

Christopher Erhard
David Meißner
Jörg Noller (Hg.)

Wozu Metaphysik?

Historisch-systematische
Perspektiven

VERLAG KARL ALBER



Christopher Erhard
David Meißner
Jörg Noller (Hg.)
Wozu Metaphysik?

VERLAG KARL ALBER 

Christopher Erhard
David Meißner
Jörg Noller (Hg.)

Wozu Metaphysik?

Historisch-systematische
Perspektiven

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Christopher Erhard
David Meißner
Jörg Noller (Eds.)

Why Metaphysics?

Historical and Systematic Perspectives

In what way is metaphysics still relevant? Is metaphysics in some sense indispensable for philosophy? What is ›good‹ metaphysics, and how can it be distinguished from ›bad‹ metaphysics? What are the prospects and the problems of genuine metaphysical thinking? The contributions to this collective volume address these questions from a historical and systematic angle.

The Editors:

Christopher Erhard PhD is Senior Lecturer at the Department of Philosophy at Munich University (LMU). His post-doctoral studies are on »The Phenomenology of Being Active« (»Phänomenologie des Aktivseins«).

David Meißner M.A. is a Research Assistant at the Department of Philosophy at Munich University (LMU). He is writing his PhD on *Plato's Cratylus*.

Jörg Noller PhD is a Research Assistant and editor of the *Philosophisches Jahrbuch* at the Department of Philosophy at Munich University (LMU). His post-doctoral studies are on »Personal Life Forms« (»Personale Lebensformen«).

Christopher Erhard
David Meißner
Jörg Noller (Hg.)

Wozu Metaphysik?

Historisch-systematische Perspektiven

Inwiefern ist Metaphysik heutzutage noch relevant? Gibt es einen Sinn, in dem Metaphysik für die Philosophie unverzichtbar ist? Was ist »gute« Metaphysik, und worin unterscheidet sie sich von »schlechter« Metaphysik? Was sind Chancen und Probleme genuin metaphysischen Denkens? Die Beiträge des Sammelbandes widmen sich diesen Fragen aus historischer und systematischer Perspektive.

Die Herausgeber:

Dr. Christopher Erhard ist akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl I für Philosophie an der LMU München und habilitiert sich zum Thema »Phänomenologie des Aktivseins«.

David Meißner M.A. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl I für Philosophie an der LMU München. Er arbeitet an einer Dissertation zu Platons *Kratylos*.

Dr. Jörg Noller ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Redakteur des *Philosophischen Jahrbuchs* am Lehrstuhl I für Philosophie an der LMU München. Er habilitiert sich zum Thema »Personale Lebensformen«.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48958-1
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81384-3

Inhalt

Vorwort	13
-------------------	----

Teil I: Systematische Perspektiven

<i>Rolf Schönberger</i> Das Zielgebiet der Metaphysik	17
--	----

<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i> Was ist ... wirklich? Zur Notwendigkeit von Metaphysik in der Gegenwart	39
--	----

<i>Hiroshi Abe</i> Madame la métaphysique se meurt, madame la métaphysique est morte?	69
---	----

<i>Matthias Lutz-Bachmann</i> Metaphysik. Überlegungen zu einem Konzept von Philosophie im Anschluss an Kant	79
--	----

<i>Anne Sophie Meincke</i> Von der Wirklichkeit des Wirklichen. Eine kritische Verteidigung der Metaphysik als philosophischer Disziplin	95
--	----

<i>Anton Friedrich Koch</i> Metaphysik in transmetaphysischer Zeit	130
---	-----

<i>Christian Martin</i> Das Logische und der Raum	151
--	-----

Inhalt

<i>David Meißner / Marco Hausmann</i> Gibt es philosophische Existenzfragen?	182
<i>Ludwig Jaskolla</i> Über die Rolle des metaphysischen Denkens für die Identität der Person in der aktuellen analytischen Philosophie	198
<i>Volker Gerhardt</i> Metaphysik als Versuch, das Ganze zu denken. Eine Reminiszenz	216
 Teil II: Historische Perspektiven	
<i>Johannes Hübner</i> Die Wissenschaft vom Seienden als Seienden in Aristoteles' Metaphysik Γ 1–2	225
<i>R. A. H. King</i> The refuge of a solitary in the solitary: Plotinus on goodness	250
<i>Isabelle Mandrella</i> Metaphysik und Erkenntniskritik bei Thomas von Aquin	265
<i>Christopher Alexander Franke</i> Perspektiven der Metaphysik in Thomas von Aquins De ente et essentia	285
<i>Chun-Fa Liu</i> Leibniz' Harmonie im Licht des Perspektivismus	299
<i>Wilhelm Vossenkuhl</i> Kant und das Glück der Metaphysik	309
<i>Claudia Graband</i> Kategorien der Natur und der Freiheit: Überlegungen zu Kants Metaphysik von Erkennen und Handeln	328

<i>Thomas Frisch / Thimo Heisenberg / Nora Wachsmann</i>	
Schellings Freiheitsschrift als systembildende Pragmatie. Zur Methode der Untersuchungen über die Freiheit im Kontrast mit Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	341
<i>Marcela García</i>	
Menschliche Existenz und Metaphysik in Schellings Spätphilosophie	363
<i>Friedrich Hermann</i>	
Hegels Philosophie der vollendeten Religion	381
<i>Walter Schweidler</i>	
Wozu spricht die Metaphysik? Wittgensteins metonymischer Philosophiebegriff	425
<i>Christopher Erhard / Jörg Noller</i>	
Geist und <i>pour-soi</i> . Negative Metaphysik der Freiheit bei Scheler und Sartre	454
Autorenverzeichnis	491
Tabula Gratulatoria	499

*Thomas Buchheim
zum 60. Geburtstag*

Vorwort

»Wozu Metaphysik?« – so provokativ und zeitlos diese Frage auch ist: Bislang existiert keine philosophische Publikation, die sich ihr explizit widmet. Dabei ist die Frage »Wozu Metaphysik?« im Grunde selbst eine metaphysische, da sie die Frage nach dem Sinn ontologischen Fragens überhaupt stellt. Die Beiträge dieses Sammelbands, der zum Anlass des 60. Geburtstags von Thomas Buchheim erscheint, widmen sich der metaphysischen Frage nach dem Sinn und Zweck der Metaphysik aus historischer und systematischer Perspektive. Folgende Fragen stehen dabei im Zentrum: Inwiefern ist Metaphysik heutzutage noch relevant? Gibt es einen Sinn, in dem Metaphysik für die Philosophie unverzichtbar ist? Wenn ja, worin besteht dieser? Wenn nein, warum braucht Philosophie keine Metaphysik (mehr)? Was ist überhaupt »gute« Metaphysik, und worin unterscheidet sie sich von »schlechter« Metaphysik? Was sind Chancen und Probleme genuin metaphysischen Denkens? Wie wird Metaphysik in der Geschichte der Philosophie konzipiert und durchgeführt?

Die Beiträge des Sammelbandes zeigen durch ihre thematische Vielfalt, dass metaphysisches Denken nach wie vor relevant und aktuell ist – nicht nur in Europa, sondern auf der ganzen Welt, wie die Internationalität der Beiträger beweist.

Christopher Erhard
David Meißner
Jörg Noller

Teil I:
Systematische Perspektiven

Das Zielgebiet der Metaphysik

Rolf Schönberger

I. Wozu Metaphysik? – Stellt sich denn die Frage?

εἰ μὲν φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, καὶ εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· πάντως ἄρα φιλοσοφητέον.¹

Wenn man philosophieren muss, muss man philosophieren, und wenn man nicht philosophieren muss, so muss man (auch) philosophieren. Auf jeden Fall also muss man philosophieren.²

Dieses berühmte Argument des Aristoteles aus seinem frühen und nur fragmentarisch überlieferten *Protreptikos* wird in der Spätantike vielfach zustimmend zitiert, auch von wenig berühmten Autoren. Wenn man die Philosophie und damit auch die Metaphysik sogar dann engagiert, wenn man sich gegen sie wendet, dann scheint sich die Frage: Wozu Metaphysik?, gar nicht zu stellen. Diese erweist sich schlicht als unvermeidlich. Sie ist nicht nur die Frage nach dem Unbedingten, wie es Kant formuliert hat, sie ist sogar selbst unbedingt. Ist sie denn schon oder allein deshalb unbedingt, weil sie nach dem Unbedingten fragt?

Wenn man den Gedanken des Aristoteles seiner entwaffnenden Zuspitzung entkleidet, lässt er sich wohl ungefähr folgendermaßen reformulieren: Wenn sich aus der Besinnung auf das menschliche Dasein im Hinblick auf sein Wissen und Handeln ergibt, dass man sich der Philosophie zuwenden soll, dann muss man dies auch wirklich in die Tat umsetzen; wenn man aber Einwände erhebt, die gegen diese Begründung vorgebracht werden, dann kann man dies nur im Hinblick auf den Inhalt tun, der Form nach sind diese Einwände durch ihre Berücksichtigung elementarer Begriffe und vor allem durch die Art der Begründung selbst philosophischer Natur.

¹ [Pseudo-]Elias, Proleg. philos. (CAG XVIII/1, p. 3, 19–20 = Fragmenta, Protreptikos, hg. O. Gigon, 55, 3).

² Aristoteles (2006), 51 [Übers. H. Flashar].

Die Notwendigkeit – sie sei einmal zugestanden – besagt freilich noch nichts über den Zweck der Metaphysik. Im Falle der Metaphysik ist vielleicht aber auch die Frage nach dem Zweck selbst zwecklos, denn wenn es nicht um das Erreichen von Zwecken, sondern das inhaltliche und strukturelle Bestimmen des Zweckbegriffs geht, dann erübrigt sich entweder die Frage oder sie wird so allgemein beantwortet, dass die Antwort für alle Verständigungsunternehmungen gilt. Auch dieser Notwendigkeitsgrund selbst der Philosophie scheint zudem viel zu allgemein und unspezifisch gegenüber der Metaphysik, wenn man eine andersartige Gliederung und ein andersartiges Gliederungsprinzip der philosophischen Disziplinen zugrunde legt. Philosophie wird seit Platon³ und Aristoteles⁴ als ein Wissen verstanden. Aber was heißt Wissen? Man kann immer nur Zusammenhänge verstehen, aber Wissen bewegt sich in einem bestimmten Zusammenhang; dem der Gründe.

II. Ein rationaler Begriff des Verstehens

1. *Das Warum*

Die Metaphysik ist bei Aristoteles zuerst noch eine »gesuchte Wissenschaft«⁵, sie hat noch gar keinen exklusiven Namen. Wenn sie ganz allgemein als Weise von Einsicht, Wissen oder Verstehen gefasst wird, dann muss sie doch eine Form davon sein. Um das, wovon die Metaphysik eine Form ist, zu zeigen, eröffnet Aristoteles eine besonders weite Perspektive, denn er fasst alles Auffassen von Wirklichkeit ins Auge. Der Anfang der *Metaphysik* beginnt wie manch andere Pragmatik mit einem Allsatz: »Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.«⁶ Ausweis dafür ist das Verhältnis zur Sinneswahrnehmung, also sogar zu dem, was der Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat. Die Sinneswahrnehmung ist nicht nur eine relevante Bedingung des Wissens, sie weist auch ein dem Wissen ähnliches

³ Vgl. Menon 98 a; Symp. 202 a; Phaid. 76 b; Polit. 534 b; Tim. 51 c.

⁴ Vgl. Anal. post. I, 2; 71 b 30–31; II, 19; 100 b 10; Phys. II, 3; 194 b 16–20; Met. I, 3; 983 a 25–26; VII, 1; 1028 a 36–37; VII, 6; 1031 b 6–7.

⁵ Met. I, 2; 983 a 21: τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης.

⁶ Met. I, 1; 980 a 21: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει [Übers. Th. A. Szlezák]. Heidegger (1992), 70, übersetzt sogar: »Alle Menschen haben in sich ein Streben zu sehen.«

Moment auf. Insbesondere das Sehen dient der Orientierung, sie wird aber nach Aristoteles auch abgesehen davon schon für sich genommen bevorzugt. Wenn also das Sehen Erkenntnis vermittelt und an ihr auch die Gewinnung solcher Erkenntnis geschätzt wird, die gar nicht der Orientierung im Raum dient, dann scheint das Streben nach Wissen tatsächlich in der Natur des Menschen selbst zu liegen. Die Metaphysik liegt also ebenfalls in einem der Natur des Menschen innewohnenden Streben begründet; dieses ist somit selbst notwendig und daher Voraussetzung, nicht Resultat einer Setzung, das Metaphysik genannte Nachdenken Erfüllung eines Strebens, kein Mittel zu dessen Gelingen.

Die für den Menschen kennzeichnenden Weisen der Erfassung enthalten zwischen Erfahrung einerseits und Kunst bzw. Wissen andererseits eine entscheidende Trennlinie. Diese ist für unsere Frage nur in einer Hinsicht von Belang: Während sich die Erfahrung auf das Einzelne und damit höchstens auf eine Vielzahl von Einzelfällen bezieht, bezieht sich die Kunst auf das Allgemeine.⁷ Jetzt erst kann im eigentlichen Sinne von Wissen gesprochen werden: »Wir halten die Vertreter der Kunst für weiser als die nur Erfahrenen, in der Überzeugung, daß die Weisheit sich bei allen auf Grund des Wissens einstellt; und so urteilen wir, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. Denn die Erfahrenen wissen zwar das Daß [einer Sache], das Warum wissen sie nicht.«⁸ Aristoteles führt hier offenkundig keinen Wissensbegriff ein, der einem gesonderten Maßstab unterstellt wird, sondern versucht zu zeigen, dass dieser Maßstab in der Alltagswelt bereits Anerkennung findet. Die Verständigen mögen an Geschicklichkeit den Erfahrenen durchaus unterlegen sein, aber sie sind weiser »auf Grund des Besitzes des Begriffs und der Kenntnis der Ursachen«⁹. Und dies wiederum ist der Grund dafür, dies lehren, also nicht ›bloß‹ durch praktische Anleitung, sondern theoretisch vermitteln zu können.

Die zweite Perspektive des Aristoteles ist nicht weniger bemerkenswert: Sie ist eine kulturgeschichtliche. Die zuerst erfundenen Künste dienen zum einen der Annehmlichkeit (*διαγωγῆν*), zum anderen dem Nutzen (*χρήσεώς τινος*). Auf eine noch höhere Stufe ge-

⁷ Vgl. *Metaphys.* I, 1; 981 a 15–16; *Anal. post.* I, 33; 88 b 30: ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου.

⁸ *Metaphys.* I, 1; 981 a 26–30 [Übers. Th. A. Szlezák].

⁹ *Metaphys.* I, 1; 981 b 6 [Übers. Th. A. Szlezák].

langte die kulturelle Entwicklung erst, als die Dominanz sowohl des einen wie des anderen Maßstabs zurückgetreten war. In einem Kontext wie der ägyptischen Priesterschaft, die in der Muße lebte,¹⁰ konnte erst Mathematik entdeckt werden, die ebenfalls primär weder nützlich noch angenehm ist.

Es kann nicht belanglos sein, dass Aristoteles die Metaphysik als das Wissen um die höchsten Ursachen nicht nur im Konzert der philosophischen Disziplinen, nicht einmal im Korpus der Wissenschaften, sondern im Blick auf alle Weisen, Wirklichkeit aufzunehmen, bestimmt, die zudem nicht allein dem Menschen, sondern allen wahrnehmungsfähigen Lebewesen zukommt. Und es kann auch nicht belanglos sein, dass hierfür nicht innerphilosophische Gesichtspunkte und Einschätzungen herangezogen werden, sondern solche, die gemeinhin gelten und Anerkennung finden.

2. *Erste Ursachen*

Wie aber kommt das Verstehenwollen in Gang? Die Antwort entnimmt Aristoteles aus einer berühmten Beobachtung: Er verweist auf das Sich-Wundern¹¹, durch die die Philosophie in Gang gebracht werde. Diese Verwunderung kommt zuerst durch x-beliebige Merkwürdigkeiten in Gang, dann durch belangvollere Irritationen. Dass dabei der Begriff der Ursache bzw. des Grundes bestimmend ist, ergibt sich unmittelbar aus dem mit der Verwunderung verbundenen Bewusstsein des Mangels. Denn Aristoteles sagt, dass dieses aus dem Sich-Wundern hervorgehende Verstehenwollen zur Orientierung, also zur Aufhebung der Irritation führen müsse – übrigens gerade in Entgegensetzung zu dem, wie Platon es denkt.¹² Die gewonnene Einsicht beseitigt die Irritation, die ihre Suche motiviert hat.¹³ Die

¹⁰ Thomas von Aquin verweist in seinem Kommentar (In Met. I, ed. R. M. Spiazzi, nr. 33) auf Gen. 47, 22: »Nur das Ackerland der Priester erwarb er [sc. der Pharao] nicht. Denn die Priester bezogen von dem Pharao ein festes Einkommen, und sie lebten von ihrem Einkommen, das der Pharao ihnen angewiesen hatte.«

¹¹ Das vielfach gebrauchte Wort »Staunen« bezieht sich eher auf Großartiges und Überwältigendes und solches muss gar nicht zur Frage »Warum?« führen.

¹² Vgl. Theait. 155 d. Moderne Philosophen haben darin eine der Konvergenzen von Platon und Aristoteles gesehen: Jaspers (1971), 21; Heidegger (2006), 22 f.

¹³ Vgl. Met. I, 2; 983 a 19–20: »Über nichts würde ein Geometer so sehr staunen, wie wenn die Diagonale kommensurabel würde.« [Übers. Th. A. Szlezák].

Weisheit nun bezieht sich nicht nur in einem allgemeinen und unbestimmten Sinne auf Ursachen, sondern: »Weswegen wir aber jetzt diese Überlegungen anstellen, ist, daß alle der Ansicht sind, daß das, was Weisheit genannt wird, sich auf die ersten Ursachen und Prinzipien richtet.«¹⁴

Was aber bedeutet diese Rede von *ersten* Ursachen? Sind denn erste Ursachen besonders grundlegende, also erstrangige Ursachen in Relation zu anderen Ursachen oder sind sie in einem absoluten Sinne als unhintergebar erste Ursachen zu verstehen? Wie werden sie aufgefunden? Wie unterscheiden sie sich von anderen nicht eigens gekennzeichneten Ursachen? Es sind solche, die für das Gelingen des Verstehens unabdingbar sind. Von solchem Verstehen hat man nur dies: Verstehen¹⁵ – dies freilich seinerseits als Erfüllung eines Strebens (kein bloßes Wissen um des Wissens willen). Das von Anfang an wirksame Moment der Selbstzwecklichkeit findet hier seine Vollendung: Dies ist erst dort der Fall, wo das Wissen keine höhere Wissensform mehr über sich hat. Die Hierarchie der Wissensformen kehrt auch in der Hierarchie der Selbstzwecklichkeit wieder.¹⁶

Damit sind noch gar nicht alle Fragen gestellt: Gibt es überhaupt erste Ursachen? Was besagt es für das Verstehen, dass diese ersten Ursachen mehrere sind?

Der letzten dieser Fragen geht Aristoteles im berühmten, in seiner Echtheit aber auch umstrittenen 2. Buch (Met. α) nach.¹⁷ Nachdem er am Anfang von Met. I, 3 die Lehre von den vier Ursachen nur kurz erläutert hat, ihre Vollständigkeit aber in den langen philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzungen der Kap. 3–10 dargetan hat, steht jetzt die Aufgabe an zu zeigen, dass der Wissensbegriff

¹⁴ Metaphys. I, 1; 981 b 27–29 [Übers. Th. A. Szlezák].

¹⁵ Vgl. Eth. Nic. X, 7; 1177 b 1–2: δόξαι τ' ἂν αὐτῇ μόνον δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἄπ' αὐτῆς γίνηται παρὰ τὸ θεωρῆσαι [»Von der Betrachtung läßt sich behaupten, daß sie ihrer selbst wegen geliebt wird. Sie bietet uns außer dem Betrachten nichts.« (Übers. O. Gigon)].

¹⁶ Vgl. Metaphys. I, 2; 982 a 30–b 2: »Das Wissen und Verstehen um ihrer selbst willen kommt im höchsten Maße der Wissenschaft des in höchstem Maß Wißbaren zu; denn wer das Wissen um des Wissens willen wählt, wird die Wissenschaft, die in höchstem Maß Wissenschaft ist, in höchstem Maße wählen, diese ist aber die von dem im höchstem Maße Wißbaren.« [Übers. Th. A. Szlezák].

¹⁷ Zum Status dieses in seiner Echtheit mitunter bezweifelte Buches der Metaphysik: J. Owens (1984) plädiert mit philologischen Argumenten für die traditionelle Einschätzung; vgl. Th. A. Szlezák 1983.

durch die entsprechende Struktur der Ursächlichkeit gedeckt ist. Aristoteles geht hierfür alle vier Ursachen gesondert durch und gibt jeweils mehrere Argumente.

Nur an einem Fall sei sein Gedanke erläutert: Die Zielursache bezeichnet dasjenige, um dessentwillen man anderes will. Freilich kann man das Erreichen von Zielen seinerseits zum Mittel für ein anderes Ziel machen. Diese Umwandlung ist vielfach, aber eben nicht durchgängig möglich. Aristoteles behauptet, nur dann, wenn es keine unendliche Reihe bedingter Zwecke gibt, würde man nicht das Worumwillen aufheben. Mit dem Gedanken des Worumwillen ist also unmittelbar der Gedanke der Endlichkeit der Realisierungsetappen, also der Begriff eines Letzten bzw. Höchsten verbunden. Nichts von dem, was man in concreto erstrebt, ist das, was man »eigentlich und im Grunde« (R. Spaemann) will. Hätte das Erreichen kein anderes als nur ein vorläufiges Ende, dann hätte das Ziel keinen Grund und seine Setzung und Verfolgung auch nicht. Aber warum ist etwas ein Ziel? Weil es als gut, d. h. sofern es als erstrebenswert erachtet wird. Wenn freilich die Vermittlungsglieder unbegrenzt viele sind, dann gibt es in Wahrheit keinen Grund, es zu erstreben, denn ein unerreichbares Ziel ist für sich genommen zu nichts gut: »Dabei würde es doch keiner unternehmen, etwas zu tun, wenn er damit nicht an einen Endpunkt gelangte.«¹⁸ Es gehört wesentlich zu einem vernünftigen Menschen, seine Handlungen nicht ins Blaue hinein, sondern mit einem klaren Ziel vor Augen zu vollziehen. Wenn aber diese Ziele immer nur vorläufig und zuletzt unerreichbar sind, dann hebt sich der Begriff vernünftigen Handelns vollständig auf.

Es ist alles andere als ein Zufall, dass Aristoteles am Beginn seiner *Nikomachischen Ethik*, wo er einen Begriff des höchsten Gutes entwickelt, diesen als Glück fasst und auch den Begriff der Glückseligkeit selbst bestimmt, genau dieses Argument ebenfalls vorbringt:

Wenn es aber ein Ziel des Handelns gibt, das wir um seiner selbst willen wollen und das andere um seinetwillen; wenn wir also nicht alles um eines andern willen erstreben (denn so ginge es ins Unbegrenzte, und das Streben wäre leer und sinnlos), dann ist klar, daß jenes das Gute und das Beste ist.¹⁹

¹⁸ *Metaphys.* II, 2; 994 b 13–14 [Übers. Th. A. Szlezák].

¹⁹ *Eth. Nic.* I, 1; 1091 a 18–22 [Übers. O. Gigon].

Was für die Zwecke gilt, gilt generell für alle Ursachen. Eine Unendlichkeit von begründeten Gründen ist nicht zu durchlaufen,²⁰ daher ist mit seiner – bei Aristoteles nicht zufällig wiederholten²¹ – Behauptung zugleich das Verstehen aufgehoben. Gründe machen nichts verständlich, wenn es unendlich viele sind. Muss man nicht sagen, Aristoteles setze mit seiner These einfach die Tatsache der Wissenschaft voraus und riskiere damit einen Zirkel? Es gibt Wissenschaft und also kann nichts behauptet werden, was Wissenschaft unterminiert? Aber wenn die Wissenschaft durch einen unendlichen Regress (es lässt sich noch anderes denken) bedroht würde, dann gäbe es sie in Wahrheit nicht. Sie beruhte auf einer Selbsttäuschung. Immerhin aber gibt es den Unterschied zwischen Fachkundigkeit und Laientum, auf den schon Platon im *Theaitet*²² hingewiesen hat. Mit dem Widersinn, den Perspektivismus zu verabsolutieren, würde ein Kernbestand menschlicher Kultur unverständlich gemacht. Aristoteles zeigt, dass einerseits Einsicht durch Begründung gewonnen wird, andererseits aber diese nur dann Einsicht vermitteln, wenn es für denselben Sachverhalt nicht unendlich viele Gründe gibt. Dies ist eine formale Reflexion, die für alle Ursachen gilt. Erste Ursache zu sein, wird von vielem ausgesagt. Auch das ›erste unbewegt Bewegende‹ ist nur in bestimmter Hinsicht eine erste Ursache. Etwas freilich bleibt damit doch unverständlich: die Verknüpfung der jeweils ersten Ursachen. Diesem Problem ist der Neuplatonismus nachgegangen.

III. Eine neuplatonisierende Alternative: Formbestimmung ohne Artbestimmung

Zu einem eigenen Thema innerhalb der Metaphysik wird das Verhältnis der Ursachen in einem Traktat, der den Titel trägt: *Über die Ursachen*²³. Er ist wohl im Bagdad des 9. Jahrhunderts entstanden und stellt – was Thomas von Aquin erstmals entdeckt hat – einen kurzen, aber modifizierenden Auszug aus der *Elementatio theologica* des Proklos dar, einer Zusammenfassung seiner neuplatonischen Metaphysik.

²⁰ Vgl. De caelo I, 4; 272 a 3: τὸ οὖν μὲν ἀπειρον μὴ ἔστι διελεθεῖν.

²¹ Vgl. Anal. post. I, 22; 82 b 38–39: τὰ δ' ἀπειρα μὴ ἔστι διελεθεῖν, es ist für sich genommen unbekannt: Phys. III, 6; 207 a 25–26.

²² Vgl. Theait. 161 a–b.

²³ Vgl. Anonymus (2003).

Über die Ursachen – gemeint sind damit erstrangige Ursachen in dem Sinne, dass sie nicht für die spezifischen Bestimmungen eines Dinges, sondern eine übergreifende Bedeutung haben.²⁴ Es gibt drei solcher Wirklichkeitsformen: Sein – Verstand – Seele (Leben). Um dies zu verstehen, ist es hilfreich, sich an den Kommentar des Thomas von Aquin zu wenden. Denn in diesem Kommentar wird nicht nur erläutert, was der Autor gemeint hat, sondern auch, in welcher Weise er sich von seiner Quelle zugleich emanzipiert hat. Auffällig ist dabei zuerst, dass von ersten Ursachen durchaus im Plural die Rede ist. Es muss also in Thomas' Kommentar neben der begrifflichen Bestimmung des Terminus »Ursache« – die merkwürdiger Weise im Text selbst ebenso wenig vorgenommen wird wie dort ein Bezug auf das Wissen hergestellt wird – auch das Verhältnis dieser Ursachen zueinander bestimmt werden. Denn diese Ursachen, so scheint es zunächst jedenfalls, bezeichnen reale Instanzen, wenn auch keine Wirkursachen, sondern Bestimmungsgründe. Also muss auch deren Verhältnis zueinander verständlich gemacht werden. Die im Text gemeinten Ursachen scheinen eine Trennlinie zwischen den erstrangigen und den zweitrangigen Ursachen zu markieren. Für alle erstrangigen Ursachen gilt, dass sie von den zweitrangigen vorausgesetzt sind. Das ist zunächst nur eine terminologische Unterscheidung, denn die Relation des Früherseins meint nichts anderes als diese Asymmetrie der Abhängigkeit.²⁵ Wie in dem in der Phänomenologie geläufigen Begriff der Schichten wird auch hier zwischen dem Sein, dem Verstand und dem Leben unterschieden und dabei hervorgehoben, dass dabei das je Spezifischere das jeweils Allgemeinere nicht nur der Sache nach voraussetzt, sondern diese Bestimmungen auch beim Entstehen und Vergehen nacheinander auftreten und in umgekehrter Reihenfolge auch wieder verschwinden. Thomas fügt dem hinzu, dass auch die großen Formen der Wirklichkeit im selben Rangverhältnis zueinander stehen.²⁶

Dieses Verhältnis ist offensichtlich noch ganz unspezifisch. Es

²⁴ Für das Lebendige kennt Aristoteles ebenfalls eine solche Ursache, nämlich die Sonne als Ursache der Wärme; Phys. II, 2; 194 b 13: »Erst der (zeugende) Mensch und die Sonne lassen ja einen (neuen) Menschen geboren werden.« [Übers. H. Wagner].

²⁵ Vgl. Metaphys. V, 11; 1019 a 1–4: »Einiges wird also auf diese Weise ›früher‹ und ›später‹ genannt, anderes der Natur und der Substanz (οὐσία, *usia*) nach: das, was ohne anderes sein kann, das andere aber nicht ohne es.« [Übers. Th. A. Szlezák].

²⁶ Vgl. Super lib. De causis expos., prop., 1 (ed. H. D. Saffrey, 6, 17–21).

lassen sich beliebig viele Verhältnisse denken, bei denen verschiedene Ursachen beteiligt sind, die zwar in je unterschiedlicher Weise miteinander koordiniert sind, aber immer im Verhältnis einer einseitigen Abhängigkeit zueinander stehen. Dies bekommt erst dann Bedeutung für die Metaphysik, wenn diese Stufung solche von relativ hochgradiger Allgemeinheit sind. Der je höheren, also von allen weiteren Ursachen jeweils vorausgesetzten Ursache muss auch die breitere Wirkung zugeschrieben werden – genauer gesagt, sie wird durch diese Wirkung gefasst. Im Text selbst gibt es dazu, welches diese Wirkung sein muss, allem Anschein nach kein Argument. Aber aus der bereits bestimmten Koordination der Ursachen steht fest, dass die höchste Ursache die allgemeinste und damit als diejenige des Seins bestimmt werden muss. Von diesem freilich lässt sich für Thomas leicht verständlich machen, dass das Sein aufgrund seiner Unbestimmtheit in allem anderen vorausgesetzt sein muss, das dann sozusagen dessen nähere und spezifischere Bestimmung erbringt.²⁷

Aus dieser Konstellation ergibt sich aber darüber hinaus auch, dass hier nicht einfach Ursachen für bestimmte Wirkungen in koordinierter Funktion gedacht werden müssen. Denn wenn die sozusagen erste Erstursache das Sein mitteilt, dann gilt das ja nicht nur für die in Frage stehende Wirkung, denn, um wirken zu können, muss auch die jeweils spezifische Ursache *sein*. Daraus ergibt sich also eine weitere und genauere Abhebung der Erstursachen, denn die erste Erstursache bringt schon dasjenige selbst hervor, das dann seine spezifische Wirkung entfaltet – und damit, so folgert Thomas, auch dies, dass diese Ursache wirksam wird. Dies bedeutet im begrifflichen Sinne, dass die erste Ursache in höherem Sinne Ursache ist als es die zweiten Ursachen sind.²⁸

Die Theorie der Erstursachen ist von ihrer Quelle her eine pluralistische Theorie. Diese Formen bzw. Ideen sind in der platonischen Tradition allgemeine ›Ursachen‹ und weil sie eine übergreifende Bedeutung haben, werden sie von den Platonikern – so Thomas²⁹ – Götter genannt. Angesichts der Abhängigkeit des *Liber de causis* von dem Grundriss-Buch des Proklos ist es entscheidend, wie sich der anonyme Autor zu dieser Frage stellt. Dies ist für seine Stellung sogar die alles entscheidende Frage. Thomas' Befund ist ein doppelter:

²⁷ Vgl. Super lib. De causis expos., prop. 3 (ed. H. D. Saffrey, 23, 15–20).

²⁸ Vgl. Super lib. De causis expos., prop. 1 (ed. H. D. Saffrey, 7, 4–5).

²⁹ Vgl. Super lib. De causis expos., prop. 3 (ed. H. D. Saffrey, 21, 3–5).

Der Autor korrigiert erstens – trotz durchgängiger Abhängigkeit von seiner Quelle – genau diese Auffassung. Und er rückt damit in die Nähe des Dionysius Areopagita.³⁰ In ihm sieht Thomas einen ebenfalls platonisierenden, aber authentischen christlichen Autor. Bei diesem hat er – er hat die für Dionysius so bestimmenden Proklos-Texte noch nicht lesen können – nicht erkannt, dass Dionysius ebenso wie der *Liber de causis* im Magnetfeld des proklischen Neuplatonismus steht. Im Übrigen hat erst die jüngere Forschung zu zeigen vermocht, dass es sich im Verhältnis *Liber de causis* zu Dionysius nicht nur um eine sachliche Affinität handelt, sondern dass diese Nähe ihrerseits durch eine arabische Dionysius-Rezeption verständlich zu machen ist.³¹

Das tragende Argument in der Sache ist nach Thomas das folgende: Alle diese Ideen repräsentieren Vollkommenheiten. Diese sind aber nicht voneinander getrennt, sondern fallen in der ersten Ursache ineins, da Gott das Sein selbst und das Wesen des Gutseins ist. Was immer also zur Vollkommenheit eines Guten oder eines Seins gehört, gehört in einem wesentlichen Sinne zu Gott. Er ist also auch das Wesen des Lebens, der Weisheit und der Kraft usw. Wenn dem nicht so wäre, so heißt es in dem Text des Dionysius, den Thomas an dieser Stelle zitiert, dann wäre Gott auch nur ein auf irgendeine bestimmte Weise existierendes Ding, er enthält aber alle Vollkommenheiten auf eine gerade nicht spezifische Weise, sondern ursprünglich in sich.³² Nur so kann also die Göttlichkeit Gottes gewahrt und Gott davor bewahrt werden, zu einem Wesen neben anderen gemacht zu werden. Die freigiebige Rede von Göttern zeigt dies. Darin liegt für Thomas die entscheidende Affinität des *Liber de causis* zu Dionysius. Die höchste Ursache ist notwendig eine einzige und erst die nachfolgenden »ersten Ursachen« sind in sich mannigfaltig.

Eine letzte Folgerung hängt damit unmittelbar zusammen: Wenn die ontologische Verfassung der absolut ersten Ursache von derjenigen einer nur relativ ersten Ursache wie beschrieben zu unterscheiden ist, dann muss es auch die Art der Ursächlichkeit sein. Dies war ja eigentlich auch schon bei der Bestimmung der Ursächlichkeit der erstrangigen Ursachen deutlich geworden. Das heißt jetzt aber

³⁰ Vgl. *Super lib. De causis expos.*, prop. 3 (ed. H. D. Saffrey, 20, 5–24)

³¹ Vgl. Ancona Costa (1995), 16; 152.

³² Vgl. *De div. nom.* V, 2 (PG 3, 816 CD; *Corpus Dionysiacum* I, 181, 16–18); vgl. Thomas von Aquin, *In De div. nom.* V, 1 (ed. C. Pera, nr. 612–613).

genauer verstanden, dass Verursachung im Sinne von Urhebung von Sein zu unterscheiden ist von der Bestimmung des jeweils spezifischen Soseins. Nur im ersteren Sinne kann man von Schöpfung sprechen und dies wiederum besagt, dass man nicht nur von *einem* Wesen sagen kann, dass es Gott ist, sondern auch nur ihm eine schöpferische, keine realen Faktoren oder Bedingungen voraussetzende Verursachung zuschreiben kann. Jetzt ist eine erste Ursache angegeben, die einerseits keine anderen Ursachen neben sich hat, aber andererseits weitere Ursachen nicht nur nicht ausschließt, sondern sogar hervorbringt. Auch hier bleibt (mindestens) eine Frage: Was erlaubt denn die Identifizierung der ersten Ursache?

IV. Gottesidee und Existenz Gottes

Diese Begründungen, die nur um den Preis ihrer selbstdestruierenden Sinnlosigkeit auf eine erste Ursache verzichten könnten, sind im Mittelalter kaum auf Widerspruch gestoßen, aber auch nicht ohne Alternativen geblieben. Erst mit der neuen Naturwissenschaft wird es aber fraglich, ob man mit Bezug auf die Welt von einer Ursache in dem Sinne sprechen darf, wie der Begriff für physikalische Verhältnisse gebraucht wird. Descartes denkt Gott zweifellos so – er wiederholt es oftmals in den einschlägigen Partien seiner philosophischen Werke³³ –, aber der Weg führt nun nicht von der Kosmologie oder Naturphilosophie zur philosophischen Theologie. Die Gewinnung des Gottesbegriffes erfolgt vielmehr aus dem, was unmittelbar und zweifelsfrei gegeben ist: aus der Idee Gottes. Nicht eine der Gegebenheiten der äußeren Erfahrung, sondern eine ausgezeichnete der inneren Erfahrung bildet den Ausgangspunkt. Was aber nicht ebenso zweifelsfrei ist, ist genau diese Herkunft. Könnte die Gottesidee nicht vom Menschen erzeugt sein – etwa zur Kompensation der Erfahrung eigener Unvollkommenheit? Dies ist nach Descartes unmöglich, weil dies dem Prinzip der universalen Begründbarkeit widerspräche³⁴ und dem Axiom für das Verhältnis von Ursache und Wirkung:³⁵ Eine Wir-

³³ Man beachte eine Formulierung wie die folgende, Discours, VI (AT VI, 63, 31–64, 1): »les Principes, ou Premieres Causes.«

³⁴ Vgl. Resp. II, Axiomata (AT VII, 164, 28–29): »nulla res existit de qua non possit quaeri quatenam sit causa causa cur existat.«

³⁵ Vgl. Discours, IV (AT VI, p. 33, 27–29; 38, 31–39, 1).

kung kann nicht mehr *realitas* enthalten als ihre Ursache. Dies zu bestreiten, hätte ein Dilemma zur Folge: Entweder könnte die angebliche Ursache für dieses Surplus gerade nicht die Ursache sein oder aber man müsste annehmen, diese höhere *realitas* sei aus dem Nichts entstanden, dies freilich bedeutete gerade den Verzicht auf die Kategorie der Kausalität. Da man beides vermeiden muss, weil es einerseits den Begriff der Kausalität gebraucht, diesen Gebrauch aber andererseits wieder sinnlos macht, folgt: Also kann nur Gott der Urheber der Idee von ihm sein.

Dies ist nun nicht die Rückkehr zum Schema von einem kontingenten zu einem notwendigen Grund, denn es handelt sich gerade nicht um eine irgendwie im Bewusstseinshaushalt vorkommende Idee. Diese Idee ist nämlich selbst notwendig und zwar für die Interpretation des Zweifels. Um überhaupt den Zweifel als einen Mangelzustand, also mit dem Bestreben seiner Überwindung verbunden bestimmen zu können, bedarf es eines Maßstabs, den der Zweifelnde als solcher nicht selbst gesetzt haben kann. Wenn es mit dem Zweifel nicht sein Bewenden haben soll, dann muss er als mangelhaft verstanden werden. Was aber macht Gott nicht nur für diese Idee, sondern auch für sich genommen notwendig? Hier greift Descartes zum Begriff der *causa sui* und damit unter neuen Voraussetzungen zu einem Begriff, den Aristoteles und die Scholastik für abwegig gehalten haben.³⁶

Descartes thematisiert dies im Kontext eines ursprünglich aristotelischen Begriffs: erste Philosophie. Sie ist nach wie vor eine Grundlegung für andere Philosophien, die freilich jetzt als Wissenschaften firmieren. Diese Grundlegung wird aber nunmehr an einem einzigen Merkmal des Wissens gewonnen, dem der Gewissheit. Da dies ein Merkmal allen Wissens sein muss, kann an diesem Merkmal generell der Unterschied von wahr und falsch, von Erkenntnis und Irrtum festgemacht werden. Dies hätte, nein: dies hat Aristoteles abgelehnt.³⁷ Die Grundlegung bekommt nun auch selbst einen anderen

³⁶ Einige Belege bei Schönberger (1986), 268 f.

³⁷ Vgl. De an. I, 1; 402 a 11–19: »Denn zumal die untersuchte Frage eine gemeinsame ist und sich für vieles verschiedene stellt, ich meine die über die Substanz und das Was-sein, könnte dadurch leicht der Anschein entstehen, als gebe es einen einzigen Zugang (*methodos*) für alles, wovon wir [hier] die Substanz erkennen möchten, wie auch [nur eine] Ableitung der begleitenden Eigentümlichkeiten, so dass dieser Zugang zu suchen wäre. Wenn aber nur ein bestimmter und gemeinsamer methodischer Zugang zum Was-sein existiert, dann wird die Behandlung noch schwieriger sein; denn

Rang: Das erste Prinzip – das Prinzip des Widerspruchs – ist ein je schon vorausgesetztes, für das deshalb gar kein Beweis angetreten werden kann, für das aber auch kein Beweis angetreten zu werden braucht, wenn es überhaupt um Wahrheit geht. Das cartesische *cogito* tritt ausdrücklich an dessen Stelle: *premier principe*³⁸.

Diese Grundlegung im Subjekt führt dann aber nur über eine singuläre Evidenz hinaus, wenn sie auf den Gottesbegriff rekurriert, der weiterhin eine Verbürgungsfunktion ausübt. Hier sind also Grund und Ursache nochmals miteinander in Verbindung gesetzt.

Die Idee Gottes ist deshalb eigentümlich, weil sie einerseits wie ein faktisches Vorkommnis im Bewusstsein eingeführt wird, zugleich aber auch erschlossen wird aus dem Umstand, dass die methodisch ins Werk gesetzte Bewegung des Zweifels als ein Zustand der Unvollkommenheit qualifiziert werden muss, der aber auch so gar nicht qualifiziert werden könnte, wenn nicht die Idee des Vollkommenen bereits vorausgesetzt worden wäre³⁹ – das Zweifeln überfällt Descartes nicht, weil ihm eine Gewissheit abhandenkommt, vielmehr bringt er es in Gang, um absolute, jede Möglichkeit des Zweifels ausschließende Gewissheit zu erreichen. Es handelt sich bei der Gottesidee also einerseits um ein Vorkommnis, das aber andererseits einen unverrückbaren Inhalt hat: den der Vollkommenheit. Wenn der Gottesbegriff einen beliebigen Inhalt hätte, dann wäre aus ihm nichts zu gewinnen, das inhaltlich nicht ebenso beliebig bliebe.⁴⁰

man wird dann für jedes zu erfassen haben, welche die Art und Weise ist.« [Übers. Th. Buchheim]. Obwohl es Aristoteles hier als Aporie formuliert, steht außer Frage, welche Auffassung die seine ist, denn er legt die Verfahrensweise und den Beweisanspruch mehrfach eigens fest, am prominentesten in der *Eth. Nic. I*, 1; 1094 b 10–1095 a 13.

³⁸ Vgl. *Discours*, IV (AT VI, 34, 15–18; 38, 31–39, 1).

³⁹ Vgl. *Med. III* (AT VII, 45, 30–46, 4): »qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?«

⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Sum. theol. II-II*, q. 85, a. 1: »naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvare et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur deus.«; ders., *Super Credo*, 1 [In *Symbolum Apostolorum expositio*], prol. (ed. R. M. Spiazzi, *Opuscula theologica*, Turin / Rom 1954, nr. 869): »ille igitur credit Deum esse qui credit omnes res mundi huius gubernari et provideri ab illo.« Vgl. Spaemann (2012); Schönberger (2014).