

jeweils eine der drei Annahmen negieren. Die Negation von (1) erfolgt normalerweise nach folgendem Muster: Es gibt einen zweiten Prozeß, den Kollaps, der auftritt, wenn eine Messung erfolgt. Die Schrödingergleichung gibt uns nur den Wahrscheinlichkeitsrahmen, aber nicht mehr den indeterministischen spezifischen Ausgang dieses Kollapses an. Die Negation von (2) dagegen beinhaltet die These, daß wir etwas übersehen haben. Es gibt mehr in der physischen Realität (verborgene Variablen). Eine in letzter Zeit an Einfluß gewinnende Theorie dieser Art ist die von D. Bohm. Er sieht die Wellenfunktionen als physische Objekte einer sehr speziellen Art an. Er beschreibt sie als nichträumliche Informationsfelder, die die Teilchen sozusagen „steuern“. Die zeitliche Entwicklung dieser Wellenfunktionen gehorcht ausnahmslos den linearen Differentialgleichungen (kein Kollaps). Das System kann daher im Prinzip vollkommen deterministisch sein. Die Negation von (3) beinhaltet schließlich die These, daß Messungen keine Ergebnisse haben. Es gibt keine probabilistischen Kollapse. Alle Möglichkeiten sind realisiert (wenn auch z. B. in anderen Welten). Eine solche Lösung ist die „Many-Worlds-Theory“ (B. de Witt).

Welche Interpretation schlägt E. vor? Das wird leider nicht klar. Er beruft sich auf verschiedene Interpretationen, die nicht miteinander verträglich sind. Er rekurriert auf E. Wigners mentalistische Kollapstheorie und zugleich auf H. Margenau, der jede Kollapstheorie entschieden ablehnt. Wie soll man nun Eccles interpretieren? Damit die Veränderung in der Wahrscheinlichkeitsverteilung zustandekommt, muß der Geist irgendwie im Rahmen der durch die Schrödingergleichung gesetzten Grenzen Einfluß nehmen. Es liegt daher nahe, E. gemäß einer Kollapstheorie im Sinne Wigners zu interpretieren. Er argumentiert sogar explizit (217), daß bereits Wigner nahegelegt habe, daß der Kollaps durch einen *bewußten Akt des menschlichen Geistes* hervorgerufen werde. Das ist eine sehr starke Annahme mit weitreichenden Konsequenzen. Wenn man Wigners Interpretation vollständig ausbuchstabiert, dann kommt man zu dem wahrlich atemberaubenden Ergebnis, daß das ganze Universum erst in dem Moment in seine klassische Existenzform „gesprungen“ ist, da es von einem bewußten Geist beobachtet wurde. Kann E. solche unplausiblen Konsequenzen vermeiden? Man findet auf diese und viele verwandte Fragen keine Antwort. Eccles ist weit davon entfernt, eine präzise Theorie der psycho-physischen Wechselwirkung vorzulegen. Das Kernproblem seines Versuches liegt darin, daß der quantenmechanische Formalismus einfach zu viele, ontologisch höchst verschiedene Interpretationen hat. Selbst wenn E. klarmachen würde, was genau seine Interpretation beinhaltet, so bliebe immer noch das Problem der Existenz alternativer Interpretationen, die keine psychophysische Wechselwirkung fordern. Die empirischen Daten erlauben (noch) keine Entscheidung zwischen diesen Alternativen. Man sollte in dieser Situation bei der hochspekulativen Einführung neuartiger Entitäten und Wechselwirkungen äußerst zurückhaltend sein. Popper sprach früher mit gutem Grund viel vorsichtiger nur von einer *möglichen* Interpretation. E. hat auch jetzt noch immer nicht mehr vorgelegt als eine ziemlich vage und im Rahmen des jetzigen wissenschaftlichen Weltbildes eher unwahrscheinliche Möglichkeit. Man sollte sich daher der Zurückhaltung Poppers anschließen. Es gibt zudem gute Gründe anzunehmen, daß sich das Leib-Seele-Problem nicht empirisch lösen läßt. Popper sprach davon, daß man hier das „Ideal des vollständigen Verständnisses“ vielleicht aufgeben muß. Man hätte sich in E.s oft recht überschwenglich begeistertem Buch ein wenig von dieser weisen Zurückhaltung gewünscht.

G. BRÜNTRUP S. J.

SCHAEFFLER, RICHARD, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg/München: Alber 1995. 790 S.

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit einem Thema, das den Autor seit langem beschäftigt, nämlich mit dem Verhältnis von transzendentalen Denken und Erfahrungsdenken. Schaefflers zentrale These lautet: „Erfahrung muß als Dialog mit der Wirklichkeit verstanden werden. Der Anspruch des Wirklichen wird vom Subjekt der Erfahrung durch Akte des Anschauens und Denkens beantwortet; durch diese antwortenden Akte entsteht erst die Möglichkeit, daß Gegenstände uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit ... begegnen“ (24). Faktisch gibt es „unterschiedliche Weisen, aus dem

Material sinnlicher Eindrücke das geordnete Ganze eines Erfahrungskontextes aufzubauen“ (475). Zurückzuführen ist diese Differenz nicht bloß auf unterschiedliche Auffassungsweisen, sondern auch auf unterschiedliche Formen der Maßgeblichkeit. Denn „es gibt nicht nur diejenige Objektivität, mit der der Gegenstand der Forschung als Maßstab wahrer und falscher Urteile fungiert, sondern darüber hinaus eine je eigene Objektivität der ästhetisch, sittlich oder religiös erfahrenen Wirklichkeit“ (475 f.). Die Objektivität beruht darauf, daß wir bei der Verarbeitung unserer sinnlichen Eindrücke nach Regeln verfahren, die S. mit Kant „Grundsätze des reinen Verstandes“ nennt. Besagte Grundsätze behalten zwar in jedem Erfahrungskontext ihre konstitutive Funktion, gleichzeitig gewinnen sie freilich auch „in je unterschiedlich strukturierten Erfahrungs-Kontexten, z. B. im Kontext der ästhetischen, der sittlichen oder der religiösen Erfahrung eine je spezifische Bedeutung“ (476). Gilt für jede Art von Erfahrung, daß die Transformation subjektiven Erlebens und Wahrnehmens nur gelingen kann, wenn der einzelne Inhalt, sofern er Träger objektiver Bedeutung sein soll, in einen gesetzmäßig geordneten Kontext eingefügt wird, so entspricht den unterschiedlichen Erfahrungsweisen doch jeweils eine unterschiedliche Kontext-Struktur. Im einzelnen macht S. das wie folgt deutlich: „Für die wissenschaftliche Empirie ist dieser Kontext vor allem durch die Kausalkategorie bestimmt. Objektiv gültig ist, was nach den Gesetzen der Verknüpfung von Bedingungen und Folgen in den allumfassenden Zusammenhang aller Ereignisse in der Zeit eingeordnet werden kann ... Anders strukturiert ist der Kontext der sittlichen Erfahrung. Sie bewährt sich als objektiv gültig dadurch, daß sie Handlungsziele entdecken läßt, die nach praktischen Gesetzen einer ‚Welt der Handlungsziele‘ eingefügt wird. Die Gesetzlichkeit, die diesen Bereich bestimmt, ist nicht nur durch die Kausalkategorie bestimmt, sofern ein ‚näheres Handlungsziel‘ die Bedingung für die Erreichung eines ‚ferneren‘ darstellt. Wichtiger noch ist der Zusammenhang zwischen dem einmal gefällten ‚Grund-Entscheidungen‘ und ihrer Konkretion und Bewährung. ... Von noch einmal anderer Art ist die durch die religiöse Erfahrung eröffnete ‚Welt‘, in der der einzelne Inhalt seine Stelle finden muß, wenn er als objektiv gültig anerkannt werden soll. Der Zusammenhang dieser Welt öffnet sich dem, der die religiöse Erfahrung macht, in Akten der Anamnese und der Antizipation. Und die leitende Kategorie, durch die der einzelne Inhalt der religiösen Erfahrung in das Spannungsfeld erinnelter Ursprünge und antizipierter Eschata eingefügt wird, ist die der Vergegenwärtigung im Abbild und der Verheißung“ (476 f.). Für eine dialogische Theorie der Erfahrung ist also wesentlich, „daß wir den je größeren Anspruch des Wirklichen nicht durch eine einzige Weise des Denkens und Anschauens beantworten und zur Sprache bringen können, daß wir aber gerade deshalb in der Verschiedenheit unserer Antwortversuche auf die Einheit des Wirklichen und seines Anspruchs bezogen bleiben“ (477).

Diese erfahrungstheoretischen Überlegungen verbindet S. mit transzendentalphilosophischen Überlegungen. Denn die transzendentalphilosophische Frage versteht er als „Frage, wovon es abhängt, daß Erfahrung gelingt“ (771). In einem Rückblick auf den Gang seiner Untersuchung geht er von einer fünffachen Antwort aus, die diese Frage, wenn man sie zu Ende denkt, finden muß. Eine erste Antwort auf diese Frage muß S. zufolge lauten: Das Gelingen von Erfahrung hängt davon ab, ob das in jeder Erfahrung implizierte Moment des ‚je größeren Anspruchs‘ in bestimmten Erfahrungen explizit werden und so die Vernunft vor der Doppelgefahr von Selbstverschließung in erschütterungsresistenten Systemen und Selbstauflösung angesichts des Paradoxen und Absurden und Paradoxen bewahren kann“ (ebd.).

Eine dialogische Theorie der Erfahrung führt freilich nach S. über diese erste Antwort hinaus. Denn „menschliche Transzendentalität, d. h. die Fähigkeit, dem einzelnen subjektiven Erlebnis einen Kontext vorzuzeichnen, innerhalb dessen es in den Inhalt objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden kann, erweist sich als bedroht“ (772). Worin diese Bedrohung besteht, verdeutlicht er mit folgender Überlegung: „Nicht nur die wissenschaftliche Empirie, sondern auch die ästhetische, die sittliche und die religiöse Erfahrung gehen aus einem Dialog mit dem Anspruch des Wirklichen hervor und führen zum Aufbau je spezifisch strukturierter Erfahrungswelten, innerhalb deren das Wirkliche einen je spezifischen Maßgeblichkeitsanspruch geltend machen kann. Diese Erfahrungswelten erweisen sich zwar als eigensetzlich ... aber im Verhältnis

zueinander als nicht selbstgenügsam ... Ihre wechselseitige Durchdringung ... macht es unmöglich, sie voneinander zu trennen, während ihre Gestaltverschiedenheit es ebenso unmöglich macht, sie untereinander zu harmonisieren. Angesichts dieser Interferenz strukturverschiedener Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten erweist es sich also einerseits als notwendig, daß die Vernunft sich die Aufgabe stellt, alle Welten als Teile der einen Welt, alle Weisen der Subjektivität als Varianten des einen Aktes ‚ich denke‘ zu begreifen; andererseits macht die Strukturverschiedenheit dieser Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen ... diese Aufgabe unerfüllbar“ (772f.). Eine zweite Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage muß also lauten: Ob Erfahrung gelingt, entscheidet sich daran, daß die innere Dialektik der Vernunftideen aufgehoben werden kann, so daß die Vernunft auch dann noch, wenn ihre Vernunftideen widersprüchlich werden, an den Zielvorstellungen der einen Welt und des einen Aktes ‚ich denke‘ festhalten kann.

Möglich ist solches dadurch, daß die Vernunft die Ideen in Postulate des theoretischen Vernunftgebrauchs verwandelt. Wie schon Kants Postulaten des praktischen Vernunftgebrauchs kommt ihnen eine doppelte Funktion zu. Sie sind nämlich ineins „Auslegungen und Existenzannahmen eines Hoffnungsgrundes“ (773). Was das Moment der Auslegung angeht, so handelt es sich in diesem Fall um eine „Auslegung, die in allen unterschiedlichen Weisen, wie die Wirklichkeit uns in Anspruch nimmt, die Erscheinungsgestalten eines und desselben göttlichen Anspruchs, in allen Weisen wie wir unsere Subjektivität vollziehen, die Erscheinungsgestalten, wie Gott uns weiß, zu entziffern vermag und deshalb auch die unterschiedlichen Partialgeschichten, innerhalb derer sich im Verlaufe des Dialogs mit der Wirklichkeit die unterschiedlichen Anschauungs- und Denkformen von Individuen und Gemeinschaften herausgebildet haben, als Momente einer umfassenden Geschichte der Menschenvernunft interpretiert, deren Gesamtgestalt nur Gott uno contuitus überblickt“ (773f.). Als dritte Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage ergibt sich folglich: Erfahrung kann nur gelingen, wenn die Vernunftpostulate, durch die der innere Widerspruch der Vernunftideen aufgehoben werden kann, sich legitimieren lassen.

Das Recht dieser Postulate läßt sich nun nicht schon dadurch absichern, daß man ihre transzendente Unentbehrlichkeit aufzeigt. Denn wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß die Vernunft an ihren selbstgesetzten Aufgaben scheitert, dann ist auch nicht eo ipso gewiß, daß diejenigen Bedingungen, von denen die Erfüllbarkeit der Vernunftaufgaben abhängt, wirklich gegeben sind. Vielmehr ist eine Rechtfertigung der Postulate nur dann möglich, „wenn es Erfahrungen gibt, in denen jene Zukunft, auf die die Postulate der Hoffnung sich ausrichten, antizipatorisch präsent wird, und wenn zwischen den Postulaten und solchen Erfahrungen antizipatorischer Präsenz ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung besteht“ (774). S. geht nun davon aus, daß die sittliche und die religiöse Erfahrung durch dieses Moment antizipatorischer Präsenz ausgezeichnet sind. Wenn den Vernunftpostulaten ein angemessener Begriff von derjenigen Zukunft fehlt, auf die sich ausrichten, so ist bei den antizipatorischen Erfahrungen der Grund, der eine solche Zukunft heraufführen soll, „Inhalt einer aktuell vollzogenen Begegnung“ (774). So gesehen ‚wissen‘ sie von dem, dessen Existenz die Postulate nur ‚fordern‘. Gleichwohl bleibt die religiöse und sittliche Erfahrung auf eine Auslegung durch die Vernunftpostulate angewiesen. Damit ergibt sich als vierte Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage: Erfahrung kann nur gelingen, wenn man mit dem hermeneutischen Wechselzusammenhang von Vernunftpostulaten und antizipatorischen Erfahrungen ernst macht, denn die Vernunftpostulate sind ohne sittliche und religiöse Erfahrung leer, und diese ist ohne die Auslegung durch die Vernunftpostulate blind. Der hermeneutische Wechselzusammenhang von Vernunftpostulaten und sittlicher bzw. religiöser Erfahrung ermöglicht schließlich auch die Legitimation eines transzendentalphilosophischen Gottesbegriffs. Denn der Grund jener Hoffnung, die sich in den Postulaten des theoretischen Vernunftgebrauchs niederschlägt, erweist sich als „Subjekt jenes unus contuitus, jenes einen allumfassenden Blicks ... der alle Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen und alle Partialgeschichten ‚dialogischer Perspektivität‘ in sich zusammenfaßt“ (775). Damit ist eine Wiederherstellung der Einheit der Welt, des Ich und der Geschichte möglich durch die Hoffnung, daß alle Formen der Objektivität, der Subjek-

tivität und der Geschichte sich zuletzt als Erscheinungsgestalten des einen Blicks erweisen werden, „durch den Gott uns in Anspruch nimmt, uns weiß und die Geschichte der Menschheit in ihrer Einheit erfaßt“ (ebd.). Auf das Wort Gott muß also zurückgegriffen werden, um den Grund der in transzendentaler Hinsicht unentbehrlichen Hoffnung zu benennen. Damit ergibt sich als fünfte Antwort auf die transzendentalphilosophische Frage: Die Möglichkeit der Erfahrung läßt sich nicht aufklären ohne Rekurs auf die philosophische Theologie.

So weit einige wenige Hinweise zum Gang von S.s umfangreicher Studie, die in mancher Beziehung eigene Wege geht. Deutlich wird das an S.s Kantinterpretation, an seiner Erfahrungstheorie und schließlich auch an seiner Weiterführung des Transzendentalthomismus. Die „Lücke im System der Transzendentalphilosophie“ sieht er in einer bei Kant und seinen Nachfolgern fehlenden „geschichtlichen Betrachtung der Vernunft“ (30), die er durch seine Untersuchung schließen möchte. Bei seiner Behandlung des Erfahrungsthemas verzichtet er auf eine eigene Analyse der wissenschaftlichen Erfahrung, und beschränkt sich auf eine Untersuchung der ästhetischen, sittlichen und religiösen Erfahrung. Den Transzendentalthomismus schließlich sucht er nicht durch eine sprachanalytische Reformulierung aristotelischer bzw. thomanischer Einsichten weiterzuführen, sondern durch eine Theorie der Erfahrung, für die die Einsicht entscheidend ist: „Die Wirklichkeit nimmt uns in Anspruch und ‚will‘ benannt ... werden, ... aber wenn wir versuchen, ... sie im Wechsel ihrer Begegnungsweisen identifizierbar zu machen, überrascht sie uns immer wieder mit einer Fremdheit, die sich derartigen Identifikationsversuchen entzieht. Sie erschöpft sich nicht in dem, was sie ‚für uns‘ ist, und solches gehört nochmals“ zu der Weise, wie sie uns angeht und in Anspruch nimmt“ (442 f.). S. möchte also ineins mit dem Entwurf einer Theorie der Erfahrung einem Verständnis von Wirklichkeit zum Durchbruch verhelfen, das diese nicht nur, wie es heute allzuoft geschieht, als restlos begreifbar mißversteht, sondern offen bleibt für „den ‚je größeren‘ Anspruch des Wirklichen“ (740). Dabei blendet er aktuelle Probleme in keiner Weise aus. So spricht er von der „drohenden Verwandlung des Hörens auf Gottes Wort in ein Selbstgespräch des Menschen ...“, wenn eine tiefenpsychologische Exegese einen Schriftgebrauch empfiehlt, die das „äußere‘ Wort ...“, das der Mensch sich nicht selber sagen kann in eine Abfolge von Bildern verwandelt, die aus den Tiefenschichten der Seele aufsteigen“ (269). Oder er sieht es als den entscheidenden Vorteil einer dialogischen Theorie der Erfahrung an, daß diese nicht wie die meisten Formen einer evolutiven Erkenntnistheorie „die Veränderung unserer Informationsverarbeitungs-Systeme auf Gründe zurückführen, die außerhalb des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Bewußtsein und dem Maßgeblichkeitsanspruch der Erscheinungen liegen“ (634 f.). Denn indem evolutive Erkenntnistheorien diese Gründe etwa darin suchen, „daß dieses oder jenes System sich unter bestimmten Lebensumständen als lebenserhaltend bewährt“, unterbieten sie das klassische Wahrheitsverständnis, das S. auf die Formel von der ‚veritas semper maior‘ bringt, und machen aus der Wahrheit eine bloße „Funktion der Daseinserhaltung“ (635). Schließlich setzt sich S. auch kritisch mit den Theoretikern der Postmoderne auseinander, sieht er doch bei ihnen die Gefahr eines „Verlustes der gesellschaftlich-politischen Dimension“ (603). Indem sie nämlich die These vertreten, der Konsens sei ein veralteter und suspekter Wert, „verlassen sie die Grundlage dessen, was seit der Antike das Wesen des Politischen ausgemacht hat“ (ebd.). S. ist überzeugt: Wenn „die Leitidee gemeinschaftlichen Handelns durch Konsensfindung über das Gerechte und das Ungerechte“ nicht mehr gilt, entsteht nicht etwa, wie von den Vertretern des Postmodernismus unterstellt wird, eine neue Weise der Politik, sondern „eine endgültige Vereinzelung des Individuums mit seinen gesellschaftlich nicht mehr vermittelbaren Träumen von Freiheit und Gerechtigkeit“ (ebd.).

Im ganzen wird man sagen können, daß die vorliegende Untersuchung nicht nur wegen ihres beträchtlichen Umfangs, sondern auch wegen ihrer klaren Disposition und wegen ihrer (im Rahmen einer Rezension freilich nicht darstellbaren) Argumentationsdichte und Themenfülle durchaus den Titel eines Opus magnum verdient.

H.-L. OLLIG S. J.