

## Herausgeforderte Metaphysik

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Hatte Friedrich Kaulbach noch 1974 beklagt, die Metaphysik werde derzeit von ganz entgegengesetzten Denkrichtungen für überholt, für unnötig oder gar für reaktionär gehalten, und eine Aussage, der man glaube, metaphysischen Charakter nachsagen zu können, gelte als abgetan,<sup>1</sup> so setzen heutige Standortbestimmungen der Metaphysik andere Akzente. Peter Schulthess beschreibt beispielsweise 1996 die Entwicklung der theoretischen Philosophie der Gegenwart einerseits als Weg, der fort von der Metaphysik führt – einschlägig ist für ihn hier die Philosophie des Wiener Kreises – und der andererseits auch wieder zur Metaphysik zurückführt. Als Gewährsmann für diesen Rückweg zur Metaphysik nennt er Hilary Putnam. Schulthess bilanziert:

Für mich präsentiert sich das Resultat der Philosophie im 20. Jahrhundert nicht als *linguistic turn*, der die Überwindung der Metaphysik sichert, sondern die Unhintergebarkeit der Metaphysik – nicht so allerdings, daß sie die grundlegendste Disziplin ist, sondern so, daß sie eine nicht zu vermeidende notwendige Disziplin der Philosophie ist. [...] Der Akt des (theoretischen) Philosophierens ist [...] unteilbar und muß sich immer wieder als universaler und reflexiver unter den Aspekten Erkenntnis, Sein, Logik, Sprache vollziehen.<sup>2</sup>

Von einer „Renaissance der Metaphysik“<sup>3</sup> spricht dagegen neuerdings Michael Esfeld, der unter Metaphysik das Projekt versteht, alle unsere Erkenntnisse „zu einer kohärenten und vollständigen Sicht der Welt einschließlich unserer selbst zusammenzubringen“<sup>4</sup>. Einen wesentlichen Grund für diese Renaissance sieht Esfeld in der „Überwindung der sprachanalytischen Tradition in der analytischen Philosophie“<sup>5</sup>. Analytische Philosophie, so betont er, stehe „einfach für systematisches, argumentatives Philosophieren“ und daher sei „[n]icht die Sprachphilosophie, sondern die Metaphysik [...] heute wiederum die *prima philosophia*“<sup>6</sup>.

Diese neueren Wortmeldungen machen deutlich, dass die These von dem absehbaren oder bereits eingetretenen Ende der Metaphysik, die eine Zeitlang gewissermaßen als philosophische *sententia communis* gelten konnte, heute nicht mehr unisono vertreten wird. Es mehren sich vielmehr die kritischen Stimmen sowohl gegenüber der These von der Alternativlosigkeit des

<sup>1</sup> Vgl. F. Kaulbach, Die Legitimation der Metaphysik auf der Grundlage des Kantischen Denkens, in: G. Janoska/F. Kaulz (Hgg.), Metaphysik, Darmstadt 1977, 442–478; 442f.

<sup>2</sup> P. Schulthess, Der Weg weg von der Metaphysik – Ein Rundweg?, in FZPhTh 44 (1997), 5–17; 17.

<sup>3</sup> M. Esfeld, Naturphilosophie als Metaphysik der Natur, Frankfurt am Main 2008, 7.

<sup>4</sup> Ebd. 8.

<sup>5</sup> Ebd. 7.

<sup>6</sup> Ebd.

nachmetaphysischen Denkens als auch gegenüber der These, zentrale Aufgabe gegenwärtiger Philosophie sei kritische Destruktion metaphysischen Denkens. Die Beschwörung eines nachmetaphysischen Denkens wird etwa von Herbert Schnädelbach als fragwürdige „Abschlussrhetorik“ verworfen, bei der übersehen wird, dass es sich bei der Metaphysik um eine „prinzipiell unabschließbare Angelegenheit“ handelt.<sup>7</sup> Und ergänzend hierzu werden die Chancen moderner Metaphysikkritik, das metaphysische Denken ein für alle Mal hinter sich zu lassen, skeptisch beurteilt, da sich Metaphysik nach einem vielzitierten Wort von Wolfgang Stegmüller immer nur mit anderer Metaphysik bekämpfen lasse.<sup>8</sup>

Was aber, so könnte man fragen, ist denn nun die zentrale Aufgabe, gewissermaßen das Kerngeschäft einer nicht länger totgesagten Metaphysik? Worin besteht mit anderen Worten ihr Beitrag zum philosophischen Diskurs der Gegenwart? Angesichts der Tatsache, dass der Ausdruck „Metaphysik“ in der Gegenwart „thematisch und methodisch heterogene Theorien, Überlegungen, Denkfiguren und Konzeptionen“<sup>9</sup> unter sich vereint, könnte man die These vertreten, dass diese Frage nicht eindeutig zu beantworten sei. Man könnte aber auch im Blick auf die gegenwärtige geistige Großwetterlage dafür argumentieren, dass sich hier durchaus eine zentrale Aufgabe heutiger Metaphysik ausmachen lässt. Wenn das Proprium der Metaphysik nach ihrem klassischen Verständnis der Entwurf einer Theorie des Ganzen ist, so ist ihr heute im modernen Materialismus ein ernsthafter Konkurrent erwachsen, der mit „eine[r] einheitliche[n] Theorie der Gesamtwirklichkeit“<sup>10</sup> aufwartet. Auf die Dringlichkeit der Auseinandersetzung mit dem Materialismus hat Franz von Kutschera bereits in den 1990er-Jahren hingewiesen und einen wichtigen Beitrag hierzu geleistet. Diese Dringlichkeit besteht nach wie vor. Belegen lässt sich das durch Publikationen aus den letzten Jahren, die eine explizit materialistische Metaphysik auf ihre Fahnen geschrieben haben. So vertritt etwa Wolfgang Detel die These, der materialistische Reduktionismus sei die einzige Form seriöser Metaphysik.<sup>11</sup> Für Martin Morgenstern hingegen fungieren die Materialisten Feuerbach, Büchner, Engels und Haeckel als Gründerväter der modernen Metaphysik, die s. E. in der materialistischen Ontologie von Mario Bunge kulminiert. Für Morgenstern ist klar, dass die klassischen philosophischen Positionen des Dualismus und Idealismus ausgedient haben. Denn

<sup>7</sup> H. Schnädelbach, *Metaphysik und Religion heute*, in: *Ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt am Main 1992, 137–157; 138.

<sup>8</sup> Vgl. W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Frankfurt am Main 1954, 105. Vgl. auch M. Willaschek, *Was ist „schlechte“ Metaphysik?*, in: U. J. Wenzel (Hg.), *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*, Frankfurt am Main 1998, 131–151; 135–140.

<sup>9</sup> C. Peres, *Metaphysik, Relevanz in Geschichte und Gegenwart*, in: *Dies./D. Greimann* (Hgg.), *Wahrheit – Sein – Struktur*, Hildesheim 2000, 13–32; 15.

<sup>10</sup> F. von Kutschera, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin 1998, 19.

<sup>11</sup> Vgl. W. Detel, *Metaphysik und Naturphilosophie*, Stuttgart 2007, 14.

der Materialismus, so betont er, sei „in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur dominierenden ontologischen Position aufgestiegen“<sup>12</sup>. Das belegten die ontologischen Debatten in der analytischen Philosophie und dem kritischen Rationalismus. Diese befassten sich nämlich „fast nur noch mit der Frage, welche Form von Materialismus angemessen ist“<sup>13</sup>. Das „Ob“ ist also nach Morgenstern heute nicht mehr strittig, sondern nur noch das „Wie“. *Rebus sic stantibus* ist ein metaphysisches Denken zweifellos herausgefordert, das sich nicht mit einer Philosophie reiner Immanenz begnügt, sondern von dem Grundsatz leiten lässt: „Habe den Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich selbst in ihr zu begreifen!“<sup>14</sup> Wie ein solches Denken auf diese Herausforderung antwortet, sei im Folgenden an den metaphysischen Ansätzen von Dieter Henrich und Uwe Meixner verdeutlicht, die jeweils ein Kontrastmodell zu einer materialistischen Wirklichkeitssicht entwerfen. Abschließend wird nach dem Ertrag der Überlegungen Henrichs und Meixners zu fragen sein.

### 1. Henrichs Metaphysikentwurf

Henrich hat sich mit dem Metaphysikthema seit den 1980er-Jahren immer wieder beschäftigt. Kurz und prägnant hat er etwa in seiner unlängst erschienenen Arbeit „Denken und Selbstsein“ formuliert, worin er den Ansatzpunkt des metaphysischen Denkens sieht:

Innerhalb des Ganzen der Welt, die sich dem Subjekt im Zusammenhang mit der Durchgängigkeit seines Selbstbewusstseins erschließt, hat das Subjekt als Person zwar eine Position, die sein Leib einnimmt. Es kann sich aber aus ihr nicht begreifen, insofern es Subjekt ist. So muss es gleichermaßen den gegenläufigen Ausgriff auf seinen Grund und auf das Ganze einer Welt vollziehen, in der Subjekte einbegriffen sind und aus der nicht, wie im naturwissenschaftlichen Bild von der Welt, und zwar schon aufgrund von dessen formaler Anlage, der Subjektbegriff vollständig eliminiert ist. [...] Dieser Ausgriff wird umso dringender, je mehr das Subjekt von der Frage nach der Bewandnis seines Lebens bedrängt und in Orientierungskonflikte gezogen wird. Diese Frage geht darauf, ob das Ganze, dem jener Grund zugehört, von dem es weiß, dass es ihn nicht ausforschen kann, in einer Konkordanz mit seinem Lebensvollzug steht oder ob es gegen dies Leben gänzlich indifferent ist, so dass jegliche Affirmation, unter der das Leben sich vollziehen kann, nur aus ihm selbst gewonnen [...] werden müsste.<sup>15</sup>

Den Charakter des metaphysischen Ausgriffs erläutert Henrich in diesem Zusammenhang näher wie folgt: Metaphysische Überlegungen greifen über alles hinaus, was dem Subjekt gegeben ist, und sie versuchen „in möglichst einem einzigen Zugriff [...] eine Verständigung über die Subjektivität, ihren

<sup>12</sup> M. Morgenstern, *Metaphysik in der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2008, 283.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> D. Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1982, 181.

<sup>15</sup> D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007, 250f.

Grund und ein Ganzes, dem sie zugehört, zu erreichen“<sup>16</sup>. Metaphysisches Denken ist von daher „notwendigerweise synthetisch und in einem damit extrapolierend“. Das Konzept, mit dem die Metaphysik operiert, kann nicht von irgendeinem Wirklichkeitsbereich abgelesen werden, es lässt sich vielmehr „nur als begründeter Entwurf gewinnen“. Weiterhin ist es postulierend, da es ihm „nicht darum gehen kann, einen Nachweis seiner Wahrheit zu führen“, sondern es kann sich „nur als konsistent und als annehmbar erweisen – auch gegenüber allen Alternativen“. Das aber tut es nach Henrichs Meinung dadurch, dass es der Subjektivität eine Selbstverständigung ermöglicht, „die allen Zügen, die in ihrer Explikation aufgewiesen wurden, gerecht wird und die alle diese Züge zugleich in einen einsichtigen Zusammenhang einbegriffen sein lässt“.

Geschichtlich hat es zweifellos Bestrebungen gegeben, die Metaphysik als eine „Wissenschaft des Unbedingten“<sup>17</sup> zu konzipieren, die nach einer schon etablierten oder einer exklusiven Methode verfährt. Henrich erteilt solchen Bestrebungen freilich eine Absage, da ein Denken, das die normalen Bedingungen von Erkenntnis übersteigt, nicht als Erkenntnis verstanden werden könne. Die Alternative hierzu, „das Programm eines voraussetzenden und postulierenden Denkens“, kann zwar „keine Beweise führen“, ist s. E. aber „dennoch zur Begründung seines Weges und zur methodischen Ordnung seiner Schritte fähig“. Eine weitere Eigentümlichkeit metaphysischer Überlegungen ist, dass diese „Versuche zur denkenden Erschließung des Ursprünglichen [...] nicht dieselbe durchgängige Bestimmtheit erreichen wie die Aufklärung von Wissen, das unter normalen Bedingungen erworben wird“. Extrapolierendes Denken kann nämlich „nicht weiter gelangen als zu einem Entwurf oder einer Skizze“. Solche Skizzen sind auch nicht, wie etwa in der Architektur, „Zwischenstadien und Mittel zur Ausführung einer kompletten Konstruktionszeichnung, um die es eigentlich geht“, sie sind vielmehr „selbst das Ziel“, „um [das] es eigentlich geht“.

Gleichwohl können einem solchen Entwurf nach Henrichs Meinung Prägnanz und Konsistenz zukommen, selbst wenn man sich nicht einmal vorstellen kann, wie er im Detail noch weiter ausgeführt werden könnte. Diese Einsicht lasse sich auch so zum Ausdruck bringen, dass man sagt: „[V]om Grund der Subjektivität und dem Ganzen, das dem bewussten Leben Sinn verleiht, haben wir nur eine Idee, nicht einmal den Grundriss zu einer Wissenschaft.“<sup>18</sup>

Henrich plädiert also für die Möglichkeit metaphysischen Denkens jenseits eines metaphysischen Systems. Bei dem extrapolierenden Denken handelt es sich nicht um „irgendeine theoretische Untersuchungsart“ oder ein bloßes „Gedankenspiel“, sondern mit ihm verbindet sich ein „Lebensinte-

<sup>16</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 253.

<sup>17</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 274.

<sup>18</sup> Ebd. 274f.

resse der Subjektivität“, dem es um eine Klärung der „Sinnfrage“ geht.<sup>19</sup> Henrich stellt klar: Hierbei gehe es nicht darum, was sprachliche Ausdrücke bedeuten und auch nicht um „die Funktion von Elementen oder Einrichtungen für einen Zweck, den Menschen sich setzen oder den sie verfolgen“<sup>20</sup>. Vielmehr könne im Menschenleben als Ganzem Sinn gefunden oder vermisst werden. Es sei aber auch möglich, dass Menschen durch Ziele, die sie sich setzen, ihrem Tun einen Sinn geben. Schließlich könne das, was Menschen sind und wirken, für das Leben anderer bedeutsam werden, woraus auch ihrem eigenen Leben Sinn zuwächst.

Wenn von der Sinnfrage die Rede ist, dann geht es konkret darum, dass Menschen darüber hinaus fragen, „ob ihr gesamtes Leben als solches in der Weise wichtig zu nehmen und als affirmiert anzusehen ist, in der sie es selbst wichtig nehmen müssen“<sup>21</sup>. Sie fragen mit anderen Worten, „ob ihrem Leben eine Bewandnis eignet, die nicht aus dem hervorgeht und in dem erschöpft ist, was sie leisten und was sie sich selbst und anderen bedeuten“. Zur Frage steht hier also „ein Sinn [...], der sowohl ihrer eigenen Einschätzung und Erfahrung als auch dem, was faktisch von ihnen bewirkt wird, noch vorausgeht“. Faktisch handelt es sich hier um eine metaphysische Frage, da sie über das bewusste Leben und alle in ihm allein begründeten Bezüge hinausgreift. Henrich sieht zwei Möglichkeiten: Es ist möglich, „dass einem größeren Ganzen, dem Subjekte zugehören, selbst bereits Sinn innewohnt“; möglich ist aber auch, „dass von diesem Ganzen her allein dem bewussten Leben ein solcher Sinn zuwächst“, und solcher Sinn wäre dann, „obwohl er nur ihm zu eigen ist, [...] doch nicht aus dem bewussten Leben heraus gestiftet“. Henrich plädiert für Letzteres. Er geht davon aus, „dass dem Vollzug von Subjektivität rein für sich ein Sinn zugesprochen werden kann, der doch nicht aus ihm selbst hervorgeht“. Hingegen verwirft er die Vorstellung, der Sinn könne den Subjekten „extern durch irgendetwas oder irgendjemanden verliehen werden“.

Der schwer zu konkretisierende und dennoch unabweisbare Gedanke von einem Sinn des Lebens, der, wie Henrich vermutet, „wahrscheinlich omnipräsent ist“, kann s. E. nur Halt gewinnen in einer Denkweise, die sich „von der Subjektivität her in einem Rückgang in sie und dem nachfolgenden Überstieg über sie aufbaut“<sup>22</sup>. Eine „Immanenz des Sinngrundes im Prozess der Subjektivität“, so vermutet er, müsse man wohl auch voraussetzen, „wenn man verstehen will, wie es möglich ist, dass der Sinngrund des eigenen Lebens in Momenten jäh aufkommender Einsicht deutlich zu werden vermag“. Eine solche Sinnaffirmation lässt sich zwar nicht in jeder Hinsicht sichern und auf Dauer stellen. Dies wäre nämlich nicht vereinbar mit dem

<sup>19</sup> Ebd. 262.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 263 f.

<sup>22</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 264 f.

Charakter des extrapolierenden Denkens, das „seine postulatorische Eigenschaft niemals abzulegen vermag“. Eine immer neue Bewährung einer solchen Einsicht aber ist möglich in Momenten der „Durchsicht durch [...] das eigene Leben“, auch wenn diese „nicht mehr die überwältigende Kraft und Klarheit des ersten Aufgangs einer solchen Einsicht haben können“. Nach Henrich ist das ein Beleg dafür, dass auch ein Denken, das die philosophische Tradition als spekulatives Denken bezeichnen würde, „durchaus keine Angelegenheit einer lebensentrückten Spekulation ist“. Denn Henrich ist davon überzeugt: „Jeder Mensch, der die [...] Bedeutung einer Religion für sein Leben auch nur erwogen hat, kennt die Grundanlage seiner Bahn – auch dann, wenn er ein solches Denken weder ausbilden noch folgerichtig vollziehen kann und wenn er der Weise, in der es noch in den hochgesteigerten Symbolbildern der Religion wirksam ist, nicht vertraut.“

Für die Durchführung von Henrichs metaphysischem Ansatz ist charakteristisch, dass er, wie Michael Theunissen betont, das Absolute von zwei Seiten her in den Griff zu bekommen sucht: „als Grund der Subjektivität oder Grund im Bewusstsein und als Alleinheit“<sup>23</sup>. Zur Annahme eines Grundes im Bewusstsein wird Henrich durch eine Analyse des menschlichen Selbstverhältnisses geführt. Der Mensch, so macht er deutlich, lasse sich nicht schlechthin als Herr seiner selbst begreifen. Weder ist er von sich aus in sein Selbstverhältnis eingetreten, noch kann er sich „in seiner Aktivität und in der Bewußtheit seines Lebens [...] aus eigener Kraft allein erhalten“<sup>24</sup>. Folglich ist es notwendig, einen inneren Grund vorauszusetzen, der allein menschliches Für-sich-Sein wirklich werden lassen kann. Allerdings lässt sich ein solcher Grund „nicht wie ein Gegenstand erkennen und erforschen“. Dazu nämlich müsste man im Erkennen hinter die Tatsache der eigenen Bewusstheit zurückgehen können, was bekanntlich nicht möglich ist. Außerdem haben wir keinen klaren Gedanken davon, was es heißen könnte, „eine Selbstbeziehung im Wissen aus dem hervorgehen zu lassen, dem solche Selbstbeziehung noch gänzlich abgeht“.

Auch die Rede von einem Grund muss in diesem Fall einen veränderten Sinn annehmen. Der Grund kann „nicht wie ein Ereignis gedacht werden, das ein anderes Ereignis nach sich zieht, welches sich dann weiter aus sich selbst heraus [...] kontiniert“<sup>25</sup>. Nach Henrich impliziert die These, dass wir in unserem bewussten Leben durch ein anderes begründet sind, vielmehr folgendes: Der Grund ermöglicht das, was Bewusstheit ausmacht, auf die Weise, dass „er in jedem Vollzug von Bewußtheit als operativ vorausgesetzt werden muss“<sup>26</sup>. Daraus ergibt sich die Frage, wie es sich verstehen

<sup>23</sup> M. Theunissen, *Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs*, in: *DZPh* 50 (2002), 343–362; 348.

<sup>24</sup> Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: *D. Henrich, Die Philosophie im Prozeß der Kultur*, Frankfurt am Main 2006, 96.

<sup>25</sup> *Henrich, Denken und Selbstsein*, 256.

<sup>26</sup> Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: *Henrich, Die Philosophie im Prozeß der Kultur*, 96.

lässt, dass ein Grund dahin wirkt, dass wir gleichwohl „doch aus uns selbst heraus tätig sind“. Außerdem stellt sich hier auch die Aufgabe, „das Bewußtsein unserer Abhängigkeit mit dem Bewußtsein unserer Selbsttätigkeit in einem stabilen Gesamtbewußtsein miteinander zusammenzuführen“.

Faktisch ist nun allerdings von einem Widerspiel von Möglichkeiten menschlicher Selbstverständigung auszugehen. Einerseits kann menschliche Selbstverständigung darauf hinauslaufen, dass der Mensch „sich in seinem tätigen Leben und in der Bildung der ihm eigenen Welt von der Verfassung dessen, was zuletzt ist und was auch ihn ermöglicht, gedeckt und bestätigt wissen kann“<sup>27</sup>. Andererseits kann man aber auch das gerade Gegenteil behaupten und davon ausgehen, dass alle Suche des Menschen nach einer Bewandnis seines Daseins eitel und lediglich „Manifestation eines auf Fiktionen angewiesenen Daseins“<sup>28</sup> ist, dass diese Suche also in dem, was menschlichem Dasein wirklich zugrunde liegt, keinerlei Entsprechung findet.

Einen Ausweg sieht Henrich nur dann, wenn es gelingt, diese beiden Grundalternativen „zu einer weiter vertieften Selbstbeschreibung zusammenzuführen“<sup>29</sup>. Das Ziel des Philosophierens kann seiner Meinung nach nämlich nicht nur im „Gewinn von Klarheit“ liegen. Es soll auch davon wegführen, „sich in Ambivalenzen zu verfangen, die [...] aus der Grundverfassung unseres Lebens hervorgehen“ und nur noch „erlitten, verdrängt oder in skeptischer Selbstdistanz beruhigt werden“ können. Das Ziel des Philosophierens muss vielmehr sein, eine „Lebenssumme“ zu ermöglichen, „die jene Ambivalenzen nicht nur akzeptieren oder sich ausagieren läßt, sondern in der die Gründe, aus der sie hervorgehen, zusammengeführt werden können“.

Hierzu greift Henrich nun auf den Gedanken der All-Einheit zurück. War das bisher Entwickelte aus der Rückfrage gewonnen, die von der Subjektstellung des bewussten Lebens auf dessen Grund zurückging, so setzt er nun bei der Welt selbst an. In dieser bestehen, so betont er, einzelne Dinge innerhalb einer Ordnung, die von ihnen unterschieden werden muss. Was wir in der Welt erkennen, sind also im Letzten immer Relationen zwischen den Einzelnen. Doch selbst wenn Einzelne und Ordnung nicht unabhängig voneinander bestehen können, so ist es doch nicht möglich, sie auseinander zu begreifen. Wir haben es hier also mit einer Relation besonderer Art zu tun. Eine Möglichkeit besteht darin, dass wir uns diese Relation daraus begreiflich machen, „daß diese Welt insgesamt auf die Subjekte bezogen ist, für die sie erschlossen ist und die ihr zugewandt sind“<sup>30</sup>. Dagegen spricht freilich die Notwendigkeit, die Welt als etwas zu denken, das eine Wirklichkeit

<sup>27</sup> Ebd. 97.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 99f.

<sup>30</sup> Ebd. 100.

für sich besitzt und damit außerhalb der Relation, die sie zu uns, den Subjekten hat. Wenn wir diesen Gedanken weiter verfolgen, dann nimmt er nach Henrich eine Form an, die in Korrespondenz zu der Antwort steht, zu der wir kommen, wenn wir einen die Subjektivität als solche ermöglichenden Grund denken wollen. In beiden Fällen sind wir nämlich gezwungen, eine Differenz aufzuheben, die für alles Verstehen innerhalb unserer Welt grundlegend ist. Im Fall der All-Einheit bedeutet dies: Wenn wir die Differenz der Welt zu den vielen Einzelnen aufheben, die in dieser Ordnung wirklich sind, „so gelangen wir sowohl zum Gedanken eines ursprünglich Einzigen als auch zu dem seiner Nicht-Differenz gegenüber jeglichem Einzelnen“<sup>31</sup>.

Für den Gedanken der All-Einheit ist freilich nach Henrich wesentlich, dass „in ihm, insofern von ‚allem‘ überhaupt die Rede ist, auch unbestimmt Vieles eingeschlossen ist“<sup>32</sup>. Von diesem Vielen aber gilt, dass es nur dann zu denken ist, wenn es nicht in der Einheit verschwindet. Henrich hält daher fest: „Insofern die Einzelnen in der All-Einheit hervorgehen, bestehen sie zwar in sich und sind zugleich doch gerade in dieser ihrer Selbständigkeit nicht durch sich selbst, sondern radikal von einem anderen her ermöglicht.“ Es liegt hier also dasselbe Verhältnis vor, das bereits dem bewussten Leben zugeschrieben wurde, insofern dieses sich „aus einem Grund verstehen muß, aus dem es selbst im Prozeß seiner Selbsterhaltung jederzeit und zugleich zeitlos hervorgeht“.

Henrich ist davon überzeugt: „Hat [...] das bewußte Leben den Gedanken von dem Grund, der es ermöglicht, [...] mit dem Gedanken der All-Einheit zusammengeführt“, dann ermöglicht das eine „verwandelte Weltbeziehung [...], die ein verändertes Verhältnis zu sich selbst einschließt.“<sup>33</sup> Denn es kommt eine andere Art von Bewusstheit auf, wenn man die Erfahrung macht, „daß in jeglichem Geschehen der eine Grund von allem verwirklicht ist“. Henrich spricht hier von einer „Bewußtheit, die gesteigerte Selbstdistanz und Nähe zu Jeglichem in sich vereinigt“. Das darf freilich nicht in dem Sinn missverstanden werden, als wäre damit einfachhin eine Affirmation des bewussten Lebens vollzogen, die Möglichkeit, dass es bodenlos werden könnte, also vollständig suspendiert. Für Henrich ist vielmehr klar:

Auch die Hinfälligkeit des Einzelnen und sein Gang in ein Ende, das ihm für definitiv gilt, werden vom Gedanken der All-Einheit nicht aufgehoben. Selbst das Leid und die Angst in diesem Vergehen werden von ihm nicht abgestoßen, sondern umgriffen. Denn daß das Einzelne seinen Ort im All-Einen hat, bedeutet nicht das Dementi, sondern die definitive Bestätigung seiner Endlichkeit, die wiederum sein Vergehen und somit alles einschließt, was das Endliche in seinem Vergehen befällt. Insofern bleibt dieser Erfahrungsart immer etwas gemeinsam mit dem Bewußtsein vom Ausstand der

<sup>31</sup> Ebd. 101.

<sup>32</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 101f.

<sup>33</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 103.

Bergung des bewußten Lebens – wenn denn solche Bergung nur das sein könnte, was in den Religionen Erlösung und Beseligung heißt.<sup>34</sup>

Auf die umfangreiche Diskussion, die Henrichs Denken ausgelöst hat, kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Wir beschränken uns vielmehr auf einige Hinweise zu Theunissens kritischer Würdigung von Henrichs Denken.

Theunissen bescheinigt Henrich zunächst ein klares Bewusstsein von dem „Bedeutungswandel, den alles, was in einer wesentlichen Hinsicht absolut ist, erleidet, sobald man es zu dem Absoluten substantiviert“<sup>35</sup>. Denn durch die Substantivierung werde „etwas aus der Abhängigkeit von anderem Gelöstes das von nichts abhängige Eine und Einzige, das zugleich das Ganze ist“<sup>36</sup> und darum auch den Namen der All-Einheit trägt. Theunissen fragt sodann:

Besteht aber auch hinreichende Klarheit über das Problem, das der Bedeutungswandel aufwirft? Sind die Übergänge vom schlechthin Einen zum Ganzen und vom Ganzen zur Alleinheit genügend durchleuchtet? Die Weiterverwendung des Wortes ‚absolut‘ scheint gerechtfertigt nur unter der Bedingung, dass sie nicht preisgibt, was darin liegt: etwas, das von anderem nicht abhängt, weil es von ihm losgelöst ist. Wie und wovon kann aber das Absolute losgelöst sein, wenn es das Ganze ist? Kann ferner das Ganze eine Alleinheit sein, ohne seine Teile zu verleugnen?<sup>37</sup>

Bei der Diskussion von Henrichs Theorie des Absoluten geht Theunissen zunächst auf Henrichs Phänomenologie des Dankes ein. Als deren wesentlichen Ertrag stellt er heraus: Henrich sucht das Absolute auf der Linie des kontemplativen und nicht des kommunalen Danks. Bei ihm steht also der kontemplative Dank für einen Menschen oder für das eigene Leben und in eins damit für das Ganze der Welt im Vordergrund; den kommunalen „Dank an“ dagegen überspringt er „in dem Sinne, dass er ihm bei aller Anerkennung seiner lebensweltlichen Relevanz den Zutritt zu seiner Philosophie verwehrt“<sup>38</sup>. Allerdings drängt sich hier die Frage auf: „Ist nicht [...] jeder Dank für ... seinerseits ein Dank an ...?“<sup>39</sup> Denn Dank muss doch einer Instanz dargebracht werden. Die Welt kann naheliegenderweise eine solche Instanz nicht sein, aber auch das Absolute kommt nach Henrich als solche Instanz nicht infrage, denn es ist ebenso wie die Welt nicht in der Lage, Dank auf- und anzunehmen. Henrich begründet dies damit, dass das Absolute keine Person sei. Allerdings ist Henrichs Position nach Theunissen hier „vielschichtiger [...] als sie im Lichte seines strikten Neins zum Personsein des Absoluten aussieht“<sup>40</sup>. Das Absolute zeigt sich ihm zugleich auch so, dass ihm Züge der Personalität zgedacht werden können und dass

<sup>34</sup> Ebd. 103 f.

<sup>35</sup> *Theunissen*, 352.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd. 351.

<sup>39</sup> Ebd. 352.

<sup>40</sup> Ebd. 353.

es zudem Personalität aufkommen lässt. Theunissen spricht hier von „Zugeständnisse[n]“<sup>41</sup> Henrichs, die es dem seit je an Religiosität Interessierten ermöglicht hätten, sich nach seiner Beschäftigung mit den Hochreligionen Indiens verstärkt mit dem Glauben an einen persönlichen Gott auseinanderzusetzen.

Im Negativen signalisiert Theunissen übrigens Zustimmung zu Henrich. Das Absolute ist auch für ihn keine Person. Als Begründung für eine solche These führt er hier „die Äquivokationen im überlieferten Personbegriff“ an sowie „die Einsichten einer Sprachanalyse, die das Recht, jemanden als Person anzusprechen, an die Bedingung seiner Koexistenz mit anderen Personen knüpft“.<sup>42</sup> Gleichwohl gibt die Theologie ihm zufolge eine vernünftige Antwort auf die Frage nach der Art des Losgelöstseins, das wir im Reden vom Absoluten in Anspruch nehmen, denn sie macht geltend: Soll das Resultat des *absolvere* nicht zur Substanz geraten, dann bleibe nur übrig „an dem, was nicht Person ist, gleichwohl eine personale Seite hervorzukehren, nach der es uns souverän gegenübertritt“<sup>43</sup>. Dies geht nach Theunissen über das von Henrich Zugestandene hinaus. Denn es ist nicht nur von einem Grund die Rede, „dem Züge der Personalität zudedacht werden können“<sup>44</sup>, sondern diese Züge müssen ihm nach Theunissen eingeschrieben werden, insofern als die Personalität des Menschen nur von einer Instanz freigesetzt werden kann, die selbst Personalität besitzt.

Wenn Henrich das Absolute, das für ihn vor allem Grund ist, von einem Gegenüber abgrenzt, dann ist das nach Theunissen insofern legitim, als wir es „nicht als ein Gegenüber vor uns haben können, solange wir es für unseren Grund nehmen“<sup>45</sup>. Gleichzeitig gibt Theunissen allerdings zu bedenken, dass wir genötigt sind, das Absolute sowohl in seinem Grundsein wie in seinem Gegenübersein zu denken. Es ist jedoch unmöglich, es gleichzeitig in seinem Grundsein und in seinem Gegenübersein zu erfahren. Das aber, was sich uns als Grund erschließt, kann im Prozess unserer Erfahrung zum Gegenüber werden, und auch das Umgekehrte kann eintreten. In beiden Fällen ist ein Einstellungswechsel nötig. „Das religiöse Bewusstsein, das in Kategorien der Begegnung mit einem Gegenüber denkt, muss sich, um eines Grundes ansichtig zu werden, zu einem philosophischen bilden“, und das philosophische Bewusstsein, das am Gedanken des Grundes orientiert ist, muss, um darin ein Gegenüber sehen zu können, religiös werden. Beides, das Religiöswerden des philosophischen Bewusstseins und das Philosophisch-Werden des religiösen Bewusstseins, setzt aber ein Absolutes voraus, das zugleich Grund und Gegenüber ist. Ein Gegenüber zu sein ist al-

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> D. Henrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 190.

<sup>45</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: *Theunissen*, 354.

lerdings nicht im Begriff des Absoluten impliziert, sondern gehört zum Begriff Gottes, als der das Absolute sich dem religiösen Bewusstsein zeigt. Für problematisch hält Theunissen vor allem Henrichs Versuch, das Absolute umstandslos als All-Einheit zu fassen, da dieser nicht die Schwierigkeit behebt, ein schlechthin Losgelöstes als Ganzes zu denken, sondern dieser Schwierigkeit aus dem Weg geht, indem er „über die Losgelöstheit des Absoluten hinwegsieht und aus dem Ganzen die Teile entfernt, aus denen es sich zusammensetzt“. Generell kann Theunissen den verschiedenen All-Einheitslehren, die in Umlauf sind, nichts abgewinnen, da diese, wie er formuliert, „als emphatische unrealistisch [...] und als moderate trivial [sind]“, und sieht auch bei Henrichs Konzept von All-Einheit Probleme, gleichgültig, ob man es nun als emphatische oder als moderate All-Einheitslehre versteht.

Schwierigkeiten hat Theunissen schließlich auch mit Henrichs Versuch, für das Absolute eine Allpräsenz im Gang menschlichen Lebens in Anspruch zu nehmen. Theunissen räumt zwar ein, ein solcher Versuch könne das Absolute menschlicher machen. Andererseits birgt der Gedanke der Allpräsenz des Absoluten s. E. aber auch die Gefahr in sich, „menschliches Dasein ins Absolute zu verklären“<sup>46</sup>. Theunissen ist davon überzeugt, dass man dieser Gefahr nur begegnen kann, wenn man am menschlichen Dasein das Unterwegssein hervorhebt. Eine das Absolute humanisierende Erfahrung sei nämlich die Allpräsenz nur dann, „wenn in ihr der Ausstand mit erfahren wird, der den *homo viator* vom Absoluten scheidet“<sup>47</sup>.

## 2. Meixners Metaphysikentwurf

In seinem 1999 publizierten Beitrag „Die Metaphysik von Ereignis und Substanz“ unternimmt Meixner den Versuch, „eine umfassende systematische Metaphysik zu formulieren“<sup>48</sup>. Der Schwierigkeit eines solchen Unternehmens ist er sich dabei durchaus bewusst. Denn um das Metaphysikthema angemessen zu behandeln, hätte er eigentlich „ein eigenes Buch über Ereignisse, ein eigenes Buch über Kausalität und Naturgesetzlichkeit, ein eigenes Buch über das Theodizeeproblem, ein eigenes Buch über die Philosophie der Zeit, ein eigenes Buch über Bewußtsein und das Leib-Seele-Problem schreiben müssen“<sup>49</sup>. Dazu aber sei die eigene Lebenszeit zweifellos zu kurz. Zudem gebe es für alle eben genannten Themenbereiche exzellente Spezialisten. Gleichwohl sei der Versuch legitim, ein „Gesamtbild von allem überhaupt, und von uns Menschen darin, zu entwerfen“, allein schon des-

<sup>46</sup> Ebd. 362.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> U. Meixner, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz. Eine Skizze der Grundgedanken, in: C. Kanzian/R. Siebenrock (Hgg.), Gottesentdeckungen, Thaur [u. a.] 1999, 127–143, 127.

<sup>49</sup> U. Meixner, Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation, Paderborn 1997, 7.

halb, weil man „auf den allenthalben spürbaren ‚Großangriff‘ des Naturalismus nicht bloß defensiv mit Kritik, sondern offensiv mit einem rationalen Gegenentwurf [...] reagieren“ müsse.<sup>50</sup> Meixners Metaphysikentwurf ist also, wie Christian Kanzian hervorhebt, „strikt antinaturalistisch“<sup>51</sup>. Außerdem bekennt er sich ausdrücklich zu einem „Anti-Physikalismus“<sup>52</sup>. In einem Aufsatz, den er zur Erläuterung der Grundgedanken seines Metaphysikentwurfs verfasst hat, schreibt er:

Gemäß dem Naturalismus ist das Ganze des Seins prozeßhafte Natur: über die Natur hinaus gibt es nichts, und der Mensch ist ganz und gar ein Teil von ihr. Die Natur wiederum wird als vollständig durch die Physik [...] beschreibbar, d. h. physikalistisch verstanden. Grob umrissen ist hiermit zweifellos ein letzttaussagliches begrifflich-theoretisches Gesamtbild in allgemeinen Zügen von allem überhaupt und von der Rolle des Menschen darin, also eine Metaphysik.<sup>53</sup>

Allerdings übersehen die Naturalisten nach Meixner den fundamentalen Unterschied zwischen einer physikalischen Aussage und den Aussagen des physikalistischen Naturalismus. Es sind nämlich weder Aussagen der Physik, noch wird es durch physikalische Theorien nahegelegt, wenn von naturalistischer Seite behauptet wird, „daß es außer dem, was physikalisch vollständig beschreibbar ist, nichts mehr gibt, daß die Welt von allein und aus sich heraus existiert, daß alles, was geschieht, entweder [...] Zufall ist oder mit immanenter naturgesetzlicher Notwendigkeit geschieht“<sup>54</sup>. Ebenso wenig sind die Folgerungen, die sich aus diesen Aussagen ergeben, Aussagen der Physik oder durch die Physik stützbar, dass etwa „eine Transzendenz und damit ein transzendenter Gott nicht existiert“ oder „daß eine Schöpfung weder stattfindet noch stattgefunden hat“. Vielmehr handle es sich hierbei um metaphysische Standpunkte, die aus der Geschichte der Philosophie seit langem bekannt sind. Dass wir heute im Zeitalter der Hochblüte der Naturwissenschaften leben, ändere daran nichts. Denn empirisches Wissen sei nun einmal, wenn ihm auch nicht widersprochen werden sollte, „für die Begründung metaphysischer Standpunkte erkenntnistheoretisch strikt irrelevant“. Meixner hält daher fest, dass naturalistische Metaphysiker einer Illusion unterliegen, wenn sie meinen, für die Begründung ihrer Positionen Kapital aus den Naturwissenschaften schlagen zu können. Die reale Welt als Summe allen realen Geschehens werde zwar von der Physik „in ihrem objektiven Bestand und in ihrer allgemeinen synchronen und diachronen [...] Struktur beschrieben“<sup>55</sup>, aber die Physik biete keine Auslegung der Welt und lege auch keine solche Auslegung nahe. Diese beginne vielmehr erst dort, wo die Physik schweige, in der Metaphysik, wo die Welt „in ihrer

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> C. Kanzian, Aktuelle Beiträge zur Analytischen Ontologie, in: ZPhF 53 (1999), 440–462; 447.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Meixner, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 128.

<sup>54</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 129.

<sup>55</sup> Ebd.

Gänze in den Blick genommen“ und im Hinblick darauf betrachtet werde, „was letztlich von ihr und unserem Verhältnis zu ihr allgemein gesagt werden kann“. <sup>56</sup>

Die Metaphysikkritik der frühen analytischen Philosophie hält er für überholt. Versuche, sprachkritisch gegen die Metaphysik vorzugehen, wie es die logischen Empiristen taten, und metaphysische Aussagen als logischen Unsinn zu entlarven, gehören seiner Meinung nach der Vergangenheit an, weil sie einfach keinen solchen Unsinn darstellen. Ernster zu nehmen ist s. E. die ältere erkenntnistheoretisch motivierte Metaphysikkritik, die besagt, dass metaphysische Aussagen sich jeder intersubjektiv nachvollziehbaren Begründung entziehen und deshalb wissenschaftlich unkontrollierbar sind. Meixner gibt hier zu bedenken, dass von der Metaphysik, die auf eine Erkenntnis des Ganzen und Letzten geht, was er für in sich legitim und sogar für wissenschaftlich wünschenswert hält, natürlich nicht erwartet werden könne, dass ihre Aussagen „eine mit anderen Wissenschaften vergleichbare Akzeptanz finden“ <sup>57</sup>. Schon gar nicht können metaphysische Aussagen s. E. apodiktisch gewiss sein. Ebenso wenig handelt es sich hierbei um apriorische Aussagen, wenngleich sie transempirischen Charakter haben, da sie unser empirisches Wissen in einer letzten Deutung und Stellungnahme zu einem Abschluss bringen. Generell ist Meixner der Meinung:

[M]an [sollte] Metaphysik nicht an einer Meßlatte messen, die man in anderen Bereichen der Wissenschaft aufgrund der wissenschaftstheoretischen Diskussion [...] längst verworfen hat: Gewißheit ist kein wissenschaftliches Muß mehr. Jedes Defizit aber, das Metaphysik [...] im Vergleich zu anderen Wissenschaften haben mag, wird mehr als aufgewogen durch die unvergleichliche Wichtigkeit ihrer Aussagen: Denn wie das Ganze des Seins und unsere Rolle darin letztendlich der allgemeinen Struktur nach theoretisch zu beschreiben ist, geht uns alle [...] an. Von einer Unkontrollierbarkeit metaphysischer Aussagen kann aber zudem [...] nicht die Rede sein. Eine wissenschaftliche Kontrolle metaphysischer Theorien ist theorieintern gegeben durch die Kriterien der Konsistenz und logischen Kohärenz, die Kriterien der Klarheit, Umfassendheit und Durchdringungstiefe; theorieextern aber ist eine derartige Kontrolle aber gegeben durch den Vergleich mit intersubjektiv (wenn auch natürlich nie einstimmig) akzeptierten metaphysischen Grundintuitionen. <sup>58</sup>

Für die Metaphysik ist nach Meixner neben ihrem systematischen Charakter das Ausbilden einander widersprechender Alternativen wesentlich. Konkret belegt er das mit den metaphysischen Konzepten von Lukrez, Thomas von Aquin, Spinoza, Leibniz und Schopenhauer. Lukrez steht dabei für einen „rein immanente[n] materialistische[n] Naturalismus“, Thomas von Aquin für den Theismus der mittelalterlichen Philosophie, Spinoza für einen „pantheistische[n], mystisch leuchtende[n] Naturalismus“, Leibniz für einen „logico-theistische[n] Optimismus“ und Schopenhauer für ei-

<sup>56</sup> Ebd. 130.

<sup>57</sup> Ebd. 127.

<sup>58</sup> Ebd. 128.

nen metaphysischen Pessimismus.<sup>59</sup> Meixner ist der Meinung, alle fünf genannten Denker hätten „im Grundsätzlichen kontrastierende Systeme der Metaphysik geschaffen“<sup>60</sup>. Gleichzeitig betont er:

An Aristoteles vorbeizugehen, ist aber gänzlich unmöglich, da er die Disziplin der Metaphysik (er nannte sie „Erste Philosophie“) in ihrer eigentümlichen Gestalt eigentlich erst begründete. Er hat sie nicht nur durch eigene Beiträge bereichert, deren Einfluß kaum zu ermessen ist, sondern mit ihm kam die Metaphysik erst zu sich selbst. Von Aristoteles stammen auch die ersten Metaphysikdefinitionen, die die wesentlichen Theorie-Elemente bestimmen, die in jeder Metaphysik – und sei es in der Verneinung – zum Tragen kommen.<sup>61</sup>

Allerdings bedeutet das nicht, dass Meixner das aristotelische Metaphysikverständnis komplett übernehmen würde. Metaphysik ist für ihn weder mit der (allgemeinen) Ontologie des Aristoteles identisch noch mit dessen Theologie. Vielmehr sind s. E. neben diesen zwei Theorieelementen auch kosmologische und anthropologische Momente für die Metaphysik insofern konstitutiv, als sich diese als „begrifflich-allgemeines Gesamtbild von allem überhaupt und des Menschen darin versteht“<sup>62</sup>.

Auffällig an Meixners Perspektive auf die Metaphysikgeschichte ist, dass er die Metaphysik weder mit Platon beginnen noch mit Hegel enden lässt. Unbeschadet der großen wirkungsgeschichtlichen Bedeutung Platons sieht er in Platon selbst nämlich keinen systematischen Metaphysiker, wohl aber habe der Platonismus s. E. eine ganze Reihe systematischer Metaphysiker hervorgebracht. Im Einzelnen nennt er Plotin, Proklos, Scotus Eriugena und Nikolaus von Kues. Gleiches gilt für den christlichen Theismus. Hier nennt Meixner neben Thomas von Aquin auch Augustinus, Anselm von Canterbury und vor allem Duns Scotus. Die nachhegelsche Philosophie ist in seiner Perspektive nicht einfach durch eine nachmetaphysische Orientierung bestimmt. Dagegen sprechen Autoren wie Whitehead, McTaggart und Armstrong.

Gegen die Rede von der Heraufkunft eines postmetaphysischen Zeitalters macht er zudem geltend: Für ein angemessenes Selbstverständnis sei eine Grundlagenreflexion unverzichtbar, die sich nicht nur mit der Frage nach der Grundverfasstheit unseres Erkennens und Handelns befasst, sondern auch „die Frage nach der Grundverfasstheit des Alls des Seienden“<sup>63</sup> stellt, dessen Glied wir sind. Den „sicheren Gang einer Wissenschaft [im engeren Sinn]“<sup>64</sup> werde die Metaphysik zwar auch in Zukunft nicht einschlagen, aber als Grundlagenreflexion könne sie durchaus Fortschritte machen: „in der Verfeinerung der Argumente, in der Auffindung neuer Begriffe,

<sup>59</sup> U. Meixner, Einleitung, in: *Ders.*, *Klassische Metaphysik*, Freiburg i. Br. 1999, 9–19; 11.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd. 11 f.

<sup>62</sup> Ebd. 12.

<sup>63</sup> U. Meixner, *Möglichkeit und Wirklichkeit der formalen Ontologie*, in: *M. Lutz-Bachmann/T. M. Schmidt* (Hgg.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie. Metaphysics Today – Problems and Prospects of Ontology*, Freiburg i. Br. 2007, 94–113; 100.

<sup>64</sup> Ebd.

neuer systematischer Verknüpfungen, neuer Theorien“<sup>65</sup>. Auf diese Weise könne durchaus „[g]rößere begriffliche Adäquatheit, größere Klarheit, größere Systematizität und auf dieser Grundlage ein immer weiterreichendes Verständnis der Implikationen der metaphysischen Grundlagen [...] gewonnen werden“<sup>66</sup>, von denen wir mit Gründen ausgehen, auch wenn es für diese Gründe keine alltägliche oder positiv-wissenschaftliche intersubjektive Gewissheit gibt. Dies alles bedeute freilich nicht – auch darauf weist Meixner in diesem Zusammenhang hin –, dass man selbst, wenn man Metaphysik treibe, keine starken metaphysischen Überzeugungen und keine metaphysischen Gewissheiten haben könne.

Inhaltlich geht Meixner bei seinem Entwurf einer „antinaturalistische[n] Weltauslegung“<sup>67</sup> von der These aus: Was die Welt ausmacht, sind reale Ereignisse, d. h. „reale Zustandsfolgen und deren Konstituenten, z. B. materielle Dinge und deren in Sachverhalten gegebenen Eigenschaften und Beziehungen“. Seine zentrale Intuition, die er mit dem Anti-Metaphysiker Hume teilt, ist, „dass keinerlei objektive Notwendigkeit besteht, dass gerade diese Ereignisse real sind, die faktisch real sind, oder dass irgendein Ereignis real ist, oder dass alle realen Ereignisse sich zu einer realen Welt, einem maximalen Ereignis, sowohl in der Vollständigkeit der zeitlichen Erstreckung als auch in der Vollständigkeit der Inhaltlichkeit (der maximalen inhaltlichen Bestimmtheit), zusammenfinden“.<sup>68</sup>

Mit dieser zentralen metaphysischen Intuition verbindet sich bei Meixner weiterhin die Auffassung, dass die Eigenschaft des Realseins von Ereignissen eine „universell kontingente [...] Qualität“<sup>69</sup> darstellt. Meixner ist sich bewusst, dass eine solche Position den metaphysischen Erklärungsbedarf beträchtlich erhöht. Denn die eben beschriebene Grundintuition einer Abwesenheit von Notwendigkeit hinsichtlich der Realität von Ereignissen erstreckt sich auch auf den Begriff der Ereigniskausalität. Es ist also ihm zufolge nicht so, dass reale Ereignisse andere Ereignisse mit irgendeiner objektiven Notwendigkeit nach sich ziehen. Die gegenteilige Behauptung halte, so meint er, der Analyse nicht stand, die im Wesentlichen bereits von Hume geleistet worden sei. Außerdem sei es auch nicht so, dass reale Ereignisse andere Ereignisse realisierten oder real machten. Denn Ereignisse seien ebenso wie ihre Konstituenten „realisationspassiv“. Faktisch liefe das auf eine „Destruktion jedes metaphysischen Erklärungsanspruchs“ hinaus, „der mit Ereigniskausalität verbunden werden könnte“. Eine Erklärung des Realseins von Ereignissen ist mithin „im Seinsraum der Ereignisse und ihrer Konstituenten nicht zu finden“. Sie muss anderweitig gesucht werden.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd. 100f.

<sup>67</sup> Dieses und das folgende Zitat stammen aus: *Meixner*, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 130.

<sup>68</sup> *U. Meixner*, Ereignis und Substanz, in: *Polylog* 7 (2001), 6–17, 9..

<sup>69</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: *Meixner*, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 130f.

Grundlegend ist für Meixner in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Substanzen einerseits und Ereignissen samt deren Konstituenten andererseits. Der Substanzbegriff, auf den er rekurriert, unterscheidet sich allerdings grundlegend von traditionellen Substanzbegriffen aristotelischer oder cartesischer Provenienz. Denn Substanzen sind für ihn keine Ereignisse oder Ereigniskonstituenten, da diese, wie eben betont, realisationspassiv sind. Substanzen werden von Meixner vielmehr „als (mögliche) Realisationssubjekte, d. h. als Agentia eingeführt“<sup>70</sup>. Die Differenz zwischen Ereignissen und Substanzen bringt Meixner dadurch auf den Punkt, dass er bei den Ereignissen von immanenten Entitäten spricht, wohingegen er die Substanzen als transzendente Entitäten bezeichnet, weil sie nicht in der Welt der Ereignisse vorkommen. Faktisch handelt es sich hier um die Abwandlung eines Gedankens, der sich bereits bei Schopenhauer findet. Allerdings denkt Schopenhauer den metaphysischen Willen als epistemologisch und nicht als ontologisch transzendent, und zudem erscheint der Wille bei ihm als Einheit. Meixner versteht den metaphysischen Willen dagegen als „Gruppengesamtheit aller Substanzen (oder Agentia)“<sup>71</sup>.

Soll durch die Realisationstätigkeit der Substanzen nicht nur die Tatsache der Gegebenheit von Realität erklärt werden, sondern auch die Eigentümlichkeiten der Realitätsverteilung, konkret die „Zusammengeschlossenheit [von Realität] in einer Welt mit umfassender Ordnung“, ist die Annahme eines „eingeschränkte[n] metaphysischen Pluralismus“ erforderlich.<sup>72</sup> Dieser besagt:

Die agenskausale Realisation wird in zwei Akte zerlegt, nämlich in Auswahl des zu Realisierenden und in Realitätsmitteilung. An der Auswahl der Welt sind dann alle Substanzen mit unterschiedlich hohem Bestimmtheits- und Freiheitsgrad beteiligt. Das Monopol der Realitätsmitteilung an die Welt liegt aber bei einer einzigen Substanz, die zudem die an sich miteinander konfligierenden Entscheidungen der Substanzen in der Weltwahl koordiniert und durch einen unparteiischen Willensausgleich zur Einheit führt, wobei jene Zentralsubstanz auch maßgeblich sich selbst einbringt.<sup>73</sup>

Der Vorteil des Konzepts eines eingeschränkten metaphysischen Pluralismus gegenüber dem leibnizischen Modell liegt nach Meixner darin, dass in ihm ein echter kausaler Pluralismus möglich ist, wohingegen bei Leibniz alle Substanzen entmachtet werden, die nicht die Zentralsubstanz sind. Außerdem ist Meixner der Meinung, dass der eingeschränkte metaphysische Pluralismus die beste Erklärung für allgemeine Realitätsphänomene darstellt, da bei dieser Art von Erklärung ein infiniter Regress vermieden wird. Seine Begründung dazu lautet: Phänomene, die ausschließlich Ereignisse angehen, werden auf diese Weise durch die Realisationstätigkeit von etwas

<sup>70</sup> Ebd. 131.

<sup>71</sup> Ebd. 131f.

<sup>72</sup> Ebd. 132.

<sup>73</sup> Ebd.

ganz anderem, nämlich von Substanzen, erklärt, wobei das, was zwischen Substanzen und Ereignissen der Fall ist, keinen Ereignischarakter hat. Das, was zu erklären ist, kehrt also nicht auf der Ebene des Explanans wieder.

Die Begründung der Metaphysik des eingeschränkten metaphysischen Pluralismus hat zweifellos auch religionsphilosophische Implikationen. Zu ihr gehört, wie wir gesehen haben, die Lehre von der Zentralsubstanz, die die ihr zugedachte Rolle nur dank ihrer Allmacht und Allwissenheit spielen kann. Diese Attribute, über die keine anderen Substanzen verfügen, rechtfertigen nun aber „für die Zentralsubstanz bereits den Namen ‚Gott‘“<sup>74</sup>. Gott ist als Schöpfer der Welt „für die Realitätsmitteilung an die erwählte Welt allein zuständig“. Zum anderen ist auch die Wahl der Welt „entscheidend von Gott geprägt, obwohl er für diesen Aspekt der Realisation nun nicht allein zuständig ist“. Die naturgesetzliche Ordnung der Welt, konkret die Regularitäten, die sie in ihrer Gesamtheit durchdringen, gehen also auf eine göttliche Wahl zurück. Insofern der nomologisch zwingende Charakter der Naturgesetze zwar nicht an sich objektiv gegeben ist, wie die Naturalisten meinen, sondern ihr objektives Gegebensein sich einer göttlichen Wahl verdankt, müssen wir sagen, dass die Notwendigkeit, die sie mit sich führt, nicht ohne Bezug auf ein Agens existiert. Sie gründet nämlich „in der Kausalität Gottes“ und gewinnt auch „ihren zwingenden, die Zukunft schon partiell schon entwerfenden Charakter aus seiner Allmacht und Allwissenheit“.

Das zentrale Problem einer *theologia naturalis* ist nach Meixner nicht die Frage, ob Gott existiert, sondern die Frage, „ob Gott gut oder gar vollkommen ist“<sup>75</sup>. Diese Frage ergibt sich trotz ihrer Zentralität, wie Meixner betont, nicht aus dem Inneren der rationalen Theologie selbst, sondern von daher, dass in der christlichen Verkündigung von einem guten Gott gesprochen wird, und man von der Prämisse ausgeht, dass der Gott, von dem dort gesprochen wird, derselbe sein müsse, von dem in der rationalen Theologie, wenn auch auf andere Weise, die Rede ist. Allerdings steht der These von der Gutheit Gottes die Verfasstheit der realen Welt entgegen, „die, anders als Leibniz meinte, sicherlich nicht die beste aller möglichen Welten ist“<sup>76</sup>.

Bei seiner Behandlung des Theodizeeproblems geht Meixner im Sinne des von ihm vertretenen metaphysischen Pluralismus davon aus, dass „das Machen einer Welt‘ ein joint venture“ ist, d. h. „eine [...] Gemeinschaftsleistung, an der, was die Wahl der zu realisierenden Welt angeht, alle Substanzen beteiligt sind“.<sup>77</sup> Gerade wenn Gott vollkommen ist, kann er sich also über das Wollen einzelner Substanzen nicht hinwegsetzen. Damit aber sind „negative inhaltliche Aspekte der realisierten Welt“<sup>78</sup> unausweichlich. Als

<sup>74</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 133 f.

<sup>75</sup> Ebd. 135.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd.

Schlussfolgerung ergibt sich daher: Die inhaltliche Unvollkommenheit der Welt ist mit der vollkommenen Gutheit Gottes sehr wohl vereinbar. Freilich besteht nach Meixner ein Unterschied zwischen der Allwissenheit und Allmacht Gottes und seiner Gutheit. Die beiden erstgenannten Attribute lassen sich „[b]egründeterweise [...] annehmen“<sup>79</sup>. Dass Gott aber vollkommen gut sei, entziehe sich „dem rationalen Zugang“. Das Bild, das die Welt biete, sei „zu zweideutig, um diesbezüglich einen Schluß zuzulassen“. Daher hält Meixner fest: Dass Gott gut, eben ein himmlischer Vater ist, wie es in religiöser Sprache heißt, sei „Sache allein des vertrauenden Glaubens“. Und im Blick auf das Theodizeeproblem fügt er hinzu: Der Tragik, die daraus entsteht, dass Gott seine Allmacht einschränkt zugunsten der Beteiligung aller Substanzen am Werden einer Welt, in der unweigerlich Leiden Platz hat, könne nur der Glaube entgehen, „daß Gott ein Zeichen in der Welt gesetzt hat, daß, wenn nicht in der Welt, so doch wenigstens im Sein insgesamt Raum ist für Gerechtigkeit und Trost“.

Bezeichnend für Meixners Metaphysikverständnis ist, dass er einen solchen theologischen Hinweis nicht für illegitim hält in einem metaphysischen Ansatz, der sich ein theoretisches „Bild der Totalität von allem“ zum Ziel gesetzt hat, denn dort, so meint er, müsse auch von dem gesprochen werden, „auf das wir hoffen dürfen, und vernünftigerweise nicht mehr als hoffen dürfen“<sup>80</sup>.

Die Beteiligung an der Welt als realem Ereignis, das alle realen Ereignisse umfasst, welche *de facto* diese Welt zeitigt, ist für Meixner nicht die einzige Beziehung, in der Substanzen unmittelbar zu Ereignissen und mittelbar zu deren Konstituenten stehen. Bestimmte Substanzen sind nicht bloß Realisationssubjekte, sondern auch Bewusstseinssubjekte, nicht bloß Agentia sondern auch Cogitantia. Daher enthält Meixners Metaphysikentwurf nicht nur eine Theorie der Realisation, sondern auch eine Theorie des Bewusstseins. Wie die Realisationsrelation ist ebenso die Bewusstseinsrelation „eine Beziehung, die aus dem Seinsraum der Ereignisse und ihrer Konstituenten (und insbesondere der realen Welt) hinausführen muß“<sup>81</sup>. Meixner führt hierzu aus:

[I]mmanente Entitäten sind wesenhaft bewußtseinsunfähig: weder physischen noch psychischen Objekten kann irgendetwas bewußt sein, weder Ereignisse, noch Körper, noch Elementarteilchen, noch Gedanken oder Gefühle können ‚denken‘; dies können allein gewisse transzendente Entitäten: manche Substanzen.<sup>82</sup>

Meixner unterscheidet näherhin zwischen unmittelbarem und mittelbarem Bewusstsein. Unmittelbar bewusst sind ihm zufolge „bewußten Substanzen [...] im Fließen der Gegenwärtigkeit gewisse Ereignisse, die insgesamt die

<sup>79</sup> Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: Ebd. 136 f.

<sup>80</sup> Meixner, Ereignis und Substanz, 368.

<sup>81</sup> Meixner, Die Metaphysik von Ereignis und Substanz, 137.

<sup>82</sup> Ebd.

Ereignisse ihres Bewußtseinsstroms ausmachen“<sup>83</sup>. Was ihnen dagegen mittelbar bewusst ist, einschließlich ihrer selbst, das ist daraus extrapoliert „durch abstraktive Konstitution und Postulierung“. Das bedeutet freilich nicht, dass das mittelbar Bewusste einen nichtwirklichen oder nichtobjektiven Charakter hätte. Allerdings steht bei allem mittelbar Bewussten zunächst dahin, ob es etwas objektiv Wirkliches ist oder nicht. Es muss hier von Fall zu Fall jeweils eine Entscheidung getroffen werden, und zwar „von niemandem anders als [...] der bewußtseinhabenden Substanz nach Kriterien, die wiederum allein aus ihrem Bewußtseinsstrom geschöpft sein können“. Bewusstseinssubjekte und Objekte unmittelbaren Bewusstseins stellen getrennte Seinsbereiche dar, da es sich im ersten Fall um Substanzen und im zweiten Fall um Ereignisse handelt. Ebenso besteht eine „essentielle Getrenntheit“ von physischen und psychischen Ereignissen, denn „[n]otwendigerweise ist kein psychisches Ereignis ein physisches“.

Naturalisten sind dagegen im Rahmen des von ihnen vertretenen physikalistischen Monismus bestrebt, „die Trennung von physischen und psychischen Ereignissen aufzuheben“, ebenso wie sie darauf bedacht sind, „Bewußtseins- und Realisationssubjekte, wenn nicht gar als Ereignisse [...], so doch als Ereigniskonstituenten, jedenfalls als immanente Entitäten anzusehen“.<sup>84</sup> Wenn sie in diesem Fall die wesenhafte Realisationspassivität und Bewusstseinsunfähigkeit von Ereignissen und deren Konstituenten ignorieren, dann deshalb, weil sie bestimmte metaphysische Intuitionen und Interessen leiten, die sie sich freilich nicht eingestehen.

Was den ontologischen Status der Substanzen angeht, so betont Meixner, seien diese als transzendente Entitäten zwar kein Teil der Welt – sie sind ja weder Ereignisse noch Konstituenten von Ereignissen –; gleichwohl erschienen sie mittels ihrer ereignisartigen Konstituenten in der Welt, so dass die Welt, mit Eriugena gesprochen, Erscheinung des Nichterscheinenden (*non apparentis apparitio*) ist. Nach Meixner ist es deshalb legitim, „bei der Repräsentation von Substanzen durch Ereignisse von ‚Erscheinung‘ zu sprechen, also ein Wort, das eigentlich einen erkenntnistheoretischen Begriff ausdrückt, zur Charakterisierung eines ontologischen Verhältnisses zu verwenden“<sup>85</sup>.

Jede Substanz ist nach Meixner durch ihren Realisationsrepräsentanten in der Welt repräsentiert und manche Substanzen sind zusätzlich noch durch ihren Bewusstseinsrepräsentanten repräsentiert, d. h. durch „ihren Bewußtseinsstrom, der alle Ereignisse umfaßt, die der Substanz jemals unmittelbar bewußt sind“<sup>86</sup>. Der Realisationsrepräsentant einer Substanz umfasst hingegen „diejenigen realen Ereignisse, die real geworden sind, entsprechend [...]

<sup>83</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 137f.

<sup>84</sup> Ebd. 138.

<sup>85</sup> Ebd. 139.

<sup>86</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 140f.

ihrer in Hinblick auf Konsistenz mit der Wahl aller anderen Substanzen modifizierten intendierten Realisationswahl“. Substanzen werden aber „nicht nur durch Ereignisse innerweltlich repräsentiert, sondern [...] auch durch Ereigniskonstituenten, nämlich durch Körper“. Als Erläuterung fügt Meixner an:

Der Körper einer Substanz [...] ist in ihrer vollständigen Erscheinung mitgegeben und dieser entnehmbar: er vor allem macht denjenigen Teil der Welt aus, der der Substanz als nächster und eigenster Teil zugewiesen und von ihr im Rahmen ihrer Möglichkeiten gestaltet ist; er ist der Kern ihrer Handlungen, seine Teile die nächsten Objekte ihres mittelbaren Bewußtseins. Nach ihrem Körper wird auch die Substanz benannt. So kann mit dem Wort „Mensch“ sowohl ein menschlicher Körper als auch eine menschliche Substanz gemeint sein, die ja als eine Substanz zu definieren ist, die einen menschlichen Körper hat.<sup>87</sup>

Im Anschluss an diese Erläuterung kommt Meixner schließlich auf das Verhältnis von Körper und Seele zu sprechen. Unter Seelen versteht er „Substanzen, die einen Körper haben, d. h. durch einen Körper repräsentiert werden“<sup>88</sup>. Die Differenz zwischen Seelen und Körpern ergibt sich daraus, dass Seelen als transzendente Entitäten nicht ein Stück der Welt sind, Körper (als Konstituenten realer Ereignisse und mithin immanente Entitäten) hingegen sehr wohl.

Bezeichnend ist für Meixners Metaphysikentwurf, dass er dessen zentrale Koordinaten im Blick auf eine berühmte Unterscheidung Eriugenas so verdeutlicht: „Neben dem Ungeschaffenen Schaffenden (Gott) und den Geschaffenen Nichtschaffenden (den realen Ereignissen und ihren Konstituenten, der realen Welt insgesamt) haben wir [...] die Geschaffenen Schaffenden (die von der Zentralsubstanz verschiedenen Substanzen).“ Das Ungeschaffene Nichtschaffende ist schließlich die „wesenhafte, sacherinnerliche Konstitution der Möglichkeiten“, die den Charakter eines weder vermehr- noch verminderbaren Bestandes hat und eine Struktur darstellt, die weit unerbittlicher ist als jede naturgesetzliche Ordnung.

Meixner ist trotz seiner zahlreichen Publikationen zu Fragen der Metaphysik bisher wenig rezipiert worden. Eine umfangreiche Diskussion haben seine Werke nicht ausgelöst. Ein Grund hierfür ist sicher der, dass es aufgrund seiner unorthodoxen Begriffsverwendung nicht leicht ist, Meixners Thesen in den aktuellen philosophischen Diskurs einzubringen. Als Beleg hierfür nennt Kanzian etwa Meixners Rede von Substanzen als transzendenten Entitäten. Auch sein Bekenntnis zum Dualismus ist eine ausgesprochene These gegen den Mainstream. Mit Recht weist Kanzian aber auch auf Meixners Verdienste für den gegenwärtigen Metaphysikdiskurs hin. Meixner, so betont er, beschränke sich nicht darauf, „bereits Geschriebenes zu analysieren und zu interpretieren“ oder „Detailfragen unter der ein oder an-

<sup>87</sup> Ebd. 141.

<sup>88</sup> Alle Zitate in diesem Absatz: Ebd. 141 f.

deren Rücksicht aufzugreifen“.<sup>89</sup> Er vertrete „inhaltliche Thesen zu Themenkreisen, die tatsächlich die gesamte Metaphysik umfassen“ und verfare dabei „höchst originell, ohne zu versäumen, den Bezug zur Geschichte der Philosophie [...] vielfältig und [...] fachkundig herzustellen“.<sup>90</sup>

### 3. Fazit

Versuchen wir abschließend, das Proprium beider Metaphysikentwürfe in Abhebung von einem materialistischen Wirklichkeitskonzept zu verdeutlichen.

Wesentlich für Henrichs Vorgehensweise ist zunächst sein subjekttheoretischer Einstieg. Was er voraussetzt, ist, „daß einer von sich selbst weiß, und zwar so, daß er zugleich auch weiß, daß dies Wissen ein Wissen von ihm selbst ist“<sup>91</sup>. Daraus zieht er die Schlussfolgerung: „Wir sind Subjekte, insofern wir ein solches Wissen von uns selbst haben und aus diesem Wissen heraus Erkenntnis unter dem Wahrheitsanspruch gewinnen und unser Leben in der Welt handelnd führen. Daß wir solche Subjekte sind, steht für uns ganz außer Frage; und nichts von dem, was uns als Menschen eigentümlich ist, könnte fortbestehen, würde diese Grundüberzeugung im Ernst suspendiert.“<sup>92</sup> Weiterhin versteht Henrich unter Metaphysik nicht die Annahme einer Hinter- oder Überwelt, „die von d[er] sichtbaren Welt durch irgendeinen Chorismos“<sup>93</sup> getrennt sei. Man könne, so schreibt er, zwar „zur Überzeugung vom Dasein einer intelligiblen Welt gelangen“, aber davon hänge nicht ab, ob man nun eine Metaphysik habe oder nicht. Das Wort „Metaphysik“ sei zwar nicht unbelastet, doch vermittele es „wenigstens eine vage Vorstellung von dem“, was gemeint ist. Henrich selbst zieht es freilich vor, von „letzten Gedanken“ zu sprechen, die über das hinausgreifen, was aus dem Alltagswissen oder der wissenschaftlichen und mithin auch der physikalischen Erkenntnis bekannt ist. Henrich wendet sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen die These, bei dieser Bezugnahme auf den Grund von Selbst und Welt könne man sich auf die Sinnthematik beschränken und von der Wahrheitsfrage absehen. Denn der Verdacht, dass der absolute Grund, auf den hin sich das Subjekt im Vollzug der Aufklärung seiner selbst und seiner Welt übersteige, eine bloße Fiktion sei, lasse sich nicht dadurch ausräumen, dass ihr der Status einer notwendigen Präsupposition und einer unvermeidbaren Sinnhypothese zuerkannt werde. Die Metaphysik lässt sich also nicht in der Weise in eine Subjektivitätstheorie überführen, dass ontologische Bezüge ausgeblendet werden. Henrichs Argumentation läuft vielmehr nach seinem eigenen Bekunden darauf hinaus, „daß der Aus-

<sup>89</sup> *Kanzian*, 450.

<sup>90</sup> *Ebd.*

<sup>91</sup> *Henrich*, *Bewußtes Leben*, 14.

<sup>92</sup> *Ebd.* 15.

<sup>93</sup> Alle folgenden Zitate in diesem Absatz: *Ebd.* 194f.

gang von der Bewegung der Selbstdeutung und die Umwendung zur Gewißheit, daß diese Bewegung insgesamt und mit ihr der Gehalt der Selbstdeutung in der Gestalt letzter Gedanken in einen einzigen Zusammenhang gehören, den wir seinerseits zwar in der Form einer Selbstdeutung gewinnen, den wir aber durchaus nicht als Selbstdeutung verstehen können.“<sup>94</sup>

In puncto Naturalismus stellt Henrich schließlich Folgendes klar: Der Naturalismus bindet sich zwar an die Resultate der Physik und bestätigt damit die mit der physikalischen Theorie zumeist verbundene Meinung, treffende Realitätsbeschreibung, nicht nur Instrument, der theoretischen Beschreibung des Erfahrungswissens zu sein. Aber in seinem Resultat ist er eine „Extrapolation der fundamentalsten und umfassendsten wissenschaftlichen Theorie zu einem schlechthin universalen Begriff von der Welt.“<sup>95</sup> Von daher ist er „eine Verständigung über die natürliche Welt nicht aus ihr, sondern im grundsätzlichen Abgehen von ihr und im Überstieg über sie“<sup>96</sup> und kommt insofern mit dem Proprium einer recht verstandenen Metaphysik überein.

Ebenso deutlich benennt Henrich aber auch das entscheidende Manko einer naturalistischen Metaphysik, wenn er schreibt:

Nach all den Debatten, die über die letzten Jahrzehnte hinweg geführt worden sind, kann man wohl festhalten, daß die physikalische Theorie als der einzige Kandidat für eine letzte Gestalt der wissenschaftlichen Weltbeschreibung keine Möglichkeit dazu eröffnet, einen Weltbegriff auszubilden, in dem Subjekte und Subjektivität [...] einen Platz finden könnten. Wenn diese Theorie als universale Theorie soll gelten können, dann muß zuvor alles das, was über Wissen von sich und über die von ihm herzuleitenden Folgerungen gesagt wurde, destruiert werden. Das heißt, es muß dargetan werden, daß dem allem eine unangemessene und letztlich gar nicht verständliche Redeweise über Tatsachen des Wissens zugrunde liegt. [...] Nur über solche Elimination unseres Selbstverständnisses aus dem Bereich dessen, was überhaupt der Erklärung und der Einbindung in ein Weltverstehen zugänglich ist, kann also das physikalistische Weltbild Aussicht darauf haben, eine wahre und vollständige Weltbeschreibung zu sein.<sup>97</sup>

Dass alles Für-sich-Sein eine naturale Grundlage hat, ist nach Henrich eine triviale Tatsache, die auch der verstiegenste Metaphysiker und der weltvergessenste Mönch nicht leugnen könne. Daraus folgt für ihn jedoch nicht die Notwendigkeit einer naturalistischen Erklärung des Geistes. Vielmehr plädiert er dafür, eine Alternative dazu offenzuhalten und gibt als Begründung hierfür an:

[D]ie naturalistische Erklärung verlangt eine Selbstrevision des Selbstbildes des Menschen. In den wirklichen Lebensprozess des Menschen kann sie nicht unverkürzt eingehen. Auch die, die eine solche Revision heute einfordern, können zwar eingestehen, dass sie ihnen selbst schwer fällt, nicht aber deutlich machen, wie sie sich zu jener Fol-

<sup>94</sup> D. Henrich, Religion und Philosophie – Letzte Gedanken – Lebensinn, in: D. Korsch/J. Dierken (Hgg.), Subjektivität im Kontext, Tübingen 2004, 211–231; 224.

<sup>95</sup> Henrich, Fluchtlinien, 164.

<sup>96</sup> Ebd. 165.

<sup>97</sup> Henrich, Bewußtes Leben, 29f.

gerichtigkeit bringen lässt, die im eigenen Leben durchgehalten werden kann. Somit müssten sie weiterhin verlangen, die theoretische Einsicht von der Lebenspraxis abzuschneiden und die Praxis gegen diese Einsicht zu immunisieren. Die Lebenspraxis würde damit zu einem zwar unaufgebbaren, aber durch keine Erkenntnis gedeckten Vollzug. Dabei ist sie doch in sich selbst von einem Verstehen durchherrscht und getragen, das den Zusammenbruch des Wahrheitsanspruchs, der in ihm gelegen ist, nicht überleben könnte.<sup>98</sup>

Deutlich verweist Henrich schließlich auf die ruinösen Konsequenzen des Materialismus für das Selbstverständnis des Menschen. Wenn man den Naturalismus beim Wort nimmt, dann läuft er ihm zufolge darauf hinaus, dass das bewusste Leben aus mikrophysikalischen Prozessen hervorgeht oder mit ihnen gar identisch ist, und zwar so, „daß es in seiner Belanglosigkeit jeglichem anderen faktischen Geschehen gleichkommt“, und dies impliziert, „daß es von allen Selbstbildern, die ihm eine Bewandnis zuwachsen lassen, Abschied nehmen muß.“<sup>99</sup> Was dem Menschen bleibt *rebus sic stantibus*, ist nur die „kühl-beherrschte [...] Resignation in das Faktische.“<sup>100</sup> Man müsse sich eingestehen, dass man selbst nur „ein transitorisches, ein durchaus beiläufiges und (kausal oder statistisch) determiniertes Produkt der Entwicklung des materiellen Universums“<sup>101</sup> sei, und es keinerlei Sinn mache, einem solchen Leben eine Bedeutung *sub specie aeternitatis* zu geben. Es bleibt also nur übrig, sich in die offensichtliche Bewandnislosigkeit des eigenen Lebens zu fügen.

Im Hintergrund von Meixners Metaphysikentwurf steht die folgende Überzeugung: Die fundamentalsten Aspekte eines Weltbildes sind seine allgemein-ontologischen Konzeptionen. Sie bilden den Untergrund unserer alltäglichen und wissenschaftlichen Praxis und bestimmen auch unsere Bemühungen in Sachen Erkenntnis. Derzeit sind wir nach Meixner nun Zeugen eines ontologischen Veränderungsprozesses. Wir beobachten eine fortschreitende Ersetzung der Substanzontologie durch eine Ereignisontologie. Wurden in der älteren Geschichte des Substanzbegriffs (von Aristoteles bis Descartes) Substanzen als „Ausgangspunkte effizienter Kausalität“, also als „Agentia“, verstanden, so wurden in dessen neuerer Geschichte (von Descartes bis zur Gegenwart) Substanzen als „Bewußtseinsträger“ verstanden, also als „Cogitantia“.<sup>102</sup>

Auf diesem begriffsgeschichtlichen Hintergrund hält Meixner die folgende Definition des Substanzbegriffs für wohl motiviert: „Eine Substanz ist eine Entität, die etwas bewirken kann oder der etwas bewußt sein kann.“<sup>103</sup> Ereignissen hingegen kann weder etwas bewusst sein, noch kön-

<sup>98</sup> Henrich, Denken und Selbstsein, 173.

<sup>99</sup> Henrich, Bewußtes Leben, 31.

<sup>100</sup> Ebd. 209.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Vgl. U. Meixner, Die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie und deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen, in: R. Hüntelmann (Hg.), Wirklichkeit und Sinnerfahrung, Dettelbach 1998, 86–103; 89.

<sup>103</sup> Ebd.

nen sie etwas bewirken. Aus dieser Definition ergibt sich, dass kein Ereignis eine Substanz sein kann. Dasselbe wird auch daraus ersichtlich, dass Ereignisse geschehen können, Substanzen aber nicht. Substanzen und Ereignisse bilden mithin „disjunkte Kategorien“<sup>104</sup>. Gleichwohl haben Ereignisse mittlerweile in unserem Reden und Denken die Funktionen von Substanzen übernommen. Meixner verdeutlicht dies daran, dass die Ereigniskausalität der Agenskausalität den Rang abgelaufen hat. Er spricht von einer „Usurpation der Kausalfunktion durch die Kategorie d[es] Ereignisse[s]“<sup>105</sup>. Die Usurpation der Bewusstseinsfunktion durch Ereignisse ist s. E. zwar noch nicht so weit fortgeschritten. Doch Meixner ist überzeugt:

„Menschen ereignen sich“, „einem Ereignis ist etwas bewußt“ – beides klingt nur noch solange merkwürdig, als an der alten, substanzorientierten Bedeutung von „Bewußtsein von etwas haben“ und von „Mensch“ festgehalten wird. Sobald aber die alten Bedeutungen verschwunden sind – wenn „Mensch“ nichts anderes bedeutet als ein Ereignis mit der und der intrinsischen Beschaffenheit zu sein, wenn, daß jemand Bewußtsein von x hat, nichts weiter besagt als, daß x inhaltliche Komponente eines gewissen Bewußtseinstroms ist, dann sind aus widersinnigen Absurditäten schließlich Selbstverständlichkeiten geworden [...].<sup>106</sup>

Nach Meixner läuft nun eine materialistische Wirklichkeitssicht, wenn man sie konsequent zu Ende denkt, auf eine vollständige Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie hinaus. Deren Implikationen beschreibt er wie folgt:

[D]as primär Wirkliche ist [...] das Universalereignis; alles andere Wirkliche ist Teilergebnis des Universalereignisses oder eine unselbständige Konstituente von ihm. Das Universalereignis ist aus sich wirklich; alles andere Wirkliche ist wirklich, weil es Teil des Universalereignisses ist. Nichts Wirkliches ist das Ergebnis einer Setzung, eines Wirklichmachens, eines Handelns im eigentlichen Sinn; denn dies würde erfordern, daß es etwas Wirkliches außerhalb des Universalereignisses gibt: Zentren eigentlicher Kausaleffizienz. Solche aber gibt es nicht. Ereignisse geschehen, weil andere Ereignisse geschehen – aber alle solche „Kausalketten“ (in Anführungszeichen, denn von eigentlicher Kausalität kann keine Rede sein), und sei es eine einzige große „Kausalkette“ im Sinne des laplaceschen Determinismus, sind letztlich aufgehoben [...] in der Grundlosigkeit der Wirklichkeit des Universalereignisses.<sup>107</sup>

Wenn man nun fragt: „Warum verläuft die Lebensgeschichte eines Menschen in dieser Weise, oder warum verläuft die menschliche Geschichte so, wie wir sie kennen, mit ihren Glanzpunkten und Gräueln?“, dann kann die Antwort *rebus sic stantibus* nur lauten: Nicht in letzter Analyse auch deshalb so, weil es Menschen gibt, die aktiv handeln – im Rahmen ihrer Absichten und Möglichkeiten, versteht sich, und mit dem Maß an Freiheit und Reichweite, das ihnen offensteht – sondern allein deshalb, „weil das Universalereignis [...] intrinsisch in gewisser Weise beschaffen ist und eben ge-

<sup>104</sup> Ebd. 91.

<sup>105</sup> Ebd. 93.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Ebd. 99.

schiebt, einfach geschieht [...] aus keinem anderen Grund [...]“<sup>108</sup>. Wir haben es also hier mit einem *factum brutum* zu tun, und mehr gibt es dazu nicht zu sagen.

Dass eine solche Wirklichkeitssicht für das menschliche Selbstverständnis ruinös ist, hat Meixner unlängst auch so verdeutlicht: Konsequenz zu Ende gedacht, bedeutet eine solche Wirklichkeitssicht,

[...] dass das Leben – und insbesondere das menschliche Leben – ganz anders ist, als es sich uns darstellt: das es in Wahrheit eine Art von absurdem Theater der Natur sei, so vollkommen absurd, dass seine Akteure, die scheinbar strebenden und kämpfenden Individuen, selbst nicht wissen, dass sie in Wahrheit in ihrem „Streben“ und „Kämpfen“ nichts weiter tun als Theater zu spielen, dass in Wahrheit all ihr Agieren längst schon von jeher mit zwingender Notwendigkeit in vollkommener Sinnlosigkeit bis in alle Einzelheiten festgelegt ist.<sup>109</sup>

Der Materialismus – darin stimmen Henrich und Meixner überein – bietet also keine sinnvolle Lebensperspektive. Daher ist ein alternatives metaphysisches Wirklichkeitskonzept vonnöten, das nicht erklärtermaßen oder zumindest faktisch auf eine Verabschiedung des Subjektgedankens und all dessen, was damit zusammenhängt, hinausläuft. Zugleich muss es um eine gründliche und ins Detail gehende Kritik am Materialismus bemüht sein, der man umso weniger entkommt, je mehr sich dieser, wie es ja neuerdings wieder geschieht, als kämpferische Weltanschauung präsentiert, die die totale Erklärungs- und Deutungskompetenz für sich in Anspruch nimmt.

Auch nachdenkliche Naturforscher wie Alfred Gierer weisen auf prinzipielle Grenzen einer rein naturwissenschaftlichen Erklärung von menschlichem Bewusstsein hin. Kein endliches System könne sich nämlich selbst mit den je eigenen Mitteln vollständig erfassen. Weiterhin macht Gierer geltend: So genau Aussagen inhaltlicher Naturwissenschaft auch sind, auf metatheoretischer Ebene bleibe die Gesamtheit unseres Wissens und damit auch die Stellung des Menschen in der Natur in unterschiedlicher Weise interpretierbar und daran werde sich auch in Zukunft nichts ändern. „Erkenntnislogisch gesehen dürfen und können wir wählen.“<sup>110</sup> Schließlich hält er es auch für falsch, den Menschen „in erster Linie als Spielball materieller Prozesse zu sehen“<sup>111</sup>. Er äußert vielmehr die Überzeugung: „[Der heutige Mensch] muss sich nicht den inzwischen angestaubten deterministisch-mechanistischen Weltbildern des 19. Jahrhunderts unterwerfen; er darf sich durchaus in wesentlicher Hinsicht als frei empfinden. Er kann [...] das Mentale [...] betonen und er muss sich auch nicht die religiöse Frage verbieten.“<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Ebd. 100.

<sup>109</sup> U. Meixner, *Philosophische Anfangsgründe der Quantenphysik*, Heusenstamm 2009, 241.

<sup>110</sup> A. Gierer, Was ist der Mensch? In vieler Hinsicht sich selbst ein Rätsel, in: D. Ganten [u. a.] (Hgg.), *Was ist der Mensch?*, Berlin 2008, 103–105; 104.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Ebd.