

vielmehr durchgehend kritisiert, mit Argumenten, die auch andernorts vorgebracht werden. Es scheint Rez. darum erlaubt, ja nötig, auf diese Dimension der Quaestio disputata ausführlicher einzugehen. – Über die Differenz von Heil und Unheil seien wir transzendental stets schon hinaus, weil unsere Gottesbeziehung durch die reine Form des Urteils garantiert sei. Und man frage sich, warum Propheten wie Elia so vehement gegen den Götzendienst gekämpft hätten (42). Ich möchte erstlich antworten: weil sie Propheten waren; anders gesagt, es bedarf angemessener Hermeneutik im Blick auf den Unterschied von Entscheidungsrufen in der zweiten Person (Mt 12,30) und offener Deutung in der dritten (Mk 9,40). Grundsätzlich: auch Sünde und Verwerfung stehen im Horizont fundamentaler Gottesbeziehung, und davon handelt Rahner. – Sch. spricht von Elementen (Buchstaben) und Strukturen (lesbaren Texten), um vor der Herrschaft apriorischer Formen zu warnen, die von allem inhaltlichen Wandel unbetroffen blieben (49). Aber bezeichnenderweise ist doch ansonst nicht der Text die Struktur, sondern er ist das nach oder in Struktur(en) „Gewebe“. Die Struktur bleibt tatsächlich. (Und warum sollte etwa ein Todesurteil weniger [be]treffen, wenn es grammatisch korrekt aufgesetzt ist?). – Gerade weil „Geschichte“ die entscheidende Anfrage an die Transzendentaltheologie bedeutet, sind Distinktionen (56) hier unerlässlich. Sch. liegt daran, die Kontingenz menschlicher Transzendentalität, die „durch kein Wesensgesetz des menschlichen Geistes gesichert“ sei (50), herauszustellen. Rechts; aber müßte man so nicht zwischen einer Transzendentalität 2. konkreterer Stufe und der 1. grundsätzlichen unterscheiden? Gewiß „hilft es nichts“, sich angesichts der Fremdheit der „Welt der Ägypter“ auf die eine Erde und das Ich-denke zu berufen (120). Aber dies ist eine Frage der „zweiten Philosophie“. Jaspers hat einmal den Nicht-Widerspruch-Satz mit der Luft verglichen, von der man nicht leben kann (sie „hilft nichts“) – aber ohne die erst recht nicht. – Will sagen: man sollte Rahner nicht vorhalten, er habe nicht getan, was er gar nicht tun wollte. – Rahner kann darum sehr wohl grundsätzlich über die Heilsbedeutsamkeit institutioneller Religiosität als solcher nachdenken (85 f.), ohne sich auf die konkreten Entscheidungen einzulassen, die „von Fall zu Fall getroffen“ werden müssen. Und innerhalb seiner prinzipiellen Reflexion leistet er mitnichten bloß eine immunisierende Verteidigung im Sinn von Wisdoms Gärtner-Parabel (vgl. übrigens seine Stellungnahme zu ihr in: K. Rahner – K. H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Freiburg 1979, 75 ff.). – Umgekehrt müßte – wohl nicht bloß aus Rahnerscher Perspektive – Sch. sich fragen lassen, inwiefern schon gleich das Wort „Gott“ nötig sei (121), um die Wiederherstellung des Ich im Durchgang durch eine Krise verständlich zu machen. Kann man nicht, solange es „bloß“ um Umkehr und Neubeginn geht, auch psycho- und soziologisch argumentieren? In einem Großteil der Lyrik nimmt die Stelle Gottes der Name der Geliebten ein, in Befreiungsbewegungen, Revolutionen u. ä. wird das Volk zum Quell der Neugeburt. Muß die sich nun ergebende Diskussion nicht schließlich doch über solch sekundäre Kontingenzen konkreter Welt„anschauungen“ auf die primäre Kontingenz endlichen Bewußtseins überhaupt zurückgehen? Ob man damit hinter Kants Argumentation auf Descartes zurückfällt (76), sollte uns nicht kümmern – ist es (abgesehen davon, daß sich wohl auch von einem Fortgang zu Fichte sprechen ließe) im Denken doch um die Fortschrittskategorie noch fraglicher bestellt als ansonst schon. – Die meisten Philosophen hätten recht mit ihren positiven Aussagen, nicht so in dem, was sie negieren, hat Leibniz bemerkt. So käme es auf gegenseitige Ergänzung an. Transzendente Erfahrung ist selber gestuft (entsprechend die Erfahrung ihrer Kontingenz): einmal als Erfahrung der Krise einer bestimmten Welt(sicht), worauf dankenswerterweise konkretisierend Sch. abhebt und damit ein fruchtbares Arbeitsfeld auftut, sodann die Erfahrung des Angefangenhabens (als „Angefangewordenseins“, ich sage: Angerufenseins) überhaupt, was Rahner im Blick hat. Wie jenes dies konkretisiert, fundiert dieses jenes. – Und wie, wenn im Gegenüber und Zueinander von beidem sich nochmals ein Kontext zeigte, in dem man sinnvoll von Gott sprechen könnte?

J. Splett

Mercier, André, *Metaphysik eine Wissenschaft sui generis. Theorie und Erfahrung auf dem Gebiet des Inkommensurablen* (Erfahrung und Denken 61). Berlin: Duncker und Humblot 1980. 229 S.

Der Verf., Prof. der theoretischen Physik an der Universität Bern, hat, wie seine zahlreichen Veröffentlichungen zeigen, nicht nur von Anfang an sein Augenmerk auch

auf die philosophischen, namentlich die erkenntnistheoretischen Grundlagen der exakten Wissenschaften gerichtet, sondern sich auch immer wieder Fragen der Metaphysik zugewandt, weil er mit Unamuno der Überzeugung ist, daß diese Wissenschaften, wie wichtig sie auch für unser Leben sein mögen, „doch in einem gewissen Sinn uns fremder sind als die Philosophie (verstehe: als die Metaphysik)“ (197). Mit Recht wendet sich M. gegen die Haltung vieler Naturwissenschaftler, die allein deshalb die Metaphysik von vornherein ablehnen, weil sie nicht den methodischen Forderungen entspricht, die heute für eine Physik, die als Wissenschaft anerkannt werden will, als wesentlich gelten. Mit Recht wendet er sich auch gegen die Vernachlässigung alles geschichtlichen Denkens, die sich mit dem einseitigen Geltenlassen der empirischen Methoden verbindet. Darum gibt M. in der Einleitung zunächst eine allerdings „sehr gedrängte Zusammenfassung der Geschichte des menschlichen Denkens“ auf ganzen 7 Seiten. Im Hinblick auf die Metaphysik wird diese Zusammenfassung im 2. bis 5. Hauptteil in einem geschichtlichen Überblick über die orientalische, die griechische, die christliche, die moderne und die zeitgenössische Metaphysik breiter dargelegt. Zwischen diese beiden vorwiegend historischen Darlegungen schieben sich im 1. Teil systematische Überlegungen zur Frage „Was ist Metaphysik“ (22–48). Diese werden durch vielerlei kürzere oder längere Erwägungen in den folgenden historischen Teilen ergänzt.

Ohne auf diese Erwägungen einzugehen, sei zunächst ein Überblick über die historischen Darlegungen gegeben. Der 2. Teil behandelt zunächst kurz die orientalische, vor allem die indische Metaphysik (49–55), die mit dem Mythologischen vermenget ist. Die westliche Dichotomie von Religion und Philosophie hat in Indien nie Fuß gefaßt. Sie ist Werk der griechischen Philosophie, vor allem des Aristoteles. Die Vorsokratik wird nur sehr kurz behandelt (56 f.), ausführlicher die Sokratische Erörterung von Tod und Liebe (59–67). Die noch ausführlicheren Darlegungen über Platon (67–85), der zugleich Metaphysiker und Mystiker sei, führen zu breiten Ausführungen über Unterschied und Vereinbarkeit von Metaphysik und Mystik, der M. den „Mystizismus“ als unechte Mystik entgegenstellt wie den Kitsch echter Kunst. Im Anschluß an Platon spricht M. zuerst von Plotin, dessen Metaphysik des Seins er der Metaphysik sowohl Platons als Aristoteles' den Vorzug gibt (85–92). Erst dann folgt die Darstellung der Aristotelischen Metaphysik (92–103); wenn M. von ihr einmal sagt: „Die Sache ist nicht sehr befriedigend“ (97), so ist die Frage wohl erlaubt, ob dies nicht dem Telegrammstil zuzuschreiben ist, mit dem diese Metaphysik dargestellt wird. – Im folgenden 3. Teil „Christliche Metaphysik“ (104–127) werden unter dem etwas befremdlichen Titel „Hohes Mittelalter“ Augustinus, Joh. Scotus Eriugena, Anselm und Abelard behandelt und im Zusammenhang mit ihnen Probleme wie die der Zeit, der Universalien, des Leibes und der Seele. Unter dem Titel „Scholastik“ folgen Albertus Magnus, Thomas (dessen Philosophie als „undynamisch“ gekennzeichnet wird), Roger Bacon („dynamisch“), Raimund Lull, Duns Scotus, Meister Eckhart. – Der 4. Teil „Moderne Metaphysik“ (126–184) meint die Periode, die sich ungefähr über drei Jh.e zwischen 1600 und 1900 erstreckt. Die Zwischenzeit zwischen dem Mittelalter und dieser Periode scheint M. einerseits durch den antimetaphysischen Humanismus der Renaissance, andererseits die a-metaphysische Reformation gekennzeichnet. Daß gerade das 16. Jh. auch, vor allem in Spanien, eine Neublüte der Scholastik brachte, kommt nicht zur Sprache. In der modernen Philosophie unterscheidet M. drei bzw. vier Phasen: die des Cartesianismus, der Aufklärung, des deutschen Idealismus und die nachhegelsche „dialektische“ Philosophie (143 f.). Vier große Gestalten bewirkten je einen Übergang: Descartes, Leibniz, Kant und Hegel. Das 19. Jh. bringt die „angebliche Überwindung der Metaphysik“ im Positivismus Comtes und im Marxismus, der für M. eine „veraltete Denkweise“ ist (204). Das späte 19. und beginnende 20. Jh. bezeichnet er als die Zeit der „-ismen“ bzw. „Neo-ismen“ (178). – Der 5. Teil behandelt die „zeitgenössische Metaphysik“, die zunächst durch den „Zerfall der alten Metaphysik“ gekennzeichnet wird. Die Metaphysik kann es sich jedenfalls „nicht mehr leisten, in Konflikt mit den Ergebnissen der anderen Wissenschaften zu treten“ (185). Als Metaphysiker unseres Jh.s werden ausführlicher nur H. Bergson, M. Unamuno, M. Blondel und G. Marcel behandelt; Marcells Metaphysik werde zu Unrecht als „Christlicher Existentialismus“ bezeichnet (202). Auf Heideggers „Verwindung“ der Metaphysik und das darin enthaltene Verständnis der Metaphysik geht M. nicht ein. Den Existentialismus will er kaum als Metaphysik gelten lassen, weil er nur dem Menschen gilt, nicht aber „der ursprünglichen metaphysischen Fragestellung“ (203).

Eben diese Frage nach dem Wesen und eigentlichen Gegenstand der Metaphysik und dazu die Frage nach ihrer Geltung als Wissenschaft, obwohl sie im Vergleich mit dem, was man heute Wissenschaft zu nennen pflegt, etwas wesentlich Verschiedenes, also im besten Fall eine „Wissenschaft sui generis“ ist, das sind die Fragen, auf die es M. ankommt und dem auch alle historischen Darlegungen dienen sollen. Was ist also Metaphysik oder zunächst: Was ist Metaphysik nicht? Metaphysik ist nicht Mystik; beider Gleichsetzung bezeichnet M. als „terrible simplification“ (188). Sie ist aber auch nicht irgend eine spezielle Wissenschaft und kann darum auch nicht nach der Methode einer solchen beurteilt werden (84). Auch ein bloßer Humanismus genügt nicht (203). Metaphysik fragt vielmehr nach dem Sein alles Seienden und forscht nach den Ursachen des Seins überhaupt (27). Darum kann sie zumindest die Frage nach dem göttlichen Ursprung alles Seienden nicht vermeiden, ohne in eine Antimetaphysik zu entarten (42). Eine Wissenschaft, die grundsätzlich nur im endlichen Bereich bleibt, ist keine Metaphysik (29).

Nun scheint aber all unsere Erfahrung, auch wenn sie nicht als bloß sinnliche, sondern wie sie es als menschliche Erfahrung in der Regel ist, als sinnlich-geistige Erfahrung stets nur endliches Seiendes zu erreichen. So liegt die Frage nahe: Gibt es außer dieser Erfahrung, die in der „Wissenschaft“, wie sie gewöhnlich verstanden wird, allein gilt, eine andere Art von „Erfahrung“, eine „metaphysische Erfahrung“? Der Verf. kommt auf diese Frage häufig zurück. Als eine erste derartige Erfahrung nennt er die Erfahrung des „Welschmerzes“ (30). Wir erfahren die Unzulänglichkeit alles dessen, was uns in der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. Gewiß kann in uns dadurch eine Sehnsucht nach „Höherem“, im gewöhnlichen Sinn des Wortes „Erfahrung“ Unerfahrbarem geweckt werden. Aber damit allein ist keineswegs ein Wissen des wirklichen Daseins dieses Höheren gewonnen. Gelegentlich (122) spricht M. auch von religiöser Erfahrung, ja von der metaphysischen Erfahrung des Seins und Wirkens Gottes (140) oder der mystischen Erfahrung. Daß es sie gibt, soll gewiß nicht geleugnet werden. Aber sie unterscheidet sich in zweifacher Hinsicht wesentlich von der „Erfahrung“ der Erfahrungswissenschaft. Zunächst ist sie keine Anschauung (etwa Gottes), so wie der Wissenschaftler die beobachteten Phänomene sieht, wahrnimmt. Unmittelbar wahrgenommen wird das eigene innere Erlebnis; daß es göttlichen Ursprungs ist, kann unter Umständen mit Recht angenommen werden, kann aber auch einmal eine Täuschung sein. Sodann werden solche Erfahrungen nicht von jedermann gemacht; vor allem aber: sie können nicht nach Belieben wiederholt werden, wie das grundsätzlich für eine wissenschaftliche Erfahrung gefordert wird. Metaphysik als Wissenschaft wird also auf solche Begründungen verzichten müssen, auch wenn solche Erfahrungen für den einzelnen hinreichender Grund seines Gottesglaubens sein können.

Gibt es also keine Erfahrung, die mit Recht „metaphysische Erfahrung“ genannt werden und Grundlage einer Metaphysik als Wissenschaft sein kann? M. selbst deutet zumindest klar an, daß es nur unter der Bedingung Metaphysik als Wissenschaft sui generis geben kann, daß es eine Erfahrung gibt, die nicht die sinnliche Erfahrung ist (47). Als „Organ der übersinnlichen Erfassung“ nimmt er die Seele an. Wenn man fragt, welches übersinnliche Objekt durch dieses Organ erfahren werde, wird wieder auf den „Welschmerz“ zurückgegriffen (48). Gewiß wendet sich M. mit Recht gegen die „Behauptung, wonach Metaphysik sich rein nur auf die Anwendung der Vernunft stützt“ (ebd.), d. h. keiner Erfahrung als Ausgangspunktes bedarf. Aber wenn er meint, diese Auffassung werde „von der Scholastik von Thomas von Aquin an bis in unsere Tage“ vertreten, so irrt er. Alle Gottesbeweise des Thomas gehen von Erfahrungsstatsachen aus, wenn er auch in dem klassischen Text S.th.1 q.2 a.3 diese Erfahrungen nicht auf ihre letzten Grundlagen zurückführt; jedenfalls sind diese (trotz des „sensu constat“ bei dem „ersten Weg“) nie rein sinnliche Erfahrungen. Die letzte Grundlage aller menschlichen Wahrheit, d. h. aller Erkenntnis von wirklich Seiendem als solchem, findet er vielmehr in der vollkommenen Rückkehr (reditus completus) der Geistseele (intellectus) zu sich selbst (De ver. q.1 a.9). Dadurch ist ein erstes geistiges Seiendes als Seiendes erfahren, eine Erfahrung, die man mit Recht „metaphysische Erfahrung“ nennen darf.

Freilich, mit dieser metaphysischen Erfahrung allein ist das Ziel der Metaphysik keineswegs erreicht, das auch nach M. die Lösung der Frage nach dem Ursprung allen Seins ist. Gewiß, er berichtet über mancherlei Lösungsversuche, zeigt für manche Sympathie, bemängelt andere mit Recht. Was man aber leider vermißt, ist ein Versuch, die

wesentliche Struktur des gedanklichen Weges von einer ersten metaphysischen Erfahrung zu den nicht im gleichen Sinn erfahrbaren metaphysischen Gründen aufzuweisen. Es ist klar, daß dieser Weg nicht eine bloße Analyse des in der metaphysischen Erfahrung Gegebenen sein kann, sondern eine Synthese erfordert, eine Einsicht, daß das Erfahrene als Bedingung seiner Möglichkeit etwas anderes voraussetzt, auch wenn dieses andere sich empirisch nicht aufweisen läßt. D. h. also: Es ist eine „Synthesis a priori“ erforderlich. In diesem Sinn schreibt Kant: „So besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori“ (KrV B 18). Indem Kant allerdings eine solche Synthese allein im Bereich der Erscheinungen gelten läßt, hat er sich den Weg zu einer Metaphysik als Wissenschaft verbaut. Die Vernunft als *noûs* im Sinne Platons und Aristoteles' und als *intellectus* (im Unterschied zur *ratio*) des Thomas ist geeignet. Der Verf. leugnet sie nicht, sondern schweigt sich über sie und ihre Bedeutung aus. Und so fürchte ich, daß mancher Leser zwar gern zugeben wird, daß die Metaphysik im Vergleich mit den empirischen Wissenschaften etwas „*sui generis*“ ist; ob aber auch „*Wissenschaft sui generis*“? Im Rahmen einer Besprechung ist es natürlich unmöglich, die Begründung dieses Anspruchs darzulegen. Der Verf. dieser Besprechung hat sich in seinem Buch „Grundfragen der Erkenntnis“ um eine solche Begründung bemüht.

J. de Vries S. J.

*Scherer, Georg u. a., Studien zum Problem der Identität* (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westf., hrsg. v. Minister f. Wissenschaft und Forschung 3098; Fachgruppe Geisteswissenschaften). Opladen: Westdeutscher Verlag 1982. XIV/629 S.

Im Vorwort stellt G. Scherer das Ergebnis der Forschungen vor, die 1975–1980 zum Thema der Identität getätigt wurden. Er zeigt, wie sich die ursprünglich intendierten Fragerichtungen geändert haben und wie sich dieser Band von dem von Marquard und Stierli zum selben Thema herausgegebenen Sammelband unterscheidet: durch stärkere Konzentration, aber geringere inhaltliche Fülle. Wer an Teamarbeit interdisziplinärer Art interessiert ist, wird das Vorwort mit Nutzen lesen.

Scherer selbst schreibt über „Identität und Sinn“ (1–203) in ihrer Einheit und ihrem Unterschied. Er stellt die Frage vom Menschen her. Dennoch kann das Thema nach ihm nicht ohne ontologischen Ansatz bewältigt werden. Zu diesem Zweck sucht er die Transzendentalien-Lehre von Thomas von Aquin in der Richtung seiner Frage weiterzudenken. Es ist ein Weiterdenken, das aus der Tiefe des zu Denkenden geschieht, ohne es zu verfälschen. Identität und Sinn gehören trotz ihrer Differenz (wer bin ich – wozu bin ich) zusammen: sie umgreifen sich gegenseitig. Dieses Zusammenspiel behandelt Sch. durch die transzendentalen Namen des Seins bei Thomas von Aquin, insbesondere in Bezug auf die Wahrheit, das Gute und das sie mit sich vermittelnde Schöne, die alle auf das absolut Wahre, Gute, Schöne verweisen. Im folgenden sei auf einiges hingewiesen, was dem Ref. besonders bemerkenswert erschien. Es zeigt sich u. a., daß die Seinshöhe eines Seienden, z. B. des Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen, in erster Linie nicht durch größere Komplexität, sondern durch größere Identität mit sich bedingt ist (38/9). Selbstbesitz des Seins ist aber nicht Verslossenheit; Offenheit im Gegenüber zu anderem Seienden gehört vielmehr zur selben Seinsaktualität (56). Mit Recht wendet sich Sch. gegen die Auffassung Pöhltners, der den Wechselbezug von Intellekt und Wille dem Verhältnis von Wesenheit und Sein entsprechen läßt. Wesenheit ist keine dem Sein äußere Begrenzung (102–3). Von größter geschichtlicher Tragweite ist der Zusammenhang von Sinnerfassung des Seins mit dem biologischen Trieb der Selbsterhaltung, der dem Menschen ohne jene Sinnerfassung keine Sicherheit gewährt, was für den Einzelnen und die Menschheit als Ganzes gilt (110). Die in der Kultur sich zeigende Ungebundenheit der vernünftigen Kreatur beruht auf ihrer Zuweisung zum absolut Guten (138). Ohne Transzendenzerfahrungen werden Mensch und Natur um eine wesentliche Dimension verkürzt und zum bloß auszubeutenden Material (131). Sch.s Überlegungen, die auch in Beziehung zu heutigen Denkbewegungen gesetzt werden, münden aus in die begriffliche Unterscheidung von Identität als teleologische Sinnidentität (die geglückte Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst), von logischer Identität (des Gedachten mit sich selbst), die auch in jeder Dialektik vorausgesetzt wird, von ontischer Identität, die auf dem die Subsistenz eines