

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-



nung nur rein bleiben kann, wenn sie nicht auf den äußeren Erfolg der Handlung schießt, andererseits aber eine wirkliche Veränderung der Welt gefordert ist. Der Widerspruch löst sich auf durch das Postulat Gottes, aufgrund dessen eine Hoffnung auf Vollendung (= Vereinigung der Ordnungen von Natur und Sittlichkeit) möglich wird. – Kant nahm Kategorien an, die unverändert im Subjekt bereitlägen. Fichte und dann vor allem Hegel konnten dieses Verhältnis dann verflüssigen, indem sie einen (im positiven Sinn) dialektischen Bezug von Subjekt und Objekt ansetzten und annahmen, dass sich die Kategorien des Geistes in einem geschichtlichen Prozess im „Dialog“ zwischen beiden Größen herausbildeten. Das ist deswegen möglich, weil zum Bewusstsein nicht nur die Erscheinung gehört, sondern auch ein Bezug zum nicht erscheinenden An-sich. Doch übertreibt Hegel die Auflösung der Kontingenz in der Geschichte. Sch. distanziert sich von Hegels Versuch, das geschichtliche Auftreten der Kategorien aus einem apriorischen Wissen gewissermaßen zu deduzieren. – Besonders dagegen erhob sich ja der Protest des Positivismus (der auf der Hinnahme der Tatsachen besteht) und des neuen Seinsdenkens (Camus: das absurd-irrationale und zugleich dichte Sein, gegen jede Vergewaltigung durch das logisch-herrschende Denken). Beide erheben den Ruf: Nieder mit dem „Subjekt“! Doch beruft sich gerade der objektivistische Positivismus auf das logische Denken, und der sittliche Anruf, unter den sich das Ich gestellt findet, ist nicht zum Schweigen zu bringen. – Ein erster Blick auf (den frühen) Heidegger, der die Skizze der Metaphysik-Geschichte abschließt, ergibt: Grundlegender als die Theorie des Seienden ist die Erfahrung des Wunders des Seins im Bewusstsein der Kontingenz (Sterblichkeit); darin liegt die Möglichkeit von Philosophie und Wissenschaft, d. h. der geschichtlich variablen Distanz zum Seienden und seines Erscheinens aus dieser.

Aus der Geschichte der Ontologie sind nun Konsequenzen für ihre heute mögliche Gestalt zu ziehen! Die leitende Frage muss auch heute die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sein. Bei der Beantwortung dieser Frage haben große Denker freilich auch ungelöste Probleme hinterlassen. Denkt man Kants System durch, so hängt alles am Postulat Gottes. Wenn dies so ist, dann kann aber „Gott“ nicht bloß eine unter mehreren Ideen sein! Bezüglich Hegel ist schon bemerkt worden, dass, anders als er es sieht, die Kontingenz der Geschichte mit dem, was sie jeweils zu denken gibt, nicht aufgelöst werden kann; dasselbe gilt für die Kontingenz des Handelns Gottes! An Heidegger ist die Frage zu stellen: Stehen wir immer nur unter einem eindeutig geprägten Geschick des Seins? Gibt es nicht gleichzeitig (nicht erst künftig) zum technischen Denken das dichterische? Liegt es nicht auch in unserer Verantwortung, inwieweit wir uns dem Geschick öffnen? Wäre hier nicht das Gespräch das passende Vorbild? „Die kritischen Anfragen an die Kritiker der Ontologie ... waren nicht von der Absicht geleitet, ihre Argumente so zu ‚widerlegen‘, dass man nun fortfahren könnte, Ontologie zu treiben, ‚als wäre nichts geschehen‘. Die Absicht war vielmehr, Alternativen zu finden, die auf den einzelnen Stadien des Weges unberücksichtigt geblieben sind. Und die Frage ist, ob die Aufdeckung dieser Alternativen es gestattet, die ontologische Frage in verwandelter Gestalt neu zu stellen“ (86 f.). Wie kann das heute geschehen? Dem Abschied von wesentlichen Momenten der Metaphysik setzt Sch. ein vierfaches, aber differenzierteres „Nein!“ entgegen. – Abschied vom Subjekt? Nein, es muss sich aber in seinem Verhältnis zum Objekt als dialogisch verstehen: von diesem aufgefordert, Modelle des Verständnisses zu entwickeln, die dem Ideal der Wahrheit näher kommen. – Abschied von der Dialektik? Nein; denn zum Erkennen gehört das Bewusstsein, das noch nicht Erkannte und überhaupt den Überschuss des Seins über das Erkanntsein mit präsent zu halten, sowohl im sinnlichen wie im begrifflichen Erfassen. Aber die Dialektik ist kein Mittel, die Vernunft in sich abzuschließen und vor Krisen zu bewahren. Denn ihre Entwürfe sind allesamt kontingent. – Abschied von der (kantischen) Postulatenlehre? Nein, denn ihr Anlass bleibt aktuell: dass die sittliche Gesinnung umschlägt in den idealistisch motivierten, aber möglicherweise mörderischen Einsatz (Sch. nennt hier Cromwell und Robespierre, denen Lenin, Mao und Pol Pot hinzugefügt werden können). – Abschied von der Ontologie? Nein! Für Kant tritt an die Stelle der Ontologie die Analytik des Verstandes. So ist der Verstand aber mit sich allein. Andererseits kann nicht vergessen werden, dass der Verstand den Gegenstand mit konstituiert. Von daher stellt sich die ontologische Frage: Wie muss die Sache beschaffen sein, dass begrifflich wird, dass das



Subjekt in einen ‚Dialog‘ mit ihr eintreten kann? Wie ist es denkbar, dass die Copula „ist“ im Aussagesatz zugleich die Verstandessynthese und das Selbstsein des Gegenstandes bezeichnet?

Unter dieser Voraussetzung legt Sch. eine Neuinterpretation der scholastischen Transzendentalienlehre vor. Sie steht, anders als ihr mittelalterliches Vorbild, bei ihm von vornherein im Raum der Subjekt-Objektbeziehung. Konsequenterweise ist die erste transzendente Bestimmung nicht das *unum*, sondern das *verum*. „Seiend ist das, was uns zu denken gibt, und uns so zur Erfahrung befähigt“ (139). Auf das *verum* folgt das *aliquid* (= *aliud quid*), gedeutet als die Eigenbestimmtheit, ja Befremdlichkeit der Sache dem Erkennen gegenüber: „verschieden von dem, was sich den bisher bewährten Weisen des Anschauens und Denkens erschließt“ (139); erst dann kommt die Verschiedenheit jedes Seienden von allen anderen Seienden. „Omne ens est bonum“ findet sich bei Sch. so verwandelt wieder: „Wir fragen nach dem Seienden, weil das Befremdliche uns nur zu denken geben kann, indem es uns zu einem Umdenken (*tropos*) auffordert und uns zugleich das Zutrauen gibt, daß wir uns dabei nicht selber verlieren, sondern in der Hingabe an das Fremde zugleich selbst finden werden. ... Denn das Gute ist stets das Fordern und das Vertrauenswürdige zugleich“ (141 f.). – Das Seiende gibt sich in verschiedenen, aufeinander irreduziblen Erfahrungen: der theoretischen, der sittlichen, der ästhetischen, der religiösen. Vom Standpunkt je einer von ihnen scheinen die anderen Illusion, Wunschdenken, machtmotivierte Konstruktion usw. zu sein. Das ist die „Dialektik“ der Erfahrungsweisen (von denen Kant nur die zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft thematisiert hat). Die Mehrdimensionalität der Erfahrungen und ihre objektive Geltung zugleich ist nur zu denken unter der Voraussetzung eines doppelten Postulats: Das erste ist die Einheit des Seienden in der Vielheit seiner von ihm ausgehenden „Ansprüche“. Daher „definiert“ Sch. das Seiende als den einen Ursprung der von ihm ausgehenden Ansprüche, dem wir in unserem Anschauen und Denken entsprechen sollen (152), und er betont „Wir kennen das Seiende nur als jene Einheit des Ursprungs, die wir voraussetzen müssen, um die Analogie und die wechselseitige Durchdringung der Ansprüche zu begreifen, die es an uns richtet“ (153). Das zweite Postulat ist die Anwesenheit Gottes in unserer mehrdimensionalen Erfahrung. Denn der „befreiende Anspruch“ des Seienden, in der Vielfalt seiner Gestalten, muss als erfahrbare Gegenwartsgestalt des einen göttlichen Anspruchs verstanden werden, als bloße, aber doch wirkliche Erscheinungsweise (162). Nur so entkommen wir dem dauernden Wechselspiel von Dogmatismus und Skeptizismus. So entsteht aber auch eine neue Lesart der philosophischen Gotteslehre und der Gottesbeweise. Sch. erklärt sehr schön (ohne dass das hier referiert werden könnte), welches jeweils das religiöse und das philosophische Interesse ist, das wir legitimerweise an den verschiedenen traditionellen Gottesbeweisen nehmen. Dabei ist „befreiende Freiheit“ „das erste Gottesprädikat“; es setzt den Eigenstand im Sein voraus; dadurch wird das überlieferte Prädikat als *ens necessarium* der Sache nach eingeholt (169). Sch. betont, dass es angesichts der jahrhundertalten Kritiken der metaphysischen Theologie keinen Rückgang in das vor-transzendente und vor-dialektische Denken geben könne. Er betont aber auch, dass eine transzendental-dialogische Auslegung der mehrdimensionalen Erfahrungserkenntnis nicht ohne das Gottespostulat auskommt. Nur dieses garantiert die objektive Geltung der Erfahrungserkenntnis, die doch von unserem Verstand mit-konstituiert ist; nur es begründet unseren Glauben an das Erkannte. Zugleich wird deutlich, dass das „Lesen im Buch der Welt“ und die darin liegende Hingabe an das Wahre, Gute und Schöne Gestalten der religiösen Hingabe sein können. Auch die Einheit der Welt, die eine bloße Idee ist, kann nicht anders begründet werden als in der Überzeugung von der Einheit des Schöpfers. Ähnliches gilt für die prinzipielle Möglichkeit des interkulturellen Verstehens.

Mit diesem Buch zieht Sch. in gewisser Weise eine Summe seines philosophischen Nachdenkens. Sie ist beeindruckend und in vieler Hinsicht überzeugend. Im Kontext eines oft oberflächlichen Geredes vom Ende der Metaphysik ist sie von geradezu klassischer Ausgewogenheit und Nüchternheit. Durchzogen wird sie von der Spannung zwischen der kantisch begründeten Transzendentalphilosophie und der Erinnerung an die hochscholastische Ontologie. Der Kritizismus wird als eine moderne Gestalt der Meta-



physik, nicht als Abschied von dieser verstanden, wie es der tieferen Intention Kants und Hegels entspricht, aber auch der Kant-Interpretation Gerhard Krügers, der Sch. nahesteht. Dennoch gehören Sch.s Sympathien eindeutig der Transzendentalphilosophie, nicht der antiken oder hochmittelalterlichen Ontologie. Sein Vorgehen bewegt sich ganz im Rahmen der kantischen und hegelschen Methodenreflexion. So ist seine Ontologie vor allem eine Erkenntnistheorie. In diesem Rahmen ist das „Seiende“ in erster Linie soviel wie der „erscheinende“ „Gegenstand“ des Anschauens und Erkennens, – dem „Sachverhalt“ näher als dem substantiell Wirklichen. Da aber Sch. mit Kant immer wieder die Rolle des Verstandes für das Zustandekommen von Erscheinungen einschärft, gerät der Titel des „Seienden“ und damit der der „Ontologie“ ins Wanken. Er stabilisiert beide, indem er, darin Heidegger ähnlich, das „Seiende“ selbst in der vorprädikativen Ebene ansiedelt, als das Woher des Anspruchs der Konstitution im Gegegnung zum Schein, nicht primär als das Konstituierte. Diese Lösung ist bestechend. Doch kann man sich fragen, ob nicht die aristotelische „Naivität“ im Zugang auf die Phänomene und ihr Durchsprechen unter der Idee des Seins eine Freiheit für die Seinsstufen und Grade der Seinsdichte zum Ausdruck bringt, die dem modernen, vom System der Sachverhalte abhängigen Erscheinungsbegriff so nicht oder nur auf dem Umweg über die komplizierten Reflexionen der „Kritik der Urteilskraft“ zugänglich ist. Aristoteles kommt in Sch.s Buch, das eher dem Platonismus nahesteht, kaum vor. Damit fällt ein starker Gegner einer Auseinandersetzung weitgehend aus, die es vielleicht noch stärker hätte werden lassen, als es zweifellos ist.

G. HAEFFNER S. J.

RICŒUR, PAUL, *An den Grenzen der Hermeneutik*. Philosophische Reflexionen über die Religion. Freiburg i. Br./München: Alber 2008. 141 S., ISBN 3-495-48298-8.

Der Bd. „An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion“ versammelt vier Schriften Ricœurs: „L'herméneutique du témoignage“ (1972), „Herméneutique de l'idée de Révélation“ (1977), „Phénoménologie de la religion“ (1994) und „L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique“ (1992). Die Zusammenführung dieser Texte aus einem solch großen Zeitraum rechtfertigt sich zweifellos durch das Gemeinsame der „Frage nach dem *initium*, dem nicht-hermeneutischen Ursprung der Interpretation, dem Signum des Absoluten in den Kontingenzen menschlichen Verstehens“, wie die Herausgeberin und Übersetzerin Veronika Hoffmann in ihrem Nachwort treffend hervorhebt.

Das Zentrum der Überlegungen Ricœurs (= R.) bilden in dem vorliegenden Bd. die Herausforderung der Philosophie oder auch der Vernunft durch den Glauben und der Versuch einer Annäherung im Hinblick auf die Auslegung der Heiligen Schrift. Dabei weisen die ersten beiden Texte besonders enge Zusammengehörigkeit auf, da sich R. in „Die Hermeneutik der Idee der Offenbarung“, was die „subjektive“ Seite der Hermeneutik der Offenbarung angeht, zu einem großen Teil auf Gedanken stützt, welche er in „Die Hermeneutik des Zeugnisses“ darlegt. Eine Erweiterung findet hinsichtlich der philosophischen Annäherung an die religiöse Offenbarung vor allem durch die Kategorie der Poesie auf der „objektiven“ Seite statt.

In die „Hermeneutik des Zeugnisses“ stellt R. seine Gedanken der Verbindung von Idee und Erfahrung des Absoluten sehr systematisch und detailliert vor, indem er erst die Sinnbedingungen des Zeugnisses überhaupt untersucht, zu einer Exegese des Zeugnisses in der Bibel übergeht, um schließlich die Annäherung der Philosophie an die Bezeugung des Absoluten in kontingenten Ereignissen und Akten zu hinterfragen. Dass das Zeugnis für die Philosophie ein Problem darstellt, sieht R. in der Markierung der Grenze für die, mit Hegel gesprochen, schlechte Unendlichkeit der Reflexion durch die Selbstoffenbarung des Absoluten im Hier und Jetzt. Methodisch wird dieses Problem bereits durch das von der Logik bestimmte Denken des Aristoteles belegt. Für diesen ist das Zeugnis ein untechnisches Beweismittel, d.h., es liegt außerhalb der selbst hervorgebrachten Argumente des Redners. Die Art und Weise, wie sich das Absolute aber nach R. im Zeugnis zeigt, ist eine dialektische, und fordert damit zu einer Auslegung geradezu auf.

Das Zeugnis allgemein gibt aufgrund dreier verschiedener dialektischer Strukturen zu interpretieren: 1. Es wird durch die Dialektik von Ereignis und Sinn bestimmt (im