



[Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen  
Frankfurt am Main – Virtueller Leseraum](#)

[Heinrich Watzka SJ](#)

[www.sankt-georgen.de/leseraum/watzka7.pdf](http://www.sankt-georgen.de/leseraum/watzka7.pdf)

---

## **“Unhintergebar?”**

### **Vom Nutzen und Nachteil der Metaphysik für den Glauben**

[Vortrag bei der Akademie zu Ehren des hl. Thomas von Aquin  
an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen,  
Frankfurt am Main, 26. Januar 2003]

Sie wissen um die Empfindlichkeiten zwischen Theologie und Philosophie im *Streit der Fakultäten*, wobei sogar Kant so kulant ist, der theologischen Fakultät “den stolzen Anspruch einzuräumen, dass die philosophische ihre Magd sei”. Es frage sich nur, so Kant, “ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel voranträgt oder die Schleppe nachträgt” [*Streit der Fakultäten* A26]. Wie dem auch sei, - für die Dauer meines Vortrags bin ich bereit, in die dienende Rolle einer Ancilla Theologiae zu schlüpfen und der Frage nachzugehen, inwieweit die Philosophie der Theologie bei derem fundamentaltheologischen Geschäft der “demonstratio religiosa”, d.h. des Nachweises der Vernünftigkeit der gelebten Gottesbeziehung zu Diensten sein kann.

Als Basistext für jede fundamentaltheologische Arbeit wird regelmäßig 1 Petr 3,15 zitiert: “Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.” Die hier angemahnte Bereitschaft zur ‘Apo-logia’, zum Rede-und-Antwort-stehen, ist auf der einen Seite eine persönlich riskante Angelegenheit, impliziert doch die Möglichkeit des Angefragtwerdens, dass man aufgrund der eingestandenen Zugehörigkeit zu Christus vor ein Gericht gezogen wird.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite sagt der griechische Text, dass die Hoffnung, “die euch erfüllt”, einen λόγος hat, d.h. mit Gründen zu verteidigen ist. Christliche Hoffnung steht auf einem ‘vernünftigen Grund’ - das ist eine mögliche Übersetzung von λόγος -, und darum kann man über sie ‘Rechenschaft’ ablegen - so eine andere Übersetzung von λόγος. Wer so übersetzt, stellt sich bewusst in die intellektualistische Tradition des sokratischen λόγον διδοῦναι.<sup>2</sup> Es fragt sich, vor welchem Forum sich die Glaubenden zu verantworten haben. Im Kontext des ersten Petrusbriefs ist die Antwort klar: “das Forum bildet im Zweifelsfall die römische Gerichtsbarkeit, vor die man die Chri-

---

<sup>1</sup> So H. Verweyens Auslegung von 1 Petr 3,15 in *ders.*, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg <sup>3</sup>2000, 39. Anderer Auffassung ist N. Brox...

<sup>2</sup> “Muss ein wissender Mensch von dem, was er weiß, Rechenschaft (λόγος) geben können? - Ganz gewiss, o Sokrates.” (*Phaidon* 76b)

sten zitiert”.<sup>3</sup> Diese 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>4</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 in den Blick zu nehmen, 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,<sup>5</sup> weil er diesen als die kompetente Instanz ansah, sondern weil er den Kaiser an seinem Anspruch maß, “gottesfürchtig” und “philosophisch” zu sein. Damit haben sich die römischen Herrscher selbst einer höheren Instanz, dem λόγος 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 vermischt” erkannt werden können und der Masse “mit Recht” zu glauben vorgelegt werden.<sup>6</sup> Die Vorstellung einer prinzipiell glaubensneutralen *philosophischen* Theologie erschien deshalb akzeptabel, da man im Gegenzug die Reichweite

---

<sup>3</sup> Gottes letztes Wortes 39

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> H. Verweyen,

<sup>6</sup> *Summa contra gentiles* I,4

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. Hiervon 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' würde der 'geoffenbarten' Theologie ein starkes Moment externer Rationalität zuwachsen, ohne dass letztere sich ihre Glaubensinhalte von der Philosophie vorschreiben lassen müsste. Um wirklich universell sein zu können, müsste eine so konzipierte 'natürliche' Theologie in der neutralen Sprache der Metaphysik formuliert sein, die ihrerseits die Brücke zur Naturwissenschaft (Physik, Kosmologie) darstellte. Der Abstand zwischen religiöser Welt- und Selbstdeutung und wissenschaftlicher Rationalität wäre überbrückbar, wenn gezeigt werden könnte, dass der Referent der religiösen Rede und die 'erste Ursache' der Metaphysik sich nicht unterscheiden. Ludger Honnefelder gehört zu den Gegenwartsphilosophen, die für das thomanische Vermittlungsmodell von Vernunft und Glaube von philosophischer Seite auch heute eine Lanze brechen: "[N]ur 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." [Honnefelder 1989, 74] Die theologische Rede von Gott verfehlte ihr Referenzobjekt, wäre es nicht möglich, das Zustandekommen dieser Referenz offenbarungsunabhängig nachzuweisen. 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, in der 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 [*Summa theologiae* I, q2 a1]

Der Wissenschaftscharakter der Theologie hängt bei Thomas entscheidend von der Möglichkeit ab, dass wir den Referenten der theologischen Rede, Gott, offenbarungsunabhängig ermitteln können, - dies erklärt die Stellung der Gottesbeweise direkt am Beginn der *Summa Theologiae* [vgl. Honnefelder 1999, 63]. Den grundbegrifflich-theoretischen Rahmen für die Gottesbeweise hat die Metaphysik bereitzustellen. In dieser Funktion hauptsächlich liegt der im Untertitel meines Vortrags erwähnte Nutzen der Metaphysik für den Glauben. (Die Mängel des thomanischen Vermittlungsmodells lasse ich außer Betracht, - sie werden vom frühen 20. Jahrhundert an unter dem Stichwort des 'Extrinsezismus' diskutiert: der Gott der philoso-

phisch gewonnen 'natürlichen Theologie' fungiert als "Unterbau" [Verweyen 71] für die Gegenstände einer übernatürlichen Offenbarung; die Verwiesenheit bzw. die Ansprechbarkeit des Menschen auf ein in der Geschichte ergehendes Wort Gottes wird nicht thematisiert; das tatsächliche Ergangensein der Offenbarung kann folglich bloß auf 'extrinseztischem' Wege, durch Wunder und Weissagungen als äußerer Machtzeichen, ermittelt werden [16]; die Aufgabe einer 'demonstratio christiana', d.h. des Nachweises, dass das faktisch vorfindbare Christentum die wahre Religion darstellt, fällt nicht in den Bereich der philosophischen Vernunft.)

Thomas fand die Metaphysik keineswegs als fertig ausgebildete Disziplin vor. Sie existierte für ihn nicht anders wie für Aristoteles, den für ihn maßgeblichen Philosophen, im Modus einer "gesuchten Wissenschaft", *Επιστήμη ζητούμενη* [*Metaphysik* I 2, 982a 4, 982b 8, 982b 31; III 1, 995a 24; XI 1, 1059a 35]. Wer heute diesseits von Totalkritik und Apologetik nach der Möglichkeit von Metaphysik fragt, bewegt sich bei seinen Antwortmöglichkeiten, so Willi 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". 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 [Oelmüller 130]. Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation der Philosophie ist, dass sie auch diesseits einer als besonderen 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 [vgl. Oelmüller 27-30]. (Namen: Blumenberg und Ricoeur, Koslowski, Kolakowski und wieder Blumenberg, der späte Husserl und Habermas.) Quer zu diesen Bemühungen steht der Ansatz von Dieter Henrich, der für die aus der Dynamik des "bewussten Lebens" hervorgehenden Selbst- und Lebensdeutungen den Namen der Metaphysik reservieren möchte. (Auf Henrich werde ich noch zu sprechen kommen.) Im weiteren Verlauf des Vortrags werde ich mich an den einen Pol: Metaphysik als die 'gesuchte Wissenschaft', halten.

Von Aristoteles war sie als "erste Philosophie" oder "erste Wissenschaft" konzipiert worden [*Metaphysik* VI 1, 1026a 23-32]. Dass es eine *erste* Philosophie gibt und geben muss, ist in der Tatsache begründet, dass es *Philosophie* gibt. Die Frage, worauf sich Philosophie denkend einzulassen und woran sie sich zu orientieren habe, war so lange nicht akut, so lange Philosophie bedeutungsgleich war mit jeglichem Streben nach begründetem Wissen. Aber schon früh setzte der Prozess der Ausdifferenzierung von Einzelwissenschaften ein, die neben der Philosophie ihre eigene Methodologie und Begründungsart ausbildeten. Nicht erst seit Thomas S. Kuhn wissen wir, dass der 'gesicherte Gang einer Wissenschaft' (Kant) zur unabdingbaren Voraussetzung hat, dass einige Fragen ungestellt bleiben. Wissenschaft, zumindest in ihren Normalphasen, findet innerhalb eines *Paradigmas*, d.h. eines

gemeinsam akzeptierten theoretischen Rahmens und einer gemeinsamen Forschungspraxis statt. Die Philosophie ist *in diesem Sinne* keine paradigmengeleitete Wissenschaft. Es zeichnet sie aus, Fragen zu stellen, die innerhalb der normalen lebensweltlichen Praxis und während der Normalphasen der Wissenschaften für gewöhnlich nicht gestellt werden, ja auf deren Nichtaufwerfen die konsensuelle Stabilität unserer persönlichen, sozialen und wissenschaftlichen Lebenspraxis beruht. Der Philosophie ist eigentlich erst mit der Ausgliederung der besonderen Wissensweisen der Wissenschaften ein eigentümlicher Frage- oder Wissensbereich zugewachsen. Ihr obliegt es, "Grundwissen und kraft seiner zugleich ein Wissen zu gewinnen, das für alle Wissensweisen begründend ist. Ein solches Verständnis des Wesens der Philosophie stand über zwei Jahrtausende kaum je grundsätzlich in Frage." [Henrich 1999, 87]

Die Fragen, die Aristoteles der Philosophie ins Stammbuch schreibt, hat er von seinem Lehrer Platon und dieser von seinem Lehrer Sokrates übernommen, nämlich die Fragen 'was etwas ist' und 'warum es so ist, wie es ist'. Es ist die Frage nach dem Allgemeinen ('Was ist das - die Tugend?') und die Frage nach den Ursachen und Gründen des Seienden. Ihre Beantwortung lässt nach einer besonderen Art von Wissenschaft Ausschau halten. 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 ein nur ihr eigentümliche Weise des Wissens zuzugestehen ist. Entsprechend des Modells der "epistemischen Steigerung" [Höffe 41] in *Metaphysik I 1*, 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 sein, und es muss Wissen um die ersten Ursachen und Prinzipien und dem zuhöchst Erkennbaren, also Wissen vom Ersten sein. Eine solche Wissenschaft wird nicht um andere 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 [*Metaphysik IV 1*, 1003a 21]. 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 Begriff 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 [Metaphysik IV 2, 1003a 33]. 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 (προς ἓν), die der gesuchten Wissenschaft ihre Einheit verleiht. Als dieses Eine bezeichnet Aristoteles im soeben Textzusammenhang die 'erste Ousia', die Substanz, an anderer Stelle das *göttlich Seiende* [Metaphysik X 7, 1064a 37]. In dem einen Falle wäre die gesuchte Wissenschaft 'Substanzmetaphysik' ('Ousiologie'), im anderen Falle 'Theologik'. Aristoteles erwägt sogar den Fall, dass Gott nicht existiert; in diesem Falle wäre die Physik die gesuchte Wissenschaft [VI 1, 1026a 29]. Wenn die Substanzen und/ oder Gott *seiend* im eigentlichen Sinne sind und sich alle anderen Aussageweisen von 'seiend' auf ein solches in ausgezeichneter Weise Seiende bezieht, 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'.

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. Ihre Antwort entscheidet über die Möglichkeit der Metaphysik. Es ist insofern gerechtfertigt, von einem "zweiten Anfang der Metaphysik" nach dem Wiederbekanntwerden der aristotelischen Schriften im lateinischen Westen im 13. und 14. Jahrhundert zu sprechen [Honnefelder 1987, 165-186]. 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 hätte sie das erste göttlich Seiende zum Gegenstand, und es bedürfte keiner Offenbarung mehr, um das erste Seiende zu erkennen, wie es notwendig wäre, wenn das erste Seiende zugleich das Strebeziel des Menschen darstellte. Die heilige Schrift wäre überflüssig. Metaphysik als Theologie wäre hinreichend. Der Begriff eines notwendig bewegenden 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 ein produktive Umarbeitung der aristotelischen Ontologie. Da der Schöpfungsgedanke

außer Frage steht, darf es kein natürliches Kontinuum von Möglichkeit und Wirklichkeit geben. Das Sein eines Seinenden 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 gesagt werden, als dass er *ist*. Das Sein Gottes wird in Anlehnung an Aristoteles als reine Aktualität, Wirklichsein, Realisierung aller Potentialität, Vollkommenheit aufgefasst [*Summa contra gentiles* I 28]. Das Wesen Gottes ist es, zu *sein*. Gott als reine Aktualität ist Ursache dafür, dass überhaupt etwas 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 es 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. [*Summa contra gentiles* I 22]

Alles endlich geschaffene Seiende ist als solches nur zu denken, wenn es am unbegrenzten Akt des Seins teilhat. So erweist sich "das *esse* als der verborgene Zentralbegriff der thomanischen Metaphysik und der Gedanke der Teilhabe am Akt des Seins 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." [Honnefelder 2001, 28] Dieses Ergebnis war nur durch eine "platonisierende Kolonisierung" [Müller 2000, 302] der aristotelischen Denkfiguren erzielbar, z.B. durch Einführung des Aristoteles völlig fremden Teilhabegedankens (endliches Sein und endliches Erkennen als Teilhabe am Akt des Seins). Was die Vermeidung der Gattungsaporie von 'seiend' betrifft, so schlägt Thomas den aristotelischen Weg der 'Beziehung auf Eines' (*attributio ad unum*) ein, nämlich der Beziehung alles anderen Seienden auf ein erstes ausgezeichnetes Seiendes. Thomas nennt diese Einheit durch Beziehung auf ein Eines 'Analogie'.

So zufriedenstellend die Lösung des Thomas im Hinblick auf die Aufgabe einer 'demonstratio religiosa', einer 'christlichen Philosophie', auch sein mag, - die

Theoriedynamik der 'gesuchten Wissenschaft' (Metaphysik) trieb über Thomas hinaus. So blieb es ungeklärt - ich referiere weiter Honnefelder -, wie die gesuchte Wissenschaft ihre Einheit, d.h. ihr 'Subjekt' im Sinne der aristotelischen Wissenschaftstheorie bestimmen sollte: durch Analyse der physischen Substanzen und Beweis des ersten Seienden aus der Physik (z.B. in den *quinque viae*), oder durch den Gedanken der analogen Teilhabe am Akt des Seins [Honnefelder 1987, 178]? Hinzu kommen erkenntnistheoretische Bedenken: kann die gesuchte Wissenschaft sich darauf verlassen, dass sie ihre Einheit aus der realen Einheit der von ihr untersuchten Gegenstände herleitet [ebd.]? Verdankt sich ihr 'Subjekt' am Ende tatsächlich nicht bloß der Einheit der *ratio*, unter der die untersuchten Gegenstände übereinkommen? Die 'ratio entis' liefe darauf hinaus, die Einheit der Gegenstandsbestimmung gleichwelcher Aussage zu sichern, mehr nicht. Es deutet sich ein Weg an, an deren Ende die Kantische Bestimmung des Urteils als einer Verstandeshandlung stehen wird: "Alle Urteile sind... Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen" [KrV B94]. *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 (das, was Rahner den "Vorgriff auf das 'Sein' überhaupt" nennt, Rahner 44). Erstes, unserem Verstande angemessenes 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)" [Honnefelder 1987, 178] 'Seiend' wird damit zum univoken Begriff. Doch handelt es sich um eine Univozität, die eingeschränkt ist auf die "Einheit der Bedeutung, die zur Begründung eines Widerspruchs bei gleichzeitiger Bejahung und Verneinung und zur Verwendung als Mittelbegriff im Syllogismus ausreicht" [Honnefelder 2001, 33]. Auf diese Weise kann Scotus die Aporie der obersten Gattung in Bezug auf 'seiend' umgehen. Es leuchtet ein, schreibt Honnefelder, "dass Metaphysik sich damit grundlegend verändert: 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 Gattungsgemeinen mehr entspricht, die aber von allem, 'dem das Sein nicht widerspricht', ausgesagt werden kann" [34]. 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 Probiestein der Wahrheit", der die "Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft" zum Gegenstand hat, sprechen [KrV B84]. 'Seiend' ist bei Scotus eine Bestimmung, die alle kategorialen Verschiedenheiten, auch die Differenz von Substanz und Akzidenz, Endlichem oder Unendlichem, Gott oder Geschöpf 'übersteigt' (trans-

ceudit). Es vollzieht sich hier der “*transcensus* der kategorialen Welterfahrung durch Rückstieg in die transkategorialen Voraussetzungen”. Metaphysik wird zur “Transzendentalwissenschaft..., weil sie Wissenschaft von dem durch diesen ‘*transcensus*’ erreichbaren ‘*transcendentia*’, nämlich dem transkategorialen Begriff ‘Seiendes’ und den ihm koexistensiven Bestimmungen ist” [Honnefelder 1987, 179]. So verstanden ist Metaphysik “nicht Theorie des Transzendenten, sondern Theorie des Transzendentalen” [Honnefelder 1995, 9]

Wenn Kant zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* das Desiderat einer “besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann” [KrV B24], erörtert, ist er sich dessen bewusst, dass er damit an die “Transzendentalphilosophie der Alten” [KrV B113] anknüpft, 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 kritisiert, 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 aber 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 Begriffe 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” [Honnefelder 2001, 44].

Entgegen der 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 formaler Semantik’ (Tugendhat), ‘deskriptiven Metaphysik’ (Strawson), ‘analytischen Ontologie’ (Runggaldier), ‘Theorie der natürlichen Arten’ (Kripke) zur Genüge belegen. Außerdem wäre es verfehlt zu glauben, dass es Metaphysik heute nur in der ‘regressiven’ Variante, sei es als Formalwissenschaft, sei es als Rekonstruktion der Grundbegriffe und Grundannahmen, die in einer Theorie bezüglich des Ganzen angenommen oder aus der vorwissenschaftlichen Weltsicht, der Lebenswelt, übernommen werden, gibt. Es gibt zeitgenössische Philosophen, die glauben, dass das Postulat der umfassenden Erklärung am ehesten von der neuzeitlichen Naturwissenschaft erfüllt werden kann. Damit wäre die am weitesten entwickelte Naturwissenschaft die ‘gesuchte Wissenschaft’ (Metaphysik). Der britische Moralphilosoph Bernard Williams hat für diese Perspektive den Terminus ‘absolute Auffassung der Wirklichkeit’ geprägt. Die ‘absolute Konzeption der Welt’ ist für ihn die unvermeidliche Konsequenz unseres erkenntnistheoretischen Realismus:

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. [Williams 1988, 44]

Williams bittet uns, den einfachen Fall vorzustellen, dass zwei Personen, A und B, einige Kenntnis von der Welt haben. Nun mögen sich A und B hinsichtlich ihres vermeintlichen Wissens in ihren Vorstellungen unterscheiden. Das kann darin seinen Grund haben, dass sich A und B an verschiedenen Orten aufhalten, oder dass sie beispielsweise die Planetenbewegungen mit Hilfe unterschiedlicher, jedoch geometrisch äquivalenter Systeme beschreiben (man denke an das ptolemäische und das kopernikanische System). Wir würden daran festhalten, dass die Auffassungen von A und B Auffassungen derselben Realität sind. Um dies zu verstehen, würden wir uns die Vorstellung einer Welt bilden, die A und B und ihre Vorstellungen enthält. A und B sind nicht davon ausgeschlossen, unseren Standpunkt selbst einzunehmen. Aber dies erfordert, dass sie bereit sind, sich von ihrer ursprünglichen Sichtweise der Welt zu distanzieren. Sie werden jetzt in der Lage sein, sich selbst, ihre frühere Stellung in der Welt, ihre bisherigen Überzeugungen, Begrifflichkeiten, Wahrnehmungen und Annahmen über die Naturgesetze in einer umfassenderen Vorstellung zu integrieren. Wenn dieser Vorgang *Erkenntnis* ist, dann muss es möglich sein, ihn so oft zu wiederholen, bis wir zu einer Vorstellung gelangen, die wir die 'absolute Vorstellung der Welt' nennen wollen [vgl. Williams 44f]. Allein im Horizont der 'absoluten Auffassung' hat die Redeweise von der Realität, die 'irgendwie *ist*', einen Sinn. Williams' 'absolute Auffassung' kommt dem nahe, was Thomas Nagel 'Objektivität' nennt:

Die Objektivität ist ein Verfahren des Verstandes... Um zu einem objektiveren Verständnis eines Aspektes des Lebens oder der Welt zu gelangen, treten wir von unserer ursprünglichen Sichtweise dieses Aspekts zurück und bilden uns eine neuartige Auffassung, welche die ältere Auffassung und ihre Weltbeziehung zum Gegenstand hat. Mit anderen Worten, wir integrieren uns selbst in die Welt, die wir gerade zu verstehen suchen. Die vorgängige Weltbeschreibung wird von nun an als eine Art von Schein gedacht, als eine subjektivere Auffassung als die neue, die mit Bezug auf diese berichtigt und bestätigt zu werden vermag. Wird dieses Verfahren jeweils wiederholt, kommt es zu immer weiteren, immer objektiveren Weltauffassungen. [Nagel 12f]

Bis hierher ist offen geblieben, welche der uns bekannten Weltbeschreibungen Aussicht hat, der 'absoluten Auffassung' nahezukommen. Welche der uns zur Verfügung stehenden Beschreibungen hat am ehesten Anspruch darauf, möglichst objektiv zu sein, d.h. der Beschaffenheit der Welt, wie sie 'an sich' ist, nahezukommen? Die Rede von der 'der Welt' als etwas, das unsere Überzeugungen determinieren kann, stürzt uns 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.<sup>7</sup> 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 Kants 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>8</sup> Williams sieht eine dritte und hilfreichere Möglichkeit darin, den Begriff einer ‘bereits vorhandenen Welt’ “in bezug auf einige, nicht jedoch alle unsere Überzeugung und Theorien zu konzipieren... Wir können von unseren Überzeugungen und den Merkmale unseres Weltbildes einige auswählen, von denen sich mit guten Grund behaupten lässt, dass sie die Welt in größerer Unabhängigkeit von unserer Perspektive und ihren Besonderheiten darstellen.”<sup>9</sup> Laut Bernard Williams wird es sich um eine Beschreibungsart handeln, die die Welt unter ihren ‘primären’ Eigenschaften auffasst. Er kann sich bei dieser Vorentscheidung auf Descartes berufen. In der berühmten zweiten *Meditation* stellt sich Descartes die Frage, ob das Stückchen Wachs, das er seiner Hand hält und knetet, dasselbe Wachs bleibt, wenn er es erhitzt. Es ändert jetzt seine Farbe, es verliert seinen charakteristischen Geruch, es lässt sich nicht mehr anfassen, es gibt keinen Ton mehr von sich, wenn man darauf klopft. Die Antwort lautet: “Man muss zugeben - es bleibt... Was also an ihm war es, das man so deutlich erkannte? Sicherlich nichts von dem, was im Bereich der Sinne lag.” [*Meditatio* II 11] Es ist Descartes’ allgemeine Lehre, dass eine Substanz sich von ihren wesentlichen Attributen nur durch die ‘Unterscheidung des Denkens’ unterscheidet. Die Maxime lautet: ‘Alles, was ich klar und deutlich begreife, ist wahr’. Das Wahrnehmen des Wachses ist eine intellektuelle Vorstellung, eine im Denken benutzte Idee, nicht bloß eine Reaktion der Sinne auf die Welt. Wenn Materie gerade als ein ausgedehntes Ding klar und deutlich begriffen werden kann, dann ist es gerade das, worin die Natur der Materie besteht. Klare und deutliche Begriffe im Hinblick auf die materielle Welt besitzt unser Verstand von der Ausdehnung der Dinge.

Das Wesen einer Substanz entdecken heißt auch 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, dass der Körper zu verschiedenen Zeitpunkten verschiedene Plätze ein-

---

<sup>7</sup> Vgl. Wittgenstein in VB: “Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben den Satz zu wiederholen...” [Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/ Main 1984, 463]

<sup>8</sup> B. Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999, 194

<sup>9</sup> Ebd. 194f

nehmen kann. Die Begriffe der Veränderung enthalten nichts außer dem Begriff der Ausdehnung mit dem Begriff 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." [Williams 202] 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 Merkmal enthält, die uns eigen sind. Die Idee der Welt, wie sie wirklich ist, enthält als weiteren Gegensatz die Idee der Welt, wie sie einem beliebigem 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 berichtigt 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." [Ebd.] Es wäre die Idee einer Welt ohne Farben oder sonstiger sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten, darüberhinaus 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 bloß "irgendein Minimalbild..., das bloß das Äußerste davon wiedergibt, wozu sehr verschiedene Beobachter gelangen können - wie bei einer Art kosmischer Vereinte-Nationen-Resolution" [205]. Unsere Darstellung hätte "explanativ" zu sein. Sie würde das Zustandekommen der Phänomene, ja mehr noch, wie sich die Phänomene in stärker ortsgebundenen Repräsentationen darstellen, erklären müssen. Wir wollen verstehen, wie es zu den stärker ortsgebundenen Darstellungen von der Welt kommen kann. Das würde uns in die Lage versetzen, diese zueinander und zu der Welt, wie sie unabhängig von ihnen ist, in Beziehung zu setzen. Wir würden beispielsweise verstehen, wie gewisse Dinge uns grün vorkommen, anderen Beobachtern nicht. Die absolute Konzeption der Welt müsste darüberhinaus ein Erklärung dafür bereithalten, 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 Spezies zu einer richtigen Vorstellung von sich selbst und der Welt kommen bzw. nicht kommen." [206] Man muss sich vor Augen halten, dass nichts weniger als dies in der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften steckt, wenn sie mit der traditionellen Auffassung verknüpft wird, dass es gerade die primären und nicht die sekun-

dären Eigenschaften sind, die die materielle Welt, wie sie wirklich ist, charakterisieren.

Nun besteht keinerlei Grund zur Besorgnis, so lange 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 von der materiellen Welt 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 Auffassung' der Welt bloß 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." [Henrich 1996, 106] Der Materialismus ist nicht erst eine Denkmöglichkeit unserer Tage. Dieter Henrich zufolge standen die idealistischen Metaphysiken, 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. [Henrich 1996, 106]

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 könne 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 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." [108]

Wir stehen am Ende unseres Durchgangs. Haben wir die 'gesuchte Wissenschaft' gefunden, die sowohl das Ganze der Wirklichkeit als auch ihren einenden Grund, Gott, zu denken erlaubt, und zwar in einer Weise, die unsere subjektive Perspektive nicht zum Erlöschen bringt? Es ist sicherlich voreilig, von einem Ende der Metaphysik zu sprechen. Es ist aber mehr als fraglich, ob sie in irgendeiner ihrer geläufigen Varianten dem Anliegen einer Glaubensbegründung 'von außen' nützlich sein kann. Ich sehe gegenwärtig keine Anknüpfungspunkte. Was kann man tun? Die Lösung, die ich am Ende meines Vortrags andeuten möchte, hat mit einer Umstellung im Philosophiebegriff zu tun. Ich hatte ganz zu Beginn die These vorgetragen, dass die Notwendigkeit einer 'ersten Philosophie' - das war einer der Namen, den Aristoteles der gesuchten Wissenschaft gab - eine Konsequenz der Tatsache ist, dass es Philosophie gibt. Philosophie ist nach diesem Verständnis selber Wissenschaft. 'Erste Philosophie' ist demgegenüber die Grundwissenschaft, die für alle Weisen des Wissens die Gründe aufzeigt, indem sie auf das Ganze der Wirklichkeit erklärend ausgreift. Es ist dieser Vorstellung von Metaphysik eigentümlich, dass sie - im Bild gesprochen - stillschweigend davon ausging, "dass die Ausgrenzung von Bereichen des Wissens auf einem alles befassenden Kontinent geschieht" [Henrich 1999, 87], gleichsam als ob die gewöhnliche wissenschaftliche Tätigkeit in Mitteleuropa stattfände und das Aufsuchen der ersten Ursachen oder Gründe einer Reise zu den Polkappen oder dem Äquator gleichkäme. Nun könnte es aber sein, dass dieses dem Anschein nach zwingende Bild dasjenige verfehlt, was wir in der Philosophie tatsächlich tun oder tun können. "Die gesicherten Bereiche des Wissens könnten sich nämlich auch als Inseln erweisen in einem Ozean, dessen Küsten nicht zu erreichen sind und dessen Himmel niemals aufgehell ist." [88] Dies hätte zur Folge, dass die Vorgehensweise der Philosophie, die doch die Grenzfragen in Verwahrung zu nehmen hätte, gänzlich verschieden zu sein hätte von dem Wissen, das auf der Insel erreichbar ist. "Ihr Wissen wäre vergleichbar einer Nautik für Meere, die doch niemals befahren werden." [Ebd.] Die Philosophie sollte erst gar nicht versuchen, die Begründungsarten, die sich für eingegrenzte Wissensgebiete etabliert haben, zu simulieren oder zu überbieten. Wenn die Philosophie kein Ast am Baum der Wissenschaften ist, und sie auch nicht dessen Stamm oder Wurzeln bildet, worin wurzelt dann das philosophische Bedürfnis nach Aufklärung und Verstehen? Ein erster Hinweis kommt von Wittgenstein: "Ein philosophisches Problem hat die Form: 'Ich kenne mich nicht aus.'" [PU §123] Das klingt so, als wäre die Verwunderung über die Verfassung des Subjekts in der Welt der Ausgangspunkt des Fragens in der Philosophie. Für Dieter Henrich entspringt der Wunsch zu philosophieren der Grundverfassung des bewussten Lebens, die es nur in einer irreduziblen Zweiheit gibt. Als Wesen, das Selbstbewusstsein hat, verstehe ich mich bisweilen "als einer unter vielen", bisweilen als "einer gegenüber allem". In der einen Hinsicht bin ich "Person", in der anderen "Subjekt" [Henrich 1982, 20]. In der einen Perspektive sehe ich mich der Neigung oder der Notwendigkeit ausgesetzt, mich und mein Leben in ein objektiveres Bild der Welt zu integrieren. Die Tendenz zur Objektivierung kann so weit gehen, dass ich mitsamt meinen Belangen buchstäblich von der Bildfläche verschwinde. In der anderen Perspektive setze ich mich zwar nicht absolut - ich bin nicht der Nabel

der Welt -, dennoch werde ich nur hier meiner Einzigkeit und Einzigartigkeit sowie der Einzigkeit und Einzigartigkeit der Welt gewahr. Ich bin ein Wesen, das von Natur aus gerade über keinen einheitlichen Standpunkt verfügt [vgl. Nagel 12]. Es ist dieser Umstand, der mir zum Rätsel werden und mich zum Philosophieren bringen kann.

Von welchem der beiden mir möglichen Standpunkte aus, dem subjektiven oder dem objektiven, könnte ich philosophisch eine Rede von Gott einführen? Da ich über keinen einheitlichen Standpunkt verfüge, könnte ich frei wählen? Von Wittgenstein her kommend, werde ich natürlich den subjektiven Standpunkt vorziehen. Der Zweiheit von 'Person' und 'Subjekt' entspricht in seiner Frühphilosophie die Zweiheit der Betrachtungs- bzw. Einstellungsweisen. Der Erfahrungsweise der 'Person' entspricht die Art und Weise, wie die Wissenschaft Tatsachen beschreibt. Der Erfahrungsweise des 'Subjekts' entspricht die "Betrachtungsweise, bei der man die Welt als Wunder sieht" [VüE 17]. Stattdessen kann Wittgenstein auch von der "Betrachtung sub specie aeterni" sprechen: "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." [Tb 178]. Betrachte ich die Dinge aus ihrer Mitte, dann ist jedes Ding gleich unbedeutend. Ein Ding kann mir als Welt, als *meine* Welt vorkommen. Alles andere erscheint dagegen 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. 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 Vereinzelnung freie Vernunft" ist [M. Müller 55]. Der Sinn, der in solchen Erfahrungsweisen aufscheint, ist an keine objektive Teleologie gebunden. Spaemann/ 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 'begrenztes 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, und so auch die Betrachtung der Welt als eines solchen individuellen Einzelereignisses, das als dieses ein göttlich gewolltes ist." [Spaemann/ Löw 292] 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. Und er stellt sich selbst den Einwand, dass ein Erlebnis - ein Faktum - doch keinen übernatürlichen Wert besitzen kann [VüE 17]. 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” [ebd.]. Die beiden Erfahrungen, auf die Wittgenstein in dem erwähnten Vortrag zu sprechen kommt, sind (zum einen) das Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt. Er neige dann zu Formulierungen wie “Wie sonderbar, dass überhaupt etwas existiert” oder “Wie seltsam, dass die Welt existiert” [14]. Das zweite Erlebnis beschreibt er als “Erlebnis der *absoluten* Sicherheit”. Er meint damit den Bewusstseinszustand, in dem er zu sagen geneigt ist: “Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh tun, egal, was passiert” [14f]. 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.” [16] (Wittgenstein spricht hier als Nichtgläubiger.) Nun könnte man einwenden, die Referenz, von der Wittgenstein hier redet, geht nur auf Erfahrungen, nicht auf Gott. Wir wollen durch eine von solchen Erfahrungen unabhängige Untersuchung oder Argumentation sichergestellt haben, dass der Terminus ‘Gott’ referiert. Aber wie sollte dieser Anspruch eingelöst werden können? Genügt es nicht, wie Rahner darauf hinzuweisen, was das Wort ‘Gott’ *tut*. Fehlte dieses Wort in unserer Sprache, so erwägt Rahner in seinem Grundkurs, “[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” [Rahner 57]. Der Einführungskontext des Wortes ‘Gott’ gehört philosophisch gesehen auf die Seite des subjektiven Standpunkts. Damit lässt sich die Metaphysik verschmerzen.

#### Verzeichnis der verwendeten Literatur:

- Henrich, Dieter: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt/ Main 1982
- Henrich, Dieter: *Vergegenwärtigung des Idealismus*, in: *Merkur* 50 (1996) 104-114
- Henrich, Dieter: *Bewusstes Leben*, Stuttgart 1999
- Henrich, Dieter: *Versuch über Kunst und Leben*, München 2001
- Honnefelder, Ludger: *Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985) 273-290
- Honnefelder, Ludger: *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./ 14. Jahrhundert*, in: Jan P. Beckmann (Hg.): *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 165-186

- Honnefelder, Ludger: Die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Problem der Philosophie, in: Willi Oelmüller (Hg.): Philosophie und Wissenschaft. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Band 11, Paderborn 1988,
- Honnefelder, Ludger: Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: Willi Oelmüller (Hg.): Philosophie und Weisheit. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Band 12, Paderborn 1989, 65-77
- Honnefelder, Ludger: Über die Möglichkeit einer kritisch gewendeten Metaphysik, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Metaphysikkritik, Ethik, Religion, Würzburg 1995, 9-14
- Honnefelder, Ludger: Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen, in: Hans Michael Baumgartner/ Hans Waldenfels (Hg.): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, Freiburg 1999, 47-64
- Höffe, Otfried: Aristoteles, München 1996 (Beck'sche Reihe Denker 535)
- Honnefelder, Ludger: Möglichkeit und Formen der Metaphysik, in: L. Honnefelder/ G. Krieger (Hg.): Philosophische Propädeutik Band 3: Metaphysik und Ontologie, Paderborn 2001, 11-60
- Müller, Klaus: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten, Münster 2000
- Müller, Max: Was ist Metaphysik - heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis, in: Philosophisches Jahrbuch 92 (1985) 53-67
- Nagel, Thomas: Der Blick von nirgendwo, Frankfurt/ Main 1992
- Oelmüller, Willi (Hg.): Metaphysik heute? Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Band 10, Paderborn 1987
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg <sup>5</sup>1976
- Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg <sup>3</sup>2000
- Williams, Bernard: Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung, Frankfurt/ Main 1988

#### Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen:

- KrV: Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft
- PU: Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt/ Main 1984
- Tb: Wittgenstein, Ludwig: Tagebücher 1914-1918, Werkausgabe Band 1, Frankfurt/ Main 1984
- VüE: Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik, in: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt/ Main 1989, 9-19