

(89), mit pantheistischen Implikationen, und einem Konzept der Ewigkeit als sich widersprechender Zeit. In summa: Das Sein als Erkenntnisbasis wird durch Konstruktion ersetzt. Sch. zitiert die Kritik katholischer Autoren und spricht die Umdeutung neuplatonischer Vorgaben an. Der Forderung Jaeschkes, Kritik müsse positiv zeigen, dass die traditionelle Trinitätslehre besser begründet sei als die Umdeutung Hegels (105), entspricht er mit dem Hinweis auf die Mangelhaftigkeit einer Hypostasierung des Mangelhaften: „Kurzschluss“ des Münchhausen-Kunststücks (107, mit Taylor-Zitat). – Demgegenüber bringt Sch. nun Augustins Trinitätslehre ein, leider in Verbindung mit einer geläufigen Descartes-Kritik (die ausgerechnet Hegels Descartes-Verständnis übernimmt – dazu ThPh 75 [2000] 236–249). Und schließlich heißt es sogar, das Trinitätsmysterium sei „von fideistischer Position in ‚Schutzhaft‘ genommen“: zu J. Möllers Kritik, H. habe „den eigentlichen Sinn des christlichen Mysteriums zerstört“ (114). Hat er dies nicht? Es geht ja nicht um irgend eine Triadik, sondern um Person-Bezüge. Hegel beansprucht, die christliche Dreieinigkeitslehre auf den Begriff zu bringen; die aber ist das Zentralmysterium des christlichen Glaubens, dessen Kernbekenntnis lautet: „Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2, 11; 1 Kor 12, 3 – wobei *kyrios* in der LXX den unaussprechlichen Gottesnamen wiedergibt). Nach dem Selbstverständnis dieses Glaubens wird er vom Lehramt als bleibender Institution der Inkarnation gehütet (sonst bliebe Jesus Christus nicht das letzte Wort [Hebr. 1, 1 f.]). Hegel wird hier also nicht dogmatisch von außen angegriffen, sondern auf seinem eigenen Feld, nach seinem eigenen Anspruch beurteilt.

Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer einheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von augustinischer Trinitätsspekulation. Nach einem Hinweis auf Habermas, Kritik an Kuschels Relativierung von Christi Präexistenz legt Sch. die Schemazeichnung aus, die Luis Arias O. S. A. in der zweisprachigen Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) seiner Einleitung zu Augustins *De Trinitate* (Bd. 39) vorangestellt hat, um die *Communio*, die *Propria* und *Appropriata* der drei Personen in Gott zu veranschaulichen. Ein Hauptpunkt dabei ist die Aufwertung der Kategorie Relation (dass er die beim Personbegriff vermisste, war übrigens der hier nicht genannte Grund für Augustins Reserve ihm gegenüber – obwohl sie ihm ursprünglich eingeschrieben war: im Theater wie in der Grammatik). Tatsächlich konnte man nicht schlicht die „biblizistische Redeweise“ für die *Processionen* beibehalten (124 f.). Ob allerdings der cusanische Ternar von *unitas*, *aequalitas* und *nexus* wirklich einen Gewinn bedeutet, wäre zu diskutieren. Vor allem – als Anfrage nicht bloß an die „psychologische“ Trinitätslehre, sondern auch an Sch. – angesichts des Fundamentalgrundsatzes (der schon anklang), dass in Gott selbst alles eins ist außer der *personarum oppositio*. Schön, von Raymundus de Sabunde her, die Comenius-Erklärung, im Dreieinigkeitsmysterium wirke die *plenitudo dandi* (155 – ist aber [158] die Exemplar- [statt der Form-Ursache] aristotelisch?).

Eine Reihe von Corrigenda sind stehengeblieben (einschließlich des falschen Dativs nach „als“ [96, vorl. Abs., Z. 7]), aber nicht sinnstörend. – Gegen den Abweis aufgeklärter Denker wie das Unbehagen ängstlich Glaubender (172) bietet Schadel eine „ternare Metaphysik als Korrektiv für entgleisende Moderne und Postmoderne“ (161) an. In der Tat sehe ich es als heilsgeschichtliche Chance, dass aus der neuen Begegnung mit Judentum und Islam die Christen diese Mitte ihres Glaubens neu entdecken könnten. J. SPLETT

2. Systematische Philosophie

SPÄT, PATRICK (Hg.), *Zur Zukunft der Philosophie des Geistes*. Paderborn: mentis Verlag 2008. 261 S., ISBN 978-3-89785-611-0.

„Noch niemand konnt' es fassen, wie Seel' und Leib so schön zusammenpassen, so fest sich halten, als um nie zu scheiden, und doch den Tag sich immerfort verleiden“ – so heißt es in Goethes *Faust II* (6892–6896). Die Frage nach dem Beziehungsverhältnis von Leib und Seele, Mentalem und Physischem, gehört zu den Grundfragen des Menschen. Von der Neurobiologie erhofft man sich, Antworten zu bekommen, die die Philosophie (und mit ihr auch die Theologie) bislang schuldig geblieben seien. Man hegt den

Wunsch, das komplexe mentale Leben des Menschen durch die physische Grundlage zu erklären. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die Philosophie des Geistes zu den am meisten diskutierten Themenfeldern gehört. Die Frage ist, wie Gehirnvorgänge mit einer subjektiven Erlebnisperspektive verknüpft sein können. Wie ist es möglich, dass bewusste Erlebnisse wie z.B. gefühlte Schmerzen in einer Welt existieren, die vollständig aus physischen Partikeln zu bestehen scheint? Verursachen einige physische Partikel, vermutlich im Gehirn, diese mentalen Erlebnisse? Wie kann das Verhältnis von Mentalem und Physischem bestimmt werden? Hinter dem Leib-Seele-Problem steckt offensichtlich ein ganzes Bündel von Problemen.

Patrick Spät (= Sp.) hat jetzt einen Sammelbd. mit zwölf Arbeiten vorgelegt, in denen zum einen eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes unternommen, zum anderen ein Ausblick in die zukünftige Entwicklung dieser Forschungen gewagt werden soll. Außer dem Beitrag von Thomas Metzinger sind alle Arbeiten neu und bisher unveröffentlicht. Alle Arbeiten sind in deutscher Sprache verfasst.

In einer sowohl für Fachphilosophen als auch für interessierte Laien anregenden Einleitung gibt Sp. (9–21) zunächst einen Überblick über das hier diskutierte Leib-Seele-Problem. Eine übersichtliche Graphik (18) verdeutlicht die Vielfalt der in der Philosophie des Geistes gegenwärtig vertretenen Positionen.

Der erste Beitrag wird von *Michael Esfeld* (= E.) eröffnet (25–40). Esfeld greift die Frage auf, ob, und wenn ja, wie es möglich ist, dass die mentalen Zustände des Bewusstseins jemals etwas in der Welt bewirken. Wie kann es sein, dass unsere Absicht, die doch kein Teil der physischen Welt ist, unsere Bewegungen verursacht? Dieses Problem wird auch Problem der mentalen Verursachung genannt. Basierend auf Überlegungen zur kausalen Geschlossenheit des Physikalischen und der Supervenienztheorie vertritt E. die Theorie der psychophysischen Identität. Abgerundet wird sein Beitrag durch einen kurzen Blick auf die Qualia-Diskussion (i.e. die Frage nach dem qualitativen Aspekt von Bewusstsein) sowie die Debatten zum Externalismus. Dadurch, dass die Identitätstheorie Bewusstseinsphänomene als physische Phänomene – spezielle neuronale Ereignisse – versteht, gelingt es ihr, am materialistischen Credo vom Einzigkeitsanspruch der physischen Sinsweise und am Postulat der kausalen Geschlossenheit festzuhalten. Auf Einwände, die in den letzten Jahren innerhalb der Philosophie des Geistes gegen die Identitätstheorie vorgebracht wurden – wie z.B. den Vorwurf, sie verstoße insofern gegen ein Gesetz der Logik („Leibniz-Gesetz“), als man Gehirnzuständen Eigenschaften zuschreiben kann, die man mentalen Eigenschaften nicht zuschreiben kann und umgekehrt – sowie auf unterschiedliche Gedankenexperimente (z.B. Frank Jacksons „Mary-Argument“) geht E. leider nicht ein.

Um das Thema der mentalen Verursachung geht es auch in dem Beitrag von *Sven Walter* (= W.) (41–58). Eine Standortbestimmung dieses Problems versucht W. zunächst im Hinblick auf die Position von Jaegwon Kim, der die Diskussion in den vergangenen dreißig Jahren maßgeblich mitbestimmt hat und dessen Überlegungen in *Physicalism, or Something Near Enough* seinem eigenen Anspruch nach „a plausible terminus for the mind-body debate“ (Kim, J.: *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton/New York 2005, 173) darstellt. Von hier aus unternimmt W. einen Ausblick auf die (mögliche?) Zukunft der Debatte. Anders als E. plädiert W. für einen Paradigmenwechsel (55f.) hinsichtlich des in der gegenwärtigen Diskussion vorherrschenden reduktiven Physikalismus. Viel kritischer als bisher müssten in Zukunft die Annahmen einer kausalen Geschlossenheit des Physikalischen, der kausalen Wirksamkeit des Mentalen und die Art bzw. das Ausmaß seiner Vereinbarkeit mit der physikalischen Wirklichkeit geprüft werden. Die sich aus der Zurückweisung dieser Annahmen ergebenden alternativen Ansätze könnten möglicherweise ebenso unbefriedigend sein wie der klassische Physikalismus, aber es bedürfe einer „faire[n] philosophisch[n] Chance“ (56). Es sei unredlich, all jene Positionen, die nicht in bestehende Denkschemata passten, vorschnell zurückzuweisen, denn möglicherweise hätten wir „noch nicht einmal in Grundzügen eine Idee davon [...], wie so etwas wie mentale Verursachung möglich sein soll“ (56).

Der in der Philosophie des Geistes als „Problem der Intentionalität“ bezeichnete Fragenkomplex kreist um die Fragen, wie sich unsere Gedanken auf entfernte Gegenstände und Sachverhalte beziehen können, wie sie über sie sein können und wie die Vorgänge in

unserem Gehirn etwas bedeuten, sich auf etwas beziehen und entweder wahr oder falsch sein können. Diesen Fragen geht *Tobias Schlicht* (= S.) (59–91) in seinem Beitrag nach. Dem Projekt einer Naturalisierung der Intentionalität (hierunter wird das Anliegen verstanden, durch grundlegendere Konzepte intentionale Phänomene zu erklären) steht S. grundsätzlich offen gegenüber (62). S. plädiert für ein Stufenmodell, welches unterschiedliche Grade der Komplexität des „Gerichtetseins“ in eine dem Phänomen gerechte Ordnung zu bringen versucht. In den Neurowissenschaften sei man, so S., bestimmten Varianten des „Gerichtetseins“ auf der Spur, wobei es auch noch Grauzonen gebe. Eine Aufgabe für die zukünftige Philosophie des Geistes sieht er darin, „für alle Stufen der Intentionalität [...] neben den angemessenen Charakterisierungen des Gerichtetseins zudem (ebenfalls in einer Komplexitätsstufe) die dafür erforderliche Form von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein und deren Verhältnis zu dem jeweiligen intentionalen Gehalt“ (86) zu bestimmen.

In ihrem gemeinsamen Beitrag kontrastieren *Albert Newen* und *Kai Vogeley* (93–124) zwei unterschiedliche Zugangsweisen zur Beschreibung menschlichen Selbstbewusstseins: zum einen die transzendentalphilosophische Einstellung Kants, zum anderen eine naturalistische Einstellung. Newen und Vogeley erkennen an, dass die transzendentalphilosophische Herangehensweise einige wichtige Aspekte des menschlichen Selbstbewusstseins herausarbeiten könne, ihre Grenzen aber darin bestehen würde, dass sowohl Erkenntnisse zu Störungen des Selbstbewusstseins als auch die ontogenetische Entwicklung nicht genügend berücksichtigt würden. Beide Aspekte könnten aber in einer naturalistischen Herangehensweise angemessen verständlich gemacht werden. Die Naturalisierung von Selbstbewusstsein würde, so Newen und Vogeley, auch die kausale Rolle unserer selbstbewussten mentalen Zustände erklären können. Der eingangs erwähnte Goethe würde hierzu wohl Folgendes sagen: „Daran erkenn’ ich den gelehrten Herrn! Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern, was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar, was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr, was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht, was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht“ (*Faust II*, 4917–4922).

Im fünften Beitrag zu diesem Sammelbd. versucht *Wolfgang Lenzen* (125–139) eine Position jenseits von Dualismus und Materialismus aufzuzeigen. Durch eine „Commonsense“-Auffassung könnten viele der gegenwärtig in der Philosophie des Geistes diskutierten Probleme (auf-)gelöst werden. Diese Position, die in Grundzügen an den biologischen Naturalismus von John Searle anknüpft, betont, dass geistige Phänomene im Rahmen der Evolution des Lebens in natürlicher Weise entstanden seien. Der Unterschied zwischen geistig/psychischen und materiell/physischen Entitäten wird bejaht. Auf diesem Hintergrund diskutiert L. dann das Problem der „Erklärungslücke“ (*explanatory gap*), die Qualia-Problematik, das „harte Problem“ des Bewusstseins und das Problem der Willensfreiheit.

Patrick Spät (141–161) fragt in seinem Beitrag, ob eine panpsychistische Sichtweise im Anschluss an die Philosophie Alfred N. Whiteheads die philosophische Diskussion befruchten könnte. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage nach der Möglichkeit von starker Emergenz und der Kontinuität des Mentalen. Von dem Grundsatz Whiteheads ausgehend, „dass in die Natur keine willkürlichen Brüche eingeführt werden dürfen“ (*A. N. Whitehead: Wissenschaft und moderne Welt*. Frankfurt am Main 1988, 91) nimmt Sp. einen graduellen Anstieg des Mentalen an: angefangen beim Elektron über die Zelle bis hin zum Menschen. Er diskutiert die Frage, ob es z. B. „fühlende Telefone“ gibt und kommt hier zu dem Ergebnis, dass es einem Telefon (wie einem Elektron) aufgrund der physikalischen Konstitution an der Fähigkeit mangelt, Bewusstseinszustände zu erleben. Abschließend betont Sp. die Verwandtschaftsgrade des Panpsychismus mit unterschiedlichen Spielarten des Physikalismus.

Frank Hofmann (= H.) (163–187) greift in seinem Beitrag die in den Feuilletons immer wieder diskutierte Frage auf, ob menschliche Willensakte und Handlungen frei oder vollkommen determiniert (z. B. durch unser Gehirn) sind. H. beleuchtet Schwierigkeiten kompatibilistischer Freiheitskonzeptionen (Bieri, Beckermann, Grundmann, Tugendhat, Pauen), die mit der Annahme durchgängiger Determination verträglich scheinen und gegen Anfechtungen aus dem Bereich der Neurowissenschaften häufig ins Feld geführt werden. Seine Überlegungen will H. aber nicht als Widerlegung des Kompatibi-

lismus verstanden wissen, sondern als Anregung für Verbesserungen kompatibilistischer Positionen. Ob die Rede von kompatibilistischen Freiheitstheorien letztlich nicht vielleicht doch der Frage ausweicht, ob der „Restbegriff“ von Freiheit in einer durchgängig determinierten Welt noch sinnvoll als Freiheit bezeichnet werden kann, diskutiert er leider nicht.

In der Philosophie des Geistes werden immer wieder Gedankenexperimente vorgebracht (z.B. „Mary“, „Chinese Room“, „Zombies“). *Daniel Cohnitz* (189–208) diskutiert den Sinn und die Tragweite solcher Gedankenexperimente. Da sie wichtige Funktionen in der Methodologie einer modernen Philosophie des Geistes übernehmen würden, spricht er sich auch für ihre Berechtigung in weiteren Diskussionen aus.

In der gegenwärtigen Philosophie des Geistes wird immer wieder die Frage diskutiert, ob man auch Computern und Robotern Bewusstsein zusprechen kann, wer also überhaupt als Träger von Bewusstsein infrage kommt. *Klaus Mainzer* (209–223) diskutiert in seinem Beitrag einige Probleme früherer Modelle der Künstlichen Intelligenz (= KI) und plädiert vor diesem Hintergrund für eine Abwendung von einer allzu anthropozentrischen KI. Für die Zukunft sei es wichtig, von emotionalen, intelligenten und kognitiven Systemen auszugehen, welche in der Lage sind, die Sicht einzig auf menschliche Intelligenz zu weiten und auch die Rolle von Emotionen zu berücksichtigen. Ob hinter vielen Überlegungen im Bereich der KI nicht selten auch der Traum steckt, durch eine graduelle Ersetzung des hilflosen organischen Körpers entweder durch Robotertechnik bzw. die Übertragung menschlichen Bewusstseins auf nicht-organische Plattformen, menschliches Leben deutlich zu verlängern, wird von Mainzer nicht diskutiert.

Thomas Metzinger (= M.) (225–236) ist davon überzeugt, dass sich durch die Fülle empirischer Daten über das Gehirn die Horizonte der philosophischen wie theologischen Anthropologie zu verdunkeln beginnen. Im Lichte neurowissenschaftlicher Befunde müssten Begriffe wie „Person“, „Willensfreiheit“ und „moralische Verantwortung“ neu gedacht, althergebrachte Vorstellungen über unser Menschenbild durch „zeitgemäße“ ersetzt werden. M. geht es um eine naturalistische Wende im Menschenbild. Er scheint hier zu vergessen, dass naturwissenschaftliche Fakten weltanschaulich gedeutet werden müssen und Theorien von Neurowissenschaftlern nicht frei von philosophischen Grundüberzeugungen sind. Insofern stellen naturalistische Deutungen, wie M. sie vertritt, – eine Herausforderung für das Menschenbild dar und nicht die empirischen Daten, die freilich nicht von allen Hirnforschern in der gleichen Weise interpretiert werden wie von den Protagonisten, die die Feuilletons beherrschen. Insofern er in einem Rundumschlag den Geisteswissenschaftlern vorwirft, nicht in der Lage zu sein, die vielfältigen Informationen zu einem für zukünftige Entwicklungen offenen Bild des Menschen zu synthetisieren und naturwissenschaftliche Daten nur unzureichend zur Kenntnis zu nehmen, mutet es etwas fremdartig an, wenn er in seinem Literaturverzeichnis, das zwölf Titel umfasst, auf elf eigene Arbeiten verweist.

Wolfgang Prinz (= P.) (237–247) betont in seinem Beitrag mit dem provozierenden Titel „Philosophie nervt“ insbesondere die Unterschiede einer philosophischen und naturwissenschaftlichen Sichtweise. Es bestehe ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem philosophischen Zugang zur Wirklichkeit. Da die Angemessenheit des philosophischen Zugangs abgesprochen wird und für P. nur ein Konkurrenzverhältnis zwischen Philosophen und Naturwissenschaftlern denkbar ist („ignorieren oder nerven“, 247), ist ein interdisziplinärer Dialog nach dieser Einschätzung nicht möglich – was dieses Modell unattraktiv macht.

In seiner Replik auf die Aussagen von P. betont *Ansgar Beckermann* (249–261) im letzten Beitrag dieses Sammelbds. die wichtigen Aufgaben, die die Philosophie des Geistes leiste, indem sie helfe, Unklarheiten zu beseitigen, Begriffe zu schärfen und bei der Problemanalyse wie bei der Entwicklung von Lösungsstrategien eine wichtige Rolle spiele. Im Unterschied zu P. betont er, dass ein Dialog der Disziplinen fruchtbare Erkenntnisse bringen könne.

Angesichts des beeindruckenden Fortschritts der Neuro- und Kognitionswissenschaften wird nicht selten die Vermutung geäußert, die Philosophie des Geistes würde früher oder später durch diese ersetzt werden können. Die Beiträge des vorliegenden Sammelbds. zeigen, dass eine solche Einschätzung der Philosophie des Geistes in keiner

Weise gerecht wird, und welche Möglichkeiten sich für diese Disziplin in Zukunft auf-tun können. Viele der gegenwärtig in der Philosophie des Geistes diskutierten Probleme werden hier aufgegriffen – allerdings mit dem kleinen Schönheitsfehler, dass die meisten Autoren zu einer physikalistischen Theorie neigen oder eine solche explizit vertreten. Viele wichtige Phänomene des Lebens werden in physikalistischen Theorien aber nicht berücksichtigt, oder um es nochmals mit Goethe zu sagen: „Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben, sucht erst den Geist heraus zu treiben. Dann hat er die Teile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band“ (*Faust I*, 1936–1939). Insgesamt ist es ein sehr lesenswertes Buch, das in die tiefen Fragen der Philosophie einführt und zum eigenen Nachdenken anregt. M. KNAUP

SCHAEFFLER, RICHARD, *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter*. Geschichte und neue Gestalt einer Frage. Freiburg i. Br./München: Alber 2008. 190 S., ISBN 978-3-495-48340-4.

Ausgangspunkt dieser Abhandlung ist die verbreitete Meinung, wir lebten heute in einem „nachmetaphysischen“ Zeitalter – in einer Epoche also, in der metaphysische Fragen entweder nicht mehr gestellt werden (weil sie als sinnlos verdächtigt werden) oder doch als unbeantwortbar gelten. Um diese Meinung zu durchleuchten, unterscheidet Schaeffler (= Sch.) Fragen von den Erfahrungen, aus denen sie sich ergeben. Immer wieder betont er: Auch wenn man eine bestimmte Lösung nicht annimmt, muss man doch die Fragestellung oder zumindest die Erfahrungen ernst nehmen, aus der diese entstanden ist. Mit Kant hält Sch. daran fest, dass es unabweisliche Erfahrungen gebe, aus denen unabweislich metaphysische Fragen entspringen. Diese haben die Eigenart, dass sie aufs Engste mit meta-noëtischen und meta-ethischen Fragen zusammenhängen.

Im Lauf der Geschichte hat sich die Gestalt der metaphysischen Ansätze gewandelt: im Vor-Anfang steht das Denker-Paar Zenon und Heraklit. Zenon sucht das Eine hinter den vielen flüchtigen Erscheinungen; Heraklit sucht es in der gegenstrebigsten Einheit polarer Gegensätze. Im engeren Sinn konstituiert sich die Metaphysik bei Platon und dann vor allem bei Aristoteles. Platon bannt die schwankende Vielheit des Erscheinenden durch die Aufstellung des exemplarischen Seienden (die Idee); die als unausweichlich erfasste Verflechtung der Ideen bringt alles wieder in Bewegung und festigt es doch zugleich durch die Ansetzung des überseienden Lichts, kraft dessen alles Erscheinende erscheint. Aristoteles lässt alles Seiende grundgelegt sein durch seine jeweilige *energeia*, die Sch. mit dem *actus primus* identifiziert, der zugleich in dynamischer Weise offen ist auf weitere Bestimmungen, die z. T. durch den gegenseitigen Einfluss des Vielen aufeinander zustande kommen; über allem Endlich-Vielen steht das Seiendste (Gott). Im hohen Mittelalter versucht Bonaventura, beide Linien zu vereinen: Das platonische Licht wird bei ihm mit dem aristotelischen Sein identifiziert. In der Neuzeit wandelt sich die Metaphysik in einen Diskurs über die Methode der Physik. Dahinter steht die kopernikanische Wendung der Astronomie mit ihrer Hinterfragung des erdgebundenen Augenscheins (Himmelsgewölbe; „herumirrende“ Planeten) zugunsten einer rationalen Rekonstruktion der Planetenbewegungen. Daraus ergibt sich, bei Descartes, eine skeptische Hinterfragung der methodisch vorgehenden Vernunft selbst: Kann man ihr vertrauen? Soll freilich die endliche Vernunft über die bloße Selbstgewissheit des Ich hinausreichen, muss sie in der unendlichen, göttlich-schöpferischen verankert werden. Von daher begreift man die wachsende Wichtigkeit des Gottesbeweises in der Neuzeit, nicht nur für die Religion, sondern auch für die Wissenschaft. – Bemerkenswert ist, dass Kant eine Neubegründung der Metaphysik (der Sitten und der Natur) für möglich hält, obwohl er gleichzeitig alle Gottesbeweise für unmöglich deklariert. Sch. geht auf dieses Problem nur im Vorübergehen ein; auch bleibt offen, wie sich Kant der Skepsisbegründung durch die Hypothese des *genius malignus* entziehen kann. Sch. unterstreicht, was von Kant zu lernen ist: Erstens, dass die Gegenstände unseres Erkennens als Erscheinungen zu verstehen sind, die durch unsere Sinnlichkeit und unseren Verstand mit-konstituiert sind. Zweitens, dass die bloße Vernunft sich in einer negativen Dialektik verstrickt: ein objektivistisches Weltdenken verstrickt sich in Antinomien; aber auch das sittliche Bewusstsein entkommt seinem inneren Widerspruch nicht, insofern die Gesin-