

UMSCHAU

Metaphysische Fragen und nachmetaphysisches Denken

Anmerkungen zu einem Beitrag von Edmund Runggaldier

In einem in dieser Zeitschrift¹ veröffentlichten Beitrag ist Edmund Runggaldier SJ dem verbreiteten Eindruck, wir lebten in einem postmetaphysischen Zeitalter, entgegengetreten – und das völlig zu Recht. Denn was sollte das sein, ein postmetaphysisches Zeitalter? Es müsste dies doch wohl ein Zeitalter sein, in dem die metaphysischen Fragen entweder gelöst wären oder sich aus anderen Gründen nicht mehr stellen. Beides ist aber offensichtlich nicht der Fall.

Doch diese Auffassung ist nicht konsistent durchzuhalten. So war der frühe Ludwig Wittgenstein zwar der Überzeugung, daß sinnvolle Fragen nur solche seien, die sich durch Sätze der Naturwissenschaft beantworten lassen; doch ihm war zugleich bewußt, „daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“². Diese „Lebensprobleme“ aber, die sich als metaphysische Fragen artikulieren können, sind real existent und müssen deshalb philosophisch ernst genommen werden.

Das hatte bereits Immanuel Kant geltend gemacht, wenn er darauf verweist, daß die Vernunft durch Fragen „belästigt“ werde, „die sie nicht abweisen kann“, weil sie „ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ sind. Nach Kant entsteht damit für die Philosophie jedoch ein Zwiespalt, da sie diese Fragen „auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“³.

Es kommt somit darauf an, genau zu unterscheiden zwischen metaphysischen Fra-

gen einerseits und einem metaphysischen Denken anderseits. Diese Unterscheidung wird von Runggaldier leider weitgehend eingegeben, was einem klaren Problembewußtsein nicht förderlich ist. Mit dem Obsoletwerden der philosophischen Metaphysik (wenn es denn so wäre), verschwinden ja nicht automatisch auch diese Fragen. Allerdings gilt eben auch umgekehrt: Die Unabweisbarkeit dieser Fragen garantiert noch nicht die Möglichkeit eines metaphysischen Denkens, einer philosophischen Metaphysik.

Nun hat Runggaldier zweifellos recht, wenn er darauf hinweist, daß die Diskussion um die Möglichkeit einer philosophischen Metaphysik wesentlich erschwert wird durch unterschiedliche Vorstellungen von ihr. Er selbst sieht ihre Wurzel im „Bedürfnis nach einer vernünftigen und tragbaren Zusammenschau der unterschiedlichen Lebens- und Erkenntnisbereiche ..., um sich im Leben besser orientieren zu können“. Dieses Bedürfnis hat seinen „Ort“ zunächst einmal in lebensweltlichen Zusammenhängen, wird dann aber etwa auch in Kunst und Religion bearbeitet⁴. Es geht dabei um Fragen, die mit der Gesamtheit der Wirklichkeit zu tun haben, mit ihrer Verstehbarkeit sowie dem Problem, wie sie bewältigt werden kann. Diese Fragen werden dann in der Geschichte der philosophischen Metaphysik in einer abstrakteren, d.h. von der unmittelbaren Lebenswirklichkeit abgelösten Weise entfaltet, mit dem Anspruch, zu möglichst allgemeingültigen Erkenntnissen zu gelangen.

Kant hat bei seiner Auseinandersetzung mit der traditionellen Metaphysik auf der Endlichkeit der Vernunft insistiert. Sein zentraler Kritikpunkt zielt also auf das *Vernunftkonzept der traditionellen Metaphysik*, ihre Mißachtung der Endlichkeit der Vernunft. Das ist dann auch ein ganz entscheidendes Motiv eines nachmetaphysischen Denkens, so etwa, wenn es bei Jürgen Habermas, einem von Runggaldier ausdrücklich erwähnten Vertreter eines solchen Denkens, heißt: „Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen so lange treu, wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wieder findet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht ... Rationalität wird als eine materiale gedacht, als eine die Weltinhalte organisierende und an diesen selbst ablesbare Rationalität. Die Vernunft ist eine des Ganzen und der Teile.“⁵

Das Grunddogma philosophischer Metaphysik besteht demnach in der Idee einer objektiven Vernunft, einer vernünftigen Struktur der Wirklichkeit. Sie soll spekulativ, d. h. im Modus eines über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgehenden bloßen Denkens erfaßt werden⁶. Vorausgesetzt ist dabei, daß die erkennende Vernunft an der objektiven, die Wirklichkeit strukturierenden Vernunft partizipiert und so ihre eigenen Grenzen zu transzendieren vermag.

Demgegenüber vollzieht Kant mit seiner Vernunftkritik einen grundlegenden Paradigmenwechsel. Danach können wir „im Erkennen und Handeln nur so verfahren, *als ob* die Welt vernünftig strukturiert wäre, und zu diesem Zweck müssen wir selbst rational verfahren. Nicht der Irrationalismus ist daher die Konsequenz aus dem Abschied von der Idee der objektiven Vernunft, sondern der methodische Rationalismus.“⁷ Wenn sie sich selbst in ihrer Endlichkeit ernst nimmt, muß die Vernunft also beschei-

dener werden, als sie es in der Tradition der philosophischen Metaphysik gewesen ist.

Dem versucht etwa Habermas mit dem Konzept einer *prozeduralen Rationalität* als der Grundlage eines nachmetaphysischen Denkens Rechnung zu tragen. Danach muß sich Vernunft in konkreten Verständigungsprozessen herausbilden. Sie realisiert sich, indem Geltungsansprüche in argumentativen Diskursen einer kritischen Prüfung unterzogen werden, um sie entweder als unbegründet zurückzuweisen oder aber als begründet anzuerkennen. Auf dieser prozeduralen Grundlage bleibt die Vernunft fehlbar, d. h. ihre Einsichten können sich als revisionsbedürftig erweisen, etwa wenn neue Argumente auftauchen oder wenn sich die Überzeugungskraft von Argumenten in veränderten Kontexten wandelt. Daher sind für eine solche prozedurale Vernunft auch keine Letztbegründungen erreichbar, d. h. definitive, unhintergehbare Begründungen. Ihre „Reichweite“ bleibt vielmehr begrenzt; Aussagen über das Sein im Ganzen, allgemeine Bestimmungen des Seienden oder dessen letzten Grund sind ihr nicht mehr möglich. Daher zeigt sich etwa auch noch ein radikaler Naturalismus als der Metaphysik verhaftet, insofern er den Anspruch erhebt, solche Aussagen machen zu können.

Es ist irritierend, daß Runggaldier das Vernunftkonzept, das seinem Bemühen um eine Revitalisierung der Metaphysik zugrundeliegen soll, nicht klärt, weder in seinem Verhältnis zum Vernunftkonzept der traditionellen Metaphysik noch hinsichtlich der Kritik an diesem Vernunftkonzept im Gefolge Kants. Das von ihm vorgeschlagene Vorgehen, „sich ganz einfach nach der klassischen Tradition zu richten und zu schauen, welche Fragen in scholastischen und neuscholastischen Traktaten der Metaphysik bzw. Ontologie behandelt und welche Antworten darauf gegeben wurden“, hilft hier nicht weiter. Angesichts der Kritik am Ver-

nunftkonzept der traditionellen Metaphysik geht es ja gerade darum, ob es überhaupt noch tragfähige Antworten auf deren klassische Fragen geben kann. Anders gesagt: Runggaldier bleibt eine überzeugende Reflexion auf die Geltungsbedingungen metaphysischer Aussagen heute schuldig⁸.

Man kann sich das etwa am Beispiel der Gottesfrage verdeutlichen – zweifellos ein wichtiges Thema der traditionellen Metaphysik. Runggaldier verweist hier (unter Bezugnahme auf Richard Swinburne) darauf, daß die Frage nach der Existenz Gottes als Wahrscheinlichkeitsfrage behandelt werden könne. Man wird nun aber nicht ernsthaft behaupten wollen, daß solche Wahrscheinlichkeitsargumente eine Grundlage der Lebensorientierung zu bilden vermögen, was Metaphysik ja auch nach Runggaldier leisten soll. Denn eine Aussage darüber, ob etwas als mehr oder weniger wahrscheinlich zu erachten ist, besagt ja nichts darüber, wie es sich tatsächlich verhält.

Angesichts dessen sollte man sich auf jeden Fall bewußt machen, daß auch ein nachmetaphysisches Denken metaphysischen Fragen gegenüber keineswegs zwangsläufig gleichgültig bleiben oder sie gar mit dem Verdikt der Sinnlosigkeit belegen muß. Solche Fragen können auch von ihm durchaus präsent gehalten werden, etwa im Modus religiöser Fragen. Habermas zufolge resultiert daraus sogar eine gewisse Abhängigkeit des nachmetaphysischen Denkens von Religion, insofern diese ein „semantisches Potential“ enthält, das auch im Horizont einer nachmetaphysischen Vernunft bedeutsam bleibt. Dazu müssen diese in religiösen Traditionen

aufbewahrten semantischen Gehalte jedoch in eine allgemein zugängliche philosophische Sprache „übersetzt“ werden. Unter den Prämissen eines nachmetaphysischen Denkens bietet sich hier insbesondere das Feld der *Anthropologie* an. Es geht dann darum, die anthropologischen Grundlagen des bleibend bedeutsamen semantischen Potentials von Religion zu ergründen. Denn dort haben auch die metaphysischen Fragen des Menschen ihren anthropologischen „Ort“, nicht zuletzt auch die Gottesfrage⁹.

Markus Knapp

¹ E. Runggaldier, *Leben wir in einem postmetaphysischen Zeitalter?*, in dieser Zs. 228 (2010) 241–252.

² *Tractatus logico-philosophicus* 6.52.

³ Kritik der reinen Vernunft A VII.

⁴ Vgl. H. Schmidinger, *Metaphysik. Ein Grundkurs* (Stuttgart 2000) 24f.

⁵ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt 1988) 42; vgl. auch 20f.

⁶ Vgl. H. Schnädelbach, *Vernunft* (Stuttgart 2007) 25 (Platon u. Aristoteles), 84 (Descartes), 110 (Hegel).

⁷ Ebd. 95.

⁸ Vgl. dazu auch die Kritik an Runggaldier von Franz Josef Wetz, in: *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, hg. v. M. Knapp u. Th. Kobusch (Berlin 2001) 164–166.

⁹ Ausführlicher dazu M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik u. Postmoderne* (Freiburg 2006) 176–189, 195–203, 218f.; ders., *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie* (Freiburg 2009) 202–216.