

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

PERSPEKTIVEN DER METAPHYSIK IM „POSTMETAPHYSISCHEN“ ZEITALTER. Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando und Tina Röck (Metaphysik und Ontologie; 1). Berlin: Duncker & Humblot 2014. 177 S., ISBN 978–3–428–14422–8 (Paperback).

Schwerpunktmäßig geht es in den Beiträgen der vorliegenden Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann um Perspektiven erstens auf den Metaphysikdenker Heidegger und zweitens auf den aktuellen Metaphysikdiskurs. Das erste Thema kann nur kurz im Blick auf vier Beiträge behandelt werden, etwas ausführlicher soll auf das zweite Thema eingegangen werden und dabei sollen neben den beiden Herausgeberinnen und dem Jubilar auch zwei Autoren zu Wort kommen, die nicht der Heidegger-Schule zuzurechnen sind.

Zu Heidegger als Metaphysikdenker: Günther Pöltner unterscheidet zweierlei Typen von Metaphysik. Aussichtslos ist nach Pöltner das Projekt einer Begründung des Seienden durch Rückführung auf Gott als das höchste Seiende, „zu dem nach Heideggers bekanntem Wort der Mensch weder beten, noch opfern, weder aus Scheu ins Knie fallen, noch vor ihm musizieren und tanzen kann“ (134). Dieser Form „spekulativer“ Gotteserkenntnis, die „nicht einer Erfahrung des Seins“ (136) entstamme, sondern auf der „Explikation einer Seinsidee“ (ebd.) basiere, stellt Pöltner eine Zugangsart zu Gott gegenüber, die Heidegger als „religiös“ bezeichnet. Es gehe hier um ein Seinsverständnis, das der „Grunderfahrung des Seins als sich ereignenden Anwesens, Währens und Gewährs entstammt“ (138). Dieses führt, wie Pöltner betont, zu einem „metaphysischen Grunddenken anderer Art“, das in einer „Hermeneutik der erfahrenen Anfänglichkeit leibhaftigen Existierens“ und des „selbsteigenen Anwesens“ (142) besteht. Im Unterschied zu einem grundlosen Denken, handele es sich hier um „ein ‚abgründiges‘ Denken, [d. h. ein] in den Abgrund des Seinsgeheimnisses hineinreichendes Denken“ (ebd.), das sich bereits bei Thomas von Aquin findet, dem Pöltner bescheinigt, er habe, obwohl er noch „auf weite Strecken hin die Sprache der Onto-Theologie“ spreche, doch bereits „die Abgründigkeit des Seinsgeheimnisses bedacht“ (140).

Giusi Strummiello diagnostiziert bei Heideggers Rekonstruktion der Metaphysikgeschichte „Züge einer gewaltsamen Homologisierung“ (51). Jede mögliche Erfahrung des okzidental Denkens werde hier durch die Wahl eines einzigen Leitfadens „in die über die Maßen und künstlich ausgeweiteten Grenzen der Metaphysik zurückgeführt und zurückgepresst“ (ebd.). Strummiello sieht bei Heideggers Rekonstruktionsversuch die Gefahr, dass hier die wirkliche Geschichte der Metaphysik verlorengehe, nämlich „ihre Text-Vorkommnisse, ihre unreduzierbare Vielfalt, ihre tiefgreifenden Aufspaltungen, die nicht als bloße Risse in der Oberfläche anzusehen sind“ (52).

Norbert Fischer stellt in seinem Beitrag klar: „Wenn immer die Aufgaben der ‚Metaphysik‘, die uns durch die faktische Wirklichkeit des Lebens gegeben und auferlegt sind, in den Fragen nach ‚Gott‘, ‚Freiheit‘ und ‚Unsterblichkeit‘ kulminieren“ (109), gehöre „Heideggers Denken zweifellos in die *Geschichte der Metaphysik*, sofern die Fragen nach ‚Gott‘ und dem innersten Sein des Menschen die Phänomenologie Heideggers bestimmen“ (110). Zugleich macht er aber deutlich, dass Heidegger von einer anderen Basis aus denkt als Kant. Aufgrund einer fundamentalontologischen Intention, die er bei seiner Analyse des Seins des Daseins verfolgt, verformt sich für Heidegger, wie Fischer betont, die Auslegung des Vernunftwesens, das Kant als „Zweck an sich selbst“ bezeichnet, dahingehend, dass eine Person als Zweck ihrer selbst existiert. Das widerspreche freilich der Intention Kants, denn für Kant sei klar, dass der Mensch „sich nicht selbst zum Zweck machen, sich nicht als Zweck seiner selbst ‚herstellen‘“ könne (126). Heidegger übergehe mithin „die Funktion des Daseins Anderer [sic!] Zwecke im Ursprung des moralischen Gesetzes, obwohl er das Ideal der Existenz ja im ‚eigentlichen Miteinandersein‘ sucht“ (ebd.). Fischer resümiert: Heidegger habe seinen Denkweg „im

Jubel der ‚Gottinnigkeit‘ begonnen“, habe „sich danach zur Epoché gedrängt“ gefühlt und sei „am Ende in die Klage abgeglitten“ (ebd.). Seine späte Abkehr von der Metaphysik bleibe freilich mit einer Sehnsucht verbunden, denn er räumt ein, ohne seine theologische Herkunft wäre er nie auf den Weg seines Denkens gelangt, und insofern bleibe Herkunft stets Zukunft.

Deutlich andere Akzente setzt *Ingeborg Schüßler*, die in ihrem Beitrag den Versuch unternimmt, „das *Gotteswesen als solches* aus der *Reszendenz* zu bestimmen, um sodann die mit ihm verbundenen trinitären Strukturen, also das verwandelte Wesen des Sohnes und des Geistes, aufzuzeigen“ (71). Dabei orientiert sie sich an Heideggers Spätdenken, dem es ihr zufolge „ähnlich wie Hölderlin und Nietzsche“ und zugleich doch „in anderer Weise“ darum gehe, „aus dem *Untergang den Aufgang zu denken*“ (ebd.). Bei aller Mühe, die Schüßler darauf verwendet, ihren Lesern durch eine strikte Orientierung am Heidegger’schen Text das Gottesverständnis des späten Heidegger nahezubringen, bleibt es doch bei einem „garstigen Graben“ zwischen dem aktuellen religionsphilosophischen Diskurs über die Gottesfrage und den kryptischen Ausführungen des späten Heidegger zu diesem Thema, die in der These gipfeln, dass Gott „sein Wesen im *Winken*“ (73) hat und „der winkende Gott“ im *kairos* die Welt in der Wahrheit seines Wesens „durchgottet“ (75).

Zum aktuellen Metaphysikdiskurs: In seinem Eröffnungsbeitrag bezieht sich *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* auf die vielfache Würdigung, welche die Metaphysik in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“ erfahren habe, und betont, diese Würdigung sei „nicht nur an die seinsgeschichtliche Blickweise auf die Metaphysik gebunden“ (16). Denn nicht nur deshalb sei die Metaphysik „unbesiegt und unbesiegbar“, weil sie „das Vorspiel des Ereignisses ist“ (ebd.). Auch „in einer denkerischen Zuwendung zur Geschichte der Metaphysik außerhalb der seinsgeschichtlichen Blickbahn“ seien „die großen Gestalten der Metaphysik unbesiegt und unbesiegbare ragende Berge“ (ebd.). Die Metaphysik ist für ihn also nicht, wie oft behauptet wird, obsolet geworden. Neben dem historischen Interesse am Verlauf der Metaphysikgeschichte und dem intellektuellen Interesse an deren „Denkfiguren und Argumentationsweisen“ (ebd.) stellt von Herrmann vor allem das existenzielle Interesse heraus, das metaphysische Fragen verdienen. Generell geht er davon aus, jede Metaphysik könne nur „eine *perspektivische*“ und damit auch nur „*endliche Antwort* [...] auf die großen metaphysischen Fragen“ geben, „die von keiner Metaphysik abschließend beantwortbar sind“ (18).

Paola-Ludovika Coriando unterscheidet vier mögliche Zugangswege zur Metaphysik, die sie jeweils als Möglichkeit existenzieller Selbstpositionierung gegenüber den in der Metaphysik erörterten Grundfragen versteht. Die erste Möglichkeit verortet sie im gedanklichen Horizont der rationalistischen Philosophie der frühen Neuzeit, die charakterisiert sei „durch das Vorhandensein des Sinnes [...] und durch die sowohl ontologische wie auch die ethische ‚Wirksamkeit‘ dieses Sinnes“ (159). Für die zweite Möglichkeit, die Coriando mit Kant in Verbindung bringt, gilt: Am Anspruch eines letzten Sinnes hält man zwar fest, obgleich der Mensch hier „eine erste Dezentrierung“ (ebd.) erfährt. Denn diese zweite Möglichkeit sei geprägt durch eine „Kluft zwischen dem *geforderten* Sinn und dem nicht *Bestimmt-Werden-Können* dieses Sinnes“ (160). Für die dritte Möglichkeit steht nach Coriando Nietzsche, der die Frage nach dem letzten Sinn als „eine unmögliche, ‚sinnwidrige Frage‘“ (ebd.) betrachte. Die vierte Möglichkeit bringt Coriando schließlich mit Heideggers seinsgeschichtlichem Denken in Zusammenhang, das wesentlich getragen sei „vom Gedanken einer ‚Wiederholung‘ des metaphysischen Anfangs“ (161). Einen „besonders ausgewogenen Zugangsweg zur Metaphysik“ eröffnet nach Coriando „die von Heidegger umrissene Grundstimmung der *Verhaltenheit* [...] vor der Metaphysik“ (162). Diese benennt, so betont Coriando, „eine ‚vorsichtige‘ nicht setzende Haltung gegenüber der Metaphysik [...], in der metaphysische Positionen weder als schlechthin gültig noch als Irrtümer begegnen“ (ebd.). Coriando ist der Meinung, dass sich bei Kant und Heidegger eine gemeinsame Ebene erschließen lässt, in der die Metaphysik uns verwandelt begegnen könne. Denn ihr zufolge zeigen das „kantische ‚als-ob‘ und die seinsgeschichtlich entworfene ‚Verhaltenheit‘ [...] beide in einen Urgrund des menschlichen Wesens, den keine ‚Antimetaphysik‘ besiegen kann“ (163). Dieser Urgrund bleibt – davon ist sie überzeugt – „auch

inmitten der Selbstzerstörung, die das ‚Unwesen‘ des menschlichen Verstandes uns seit Jahrhunderten unentwegt als ‚Fortschritt‘ präsentiert“ (ebd.). An uns ist es freilich, diesen uns stets aufs Neue ansprechenden Urgrund zu bedenken.

Tina Röck wartet in ihrem Beitrag mit einer revolutionären These auf. Denn sie geht davon aus, das Ziel der aristotelischen Metaphysik sei kein theoretisches, sondern ein praktisches. Die Metaphysik, so ihre zentrale These, lasse sich als „Weg“ verstehen, „der von den konkreten Fragen über abstrakte Antworten zu einer verwandelten Haltung und somit zu einer Verwandlung der Einstellungen des Einzelnen und seiner daraus resultierenden Interaktion mit der Wirklichkeit führt“ (173). Deutlich ist bei ihr die Distanzierung von der klassischen Metaphysik als einer „objektiven Wissenschaft“, deren Aufgabe „die Erkenntnis apriorischer und transzendenter Gegenstände“ (ebd.) sei. An die Stelle der klassischen Metaphysik muss ihr zufolge eine „verwindende Metaphysik“ treten, die keinen „direkten Fortschritt der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit [...] erbringen“ und „weder zur Festigung eines Weltbildes, noch zur Begründung einer Kultur [...] dienen“ (174) kann. Diese „vermeintliche ‚Nutz-losigkeit‘ [...] der verwindenden Metaphysik“ (ebd.) ist für Röck kein Mangel, sondern durchaus sinnvoll, wenn man mit dem Wegcharakter der Metaphysik Ernst macht.

Edmund Runggaldier geht in seinem Beitrag ganz selbstverständlich von der Realität metaphysischer und ontologischer Theoriearbeit aus, die in den letzten Jahrzehnten dank der analytischen Philosophie einen Aufschwung erfahren hat. Daher macht er sich auch nicht die These zu eigen, dass wir gegenwärtig in einem postmetaphysischen Zeitalter leben. Die analytische Philosophie sei zwar mehrheitlich naturalistisch geprägt, doch praktiziere man im analytischen Lager auch „den klassischen Typ von Metaphysik oder die Alltagsmetaphysik, die von der gemeinsamen Lebenswelt ausgeht, in der wir untereinander interagieren“ (27). Diesem Metaphysiktyp, den Runggaldier favorisiert, gehe es darum, grundsätzlich „alles [zu] betrachten, was Gegenstand menschlicher Erfahrung und menschlichen Verhaltens sein kann, aber nicht auf die Weise einer rein einzelwissenschaftlichen Betrachtung“ (22). Vielmehr gehe es ihm „um eine Interpretation des Einzelnen im Rahmen der Gesamtheit dessen, womit es der Mensch zu tun hat“ (ebd.). Diese müsse „das von der Naturwissenschaft methodisch Ausgeklammerte nicht negieren“ (27). Sie frage vielmehr „nach den ontologischen Verpflichtungen unserer Alltags-Rede und berücksichtigt auch die umfassendere Lebenserfahrung, die Indexikalität sowie die Erfahrungen der Vergänglichkeit, des Zeitflusses“ (ebd.).

Christian Kanzian betont in seinem Beitrag die Notwendigkeit eines „integrativen Vorgehens in der Metaphysik“ (97) und begründet das wie folgt: Der Metaphysik gehe es zwar um alles „unter allgemeinsten Rücksicht, [...] die sie nicht der Reflexion auf Partikuläres und Besonderes entnehmen kann“ (98). Sie habe aber die Aufgabe, „das Partikuläre und Besondere [zu berücksichtigen], indem sie es integriert und in ihrer Stellung zum Ganzen und untereinander im Hinblick auf das Ganze interpretiert“ (ebd.). Einen solchen Ansatz, der es unternimmt, „die Metaphysik im Hinblick auf andere, empirische Wissenschaften zu verstehen, und zwar nicht apriorisch, nicht aposteriorisch, sondern eben integrativ“ (ebd.), bezeichnet er als integrative Metaphysik.

Abschließend kann festgehalten werden: Trotz der Krisensituation, in der sich die Metaphysik ihrer Meinung nach heute befindet, legen sich die Herausgeberinnen erstens nicht wie Habermas auf das Projekt eines nachmetaphysischen Denkens fest, sondern belassen es bei der Auskunft, es sei „eine offene Frage, ob und wie wir von einem ‚Ende‘ der Metaphysik sprechen können und sollten“ (8). Entsprechend ist im Titel der Festschrift von einem postmetaphysischen Zeitalter in Anführungszeichen die Rede. Wenn in der Titelformulierung von „Perspektiven der Metaphysik“ die Rede ist, dann soll damit zweitens signalisiert werden, dass die heutige Metaphysik alles andere als ein monolithisches Gebilde ist, sondern dass man heute von verschiedenen Standorten aus der Frage nachgeht, „was die Metaphysik und ihre Grundprobleme heute noch sein können“ (ebd.). Notwendig ist nach Meinung der Herausgeberinnen heute drittens „ein offenes und unabschließbares Gespräch“ über metaphysische Grundfragen, „das nicht nach forcierten ‚Lösungen‘ sucht, sondern die sich ergebenden Aporien des Denkens als Urursachen menschlichen Welterfassens berücksichtigt und erörtert“ (ebd.). Eine Behandlung des Metaphysikproblems *in genere*, die auch die aporetischen Züge meta-

physischen Denkens nicht ausklammert, steht also für sie im Vordergrund. Runggaldier weist mit Recht darauf hin, dass auch die an einer konkreten Problemlösung interessierte metaphysische Theoriearbeit nach wie vor zum Geschäft der Philosophie gehört und dass es also auch bei dem heutigen Metaphysikdiskurs nicht allein um „meta-metaphysische“ Fragestellungen über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Metaphysik“ (19) geht. Runggaldier und Kanzian setzen auch sonst andere Akzente als die jüngere Heidegger-Schule. Runggaldier verteidigt das aristotelische Konzept der Metaphysik als einer theoretisch ausgerichteten „ersten Philosophie“, die durchaus geerdet ist, da ihr Ausgangspunkt die gemeinsame Lebenswelt ist. Von der Notwendigkeit einer praktischen Erdung der Metaphysik, die Röck für erforderlich hält, ist bei ihm daher nicht die Rede. Kanzian kennt die für die Heidegger-Schule charakteristische Distanzierung von der modernen Wissenschaft nicht, die nach Coriando für eine „Perspektive der Machenschaft und des Ge-Stells“ (162) verantwortlich ist, welche ihrer Meinung nach das neuzeitliche Denken als Ganzes prägt und unglaublich macht, sondern er plädiert für eine Integration der Wissenschaft durch die Metaphysik. Auffällig ist, dass das Vorwort die zentrale Herausforderung für die heutige Metaphysik im Pluralismus sieht. Von einer anderen aktuellen Herausforderung des heutigen Metaphysikdiskurses, die Runggaldier in seinem Beitrag erwähnt, ist dort nicht die Rede, nämlich von der Herausforderung durch den modernen Naturalismus, der heute nicht nur in der *scientific community* hoch im Kurs steht. Auch wenn sich die Vertreter einer naturalistischen Weltanschauung dessen oft nicht bewusst sind, vertreten sie nämlich durchaus eine metaphysische Position, wenn sie behaupten, die gesamte Wirklichkeit sei materiell. Einer solchen für das menschliche Selbstverständnis ruinösen These kann man sicherlich nicht bloß mit einem Hinweis auf die Heidegger'sche „Verhaltenheit“ oder den Wegcharakter des metaphysischen Denkens begegnen, sondern muss ihr mit rationalen Argumenten entgegengetreten, wie das jüngst Holm Tetens getan hat. Hinzuweisen ist schließlich auch auf eine Differenz in der Bewertung der Metaphysikgeschichte innerhalb der Heidegger-Schule. Während Röck am Gang der Metaphysikgeschichte nach Aristoteles kein gutes Haar lässt – *en bloc* spricht sie „von der klassischen, selbstvergessenen und dogmatischen Metaphysik“ (166), die hier das Sagen habe –, spricht von Herrmann mit Recht von dem Respekt, den wir „den großen Gedankenwerken“ (18) der Metaphysikgeschichte schulden. Er bescheinigt nicht nur dem Denken Platons und Aristoteles' sowie dem von Augustinus oder Thomas von Aquin einen genuin metaphysischen Fragehorizont. Ein solcher finde sich vielmehr auch bei Descartes, Spinoza und Leibniz sowie bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel. H.-L. OLLIG SJ

SANS, GEORG: *Philosophische Gotteslehre*. Eine Einführung (Grundkurs Philosophie; 23). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 144 S., ISBN 978-3-17-032561-6 (Paperback); 978-3-17-032563-0 (EPUB); 978-3-17-032562-3 (PDF).

In den letzten Jahrzehnten hat die philosophische Gotteslehre nicht zuletzt in der analytischen Religionsphilosophie eine bemerkenswerte Renaissance erfahren, die sich auch in deutschsprachigen Aufsätzen, Monographien und Sammelbänden niedergeschlagen hat. Bisher fehlte allerdings ein knappes einführendes Werk, das jetzt Georg Sans SJ, Professor an der Hochschule für Philosophie in München, vorgelegt hat.

Die *Philosophische Gotteslehre* ist ein kurzes Buch, welches das Potential hat zum Standardwerk für Philosophiestudentinnen und -studenten zu avancieren. Es liefert einen prägnanten Überblick über grundlegende Fragen und Antworten der philosophischen Theologie und ist trotz seiner Kürze und Verständlichkeit nie oberflächlich. Die philosophische Gotteslehre als Thema der Philosophie entspringt Georg Sans zufolge der „Notwendigkeit einer rationalen Verständigung über den Gedanken Gottes“ (13). Abzulehnen sei, „den religiösen Glauben gegen die philosophische Reflexion oder die Religion gegen den Glauben auszuspielen“ (13). Seinen eigenen Text versteht er als „Beitrag zur Verständigung über den Begriff Gottes“ (15), der „das Phänomen der Religion weder einfach außer Acht lässt, noch ein bestimmtes Glaubensbekenntnis bereits voraussetzt“ (15). Die Darstellung der christlichen Positionen in ihrer Bezogenheit und ihren Entwicklungen ist ausgesprochen klar. Dabei ist die Struktur des Buches