

physik bei Aristoteles mit dem Begriff einer noch ‚gesuchten‘ theoretischen Wissenschaft noch immer einige Plausibilität für sich geltend machen kann“ (212). Von dieser aristotelischen Bestimmung von Metaphysik schlägt er schließlich eine Brücke zu dem Vorschlag M. Theunissens, der „von der Metaphysik nicht als der ‚Ersten Philosophie‘, sondern als der ‚letzten Philosophie‘“ (ebd.) spricht. Theunissen geht, wie Lutz-Bachmann betont, zu Recht davon aus, „daß die Metaphysik ... keine primäre Deutung der Welt im ganzen ist vergleichbar dem Mythos oder auch anderen holistischen Weltdeutungen, die einen weltanschaulichen Charakter haben“ (ebd.). Ihr fehlt also ein direkter Objektbezug, wie ihn die Einzelwissenschaften besitzen, die auf ihren Gegenstandsbereich methodisch bezogen sind. Sie muß vielmehr verstanden werden „als eine philosophische Reflexion auf die rationale Möglichkeit oder Unmöglichkeit von primären Weltdeutungen, von praktischen Selbstauslegungen des Menschen und der Aussagen der Wissenschaften“ (ebd.). Lutz-Bachmann versteht die Metaphysik mit Honnefelder als „Reflexionsgestalt einer sekundären Vergewisserung“ bzw. als „reflexiv vollzogene Kritik primärer Weltdeutungen und wissenschaftlicher Weltauslegungen“ (ebd.), und ist der Meinung, eine so verstandene Metaphysik sei „konstitutiver Bestandteil auch der zeitgenössischen Philosophie“ (212f.). Weiterhin betont er, insofern die Metaphysik auf andere Erkenntnisleistungen und Wissenschaften bezogen sei, habe sie durchaus den Charakter einer Metawissenschaft. Allerdings wolle sie mehr leisten als eine deskriptiv verfahrenende Wissenschaftstheorie. Denn als ‚letzte Wissenschaft‘ suche sie nach Gründen für die rationale Rechtfertigung primärer Theorien, reflektiere die von diesen gemachten Voraussetzungen und überprüfe „den Gehalt und die Konsistenz der von ihnen verwandten Termini, Beweisprinzipien, Methoden und Realitätsannahmen“. Sie sucht m.a.W. „nach Möglichkeiten von abschließenden Begründungen für primäre Theorien“ (213). Lutz-Bachmann glaubt, daß im Lichte dieser Fassung des Metaphysikbegriffs „selbst die von Jürgen Habermas vertretene Diskurstheorie ‚metaphysisch‘ genannt werden“ könne, „wenn auch in einem anderen Sinne als dem von ihm geprägten Begriff des metaphysischen Denkens, nicht aber Heideggers Rede von einem ‚Andenken des Seins‘“ (ebd.).

Soweit einige wenige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes, die sich zweifellos durch eine gewisse Bandbreite auszeichnen, freilich darin übereinkommen, daß in ihnen der spezifisch analytische Approach zum Metaphysikproblem keine Rolle spielt. Man mag das bedauern, da das Gros der gegenwärtigen Bemühungen in Sachen Metaphysik zweifellos analytisch orientiert ist, doch ist es offensichtlich nicht die Intention des vorliegenden Sammelbds., einen Überblick zu geben über repräsentative Tendenzen des gegenwärtigen Metaphysikdiskurses, sondern sein Ziel ist vielmehr, wie der Untertitel deutlich macht, eine Lanze für die Metaphysik zu brechen angesichts der vielfältigen Anfragen, denen metaphysisches Denken heute ausgesetzt ist.

H.-L. OLLIG S. J.

MAYER, RUPERT JOHANNES, *De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit*. Ein Gespräch mit Thomas von Aquin (Studia Friburgensia; 92). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 2002. XI/557 S., ISBN 3-7278-1394-6.

Heidegger, Parmenides, Meister Eckhart sind die Namen, die im Vorwort nach dem des Aquinaten begegnen. Auf diesem Boden wird mit Thomas „nach den ersten und letzten Gründen des Denkens“ (30) gefragt, im Blick auf das *ens* als *fons et origo omnium verborum*, im Sich-Einlassen auf Thomas selbst ohne vorgefaßte Hypothesen. Mayer setzt sich so eingangs ab von thomistischer Exodus-Metaphysik (*fides quaerens intellectum*) wie von einem Konzept systematischer *philosophia perennis*, ebenso von einem historistischen Zugang, schließlich auch von einer Theologisierung seiner Philosophie wie bei v. Balhasar, der „alles Denken zum Glauben“ macht (79). So gliedert das Gespräch sich in zwei Teile: I. – philosophisch – die Gründung der Wahrheit des Denkens in der Identität mit dem Sein, II. – theologisch – der glaubende Gang vom Seinsdenken in die *prima veritas*.

Der erste Gesprächsgang führt durch fünf Etappen: 1. Die Transzendentalien als Ort der wesentlichen Wahrheit. Der vierfache Seinssinn bei Aristoteles entspringt der *simplex intelligentia* des *ens*. *Conceptio* meint – statt Begriff – Empfangen, in Vollzugsiden-



tität von Seiendem und Seele. Darin zeigt *ens* sich als *ens intelligibile*: Offenbar-Seiendes und Offenbarsein, durch sich vernommen (also nicht – wie bei Aristoteles oder, anders, thomistisch – durch Abstraktion): als „in der *cognitio naturalis* berührte Gegenwärtigkeit, die alles gegenständlich Vernommene [entia, res] als seiend zeichnet“ (120). – 2. Die Herkunft(slosigkeit) des Seinsvernehmens. Gegen Seiendheit als Allgemeinbegriff oder das Sein als Horizont bricht als erster Denker Thomas zum Seinsvernehmen (als *habitus naturalis*) durch (130). Grundlose Prinzipienoffenheit: *ens* – statt *materiale* – *intelligibile* im Fünkeln der Vernunft. Und darin spricht Gott: im Seienden, zur Seele, in ihr: im Einen wirkt mehrfältige Verschiedenheit. – 3. *Ens* als Differenz. Differenz als Teilhabe, in Sagen und Aussagen, auf die Synthesis des „ist“ hin, zeithaft, in „daß“, und „was“, schließlich zur wirklichen Unterschiedenheit von Sein und Seiendem in den Dingen. „In unserem Denken zeigt sich das Seiende nicht als universaler Begriff, sondern als Licht oder Gegenwärtigkeit, die unmittelbar in allem aufscheint“ (193). Solch Unterscheiden scheidet vor allem das Nichts aus dem Sein aus. (206: „Wenn Thomas erklärt, die Allmacht des Schöpfers erstreckte sich auf all das, *quae rationi entis non repugnant*, sagt er das Gegenteil von denjenigen, die die absurde Behauptung aufstellen, das Seiende sei dasjenige, *cui non repugnat esse*.“) Damit erschließt sich auch die Einheit der vielfachen Seinsinne im von Aristoteles „vergessenen“ *ens intelligibile*. Und während dieser die Analogie auf die Substanz hin versteht, erscheint thomanisch das *ens* in Substanz wie Akzidenz nur analog. Demgemäß gibt es keine *analogia entis* zwischen Gott und Geschöpf, sondern nur eine Analogie der Geschöpfe, die aus sich nicht sind, zum Schöpfer, auf das Sein selbst hin, „aus dem das ‚Sein‘ in die Geschöpfe herabsteigt“ (237). In einer Dialektik von *via participationis* und *negationis* wird das Seiende zur Wurzel der Gotteserkenntnis, die sich in dieser Welt nur „negativ“ vollenden kann. Der Gott der Philosophen: Gegenwärtigkeit als *prima veritas* (251: Schöpfung ist „keine Setzung von etwas als seiend, sondern das Wahrnehmen und Seinlassen der Gegenwärtigkeit des Geschöpfs in Gott ...“). – 4. Die Wahrheit als Identität und Rückkehr im Kreisgang. Aus der Grundeinsicht kommt es angesichts der Vielheit zu einer Sammelbewegung (wobei das Denken von Beziehungen „zum Schwierigsten“ gehört [274], sind sie doch kein „Zwischen“ von Eck-/Außenpunkten). Das *verbum cordis*, die *conceptio entis* „ist kein Gemächte der Vernunft, auch keine Vor-Stellung und kein Be-Griff, sondern wesenhafte Gegenwärtigkeit der Sache“ (290). Derart ist sie „Sprache Gottes“ in der Wahrheit als Identität von Vernunft und Seiendem (Musik gibt es nur als „Gegenwart eines Hörers“ [299]). In dreifacher Identität: das Seiende als solches, in Verneinung seiner Verneinung, als *verum, intelligibile*. Grund der Wahrheit ist das *ens* (309: „Allein das Seiende, *istet*, alles andere ‚ist‘, weil es von der Istigkeit ge-istet wird.“) – für die *mens*; und nur innerhalb dessen gibt es Verstellungen zur Unwahrheit. – 5. Die Liebe zum Guten und die *veritas practica*. Nach dem Bisherigen überrascht es nicht, daß Mayer auch die Kontraposition Intellektualismus – Voluntarismus hinter sich läßt. Dem Streben geht die Neigung voraus, dem Befehl der Pflicht das Sich-Geben der Liebe. Aus der Zu-neigung zum Seienden wird das Gute vernommen. „Die Entdecktheit des Guten durch die *inclinatio naturalis* darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die *virtus attractiva* vom Seienden ausgeht: Der Wille ist eine *virtus passiva* ...“ (354). Freiheit erscheint so nicht mehr – wie für das vorstellende Denken – als Selbstbestimmung des Menschen, sie „gründet vielmehr in der Freigiebigkeit der Neigung zum Guten, das den Willen in sich schon immer vollendet hat – im Geschenk der Liebe zum Guten selbst“ (369). So ist die Freiheit das Sein. Mit Thomas gesagt, lebt die wesenhafte Liebe zwar „auf die Weise des Wollens (*per modum voluntatis*) und in freier Notwendigkeit“, nicht aber „freiwillig im Sinne eines Wollens, das sich entschließt ... (*non a voluntate*)“ (377): ohne Warum. Weder unbedingtes Sollen noch Glückseligkeitsstreben: „Das Wesen des Menschen ist die Entfaltung des Frei-Seins in der Gelassenheit zum Durch-sich-selbst-Offenbaren“ (384).

Teil II: Der Glaubens-Gang in die *prima veritas* . . . Das klingt für das 13. Jhd. vertraut; „doch Thomas versteht unter *prima veritas*“ anderes als üblich: „die ununterschiedene Einheit von Denken und Sein in Gott“ (387). – 1. Ereignis und Lichtung in der Theologie. Die ([in] sich helle) *prima veritas* ist ähnlich Glaubensprinzip wie das Sein der Ab-Grund des Denkens. Uns ist dies Offenbarsein durch die *connaturalitas* gegeben, als *praesentia Dei in affectu*, in einem *habitus infusus* der Angleichung an Gott. Gegenüber der üblichen



Übersetzung als „Feststehen [des Subjekts]“ geht Mayer mit Thomas auf den ursprünglichen Sinn der Hebräerbrief-„Definition“ des Glaubens zurück: ὑπόστασις – substantia. „Die erhoffte Wirklichkeit ist Christus, der durch ... die *fides caritate formata* in uns lebt“ (407). Und dies Glauben ist bei aller willentlichen Zustimmung ein *argumentum* (ἔλεγχος), in allen Bedeutungen des Wortes. Sein Ziel ist das Berühren Gottes (darum ist schließlich höher als die *visio*, die die sechste Seligpreisung verheißt, das von der siebten zugesagte Glück, Sohn des Königs zu sein – 420). – 2. Entfaltung der *praesentia Dei in affectu*: Zur Explikation der Glaubensartikel in der Theologie bedarf es der Gabe der Weisheit („*non solum discens, sed et patiens divina*“). Theologie erhellt nicht ihre *prima principia*, sondern anderes in deren Licht. Ihr Wissen ist nicht einmal als Teilnahme richtig beschrieben, weil dies „das teilgehabte Wissen in das Subjekt verlegt und es nicht von der Identität mit Gott her versteht“ (430). Aus solchem *auditus fidei* nun führen – durch den *instinctus divinus* als Wesens-Bewegtheit des Menschen – die Gaben des Geistes (*donum intellectus, donum scientiae*) zum *intellectus fidei*. Von dort bricht das Denken „in Liebe zum Erkannten aus ... [worin] die Weisheit und das ihr gemäße Sohnsein höher steht als das Gottschauen“ (468 f.). Im hiesigen Glauben freilich sehen nicht wir, sondern beziehen uns auf Gottes Sehen; darin aber hat der Glaube eine größere Sicherheit als aus eigenem Sehen (479). Insofern wird (im Unterschied zu einer Theologie als Wissenschaft der Schlüsse) die Theologie des Thomas nicht von Kants Kritik getroffen, „da sie zwar über das sinnlich Wahrnehmbare hinausgeht, nicht aber ohne Identität mit ihrem *primum principium* gemäß der *praesentia Dei in affectu*“ (489). Und die Philosophie? Immerhin muß, wer Rauch sieht, auf dessen Ursache schließen, „auch wenn er kein Feuer bemerkt und der Rauch das All des Seienden ist“ (490). In schöner Deutlichkeit: „Die Theologie gibt Gott und sich selbst der Lächerlichkeit preis, wenn sie unter die Höhe desjenigen Sprechens von Gott zurückfällt, das uns gemäß der *conceptio entis* möglich ist“ (491). Voraussetzung ist die ontologische Differenz (von *ens* zu *ipsum esse subsistens*), im dreifachen Dienst der *praeambula fidei*, der Suche nach Entsprechungen und Ähnlichkeiten zur Erhellung des Offenbaren, der Abwehr von Einwänden gegen den Glauben. Vernunft als Offenheit für das Sein ist auch offen „für den Empfang eines höheren Gesetzes und Selbstandes“, in „Grenzbeziehungen, die das Nicht-Wissen aus solches ans Licht bringen“ (505), zur „Theologie als Gnade, die die Philosophie über sich hinausreißt“ (507).

In einem Ausblick benennt Mayer zwei große Aufgaben, einmal die „Beschreibung der großen Philosophien im Ausgang vom Denken des Seins“, sodann wäre das Werk des Aquinaten selbst „im Ausgang vom Sein neu zu vernehmen“ (522). Letzteres ergäbe eine neue Sicht von Person, Freiheit, Gott (*esse subsistens* als *intelligibile* statt als in die Analogie eingefügte *esse naturale*), Trinität, Inkarnation; zu ersterem sähe man, „daß das Seinsdenken Heideggers sich in weit größerer Nähe“ zu Thomas „aufhält, als der deutsche Philosoph jemals zugeben wollte“ (529), und von seinem Geschichtlichkeitsdenken her erschlosse sich die Seinsgeschichte als mehr denn eine notwendigen Irrs ... Den Schluß bildet die Origenische Auslegung von Mt 23, 16–22 in der *catena aurea*: Selbstübergabe über Schrift und Herz hinaus in Gottes Gegenwärtigkeit.

Einen ersten Überblick über den Denkweg mag das Referat vermittelt haben, kaum etwas von der stupenden Kenntnis der Thomanischen Theologie (keine Seite ohne Fußnoten-Text) wie der Literatur zu den behandelten Fragen. Dabei korrespondieren der Kenntnis-Breite Eindringlichkeit und Kraft des gedanklichen Zugriffs, mit einem durch Heidegger geschulten Blick sowohl für die Offenheit des Seins wie für die geschichtlichen Unterschiede in dessen Vernehmen (etwa einerseits zum *philosophus*, andererseits zum Thomismus, scholastisch wie transzendental). Die Sachdiskussion wird unter den Fachleuten zu führen sein. (Rez. – in Verzicht auch auf das Thema Glauben/Wissen – nennt nur Einzelheiten [wobei ihm in der umfangreichen Arbeit nach dem Vorwort kaum ein Satzfehler begegnet ist]: 72<sup>4</sup>: Gott wurde erkannt, doch der *creator ex nihilo*? 142<sup>3</sup>: muß man Anselm auf Sein als leere Existenz hin lesen? 144 Abs. 3, Z 4: nicht zu versuchen. 155 Abs. 2, Z. 4: an anderem. Zweimal der falsche Dativ in Apposition: 206<sup>3</sup> Z 9 u. 392<sup>2</sup> Z 8. 239<sup>1</sup>: als Widerspruch zugelassen? 325 Z 6: der Wohlgefallen? ebd.<sup>1</sup> Z 8 v.u.: *per forma intelligibilis*? 444<sup>3</sup> Z 5 v.u.: *possessione*? 470 Z 8: vorenthält – vorbehält?) Zu wünschen aber wäre, daß es statt zu einer Diskussion „über die Wahrheit bei Thomas von Aquin“ (2) zum Einstieg in „ein denkendes oder inneres Gespräch“ (1) käme:



unter Bezug auf Thomas, Eckhart, Heidegger, vor allem aber im Blick – weniger auf die „Sache“ als – auf das Ereignis der *veritas entis* und darin der Selbstenthüllung durch sich selbst der *prima veritas*. J. SPLETT

SEARLE, JOHN R., *Geist, Sprache und Gesellschaft*. Philosophie in der wirklichen Welt. Aus dem Englischen von Harvay P. Gavagai. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. 192 S., ISBN 3-518-58299-2.

Als Aufklärungsvisionär und synthetischer Analytiker stellt sich John R. Searle (= S.) dem Leser vor und scheint sich dabei als Ausnahmeerscheinung zu verstehen (vgl. 12, 17, 185–191). S. zählt zu den bekanntesten und einflußreichsten Philosophen der Gegenwart. Er ist seit seinem 27. Lebensjahr (1959) Lehrstuhlinhaber in Berkeley, Kalifornien. Als Schüler von John Austin und Peter Strawson ist er in demjenigen Zweig der Analytischen Philosophie beheimatet, der den alltäglichen Sprachgebrauch einer Gebrauchssprache aufs genaueste zu verstehen trachtet. Hieraus geht das Programm einer Sprechakttheorie hervor, die die pragmatische Dimension der Sprache betont und aufzeigt, daß und wie wir mit der Sprache handeln. Aus den starken Implikationen der Sprechakttheorie erwachsen ihm als einem exponiertem Vertreter seine beiden anderen Forschungsschwerpunkte. Neben der Sprachphilosophie leistet er beachtliche Beiträge zur Philosophie des Geistes und zur Sozialphilosophie.

Mit seinem 1998 im Original vorgelegten Buch *Geist, Sprache und Gesellschaft* zeigt er bereits mit dem Titel an, daß er erläutern will, „in welcher Beziehung die verschiedenen Themen zueinander stehen. [...] Auf meinen früheren Schriften aufbauend möchte ich erklären, wie gewisse wesentliche Teile des Geistes der Sprache und der gesellschaftlichen Wirklichkeit funktionieren und ein kohärentes Ganzes bilden“ (7, 17). Gemäß seiner These, daß die sprachliche Intentionalität von der des Geistes abgeleitet ist und von ihr abhängt (vgl. 110–113), steigt er gedanklich „die Stufen vom Geist zur Sprache und zur gesellschaftlichen Realität im allgemeinen“ (7) hinauf. Das Buch soll daneben auch als Einführung in die Philosophie dienen. Als solche ist sie s. E. unvergleichlich, weil weder anhand einer Reihe von philosophischen Fragen noch anhand einer Skizze der Philosophiegeschichte der Leser in die Philosophie eingeführt wird. Der Einführungsstatus kommt nach S. dem Buch deswegen zu, weil beim „Leser weder eine philosophische Ausbildung noch Fachwissen vorausgesetzt“ (15) wird.

In Übereinstimmung mit seiner prinzipiellen Zurückweisung einer Epistemologisierung der Philosophie formuliert er im ersten Kap. seine grundlegende Position eines metaphysischen Realismus. Gegen die den Relativismus forcierenden Postmodernisten stützt ihn diese Grundlage für die Aufrechterhaltung der „Aufklärungsvision. Ich denke, daß das Universum völlig unabhängig vom menschlichen Geist existiert und daß wir – im Rahmen der Grenzen, die uns durch unsere evolutionäre Ausstattung gesetzt sind – dazu gelangen können, die Natur des Universums zu begreifen“ (12). Er kann seine Position allerdings nur negativdefinitiv rechtfertigen, d. h. mit dem Aufweis der Unhaltbarkeit der Angriffe auf den metaphysischen Realismus. Er diskutiert sechs Einwände: Skeptizismus, Allgegenwart des Willens zur Macht, Perspektivismus, Begriffliche Relativität, Irrationalität der Wissenschaftsgeschichte und schließlich die Unterbestimmtheit der Theorie durch die relevanten empirischen Anhaltspunkte. Ein positiver Aufweis für die Wahrheit des metaphysischen Realismus kann nach S. aber auch nicht sinnvoll unternehmen werden, weil das von unseren Repräsentationen unabhängige So-und-so-Sein der Dinge den Rahmen für jede Theoriebildung abgibt. Es handelt sich um keine unabweisbare Theorie, weil es sich um keine *Theorie* handelt. (vgl. 45–48). Das erste Kap. beschließt S. feierlich mit einer Verortung unserer Generation jenseits der theistischen Ära, so daß sich nicht einmal eine Diskussion des Atheismus lohne, weil wir nach S. zu der Erkenntnis gelangt sind, daß die mit dem metaphysischen Realismus gemeinte Wirklichkeit nur diejenige sein kann, „die in der Chemie und der Physik beschrieben wird“ (48).

Wenn dem so ist, dann fragt man sich natürlich, welchen ontologischen Status S. dem Mentalen zuerkennt, dessen Reduktion auf die physikalische Ebene bekanntlich kontrovers diskutiert wird und bislang auch nicht absehbar ist. Im zweiten Kap. führt S. seine These aus, daß die Existenz des Bewußtseins eine neurobiologische Tatsache ist. Das