

## Quo vadis Metaphysik?<sup>1</sup>

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Quo vadis Metaphysik? Diese Frage musste ich mir oft stellen; seit Beginn meines Studiums der Philosophie in den 1960er-Jahren, und im Grunde stelle ich sie mir bis heute und befinde mich damit durchaus in guter Gesellschaft. Denn auch für Aristoteles war die Metaphysik die gesuchte Wissenschaft.<sup>2</sup> Natürlich ist es jetzt nicht meine Absicht, meine individuelle Suchbewegung im Einzelnen nachzuzeichnen. Aber es drängt mich doch am Ende meiner Lehrtätigkeit zu einer kleinen Bilanz. Selbstverständlich geht es mir nicht um eine umfassende Übersicht über den deutschsprachigen Metaphysikdiskurs der letzten fünfzig Jahre, auch nicht um eine präzise Nachzeichnung einzelner Wegstationen. Intendiert ist nur eine Wegskizze, bei der natürlich auch meine individuelle intellektuelle Biographie eine Rolle spielt; man könnte auch von einem Orientierungsversuch in unübersichtlichem Gelände sprechen. Schließlich bitte ich um Verständnis dafür, dass ich diversen Implikationen, deren Behandlung sich bei dieser Wegskizze aufdrängt, nicht nachgehen kann. Konkret beschränke ich mich auf drei Schlaglichter. Die beiden ersten werden relativ kurz ausfallen, bei dem dritten werde ich mich etwas länger aufhalten.

### 1. Coreths Metaphysikkonzept

In meinem ersten Schlaglicht möchte ich kurz auf einen meiner verehrten Lehrer zu sprechen kommen, nämlich auf Emerich Coreth, dessen 1961 erschienene Metaphysik zu meiner Studienzeit in aller Munde war. Ich werde aber nicht auf dieses 570 Seiten starke Opus selbst eingehen, sondern auf einen Vortrag, den Coreth auf dem Wiener Weltkongress für Philosophie im Jahre 1968 gehalten hat. Die Frage nach dem Proprium der Metaphysik beantwortet er dort im Rückblick auf die antike Tradition wie folgt:

[D]ie erste Frage der frühgriechischen Philosophie ... ist die Frage nach der ‚arche panton‘; es geht um ‚alles‘, d. h. um die gesamte Wirklichkeit, die aus ihrem letzten, allen Dingen gemeinsamen ‚Grund‘ begriffen werden soll. Darin ist schon die Zweiteit grundgelegt, die seit Aristoteles das Wesen der Metaphysik bestimmt. Sie ist Wissenschaft von den allgemeinsten Seinsbestimmungen, die allem ‚Seienden als Seienden‘ notwendig zukommen, zugleich aber die Wissenschaft vom letzten und unbedingten Seinsgrund, der allem Seienden gemeinsam ist; das eine Element verweist auf das andere und ist bedingt durch das andere. Ob geschichtlich der ‚ontologische‘ Aspekt

<sup>1</sup> Der vorliegende Text ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Abschiedsvorlesung, die ich am 22. Januar 2011 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main gehalten habe. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. *H. Krings*, Die gesuchte Wissenschaft, in: *W. Oelmüller* (Hg.), *Metaphysik heute?*, Paderborn 1987, 132–147.

(Metaphysik als allgemeine Seinslehre) oder der ‚theologische‘ Aspekt (Metaphysik als philosophische Gotteslehre) mehr in den Vordergrund tritt oder ob – aristotelisch – gerade ihre Spannungseinheit das Wesen der Metaphysik ausmachen [sic], jedenfalls erhebt sie den Anspruch, den Bereich unmittelbar gegenständlicher Erkenntnis zu übersteigen und die Gesamtwirklichkeit zu erfassen und zu ergründen. Metaphysik ist Wissenschaft vom Sein überhaupt.<sup>3</sup>

Dieses Zitat charakterisiert Coreths onto-theologisches Metaphysikverständnis, an dem er, anders als Heidegger, der darin einen schlimmen philosophischen Sündenfall sieht, festhält.

Zentrales Thema seines Wiener Vortrags ist ausschließlich das Begründungsproblem der Metaphysik. Coreth plädiert für eine operative Begründung der Metaphysik. Er setzt an bei einer menschlichen ‚operatio‘, nämlich dem Fragevollzug, und fragt in einer transzendentalen Analyse nach dessen Bedingung der Möglichkeit. In seinem Vortrag unterscheidet Coreth vier Schritte. Zum ersten Schritt bemerkt er:

Wir stellen vielerlei bestimmte Einzelfragen. Sie sind durch ein bestimmtes empirisches Vorwissen ermöglicht und sie können durch eine ebenso bestimmte Einzelerkenntnis, welche die Frageintention erfüllt, eine Antwort erhalten. Aber aus der Antwort entspringen neue, weiterdringende Fragen; die Bewegung des Fragens ist durch die Antwort nicht aufgehoben. Auch stellen wir Fragen in jeweils sehr verschiedenen Richtungen, aus verschiedenen theoretischen und praktischen Interessen, unter verschiedenen bestimm begrenzten Aspekten. Dies geschieht im alltäglichen Fragen ebenso wie im wissenschaftlichen Forschen; seine methodische Exaktheit der Fragestellung und Erkenntnisgewinnung beruht gerade auf der scharfen Abgrenzung einer jeweils bestimmten Intention, eines bestimmten Aspekts oder Formalobjekts unter Ausschaltung weiterer Bezüge im Ganzen der Erfahrungswelt.<sup>4</sup>

Beim zweiten Schritt geht es um Folgendes: Die verschiedenen Aspekte und Intentionen des Fragens stehen „nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind aufeinander bezogen, indem sie sich voneinander abgrenzen und einander ergänzen, also einen Gesamthorizont voraussetzen, in dem allein sie ihren Ort, ihren Sinn und ihre Möglichkeit haben“<sup>5</sup>.

Ich komme zum dritten Schritt. In diesem Zusammenhang legt sich die Frage nahe – ich zitiere wieder Coreth:

Was ist also der Horizont des Fragens? Wieweit und worauf erstreckt sich die Möglichkeit des Fragens? Ist ihm eine bestimmte Grenze gesetzt, über die ich grundsätzlich nicht mehr hinausfragen kann? Wenn wir so fragen, ist im Vollzug solchen Fragens selbst schon die Antwort gegeben, weil wir über eine mögliche Grenze des Fragenkönnens hinausfragen. Dies erweist, daß der Möglichkeit des Fragens keine Grenze gesetzt ist, auch nicht die Grenze der Erfahrungswelt, die wir im ganzen befragen und über die wir hinausfragen können. Die Möglichkeit des Fragens hat keine Grenze. Der Horizont, in dem sich unser Fragen vollzieht, ist schlechthin unbegrenzt.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> E. Coreth, Zum Begründungsproblem der Metaphysik, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Band III, Wien 1969, 596–602, 596.

<sup>4</sup> Coreth, Begründungsproblem, 599.

<sup>5</sup> Coreth, Begründungsproblem, 600.

<sup>6</sup> Ebd.

Vierter und letzter Schritt. Mit dem bisher Dargelegten ist der Horizont des Fragens nur formal bestimmt. Ist er darüber hinaus – wenn auch in weitester Allgemeinheit – auch inhaltlich bestimmt? Mit anderen Worten: Was ist das alles, wonach wir fragen können, worauf sich im Gesamthorizont des Fragens unsere Fragen richten können? Coreth antwortet hierauf wie folgt:

Wenn wir so fragen, ist wieder im Vollzug des Fragens die Antwort schon enthalten. Was ‚ist‘ es, wonach wir fragen können? Vor allem anderen, was wir davon wissen oder nicht wissen und erfragen wollen, wissen wir, daß es etwas ‚ist‘. Wir können gar nicht anders fragen als nach dem, was ‚ist‘, also nach Seiendem, das im Sein und durch das Sein gesetzt ist. Der Horizont des Fragens erweist sich so als der Horizont des Seins im ganzen, der uns grundsätzlich offensteht.<sup>7</sup>

Abschließend möchte ich noch auf eine Konsequenz eines solchen Ansatzes hinweisen. Ein Grundproblem der Metaphysik, das zwar ihre Möglichkeit nicht aufhebt, aber ihr nach Coreth doch Grenzen setzt, ergibt sich aus dem Bedingungsverhältnis zwischen der Welt und dem Sein, d. h. genauer zwischen unserer konkreten, geschichtlich bedingten Verständniswelt und einer metaphysischen Seinsauslegung. Coreth schreibt hierzu:

Einerseits ist ... [d]ie Welt, die wir menschlich erfahren und verstehen, ... immer schon eine wirkliche Welt, die nur im Sein und durch das Sein möglich ist, in der uns also eine Seinswirklichkeit begegnet. Nur weil wir als Menschen wesentlich – in allem Fragen und Erkennen, allem Streben und Handeln – auf das Sein bezogen und für das Sein offen sind, weil wir uns im Horizont des Seins überhaupt vollziehen, haben wir eine Welt und verstehen wir diese Welt. ... Andererseits aber ist eine metaphysische Auslegung des Seins nur möglich in der konkreten geschichtlichen Welt, deren Vorstellungsweisen und Denkformen, Blickrichtungen und Ausdrucksmittel notwendig eingehen in unser Fragen nach dem Sein und in unser Wissen um das Sein. Daraus ergibt sich, daß geschichtlich immer nur bestimmte Aspekte und Perspektiven des Seins ausdrücklich werden, niemals aber die Seinswirklichkeit in ihrer Fülle und Tiefe erschöpfend begreifbar ist. Daraus folgt weiter, daß ein geschichtlicher Wandel und Fortgang metaphysischen Denkens nicht nur möglich, sondern notwendig ist, weil das Sein jeweils das Wissen und Verstehen des Menschen immer noch übersteigt.<sup>8</sup>

Dass ein solcher Metaphysikentwurf auch anthropologische und religionsphilosophische Konsequenzen hat, deutet Coreth in einem Lexikonartikel an, wenn er dort auf die Spannung von menschlicher Endlichkeit und dem unendlichen Ausgriff, den der Mensch als Wesen der Transzendenz vollzieht, zu sprechen kommt und in diesem Zusammenhang betont:

[Der Mensch] übersteigt notwendig fragend das Seiende auf das Sein, das Bedingte auf das Unbedingte, das Endliche auf das Unendliche hin; er übersteigt sich selbst und die Welt auf ein Absolutes hin, das als letzter Seins- und Sinngrund vorausgesetzt werden muß und von unserer menschlich-personalen Erfahrung her, wenn auch nur analog, als absolutes Personsein verstanden, zugleich aber als absolutes Geheimnis nie voll begriffen werden kann.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Coreth, Begründungsproblem, 602.

<sup>9</sup> E. Coreth, Artikel ‚Metaphysik‘, in: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft, Band 4, Freiburg i. Br. 1971, 506–516, 516.

So viel zu meinem ersten Schlaglicht. Coreth geht es, wie deutlich wurde, um eine Weiterführung des thomistischen Metaphysikkonzepts. Er versucht, dieses operativ zu begründen im Ausgang von der ‚operatio‘ des menschlichen Fragevollzugs. Dabei bedient er sich Kants transzendentaler Methode und ist um den Nachweis bemüht, dass der Horizont des Seins die Bedingung der Möglichkeit dieses Fragevollzugs ist. Intendiert ist von ihm nicht die Verteidigung eines ungeschichtlichen Metaphysikverständnisses.

## 2. Jürgen Habermas und Dieter Henrich als Kontrahenten

In meinem zweiten Schlaglicht möchte ich kurz auf die Situation der Metaphysik in den 1980er-Jahren eingehen. Damals ging es nicht mehr um die Legitimierung des thomistischen Metaphysikkonzepts, sondern um die weit grundsätzlichere Frage: Hat die Metaphysik im Denken der Moderne überhaupt noch einen Ort? Kein Geringerer als Jürgen Habermas bestritt dies. Einschlägig für sein Metaphysikverständnis ist die folgende Formulierung:

Unter Vernachlässigung der aristotelischen Linie nenne ich in grober Vereinfachung ‚metaphysisch‘ das auf Platon zurückgehende Denken eines philosophischen Idealismus, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de la Mirandola, Descartes, Spinoza und Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht.<sup>10</sup>

Wenn die Metaphysik identisch ist mit dieser platonistischen Linie und wenn diese Linie in Hegels Denken ihre letzte Aufgipfelung erfährt und danach abbricht, dann ist die nachhegelsche Philosophie zwangsläufig nachmetaphysisch. Das heißt aber: Heute noch Metaphysik zu treiben ist ein Anachronismus. Genau das ist Habermas' These. Denn unsere Situation unterscheidet sich ihm zufolge nicht wesentlich von der Situation der ersten Hegelschüler, die sich von den metaphysischen Höhenflügen ihres Lehrers abwandten. Habermas spricht von einer Veränderung des Aggregatzustandes der Philosophie, die sich damals – in seiner Optik irreversibel – ereignete und zu einem veränderten Philosophieverständnis führte. In sechs Punkten möchte ich kurz verdeutlichen, wie sich Habermas' These von einem veränderten Aggregatzustand der Philosophie in seinem veränderten Philosophieverständnis niederschlägt. Habermas führt zu einem solchen veränderten Philosophieverständnis aus:

1) Die Philosophie kann „ihren Status im Wissenschaftssystem weder durch eine Assimilierung an einzelne exemplarische Wissenschaften noch durch die explizite Distanzierung von der Wissenschaft überhaupt behaupten“<sup>11</sup>. 2) Sie muss sich „auf das fallibilistische Selbstverständnis und

<sup>10</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, 36.

<sup>11</sup> Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 45.

die Verfahrensrationalität der Erfahrungswissenschaften einlassen<sup>12</sup>. 3) Sie kann weder einen privilegierten Zugang zur Wahrheit noch eine eigene Methode noch einen eigenen Gegenstandsbereich oder auch nur einen eigenen Stil der Intuition für sich in Anspruch nehmen. 4) Positiv muss sie sich verstehen „als einen unersetzlichen Teilhaber an der Kooperation derer, die sich um eine Theorie der Rationalität bemühen“<sup>13</sup>. 5) Was die Philosophie in diese Kooperation einbringen kann, sind a) „hartnäckig beibehaltene universalistische Fragestellungen“ und b) „ein Verfahren rationaler Nachkonstruktion, das ans intuitive, vorthoretische Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte anknüpft“<sup>14</sup>. 6) Der Ganzheitsbezug der Philosophie bleibt insofern erhalten, als die Philosophie einen Kontakt nicht objektivierender Art zur Lebenswelt unterhält. Die nicht gegenständliche vorthoretische Ganzheit der Lebenswelt, auf die die Philosophie bezogen ist, darf allerdings nicht verwechselt werden mit der Totalität des All-Einen, auf die eine platonistische Metaphysik ausgerichtet ist.

Habermas' Verabschiedung des metaphysischen Denkens ist nicht unwidersprochen geblieben. Deutlicher Beleg hierfür ist der von Dieter Henrich organisierte Stuttgarter Hegelkongress von 1987, der sich mit dem Thema ‚Metaphysik nach Kant?‘ befasste und zu dem Henrich eine ganze Reihe von Fachkollegen aus dem In- und Ausland eingeladen hatte. Als Kongress-teilnehmer musste man den Eindruck gewinnen: Die Akten über dem Kapitel Metaphysik sind keineswegs geschlossen. Die philosophiegeschichtliche Perspektive dieses Kongresses war eine signifikant andere als die habermasche Perspektive. Deutlich wird dies etwa, wenn es in der Einleitung zu dem 750 Seiten starken Kongressband heißt:

Die Tradition des Denkens, die mit dem Problemtitel ‚Metaphysik‘ verbunden über zwei Jahrtausende und bis auf Platon und Aristoteles zurückreichte, erfuhr in der klassischen deutschen Philosophie eine Verwandlung. Sie schließt den ungebrochenen Anschluss an die vorausgehenden Denkweisen jener Metaphysik vermutlich für alle Zukunft aus. Doch die Überzeugung, dass es notwendig sei, den Ursprung der metaphysischen Denkform selbst zu verstehen und sie auf neue Weise, aber ihrem Ursprung in Vernunft und Leben gemäß, zu entfalten, lag als wichtiges Motiv auch noch den Veränderungen in der Systemform und Argumentationsform der Theorien von Kant bis Hegel zugrunde. Mit ihrer Neubestimmung des Wesens der Metaphysik antworteten diese Theorien auf die entwickelten Argumente der philosophischen Skepsis (Hume), des Naturalismus (Holbach) und der Lehre von der Unbegründbarkeit alles theoretischen Wissens (Jacobi).<sup>15</sup>

Von einer Rückkehr zu klassischen Positionen der sogenannten ‚*philosophia perennis*‘ ist bei Henrich zwar nicht die Rede. Darauf liegt bei ihm nicht der Fokus. Gleichwohl glaubt er an die Möglichkeit einer Verwandlung metaphysischen Denkens auf der Basis der Theorien von Kant bis Hegel, und er

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> *Habermas*, *Nachmetaphysisches Denken*, 46.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> *D. Henrich/R.-P. Horstmann* (Hgg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, 11.

hat bereits im Jahr 1982 in seinem Buch ‚Fluchtlinien‘ einen eigenen Metaphysikansatz skizziert, den er bis in die Gegenwart in immer neuen Anläufen weiter erläutert und konkretisiert hat. Hierzu nur zwei Hinweise:

1) Ausgangspunkt von Henrichs Überlegungen ist die Tatsache, dass der Mensch sich in seinem Leben vorfindet, das ihm nicht bereits erschlossen ist, sondern gedeutet und frei gestaltet werden will. Henrich merkt hierzu an:

Der Mensch muß sein Leben führen und kann, als was es sich vollzieht, nicht einfach nur geschehen sehen, wieviel in ihm immer auch Widerfahrnis und Erschütterung sein mag. Zu dem, was es ausmacht, dass er es führt, gehört nämlich vorzüglich die Weise, wie er dies Leben nimmt oder wie er es zu verstehen lernt. Verhalten und Verstehen bedingen und durchdringen sich, so dass sich aus dieser Interdependenz Lebensideale, Lebensstile und Lebenswege geradezu konstituieren.<sup>16</sup>

Die reflexive Struktur seines Daseins bedeutet für den Menschen, sein Leben als bewusstes Leben nicht bloß zu haben, sondern es führen zu müssen. Diesem Zusammenhang von Selbstbewusstsein und bewusster Lebensführung entsprechen bei Henrich die Begriffe Subjekt und Subjektivität. Der Mensch ist ihm zufolge „insofern Subjekt, als er im Wissen von sich steht, und sich kraft dieses Wissens über Herkunft und Sinn des eigenen Lebens verständigen kann“<sup>17</sup>. Die Art und Weise dieser Verständigung vollzieht sich für Henrich als identitätsbildender Prozess, den er unter dem Begriff ‚Subjektivität‘ subsumiert. Henrich schreibt hierzu:

Im Unterschied zum invarianten Wissen von sich, welches ein Subjekt ausmacht, ist dieser Prozess ein vielfach modifikables Geschehen ..., das zu der Grundtatsache, dass es im Wissen von sich steht, Einstellungen erprobt und gewinnt und sich dabei zugleich in seiner Weltbeziehung verändert.<sup>18</sup>

2) Der Mensch ist angewiesen auf eine stabile Selbstbeschreibung, durch die er im Prozess der Selbstdeutung auf ein „letztes Ganzes“ ausgreift, „das die Subjektivität samt der in ihr begründeten Dynamik einbegrift“<sup>19</sup>. Faktisch kommt nur eine Selbstdeutung infrage, welche die für die menschliche Existenz zentrale Konfliktstruktur zu versöhnen vermag. Denn die dem bewussten Leben eingeschriebene Spannung von Einmaligkeit und Kontingenz, Unbedingtheit und Bedingtheit löst nach Henrich „ein Wechselspiel von Angst und Vertrauen“<sup>20</sup> aus, das sich nur mittels einer Selbstbeschreibung bewältigen lässt, die beides aushält und darum über Angst und Vertrauen hinausgreift, ohne sich von ihnen abzustoßen. Daher muss das Subjekt „den Gedanken von einem auf die Einheit aller Gegensätze zielenden Grund seines bewussten Lebens fassen“<sup>21</sup>, in dem das Leid und die Kon-

<sup>16</sup> D. Henrich, Inflation in Subjektivität?, in: *Ders.*, Die Philosophie im Prozess der Kultur, Frankfurt am Main 2006, 211–227, 219 f.

<sup>17</sup> M. Lerch, All-Einheit und Freiheit, Würzburg 2009, 23.

<sup>18</sup> D. Henrich, Versuch über Kunst und Leben, München 2001, 31.

<sup>19</sup> D. Henrich, Denken und Selbstsein, Frankfurt am Main 2007, 141.

<sup>20</sup> D. Henrich, Bewußtes Leben, Stuttgart 1999, 18.

<sup>21</sup> Lerch, All-Einheit und Freiheit, 23.

flikte seines Lebens als Momente in einem Ganzen verstehbar werden und mithin in diesem aufgehoben sind, wenn auch „dieser Grund alle Spannungen in ihrer Gegensätzlichkeit nur umfasst, nicht aber auslöscht“<sup>22</sup>. Dieser Gedanke ist für Henrich der Gedanke der All-Einheit.

Klaus Müller hat diesen Gedanken Henrichs aufgegriffen und für die Theologie fruchtbar zu machen gesucht. Er spricht von einem monistischen Tiefenstrom, der auch im Christentum nachweisbar sei, und meint, dieser Gedanke enthalte auch eine Antwort auf das Theodizeeproblem. Als Beleg dient ihm das folgende Henrich-Zitat:

Auch die Hinfälligkeit des Einzelnen und sein Gang in ein Ende, das ihm für definitiv gilt, werden vom Gedanken der All-Einheit nicht aufgehoben. Selbst das Leid und die Angst in diesem Vergehen werden von ihm nicht abgestoßen, sondern umgriffen. Denn daß das Einzelne seinen Ort im All-Einen hat, bedeutet nicht das Dementi, sondern die definitive Bestätigung seiner Endlichkeit, die wiederum sein Vergehen und somit alles einschließt, was das Endliche in seinem Vergehen befällt. Insofern bleibt dieser Erfahrungsart immer etwas gemeinsam mit dem Bewußtsein vom Ausstand der Bergung des bewußten Lebens – wenn denn eine solche Bergung nur das sein könnte, was in den Religionen Erlösung und Beseligung heißt.<sup>23</sup>

Müller entdeckt im christlich-theologischen Raum für eine solche Überlegung „affirmative Korrespondenzen“<sup>24</sup> und bemüht als Kronzeugen hierfür Karl Rahner, Alfred Delp und Jochen Klepper. Auf die innertheologische Diskussion dieser Monismusthese kann ich selbstverständlich nicht näher eingehen. Ich möchte aber zumindest kurz auf Michael Theunissen verweisen, der sich ausführlich mit Henrichs Ansatz auseinandergesetzt hat.

Das Absolute, so stellt Theunissen klar, versucht Henrich von zwei Seiten her in den Griff zu bekommen: als Grund und als All-Einheit. Ausdrücklich bescheinigt er Henrich ein klares Bewusstsein von dem Bedeutungswandel, den alles, was in einer wesentlichen Hinsicht absolut ist, erleidet, sobald man es zu dem Absoluten substantiviert. Denn durch die Substantivierung werde „etwas aus der Abhängigkeit von anderem Gelöstes das von nichts abhängige Eine und Einzige, das zugleich das Ganze ist“<sup>25</sup>. Theunissen fragt sodann aber wie folgt weiter:

Besteht ... auch hinreichende Klarheit über das Problem, das der Bedeutungswandel aufwirft? Sind die Übergänge vom schlechthin Einen zum Ganzen und vom Ganzen zur Alleinheit genügend durchleuchtet? Die Weiterverwendung des Wortes ‚absolut‘ scheint gerechtfertigt nur unter der Bedingung, dass sie nicht preisgibt, was darin liegt: etwas, das vom anderen nicht abhängt, weil es von ihm losgelöst ist. Wie und wovon kann aber das Absolute losgelöst sein, wenn es das Ganze ist? Kann ferner das Ganze eine Alleinheit sein, ohne seine Teile zu verleugnen?<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Ebd. 24.

<sup>23</sup> D. Henrich, Mit der Philosophie auf dem Weg, in: *Ders.*, Die Philosophie im Prozess der Kultur, Frankfurt am Main 2006, 72–106, 103 f.

<sup>24</sup> K. Müller, Transzendentalität und Geschichtlichkeit, in: T. M. Schmidt/S. Wiedenhofer (Hgg.), Religiöse Erfahrung, Freiburg i. Br. 2010, 142–160, 155.

<sup>25</sup> M. Theunissen, Der Gang des Lebens und das Absolute, in: *DZPh* 50 (2002), 343–362, 352.

<sup>26</sup> Ebd.

Problematisch an Henrichs Konzept des Absoluten ist nach Theunissen auch, dass seine (Henrichs) Position hinsichtlich der Frage nach der Personalität des Absoluten nicht eindeutig ist. Denn einerseits finde sich bei ihm ein striktes Nein zum Personsein des Absoluten, andererseits zeige sich ihm das Absolute auch so, dass ihm „Züge der Personalität zugedacht werden können“ und dass es darüber hinaus „Personalität aufkommen lässt“<sup>27</sup>. Theunissen spricht hier von Zugeständnissen Henrichs, die es dem seit je an Religiosität Interessierten ermöglicht hätten, sich nach seiner Beschäftigung mit den Hochreligionen Indiens verstärkt mit dem Glauben an einen persönlichen Gott auseinanderzusetzen; Henrichs Lösung hält er freilich für unbefriedigend, denn es gehe nicht nur darum, dass Gott Züge von Personalität zugedacht werden können, sondern diese müssten ihm vielmehr zugedacht werden. Denn mag sich die Philosophie auch mit der Rede von Gott als Grund begnügen, für den *homo religiosus* sei Gott immer zugleich auch Gegenüber.

So weit zu Habermas und Henrich als den beiden Kontrahenten im Streit um die Legitimität und Illegitimität der Metaphysik in der Moderne, die aufgrund eines unterschiedlichen Rationalitäts- und Modernitätsverständnisses auch zu unterschiedlichen Einschätzungen heutiger Chancen metaphysischen Denkens kommen. Sicherlich wird man sagen können, dass die habermassche Rede von einem derzeit angesagten nachmetaphysischen Denken auf breite Zustimmung gestoßen ist und heute vielfach als philosophischer Gemeinplatz gilt. Trotzdem ist die metaphysikkritische Einrede gegen alle Metaphysik nicht ohne Schwierigkeiten. Herbert Schnädelbach hat vor einigen Jahren gegen Habermas eingewandt: Lege man, wie Habermas das tue, Metaphysik auf die Merkmale Identitätsdenken, Idealismus und starker Theoriebegriff fest, dann könne man in der Tat davon überzeugt sein, dass die so verstandene Metaphysik nach Hegel zu ihrem Ende gekommen sei. Nur müsse man Metaphysik keineswegs so verstehen. Generell ist Schnädelbach der Meinung, alle angeblichen Abwendungen von der Metaphysik krankten daran, dass sie jeweils nur eine bestimmte Gestalt erster Philosophie zu verabschieden versuchten, was aber „nur mit Argumenten möglich“ sei, „die mindestens so allgemein und grundsätzlich ansetzen wie die metaphysischen Konzeptionen, denen der Abschied gilt“<sup>28</sup>.

Wolfgang Stegmüller hat diese Einsicht seinerzeit auf die Formel gebracht, Metaphysik könne man „nur mit anderer Metaphysik bekämpfen“<sup>29</sup>, und Marcus Willaschek hat diese These neuerdings mit einer ganzen Reihe von Fallbeispielen belegt. Weiterhin unterscheidet er zwei Typen von Metaphysikkritik, nämlich eine pragmatische und eine epistemische Metaphysikkritik.

<sup>27</sup> D. Henrich, Gedanken zur Dankbarkeit, in: *Ders.*, Bewußtes Leben, Stuttgart 1999, 152–193, 190.

<sup>28</sup> H. Schnädelbach, Nietzsche und die Metaphysik, in: DZPh 49 (2001), 3–18, 5.

<sup>29</sup> W. Stegmüller, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin 1954, 386.



Zum erstgenannten Kritiktyp bemerkt er, eine rein pragmatische Kritik könne einen unvoreingenommenen Betrachter nicht von der generellen Verfehltheit der Metaphysik überzeugen. Seine Begründung lautet wie folgt:

Mögen einige die Metaphysik trocken oder langweilig finden, andere finden sie interessant und packend. Daß Metaphysik unnütz und gesellschaftlich irrelevant ist, läßt sich mit guten Gründen bestreiten. Doch auch wenn es so wäre, spräche dies in einer freiheitlichen Gesellschaft so lange nicht gegen die Metaphysik, wie es Menschen gibt, die sich aus freien Stücken mit ihr beschäftigen. Selbst wenn die Metaphysik eines Tages historisch überholt und damit aus der Mode gekommen sein sollte, würde dies offenbar nur jene beeindrucken, die Wert darauf legen, mit der Mode zu gehen. Das mag bei dem einen oder anderen der Fall sein, doch könnte man an der Metaphysik sicher auch in dem Bewusstsein festhalten, sich damit gegen den ‚Zeitgeist‘ zu stellen. Was immer sich gegen ein solches Festhalten an der Metaphysik einwenden ließe, es wäre jedenfalls nicht in sich unvernünftig oder widersprüchlich.<sup>30</sup>

Anders sieht die Sache nach Willaschek bei der epistemischen Metaphysikkritik aus. Ihr könne man nicht auf diese Weise entgehen wie der pragmatischen Metaphysikkritik; denn die epistemische Metaphysikkritik stütze sich auf die allgemeinsten Maßstäbe rationaler Theoriebildung, die selbstredend auch innerhalb der Metaphysik anerkannt werden müssten. So könne ein Metaphysiker zwar ohne weiteres anerkennen, dass seine Theorie manchem Zeitgenossen als langweilig erscheine, nicht aber, dass Aussagen sinnlos und seine Behauptungen unbegründet seien. Anders als die pragmatische Metaphysikkritik könnte eine epistemische Metaphysikkritik, falls sie erfolgreich ist, durchaus die Möglichkeit der Metaphysik *in toto* infrage stellen. Freilich würde es dazu nicht ausreichen, das Misslingen aller bisherigen Versuche in der Metaphysik Einzelfall für Einzelfall oder auch Gattung für Gattung aufzuzeigen. Wer zeigen wolle, dass es unmöglich ist, die Fragen der Metaphysik überzeugend zu beantworten, könne dies nicht lediglich mit Blick auf eine endliche Zahl von Beispielen tun, sondern müsse hierfür prinzipielle Argumente anführen. Dazu aber müsse er sich zwangsläufig auf den Boden der Metaphysik begeben. Willaschek verdeutlicht dies mit Blick auf die Frage: Kann es uns gelingen, die Wirklichkeit insgesamt und ihre allgemeinsten Strukturen begrifflich zu fassen und näher zu bestimmen? Wer diese Frage unter Angabe von Gründen mit Nein beantwortet, hat sich ihm zufolge bereits auf das Feld der Metaphysik begeben.

Jeder, der die Metaphysik insgesamt als theoretisches Unternehmen infrage stellt, komme nämlich an dieser Frage nicht vorbei. Willaschek betont in diesem Zusammenhang:

Eine Metaphysikkritik, die sich einerseits auf alle denkbaren Formen metaphysischen Denkens erstrecken soll, andererseits aber Maßstäbe anlegt, die auch in der Metaphysik (qua Theorie) gelten sollen, kommt ohne metaphysische Voraussetzungen nicht aus und widerspricht sich somit selbst. Sie kommt ohne Metaphysik nicht aus, weil ihre zentrale These (daß jede denkbare Form von Metaphysik an den Standards ratio-

<sup>30</sup> M. Willaschek, Was ist ‚schlechte Metaphysik‘?, in: U. J. Wenzel, Vom Ersten und Letzten, Frankfurt am Main 1998, 131–152, 136 f.

ner Theoriebildung scheitert) mit dem Verhältnis von Denken und Welt selbst ein eminent metaphysisches Problem betrifft.<sup>31</sup>

So viel zu meinem zweiten Schlaglicht. Habermas und Henrich stehen, wie wir gesehen haben, für zwei grundsätzliche Möglichkeiten, wie man Philosophie heute verstehen kann. Habermas versteht die Philosophie als Vermittlungsinstanz. Die Philosophie hat ihm zufolge die Rolle eines Interpreten. Sie muss vermitteln zwischen Wissenschaft und Lebenswelt, ähnlich wie die Kunstkritik zwischen Kunst und Leben vermittelt. Was die Philosophie für Habermas nicht mehr ist, eigenständige Orientierungsinstanz, genau das ist sie für Henrich weiterhin – daher sein Plädoyer für die Metaphysik. Die kantische Devise ‚sapere aude‘ impliziert ihm zufolge auch ein ‚speculari aude‘, also die Aufforderung: „Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal dich selbst in ihr zu begreifen.“<sup>32</sup> Für Henrichs Philosophieverständnis ist also zentral: Auf philosophische Daseinsorientierung können wir nicht verzichten. Für solche Daseinsorientierung aber bedarf es spekulativer Metaphysik.

### 3. Pluraler Metaphysikdiskurs

In meinem dritten Schlaglicht werde ich mich nun etwas ausführlicher mit dem deutschsprachigen Metaphysikdiskurs der letzten zwanzig Jahre beschäftigen. Dabei möchte ich vor allem deutlich machen, dass die Metaphysik tatsächlich nicht am Ende ist. Dabei werde ich auf vier unterschiedlich geartete Wortmeldungen zurückgreifen. Denn die deutschsprachige Metaphysik der Gegenwart spricht nicht nur mit einer Stimme. Was sie auszeichnet, ist eine unverkennbare Vielstimmigkeit. Den Vertretern des nachmetaphysischen Denkens steht also nicht eine geschlossene Phalanx von Denkern gegenüber, die auf einen bestimmten systematischen Ansatz schwören, sondern die Freunde der Metaphysik setzen in dem aktuellen Metaphysikdiskurs durchaus unterschiedliche Akzente. Exemplarisch soll dies im Folgenden etwas verdeutlicht werden.

#### 3.1 Michael Theunissens Plädoyer für eine negative Metaphysik

Das erste Gesprächsvotum entnehme ich einem 1991 publizierten Artikel von Michael Theunissen über ‚Möglichkeiten des Philosophierens heute‘. Theunissen bezeichnet sich in seiner Berliner Abschiedsvorlesung als jemand, der durchweg bestrebt war, sich eines haltbaren Sinnes von Metaphysik zu versichern, sich andererseits aber auch einem Denken verpflichtet weiß, das sich nach dem Niedergang der Philosophie Hegels dem heraufkommenden Nihilismus stellt, ohne selbst nihilistisch zu sein. Konkret

<sup>31</sup> Willaschek, Was ist ‚schlechte Metaphysik‘?, 139.

<sup>32</sup> D. Henrich, Fluchtlinien, Frankfurt am Main 1982, 181.

wirkt sich dieser Negativismus, wie Theunissen diese Haltung nennt, so aus, dass man aus geschichtlichen Erfahrungen, welche uns einen direkten Zugang zu Sinnquellen verwehren, vom sinnentleert Negativen ausgeht, „in der Hoffnung, ihm eine Anzeige aufs Sinnerfüllte und insofern Positive entnehmen zu können“<sup>33</sup>. So viel zu Theunissens Hintergrund und nun zu seinem Artikel. Theunissen kommt an dessen Ende auf die Metaphysik zu sprechen. Wir leben in einer Gesellschaft, so schreibt er, die dahin tendiert, Alternativen zum angebotenen und erlaubten Leben zu verdunkeln und das Bewusstsein von allem, was anders sein könnte, einzuschläfern. In einer solchen Situation sei es wohlmotiviert, im Widerstand gegen bestehende Reduktionstendenzen eine Philosophie zu betreiben, welche die von Verschüttung und Austrocknung bedrohten Bewusstseinsdimensionen offenhält. Eine solcherart antireduktionistische Philosophie werde, so betont Theunissen, bei allem Hang zur Skepsis nicht geneigt sein, für die Unbezweifelbarkeit ihrer Aussagen den Preis der Unerheblichkeit zu zahlen. Lieber werde sie sich den Vorwurf gefallen lassen, sie überfliege die Theorie. Mit Borniertheiten aller Art werde sie sich nicht zufriedengeben, sondern sie werde versuchen, diese aufzusprennen. Theunissen verbindet diese Feststellung mit dem Plädoyer für eine negative Metaphysik. Folgendes hält er in diesem Zusammenhang fest:

1. Jede Metaphysikkritik, die seit Nietzsche vorgetragen wurde, habe jeweils nur eine bestimmte Form metaphysischen Denkens im Visier; es sei aber keineswegs ausgemacht, dass mit allen bestimmten Formen auch die Metaphysik selbst und als solche abgedankt habe.

2. Abstrahiere man von ihren besonderen Gestalten, so behalte man gleichsam als Elementarmetaphysik die Frage nach dem zurück, was *in Wahrheit ist*. Metaphysik frage nicht bloß wie die Ontologie, die unmetaphysisch verfasst sein könne, nach dem, was *ist*. Sie frage vielmehr nach dem, was *in Wahrheit ist*. Als solche habe sie eine Überlebenschance.

3. Metaphysik sei heute wohl nur noch als eine solche möglich,

die im Durchgang durch die fachwissenschaftlich erforschte und persönlich angeeignete Welt ein Anderes gegenüber dieser Welt aufscheinen läßt, ohne sich seiner Existenz zweifelsfrei zu versichern und ohne es positiv bestimmen zu können<sup>34</sup>.

Metaphysik, bei den Griechen konzipiert als erste Philosophie, werde sich mithin unter den gegenwärtigen Bedingungen damit begnügen müssen, letzte Philosophie zu sein.

4. Es gebe heute eine Spannung zwischen einem Verständnis von Philosophie, die sich als philosophische Forschung versteht, also von einem Forschungsansatz ausgeht, und einer Philosophie, die nach ihrem Selbstverständnis in einer Reihe mit Kunst und Religion steht und damit in

<sup>33</sup> M. Theunissen, Philosophie und Philosophiegeschichte, in: DZPh 46 (1998), 849–860, 856.

<sup>34</sup> M. Theunissen, Möglichkeiten des Philosophierens heute, in: *Ders.*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, 13–36, 27 f.

irgendeiner Weise auch Metaphysik ist. Der erstgenannte Philosophietyp sei sicher als nachmetaphysisch zu bezeichnen. Nachmetaphysisch sei heutige Philosophie aber auch noch in einem anderen Sinn, insofern sie vernünftigerweise nur im Nachhinein metaphysisch werden könne, „nur in einer Reflexion, die ihren Forschungsansatz transzendiert“<sup>35</sup>.

5. Als Beleg für diese These ließen sich so verschiedenartige Denkwürfe wie die von Karl Jaspers und Theodor W. Adorno anführen, die beide darin übereinkommen, dass sie die Metaphysik ans Ende setzen. Theunissen schreibt:

Das System von Jaspers entfaltet sich in Weltorientierung, Existenzerhellung und einer Metaphysik, die als Entzifferung von Chiffren die Analyse der fachwissenschaftlich zubereiteten Welt und der diese Welt bereits überschreitenden Existenz voraussetzt; und Adornos ‚Negative Dialektik‘ verschiebt die erstmals erste Philosophie noch weiter aufs Ende, indem sie, wie das System von Jaspers dreigeteilt, ‚Meditationen zur Metaphysik‘ zum abschließenden Teil ihres abschließenden Teils macht.<sup>36</sup>

Theunissens Rede von der Metaphysik als letzter Philosophie ist als Kontrapunkt zu verstehen zum Konzept der Metaphysik als erster Philosophie. In der Verabschiedung eines solchen Metaphysikkonzepts schließt sich Theunissen Habermas an, ohne freilich dessen umstandslose Verabschiedung der Metaphysik zu teilen. Eine Rückkehr zu jener Metaphysik, die das alteuropäische Denken geprägt hat, ist freilich auch für Theunissen nicht möglich; gleichwohl hält er an einem ursprünglichen metaphysischen Impetus fest, der die Philosophie mit Kunst und Religion verbindet. Ungachtet der gegenwärtigen Eingliederung der Philosophie in den akademischen Forschungsbetrieb lebt dieser Impetus s. E. fort in gegenwärtigen Formen einer negativen Metaphysik.

### *3.2 Uwe Meixners antinaturalistisches Metaphysikkonzept*

Das zweite Gesprächsvotum entnehme ich den Publikationen von Uwe Meixner, der in den beiden letzten Dezennien durch eine Reihe wichtiger Arbeiten zum Metaphysikproblem hervorgetreten ist. Meixner hat im Jahr 1997 mit seinem Buch ‚Ereignis und Substanz‘ einen systematischen Metaphysikentwurf vorgelegt, der nicht an einem vorgegebenen historischen Systemgebäude orientiert ist wie Coreths, sondern einen vollständigen Neuansatz wagt. Der Schwierigkeit eines solchen Unterfangens ist Meixner sich durchaus bewusst. Denn um das Metaphysikthema angemessen zu behandeln, hätte er eigentlich, wie er im Vorwort schreibt, „ein eigenes Buch über Ereignisse, ein eigenes Buch über Kausalität und Naturgesetzlichkeit, ein eigenes Buch über das Theodizeeproblem, ein eigenes Buch über die Philosophie der Zeit und ein eigenes Buch über die Bewusstseinsproblema-

<sup>35</sup> Theunissen, Möglichkeiten, 28.

<sup>36</sup> Ebd.

tik und das Leib-Seele-Problem schreiben müssen<sup>37</sup>. Dazu aber sei die eigene Lebenszeit zweifellos zu kurz. Zudem gebe es für alle genannten Themenbereiche exzellente Spezialisten. Gleichwohl, so meint er, sei der Versuch legitim, „ein Gesamtbild von allem überhaupt, und von uns Menschen darin zu entwerfen“, allein schon deshalb, weil man „auf den allenthalben spürbaren ‚Großangriff‘ des Naturalismus nicht bloß defensiv mit Kritik, sondern offensiv mit einem radikalen Gegenentwurf reagieren“<sup>38</sup> müsse. Meixners Metaphysikentwurf ist also, wie C. Kanzian hervorhebt, strikt antinaturalistisch<sup>39</sup> ausgerichtet. Warum von einer naturalistischen Metaphysik die Rede sein kann, erläutert Meixner wie folgt:

Gemäß dem Naturalismus ist das Ganze des Seins prozesshafte Natur; über die Natur hinaus gibt es nichts, und der Mensch ist ganz und gar ein Teil von ihr. Die Natur wiederum wird als vollständig durch die Physik ... beschreibbar, d. h. physikalistisch verstanden. Grob umrissen ist hiermit zweifellos ein letzaussagliches begrifflich-theoretisches Gesamtbild in allgemeinen Zügen von allem überhaupt und von der Rolle des Menschen darin, also eine Metaphysik.<sup>40</sup>

Freilich übersehen nach Meixner die Naturalisten den fundamentalen Unterschied zwischen einer physikalischen Aussage und den Aussagen des physikalistischen Naturalismus. Es sind nämlich

keine Aussagen der Physik, noch wird durch physikalische Theorien nahegelegt, dass es außer dem, was physikalisch beschreibbar ist, nichts mehr gibt, dass die Natur von allein und aus sich heraus existiert, dass alles, was geschieht, entweder Zufall ist oder mit immanenter naturgesetzlicher Notwendigkeit geschieht.<sup>41</sup>

Ebenso wenig sind nach Meixner die Folgerungen, die sich aus diesen Aussagen ergeben, Aussagen der Physik. Man kann sich bei der Leugnung der Existenz eines transzendenten Gottes oder bei der Leugnung von Gottes Schöpfung also nicht auf die Physik berufen. Vielmehr handelt es sich nach Meixner hierbei um metaphysische Standpunkte, die aus der Geschichte der Philosophie seit langem bekannt sind. Dass wir heute im Zeitalter der Hochblüte der Naturwissenschaften leben, ändere nichts daran. Denn empirisches Wissen sei nun einmal, „auch wenn ihm selbstverständlich nicht widersprochen werden darf und die Metaphysik auf es Bezug nehmen muss, für sich genommen, wenn nicht schon ein metaphysischer Hintergrund vorausgesetzt ist, für die Begründung metaphysischer Standpunkte erkenntnistheoretisch strikt irrelevant“<sup>42</sup>.

Meixner hält also fest, dass naturalistische Metaphysiker einer Illusion unterliegen, wenn sie meinen, für die Begründung ihrer Positionen aus den Naturwissenschaften Kapital schlagen zu können. Die reale Welt als Summe

<sup>37</sup> U. Meixner, *Ereignis und Substanz*, Paderborn 1997, 7.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> C. Kanzian, *Aktuelle Beiträge zur Analytischen Ontologie*, in: *ZPhF* 53 (1999), 440–462, 447.

<sup>40</sup> U. Meixner, *Die Metaphysik von Ereignis und Substanz*, in: *Polylog* 7 (2001), 6–17, 7.

<sup>41</sup> Meixner, *Metaphysik*, 8.

<sup>42</sup> Ebd.

alles realen Geschehens werde zwar von der Physik „in ihrem objektiven Bestand und in ihrer synchronen und diachronen Struktur beschrieben“<sup>43</sup>. Aber die Physik biete keine Auslegung der Welt und lege auch keine solche Auslegung nahe. Diese beginne vielmehr erst dort, wo die Physik schweigt, in der Metaphysik, wo die Welt in ihrer Gänze in den Blick genommen und im Hinblick auf das betrachtet wird, was letztlich von ihr und unserem Verhältnis zu ihr allgemein gesagt werden kann.<sup>44</sup>

Inhaltlich lässt sich Meixners antinaturalistischer Ansatz durch folgende acht Thesen skizzieren:<sup>45</sup>

1) Was die Welt ausmacht, sind Ereignisse, d. h. reale Zustandsfolgen und deren Konstituenten, z. B. materielle Dinge und deren Eigenschaften und Beziehungen.

2) Mit David Hume ist davon auszugehen: Es gibt keine objektive Notwendigkeit, dass gerade diese Ereignisse real sind, die faktisch real sind, oder dass irgendein Ereignis real ist oder dass alle Ereignisse sich zu einem maximalen Ereignis, sowohl in der Vollständigkeit der zeitlichen Erstreckung als auch in der Vollständigkeit der inhaltlichen Bestimmtheit, zusammenfinden.

3) Bei den Eigenschaften des Realseins handelt es sich vielmehr um eine kontingente Qualität. Reale Ereignisse ziehen also andere reale Ereignisse nicht mit einer objektiven Notwendigkeit nach sich. Zudem ist es auch nicht so, dass reale Ereignisse andere Ereignisse real machen. Ereignisse und deren Konstituenten sind vielmehr realisationspassiv.

4) Grundlegend ist die Unterscheidung von Substanzen einerseits und Ereignissen und deren Konstituenten andererseits. Substanzen sind keine Ereignisse oder Ereigniskonstituenten, also keine materiellen Dinge und allgemein keine physischen oder psychischen Objekte. Vielmehr sind sie als Realisationssubjekte, d. h. als *Agentia* zu verstehen.

5) Bei der agenskausalen Realisation ist zu unterscheiden zwischen der Auswahl des zu Realisierenden und der Realitätsmitteilung. An der Auswahl der Welt sind alle Substanzen mit unterschiedlich hohem Bestimmtheits- und Bewusstseinsgrad beteiligt. Das Monopol der Realitätsmitteilung liegt dagegen bei einer einzigen Substanz, der Zentralsubstanz, die zudem die an sich miteinander konfligierenden Entscheidungen der Substanzen in der Weltwahl koordiniert. Daraus resultiert die Wahl einer Welt, die durch umfassende Ordnung und überwältigende, aber auch universell konflikthafte Vielfalt ausgezeichnet ist und die als Ort aller realen Ereignisse realisiert wird.

6) Was die naturgesetzliche Ordnung der Welt angeht, konkret die Regularitäten, die sie in ihrer Gesamtheit durchdringen, so gehen diese auf eine

---

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Vgl. zu diesen acht Thesen: *Meixner*, *Metaphysik*, passim.

Wahl zurück, die eine vollständig vorausschauende sein muss. Der nomologisch zwingende Aspekt der Naturgesetzlichkeit ist zwar nicht an sich objektiv, wie die Naturalisten meinen, aber doch objektiv durch Gott gegeben. Die Notwendigkeit, die sie mit sich führt, existiert nicht ohne Bezug auf ein göttliches Agens, sondern gewinnt ihren zwingenden, Zukunft schon entwerfenden Charakter aus dessen Allmacht und Allwissenheit.

7) Begründeterweise lässt sich annehmen, dass Gott allmächtig und allwissend ist. Dass er vollkommen gut ist, entzieht sich dem rationalen Zugang. Das Bild, das die Welt bietet, ist zu zweideutig, um einen solchen Schluss zuzulassen. Dass Gott gut ist, ist daher allein Angelegenheit des vertrauenden Glaubens.

8) Im Anschluss an eine berühmte Einteilung Eriugenas können wir davon ausgehen: Neben dem *Ungeschaffen Schaffenden*, nämlich Gott, dem *Geschaffen Nichtschaffenden*, den realen Ereignissen und ihren Konstituenten, also der realen Welt insgesamt, haben wir die *Geschaffen Schaffenden*, konkret die von der göttlichen Substanz verschiedenen Substanzen. Das *Ungeschaffene Nichtschaffende* ist schließlich die unverbrüchliche Struktur der Möglichkeiten des Seins, die auch der göttlichen Allmacht gewisse Grenzen setzt. Eine sinnvolle Behandlung der Theodizeefrage ist nur auf diesem Hintergrund möglich.

Zentral für Meixners Ansatz ist die Differenz der beiden disjunkten Kategorien Substanz und Ereignis. Die Substanz versteht er als Entität, die etwas bewirken kann oder der etwas bewusst sein kann, während für Ereignisse wesentlich ist, dass ihnen weder etwas bewusst sein kann noch dass sie etwas bewirken können. Wichtig wird diese Unterscheidung angesichts der Tatsache, dass wir derzeit eine Ersetzung der klassischen Substanzontologie durch eine materialistische Ereignisontologie erleben. Wenn man diese Entwicklung zu Ende denkt, hat das ruinöse Konsequenzen für das menschliche Selbstverständnis. Dann gilt nämlich:

[D]as primär Wirkliche ist großes Ereignis: das Universalereignis; alles andere Wirkliche ist Teilereignis des Universalereignisses oder eine unselbständige Konstituente von ihm. Das Universalereignis ist aus sich wirklich; alles andere Wirkliche ist wirklich, weil es Teil des Universalereignisses ist. Nichts Wirkliches ist das Ergebnis einer Setzung, eines Wirklichmachens, eines Handelns im eigentlichen Sinn; denn dies würde erfordern, daß es etwas Wirkliches außerhalb des Universalereignisses gibt: Zentren eigentlicher Kausaleffizienz. Solche aber gibt es nicht. Ereignisse geschehen, weil andere Ereignisse geschehen – aber alle solche ‚Kausalketten‘ (in Anführungszeichen, denn von eigentlicher Kausalität kann keine Rede sein) ... sind letztlich aufgehoben ... in der Grundlosigkeit der Wirklichkeit des Universalereignisses.<sup>46</sup>

So gesehen trägt die menschliche Lebensgeschichte Züge eines absurden Theaters. Denn die Menschen als Akteure auf der Bühne des Lebens spielen

<sup>46</sup> U. Meixner, Die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie und deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen, in: R. Hüntelmann, Wirklichkeit und Sinnerfahrung, Dettelbach 1998, 86–103, 99.

ein Stück, bei dem all ihr Agieren längst und von jeher „mit zwingender Notwendigkeit und vollkommener Sinnlosigkeit bis in alle Einzelheiten festgelegt ist“<sup>47</sup>. Insofern ist es sinnvoll, eine Alternative zu einem solchen Wirklichkeitskonzept zu entwickeln, das dem elementaren menschlichen Selbstverständnis widerstreitet.

### 3.3 Christian Kanzians Alltagsontologie

In meinem dritten Gesprächsvotum möchte ich einem jüngeren Vertreter der (von Coreth begründeten und von Edmund Runggaldier weitergeführten) Innsbrucker Schule das Wort geben, nämlich Christian Kanzian, der 2009 den Entwurf einer analytisch orientierten Alltagsontologie vorgelegt hat. Seiner Einleitung in besagte Alltagsontologie entnehme ich die folgenden fünf Thesen.

1) Der Ontologie geht es um die Grundstrukturen der Wirklichkeit und ihre wechselseitigen Bezugsverhältnisse. Es geht ihr also nicht um eine kumulative Auflistung von Strukturen und Elementen, deren Aufweis Aufgabe anderer philosophischer Disziplinen oder anderer Wissenschaften ist. Mit Grundstrukturen und Grundelementen sind vielmehr jene Strukturen und Elemente gemeint, „welche die Wirklichkeit allgemein, d. h. ohne Einschränkung bestimmter partikulärer Interessen, und universal ohne Einschränkung von Gegenstandsbereichen betreffen“<sup>48</sup>.

Davon unberührt bleibt das Anliegen regionaler Ontologien, z. B. einer Sozialontologie. Solche Regionalontologien gehen Spezialthemen im Bereich der Ontologie nach. Das tut aber der Ontologie als einer universalen Wissenschaft keinen Abbruch.

2) Heute stehen sich zwei Typen von Ontologien gegenüber, a) eine lebensweltliche, und b) eine ‚wissenschaftliche‘, d. h. physikalistische Ontologie. Erstere versteht sich als eine Disziplin, „welche unsere Alltagswelt ... in ihren Grundzügen beschreibt“<sup>49</sup> – man spricht hier auch von deskriptiver Metaphysik –; letzterer geht es um eine Ableitung der lebensweltlichen Makrowelt aus einer physikalistischen Mikrowelt: Hier spricht man auch von einer revisionären Metaphysik. Ontologie läuft in diesem Falle auf eine Fortsetzung der Naturwissenschaft mit leicht modifizierter Terminologie hinaus. Das Problem dieses Ontologietyps besteht darin, dass er eine weltanschauliche Festlegung auf den Materialismus impliziert, während die erste Richtung der Ontologie weltanschaulich neutral ist.

3) Für die deskriptive Metaphysik charakteristisch ist der Ausgang von der Dingsprache. Besagte Dingsprache ist insofern grundlegend, als sie in keine andere Redeweise übersetzt werden kann, z. B. in die Rede über Bün-

<sup>47</sup> U. Meixner, Philosophische Anfangsgründe der Quantenphysik, Heusenstamm 2009, 241.

<sup>48</sup> C. Kanzian, Ding, Substanz, Person, Heusenstamm 2009, 8.

<sup>49</sup> Kanzian, Ding, 11.



del von individuellen Eigenschaften oder über physikalische Prozesse. Mit der Dingsprache sind weiterhin auch bestimmte ontologische Verpflichtungen verbunden. Kanzian bemerkt hierzu:

Wenn wir dafürhalten wollen, dass zu den Wahrheitsbedingungen von Sätzen auch ontologische Wahrheitsvoraussetzungen zählen (sprich, dass bestimmte Entitäten angenommen werden müssen, damit bestimmte Aussagen überhaupt wahr sein können), wir weiterhin annehmen, dass es eine Dingsprache gibt, so legt sich der Schluss nahe, dass Dinge zu den Wahrheitsbedingungen von Sätzen der Dingsprache gezählt werden.<sup>50</sup>

Ist nun besagte Dingsprache irreduzibel, d. h. nicht in eine andere Rede-weise übersetzbar, so sind es auch jene Entitäten, derer wir uns mit der Dingsprache verpflichten, nämlich die Dinge.

4) Dinge gehören zur großen Gruppe der Individuen, worunter alles Nicht-Allgemeine und Nicht-Universale verstanden werden kann. ‚Ding‘ ist aber nicht extensionsgleich mit ‚Individuum‘. Bei Dingen können wir nämlich zwischen solchen unterscheiden, die abstrakt sind, und solchen, die raum-zeitlich verfasst sind. Dinge gehören im Unterschied etwa zu Zahlen, Mengen und Klassen zur zweiten Gruppe. Sie sind als Partikularien, d. h. als raum-zeitliche Individuen zu verstehen.

5) Man kann den Dingbegriff als allgemeine Bezeichnung aller materiellen Dinge verwenden. Dies bedeutet, dass Artefakte, also künstlich hergestellte Dinge wie Stühle, Tische und Computer, ebenso zu den Dingen gezählt werden wie Lebewesen und sogar menschliche Personen. Allerdings gibt es unter den Dingen auch signifikante Differenzen, und das Ziel einer Dingontologie besteht darin, diese Differenzen in den Blick zu bekommen.

Neben Kanzians dingontologisch ausgerichteter Studie sind in den letzten Jahren auch Studien zum Begriff des Lebewesens und zum Begriff der Person erschienen, die, obwohl gleichermaßen dem Programm einer deskriptiven Metaphysik verpflichtet, andere Akzente setzen als Kanzians Entwurf.<sup>51</sup> Die kategorialontologische Problematik wird auch weiter behandelt in Erwin Tegtmeiers Habilitationsschrift<sup>52</sup>, in Meixners 2004 erschienener ‚Einführung in die Ontologie‘ und in Johannes Hübners 2007 publizierter Arbeit ‚Komplexe Substanzen‘, um nur einige Beispiele zu nennen. Darüber hinaus ist aber auch die vor nicht allzu langer Zeit für hoffnungslos antiquiert erklärte Frage nach dem Sein weiter auf der philosophischen Agenda, wie die Arbeiten von Jan Szai<sup>53</sup> und das Alterswerk von Lorenz Bruno Puntel belegen.

<sup>50</sup> Kanzian, Ding, 14.

<sup>51</sup> Vgl. M. Scharke, *Lebewesen versus Dinge*, Berlin 2005; S. Ausborn-Brinker, *Person und Persönlichkeit*, Tübingen 1999.

<sup>52</sup> Vgl. E. Tegtmeier, *Grundzüge einer kategorialen Ontologie*, Freiburg i. Br. 1992.

<sup>53</sup> Vgl. J. Szai, *Der Sinn von ‚sein‘*, Freiburg i. Br. 2003; ders., *Zur formalsemantischen Rekonstruktion des Begriffs des Seienden*, in: M. Lutz-Bachmann/T. M. Schmidt (Hgg.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie*, Frankfurt am Main 2007, 146–195.

### 3.4 Lorenz B. Puntels Fortführung der klassischen Onto-Theologie

Mein letztes Gesprächsvotum entnehme ich besagtem Alterswerk Puntels, das in zwei Bänden in den Jahren 2006 und 2008 unter dem Titel ‚Struktur und Sein‘ beziehungsweise ‚Sein und Gott‘ erschienen ist. Im ersten Werk entwickelt Puntel einen Gesamtentwurf systematischer Philosophie, im zweiten Werk hingegen befasst er sich mit dessen religionsphilosophischen Konsequenzen. Auf Einzelheiten kann ich hier selbstverständlich nicht eingehen,<sup>54</sup> sondern möchte mich in fünf kurzen Hinweisen mit den onto-theologischen Implikationen von Puntels Alterswerk beschäftigen.

1) Puntel bemüht sich um eine Reformulierung und Rehabilitierung des klassischen Seinsdenkens. Ihm zufolge muss man unterscheiden a) das Sein im objektiven Sinne als Gegenüber der Subjektivität beziehungsweise zur theoretischen Dimension von b) dem Sein als umfassender Dimension, die in sich den Zusammenhang von Denken, Geist, Sprache auf der einen Seite und Welt, Universum, Sein im objektiven Sinne auf der anderen Seite enthält. Auffällig ist, dass in der Dimension der Theoretizität neben Geist und Denken auch die Sprache als zentrale Größe auftaucht und als Gegenstand der Theoretizität nicht nur das Sein erscheint, sondern die Welt in ihrer Differenzierung in aa) Naturwelt, bb) menschliche Welt, cc) ästhetische Welt und dd) Weltganzes. Unter aa) versteht Puntel dabei den anorganischen und organischen Teil des Universums, unter bb) das Personsein des Menschen, seine Intentionalität, sein Selbstbewusstsein und sein sittliches Handeln, unter cc) Kunst und Schönheit, und unter dd) Fragen der Kosmologie, der Religion und der Theorie der Weltgeschichte.

2) Für Puntel ist klar: Wir kommen nicht umhin, eine „ursprüngliche umfassende Seinsdimension anzuerkennen, die in jeder Hinsicht unhintergebar und unhinterfragbar ist“<sup>55</sup>. Als deren Strukturmomente nennt Puntel in Wiederaufnahme der klassischen Transzendentalienlehre Intelligibilität, Kohärenz, sprachliche Ausdrückbarkeit, weiterhin Gutheit und auch Schönheit. Mit Gutheit ist dabei der ontologisch-praktische, zum theoretischen hinzukommende Aspekt des Seins gemeint, mit Schönheit der ästhetische Gesamtaspekt des Seins.

3) Mit der Ausrichtung auf das Ganze des Seins taucht bei Puntel auch die Frage nach dessen Vollkommenheit und Absolutheit auf. Puntel stellt sich dieser Frage und entwickelt eine Theorie des absolutnotwendigen Seins. Die Alternative hierzu ist die, wie Puntel sie nennt, „allkontingentistische These“<sup>56</sup> die besagt, „dass das Sein im einzelnen wie im Ganzen kontingent, also nur

<sup>54</sup> Zu Puntels ‚Struktur und Sein‘ vgl. *J. Schmidt*, Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur, in: *ThPh* 83 (2008), 574–586; zu Puntels ‚Sein und Gott‘ vgl. die Rezension von *J. Splett*, in: *ThPh* 85 (2010), 420–425.

<sup>55</sup> *L. B. Puntel*, *Struktur und Sein*, Tübingen 2006, 580.

<sup>56</sup> *Puntel*, *Struktur*, 592.

möglich und damit von anderem her das ist, was es ist“<sup>57</sup>. Faktisch würde dies bedeuten, dass das Sein vom Nichts her ermöglicht ist. Das aber ist für Puntel ein unsinniger und widersprüchlicher Gedanke. Daher hält er fest: Das Sein ist im Grunde nicht kontingent, sondern aus sich heraus notwendig und absolut. Zweifellos gibt es jedoch auch das faktische Sein, nämlich unsere faktische Welt. Wir müssen mithin eine „Seins-Zweidimensionalität“<sup>58</sup> annehmen, eine Einheit des Seins in den zwei Dimensionen des absoluten und des kontingenten Seins.

4) Wichtig ist für Puntel, dass die absolut-notwendige Seinsdimension als Geist aufzufassen ist. Er begründet dies so:

Die kontingente Seinsdimension ist von der absolutnotwendigen Seinsdimension total abhängig, was impliziert, dass die kontingente Seinsdimension ihr eigenes Sein der absolutnotwendigen Seinsdimension verdankt. 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.

Da aber Geist den höchstmöglichen ontologischen Rang überhaupt darstellt – da er ... mit dem Sein im Ganzen intentional koextensiv ist und eine weitere oder höhere Koextensionalität nicht denkbar ist –, muss die absolutnotwendige Seinsdimension als Geist begriffen werden.<sup>59</sup>

5) Puntel beklagt die Tatsache, dass es bei vielen christlichen und jüdischen Autoren Mode geworden sei, die Transzendenz Gottes nicht nur zu betonen, sondern im Sinne einer absoluten Transzendenz zu verstehen. Dabei drohe die Gefahr, dass Gott zu einer Art jenseitigem Phantom gemacht werde, dessen einzige Charakteristik darin bestehe, ein absolutes Jenseits zu sein. Das Grundcharakteristikum einer solchen Konzeption lässt sich nach Puntel in dem Satz zusammenfassen: Transzendenz Gottes und Immanenz Gottes verhalten sich umgekehrt proportional zueinander, d.h. je größer die Transzendenz Gottes, desto kleiner seine Immanenz. Im Grenzfall gilt dann: Wenn die Transzendenz Gottes absolut ist, dann ist seine Immanenz gleich null. Gottes Immanenz wird also auf einen Nullpunkt reduziert. Gott ist nur der absolut Andere. Gegenüber einer solchen Sicht des Gottesgedankens insistiert Puntel darauf, dass sich Transzendenz und Immanenz Gottes direkt proportional und nicht umgekehrt proportional verhalten, so dass gilt: „Je größer und radikaler die Transzendenz Gottes ist, desto größer und radikaler ist seine Immanenz.“<sup>60</sup>

So viel zu meinem dritten Schlaglicht. Die vier Gesprächsvoten von Theunissen, Meixner, Kanzian und Puntel stehen exemplarisch für vier Tendenzen, die im deutschsprachigen Metaphysikdiskurs der letzten zwanzig Jahre nachweisbar sind und stichwortartig so benannt werden können:

<sup>57</sup> Schmidt, Theorierahmen, 583.

<sup>58</sup> Puntel, Struktur, 600.

<sup>59</sup> Puntel, Struktur, 608 f.

<sup>60</sup> Puntel, Sein und Gott, Tübingen 2008, 272.

a) Anknüpfung an die Tradition der negativen Metaphysik, b) Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Formen des metaphysischen Materialismus und Naturalismus, c) Fortschreibung der kategorialen Ontologie, d) Fortführung der seinsmetaphysischen Tradition.

#### 4. Fazit

Der vorliegende Versuch einer kleinen Bilanz dürfte deutlich gemacht haben, dass von einem vollständigen Kontinuitätsbruch im Metaphysikdiskurs der letzten fünfzig Jahre nicht die Rede sein kann. Bestimmte metaphysische Basisannahmen, die bei Coreth eine Rolle spielten, spielen nämlich in anderer Form auch heute noch eine Rolle. Ausgehend von den drei corethschen Grundannahmen, dass mit der Metaphysik notwendig a) ein ‚transcensus‘, b) eine ontologische Option und c) der Versuch einer kognitiven Gesamtorientierung verbunden ist, können wir sagen: Bei Henrich und in anderer Weise auch bei Theunissen spielt der metaphysische ‚transcensus‘ eine entscheidende Rolle, bei Kanzian und in anderer Weise auch bei Meixner eine bestimmte ontologische Option, und Puntel ist zweifellos ein gutes Beispiel für den Versuch einer kognitiven Gesamtorientierung.

Gleichwohl hat sich der Metaphysikdiskurs seit den 1960er-Jahren verändert. Coreth griff auf ein geschlossenes scholastisches Theoriegebäude zurück und glaubte, auf dieser Basis alle wesentlichen Probleme der Metaphysik in einem hundert Paragraphen umfassenden Standardwerk behandeln zu können. Betrachtet man den heutigen Metaphysikdiskurs, so ist man nicht mit einem dominierenden Gesamtentwurf konfrontiert, sondern mit „thematisch und methodisch heterogene[n] Theorien, Überlegungen, Denkfiguren und Konzeptionen“<sup>61</sup>. Unverkennbar ist also die Diversifizierung des gegenwärtigen Metaphysikdiskurses. Bildhaft spricht Uwe Justus Wenzel daher von der Metaphysik als einer Währung, die derzeit in verschiedenen Münzen und Noten zirkuliert. Man kann diese Diversifizierung auch an einigen Unterscheidungen verdeutlichen, die im gegenwärtigen Metaphysikdiskurs gebräuchlich sind. Metaphysik erscheint hier etwa als starke Metaphysik beziehungsweise als Metaphysik in der Fülle ihrer systematischen Möglichkeiten und als schwache Metaphysik beziehungsweise *metaphysica povera*, als implizite (beziehungsweise unfreiwillige, anonyme) Metaphysik und als explizite Metaphysik, als deskriptive und als (entweder physikalistisch oder spekulativ ausgerichtete) revisionäre Metaphysik, als Metaphysik des Transzendenten und als materialistische Metaphysik der Immanenz, als erste und als letzte Philosophie.

Diese Diversität wirft natürlich die Frage nach dem harten Kern der Metaphysik auf, die in neueren Bilanzierungsversuchen regelmäßig auch aufge-

---

<sup>61</sup> C. Peres, Metaphysik – Relevanz in Geschichte und Gegenwart, in: C. Peres/D. Greimann, Wahrheit – Sein – Struktur, Hildesheim 2000, 13–32, 15.

griffen wird.<sup>62</sup> Zu dieser Frage seien abschließend im Anschluss an Meixner<sup>63</sup> fünf Thesen formuliert:

a) In der Philosophie kann grundsätzlich keine Erkenntnis gewonnen werden, deren intersubjektive Sicherheit vergleichbar wäre mit der logisch-mathematischer oder naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Diese Tatsache betrifft die ganze Philosophie und nicht etwa allein die Metaphysik. Sie betrifft ebenso die Erkenntnistheorie und die Ethik. Dennoch sind Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik sinnvolle rationale Unternehmungen systematischen Theorieaufbaus.

b) Philosophie ist immer Grundlagenreflexion und hat als solche den Charakter einer nicht endenden kontroversen Diskussion. Bei den Grundlagenfragen hören nun aber die intersubjektiv rational verbindlichen Gewissheiten auf. Das zeigt die Geschichte der Philosophie, die unverkennbar durch diese Rationalitätslage geprägt ist.

c) Grundlagenreflexion ist unverzichtbar, sofern wir uns selbst fundamental verstehen wollen. Gegenstand einer solchen Grundlagenreflexion kann unser Erkennen sein oder die normative Orientierung unseres Handelns oder unser Wirklichkeitsverständnis *in genere*. Für das Erste ist die Epistemologie zuständig, für das Zweite die Ethik und für das Dritte die Metaphysik. Damit wird nicht geleugnet, dass auch die Einzelwissenschaften einen wichtigen Beitrag zur Klärung unseres Wirklichkeitsverständnisses leisten, aber hierbei handelt es sich um unser Wirklichkeitsverständnis *in specie* und nicht unser Wirklichkeitsverständnis *in genere*.

d) Metaphysische Fragen, selbst wenn sie spezifische Bereiche der Wirklichkeit betreffen, gehen immer aufs Ganze. An diesem Ausgriff aufs Ganze scheiden sich heute zweifellos die Geister. Viele halten ihn für verfehlt, überflüssig und überzogen, und singen stattdessen lieber das Lob des schwachen Denkens. Auf der Strecke bleibt in diesem Fall – darin dürfte Henrich recht haben – das kantische ‚sapere aude‘.

e) Größere begriffliche Adäquatheit, größere Klarheit, größere Systematizität und ein immer weiter reichendes Verständnis der argumentativen Grundlagen kann auf dem Feld der Metaphysik durchaus erreicht werden, nicht aber eine apodiktische Gewissheit. Dies bedeutet nicht, dass man, wenn man Metaphysik treibt, keine starken metaphysischen Überzeugungen und keine metaphysischen Gewissheiten haben könnte. Man muss sich aber bewusst sein, was mit philosophischer Argumentation und also auch mit metaphysischer Argumentation generell erreichbar ist und was damit nicht erreichbar ist.

---

<sup>62</sup> Vgl. U. Meixner, Möglichkeit und Wirklichkeit der formalen Ontologie, in: Lutz-Bachmann/Schmidt, Metaphysik heute, 94–113, 99–101.

<sup>63</sup> Vgl. ebd.