

## Glaubensverantwortung und Metaphysik\*

VON HEINRICH WATZKA S.J.

Den Dienst christlicher Apologetik hatten sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine theologische Spezialdisziplin, Fundamentaltheologie, auch ‚Apologetik‘ genannt, und eine im Gewand der Metaphysik auftretende christliche Philosophie geteilt. Als Referenztext jeder recht verstandenen Apologetik wird meist 1 Petr 3,15 zitiert. Die darin angemahnte Bereitschaft, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“, verweist auf das persönliche Lebenszeugnis der Christen, impliziert doch solches Fragen im Kontext des 1. Petrusbriefs die Möglichkeit, wegen der eingestandenen Zugehörigkeit zu Christus Verfolgung auf sich zu ziehen. Die soeben angeführte Übersetzung läßt aber nicht erkennen, daß die von den Christen geforderte Bereitschaft zur Apologie auf ein ‚Rechenschaft geben‘, nicht unähnlich dem sokratischen λόγον δίδοῦναι hinausläuft.<sup>1</sup> Der griechische Text sagt, daß das Fragen nicht einfach nach der Hoffnung, sondern nach dem *Logos* der Hoffnung geht.<sup>2</sup> Christliche Hoffnung „steht auf einem ‚vernünftigen Grund‘, und darum kann man über sie Rechenschaft ablegen.“<sup>3</sup> Wer bildet das Forum der Rechenschaftsablegung? Im Kontext des 1. Petrusbriefs scheint die Antwort klar zu sein: „das Forum bildet im Zweifelsfall die römische Gerichtsbarkeit, vor die man die Christen zitiert“<sup>4</sup>. Die aus den historischen Umständen sich ergebende Antwort läßt aber die grundsätzliche Frage unberücksichtigt, wer bei der Verantwortung des Glaubens „von Rechts wegen“ als kritische, d.h. doch „als der richtigen Unterscheidung fähigen Instanz“ in Frage kommt.<sup>5</sup> Damit ist die grundlegende theologische Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, Gnade und Natur, Theologie und Philosophie angeschnitten. Die Frage ihrer Vermittlung hat explizit oder implizit die gesamte Theologiegeschichte bewegt. Es wäre interessant, die Hauptstationen dieser Geschichte Revue passieren zu lassen, angefangen bei den frühchristlichen Theologen, die man unter dem Titel ‚Apologeten‘ zusammenfaßt, z. B. Justin dem Märtyrer, der seine Erste Apologie an den Kaiser adressiert, nicht, wie Verweyen gezeigt hat, weil er diesen als die kompetente Instanz ansah, sondern weil er den Kaiser an seinem Anspruch maß, ‚gottesfürchtig‘ und ‚phi-

\* Vortrag anlässlich der von der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main, am 26. Januar 2003 veranstalteten „Thomas Akademie“.

<sup>1</sup> „Muß ein wissender Mensch von dem, was er weiß, Rechenschaft (λόγος) geben können? – Ganz gewiß, o Sokrates“ (Phaidon 76b 5).

<sup>2</sup> „... λόγον περι τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος“.

<sup>3</sup> H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 192000, 38.

<sup>4</sup> Ebd. 39.

<sup>5</sup> Ebd.

losophisch' zu sein.<sup>6</sup> Damit haben sich die römischen Herrscher selbst einer höheren Instanz, dem Logos, unterstellt. Ihnen gegenüber macht Justin den Anspruch der christlichen Offenbarung geltend, die ‚wahre Philosophie‘ zu sein. Erwähnenswert wäre Anselm von Canterbury, für den der Glaube eine wirklich autonome Vernunft freizusetzen vermag, die ohne Berufung auf die Autorität der Schrift eine Gotteslehre und eine Erlösungslehre zu formulieren erlaubt, in der mit zwingenden Gründen beweisbar ist, daß kein Mensch ohne Christus gerettet werden kann. Die hier bloß angedeuteten Positionen blieben für das Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft eher folgenlos. Wirklich paradigmatisch wurde für die katholische Orthodoxie das Vermittlungsmodell des Thomas von Aquin.

Im Zuge der Verwissenschaftlichung des Umgangs mit der Glaubenslehre im 12. und 13. Jahrhundert vollzog sich ein Wandel, der die Unterordnung der Philosophie unter die sich als wahre Philosophie verstehende Auslegung der Heiligen Schrift rückgängig machte und zu ihrer methodischen Verselbständigung führte. Man traute es der Philosophie jetzt zu, aus sich selbst heraus wahrheitsfähig zu sein. Ging Anselm noch davon aus, daß die menschliche Vernunft durch die Sünde in vollkommenes Dunkel gehüllt sei und des Glaubenslichts bedürfe, um wieder hell und für anderes sehend zu werden, so war für Thomas das gesuchte Forum der Glaubensverantwortung nicht in gleicher Weise auf das Gnadenlicht angewiesen, – darin zeigt sich der schöpfungstheologisch motivierte Vernunftoptimismus des Aquinaten. Thomas hielt es für prinzipiell möglich, daß sich die Minimalbestände einer ‚natürlichen Theologie‘ glaubensneutral ermitteln lassen, auch wenn er sich darüber im klaren war, daß faktisch jene Gehalte der Theologie, die grundsätzlich der ‚natürlichen Vernunft‘ zugänglich sind, nur „von wenigen, erst nach langer Zeit und mit vielen Irrtümern vermischte“ erkannt werden können und der Masse mit Recht zu glauben vorgelegt werden.<sup>7</sup> Die Vorstellung einer prinzipiell glaubensneutralen philosophischen Theologie erschien deshalb akzeptabel, da man im Gegenzug die Reichweite der philosophischen Vernunft im Vergleich etwa zu Augustinus, Anselm oder den Viktorinern auf einen wesentlich schmaleren Bereich einschränkte. Über die Grundgeheimnisse der Trinität, der Menschwerdung und der Erlösung vermochte die philosophische Vernunft nichts auszumachen. Hier von wußte man nur, nachdem die Offenbarung faktisch ergangen war. Die natürliche Theologie beschränkte sich im wesentlichen auf die Beantwortung zweier Fragen: ‚An Deus sit?‘ und ‚Quid Deus sit?‘.

In Gestalt der ‚natürlichen Theologie‘ wuchs der ‚geoffenbarten‘ Theologie ein starkes Moment externer Rationalität zu, ohne daß letztere sich ihre

<sup>6</sup> Vgl. H. Verweyen, Weltweisheit und Gottesweisheit bei Justin dem Märtyrer, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Festschrift für Joseph Ratzinger, Band 1, hg. v. W. Baier [u. a.], St. Ottilien 1987, 604.

<sup>7</sup> Summa contra gentiles I,4.

Inhalte von der Philosophie vorschreiben lassen müßte. Das Theoriesegment der ‚natürlichen Theologie‘ dient der Sicherung der Präambeln des Glaubens, während die Artikel des Glaubens Schrift und Tradition als Quelle haben und im Glaubensgehorsam entgegengenommen werden. Um wirklich universell sein zu können, muß eine so konzipierte ‚natürliche‘ Theologie in der neutralen Sprache der Metaphysik formuliert sein, die ihrerseits die Brücke zur Naturwissenschaft (Physik, Kosmologie) bildet. Die Kluft zwischen religiöser Welt- und Selbsteutung und wissenschaftlicher Rationalität erweist sich so als überbrückbar, weil gezeigt werden kann, daß Offenbarung und Metaphysik über dasselbe (denselben) reden. L. Honnefelder gehört zu den Gegenwartsphilosophen, die für das thomanische Vermittlungsmodell von Vernunft und Glaube von philosophischer Seite eine Lanze brechen. Nur „wenn nachgewiesen werden kann, daß die menschliche Vernunft das Ganze der Wirklichkeit und seinen einenden Grund, wenn auch in höchst eingeschränkter Form, zu erkennen vermag, ist die Offenbarungsrede von Gott als nicht mythologisch und als semantisch sinnvoll auszuweisen.“<sup>8</sup> Das Sprechen von und über Gott stünde im Verdacht der Mythologie und wäre semantisch fragwürdig, wenn von Gott ausschließlich im Kontext der Offenbarung geredet werden könnte. Natürlich sind die von der Theologie als zentral betrachteten Sätze über Gott nicht als Behauptungen über Gegenstände unserer Erfahrung zu verstehen. Die Möglichkeit ihrer Wahrheit kann also nur in der Weise aufgezeigt werden, daß sie sich auf Sätze beziehen lassen, die sich ihrerseits als Implikationen von Sätzen erweisen lassen, die unter Rekurs auf Erfahrung prüfbar sind. Sätze solcher Art sind aber Sätze, mit denen wir, wie Thomas sich ausdrückt, das Dasein Gottes „aus den Wirkungen“ beweisen.

Weil wir nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes für uns nicht selbstverständlich, muß vielmehr bewiesen werden aus den Wirkungen Gottes, die zwar der Natur nach später als die Ursache, also weniger selbstverständlich, unserem Erkennen aber früher gegeben als die Ursache, also leichter zugänglich sind.<sup>9</sup>

Der Wissenschaftscharakter der Theologie hängt bei Thomas entscheidend von der Möglichkeit ab, daß wir den Referenten der theologischen Rede offenbarungsunabhängig ermitteln und dessen Existenz nachweisen können. Das, was die Gläubigen ‚Gott‘ nennen, stimmt mit der Extension solcher theoretischen Termini wie *causa prima* oder *esse subsistens* überein. Die Theoriesprache, die solche Termini enthält, stellt den begrifflichen Rahmen für den von der aristotelischen Wissenschaftstheorie geforderten Existenzbeweis des ‚Subjekts‘ der betreffenden Wissenschaft, hier der Theologie, bereit. Dies erklärt die Stellung der Gottesbeweise direkt am Beginn der

<sup>8</sup> L. Honnefelder, Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: W. Oelmüller (Hg.), Philosophie und Weisheit. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Bd. 12, Paderborn 1989, 74.

<sup>9</sup> S.th. I, q2 a1.

*Summa Theologiae*. Die geoffenbarte Theologie kann nur deswegen Wissenschaft, und unser Glaube infolgedessen rational sein, weil der menschliche Intellekt aus eigenem Antrieb und Recht eine Untersuchungsrichtung annimmt, an deren Ende Gott stehen könnte. Hätte Gott sich nicht auf geschichtlich kontingentem Weg offenbart und sich eine Gemeinschaft der ‚wahren Beter im Geist‘ erschaffen, so wäre Gott dennoch Thema des forschenden Nachdenkens der Menschen guten Willens aller Zeiten. Weil dies so ist, weist unser übernatürlicher Glaube ein starkes Moment externer Rationalität auf.<sup>10</sup>

Ich gehe davon aus, daß die Rollenverteilung von *fides* und *ratio*, die Thomas für die Theologie seiner Epoche festgeschrieben hat, heute in veränderter Konstellation ihr Recht behält. Neben den Gründen, die das religiöse Subjekt zur Annahme des Glaubens bewegen und die, um theologisch qualifizierbar zu sein, übernatürlicher Art sein müssen, ist zu erwarten, daß der theologale Glaube eine externe Stütze in Gestalt einer noch näher zu spezifizierenden Diskursart ‚Metaphysik‘ finden kann. Mit anderen Worten: die ‚Sprachen‘ des Glaubens, der Glaubensreflexion (Theologie) und der Metaphysik sollten zumindest partiell ineinander übersetzbar sein. Was die Übersetzbarkeit der ‚Sprachen‘ der Metaphysik, der Kosmologie und der physikalischen Theorie angeht, so werde ich einen von der Tradition abweichenden Standpunkt vertreten. Ich glaube, daß es ratsam ist, von der Vorstellung Abschied zu nehmen, daß Metaphysik ihrem Wesen nach „Herleitung aus Bedingungen“,<sup>11</sup> d. h. Kosmologie sei. Bei Aristoteles stellt sich die Sache so dar, daß es uns völlig natürlich sei, nach ‚ersten Ursachen‘ zu fragen, weil prinzipiell derjenige weiser ist, der das ‚Warum‘ und die ‚Ursachen‘ einer Sache kennt.<sup>12</sup> Es ist jedoch fraglich, ob es immer nur das Fehlen oder Ausbleiben einer Erklärung ist, die uns beunruhigt und uns nach einer Verständigungsart Ausschau halten läßt, die unsere lebensweltlichen oder wissenschaftlichen Orientierungsmuster hinter sich läßt und uns auf Augenhöhe religiöser Welt- und Selbstdeutungen führt. „Erklärungen setzen notwendig in schon wohlbestimmten Verhältnissen an und leiten diese auf Anfangsbedingungen zurück.“<sup>13</sup> Es könnte aber sein, daß wir uns in Konfliktlagen vorfinden, die auf eine Weise Sichtung und Aufklärung notwendig machen, die von einer wissenschaftlichen Disziplin nicht geleistet wer-

<sup>10</sup> Soweit die Stärken des thomanischen Vermittlungsmodells von *fides* und *ratio*. Seine Mängel, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Stichwort des ‚Extrinsezismus‘ diskutiert werden, bilden eine lange Liste: Der Gott der philosophisch gewonnenen ‚natürlichen Theologie‘ fungiere als ‚Unterbau‘ für die Gegenstände einer übernatürlichen Offenbarung; die Frage einer Verwiesenheit oder Ansprechbarkeit des Menschen auf ein in der Geschichte ergehendes Wort Gottes werde übersehen; das tatsächliche Ergangensein der Offenbarung lasse sich nur rein ‚extrinseztisch‘, d. h. durch Wunder und Weissagungen, nachweisen; die Aufgabe einer *demonstratio christiana*, d. h. des Nachweises der Unüberbietbarkeit der Offenbarung in Jesus Christus werde an die offenbarte Theologie delegiert.

<sup>11</sup> D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays* (= FL), Frankfurt am Main 1982, 170.

<sup>12</sup> Vgl. *Metaphysik I* 1, 981a 29f.

<sup>13</sup> FL 170.

den können.<sup>14</sup> Ich werde am Ende des Artikels eine Konzeption von Metaphysik zu umreißen versuchen, die statt von dem Bedürfnis, das Spiel der Begründungen in einem alles gründenden Grund zu verankern, von der Beunruhigung ausgeht, die uns als Subjekte angesichts einer unseren Belangen indifferent gegenüberstehenden Welt befällt. Die gesuchte fundamentale Verständigungsart über uns und die Welt (= Metaphysik) ist weder als ‚vereinheitlichende kausale Erklärung‘ (= Kosmologie) noch als ‚allgemeine Seinswissenschaft‘ (= Ontologie) möglich, da keine dieser Theorietypen eine Beschreibung davon enthält, wie die Welt einem besonderen Einzelnen („mir“) erscheint, ja wie es ist, dieses Subjekt („ich“) zu sein. Im folgenden werde ich eine Art historisch-genetisches Argument vorlegen, d. h. in groben Strichen eine Problemgeschichte der Disziplin nachzeichnen, die gewisse Aporien sichtbar werden läßt, aus der uns dann Wittgenstein und D. Henrich helfen können.

### 1. Die ‚gesuchte Wissenschaft‘ (Aristoteles)

Thomas von Aquin fand die Metaphysik keineswegs als fertig ausgebildete Disziplin vor. Sie existierte für ihn nicht anders als für Aristoteles, den für ihn maßgeblichen Philosophen, im Modus einer „gesuchten Wissenschaft“, ἐπιστήμη ζητούμενη<sup>15</sup>. Wer heute diesseits von Totalkritik und Apologetik nach der Möglichkeit von Metaphysik fragt, bewegt sich bei seinen Antwortmöglichkeiten, so W. Oelmüller, zwischen zwei Polen. Der eine Pol ist durch die Kontinuität mit dem Theorieprojekt des Aristoteles gekennzeichnet. Metaphysik ist auch heute „die gesuchte Wissenschaft, die im Unterschied zu Mythos und Religion sowie zu den etablierten vormodernen oder modernen Wissenschaften, aber durch eine Synthese von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Wissen, nach letzten Gründen und Zusammenhängen fragt“<sup>16</sup>. Den Gegenpol markieren Positionen, die Metaphysik als die „von den Wissenschaften verschiedene Suche nach Unmittelbarkeit eines Weltverhältnisses“ wiedererstehen lassen wollen, oft gar nicht unter diesem Namen.<sup>17</sup> Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation der Philosophie ist, daß sie auch diesseits einer als besondere Form von Wissenschaft verstandenen Metaphysik nach letztem Orientierungswissen sucht. Versuche dieser Art lassen sich unter die Leitbegriffe der ‚Metapher‘, der ‚Gnosis‘, des ‚Mythos‘ und der ‚Lebenswelt‘ fassen.<sup>18</sup> Quer

<sup>14</sup> „Wir fühlen, daß, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 6.52).

<sup>15</sup> Metaphysik I 2, 982a 4, 982b 8, 982b 31; III 1, 995a 24 XI 1, 1059a 35.

<sup>16</sup> W. Oelmüller (Hg.), Metaphysik heute? Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Band 10, Paderborn 1987, 130.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 27–30. Für die aufgeführten Positionen stehen exemplarisch die Namen von P. Ricoeur, H. Blumenberg, P. Koslowski, L. Kolakowski, der späte Husserl und J. Habermas.

zu solchen Bemühungen steht der Ansatz von D. Henrich, der für die aus der Dynamik des „bewußten Lebens“ hervorgehenden Selbst- und Lebensdeutungen den Namen der ‚Metaphysik‘ reservieren möchte.<sup>19</sup> Bei meiner kleinen Problemgeschichte werde ich mich auf den ‚wissenschaftlichen‘ Pol der Disziplin beschränken, um dann auf den Ansatz von Henrich zu sprechen zu kommen.

Von Aristoteles war sie als „erste Philosophie“ oder „erste Wissenschaft“ konzipiert worden.<sup>20</sup> Daß es eine erste Philosophie gibt und geben muß, ist in der Tatsache begründet, daß es Philosophie gibt.<sup>21</sup> Die Frage, worauf sich Philosophie denkend einzulassen und woran sie sich zu orientieren habe, war so lange nicht akut, solange Philosophie bedeutungsgleich war mit jeglichem Streben nach begründetem Wissen. Schon früh setzte der Prozeß der Ausdifferenzierung von Einzelwissenschaften ein, die neben der Philosophie ihre eigene Methodologie und einen eigenen Begründungsdiskurs ausbildeten. Der Philosophie ist eigentlich erst mit der Ausgliederung der besonderen Wissensweisen der Wissenschaften ein spezifischer Frage- oder Wissensbereich zugewachsen, nämlich ein „Grundwissen und kraft seiner zugleich ein Wissen zu gewinnen, das für alle Wissensweisen begründend ist“<sup>22</sup>. Ein solches Verständnis der Philosophie wurde über zwei Jahrtausende hinweg selten grundsätzlich in Frage gestellt. Die Philosophie stellt die Fragen, die innerhalb der normalen lebensweltlichen Praxis, den Wissenserwerb in den Einzelwissenschaften eingeschlossen, niemals oder selten gestellt werden, ja auf deren Nichtaufwerfen die konsensuelle Stabilität dieser Praktiken beruht. Es sind für Aristoteles Fragen wie ‚*was etwas ist*‘ und ‚*warum es so ist, wie es ist*‘. Die eine Frage zielt auf ein ‚Allgemeines‘, das erlaubt, das Seiende unter der ersten Kategorie als ein ‚Wesen‘ anzusprechen, dem wir unter den übrigen Kategorien vielerlei Bestimmungen beilegen oder auch absprechen können. Die andere Frage zielt auf den ‚Anfang‘ und die ‚Gründe‘ des Seienden.

Wenn es wahr ist, daß gesichertes Wissen auf Ausgrenzungen beruht, dann steht zu vermuten, daß auch der Philosophie, die im Vorfeld oder Zwischenbereich der Wissensgebiete angesiedelt ist, ein eigenes Gebiet und eine nur ihr eigentümliche Weise des Wissens zuzugestehen ist. Gemäß dem Modell der „epistemischen Steigerung“<sup>23</sup>, das mit dem Staunen und der Neugierde des Beobachtens anhebt, muß es ein Wissen um das Ganze geben, das nicht notwendig Wissen von jedem einzelnen ist, also Wissen vom Allgemeinen, und es muß Wissen um die ersten Ursachen und Prinzipien und

<sup>19</sup> Vgl. FL 23.

<sup>20</sup> Metaphysik VI 1, 1026a 23–32.

<sup>21</sup> Vgl. L. Honnefelder, Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen, in: H. M. Baumgartner/H. Waldenfels (Hg.), Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1999, 48.

<sup>22</sup> D. Henrich, Bewußtes Leben, Stuttgart 1999 (= BL), 87.

<sup>23</sup> O. Höffe, Aristoteles, München 1996, 41.

dem zuhöchst Erkennbaren, also Wissen vom Ersten sein. Eine solche Wissenschaft wird nicht um anderer Ziele wegen, sondern um seiner selbst willen gesucht. So wie es verschiedene theoretische Wissenschaften gibt, die das Seiende unter verschiedenen Begriffen untersuchen – die Physik untersucht die Dinge, sofern sie *veränderlich* sind, die Mathematik, sofern sie *ausgedehnt* sind –, so gibt es eine Wissenschaft, die das „Seiende als Seiendes“ untersucht.<sup>24</sup> Es ist Sache der ‚ersten Philosophie‘, die Dinge unter dem Begriff zu betrachten, der schlechthin von allem aussagbar ist, nämlich dem Begriff ‚seiend‘. Doch welcher Art soll der Begriff ‚seiend‘ sein?

Diese Frage führt Aristoteles in eine grundsätzliche Schwierigkeit. Allgemeine Begriffe sind solche der Gattung und der Art. Zum Schema von Gattung und Art gehört, daß der allgemeinere Begriff (z. B. ‚Beseeltes‘) durch den hinzugefügten Begriff der artspezifischen Differenz (z. B. ‚Vernünftiges‘) zum weniger allgemeinen Begriff (z. B. ‚Mensch‘) bestimmt wird, also aus sich die hinzugefügte Differenz ausschließen muß. Wenn man ‚seiend‘ als obersten Gattungsbegriff verstehen würde, müßte er alle hinzukommenden Differenzen ausschließen. Damit hätte das auf diese Weise Ausgegrenzte nicht mehr als Seiendes zu gelten. Das kann nicht sein. Also erklärt Aristoteles im Anschluß an diese Aporie, daß ‚seiend‘ von den verschiedenen Seienden weder univok, wie ein Gattungsbegriff, noch äquivok, sondern „in mehrfacher Bedeutung, aber immer in bezug auf Eines und eine einzige Natur“ ausgesagt werden muß.<sup>25</sup> So wie ein Medikament gesund genannt wird in bezug auf den Menschen, von dem wir im eigentlichen Sinne sagen, daß er gesund sei, so wird ‚seiend‘ von einem Ersten im eigentlichen Sinne ausgesagt, von allem übrigen aber in einem abkünftigen Sinne. Es ist diese Abkünftigkeit (*Paronymie*) des Begriffs ‚seiend‘ im Sinne einer Beziehung auf Eines (*πρὸς ἓν*), die der gesuchten Wissenschaft ihre Einheit verleiht. Als dieses Eine bezeichnet Aristoteles im selben Textzusammenhang die ‚erste Ousia‘, die Substanz, an anderer Stelle das göttlich Seiende.<sup>26</sup> In dem einen Falle wäre die gesuchte Wissenschaft ‚Ousiologie‘ (Substanzenlehre), im anderen Falle ‚Theologik‘. Aristoteles erwägt sogar die Möglichkeit, daß Gott nicht existiert. In diesem Falle wäre die ‚Physik‘ die gesuchte Wissenschaft.<sup>27</sup> Wenn die Substanzen und/oder Gott seiend im eigentlichen Sinne sind und sich alle anderen Aussageweisen von ‚seiend‘ auf ein solches in ausgezeichneter Weise Seiendes beziehen, dann ist das Verständnis des ersten Seienden gleichbedeutend mit dem Verständnis von ‚seiend‘ im Allgemeinen. Die erste Philosophie ist dann weder allein Theologik noch Lehre vom Seienden im allgemeinen (‚Ontologie‘), sondern, um eine Wortprägung von Heidegger aufzugreifen, „Onto-theologie“.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Metaphysik IV 1, 1003a 21.

<sup>25</sup> Metaphysik IV 2, 1003a 33.

<sup>26</sup> Vgl. Metaphysik XI 7, 1064a 37.

<sup>27</sup> Vgl. Metaphysik VI 1, 1026a 29.

<sup>28</sup> Vgl. M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 31–67.

Da Aristoteles explizit nur eine Mehrzahl von Gegenstandsbestimmungen der gesuchten Wissenschaft hinterlassen hat, steht die weitere Geschichte der von Aristoteles konzipierten Disziplin vor einer Reihe von Problemen: die Vereinbarkeit der angegebenen Gegenstandsbestimmungen; die Vermeidung der Gattungsaporie in bezug auf den Begriff ‚seiend‘; die Gegenläufigkeit der Ordnungen der Erkenntnis und des Seienden unter den Bedingungen einer endlichen Vernunft (das der Sache nach Frühere ist das unserer Erkenntnis nach Spätere). Das bedeutet aber, daß die Frage nach der inneren Einheit der Metaphysik offen bleibt. Die Antwort auf diese Frage entscheidet über die Möglichkeit der Disziplin. Die Aporien im aristotelischen *Corpus metaphysicum* ließen es L. Honnefelder geraten erscheinen, von einem „zweiten Anfang der Metaphysik“ nach dem Wiederbekanntwerden der aristotelischen Schriften im lateinischen Westen zu sprechen.<sup>29</sup>

## 2. Der ‚zweite Anfang der Metaphysik‘ (Thomas)

Die von Honnefelder als ‚zweiter Anfang der Metaphysik‘ beschriebene Zäsur steht unter einem doppelten Vorzeichen: Zum einen lesen die lateinischen Autoren die Bücher der Metaphysik als Teile eines einheitlichen Werks; sie messen den aristotelischen Anspruch an sich selbst, indem sie das metaphysische Corpus im Licht des Wissenschaftsbegriffs der *Zweiten Analytiken* uminterpretieren. Zum anderen lesen sie die Metaphysik aus der Perspektive einer Theologie, die sich auf Offenbarung beruft. Wäre Metaphysik ausschließlich Theologik, wie dies beispielsweise von Averroes vertreten wurde, dann fände das menschliche Streben auf dem Weg natürlicher Erkenntnis seine Erfüllung, d.h., es bedürfte keiner Offenbarung, um das oberste Gut manifest werden zu lassen. Der Begriff eines notwendig bewegendem ersten Bewegers, wie er im XII. Buch der aristotelischen *Metaphysik* entfaltet wird, widerspricht überdies dem biblischen Verständnis eines frei handelnden Schöpfers. Um diesen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen, leisten Autoren wie Thomas eine produktive Umarbeitung der aristotelischen Ontologie. Da der Schöpfungsgedanke außer Frage steht, darf es kein natürliches Kontinuum von Möglichkeit und Wirklichkeit geben. Das Sein eines Seienden folgt nicht wie bei Aristoteles aus dessen Wesen (*essentia*); es verdankt sein Sein (*esse*) ausschließlich dem Schöpfer. So kommt der Gedanke einer realen Differenz von Sein und Wesen, *esse et essentia*, auf, der Thomas intensiv beschäftigt. ‚Sein‘ und ‚Wesen‘ sind ontologische Prinzipien, durch die Seiendes existiert, und die in jedem Seienden unterschieden werden müssen, außer in Gott. In Gott herrscht Identität von Sein und Wesen. Deshalb kann von Gott im Rahmen der Metaphysik nichts weiteres

<sup>29</sup> Vgl. L. Honnefelder, Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J. P. Beckmann (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987, 165–186.



gesagt werden, als daß er *ist*. Das Sein Gottes wird in Anlehnung an Aristoteles als reine Aktualität, Wirklichsein, Realisierung aller Potentialität, Vollkommenheit aufgefaßt.<sup>30</sup> Im endlichen, geschaffenen Seienden wird das Sein vom Wesen nach Art einer Potenz aufgenommen, begrenzt und auf die Aktualität dieses konkreten Seienden festgelegt. Gott als reine Aktualität ist Ursache dafür, daß das Seiende nach Maßgabe seines Wesens *ist*. Während bei Aristoteles Gott aufgrund der Ewigkeit des Kosmos nur Ursache der Bewegung (Veränderung) der Dinge, nicht aber ihres Seins überhaupt ist, ist bei Thomas Gott auch die Ursache ihres Seins.

Ein jedes Ding ist dadurch, daß es Sein hat. Also ist kein Ding, dessen Wesen nicht sein Sein ist, durch sein Wesen, vielmehr ist es durch Teilhabe an etwas, nämlich dem Sein. Was aber durch Teilhabe an etwas ist, kann nicht das erste Seiende sein, da ja das, woran etwas teilhat, damit es sei, früher ist als dieses. Gott aber ist das erste Seiende, und nichts ist früher als er. Also ist das Wesen Gottes sein Sein.

Diese erhabene Wahrheit aber hat der Herr den Moses gelehrt. Denn als dieser den Herrn fragte: ‚Wenn die Kinder Israels zu mir sagen werden: „Wie ist sein Name?“ Was soll ich ihnen sagen?‘, da antwortete der Herr: ‚Ich bin, der ich bin ...‘ Damit zeigte er, daß sein eigentlicher Name sei: ‚der da ist‘. Jeder Name ist aber dazu bestimmt, die Natur oder das Wesen eines Dinges zu bezeichnen. Daraus ergibt sich, daß das Sein Gottes sein Wesen oder seine Natur ist.<sup>31</sup>

Wie kommt unser Verstand zu einem Begriff des Seienden, der Gott und das endliche, geschaffene Seiende umgreift? Und wie kann das Seiende ‚Subjektgattung‘ der gesuchten Wissenschaft (= Metaphysik) sein? Die erste Frage beantwortet Thomas in *De veritate* I 1 in der Weise, daß er geltend macht, daß ‚Seiendes‘ ein durch sich selbst bekannter Begriff sei, weil er in allen washeitlichen Begriffen, mit deren Hilfe wir die Dinge unserer Welterfahrung identifizieren, mitenthalten sei.<sup>32</sup> ‚Seiend‘ ist der erste von uns gebildete Begriff und besagt nichts anderes als ‚das, was ist‘. Mit Hilfe dieses Begriffs können wir nicht nur das einzelne Seiende als Seiendes, sondern in einer Art Vorgriff das Seiende im Ganzen erfassen. Die Begriffszergliederung (*resolutio*) führt zum Begriff des ‚Seienden als Seienden‘, der als allgemeines Prädikat das ‚Subjekt‘ der gesuchten Wissenschaft ist.

Verkörpert das Resultat einer Begriffszergliederung bereits wissenschaftlich gesichertes Wissen? In seiner *Exposition zur Trinitätsschrift des Boëthius* schlägt Thomas einen anderen Weg zur Konstituierung eines ‚Subjekts‘ der Metaphysik ein, indem er wie Aristoteles die spekulative Wissenschaft in drei Teildisziplinen, Physik, Mathematik und Metaphysik, unterteilt.<sup>33</sup> Da der Intellekt immaterieller Natur ist und seine Tätigkeit sich auf das Unveränderliche richtet, das notwendigerweise ist, was es ist, unterscheiden sich die Gegenstände der spekulativen Wissenschaften durch ihr

<sup>30</sup> Vgl. *Summa contra gentiles* I, 28.

<sup>31</sup> *Summa contra gentiles* I, 22.

<sup>32</sup> „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens ...“ (*De Veritate* q.1, a.1).

<sup>33</sup> Vgl. q. 5 a. 2–4.

unterschiedliches Verhältnis zur Materialität und Veränderlichkeit. Die Metaphysik zeichnet sich als diejenige spekulative Disziplin aus, die Seiendes in den Blick nimmt, sofern es Materialität und Veränderlichkeit ausschließt.<sup>34</sup> Den Objekten, die in ihrem Sein von der Materie abhängig sind, stehen diejenigen Objekte gegenüber, die von der Materie unabhängig und damit von der Veränderung ausgenommen sind. Die in ihrem Sein von der Materie abhängigen Objekte unterteilen sich in solche, die ohne Materie nicht nur nicht sein, sondern auch nicht erkannt werden können, und solche, die zwar nicht ohne Materie sein, aber ohne Materie erkannt werden können. Es ist die Rede von physikalischen im Unterschied zu mathematischen Objekten. Hinsichtlich solcher Objekte, die gänzlich von Materie und Veränderung getrennt sind, unterscheidet Thomas noch einmal zwischen solchen, deren Merkmal das Getrenntsein von Materie und Veränderung ist, wie Gott und den geistigen Substanzen, und solchen, bei denen nur dem Denken nach von Materie und Veränderung abgesehen wird, d. h. jenen allgemeinsten Prädikaten, die das Seiende, insofern es seiend ist, erfassen. In beiden Fällen sind Materialität und Veränderung vom Begriff des Seienden ausgeschlossen, da es nicht nur materielle, sondern auch immaterielle Substanzen gibt. Es ist dieses Trennungsurteil, durch das die gesuchte Wissenschaft zu ihrem ‚Subjekt‘ kommt. Das Separationsurteil isoliert so heterogene Elemente wie Gott und die intelligiblen Substanzen, die als selbständige Naturen existieren, und ‚Seiendheit‘ und deren Eigenschaften, die nur als begriffliche Bestimmungen ins Spiel kommen.

Ist damit schon gesagt, daß die göttlichen Dinge und die allgemeinsten Prädikate ein und derselben Wissenschaft zugehören? Laut Honnefelder kommt Thomas an dieser Stelle die aristotelische Wissenschaftsdefinition zu Hilfe, wonach es Aufgabe ein und derselben Wissenschaft ist, sowohl die Eigenschaften und Teile ihrer Subjektgattung als auch deren Ursache zu erfassen: „Auf diese Weise kann die gleiche Metaphysik das ‚Seiende im allgemeinen (*ens commune*)‘ als ihr eigentliches Subjekt und Gott als dessen Ursache behandeln; die anstößige Heterogenität erweist sich als Differenz von Zusammengehörigem.“<sup>35</sup> Der Zusammenhalt des Heterogenen ergibt sich aus der von Thomas in die Diskussion eingebrachten These von der Konstitution des Seienden aus den beiden unselbständigen Prinzipien Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*). Gottes Wesen ist zu sein. Im endlichen, geschaffenen Seienden treten Sein und Wesen auseinander. Endliches, geschaffenes Seiendes ist nur, insofern es am unbegrenzten Akt des Seins partizipiert. Der Ge-

<sup>34</sup> Vgl. H. Weidemann, Zum Problem der Begründung der Metaphysik bei Thomas von Aquin, in: M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main 1988, 40. Für Weidemann bietet die *Exposition zur Trinitätsschrift des Boëthius* den Basistext der thomanischen Metaphysikkonzeption.

<sup>35</sup> L. Honnefelder, Möglichkeit und Formen der Metaphysik, in: L. Honnefelder/G. Krieger (Hg.), *Philosophische Propädeutik Band 3: Metaphysik und Ontologie*, Paderborn 2001, 27.

danke der Teilhabe erweist sich in Honnefelders Thomasauslegung als „der eigentliche Leitfaden, der den Zusammenhang zwischen dem ‚Seienden im allgemeinen‘ (ens commune) und dessen erster Ursache, also zwischen dem endlichen geschaffenen Seienden und dem ersten ausgezeichnet Seienden zu denken erlaubt und die Einheit der Metaphysik konstituiert“<sup>36</sup>. Dieses Ergebnis war nur durch eine „platonisierende Kolonisierung“<sup>37</sup> der aristotelischen Denkfiguren erzielbar, vor allem durch die Einführung des Aristoteles fremden Teilhabegedankens. Was die Vermeidung der Gattungsaporie von ‚seiend‘ betrifft, so schlägt Thomas den von Aristoteles beschrittenen Weg der ‚Beziehung auf Eines‘ (*attributio ad unum*) ein. Bei Thomas heißt diese Einheit durch Beziehung auf ein Eines ‚Analogie‘.

### 3. Metaphysik als ‚Transzendentalwissenschaft‘ (Scotus, Kant)

So zufriedenstellend die Lösung des Thomas für die Belange einer christlichen Philosophie gewesen sein mag, die Selbstfindungsdynamik der ‚gesuchten Wissenschaft‘ trieb über Thomas hinaus. Es ist eine ungelöste Interpretationsfrage, ob die gesuchte Disziplin ihr ‚Subjekt‘, wie vorhin aufgezeigt, unter Berufung auf den Teilhabegedanken oder auf dem Weg der Analyse physischer Substanzen und des Beweisens des ersten Seienden aus der Physik gewinnt.<sup>38</sup> Hinzu kommen Bedenken erkenntnistheoretischer Art: Kann die oberste Wissenschaft sich darauf verlassen, daß sie ihre Einheit aus der realen Einheit der von ihr untersuchten Gegenstände herleitet? Verdankt sich ihre Einheit nicht letztlich nur der Einheit der *ratio*, unter der beliebige untersuchte Gegenstände übereinkommen?<sup>39</sup> Die *ratio entis* liefere darauf hinaus, die Einheit der Gegenstandsbestimmung gleich welcher Aussage zu sichern, mehr nicht. Es deutet sich für Honnefelder ein Weg an, an dessen Ende die Kantische Bestimmung des Urteils als einer Verstandeshandlung stehen wird: „Alle Urteile sind ... Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen.“<sup>40</sup>

Johannes Duns Scotus kommt am Ende einer komplexen Folge von Überlegungen zum Ergebnis, daß das erste Objekt, das unserem Verstand der Natur seines Vermögens nach angemessen ist und mit dem alles Erkennbare umschrieben ist, weder das erste ausgezeichnete Seiende, Gott, noch die Substanz, noch das Seiende als Seiendes im Sinne eines positiven gefüllten Begriffs sein kann, dessen virtuelle Kausalität ausreicht, jegliches Seiende in seiner Besonderheit zu erkennen.<sup>41</sup> Erstes, unserem Verstande ange-

<sup>36</sup> Ebd. 28.

<sup>37</sup> K. Müller, Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten, Münster 2000, 302.

<sup>38</sup> So Honnefelder (Anm. 29) 178.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 94.

<sup>41</sup> Ein Motiv, das in Rahners „Vorgriff auf das ‚Sein‘ überhaupt“ im Kontext der Analyse

messenes Objekt, ist für Scotus ‚Seiendes‘ nur im Sinne einer grundlegenden Bestimmtheit, durch die etwas eine *ratio subiecti* überhaupt besitzt – also mögliches ‚Subjekt‘ irgendeiner Wissenschaft sein zu können. ‚Seiend‘ nennen wir ein solches, „dem das Sein nicht widerstreitet (hoc, cui non repugnat esse)“<sup>42</sup>. ‚Seiend‘ wird damit zum univoken Begriff. Doch handelt es sich um eine Univozität, die auf die „Einheit der Bedeutung, die zur Begründung eines Widerspruchs bei gleichzeitiger Bejahung und Verneinung und zur Verwendung als Mittelbegriff im Syllogismus ausreicht“, eingeschränkt ist,<sup>43</sup> – Scotus prägt hierfür den terminus *esse diminutum*. Auf diese Weise kann er die Aporie der obersten Gattung in bezug auf ‚seiend‘ umgehen. Doch der Preis ist hoch. Es leuchtet ein, so Honnefelder, daß die gesuchte Disziplin ihren Charakter grundlegend verändert hat: „Abgelöst von der Orientierung am ausgezeichnet Seienden wird sie zur Wissenschaft von der allgemeinsten formalen Struktur, genauer gesagt, von der grundlegenden formalen *ratio* der Seiendheit, der kein Korrelat im Sinn des Gattungsallgemeinen mehr entspricht, die aber von allem, ‚dem das Sein nicht widerspricht‘, ausgesagt werden kann“<sup>44</sup>. Was wir meinen, wenn wir ‚ist‘ sagen, kann allein durch sich selbst, nicht durch etwas Bekannteres, d.h. Allgemeineres verstanden werden, nämlich die Gemeinsamkeit bzw. Verträglichkeit der Prädikate in Aussagen, die wahr zu sein beanspruchen. Kant wird später von dem „negativen Proberstein der Wahrheit“, der die „Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft“ zum Gegenstand hat, sprechen.<sup>45</sup> ‚Seiend‘ ist bei Scotus eine Bestimmung, die alle kategorialen Verschiedenheiten, auch die Differenz von Substanz und Akzidenz, Endlichem oder Unendlichem, Gott oder Geschöpf ‚übersteigt‘ (*transcendit*). Honnefelder sieht darin den Vollzug eines „*transcensus* der kategorialen Welterfahrung durch Rückstieg in die transkategorialen Voraussetzungen“ jeglicher Prädikation. Metaphysik mutiert zur „Transzendentalwissenschaft ...“, weil sie Wissenschaft von dem durch diesen ‚*transcensus*‘ erreichbaren ‚*transcendentia*‘, nämlich dem transkategorialen Begriff ‚Seiendes‘ und den ihm koexistensiven Bestimmungen ist“<sup>46</sup>. So verstanden, ist Metaphysik „nicht Theorie des Transzendenten, sondern Theorie des Transzendentalen“<sup>47</sup>.

menschlicher Erkenntnisfähigkeit einen späten Nachhall findet, vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 5 1976, 44.

<sup>42</sup> L. Honnefelder (Anm. 29) 178; vgl. z.B. *Ordinatio* I d. 36 q. un. 48: „... dico quod ‚ens ratum‘ aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae ... aut ‚ens ratum‘ dicitur illud ... cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae.“ Unendlich Seiendes (Gott) hat beständiges und wahres Sein aus sich selbst, wohingegen die *ratitudo* (Festigkeit) des endlich Seienden daher rührt, daß es ‚dem Sein nicht widerstreitet‘.

<sup>43</sup> Honnefelder (Anm. 35) 33.

<sup>44</sup> Ebd. 34.

<sup>45</sup> Kritik der reinen Vernunft, B 84.

<sup>46</sup> Honnefelder (Anm. 29) 179.

<sup>47</sup> L. Honnefelder, Über die Möglichkeit einer kritisch gewendeten Metaphysik, in: M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Metaphysikkritik, Ethik, Religion*, Würzburg 1995, 9.

Wenn Kant zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* das Desiderat einer „besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann“<sup>48</sup>, erörtert, ist er sich dessen bewußt, daß er damit an die „Transzendentalphilosophie der Alten“ anknüpft,<sup>49</sup> nämlich an die Konzeption der Metaphysik als einer *scientia transcendens*, wie sie von Scotus grundgelegt und über Suárez bis in die Schulmetaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts fortgewirkt hatte. Was Kant an der Transzendentalphilosophie der Alten stört, ist, daß sie die Kriterien für die Erkenntnis der Dinge mit den Eigenschaften der Dinge gleichsetzt. Die Frage nach der Seiendheit der Dinge läßt sich gar nicht unabhängig von der Frage nach der Objektivität unserer Begriffe beantworten. Es ist nun nicht wirkliche Erfahrung, sondern ‚mögliche Erfahrung‘, durch die die Synthesis unserer Vorstellungen im Urteil ‚objektiv‘ wird und Begriffe zu ihren Gegenständen kommen. Da Gegenstände in der Erfahrung nicht mitgegeben sind, liegt es an unserem Verstand, durch Handlungen einer Synthesis *a priori* die Leerstelle der Gegenstandseinheit zu füllen. An die Stelle des für die alte Transzendentalwissenschaft zentralen Begriffs des Seienden tritt der Begriff der objektiven Realität. Mit ‚objektiver Realität‘ ist, wie einstmals mit ‚seiend‘, jenes allgemeinste Moment bezeichnet, „das in jeder Erkenntnis von Welt miterkannt bzw. mitausgesagt wird und sie ... auf Welt bezieht“.<sup>50</sup>

Entgegen aller regelmäßig wiederkehrenden Bestreitungen der Möglichkeit von Metaphysik ist das Projekt der ‚gesuchten Wissenschaft‘ bis heute nicht zu Ende gekommen, wie die Vorhaben einer ‚Ontologie als formalen Semantik‘,<sup>51</sup> ‚deskriptiven Metaphysik‘,<sup>52</sup> ‚analytischen Ontologie‘,<sup>53</sup> Rehabilitierung ‚natürlicher Arten‘,<sup>54</sup> Ontologie der ‚Verhalte (Propositionen)‘<sup>55</sup> belegen. Ein gemeinsames Merkmal solcher Ansätze ist, daß es sich um Theorien zweiter Stufe, d. h. Varianten einer rekonstruktiv verfahrenen ‚regressiven‘ Metaphysik handelt, die sich im wesentlichen darauf beschränken, die grundbegrifflichen (kategorialen) und ontologischen Präsuppositionen von Theorien (erster Stufe) bzw. des sprachlichen Apparats der Bezugnahme, des Identifizierens und Prädizierens überhaupt explizit zu machen und zu systematisieren. Kant spricht selbst von der „regressiven“ und der „progressiven“ Verfahrensart der Metaphysik.<sup>56</sup> Der regressive Teil

<sup>48</sup> B 24.

<sup>49</sup> B 113.

<sup>50</sup> Honnefelder (Anm. 35) 44.

<sup>51</sup> Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main 1976.

<sup>52</sup> Vgl. P. F. Strawson, Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik, Stuttgart 1972.

<sup>53</sup> Vgl. V. v. O. Quine, On what there is, in: *Ders.*, From a Logical Point of View, Cambridge, Mass. 1953, 1–19; vgl. E. Runggaldier/C. Kanzian, Grundprobleme der analytischen Ontologie, Paderborn 1998.

<sup>54</sup> Vgl. S. A. Kripke, Name und Notwendigkeit, Frankfurt am Main 1981.

<sup>55</sup> Vgl. L. B. Puntel, Grundlagen einer Theorie der Wahrheit, Berlin 1990.

<sup>56</sup> Prolegomena, A 42, Anm.

besteht im Freilegen der Grundbegriffe und Grundannahmen einer Theorie bzw. des lebensweltlichen Sprechens und Handelns. Der progressive Teil ist die zur abschließenden Begründung und Vereinheitlichung entwickelte spekulative Theorie. Versuche einer ‚progressiven‘ Metaphysik sind heute rar.<sup>57</sup> Sowohl in ihrem regressiven als in ihrem progressiven Teil ist die Metaphysik auf den jeweiligen Bereich der Theorien erster Stufe bzw. bestimmter Segmente der Alltagssprache bezogen. Auch Honnefelder, der bisher als Anwalt des Theorieprojektes des Aristoteles zu Wort gekommen war, erkennt den abgeleiteten Theoriestatus gegenwärtiger Metaphysiken an: „Der Anspruch an die Weise der begrifflichen Differenzierung und die Art der argumentativen Begründung sind ... relativ zum jeweiligen Kontext und durch dessen Niveau bestimmt. Daraus ergibt sich, daß jede Gestalt von Metaphysik kritisierbar, revidierbar und fallibel ist, und es eine legitime diachrone wie synchrone Pluralität von Metaphysiken gibt, wobei die Revidierbarkeit und die Verschiedenheit im progressiven Teil stärker als im regressiven Teil ... sein dürfte.“<sup>58</sup> Der Makel – oder soll man sagen, die Stärke, die solchen Versuchen anhaftet – ist ihr hypothetischer und fallibler Charakter.<sup>59</sup>

Metaphysische Theorien zweiter Stufe operieren unter einer Bedingung, die D. Henrich die der „zweiten Reflektiertheit“ nennt: „Sie rechnet mit Illusionen, welche die Vernunft nicht nur befallen, sondern auch in ihr selbst aufkommen.“<sup>60</sup> Alle metaphysischen Entwürfe vor Kant gehen von einem System der Grundkategorien aus, das sie für stabil halten und das ihnen zum Rückschluß auf ein alles ermöglichendes Prinzip (Idee, Substanz, das Eine, Sein) dient. Diese Möglichkeit ist mit der zweiten Reflektiertheit suspendiert worden: „Kant hatte zum Bewußtsein gebracht, daß das einzige System ontologischer Begriffe, das wir kennen, ungeeignet dafür ist, einen Rückschluß auf ein Gründendes zu tragen, das selbst unbedingt ist.“<sup>61</sup> Er deduzierte seine Kategorien im leeren Bewußtsein möglicher Alternativen; damit hat er den Keim zur Pluralität alternativer Begriffssysteme und Weltformen gelegt. Schon allein der Gedanke an die Unausweichlichkeit unseres Kategoriensystems versetzt uns in die Distanz zu diesem System. Kant hatte den Grund der Unausweichlichkeit mit unserer Art, die Dinge wahrzunehmen, in Verbindung gebracht, und das Bewußtsein dafür geschärft, daß wir in diese endliche und in sich geschlossene, für ‚unsere Erkenntnis‘ aber immerhin offene Welt definitiv eingebunden sind. „Es gibt keinen Weg, der uns, von den Begriffen unserer Weltform erschlossen, über diese Welt hin-

<sup>57</sup> Zu nennen sind A. N. Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt am Main 1979; U. Meixner, *Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn 1997.

<sup>58</sup> Honnefelder (Anm. 47) 10.

<sup>59</sup> Vgl. M. Lutz-Bachmann, *Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikkbegriff der Metaphysikkritik*, in: ZPhF 56 (2002) 425.

<sup>60</sup> BL 98.

<sup>61</sup> Ebd. 109.

aus weisen oder führen könnte.“<sup>62</sup> Damit ist die Gewißheit zerstört, daß der Begriff des Unbedingten, den wir auf dem Weg dieser Weltform gewonnen haben, wirklich der Inbegriff von allem und solcher Art sein kann, daß wir unser Leben an ihn binden können. Wie immer Gott von der Welt her gedacht werden mag – jeder solche Begriff des Unbedingten ist abhängig von irgendeinem grundbegrifflichen Rahmen. Wenn sich zu diesem Rahmen Alternativen denken lassen, so müßte das Unbedingte auch im Hinblick auf solche Alternativen gedacht werden können. Damit ist das Vertrauen, daß die bisherige Theologie in die ‚gesuchte Wissenschaft‘ setzte, erheblich geschwunden.

#### 4. Die ‚absolute Konzeption‘ der Welt (B. Williams)

Die einzige Aussicht auf eine einheitliche Beschreibung der Welt, die auf die empirische Forschung rückbezogen bleibt, eröffnet die physikalische Theorie. So legt sich der Gedanke nahe, die am weitesten entwickelte Naturwissenschaft sei die ‚gesuchte Wissenschaft‘. Die physikalische Theorie stimmt mit der vorkantischen Metaphysik darin überein, ‚Theorie erster Stufe‘ und ‚Theorie von allem‘ zu sein. Der britische Moralphilosoph B. Williams hat für diese Perspektive den Terminus ‚absolute Konzeption‘ der Welt geprägt. Die ‚absolute Konzeption‘ ist seinem Dafürhalten nach die natürliche Konsequenz unserer realistischen Einstellung.

Ich gehe von einem sehr grundlegenden Gedanken aus, nämlich dem, daß, wenn Erkenntnis das ist, wofür sie sich ausgibt, sie die Erkenntnis einer Wirklichkeit ist, die unabhängig von dieser Erkenntnis existiert und tatsächlich (mit Ausnahme des speziellen Falles, wo die erkannte Wirklichkeit selbst sich als psychologischer Gegenstand herausstellt) unabhängig von jedem Denken und jeder Erfahrung ist. Erkenntnis handelt von dem, was *irgendwie* existiert [im Original: ‚... of what is there *anyway*‘]. Man könnte behaupten, daß dieser Gedanke unwiderlegbar ist, aber seine Konsequenzen scheinen sowohl anspruchsvoll als auch verwirrend.<sup>63</sup>

Wenn zwei Personen, A und B, einige Kenntnis von der Welt haben, ist davon auszugehen, daß ihre Meinungen hinsichtlich einzelner Punkte differieren. Das kann daran liegen, daß sich A und B an verschiedenen Orten aufhalten oder daß sie ihre Beobachtungen mit Hilfe unterschiedlicher kategorialer Systeme beschreiben und systematisieren (man denke an das ptolemäische und das kopernikanische System). Wir würden daran festhalten, daß die Beschreibungen von A und B dieselbe Realität betreffen. Um uns diesen Gedanken plausibel zu machen, bilden wir die Vorstellung einer Welt, die sowohl A und B als auch ihre jeweiligen Perspektiven enthält. Es ist nicht ausgeschlossen, daß A und B nach einigen Überlegungen denselben Standpunkt einnehmen, den wir bereits eingenommen hatten, was jedoch

<sup>62</sup> Ebd. 111.

<sup>63</sup> B. Williams, Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung, Frankfurt am Main 1988, 44.

erforderlich macht, daß A und B bereit sind, sich von ihrer vorherigen Perspektive zu distanzieren. Ihre Mühe wird damit belohnt, daß sie von nun an über eine reichere Perspektive verfügen, in die sie sich selbst, ihre Stellung in der Welt, ihre bisherigen Beobachtungen, Erfahrungen und Annahmen über die Naturgesetze integrieren können. Wenn dieser Vorgang Erkenntnis ist, dann muß es möglich sein, ihn so oft zu wiederholen, bis wir zu einem Bild der Welt gelangen, das verdient, die ‚absolute Konzeption‘ genannt zu werden.

Die Rede von ‚der Welt‘ als etwas, das in der Lage ist, unsere Überzeugungen zu determinieren, stürzt uns jedoch in ein Dilemma. Auf der einen Seite können wir ‚die Welt‘ als das charakterisieren, was sie unseren augenblicklichen Überzeugungen gemäß enthält. Aber das ist nicht besonders erhellend, insofern unsere Konzeption der Welt als Gegenstand unserer Überzeugungen nichts anderes tun kann, als die Überzeugungen zu wiederholen, die wir für ihre Darstellung verwenden. Wenn wir auf der anderen Seite versuchen, uns eine Welt vorzustellen, die vor jeder Beschreibung liegt, eben eine Welt, auf die sich alle unsere Darstellungsweisen und Überzeugungen systematisch beziehen, gelangen wir zu einem leeren Begriff eines unspezifizierten und unspezifizierbaren Gegenstands, ähnlich dem kantischen Begriff eines ‚Dings an sich‘. Weder auf die eine noch auf die andere Weise läßt sich ein Begriff von ‚der Welt‘ gewinnen, der etwas Relevantes auszusagen vermöchte. „Jede Seite des Dilemmas faßt alle unsere Darstellungen der Welt zusammen; im einen Fall werden sie sämtlich berücksichtigt, im anderen Fall bleiben sie sämtlich unberücksichtigt.“<sup>64</sup> Williams erblickt eine dritte, hilfreichere Möglichkeit darin, den Begriff einer ‚bereits vorhandenen Welt‘ in bezug auf einige, nicht jedoch alle unsere Darstellungsarten und Theorien zu konzipieren. „Wir können von unseren Überzeugungen und den Merkmalen unseres Weltbildes einige auswählen, von denen sich mit gutem Grund behaupten läßt, daß sie die Welt in größerer Unabhängigkeit von unserer Perspektive und ihren Besonderheiten darstellen.“<sup>65</sup> Um diesen Gedanken plastisch werden zu lassen, greift Williams auf die alte Unterscheidung von ‚primären‘ und ‚sekundären‘ Eigenschaften zurück. Er kann sich bei dieser Vorentscheidung auf Descartes berufen.

Das Wesen einer Substanz entdecken heißt für Descartes, ihr wesentliches Attribut entdecken. Jedwede andere Eigenschaft, die ein Ding hat, muß irgendein Modus ihres wesentlichen Attributs sein. Die einzigen Eigenschaften, die materielle Dinge wirklich haben können, sind: Raum mit dem und dem Volumen in den und den Abgrenzungen einzunehmen und sich zu bewegen, was nichts anderes bedeutet, als daß der Körper zu verschiedenen Zeitpunkten verschiedene Plätze einnehmen kann. Die Begriffe der Veränderung enthalten nichts außer dem Begriff der Ausdehnung mit dem Begriff

<sup>64</sup> B. Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999, 194.

<sup>65</sup> Ebd. 194f.



der Zeit. Das sind die primären Eigenschaften der Dinge. Ihre sekundären Eigenschaften sind die Qualitäten, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen können, z. B., daß das Stückchen Wachs schmilzt, seine Farbe verliert, so und so riecht, schmeckt, sich anfühlt etc. Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften, die bis in die Antike zurückreicht, ist ein Gemeinplatz der Erkenntnistheorie des 17. Jahrhunderts. Für Williams hat sie eine eminent metaphysische Bedeutung. „Sie bringt den Begriff der materiellen Welt, wie sie von der Naturwissenschaft verstanden wird, mit dem Begriff der Welt, wie sie wirklich ist, zusammen.“<sup>66</sup> Die Idee der Welt, wie sie wirklich ist, enthält als Gegensatz die Idee der Welt, wie sie uns erscheint. Dieser Gegensatz impliziert nicht, daß unsere Vorstellung von der Realität keinerlei Zusammenhang mit der Realität hat, wohl aber, daß sie einige Merkmale enthält, die uns eigen sind. Die Idee der Welt, wie sie wirklich ist, enthält als weiteren Gegensatz die Idee der Welt, wie sie einem beliebigen Beobachter unabhängig von seinen Besonderheiten erscheint. Wenn wir so reden, halten wir es für möglich, daß es die Vorstellung einer Welt geben könnte, in der alles berücksichtigt ist, was sich aus der speziellen Situation oder den Besonderheiten verschiedener Beobachter ergeben könnte. Das Ziel ist die „Vorstellung einer Welt, wie sie unabhängig von allen Beobachtern ist... Es besteht jeder Grund zu der Annahme, daß in einer solchen Vorstellung von der Welt sekundäre Eigenschaften nicht vorkämen.“<sup>67</sup> Es wäre die Idee einer Welt ohne Farben oder sonstige sinnlich wahrnehmbare Qualitäten, darüber hinaus eine Welt ohne Werte, Sinn und Bedeutung – eine in jeder Hinsicht ‚kalte Welt‘. Doch damit nicht genug. Wir müssen Sorge dafür tragen, daß das Bild der Welt, zu dem wir auf diese Weise gelangen, mehr ist als irgendein Minimalbild, „das bloß das Äußerste davon wiedergibt, wozu sehr verschiedene Beobachter gelangen können – wie bei einer Art kosmischer Vereinte-Nationen-Resolution“<sup>68</sup>. Die ‚absolute Konzeption‘ hat in hohem Maße explanatorisch zu sein, d. h., sie muß das Zustandekommen der Phänomene in stärker ortsgebundenen Repräsentationen erklären können. Das würde uns in die Lage versetzen, die lokalen Perspektiven zueinander und zu der Welt, wie sie unabhängig von ihnen ist, in Beziehung zu setzen. Wir würden beispielsweise verstehen, warum gewisse Dinge uns grün erscheinen, anderen Beobachtern nicht. Die absolute Konzeption der Welt müßte darüber hinaus eine Erklärung dafür beireithalten, wie es diese Welt selbst geben kann. Sie müßte die Bedingungen dafür angeben, wie Bewußtsein in die Welt kam, und wie es Menschen und andere rationale Wesen geben kann, die dazu fähig sind, diese Konzeption zu erreichen. Sie umfaßt eine „Theorie des Wissens und des Irrtums: Sie dient zur Erklärung dafür, wie es geschehen kann, daß Angehörige dieser

<sup>66</sup> Williams (Anm. 63) 202.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd. 205.

Spezies zu einer richtigen Vorstellung von sich selbst und der Welt kommen bzw. nicht kommen.“<sup>69</sup>

Nun besteht keinerlei Grund zur Besorgnis, solange man wie Descartes an der grundlegenden Dualität der Substanzen festhält. Neben der ‚ausgedehnten‘ Substanz kennt Descartes die ‚denkende‘ Substanz, die als Träger jenes Bewußtseins fungiert, das neben den Ideen von sich selbst und von Gott die klaren und deutlichen Ideen der raum-zeitlichen Dinge faßt. Von einer ‚absoluten Konzeption der Welt‘ kann erst dann die Rede sein, wenn wir der Aufforderung nachkommen würden, uns als Subjekte vollständig in das materielle Bild der Welt zu integrieren, in der Absicht, uns in Selbstbeschreibungen wiederzufinden (oder wenn man will, aufzulösen), die in der Sprache materieller Systeme abgefaßt sind. Die ‚künstliche Intelligenz‘, die Neurobiologie, die Genetik und die Evolutionsbiologie stellen solche Sprachen bereit. Natürlich ist die ‚absolute Konzeption‘ immer noch eine Perspektive. „Aber auch Perspektiven, die gar nicht versprechen, zu einer detaillierten Erklärung imstande zu sein, können doch in der Konkurrenz zu anderen eine überlegene Glaubwürdigkeit gewinnen.“<sup>70</sup> Der Materialismus ist nicht erst eine Denkmöglichkeit unserer Tage. D. Henrich zufolge standen die idealistischen Metaphysiker, die wir unter dem Sammelnamen des ‚deutschen Idealismus‘ kennen, unter dem Schock des Heraufdämmerns jener Denkmöglichkeit. Es ist kein Zufall, daß die Subjektivität als philosophisches Problem in derselben Epoche entdeckt und entfaltet wurde, in der eine Beschreibung der Welt in den Blick kam, die im Gegenteil dahin tendierte, dem Menschen jede Subjektstellung in der Welt abzusprechen oder sie zumindest grundsätzlich unter Verdacht zu stellen.

Es ist die Beschreibung der Welt als eines aus sich selbst heraus stabilen und geschlossenen materiellen Systems. Sie ist zwar auch eine Leistung der Erkenntnis, die aus der Spontaneität eines Subjekts hervorgeht, das sich über die Welt erhob, in die es hineingewachsen war. Aber diese Erkenntnis schlägt dann doch auf das erkennende Subjekt zurück. Schließlich verlangt sie von ihm, seine eigene Verfassung in das Bild von der materiellen Welt hinein zu integrieren, woraus vollends deutlich wird, daß sie dieselbe Selbstdistanz voraussetzt, die ebenso zur Aufmerksamkeit auf die Verfassung der Subjektivität geführt hat.<sup>71</sup>

Es ist die Fähigkeit des Subjekts zur Selbstdistanz, so die These Henrichs, die die Aussicht auf ein durchweg materielles Universum, das den Zielen und Verstehensarten des Subjekts völlig gleichgültig gegenübersteht, überhaupt erst geweckt hat. Die idealistischen Philosophien können als Versuch gesehen werden, den Verdacht der Nichtigkeit unserer Selbstbilder und unserer Bedeutungslosigkeit im Universum zu zerstreuen. Dies tun sie in der Weise, daß sie die eigentümliche Form der Selbstbeziehung im Wissen auf die Struktur des Universums zurückprojizieren. Henrich glaubt, daß sich

<sup>69</sup> Ebd. 206.

<sup>70</sup> D. Henrich, Die Vergegenwärtigung des Idealismus, in: Merkur 50 (1996) 106.

<sup>71</sup> Ebd.

die idealistischen Autoren mit diesem Programm übernommen und das idealistische Denken insgesamt in Mißkredit gebracht haben. „Unabhängig davon müssen wir uns aber auch noch fragen, ob dieses Demonstrationsprogramm überhaupt dazu geeignet ist, dem bewußten Leben auf eine ihm selbst gemäße Weise die versprochene Bergung zu erbringen.“<sup>72</sup> ‚Bergung‘ und ‚Deckung‘ sind die Leitthemen einer Philosophie, die das ‚bewußte Leben‘ auf eine Einheit des Verstehens hinlenken, die es in seinem natürlichen Verlauf ebensowenig findet wie im Rückgriff auf vereinheitlichende Theorien des physikalischen oder kosmologischen Typs.<sup>73</sup>

### 5. Metaphysik als Selbstverständigung ‚bewußten Lebens‘ (D. Henrich)

Der Materialismus ist selbst nicht Wissenschaft, sondern die „Extrapolation der fundamentalsten und umfassendsten wissenschaftlichen Theorie zu einem schlechthin universalen Begriff von der Welt“<sup>74</sup>. Mit anderen Worten, er ist ein „Integrationskonzept“, das all das, was nicht Thema der physikalischen Forschung ist, einer Ausdeutung in Entsprechung zur schon erarbeiteten oder noch zu erarbeitenden Grundtheorie unterwerfen muß – einer Ausdeutung, die selbst nicht in Forschung begründet ist. Hinsichtlich der Phänomene, die als ‚Bewußtsein‘ beschrieben werden, stehen dem Materialismus laut Henrich zwei Optionen offen. Vorauszuschieken ist, daß Bewußtsein „in der Weise, in der es sich selbst auslegt“, kein mögliches Thema der physikalischen Theorie ist.<sup>75</sup> Daß ich es bin, der Bewußtsein hat, ist keine Eigenschaft solcher materiellen Prozesse, die Bewußtsein verursachen oder, wenn man sich einer Ausdrucksweise der neueren Leib-Seele-Debatte bedienen möchte, auf die hin Bewußtsein supervenient ist.<sup>76</sup> Die eine Option gibt vor, daß die Sprache der Subjektivität nur ein vorläufiges und relatives Recht hat und daß grundsätzlich auf sie verzichtet werden kann, selbst wenn uns im Augenblick noch keine leistungsfähigen Äquivalente in Form einer Verhaltenssprache oder einer Beschreibung unseres Gehirns zur Verfügung stehen. Die andere Option kommt der Empfehlung gleich, den physikalischen Begriff von Materialität dahingehend zu erweitern, daß er Merkmale des Bewußten einschließt.<sup>77</sup> Dazu merkt Henrich an, daß so eine Erweiterung der Physik, „solange sie Wissenschaft ist“, niemals zu Gebote stehen kann.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Ebd. 108.

<sup>73</sup> Vgl. BL 20.

<sup>74</sup> FL 164.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Daraus leitet Henrich ein „limitatives Theorem“ ab: „Ist der Materialismus wahr, so kann er die Sachverhalte der Subjektivität nicht als Wissenschaft einschließen“ (FL 166).

<sup>77</sup> Eine „Doppelaspekt-Theorie“ der einen Realität wird beispielsweise von Nagel vertreten, vgl. *T. Nagel, Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt am Main 1992, 89–92.

<sup>78</sup> Vgl. FL 165.

Das widerständige Element, das keinem Modus des primären Weltverstehens zu subsumieren ist, ist das Wissen von sich. Von diesem Wissen lassen sich einige Merkmale angeben. (1) Es kommt spontan auf. Es ist nicht durch den hervorzubringen, der in ihm steht, obwohl es ihn zum Subjekt werden läßt. „Wir werden zu dem, was uns ausmacht, in einem Sprung, den wir aus keinen vorausgehenden Bedingungen als notwendig herzuleiten vermögen.“<sup>79</sup> (2) Das Wissen von sich ist nichts Einfaches, sondern es macht einen Komplex aus, „den wir nicht konstruktiv erzeugen und auch nicht ... in seinem Aufbau und seiner Genese nachvollziehen können. Niemand weiß, wie Wissen von sich aufzubauen, wie es herzustellen wäre ...“<sup>80</sup> Der Grund hierfür ist, daß man auf der einen Seite nicht umhin kann, dem Selbstbewußtsein eine interne Struktur zuzusprechen. Selbstzuschreibungen im Gebrauch der ersten Person singularis weisen mindestens drei Komponenten auf: „Zugeschriebenes, der, dem zugeschrieben wird, und Zuschreibender, der mit dem, dem zugeschrieben wird, identisch ist.“<sup>81</sup> Auf der anderen Seite schließt es die Fundamentalität der Selbstzuschreibung aus, in einer Art ‚Faktorenanalyse‘ für die Elemente des Komplexes Wechselimplikationen aufzuzeigen, aus deren Zusammenwirken das erklärungsbedürftige Phänomen resultiert. Im Falle der Selbstzuschreibung verkörpert jedes der Elemente bereits das ganze Phänomen, d. h., es gibt keinen Faktor, der derjenige wäre, durch den Faktoren der Zuschreibung, die nicht solche der Selbstzuschreibung wären, zu Faktoren der Selbstzuschreibung würden. „Wäre ein solcher Faktor zu finden, so müßte er dasjenige sein, der den Sachverhalt des ‚selbst‘ in der Selbstzuschreibung ausmacht. Da es aber ein solches ‚selbst‘ unabhängig von der Selbstzuschreibung gar nicht geben kann, würde ein solcher Faktor, wenn er sich finden ließe, wieder mit dem in sich komplexen Ganzen der Selbstzuschreibung zusammenfallen.“<sup>82</sup> (3) Obwohl jeder von uns in identischer Weise von sich weiß und das Wissen von sich also gänzlich invariant ist, ist es dennoch schlechthin individuierend. „Jeweils einer, nämlich jeder von uns, weiß von sich, und kein anderer kann ihn darin vertreten, daß er von sich weiß.“<sup>83</sup>

Diese sich auf Andeutungen beschränkende Analyse läßt bereits erkennen, daß das Wissen von sich nicht aus einem Akt der Reflexion hervorgegangen sein kann. Henrich unterscheidet innerhalb der Entwicklung neuerzeitlicher Theorien des Selbstbewußtseins zwei Stadien: die reflexionstheoretische Auffassung von Selbstbewußtsein von Descartes bis Kant und „Fichtes Entdeckung“.<sup>84</sup> Von Descartes über Leibniz, Locke, Rousseau bis Kant wird das Ich-Bewußtsein in der einen oder anderen Weise als Prinzip

<sup>79</sup> D. Henrich, Versuch über Kunst und Leben (= VüKL), München 2001, 33.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> FL 146.

<sup>82</sup> Ebd. 147f.

<sup>83</sup> VüKL 34.

<sup>84</sup> D. Henrich, Fichtes ‚Ich‘, in: *Ders.*, Selbstverhältnisse, Stuttgart 1982, 59f.

des Wissens in Anspruch genommen und dabei nie als es selbst, sondern nur in Beziehung auf andere Weisen des Wissens, die mittels des ‚Ich‘ fundiert werden sollen, thematisiert. Alle unterstellen eine Auffassung des Ich-Bewußtseins, die Kant auf den Begriff bringt und die als „Reflexionstheorie“ bezeichnet werden kann. „Er betrachtet das Ich als den Akt, mit welchem ein Subjekt des Wissens, indem es von allen seinen besonderen Objekten abstrahiert, sich auf sich selbst wendet und so die durchgängige Einheit mit sich selbst zum Bewußtsein bringt.“<sup>85</sup> Diese Theorie nimmt von vornherein ein Subjekt an, das denkt und sich in einer ständigen Beziehung zu sich selbst befindet. Diese Beziehung kommt dadurch zustande, daß das Subjekt sich durch einen reflexiven Akt selbst zum Objekt macht. Fichtes Entdeckung läuft auf das Offenlegen einer doppelten Schwierigkeit hinaus: (Erstens) Wenn Selbstbewußtsein aus einem Akt der Reflexion hervorgehen soll, dann wird vorausgesetzt, was expliziert werden soll. Das Ich-Subjekt ist bereits in Anspruch genommen, wenn man sagt, daß es in der Reflexion für sich selbst sein Objekt sei. Wird, um den Zirkel zu vermeiden, ein Noch-nicht-Ich als Subjekt der Reflexion angesetzt, geht das Phänomen verloren. (Zweitens) Die Reflexionstheorie behauptet, daß ein Ich Wissen von sich durch eine Rückwendung auf sich selbst gewinnt. Aber wie kann das Selbstbewußtsein wissen, daß es sich meint, wenn es ‚ich‘ sagt, und nicht einen anderen, wenn dieses Wissen aus einem Akt der Reflexion hervorgehen soll. Reflektiert weiß das Ich nur von sich, wenn es schon vorher weiß, daß das, wovon es weiß, es selbst ist.<sup>86</sup> Fichtes Einsicht muß uns eine Lektion sein: Wenn wir dem Phänomen des Ich zutrauen, „seine eigene Auslegung zu sein“, geraten wir in die Falle der Reflexionstheorie, die das Phänomen verfehlt und es „schließlich ganz im dunkeln“ läßt.<sup>87</sup> Wenn wir wissen wollen, wovon unser Bewußtsein herkommt, in dem Maße jedenfalls, in dem wir von uns selbst wissen oder in dem wir ‚Ich‘ sind, haben wir keine andere Wahl als „eine Grundlage vorauszusetzen, von der wir kein Wissen haben können“<sup>88</sup>. Die interne Verfassung unserer Selbstbeziehung ist vielleicht approximativ beschreibbar, sie widersteht jedoch einer direkten Analyse oder einer Erklärung, in der sie nicht schon vorausgesetzt ist.<sup>89</sup> Henrich spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Dunkelheit in der Beziehung auf uns selbst‘ sowie dem ‚entzogenen Grund‘ bzw. Ursprung unserer Subjektivität.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Ebd. 61.

<sup>86</sup> Ebd. 62–64.

<sup>87</sup> Ebd. 65.

<sup>88</sup> Ebd. 71.

<sup>89</sup> Daß die wissende Selbstbeziehung auch im Hinblick auf die ‚objektive Welt‘ fundamental ist, soll hier nur angedeutet werden. Henrich hat gezeigt, daß das Indizieren und die Einführung der ‚wahr‘/‚falsch‘-Unterscheidung den Gebrauch der ersten Person zur Voraussetzung haben (vgl. FL 134–145).

<sup>90</sup> Vgl. VüKL 158; BL 17.

Die Dunkelheit erfährt eine Steigerung durch den Umstand, „daß die Welt, die sich uns auftut und in der wir uns in einer gewissen Hinsicht auch finden, uns dennoch nicht einschließt. Jedenfalls läßt sie uns nicht verstehen, wer oder was wir sind.“<sup>91</sup> Die Erfahrung, sich der Welt vollkommen einzufügen und dennoch kein Welt Ding neben anderen zu sein, ist mit der Struktur der wissenden Selbstbeziehung – des Wissens von sich als von sich – direkt verkoppelt. Ein Wesen, das Selbstbewußtsein hat, sieht sich unweigerlich in einer doppelten Relation: „als einer unter vielen“ und „als einer gegenüber allem“. In der einen Hinsicht weiß es sich als „Person“, in der anderen als „Subjekt“.<sup>92</sup> Unser natürliches Selbstverständnis ist von Grund auf durch diese Doppelung bestimmt. Beide Perspektiven sind zugleich gegenläufig und miteinander konfligierend. Die Doppelung liegt so gegenläufigen Tendenzen wie „Selbsterhöhung und Selbstbegrenzung“, „Egozentrität und Hingabe“ zugrunde.<sup>93</sup> Wir wissen davon in unserem Alltagsverstehen, sind uns aber vorderhand darüber im unklaren, ob diese Doppelung einen tieferen Sinn freigibt oder ob man sie bloß hinzunehmen hat. Sie treibt jedenfalls in das Nachsinnen und bringt das bewußte Leben auf den Weg der „Lebensdeutung“.<sup>94</sup>

Die Frage der ‚Subjekt-Person‘ nach sich selbst – ‚Wer bin ich?‘, ‚Woher komme ich?‘, ‚Was ist mein Ort in der Welt?‘ – ist für Henrich eine der wesentlichen Wurzeln von Religionen.<sup>95</sup> Die Philosophie ist Nachfolger der Religion, sei es, daß sie diese ersetzt, sei es, daß sie deren Motive aufgreift und in der ihr eigenen Begriffsform weiterführt. Der Philosophie stellt sich die Aufgabe, über die primäre Welt hinauszudenken, von der sowohl die moderne Naturwissenschaft als die ältere Tradition der metaphysischen Kosmologie bestimmte Ordnungsvorstellungen entwickelt haben, und zu einer Integrationswelt zu gelangen, die uns ein geordnetes Verstehen dieser Welt nun unter Einschluß unserer selbst als Subjekte ermöglicht.<sup>96</sup> Wie wir als Subjekte in der Welt, von der wir sehr wohl eine Ontologie besitzen, bestehen können, ist uns ebenso unbegreiflich wie die Tatsache, daß wir Subjekte und zugleich Weltwesen sind. Es steht von vornherein zu vermuten, daß jede Konzeption einer Integrationswelt von den Begriffen abweicht, die die primäre Welt hinreichend kennzeichnen und uns sichere Erkenntnis ermöglichen. Eine Integrationswelt, darauf macht Henrich aufmerksam, kann auch „weder aufgefunden noch entdeckt werden“<sup>97</sup>. Sie muß von uns entworfen werden, „was immer uns dann auch dahin führt, eine solche Welt als die wirkliche anzunehmen und also ihren Entwurf für bewahrheitet zu hal-

<sup>91</sup> BL 25.

<sup>92</sup> FL 20f.

<sup>93</sup> Ebd. 21.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. 100. Vgl. K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main 1994, 553–557.

<sup>96</sup> Vgl. VüKL 44f.

<sup>97</sup> Ebd. 45.

ten“<sup>98</sup>. Als weiteres Desiderat stellt sich die Aufgabe, die gesuchte Integrationswelt als „Prozeßwelt“ zu denken. Nur so ist gewährleistet, daß „auch der Prozeß, der das bewußte Leben selbst ist, samt seinem unvordenklichen Eintritt, in der Form dieser Welt einen Platz finden“ kann.<sup>99</sup> Es darf nicht der Fall sein, daß das primäre Selbstverstehen der Subjekte in einer Weise „hintergangen“ wird, daß sich eine Verstehensart ausbreitet, „die das primäre Verstehen geradezu dementiert und als bloße Selbsttäuschung durchschaut“<sup>100</sup>. Das Ganze des Lebens, in seiner diachronen Erstreckung ebenso wie in seinem Hervorgang aus einem ihm selbst entzogenen Grund, muß in die Bedeutung einer Integrationswelt Eingang finden können. Damit ist die Programmatik für eine neu zu entwickelnde Metaphysik vorerst umrissen: „Sie entfaltet in Antwort auf die Dunkelheit des Grundverhältnisses [von ‚Person‘ und ‚Subjekt‘] eine Weltkonzeption, in die sich das natürliche Selbstverständnis sozusagen selbst einschreiben kann.“<sup>101</sup> Wie dieses Programm einlösbar sein könnte, hat Henrich bisher nur andeutungsweise erkennen lassen.<sup>102</sup> Vielleicht ist der Entwurf einer Integrationswelt, in der wir uns als Subjekte wiederfinden können, eine theoretisch unabschließbare Aufgabe.

## 6. Die mystische Wurzel von Lebensdeutungen (Wittgenstein)

Der Umstand, daß das Wissen von sich aus einem „ihm selbst entzogenen Grund“ hervorgeht, ist laut Henrich dafür verantwortlich, daß sich die gewünschte Selbstverständigung der Subjekte nicht als Erkennen vollziehen kann.<sup>103</sup> Wie immer unsere Gedanken von einer Integrationswelt ausfallen mögen, sie stehen von vornherein unter der Bedingung des Wissens von der Gegenläufigkeit der Extreme möglicher Selbstbeschreibungen, einer „*Affirmation einer Deckung des bewußten Lebens*“ und ihres Gegenteils, einer „*Affirmation seiner Nichtigkeit*“<sup>104</sup>. Henrich spricht im gleichen Zusammenhang von den Erfahrungen von „Glück“ und „Not“ als elementaren vortheoretischen Verstehensweisen, die wie von einer „einzig großen Prämisse her“ einen wengleich gegensätzlichen „Einheitssinn der Welt“ suggerieren wollen.<sup>105</sup> Beide Erfahrungen nehmen von einem identischen Faktum, dem Bewußtsein, „von einem anderen als ihm selbst bedingt und ermöglicht zu sein“, ihren Ausgang.<sup>106</sup> Sie setzen also bereits eine Distanz

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Ebd. 206.

<sup>101</sup> FL 167.

<sup>102</sup> Die Inanspruchnahme „spekulativer“ Denkformen, wie sie die Philosophie des deutschen Idealismus erprobt hat, ist integraler Bestandteil eines solchen Programms. Siehe dazu FL 169–181; sowie BL 106–138.

<sup>103</sup> Vgl. VüKL 149.

<sup>104</sup> Ebd. 199.

<sup>105</sup> FL 18.

<sup>106</sup> VüKL 204.

zum Selbstsein voraus und steigern es zum Extrem. Im einen Fall glaubt das Subjekt, ein Geschehen wie jedes andere zu sein, das einer Notwendigkeit unterliegt, die über Naturgesetze exekutiert wird. Diese Einsicht muß nicht als Endprodukt einer Reflexion aufgekommen sein. Henrich spricht von einem „dramatischen Akt plötzlicher Durchsicht bis auf den Grund, der das Leben als ganzes in Distanz bringt und der zugleich in Klarheit erfaßt, was es heißt, sich in allem, was man tut (und liebt!), zum bloßen Faktum deklarieren zu müssen“<sup>107</sup>. Die entgegengesetzte Einsicht, die Erfahrung, daß das eigene Leben Sinn hat und in einer Dimension letzter Bedeutung verankert ist, von der her es in seinem ganzen Verlauf „gedeckt“ und „getragen“ ist, kann in derselben Plötzlichkeit und Klarheit aufgehen. Für Henrich steht es in der Nähe dessen, „was die Mystik ‚Erleuchtung‘ genannt hat“, die „Erfahrung eines ‚erlösenden Einklangs“<sup>108</sup>. Platon, Pascal, Nietzsche und Wittgenstein hätten von solchen Erfahrungen her gedacht. Philosophische Grundlehren stehen bisweilen im Zusammenhang des plötzlichen Aufkommens einer alles umfassenden Evidenz.

Nun ist es mehr als wahrscheinlich, daß in einem einzigen Leben sowohl die Erfahrung der Not wie die Erfahrung des erlösenden Einklangs Platz haben. Es ist auch nicht zwingend anzunehmen, daß das Leben sich damit in erneuter Ambivalenz verfängt. Henrich hält es für möglich, daß das Subjekt in einem Maß Distanz gegenüber sich selbst gewinnt, daß es in einem Gedanken von dem ihm entzogenen Grund die extremen Erfahrungen der ‚Deckung‘ und der ‚Nichtigkeit‘ noch einmal zu überwölben und in eine „Summe des Lebensgangs“ hineinzuziehen vermag, „die ihn als ganzen mit dem ihm entzogenen Grund zusammenführt“<sup>109</sup>. Damit wird weder die Selbstnegation der Not falsifiziert noch die Selbstaffirmation des Glücks einfach wiederholt. Henrich verweist in diesem Zusammenhang auf Hölderlins Motiv der Erinnerung,<sup>110</sup> an anderer Stelle auf den Fichteschen Gedanken der Gleichsetzung des Gangs bewußten Lebens mit dem Prozeß der Bewußtwerdung des Absoluten.<sup>111</sup> Henrichs Vorliebe für Alleinheitslehren muß uns in diesem Zusammenhang nicht weiter interessieren. Von Belang ist jedoch, daß (erstens) der Entwurf einer Integrationswelt, die dem Subjekt die gesuchte Bergung im Weltgeschehen verschafft, nicht eigentlich als Reflexionsprodukt beschrieben werden kann; er ist nicht die Fortsetzung oder Extrapolation theoretischer Aktivitäten, die uns auf der Ebene des primären Weltverhältnisses erfolgreiches Wissen beschert haben, vielmehr mit „Bewußtseinsstellungen“ verwandt, „die aus Praktiken der Meditation hervorgehen“<sup>112</sup> – obgleich es sich auch in ihrem Fall immer noch um Gedan-

<sup>107</sup> Ebd. 150.

<sup>108</sup> Ebd. 151.

<sup>109</sup> Ebd. 153.

<sup>110</sup> Vgl. ebd.

<sup>111</sup> Vgl. FL 180.

<sup>112</sup> VüKL 192.



ken handelt, die einer intelligenten Aktivität entspringen sind. (Zweitens) Der Grund von Subjektivität, den wir uns immer als den uns entzogenen Grund zu denken haben, muß der Grund von allem sein; als absoluter ist er dem, was er ermöglicht, nicht völlig fremd und äußerlich, – jedenfalls nicht im Falle menschlicher Subjektivität, soll sie sich von diesem Grund doch ‚getragen‘ und ‚in ihm bestätigt‘ wissen.<sup>113</sup>

Der Doppelung im Grundverhältnis von Person und Subjekt entspricht in Wittgensteins Frühphilosophie eine Zweiheit der Betrachtungsweisen. Dem Pol der Person entspricht die Art und Weise, wie in den Wissenschaften Tatsachen beschrieben werden, dem Subjekt-Pol die „Betrachtungsweise, bei der man die Welt als Wunder sieht“<sup>114</sup>. Wittgenstein spricht statt dessen auch von dem Blickwinkel *sub specie aeterni*: „Die gewöhnliche Betrachtungsweise sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte, die Betrachtung *sub specie aeternitatis* von außerhalb. So daß sie [die Gegenstände] die ganze Welt als Hintergrund haben. Ist es etwa das, daß sie [diese Betrachtungsweise] den Gegenstand *mit* Raum und Zeit sieht statt *in* Raum und Zeit.“<sup>115</sup> Betrachte ich die Dinge aus ihrer Mitte, dann ist jedes Ding gleich unbedeutend. Ein Ding kann jedoch ebenso die Bedeutung einer Welt, meiner Welt annehmen. Alles andere erscheint dem gegenüber blaß. Man kommt dem Gemeinten nicht näher, wenn man auf den Unterschied von Beobachter- und Teilnehmerperspektive abhebt. Gerade die zweite Betrachtungsart verlangt eine weit stärkere Zurücknahme des Ichs, der Person, als die erste, in der ich Person unter Personen und Dingen bin und meine Interessen verfolge. Die „Freigabe“, die sich in solchen Erfahrungen ereignet, die Zurücknahme der Wünsche, Absichten, Interessen ist genau nicht der Geist, die Vernunft, der *Nous*, der, wie Max Müller in Verteidigung der aristotelischen Metaphysik schreibt, „alles vernehmen [kann], weil er nicht deine und meine Vernunft, sondern die eine, von jeder Besonderheit und Vereinzelung freie Vernunft“ ist,<sup>116</sup> sondern das unvertretbare Subjekt. Der Sinn, der in solchen Erfahrungsweisen aufscheint, ist an keine objektive Teleologie gebunden. Spaemann und Löw treffen den Punkt, auf den es mir ankommt, sehr genau: „Die religiöse Sicht – die ‚mystische‘, wie Wittgenstein sie verstand – ist die Betrachtung der Welt als ‚begrenzt Ganzes‘, d.h. die vollständige und durch keine Naturgesetzlichkeit und keine Naturteleologie, überhaupt durch keinerlei Abstraktion vermittelte Konzentration der Aufmerksamkeit auf ein konkretes Einzelereignis, in das der Betrachter selbst involviert ist,

<sup>113</sup> An dieser Stelle scheinen sich spekulative Begriffsformen geradezu aufzudrängen. Man muß ausdrücken können, daß das in sich eingeschränkte Endliche dem Schrankenlosen (Absoluten) „nicht nur als sein anderes gegenübersteht“ (VüKL 157).

<sup>114</sup> L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik (= VüE), in: J. Schulte (Hg.), Ludwig Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt am Main 1989, 17.

<sup>115</sup> L. Wittgenstein, Tagebücher 1914–1918, in: Ludwig Wittgenstein. Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1984, 178.

<sup>116</sup> M. Müller, Was ist Metaphysik – heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis, in: PhJ 92 (1985) 55.

und so auch die Betrachtung der Welt als eines solchen individuellen Einzelereignisses, das als dieses ein göttlich gewolltes ist.<sup>117</sup> Erfahrungen dieser Art werden als das Beste erlebt, was Menschen widerfahren kann. Dieser Begriff des Besten ist gerade nicht der Begriff der Teleologie.

Wittgenstein berichtet in einem in Cambridge Ende der 20er Jahre gehaltenen *Vortrag über Ethik* von zwei persönlichen Erfahrungen, die für ihn einen „inneren, absoluten Wert“ besaßen. Er stellt sich selbst den Einwand, daß ein Erlebnis – ein Faktum – doch keinen übernatürlichen Wert besitzen kann. Dennoch läßt er sich den Wert dieser Erlebnisse nicht abhandeln. Und in diesem Zusammenhang kommt er auf die Betrachtungsweise zu sprechen, „bei der man [eine Tatsache] als Wunder ansieht“<sup>118</sup>. Die Erfahrungen, auf die Wittgenstein in dem erwähnten Vortrag zu sprechen kommt, sind einerseits das Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt. Er neigt dann zu Formulierungen wie: „Wie sonderbar, daß überhaupt etwas existiert“ oder „Wie seltsam, daß die Welt existiert“.<sup>119</sup> Das zweite Erlebnis beschreibt er als „Erlebnis der absoluten Sicherheit“. Er meint damit den Bewußtseinszustand, in dem er zu sagen geneigt sei: „Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh tun, egal, was passiert.“<sup>120</sup> In beiden Fällen handelt es sich um einen Mißbrauch unserer Sprache. Wenn Wittgenstein sagt, er staune über die Existenz der Welt, kann er sich nicht vorstellen, sie existiere nicht, denn immerhin existiert er ja, der diesen Gedanken hat. Und zu sagen, er sei sicher, ‚geschehe was da wolle‘, ist schlicht Unsinn. Im Kontext solcher und ähnlicher Erfahrungen läßt sich die Rede von Gott einführen: „Denn das erste dieser Erlebnisse ist ... genau das, worauf sich die Menschen früher bezogen, wenn sie sagten, Gott habe die Welt erschaffen. Und das Erlebnis der absoluten Sicherheit ist mit den Worten beschrieben worden, daß wir uns in Gottes Hand geborgen fühlen.“<sup>121</sup> Hier spricht der Mystiker, der an einen personalen Gott nicht glauben kann, aber die Rede von ‚Gott‘ als sinnvoll ansieht. Nun könnte man einwenden, daß die Referenz dieser Rede nur auf Erfahrungen, nicht auf Gott gehe. Wir wollen jedoch Gewißheit, daß Gott existiert. Wir wollen durch eine von solchen Erfahrungen unabhängige Untersuchung oder Argumentation sicherstellen, daß der Terminus ‚Gott‘ referiert. Aber wie sollte dieser Anspruch eingelöst werden? Genügt es nicht, wie Rahner darauf hinzuweisen, was das Wort ‚Gott‘ tut? Fehlte dieses Wort in unserer Sprache, „[d]ann ist der Mensch nicht mehr vor das Ganze der Wirklichkeit als solcher und nicht mehr vor das eine Ganze seines Daseins als solchen gebracht“<sup>122</sup>. Er wäre seiner Subjektivität beraubt.

<sup>117</sup> R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981, 292.

<sup>118</sup> VüE 17.

<sup>119</sup> Ebd. 14.

<sup>120</sup> Ebd. 14f.

<sup>121</sup> Ebd. 16.

<sup>122</sup> K. Rahner (Anm. 41) 57.

## 7. Metaphysik als Grundgerüst ‚abschließender Gedanken‘

Im Blick auf die nachkantische Konstellation der Metaphysik unterscheidet Henrich zwischen „elementaren Gedanken“ und „Gedanken eines Abschlusses“. <sup>123</sup> Die Dichotomie entspricht in etwa der oben zitierten Unterteilung der Metaphysik in einen „regressiven“ und einen „progressiven“ Part. <sup>124</sup> Elementare Gedanken bzw. regressive Metaphysiken verfügen über ein Arsenal methodischer Standards, die das Unternehmen den gesicherten Gang einer Wissenschaft annehmen lassen; man denke an die ‚analytische Ontologie‘ oder ‚Ontologie als formale Semantik‘. Progressive Metaphysiken weisen einen Überhang an Spekulation auf, ohne den methodischen Leitfaden vermissen zu lassen. <sup>125</sup> Auch der Materialismus geht dort, wo er die Ergebnisse der physikalischen Theorie extrapoliert, in Spekulation über, obwohl er glaubt, die empirische Forschung im Rücken zu haben. Abschließende Gedanken sind ganz auf sich allein gestellt, ihnen steht kein höherer Methodenbegriff zu Gebote. Warum ist das so? Warum läßt sich der Abschluß nicht in der Form einer vereinheitlichenden Theorie bewerkstelligen? Die Antwort ergibt sich aus der Anerkennung der Doppelstruktur des Grundverhältnisses bewußten Lebens, „einer unter vielen“ und „einer gegenüber allem“ zu sein. <sup>126</sup> T. Nagel gelangt unabhängig von Henrich zu einer ähnlichen Einschätzung: Wir sind „Wesen, die von Natur aus gerade über keinen einheitlichen Standpunkt verfügen“ <sup>127</sup>. Immer dann, wenn wir uns um die Systematisierung und Vereinheitlichung unserer Standpunkte bemühen, sei es in der Ethik oder der Politik, der Wissenschaft, Philosophie, Religion oder Kunst, werden wir die Erfahrung machen, daß uns die objektivere, d.h. unpersönlichere Sicht der Dinge nicht zwangsläufig zu einem besseren Verständnis der Realität führt. Nagel versteht unter ‚Objektivität‘ ein in den Wissenschaften ebenso wie in der ethischen Reflexion angewandtes Verfahren, uns von unseren bisherigen Weltauffassungen zu distanzieren und uns mitsamt dieser Auffassungen in ein objektivere Bild der Realität integrieren. Dieses Verfahren ist prinzipiell unabschließbar. <sup>128</sup> Daß uns der Standpunkt der Objektivität nicht zwangsläufig mit einem besseren Bild der Realität ausstattet – man denke an Williams’ ‚absolute Konzeption der Welt‘ –, hat einen metaphysischen Grund: „Erscheinungen und Perspektiven sind gleichermaßen ein wesentlicher Teil dessen, was wirklich ist.“ <sup>129</sup> Es ist nicht

<sup>123</sup> D. Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas, in: *Ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt am Main 1987, 13.

<sup>124</sup> Vgl. Anm. 56.

<sup>125</sup> T. Nagel nennt sein Buch (Der Blick von nirgendwo) „ein bewußt reaktionäres Werk“, das eine Vielzahl spekulativer Thesen gemäß der Devise in die Welt setzt: „nur radikale Spekulation läßt uns hoffen, auf Kandidaten für die Wahrheit zu stoßen“, in: *Nagel* (Anm. 77) 21, 22.

<sup>126</sup> FL 20.

<sup>127</sup> *Nagel* (Anm. 77) 12.

<sup>128</sup> Vgl. ebd. 12f.

<sup>129</sup> Ebd. 13.

zu erwarten, daß wir jemals darin erfolgreich sein werden, ein einheitliches Bild der Welt zu entwerfen, in das wir uns restlos integrieren können. Wir werden statt dessen mit dem „dialektischen Widerspiel zweier in prekärer Weise aufeinander bezogener Auffassungsarten“, objektiver und subjektiver Perspektive, und die „ihrem Wesen nach unabschließbare Aufgabe ihrer Vermittlung“ konfrontiert sein.<sup>130</sup>

Gedanken von einem Abschluß werden virulent, weil die Theorien des vereinheitlichenden Typs – die ‚gesuchte Wissenschaft‘ (Aristoteles) eingeschlossen – wesentlich unvollständig bleiben. Dies zu zeigen ist Aufgabe einer Theorie des Selbstbewußtseins, die nicht hinter das Problemniveau von ‚Fichtes Entdeckung‘ zurückfallen darf. In Henrichs Lesart kommt Fichtes Entdeckung der Einsicht gleich, daß das Phänomen des ‚Ich‘ eine Grundlage voraussetzt, von der wir kein Wissen haben können. Sowenig das ‚Ich‘ seine eigene Auslegung ist, sowenig ist es eine Eigenschaft materieller Systeme, die dem Auftreten des Bewußtseins zugrunde liegen. Das ‚Ich‘ ist in keiner Weise das Produkt einer Reflexion. Es läßt sich in keiner Faktorenanalyse zergliedern und auf basalere Tatsachen zurückführen.<sup>131</sup> Die Dunkelheit im Selbstverhältnis erfährt dadurch eine Steigerung, daß das Ich sich in seine Welt integrieren kann, ohne ein Welt Ding zu sein.

Abschlußgedanken nehmen ihren Ausgang aus den antinomischen Problemlagen des bewußten Lebens. Ihr rationaler Charakter besteht darin, daß ihre Ausgangsbeschreibungen intersubjektiv nachvollziehbar sind und Gründe auf ihrer Seite haben. Über ‚Fichtes Entdeckung‘ läßt sich jedenfalls diskutieren. Die Doppelung im Grundverhältnis spiegelt sich in der Struktur eines so unverdächtigen Werkes wie Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, d. h. in der Dualität von ‚Logik‘ und ‚Ethik‘ wider.<sup>132</sup> Wie steht es aber um die Rationalität der von der Philosophie ausgearbeiteten Antworten? Kandidaten sind die zahlreichen Varianten idealistischen Philosophierens, angefangen von Platon und Plotin über Spinoza, Hegel, Fichte, Hölderlin, Schopenhauer bis Whitehead. Vielleicht ist hier weniger mehr. Sogar Henrich äußert vorsichtige Skepsis, ob ‚Bergung‘ und ‚Deckung‘ überhaupt als Frucht spekulativen Denkens angesehen werden können. Eine bescheidenere Strategie besteht darin, sich in der Philosophie auf die Beschreibung der Spannungen im Grundverhältnis bewußten Lebens zu beschränken, ohne den Abschluß als gedankliche Konstruktion antizipieren zu wollen. Dies läuft auf den Vorschlag hinaus, nur die subjekttheoretischen Vorüberlegungen im Kontext abschließender Gedanken ‚Metaphysik‘ zu nennen.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Ebd. 12.

<sup>131</sup> G. Brüntrup spricht im Anschluß an C. McGinn und D. Chalmers von der „kognitiven Verschlossenheit“ bzw. dem „Geheimnischarakter“ des Selbstbewußtseins, vgl. G. Brüntrup, Das Geheimnis des Erlebens – Grundzüge und Grenzlinien einer fundamentalen Theorie des Bewußtseins, in: J. Quitterer u. E. Runggaldier (Hg.), Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart 1999, 110, 120f.

<sup>132</sup> Vgl. 6.13: „die Logik ist transzendental“ mit 6.421: „die Ethik ist transzendental“.

<sup>133</sup> Metaphysik als Widerpart naturalistischer Selbstbeschreibungen des Menschen, vgl. FL 166.

Dies ist nicht so zu verstehen, daß eine spekulativ enthaltsame Metaphysik nicht doch den wie auch immer erzielten Abschluß auf seine Wahrheit hin befragen könnte.

Infolge der Selbstbeschränkung metaphysischer Vernunft können Lebensdeutungen in den Blick treten, die ihren Ursprung in den Weltreligionen haben. Die Wahrheitsfähigkeit religiöser Lebensdeutungen hängt damit zusammen, daß sich Religionen ihrerseits als Antwort auf die antinomischen Lebenslagen der Subjekte begreifen lassen. Die Dunkelheit im Grundverhältnis ist zumindest eine der Wurzeln der Religionen; das jedenfalls ist die religionsphilosophische Brückenthesen bei Henrich, die einiges für sich hat.<sup>134</sup> Religionen antworten auf die Konfliktlagen des bewußten Lebens, indem sie im Überstieg über das Grundverhältnis den Subjekten ‚Bergung‘ und ‚Deckung‘ gewähren, ohne deren Subjektivität zu zerstören. Man könnte das ‚Erlösung‘, ‚Errettung aus der Verlorenheit‘, ‚Befreiung‘ etc. nennen. Unter der Voraussetzung, daß die Spannung im Grundverhältnis anthropologisch tief verankert ist und der Überstieg rein rechnerisch in zweifacher Weise exekutierbar ist, indem man die Spannung entweder zugunsten des einen oder des anderen Pols, der ‚Person‘ oder des ‚Subjekts‘, auflöst, steht zu erwarten, daß sich in allen großen Religionen identische Muster auffinden lassen.<sup>135</sup> An die Erfahrung der Einheit, Identifizierbarkeit und Individuierbarkeit der Person innerhalb des raum-zeitlichen, geschichtlichen und sozialen Kontinuums schließt sich der Monotheismus an. Der Glaube an den einen Gott leitet die Wirklichkeit, vor allem die der endlichen Personen, vom Wirken einer Person ab, die die Spannung, der die endlichen Personen ausgesetzt sind, nicht kennt. Gott ist als der Eine und Einzige auch das Ganze, das er in sich einbegreift. Als der Eine setzt aus eigener Vollkommenheit selbständiges Dasein aus sich heraus, zu dem er sich in freier Weise in Beziehung setzt. Dieses Dasein hat nur den Bestand, den Gott ihm verlieh. Es ist zwar bewußtes, aber endliches Dasein, d.h., der Mensch kann sich nur dann als Einheit verstehen, wenn er sich aus Gott als dem eigentlichen Grund seiner Einheit versteht. Seine ‚Not‘ besteht darin, sich dem Grund zu verschließen oder sich seinem Gesetz zu verweigern, sein ‚Heil‘, daß er begreift und anerkennt, daß er nur von diesem Grund her er selbst sein kann.

Die zweite Grundfigur religiöser Lebensdeutungen, die All-Einheitslehre, knüpft an die gegenteilige Erfahrung, ‚eines gegenüber allem‘ zu sein, an. Der leitende Gedanke ist hier, daß das Phänomen des reinen Bewußtseins einen Zugang zu dem erschließt, was wirklich ist. Obwohl das Bewußtsein für sich genommen unendliche Einzelheit ist, besitzt es keine per-

<sup>134</sup> Vgl. FL 23, 100. Die These impliziert für Henrich die Aufhebung von Religion(en) in Philosophie. Es ist die Philosophie, nicht die Religion (bzw. Theologie), die das letzte Wort bei der Formulierung abschließender Gedanken hat. Die Aufhebungsthese ist aber ein fragwürdiges Relikt idealistischen Philosophierens.

<sup>135</sup> Vgl. FL 23–25.

sonalen Züge. Statt von Gott hat man, wenn man den Überstieg vollziehen möchte, von einem unpersonalen Weltgrund bzw. einem anonymen Allbewußtsein zu sprechen, das im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Der nur zum Schein endliche Mensch trägt die Unendlichkeit in sich. Seine ‚Not‘ besteht darin, von seiner Personalität oder Individualität zuviel Aufhebens zu machen und von ihr nicht lassen zu können. Das Heil findet er darin, daß er auf dem Weg der Askese und der Meditation seine Person als Gefäß des All-Lebens in Gleichgültigkeit anzunehmen lernt.

Philosophisch ist von Belang, daß sich die Grundformen aus den „Möglichkeiten“ verstehen lassen, „die mit dem Grundverhältnis von bewußtem Leben selbst schon vorgezeichnet sind“<sup>136</sup>. Das bewußte Leben kann seine Einheit dadurch gewinnen, daß es in eine der Grundformen möglicher Lebensdeutungen eintritt. Daß Religionen als Instantiierungen möglicher Lebensdeutungen beschrieben werden können, begründet aus philosophischer Sicht ihre Rationalität. Alle weitere Fragen: wie Lebensdeutungen geschichtsmächtig wurden, ob und inwieweit sie auf Offenbarung fußen, wie sie Gemeinschaft stiften, sich als Heilstradition ausweisen, welche die wahre Religion sei etc., fallen nicht mehr in den Bereich der Metaphysik.

---

<sup>136</sup> Ebd. 25.