

## Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur

Lorenz B. Puntels Buch „Struktur und Sein“<sup>\*</sup>  
als Resümee eines Denkwegs

VON JOSEF SCHMIDT S. J.

Das philosophische Werk von Lorenz B. Puntel (geb. 1935, seit 1978 Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, nun emeritiert) ist in seiner methodischen, historischen und inhaltlichen Ausrichtung durch einen großen Spannungsbogen gekennzeichnet. Drei seiner Veröffentlichungen markieren die wichtigen Stationen seines Denkens. Zunächst ist da zu nennen „Analogie und Geschichtlichkeit“ (Freiburg im Breisgau 1969). Das Thema ist hier die mögliche Rezeption der klassischen Metaphysik vor allem in der Gestalt des Thomismus unter den Bedingungen der Transzendentalphilosophie und Hermeneutik. Die zweite Station ist mit dem Buch „Darstellung, Methode und Struktur“ (Bonn 1973) gegeben. Es handelt sich um einen eher immanent gehaltenen Nachvollzug der Philosophie Hegels, der aber im Ernstnehmen seines Systemanspruchs diesen auf den Punkt zu bringen vermag. Die dritte Station ist mit dem Buch „Grundlagen einer Theorie der Wahrheit“ (Berlin/New York 1990) erreicht. In ihm wird vorwiegend mit den Mitteln der Analytischen Philosophie der das zentrale Problem aller Theorie und Metatheorie bezeichnende Begriff der „Wahrheit“ behandelt. Diesen drei Themenkreisen lassen sich die zahlreichen weiteren – systematischen und kritischen – Veröffentlichungen des Autors in etwa zuordnen. Mit seinem jüngsten und ausführlichsten systematischen Werk, „Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie“ hat Puntel nun eine Konzeption der Philosophie vorgelegt, in der sich aus einer Reflexion auf den Zusammenhang von Denken und Sein, also auf das, was „Wahrheit“ eigentlich meint, eine Methodik ergibt, die zugleich ihren Inhalt mitbestimmt und in der sich die Stationen jenes vom Autor durchmessenen Denkwegs mit ihren großen Themen und Inhalten zu einer Synthese verbinden. In einer Zeit, in der die zunehmende Unübersichtlichkeit der philosophischen Landschaft das resignierte Abstandnehmen von umfassenden Entwürfen nahelegt (wobei der „Abschied vom Prinzipiellen“ meistens ein sehr „prinzipieller“ ist), zumindest jedoch die gegenseitige Abschottung philosophischer Vorgehensweisen begünstigt, wird es für den, der es sich nicht ausreden lässt, die bleibende Aufgabe der Philosophie in einer methodischen und inhaltlichen Systematik zu sehen, durchaus von Interesse sein, sich mit dem synthetischen Ergebnis einer langjährigen und weitausgreifenden Denkbemühung auseinanderzusetzen, wie es in diesem Werk vorliegt. Ich will versuchen, die wichtigsten Argumentationen und Thesen herauszuschälen. Die ausführlichen, stets informativen Einzelerörterungen muss ich freilich der eigenen Lektüre anheimstellen.

Das Buch beginnt mit der Frage, ob es heute in der Philosophie noch eine Gesamtheorie, eine Theorie des Seins schlechthin geben kann. Immerhin gehörte es seit den Anfängen der Philosophie zu ihrem Selbstverständnis, sich in einer „Wissensform mit universalem Charakter“ zu bewegen (1). Heute betont sie eher ihren „fragmentarischen Charakter“. Damit gerät auch der Begriff „System“ in Misskredit. Mit ihm ist der Anspruch auf „Vollständigkeit“ und „Zusammenhang“ verbunden – ein Anspruch, der in diesem Buch erhoben wird, allerdings nicht im Sinne einer erschöpfenden Behandlung

<sup>\*</sup> L. B. Puntel, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006, XXV/687 S., ISBN 3-16-148963-2. Die im Text angegebenen in Klammer gesetzten Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen in diesem Werk. Englische Übersetzung: Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy, Pennsylvania 2008, XXV/518 S., ISBN 978-0-271-03373-0.

aller Details; „gemeint ist vielmehr, dass das, was in diesem Buch das uneingeschränkte *universe of discourse* genannt wird, zumindest in seiner Grobstrukturiertheit erfasst und artikuliert wird“ (1f.). Das Argument hiergegen ist im Einflussbereich Heideggers die Geschichtlichkeit des Denkens. In der Analytischen Philosophie zeigt sich die Skepsis gegenüber dem System-Anspruch eher im bewussten Verzicht auf Vollständigkeit. Zentrales Thema und zugleich Argument für diese Einschränkung ist in beiden Philosophie-Typen die „Sprache“ (7). Puntels Vorhaben besteht darin, hier anzusetzen und eine Reflexion auf die Sprache als Medium des Denkens und der Philosophie durchzuführen, in der deutlich wird, dass „Semantik und Ontologie“ „zwei Seiten ein und derselben Medaille“ sind (8), so dass auf diesem Wege eine „Gesamttheorie über die Wirklichkeit als ganze“, eine „Seinstheorie“ (9) konzipiert werden kann, getragen von einem umfassenden „Theorierahmen“ (11). Philosophie lässt sich dann definieren als „Theorie der universalen Strukturen des uneingeschränkten *universe of discourse*“ (12). Hierbei bezeichnet „*universe of discourse*“ die „Sache“, das „Datum“, das „zu begreifende oder zu erklärende Gegebene“ (13), auch „Welt“, ‚Universum‘, schließlich ‚Sein‘“ (14). Mit der Zurückgewinnung ihrer Universalperspektive erlangt die Philosophie dann auch ihre Eigenständigkeit gegenüber den anderen Wissenschaften (15). Sie wird nicht mehr in den Verdacht geraten, diese zu bevormunden, und vermag zugleich eine Sphäre freizulegen, in der sich alle wissenschaftlichen Theorien bewegen. Auch wird sie in der Lage sein, spezielle Theorierahmen zu erarbeiten für genuin philosophische Themenbereiche, wie die Kosmologie und die Philosophie des Geistes (16). Das Programm Puntels kann deshalb als Erneuerung der „*prima philosophia*“ verstanden werden – mit einer Unterteilung in eine allgemeine und spezielle Metaphysik.

## 1. Globalsystematik: Standortbestimmung der struktural-systematischen Philosophie

Philosophie ist strukturierte Theorie. Entsprechend lautet die Definition: „Die struktural-systematische Philosophie ist die Theorie der universalen (allgemeinsten) Strukturen des unbegrenzten *universe of discourse*“ (35). Philosophie ist also nicht nur formal, sondern ebenso inhaltlich, material und ontologisch ausgerichtet. In einer mehrstufigen Methodenbestimmung (55–69) führt Puntel zu dem Programmziel einer kohärenziellen, nicht fundamentalistischen Systematik, die das Ideal einer durchgehenden Axiomatisierung auf ein Netzwerk der Gegenseitigkeit hin überschreitet. Denn eine aufs Ganze bezogene Begründung muss letztlich eine reflexive Struktur haben: „In dieser Hinsicht ist das theoretische Gebilde *begründet* in dem Sinne, dass es in sich selbst ‚steht‘“ (70). Mit dieser Struktur ist von vornherein der pragmatische Aspekt der Rechtfertigung in den theoretischen integriert und umgekehrt: „eine Aussage, deren Wahrheit sich ‚zeigt‘ [...], trägt in sich selbst den Grund dafür, dass sie anzunehmen ist. Sie muss daher auch als pragmatisch begründet, d.h. als gerechtfertigt, gelten“ (72). Diese theoretisch-pragmatische Reflexivität des Theorierahmens lässt ihn zwar umfassend sein, macht es aber nicht notwendig, ihn zu einem absoluten Wissen abzuschließen. In diesem Sinne kritisiert Puntel Letztbegründungsansprüche wie die von K.-O. Apel (74) insofern, als diese einen ganz bestimmten, im einzelnen fixierbaren Theorierahmen als unhinterfragbar hinstellen (eine bestimmte Anzahl „absoluter Wahrheiten“ lassen sich allerdings auch nach Puntel erkennen: 328). Das unhinterfragbare Ganze ist aber nie fixierbar eindeutig gegeben und in Anspruch zu nehmen. Zugleich wird dem Relativismus eines H. Albert widersprochen, denn: „Auch jener Skeptiker, der nach allseitigen und ‚unmittelbaren‘ Begründungen verlangt, kann sich nur auf der Basis von immer schon gemachten Annahmen artikulieren [...] Der Skeptiker setzt voraus, dass er in einem [...] Theorierahmen seine ‚skeptischen‘ Fragen formulieren und seine negativen Aussagen aufstellen kann. Der Skeptiker ist einem Wanderer vergleichbar, der auf seine Weise einen Weg geht, dabei aber behauptet, wir alle, somit auch er selbst, seien Blinde und einen Weg gäbe es nicht“ (85). Puntel räumt also dem Relativismus ein gewisses Recht ein und zähmt ihn zugleich, indem er ihn in einen die Offenheit des Geistes ermöglichenden Ganzheitsbezug einbindet.

Hier wird angenommen, dass man immer ‚in‘ einem bestimmten Sprach- und Theorierahmen denkt, spricht, Aussagen macht, Theorien entwickelt. Es ist aber ein Faktum, dass es zum theoretischen Potential unseres Denkens gehört, jede Grenze eines bestimmten Sprach- und Theorierahmens überschreiten zu können (95).

## 2. Theoretizitätssystematik: die philosophische Darstellungsdimension

Zu unterscheiden ist zwischen dem „Darstellungsvollzug“ (Wissen, Erkennen) und dem „Darstellungsmedium“ (101), nämlich der Sprache (102–133). Für die Sprache der Philosophie genügt allerdings nicht die Alltagssprache, weil in dieser zahlreiche Unklarheiten vorkommen. Man kann deswegen auch nicht einfach auf ihren faktisch alltäglichen „Gebrauch“ zurückgreifen (110 f.). Es sei nur an die mangelnde Eindeutigkeit von Ausdrücken wie „wenn, dann“, „alle“, „nur dann“ und andere erinnert (115). Jedoch enthält unsere Alltagssprache Einsichten, auf welche die Philosophie reflektieren muss.

Die Bemühungen um die Herausarbeitung einer der Philosophie angemessenen Sprache müssen sich daher zunächst *grundsätzlich* auf die Überprüfung der in der normalen Sprache so oder so artikulierten *inhaltlichen Einsichten* konzentrieren. An allererster Stelle ist zu fragen, ob die von der normalen Sprache implizierte Ontologie bzw. Metaphysik einer strengen Intelligibilitätskriterien verpflichteten Analyse überhaupt standhält (114).

Gerade durch die Logisierung der Alltagssprache können Probleme deutlich werden. So gilt die Prädikatenlogik erster Stufe gemeinhin als die adäquate Darstellung dessen, was in der Alltagssprache an Theoretizität enthalten ist (108). Doch ist gerade diese Logik mit ihrer Substanz-Akzidenz- bzw. Subjekt-Prädikat-Struktur bei genauerem Hinsehen problematisch. Zudem zeigt es sich, dass die Alltagssprache in ihrer Selbstreferenzialität antinomienanfällig ist (116f.). Dieses Problem tritt erst durch die Logisierung hervor und muss entsprechend durchdacht werden. Ähnlichen Reflexionsbedarf weist die praktische Dimension der Sprache auf (120–129). Zu ihren genuin philosophischen Problemen, die nur in einer elaborierten Meta-Sprache ausdrückbar sind, gehören vor allem die Zusammenhänge ihrer verschiedenen Grunddimensionen, nämlich der syntaktisch logischen, der semantisch ontologischen und der praktischen (127). Wesentlich ist dem Sprechen die Hinordnung auf „Wahrheit“ und „Wissen“, also der Darstellungsvollzug (133–161). Puntel kritisiert eine zu starke Subjektivierung der Darstellungssprache, die es nicht nur in der Form einer idealistischen, sondern auch einer pragmatischen Subjektphilosophie gibt, und in der das (individuelle oder kollektive) Subjekt beziehungsweise die Erfüllung seiner Bedürfnisse als Wahrheitskriterium gilt (gegen Ch. S. Peirce: 135). R. Gettiers Definition: Wissen, bzw. Erkenntnis, sei die gerechtfertigte Annahme eines wahren Satzes, wird als zirkulär abgewiesen (139–141). Denn wann ist ein Satz wahr? Eben dann, wenn er einen faktischen Zustand „wirklich artikuliert“ (141). Genau darin besteht aber der Vollzug des Wissens, und so wird das Definiendum im Definiens bereits vorausgesetzt. In dieser Kritik zeichnet sich der von Puntel vertretene umfassende Wahrheitsbegriff ab, nach welchem Wahrheit nicht denkbar ist ohne ihren vorhandenen Vollzug im Geiste, da sie nur so als berichtigender Maßstab einer möglichen Verfehlung gegen sie Geltung haben kann. Puntels Kritik an der Subjektivierung der Darstellungssprache fußt somit auf einem Konzept der Wahrheit, das in einer grundlegenden Einheit von Subjekt und Objekt, Denken und Sein besteht. Dies ist auch der Hintergrund seiner Kritik an Kants Subjektivitätsphilosophie (145–148, vgl. 481). Nur von der Notwendigkeit eines umfassenden Theorierahmens her lässt sich diese Kritik begründen oder auch nur erläutern. „Das Ergebnis dieser Erläuterungen lässt sich so zusammenfassen: Ein *wirklich vorausgesetzter und benutzter* Theorierahmen ist mit einem alles bestimmenden partikularistischen Subjekt-Operator *nicht kompatibel*; ein echt vorausgesetzter und benutzter Theorierahmen *impliziert* einen *universalistischen* Subjekt-Operator und wird durch einen solchen auch umgekehrt impliziert“ (154). Den möglichen Einwand hiergegen, der sich auf das Gödelsche Unvollständigkeitstheorem beruft, lässt Puntel im Sinne einer Präzisierung seiner These gelten. Denn die intendier-

bare Wahrheit einer Proposition ist zwar „objektiv universalisierbar, aber diese Universalisierbarkeit ist nicht fixierbar; sie ist in diesem Sinne nicht vollständig“ (157). Der philosophische Theoriebegriff ist somit gültig lediglich als „regulativer Begriff“, dessen Realisierung nur „approximativ“ möglich ist (185–188).

### 3. Struktursystematik: die fundamentalen Strukturen

Im „Begreifen“ zeigen sich drei Strukturdimensionen: die formale, die semantische und die ontologische (207). Sie bilden im Begriff der Wahrheit eine differenzierte Einheit. Angeknüpft wird an einen Grundgedanken Hegels, demzufolge „Denkbestimmungen“ nicht „bloßen“ subjektiven Charakter haben, sondern gleichzeitig „Grundbestimmungen *der Dinge*“ sind, wie es Hegel gegen den Kantischen Transzendentalismus geltend macht (210). Puntel sieht sein Vorgehen als „dem Hegelschen Vorgehen ähnlich“ (210), indem er die Dimensionen eines Denken und Sein umfassenden Begreifens als eine differenzierte Einheit herausarbeitet. Das Prädikat „wahr“ wird dem Denken zugesprochen, aber als dem „Gedanken“ im Sinne eines strukturierten Satzes, als „Proposition“, worin diese synonym ist mit „Sachverhalt“ (217f.). Wahrheit ist dann die Tatsächlichkeit des Gedankens oder der „Sachverhalt“ als „Tatsache“, gemäß dem mehrfach zitierten Satz G. Freges: „Was ist eine Tatsache? Eine Tatsache ist ein Gedanke, der wahr ist“ (20, 253, 312). Mit Frege gilt dann auch: „Urteilen kann als Fortschreiten von einem Gedanken zu seinem Wahrheitswerte gefasst werden“ (252). Die propositionale Struktur hat demzufolge zugleich ontologische Bedeutung, und hieran knüpft sich ein entscheidender Gesichtspunkt: Die relevanten ontologischen Bestandteile der Sprache sind nicht wie in der traditionellen Metaphysik, aber auch nicht wie in einer der Prädikatenlogik erster Stufe zugrunde liegenden Gegenstandskonzeption, „Substanz“ und „Akzidens“, oder „Ding“ und „Eigenschaften“. Diesem „Kompositionalitätsprinzip“ (249–267) stellt Puntel das „Kontextprinzip“ entgegen (267–278). Denn wenn die primäre Struktur des wahrheitsfähigen Gedankens die Differenzeinheit des Satzes bzw. der Proposition bildet, dann ist eine Zusammensetzung aus vorgängigen Bestandteilen ausgeschlossen. Die damit erkennbare relationale Einheit ist die „Primärstruktur“ oder „Primärtatsache“ (277–287) allen Denkens und Seins. Sie ist die erste und „einzige ‚ontologische Kategorie‘“ (279) und damit Norm für das Begreifen einer danach strukturierten intelligiblen Welt, welche durch diese relationale Struktur ihre Einheit besitzt und sich nur ihr gemäß sprachlich explizieren lässt. Die Vielfalt der sprachlichen Explikationsmöglichkeiten beweist die Vielfalt des ausdrückbaren, intelligiblen Seins. Puntel gelingt hier eine Zusammenschau, durch die auch die sprachlich und geschichtlich ausgerichtete Hermeneutik in eine ontologisch fundierte Theorie der Wahrheit mit universaler Geltung integrierbar wird. Denn der Geltungsanspruch des Sprachvollzugs darf zwar nicht aufgegeben werden; es hätte ja sonst keinen Sinn, von Wahrheit zu sprechen, da diese immer einen nicht relativistischen Sinn hat. Zugleich muss aber der schier unbegrenzt vielfältigen Ausdrückbarkeit des Seins Rechnung getragen werden. Dem Relativismus wird also gewehrt wie auch Raum gegeben. Letzteres geschieht dadurch, „dass der [...] Begriff der absoluten Wahrheit als ein *Grenzbegriff* im Sinne einer *regulativen Idee* zu betrachten ist“ (325). Bleibt diese grenzwertige Absolutheit völlig im Vagen, oder lässt sie sich doch genauer fassen? Ihre Bestimmtheit müsste in Wahrheiten bestehen, die immer und überall (in allen möglichen Welten) gelten und für jeden denkbaren Diskurs konstitutiv sind.

Um *welche* absoluten Wahrheiten handelt es sich? Im allgemeinen handelt es sich um umfassende logische und metaphysische ‚Wahrheiten‘. Beispiele sind das Nichtwiderspruchsprinzip, das Prinzip der universalen Kohärenz, das Prinzip der Einheit der ganzen Wirklichkeit (unter welcher Bezeichnung auch immer), das Prinzip des zureichenden Grundes (wenn dieses Prinzip entsprechend den in diesem Buche vertretenen Grundthesen über Theorierahmen verstanden wird) und viele andere ‚absolute Wahrheiten‘ (328).

#### 4. Weltsystematik: Theorie der Weltdimensionen

Wie ist in der beschriebenen Verhältnisstruktur Denken – Sein die Seite des Seins näher zu beschreiben? Sie stellt sich dar als „Welt“, d.h. als Gesamtheit des „empirisch“ und „sprachlich“ fassbaren Datums (333 f.). Ebenso umfassend wie grundlegend ist sie „*Naturwelt*“ (335–350). Als solche ist sie Gegenstand der Naturwissenschaften. Kann es neben diesen überhaupt noch eine Philosophie der Natur geben? Die Antwort muss Ja lauten. Denn das Sein der Natur ist uns nicht außerhalb jener grundlegenden Strukturen des Denkens gegeben (343–347), die in ihrer Fundierungs- und Ganzheitsperspektive den Wissenschaften von der Natur dergestalt vorgeordnet sind, wie sie zugleich für deren tieferes Verständnis fruchtbar gemacht werden können und müssen. Am Beispiel der Kategorie der „Substanz“ demonstriert Puntel die Notwendigkeit einer angemesseneren Grundbegrifflichkeit in Bezug auf die Natur. So ist der Begriff der „Primärtatsache“ in seiner Relationsstruktur dem Denken der heutigen Naturwissenschaften wesentlich angemessener. „Ob man von Elementarteilchen, Wellen, Zellen, Genen, Neuronen, Kräften, Feldern usw. spricht, immer handelt es sich dabei um einfache oder komplexe Primärtatsachen“ (349). Für alle weitere Natur- und Welterkenntnis gilt:

Die grundlegende ontologische Struktur, die *Primärtatsache*, ist koextensiv mit dem Sein selbst, konstituiert das Sein selbst; das Sein selbst ist *Struktur*, so dass man sagen muss: *esse et structura convertuntur* bzw. *ens et structura convertuntur*. *Struktur* ist damit das fundamentale Transzendente („transzendental“ hier nicht im Kantischen, sondern im alten metaphysischen Sinne) (349).

Zusammen mit der Natur ist die Welt „*menschliche Welt*“ (350–408). Deren Grundelement ist der konkrete Geist, das Individuum als Subjekt. Wie ist dieses näher zu bestimmen? Ausgangspunkt müssen die Irreduzibilität der Rede in der ersten Person und ihre Ich-Instanz sein (353). Denn es handelt sich hier um eine „Primärtatsache“. Wie oben dargelegt, ist diese aber strukturiert, und so kann das Ich-Subjekt eine eigentümliche „Konfiguration“ genannt werden, die freilich selbst wieder eine Pluralität von Primärtatsachen umfasst. Der spezifische Einheitsbezug des Ich in dieser Pluralität, der, wie sich zeigt, mathematisch formal nicht zureichend ausdrückbar ist, weder mengen-theoretisch noch mereologisch (354–359), ist eine Primärtatsache, die eine spezifische, nämlich intellektuell voluntative (Selbst-)Bewusstseinsstruktur hat und im Zusammenhang mit ihrer Körperlichkeit in die verschiedenen Bereiche der Welt vermittelt ist (365–371). Der Einheitspunkt ihrer Selbstvermittlung ist zugleich äußerste Ausbreitung und Transzendenz. „Der Geist ist intentional koextensiv mit schlechthin allem, mit dem Universum, mit dem Sein im Ganzen“ (369). Von dieser Universalperspektive ausgehend können jene Aporien im Begriff des subjektiven Selbstverhältnisses aufgelöst werden, wie sie vor allem D. Henrich herausgestellt hat (373 f.). Denn:

Die Gesamtintentionalität, die den menschlichen Geist auszeichnet, erstreckt sich [...] auf das Universum *mit allem, was es einschließt – und damit auch auf den Einheitspunkt selbst, den Geist als Subjekt* (376).

Diese Universalperspektive macht auch das entscheidende Argument gegen den Physikalismus aus, denn:

[D]ie simple Tatsache, dass das uns erreichende Licht als von einer viele Lichtjahre von der Erde entfernten Galaxie gesendetes Licht *interpretiert* und *erklärt* wird, zeigt, dass der menschliche Geist die ungeheuren physikalischen Distanzen zwischen den Galaxien und unserer Erde in einem Nu zu überwinden fähig ist (387).

Doch dieser mit dem Universum simultane Selbstbezug ist kein physikalisch fassbarer Gegenstand mehr. Vielmehr verlangt er nach weiteren internen Explikationen.

Eine davon bezieht sich auf den Gesichtspunkt der Normativität, und zwar im Sinne der Adäquatheit des Sich-auf-sich-Beziehens als Bewegung und Ziel, also auf das Gute und das Sollen. Damit sind wir bei der *Sittlichkeit* und der *Moral*. In diesem Bereich werden Aussagen gemacht, und es wird auf Wahrheit Bezug genommen. Was aber ist

dasjenige, welches hier die Aussagen wahr oder falsch sein lässt? Ist es der „Konsens“? Ist es eine bloße „Richtigkeit“ (Habermas), die in einer allgemeinen „Akzeptabilität“ oder einer „idealen Rechtfertigung“ besteht (396f.)? Puntel zeigt, dass der Bezug auf Ontologie unausweichlich ist.

Man kann hier die Dinge drehen, wie man will, schließlich wird man *noletns volens* auf die *ontologische Ebene* stoßen: Die Grundlage bzw. das/der Maß(stab) besteht darin, dass eine ontologische Basis angenommen wird. Eine Rechtfertigung ist nur dann ideal, wenn sie die zu rechtfertigende Aussage auf die ontologische Verfasstheit des Bereichs zurückführt, auf den sich die Aussage bezieht (398).

Das „Sein“, das diese Basis ausmacht, kann nur der Geist sein, wie dies weiter oben im Text herausgearbeitet wurde, nämlich der Geist in seinem universalperspektivischen Selbstbezug. So in sich selbst stehend *ist* er auch um seiner selbst willen. Denn für das Ziel seines Vollzugs gibt es letztlich kein Außerhalb. Er ist „absoluter Zweck an sich“ (404). Eben dies ist die „ontologische Basis“ für die moralisch ethischen Werte. Der Mensch ist „*koextensiv* mit dem Universum, d.h., er kann nicht auf eine *Stelle* reduziert werden, die als Mittel-für-andere-Elemente des Universums dienen könnte; m. a. W., der Mensch ist absoluter Bezugspunkt im Universum“ (405). Würde ein solches Wesen, das zur „Selbstsituierung [...] im Ganzen des Seins“ fähig ist,

als ein reines Mittel angesehen und ‚benutzt‘, so hieße dies, dass es nicht als selbst-im-Sein-im-Ganzen-situierend aufgefasst wird, sondern als ein Wesen, das von jemand anderem irgendwo situiert wird; dies wäre eine Fremdbestimmung, die der ontologischen Verfasstheit des Menschen Gewalt antut (405).

In dieser Seinsstruktur gründet das moralische Sollen. Die Frage, warum ein solcher Rekurs auf das Sein kein naturalistischer Fehlschluss ist, wird von Puntel unter Verweis auf einen vermittelnden „Willen“ einer weiteren Erörterung überlassen (407f.). Aber im Prinzip ist sie schon damit beantwortet, dass das Sein als Geist Zweck an sich selbst ist.

Neben der theoretischen und praktischen gibt es die „*ästhetische Welt*“ (408–432). Obwohl deren wahrheitsfähige Urteile „gleichursprünglich“ (411) mit denen jener anderen Weltsphären sind und auf sie nicht reduziert werden dürfen (ebd.), basieren sie doch auf ihnen (414), indem sie nämlich ein theoretisch-praktisches Gesamtverhältnis des Geistes zur Welt artikulieren (413, 415), welches sie in der Aussageform: ‚das ist schön‘ in einer ganz eigentümlichen Weise, nämlich „*expressiv*“ (414f.), d.h. als Reflexion eines Erlebens zum Ausdruck bringen.

Die ästhetische Erfassung und Artikulation des (ästhetischen) Objekts sind in dem Sinne *ganzheitlich oder umfassend*, dass sie sowohl die theoretische als auch die praktische Ebene einschließen [...] Im ästhetischen Erleben wird [...] das Objekt sozusagen ‚auf einmal‘ in einer Art kontinuierlicher ‚Momentaufnahme‘ erfasst und artikuliert (415).

Insofern „ist das ästhetische Erlebnis der *integrale Selbstvollzug* des Geistes in seiner Situietheit in oder hinsichtlich der Welt“ (415f.). Der Begriff der „Schönheit“ kann demnach so bestimmt werden:

Schönheit wird als die *Zusammenstimmung oder Konsonanz aller (anderen) allgemeinen immanenten Merkmale des Seins begriffen*, d.h. als Zusammenstimmung der Intelligibilität, der universalen Kohärenz, der universalen Ausdrückbarkeit und der Gutheit/Werthaftigkeit des Seins im Ganzen (422).

Was die Kunst betrifft, so verträgt sich ihre auf Wahrheit zielende Darstellung einer „consonantia“ des Seins (430) durchaus mit ihrer Transformation des Faktischen auf ein Ideal hin (427) und ebenso mit der Integration des Negativen und Hässlichen in dieser Ausrichtung (430–432).

Nach der theoretischen, praktischen und ästhetischen Perspektive geht der Blick auf das „Weltganze“ (432–476). Heutige kosmologische Theorien erheben durchaus den Anspruch auf eine solche umfassende Perspektive. So versucht St. Hawking eine physi-

kalische Theorie zu entwerfen, die den Kosmos aus sich selbst erklärt und damit auch die Anfänglichkeit des Urknalls relativiert (436f.). Doch schon Thomas von Aquin hielt eine ewige Welt unbeschadet ihrer Grund-Abhängigkeit von Gott (437) für denkbar. Wenn aber eine vom zeitlichen Beginn zu unterscheidende Grundabhängigkeit der Welt im Blick ist, tritt der Begriff der „Kontingenz“ in die Mitte der Diskussion. Mit ihm ist eine rückführende Begründung angesprochen, die nicht eine nach Naturgesetzen ist, welche immer nur „die Zurückführung eines Zustands des Universums auf einen anderen“ (436) betreffen. Es geht vielmehr um den Kosmos als Ganzen. Aber vielleicht ist er als Ganzer gar nicht kontingent, sondern bereits „absolut“? Doch müsste er in diesem Fall dem Begriff des Absoluten voll gerecht werden. Das aber vermag er nicht, denn: „Es ist nicht einzusehen, wie die physikalisch kosmologische Konzeption des Universums als *des Absoluten* eine *kohärente* Konzeption sein könnte“ (439). Der Geist als Geist, d.h. als Dimension des Absoluten, müsste in ihr einen adäquaten Platz einnehmen. Doch dieser Forderung kann die Physik nicht genügen. Immerhin macht die Diskussion um das „anthropische Prinzip“ (439f.) die Frage unausweichlich:

Wie können Wesen, die fragen können ‚Warum ist das Universum so, wie es ist?‘, physikalisch erklärt werden? Gerade indem solche Wesen so fragen, zeigen sie, dass sie mit dem ganzen Universum intentional koextensiv sind. Ist das ein physikalisches Ereignis oder ein physikalischer Faktor? Das zu behaupten, wäre scientistischer Dogmatismus (440).

Von der umfassenden „Koextensionalität“ des Geistes ausgehend wird auch das Phänomen der „Religion“ erklärlich (440–444). Die Besonderheit des Religiösen liegt darin, dass die Menschen sich durch den umfassenden „Raum“ dieser Koextensionalität konkret bestimmt erfahren in Bezug auf ihr Leben und ihr praktisches Verhalten (441). Zugleich geben dieser spezifische „Raum“ und seine Absolutheit auch einen Maßstab ab für die Adäquatheit des Gottesgedankens (442f.). Damit ist die Religion zugleich ein philosophisches Thema. Ein solches Thema ist aber auch das Weltganze als übergreifender Geschehenszusammenhang, nämlich als „Weltgeschichte“ (444–476). Verschiedene Typen der Geschichtsphilosophie lassen sich erkennen (446–452) – einmal die metaphysischen: die christliche (Augustinus), die materialistische (Engels) und die idealistische (Hegel) –; zum anderen die antimetaphysischen: die transzendente (Baumgartner), die analytische (Pompa) und die hermeneutische (Gadamer). Für Puntels Konzeption ist der Angelpunkt wiederum die erarbeitete Struktur des Geistes. „Das Erscheinen des Menschen, der *Geist* ist, im Kosmos ist das Aufkommen jenes Punktes im Kosmos, der mit dem *ganzen Kosmos intentional koextensiv* ist“ (452). Wenn nun der Mensch eine „Konfiguration“ ist im Sinne der oben beschriebenen Primärtatsache, genauer gesagt: eine Konfiguration von Konfigurationen, dann ist die Weltgeschichte als kollektive Einheit der Menschen eine „Konfiguration *dritter Ordnung*“ (453, 455). Da nun des Weiteren gilt, „dass *Entfaltung* ein grundlegender Faktor des Kosmos und aller seiner Elemente ist“ (454), so ist der „Geschichts-Konfigurator [...] der ‚Sammelpunkt‘ oder ‚Schnittpunkt‘ aller schon kollektiv konfigurierten Potentialitäten der Menschen“ (455). Damit ergibt sich die Möglichkeit, an Kants (von seiner Transzendentalphilosophie übrigens unabhängigen) Bestimmung der Geschichte anzuknüpfen: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“ (455). Aber auch an die Auffassung Hegels lässt sich anschließen, Geschichte sei „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ (456). Es zeichnet sich hier auch eine Antwort auf die Frage ab: „Hat die Weltgeschichte einen Sinn?“ (457–476). Sie ergibt sich wiederum aus jenem universalperspektivischen geistigen Einheitspunkt, dessen umfassende Reflexivität auch von einer physikalischen „M-Theorie“ (Hawking), einer „Weltformel“ (459), nicht eingeholt werden kann, da derartige Theorien nicht nur jenen universal reflexiven Einheitspunkt, sondern mit ihm auch die Freiheit in eine physikalische Gesetzesverbindung hinein auflösen müssten (460). An jenem „Punkt“ hängt also der Sinn der Geschichte. Th. Nagel hat allerdings auf diese Sinn-Ebene bezogen den Einwand vorgebracht, die Frage nach dem Sinn münde in die Aporie einer entweder endlos weitergehenden und damit ohne Antwort bleibenden Frage oder aber einer Antwort, die nur im Verweis auf ein sinnfreies *factum brutum* bestehen könne (461–468). Puntels Entgeg-

nung besteht im Hinweis auf die Notwendigkeit der Voraussetzung eines umfassenden Theorierahmens, der, obwohl revidierbar und immer neu explizierbar, doch in allen Varianten den Bezug auf eine letzte Einheit beinhaltet (467). Diese Einheit kann aber nur als eine Zweckbeziehung des Geistes verstanden werden, die kein Außen mehr hat und in sich selbst steht.

*Innerhalb* des angenommenen bzw. vorausgesetzten Theorierahmens erklärt sich der letzte Sinn (*point*) selbst; er ist ein, genauer: der große systematische *Fixpunkt* schlechthin [...] Er ist die Kohärenz, die den Zusammenhang bzw. den Zusammenhalt von allem und jedem konstituiert (467).

Der Sinn der Weltgeschichte insgesamt kann aber nicht abgetrennt werden vom Sinn des Lebens der individuellen Person und hat nur in Vermittlung mit ihm seine Konsistenz. Wenn also die individuelle Sinnperspektive festgehalten werden muss, so ergibt sich die Notwendigkeit eines letzten gewichtigen Schrittes, den Puntel auch zu tun wagt. Denn falls es richtig ist, dass das Transzendenzvermögen des Geistes ein Vermögen der individuellen Person ist und dieses auf physikalische Gegebenheiten nicht reduzierbar ist, d.h., wenn im Verhältnis zu ihnen die Person eine eigene „universale Entität“ (475) darstellt, deren Wesen nur in Einheit mit dem vollen Grund-Sein des Geistes zu denken ist, dann kann der „Tod“ der Person keine totale Vernichtung für sie bedeuten, sondern nur eine „Transformation“ (ebd.) zu neuem Leben.

## 5. Gesamtsystematik: Theorie des Zusammenhangs aller Strukturen und Dimensionen des Seins als Theorie des Seins als solchen und im Ganzen

Es kann bei dieser Überschrift nicht verwundern, dass Puntel den Begriff „Metaphysik“ nicht scheut. Doch will er seine „strukturelle Metaphysik“ (477) nicht einfach als Übernahme eines in der Geschichte gegebenen Vorbilds verstanden wissen, sondern als Ergebnis seiner Gesamtargumentation (477–480), die allerdings, wenn auch in kritischer Modifikation, an die großen metaphysischen Systeme durchaus anschließt. Das Haupthindernis für eine nach wie vor unausweichliche metaphysische Gesamtsicht sieht Puntel in einer bestimmten Antwort auf das „Kluft- oder Schnitt-Problem“ (481–496, 500–504). Sie besteht in der Annahme einer vom Subjekt her unüberbrückbaren Trennung zwischen Denken und Sein, Sprache (Begriffssystem) und Wirklichkeit (Ontologie), oder dem Für-uns- und dem An-sich-Sein. Beispiele sind Kants Transzendentalphilosophie (481, 491 f.), Tarskis unabschließbare Aufstufung von Meta-Sprachen (482 f.) und – ausführlich dargestellt – Putnams Konzeptionenwechsel vom Realismus zum internen Realismus und schließlich zum Wittgensteinianismus (483–490) sowie die Philosophien von Rescher (490) und Peirce (491). Der „zentrale Punkt“ liegt nach Puntel in der Frage beschlossen:

Ist es möglich oder sogar philosophisch notwendig, die epistemische Unterscheidung ‚für uns – an sich‘ selbst zum Thema zu machen? Wenn diese Unterscheidung Ausdruck (zumindest *ein* Ausdruck) der Kluft bzw. des Schnitts ist, so ist deren Thematisierung eine Thematisierung der Kluft bzw. des Schnitts selbst. Aber dann kann die Thematisierung selbst nicht wieder *im Rahmen* der Kluft oder des Schnitts erfolgen, denn sie umfasst beide Seiten der Kluft oder des Schnitts (491).

Exemplarisch auf Kant bezogen heißt dies:

Hätte die Transzendentalphilosophie Kants eine absolut universale Geltung, so wären die eigenen Aussagen des Transzendentalphilosophen in der *Kritik der reinen Vernunft* überhaupt nicht möglich bzw. nicht zutreffend; denn sie würden dann nicht die ‚wirkliche‘, also die *ansich-seiende* Struktur des menschlichen Geistes erfassen, sondern nur eine (dessen!), ‚Erscheinung‘ (491 f.).



Puntel verbindet dieses Ergebnis mit dem Ertrag der vorangehenden Kapitel: Sprache bezieht sich auf die Wirklichkeit. Sie bleibt nicht bloß bei sich selbst (493–496), sondern artikuliert eine von sich her „ausdrückbare“, intelligible und damit sprach- und denkbezogene Welt (496–531).

Die Welt (das Universum, das Sein) im Ganzen mit allen ihren (seinen) ‚Dingen‘ ist ausdrückbar; Ausdrückbarkeit ist ein immanentes Strukturmoment der Welt (des Universums), mit der Konsequenz, dass sie mit der Welt (dem Universum ...) *koextensional* ist. Die Begründung für diese zentrale Annahme bzw. These liegt darin, dass sie von jedem theoretischen Schritt, sei es auch der geringste und unbedeutendste, vorausgesetzt wird (504).

Mit einer faktischen Anzahl von Sätzen ist diese Ausdrückbarkeit allerdings nicht gleichzusetzen. Denn wenn die Ausdrucksmöglichkeiten der Sprachen „überabzählbar unendlich“ sind, dann sind sie es auch in Bezug auf die Wirklichkeit (504–507). Ist ein Erfassen solcher Unendlichkeiten möglich? Man kann dies bejahen im Blick etwa auf die „Instanzen eines quantifizierten Allsatzes“ (516) oder das Referieren der Definition auf eine „überabzählbar unendliche Menge“ (517). In ontologischer Perspektive bedeutet dies: „Wenn Sprache als ein semiotisches System mit überabzählbar unendlich vielen Ausdrücken aufgefasst wird, ist sie grundsätzlich nichts anderes als die ‚Kehrseite‘ oder ‚Inverse‘ der *universalen Ausdrückbarkeit* der Welt“ (518). Zugleich wird so die Welt in ihrer Fülle auf unsere virtuell unendliche Sprache beziehbar. Wäre sie es nicht, könnte es etwas geben, das von sich her nicht ausdrückbar wäre. Aber das ist nicht intelligibel (517–521), weil wir uns sogar im Ausschließen darauf bezögen. Begreift man „Welt“ als den Gesamtbereich des „aktualen endlichen Seienden“ (520) (ein nicht-endliches Sein ist hier bereits mit im Blick), dann lassen sich im Zuge der Vielfältigbarkeit der ausdrückbaren Beziehungen überabzählbar unendlich viele ausdrückbare Entitäten“ (re)konstruieren (526). Von den beiden Seiten des Bezuges: Wirklichkeit und Sprache, fällt keine hinter die andere zurück. Beide koinzidieren, und Gadamer ist durchaus Recht zu geben, wenn er sagt: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (528).

In Puntels Worten:

Die Sprache in diesem umfassenden Sinne von Sprachlichkeit-des-Seins könnte man die *maximale Sprache* oder die *absolut universale Sprache* nennen: die Sprache, die die Welt, bzw. das Sein ‚ausdrückt‘. Sie bezeichnet die Umkehrseite der Ausdrückbarkeit der Welt bzw. des Seins im Ganzen. Diese Sprache ist schlechterdings *koextensiv bzw. koextensional* mit der Welt, dem Sein im Ganzen (528).

Entsprechungen zur Theologie (Die Welt gründend im „Logos“, Joh 1,1–3) sind überhörbar, wenn es heißt: „Sprache im maximalen Sinne, d.h. als absolut universale Sprache, ist kein menschliches Produkt, da sie mit der Welt im weiteren Sinne von Realität, Universum, Sein im Ganzen ‚gegeben‘, da sie ihr immanent ist“ (530). In eine solche Gesamtsicht ist auch die Evolutionslehre integrierbar, ohne dabei Gefahr zu laufen, in einen Naturalismus zu verfallen. Denn: „In einer primären oder fundamentalen Perspektive ist Erkenntnis eine Weise, wie die Natur oder die Welt sich selbst manifestiert oder artikuliert oder *ausdrückt*“ (538). Erkenntnistheoretisch bedeutet die mögliche Zunahme an Explikation, dass unsere Sicht der Wirklichkeit komplexer und tiefer werden kann und die Verfeinerung, Modifikation und Verbesserung unseres Theorierahmens eine immer neue Aufgabe ist (545 f.). Dabei müssen bisherige Theorierahmen nicht völlig verworfen werden, sondern können in verwandelter Gestalt neue Bedeutung gewinnen. So vermag die „Konfigurationsontologie“ die „Intuition‘ einer Substanzontologie“ sogar angemessener zum Ausdruck zu bringen als deren herkömmliche Versionen (548). Stets aber geht es um das Sein selbst und um eine „Theorie des Seins als solchen und im Ganzen“ (552–587), d.h. um eine Einheit von Subjekt- und Objektsphäre, wie sie bereits Heidegger in einem aufschlussreichen Brief an Husserl geltend gemacht hat (555). Die Struktur des Ganzen formuliert Puntel in Abwandlung eines Wittgensteinsatzes so: „Wie sich alles verhält, ist Sein, Sein ist, wie sich alles verhält“ (561). Doch wird häufig behauptet, ein solcher Ausgriff auf das Ganze von „Sein“ und „Wahrheit“

sei gar nicht möglich. Puntel setzt sich mit Einwänden dieser Art, die nicht selten mathematisch begründet werden, auseinander (562–574). In der Tat gilt für jede Menge, dass ihre Potenzmenge größer ist als sie selbst. Es gibt also keinen Begriff für eine größte Menge und dementsprechend keinen für das Gesamt an Wahrheit(en). So argumentiert P. Grim (566–571). Doch ist hiergegen auf Annahmen hinzuweisen, die in einer solchen Argumentation stillschweigend gemacht werden, etwa die,

dass wir sowohl die Wahrheiten erfassen und artikulieren, die in der Menge aller Wahrheiten enthalten sind, als auch die Wahrheiten, die nicht in dieser Menge enthalten sind [...] Grim kann seine These, dass es keine Totalität von Wahrheiten gibt, nur formulieren, indem er Prämissen verwendet, *die die Quantifikation über eine solche (umfassende!) Totalität involvieren* (568).

Ähnliches ist gegen T. Richards (569) zu sagen. „Es ist erstaunlich, wie reflexionslos diese Autoren über *absolut alles* reden – und somit in ihren Argumenten über absolut alles quantifizieren –, indem sie gerade versuchen, die Unmöglichkeit einer Rede über die unbegrenzte Totalität zu beweisen. Es ergibt sich hier, dass die eigentliche Frage nicht die ist, bzw. sein sollte, ob eine solche Totalität möglich ist oder existiert, sondern *wie sie zu begreifen ist*“ (572). Das ist freilich eine Aufgabe, die auch ständige Revisionen nicht ausschließt, wobei es sich im jeweiligen Ergebnis um eine jeweils „feinmaschigere Darstellung der Strukturmomente bzw. um eine ‚präzisere‘ Form der Wahrheiten“ (573) handelt. In diesem Zusammenhang wendet sich Puntel auch gegen die Behauptung eines Auseinanderfalls der einen Wahrheit, bzw. des einen Seins in eine unendliche Vielfalt „möglicher Welten“, die nach D. Lewis gleichberechtigt („on a par“) zu unserer aktuellen sein sollen (574–581). Jedoch gilt: „Die Rede von der Pluralität möglicher Welten impliziert als Bedingung ihrer Möglichkeit die Annahme eines die distinkten Entitäten umfassenden Zusammenhangs und damit die Annahme einer die Distinkten ermöglichenden Einheit“ (577), in welche sich auch der Denkende mit einbezieht (578 f). Diese reflexiv universale Einheit, in der der Denkende mit all jenen Welten in aktuellem Vollzug steht, kann freilich keine bloß begriffliche sein. Sie ist „im strengen Sinne eine *ontologische*, da ja die theoretische Dimension integrierender Teil der Einheit jenes Ganzen ist, das in der Sprache von D. Lewis ‚Pluralität der Welten‘ genannt wird“ (580). „Man kommt nicht umhin, eine ursprüngliche umfassende Seinsdimension anzuerkennen, die in jeder Hinsicht unhintergebar und unhinterfragbar ist“ (580). Dass diese Seinsdimension sogar noch über das hinausreicht, was wir „Welt“ nennen, wird sich bald erweisen. Aber auf jeden Fall ist es nur in Bezug auf unsere aktuelle Welt sinnvoll, von „möglichen Welten“ zu reden. Sie haben „in keinem nachvollziehbaren Sinne denselben ‚Stellenwert‘ (‘on a par‘) wie die Seinsdimension (= die einzige aktuelle ‚Welt‘). Die möglichen Welten ‚sind‘ bzw. ‚existieren‘ *nur* im sekundären oder derivativen Sinne“ (581). Es ist also nicht nur sinnvoll, sondern notwendig vom „Sein überhaupt“ oder vom „Sein im Ganzen“ zu reden. Völlig unbestimmt bleibt diese Rede nicht, denn es lassen sich auch Strukturmomente am Sein erkennen. Sie wurden „Transzendentalien“ genannt und finden hier eine Wiederaufnahme (583 ff). Es sind im einzelnen: „Intelligibilität“, „Kohärenz“, „Ausdrückbarkeit“, auch „Gutheit“ (der ontologisch-praktische, zum theoretischen hinzukommende Aspekt des Seins) und schließlich „Schönheit“ (als ästhetischer Gesamtaspekt des Seins).

Mit der Ausrichtung auf das Ganze des Seins taucht die Frage nach seiner Vollkommenheit oder *Absolutheit* auf. Puntel stellt sich ihr und entwickelt einen „Ansatz zu einer Theorie des Absolutnotwendigen Seins“ (588–611). Die Alternative ist die „allkontingentistische These“ (592), die besagt, dass das Sein im einzelnen wie im Ganzen kontingent, also nur möglich und damit stets von anderem her das ist, was es ist. Doch ist diese These widersprüchlich, da sie die Möglichkeit des „absoluten Nichts (nihilum absolutum)“ (593) einräumen müsste. Denn wenn das Sein überhaupt und als solches abhängig, und nur vom anderen seiner her möglich wäre, müsste es vom „Nichts“ her ermöglicht sein. Doch dies ist ein unsinniger und widersprüchlicher Gedanke (593). Das Sein ist also im Grunde nicht kontingent, sondern aus sich notwendig und absolut. Doch zweifellos gibt es das kontingente Sein, nämlich unsere faktische Welt. D. h., wir müssen eine „Seins-Zweidimensionalität“ (492) annehmen, eine Einheit des Seins in den

Dimensionen des absoluten und kontingenten Seins. Der „Beweiskern“ lässt sich in drei Schritten darstellen: „(1) Wenn absolut alles und damit die Seinsdimension selbst kontingent wäre, müsste man die Möglichkeit des absoluten Nichts annehmen. (2) Nun ist aber das *absolute* Nichts nicht möglich. (3) Also ist nicht alles, d.h. nicht die ganze Seinsdimension kontingent“ (594) (eine mehr formale Darstellung folgt: 599). Puntel spricht hier von „Beweis“ (592, 594), und zwar von einem „indirekten Beweis“ in der Form der „*reductio ad absurdum*“ (592) (obwohl er zuvor eine gewisse Reserve gegenüber einem „beweisen“ geäußert hatte: 588). Die Argumentation zeigt im Übrigen nicht nur die Wichtigkeit der Modalbegriffe, sondern auch die Unverzichtbarkeit ihrer „*de re*“ (nicht nur „*de dicto*“) Anwendbarkeit, was heute keineswegs *opinio communis* ist (589ff). Überhaupt wird ja die Relevanz der Kernbegriffe und Grundbestimmungen durch die Argumentation selbst erst erwiesen. „Prinzipien oder Axiome werden zwar vertreten, aber nicht in der Weise, dass sie einfach explizit aufgestellt werden; vielmehr soll so argumentiert werden, dass Prinzipien oder Axiome *in einem* mit ihrer Begründung dargelegt werden“ (602). Wie sollte es auch dort, wo es um die „Selbstexplikation“ des Geistes geht, einen axiomatischen Rückgriff auf ein „Außen“ geben können? Der Beweis entspricht in der Struktur einem klassischen Gottesbeweis. Doch will Puntel ihn nicht direkt als solchen verstanden wissen, da „Gott“ als religiöser Begriff vieldeutig ist. Allerdings ist von dem Beweis zu sagen, „daß er die *metaphysische Grundlage* für eine *Theorie über Gott* freilegt“ (595). Auch wenn also eine sofortige Identifikation des Begriffs des Absoluten mit dem, „was alle Gott nennen“, wie Thomas es tut (597), nicht möglich scheint, vermag der Beweis die Intelligibilität des Gottesbegriffs klären zu helfen. An den traditionellen Gottesbeweisen stört Puntel zudem ihre Pluralität (596), d.h. ihre Ansätze bei verschiedenen Aspekten Seins, obwohl es sich in allen nur um einen einzigen Grundgedanken handeln könne, nämlich um den Aufweis jener „Zwei-Dimensionalität“ des Seins, der stets über das Kontingenz-Argument laufe. Ich meine jedoch, dass die Pluralität der Transzendentalien (587) die Möglichkeit dafür bietet, jene Zwei-Dimensionalität des Seins auch nach seinen verschiedenen Grundaspekten hin aufzuweisen, so dass der *eine* Beweis mehrfache Darstellungsweisen erhalten kann (und so auch die Vielfalt der Gottesbeweise ihr Recht behält). Unbestreitbar ist allerdings, dass in allen Ausformungen des Beweises das Kontingenzargument zentral ist. Dabei ist streng darauf zu achten, dass der entscheidende Überschnitt zum Absoluten von allen Zeitkonnotationen freigehalten wird. Nach Puntel ist deswegen eine Anknüpfung an die ebenfalls modallogische Argumentation des Thomas in der „*tertia via*“ nur in einer kritischen Revision möglich (597–599). Was aber ist über die bewiesene absolut notwendige Seinsdimension weiter zu sagen? Kann sie als geistig personal gedacht werden (601)? Aber kann sie denn als ungeistig gedacht werden? „Definitionsgemäß wäre dann die so aufgefasste absolut notwendige Seinsdimension weder mit sich selbst und noch weniger mit dem Sein als Ganzen *intentional koextensiv*“ (602). Denn das macht ja gerade die Geistigkeit aus. Zudem: Ist es denkbar, dass ein kontingent geistiges Sein von einem ungeistigen Sein radikal abhängig ist, und dies im Innersten seiner Geistigkeit, in der Reflexivität seiner Artikulationsfähigkeit des Seins überhaupt und seiner selbst (603 f.)? Die Frage so stellen heißt sie beantworten. Denn eben dies ist schlechthin nicht intelligibel. Dieser (indirekt geführte) Beweis verwendet *und* enthüllt in seiner Argumentation das allgemeine „Prinzip des ontologischen Ranges“ (zu diesem „und“ vgl. 602): „Etwas von höherem ontologischen Rang kann nicht ausschließlich aus etwas von niedrigerem ontologischem Rang entstehen oder erklärt werden“ (604). Das Prinzip hat erhebliche Bedeutung für die Kosmologie, besonders für die Bewertung der Evolutionstheorie, der es keineswegs widerspricht (dazu schon 538). Denn Leben und Geist müssen in jedem Fall den vorausgehenden „ontologischen Potentialitäten“ entstammen, und das bedeutet in der erarbeiteten Gesamtperspektive: die naturwissenschaftlich fassbaren Bestandteile des Entstehungsprozesses dürfen nicht isoliert werden. Sie müssen vielmehr vom Ganzen des Seins her betrachtet werden: „Dieses ‚Eingebettetsein‘ besagt, dass diese physikalischen Entitäten eine ihnen *immanente Tendenz* haben, sich selbst, insofern sie rein physikalisch strukturiert sind, zu *transzendieren*“ (607). Sie transzendieren sich aber auf dasjenige hin, was sie aus ihrem Gesamtzusammenhang heraus bestimmt und gelangen so und *nur* so zur Komplexität des Geistes. Das bedeutet, „dass die

kontingente Seinsdimension ihr eigenes Sein der absolutnotwendigen Seinsdimension verdankt“ (608). Im Ergebnis lautet das Argument: „Da zur kontingenten Seinsdimension auch *geistige Seiende*, nämlich die Menschen, gehören, ist es ausgeschlossen, dass die absolutnotwendige Seinsdimension einen niedrigeren ontologischen Rang als der Mensch als Geist hat“ (608). D. h., die absolute Dimension des Seins muss als geistig begriffen werden. Wenn das so ist, ergeben sich weitere Bestimmungen dieses Seins. Dann besitzt es nämlich auch „absolute Intelligenz und absoluten, d. h. absolut freien Willen. Daraus kann gefolgert werden, dass die totale Abhängigkeit der kontingenten Seinsdimension vom Absoluten Sein auf der freien Entscheidung des Absoluten Seins beruht, die *kontingente* Seinsdimension aus dem Nichtssein ins Sein zu setzen. Die totale Abhängigkeit meint dann den Status des Erschaffenseins“ (609). Man sieht mit Erstaunen, wie sich hier aus dem Konzept einer erneuerten „prima philosophia“ die Umriss einer philosophischen Theologie ergeben, die im besten Sinne dem Maßstab „fides quaerens intellectum“ genügt.

## 6. Metasystematik: Theorie der relativ maximalen Selbstbestimmung der Systematischen Philosophie

Es geht um eine methodische Schlußreflexion. Doch eine Metareflexion im üblichen Sinn ist hier nicht möglich, denn: „Im Unterschied zu allen anderen theoretischen Disziplinen kann die Unterscheidung von Objektsprache und Metaebene im Falle der Philosophie eine nur sehr relative, nur intraphilosophische Bedeutung haben. Metaphilosophie kann im strengen Sinne nur wieder Philosophie sein“ (614). Jede höherstufige Reflexion gehört also in den Vollzug einer „Selbstbestimmung“ hinein, die das Philosophieren methodisch kennzeichnet. Zugleich handelt es sich nicht um einen abgeschlossenen, starren Zirkel (das wäre wohl auch ein Widerspruch oder eine bloße Abstraktion), sondern um einen lebendigen Selbstvollzug mit Wachstums- und Steigerungsmöglichkeiten nach dem „Kriterium der relativ maximalen Intelligibilität und Kohärenz“ (615–620), die dem Gesamtpotential der „Offenheit des Intellektes“ (618) entspricht. Puntel verbindet so die Vollendung implizierende Ganzheitsperspektive mit dem Überholbarkeitsgedanken (620). So kann von einem grundlegenden Theorierahmen gesprochen werden, der sich in seiner „Selbsexplikation“ (622) auch ständig kritisch betrachtet und revidiert. In der Diskussion zwischen verschiedenen Philosophien muss deshalb auf verbindende und verbindliche Voraussetzungen (627–630) rekurriert werden, deren Klärung einen gemeinsamen Theorierahmen freilegt (629 f) und dessen schrittweise Explikation auch Argumente zu liefern vermag für die Bewertung der sich im Streit befindlichen Theorierahmen, wie etwa den einer mentalistischen oder einer materialistischen Gesamtauffassung in der „philosophy of mind“ (631). Denn zu den gemeinsamen Voraussetzungen gehört wesentlich das akzeptierte Vorzugskriterium nach dem „Begriff der *höheren Intelligibilität und Kohärenz*“ (632) im Umgang mit den „Daten“ (633) und deren Einordnung in diejenigen „Zusammenhänge“ (634), die ihre „Situierung im Universum“ (638) erfordert. Dieses Verfahren verlangt eine „Thematisierung der holistischen Relationalität“ (638), in der das Argumentieren sich bewegt und sich selbst zum Gegenstand hat. Das Fortschreiten dieser Thematisierung kann dann nur als umfassende „Selbsexplikation“ verstanden werden, die zugleich „Selbstbestimmung“ und sogar „Selbstbegründung“ (642–646) sein muss. Doch darf sie nicht im Sinne einer fundamentalistischen „Letztbegründung“ konzipiert werden (643 f). „Sie ist ein *permanenter Prozess*, der sich fortsetzen wird, solange es philosophische Diskussionen geben wird. Denn die hier anvisierte Selbstbegründung erfolgt in der Weise, dass die struktural-systematische Philosophie sich in ständiger Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Konzeptionen befindet und dabei bewährt (oder auch nicht bewährt). Die letzte Stufe der Selbstbegründung ist diese Bewährung in der permanenten Auseinandersetzung mit anderen Positionen“ (644). Nur in einem solchen sich ständig selbst thematisierenden und kritisch explizierenden Reflexionsprozess kann sich eine Konzeption wie die hier vorliegende bewähren, mit ihren spezifischen Theoriebestandteilen, etwa

dem der Bevorzugung einer „kontextuellen“ vor einer „kompositionalen“ Ontologie oder der Differenzeinheit der zwei „elementaren Dimensionen“: „Struktur“ und „Sein“, wie schließlich der These über die Bedeutung eines Theorierahmens überhaupt (644 f).

\*\*\*

Der Entwurf eines solchen Theorierahmens, der in seiner integrativen Leistung zugleich das Resultat eines persönlichen Denkweges ist, ist das entscheidende Ergebnis dieses Buches. Die Pointe liegt darin, dass dieser Rahmen nicht nur ein formaler sein kann, so dass er einem Inhalt gegenüberstünde, auf den er lediglich „anzuwenden“ wäre. Denn eine solche Anwendung müsste wiederum durch einen weiteren Theorierahmen gerechtfertigt werden usw., so dass sich auf diesem Wege die Unmöglichkeit eines universalen Theorierahmens ergäbe. Aber diese Unmöglichkeit zu behaupten führt in den Widerspruch. Denn wir bewegen uns immer schon in einem solchen umfassenden Theorierahmen. Andernfalls gäbe es überhaupt kein Erkennen, und nicht einmal von jener Unmöglichkeit könnte mehr die Rede sein. Es kann also nur darum gehen, jene universale Perspektive unseres Wissens explizit zu machen, um so zu vermeiden, durch irgendwelche Vorweg-Annahmen blind gesteuert zu werden. Dabei steht das Ernstnehmen dieser Ganzheitsperspektive einem kritischen Bewusstsein keineswegs entgegen. Denn der diese Perspektive zum Ausdruck bringende Theorierahmen wird mit seiner Explikation sogleich zur Diskussion gestellt. Mag diese Diskussion auch unabschließbar sein. Sie bleibt auf jene Universalperspektive bezogen, die nicht zu leugnen und in unserem Erkennen stets gegenwärtig ist. Es gilt also lediglich, sich ihrer bewusst zu werden und einen ihr angemessenen Theorierahmen zu erarbeiten. Mit einem Theorierahmen, der dieser Weite des Bewusstseins entspricht, ist freilich sofort der Blick auf den Inhalt eröffnet. Denn als umfassender ist der Rahmen das Ganze von Form und Inhalt. Diese Einheit hat nun auch methodische Konsequenzen. Denn die einzelnen inhaltlichen Gebiete müssen sich so in den Gesamtrahmen einfügen lassen, dass dessen Universalperspektive an ihnen selbst deutlich wird. Was also der Kosmos eigentlich ist und der menschliche Geist, was Moral und Schönheit sind, Geschichte oder Religion, das kann, über die empirische Erforschung hinaus, nur unter Berücksichtigung jenes Ganzheitsbezuges begriffen werden, und zwar nur so, dass dieser Bezug in den Gegenständen selbst aufgefunden und als sie konstituierend erkannt wird. Aus ihnen muss sich also der Verweis auf den umfassenden Theorierahmen und die Notwendigkeit seiner Explikation entwickeln lassen, wie er als explizierter wiederum dazu verhelfen wird, die einzelnen Themenfelder in ihrer Besonderheit aufzuschlüsseln. Dieser methodische Zusammenhang macht auch klar, dass die verschiedenen Disziplinen, wie Natur- und Geistphilosophie, Moralphilosophie und Ästhetik, Geschichts- und Religionsphilosophie, nur in ihrer wechselseitigen Verbindung behandelt werden können, einfach weil ihre Gegenstände im Kern durch jenen Ganzheitsbezug konstituiert sind, den sie miteinander teilen. Die pointierten Positionen, zu denen der Autor bei der Entfaltung dieser Verhältnisse kommt, stellen weitgehend eine Rehabilitierung von Grundpositionen der geistphilosophischen Tradition der Metaphysik des Abendlandes dar. Damit ergeht an den „main stream“ heutiger Philosophie mit seiner eigentümlichen Verbindung von Metaphysik-Skepsis und naturalistischer Metaphysik das klare Signal, dass jene Positionen keineswegs obsolet geworden sind, sondern sich der philosophischen Diskussion geradezu aufdrängen. Plausibel gemacht wird diese Rehabilitierung im Zuge der Erarbeitung eines umfassenden, formal-methodischen und zugleich inhaltlichen Theorierahmens, der zur näheren Ausführung nötig, aber auch ermutigt.