarchie mit der grundlagensichernden Philosophie an der Spitze entsagt und für die eigene Theoriebildung kein Erkenntnis-, Wahrheits- und Gewißheitsprivileg gegenüber den Einzelwissenschaften in Anspruch nimmt. L. merkt hierzu an: Zwar unterscheidet sich die metaphysische Reflexion von der in intentione recta vollzogenen Erkenntnis, diese Reflexionshaltung habe aber nichts mit dem Anspruch der Metaphysik auf ein besonderes Erkenntnisprivileg zu tun. Ebenso wenig ist es nach L. legitim, den großen neuzeitlichen Systementwürfen einen Letztbegründungsanspruch zu unterstellen, denn die neuzeitliche Reflexion auf die Fundamente des Erkennens habe niemals für sich selbst einen solchen Anspruch erhoben. Weiterhin hält L. die von Habermas behauptete Unvereinbarkeit von metaphysischer Denkform und moderner Verfahrensrationalität für nicht schlüssig, da der neuzeitlichen Metaphysik die Unterscheidung zwischen materialer und prozeduraler Rationalität