

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. Worum 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

durchaus geläufig sei. Schon Leibniz habe nicht mehr die Erwartung, die moderne Verfahrensrationalität könne eine vorgängige Einheit in der Mannigfaltigkeit garantieren. Trotzdem habe er daran festgehalten, „daß die metaphysische Frage nach der ontologischen Konstitution der Erscheinungen auch unter den bestimmenden Vorzeichen und Erklärungsansprüchen der ... wissenschaftlichen (Verfahrens-)Rationalität ... unumgänglich“ (67) sei. Ebenso lasse sich bei Kant zeigen, daß sein „für die Ausbildung der modernen ‚Verfahrensrationalität‘ bedeutsame(r) Ansatz ... ständig auf metaphysisch-ontologische Motive (zurück)verwiesen wird“ (73). L. hält es in diesem Zusammenhang für möglich, „das als transzendentalphilosophischer Grenz begriff gedachte ‚Ding an sich‘ als ‚Noumenon im negativen Verstande‘ mit der auf ontologische Motive der Tradition zurückverweisenden Vernunftidee des ‚inneren Naturzwecks‘ zu verbinden“ (79). Er plädiert also für eine „Vermittlung von Transzendentalphilosophie und platonisch-aristotelischer Ontologie“ (106). Aus einer solchen Perspektive heraus hält er es nicht für zwingend, wenn Habermas bei seiner Deutung der neuzeitlichen Theorieentwicklung entweder auf „das Eine der erzeugenden Subjektivität“ oder auf den „durch Natur und Geschichte hindurch prozessierende(n), sich einholende(n) Geist“ (39) abstellt. Er sieht vielmehr sowohl in der Systematik Hegels als auch in der Systematik Schellings Ansätze für eine „Versöhnung der leitenden Motive der klassischen Ontologie mit den unverlierbaren Einsichten der Transzendentalphilosophie“ (105).

Von einem unzureichenden Verständnis der Leistung der ontologischen Tradition zeugt es nach L. auch, wenn Habermas dieser unterstellt, sie habe „fürs Individuelle nur private Begriffe und negatorische einkreisende Formeln bereitgehalten“ (183). L. erinnert hier an die von Aristoteles ausgehende Tradition, die das Einzelwesen als „das unauflösbare ‚Zusammenganze‘ (synholon) von ‚Materie‘ und ‚Form‘ (102) begriffen habe und damit gezeigt habe, daß sich das Einzelne und das Allgemeine keineswegs in vollständiger Disjunktion gegenüberstehen. – Da Habermas’ Kritik der metaphysischen Tradition sich gleichermaßen auf die Vertreter des ontologischen Paradigmas und die Vertreter der neuzeitlichen Subjektphilosophie bezieht – letzteren wirft er eine erkenntnistheoretisch ausgerichtete Ursprungsphilosophie vor – setzt sich L. auch ausführlich mit der Habermasschen Deutung des neuzeitlichen Subjektgedenkens auseinander. In diesem Zusammenhang kritisiert er die Habermassche These, das ursprüngliche Selbstbewußtsein sei ein kommunikativ erzeugtes Phänomen. Eine solche These überspringt ihm zufolge das in der transzendentallogischen Sonderstellung des Ich fundierte Selbstverhältnis. Denn damit, daß ein Sprecher die Hörerperspektive übernehmen kann, ist für ihn die ursprüngliche Selbstbewußtseinsfunktion immer schon vorausgesetzt. Daher führt kein Weg daran vorbei, daß man „ineins mit der Analyse der performativen Äußerungen im illokutionären Akt auch die transzendentallogische Problem dimension als Bedingung seiner Möglichkeit“ (339) zum Thema macht. Wenn Habermas die Integration der Sprecher-, Hörer- und Beobachterperspektive zu den pragmatischen Voraussetzungen der regelrechten Verwendung von grammatischen Sätzen in Sprachhandlungen zählt, so ist mit noch größerem Recht „die diesen pragmatischen Voraussetzungen noch vorausliegende transzendentallogisch relevante Ursprünglichkeit des Selbst- und Fremdbezugs“ (ebd.) zur Geltung zu bringen. Die von Habermas herausgestellte Ursprünglichkeit des Paradigmas der Verständigung bleibt also mit der folgenden grundsätzlichen Schwierigkeit behaftet: Jeder einseitige Rekurs auf die durch Sprecherrollen festgelegten interpersonalen Beziehungen, die ein Selbstverhältnis erst ermöglichen sollen, ist insofern zirkulär, als diese Sprecherrollen und die in der Übernahme dieser Sprecherrollen verankerten interpersonalen Beziehungen ihrerseits ohne ursprünglichen Selbstbezug nicht denkbar sind, weil Selbstidentität und Selbstunterscheidung überhaupt nur von daher begrifflich sind.

Lehrreich ist die Studie von L. nicht nur, weil sie auf Probleme in Habermas’ Kant- und Humboldtinterpretation aufmerksam macht. Sie macht auch deutlich, daß Habermas’ Metaphysikkritik sich „in entscheidenden Punkten als unvermittelt und nicht selten auch als simplifizierend“ (61) erweist. Zudem erinnert sie daran, daß die Philosophie gut beraten ist, wenn sie, statt „voreiligen Verabschiedungen der metaphysischen Denkform“ das Wort zu reden, „deren leitende Motive in ihrer bleibenden philosophischen Relevanz zu vergegenwärtigen“ (414) sucht.

H.-L. OLLIG S. J.