

ROBERTO VINCO

Elemente einer
Evidenzmetaphysik

Collegium Metaphysicum



Mohr Siebeck

Collegium Metaphysicum

Herausgeber/Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (St Andrews)

Beirat/Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen † (Heidelberg)
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)

27



Roberto Vinco

Elemente einer Evidenzmetaphysik

Eine geschichtsphilosophische Studie

Mohr Siebeck

Roberto Vinco, geboren 1977; Studium der Literatur und Philosophie an der Università Cattolica del Sacro Cuore Mailand; 2007 Promotion im Fach Philosophie an der Universität Tübingen; 2020 Habilitation im Fach Philosophie an der Universität Heidelberg.
orcid.org/0000-0002-8586-7361

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

ISBN 978-3-16-160260-3 / eISBN 978-3-16-160261-0

DOI 10.1628/978-3-160261-0

ISSN 2191-6683 / eISSN 2568-6615 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Meiner Frau Magdalena
und meinem Sohn Anselm Maria

Vorwort

Diese Schrift ist im Sommersemester 2020 von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift im Fach Philosophie anerkannt worden.

Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen bedanken, die direkt und indirekt zur Entstehung dieses Buches beigetragen haben.

Mein erster Dank gilt meinem Mentor Anton Friedrich Koch, der mich im Laufe der Jahre unterstützt und gedanklich begleitet hat.

Ein besonderer Dank gebührt auch Dario Sacchi, der die tragende Perspektive dieses Buches geprägt hat.

Bedanken möchte ich mich auch bei allen Freunden und Kollegen des Philosophischen Seminars der Universität Heidelberg, die mich professionell und menschlich bereichert haben.

Ein großer Dank gilt Ulrich Barton, Viktoria Ernst, Carmen Grimm, Josef Prackwieser und Tolga Ratzsch für die wertvollen Korrekturen und Anmerkungen.

Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni, Axel Hutter und Christoph Schwöbel möchte ich für die Aufnahme meiner Schrift in die Reihe ‚Collegium Metaphysicum‘ danken. Ein herzlicher Dank gilt außerdem dem Verlag Mohr Siebeck und insbesondere Frau Katharina Gutekunst und Herrn Tobias Stäbler.

Der letzte und größte Dank gebührt meiner Familie.

Heidelberg, im März 2021

Roberto Vinco

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i>	VII
<i>Einleitung</i>	1
<i>1. Einige Bemerkungen zur Evidenzmetaphysik</i>	7
1.1 Theoretische Bemerkungen	7
1.1.1 Erste Philosophie und die Frage nach dem Ganzen	7
1.1.2 Erste Philosophie und klassische Metaphysik	8
1.1.3 Die Aporie des Ganzen	9
1.1.4 Der Evidenzcharakter der Metaphysik	12
1.1.5 Evidenzmetaphysik ist Transzendenzmetaphysik	14
1.2 Die Hegelsche Dialektik als methodische Evidenzdarstellung	16
 I. Negativer Teil: Selbstaufhebung der Immanenzmetaphysik 	
<i>2. Stellung der philosophischen Perspektive</i>	31
2.1 Der Anfang der Philosophie: Thomistisches vs. Hegelsches Paradigma	31
2.2 Einige Bemerkungen zu den ersten Schritten der Philosophie	37
2.2.1 Der Satz des Thales: Zwei Lesarten	37
2.2.2 Von Thales bis Anaximenes	38
2.2.3 Parmenides	41
2.3 Von Xenophanes zu Parmenides	44
2.4 Die aporetische Lage der Parmenideischen Konzeption	48
<i>3. Die ontische Transzendenz und ihre Vermittlung</i>	51
3.1 Duns Scotus' ontische Transzendenz	52
3.1.1 Einführende Bemerkungen	52
3.1.2 Das Subjekt der Metaphysik bei Duns Scotus	57
3.1.3 Scotus' Auffassung der Transzendentalien	61

3.1.4 Der Weg zu Gott	63
3.1.5 Das Scotische Modell als Inferenzmetaphysik	66
3.1.6 Die Hegelsche ‚Idealität‘ und der Übergang zur Immanenzmetaphysik	69
3.2 Zusatz: Eine kurze Bemerkung zu einem alternativen Thomistischen Modell	72
4. <i>Die Immanenzmetaphysik und die epistemologische Transzendenz (Spinoza)</i>	75
4.0 Kurze allgemeine methodologische Vorbemerkung	75
4.1 Einleitung: Der ontologische und epistemologische Vorrang des Unendlichen	76
4.2 Evidenzmetaphysik als Immanenzmetaphysik (Grundlinien der Spinozistischen Metaphysik)	78
4.2.1 Der Parmenideische Charakter der Spinozistischen Substanz	78
4.2.2 Immanenz als Pantheismus	82
4.2.3 Die doxastische Natur der endlichen Modi	88
4.2.4 Die drei Erkenntnisgattungen	90
4.3 Schwierigkeiten der immanentistischen Position	93
5. <i>Die radikalisierte Immanenzmetaphysik (Hegel)</i>	97
5.1 Einführende Bemerkungen	97
5.2 Von der Substanz zum Subjekt: Hegels Immanenzmetaphysik	99
5.3 Zum Begriff des Geistes	104
5.4 Die Depotenzen der Dialektik und die Instabilität der Immanenzmetaphysik	108
6. <i>Die Selbstaufhebung der Immanenzmetaphysik</i>	117
6.1 Unabschließbarkeit der Immanenzmetaphysik unter Beibehaltung des Ideals der Transparenz	118
6.2 Der Verzicht auf das Ideal der Transparenz: Die Metaphysik als Physik (Martin Heidegger)	121
6.2.1 Physis als Anfang	122
6.2.2 Das Kunstwerk als Streit von Himmel und Erde	129
6.3 Die Selbstnegation der Immanenzmetaphysik und der Übergang zur ontologischen Transzendenz	136

II. Positiver Teil: Explizierung der Transzendenzmetaphysik

7. <i>Gott in der Transzendenzmetaphysik</i>	145
7.1 Das Absolute der ontologischen Transzendenz	146
7.1.1 Der Weg der Seele zu Gott: Philosophie aus der Ersten-Person-Perspektive	146
7.1.2 <i>Esse super nos</i>	152
7.1.3 <i>Esse est Deus</i>	156
7.1.4 <i>Ego sum qui sum</i> (die Egoität der Transzendenz)	161
8. <i>Die Welt (das Nicht-Göttliche) in der Transzendenzmetaphysik</i> ...	167
8.1 Der Immanenzcharakter der ontologischen Transzendenzmetaphysik..	167
8.2 Die Natur der endlichen Entität	170
8.3 Die transzendente Analogie	175
8.4 Transzendente Relation und Schöpfung	179
8.5 Das liturgische Weltbild der Transzendenzmetaphysik	186
9. <i>Coda: Warum sehen wir nicht?</i>	195
9.1 Das Nicht-sehen-Wollen	195
9.2 Philosophie vs. Metaphysik	200
Literaturverzeichnis	205
Personenregister.....	213
Sachregister.....	217

Einleitung

Satiabor cum apparuerit gloria Tua (Ps. 16,15 Vul.)

Im Folgenden möchte ich einige einführende Worte zum Inhalt und zur Form dieser Schrift vorausschicken.

Ich werde mit der Form beginnen. Man kann diese Arbeit als eine geschichtsphilosophische bezeichnen, die im Hegelschen Geist vollzogen wird.

Was ist damit gemeint? Philosophie lebt und entwickelt sich in Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte. Dies bedeutet nicht einfach, dass sie sich, wie jegliche menschliche Tätigkeit, in einer geschichtlichen Entwicklung befindet. Die hier vertretene Idee ist stärker und besagt, dass Philosophie in einem *kontinuierlichen* Kontakt zur eigenen Vergangenheit steht. Dies impliziert, dass die eigene Vergangenheit auf eine ausgezeichnete Art und Weise in der philosophischen Gegenwart präsent ist.

Ein Beispiel kann hilfreich sein, um diese Idee zu erklären: Die Entstehung und erste Entwicklung der modernen Physik durch Galilei, Kepler und Newton implizierten ein Sich-Abwenden vom Aristotelischen Weltbild. Dieses ist nun für den modernen Physiker irrelevant geworden und höchstens eine interessante Kuriosität für geschichtlich Interessierte. Im Falle der Philosophie verhält es sich fundamental anders. Dies bedeutet: Das Aristotelische *philosophische* Weltbild ist keine abgeschlossene Vergangenheit. Denn der Aristotelismus ist lebendig und fungiert nicht bloß als Inspirationsquelle, sondern wird immer wieder als annehmbare Perspektive betrachtet. Es gibt daher eine Reihe von neuaristotelischen Philosophien, die vom Mittelalter bis in die gegenwärtige Zeit reichen.

Mit Bezug auf diese Thematik ist Aristoteles im Übrigen kein Sonderfall. Im Gegenteil: Diese Dimension lässt sich erweitern und auf fast alle großen Gestalten der Philosophie anwenden. Es gibt daher eine oder mehrere Formen von Neuplatonismus, Neuthomismus, Neuhegelianismus, Neukantianismus und so fort. Etwas überspitzt ausgedrückt, könnte man die Geschichte der Philosophie als eine Reihe von wiederauferstandenen Leichen bezeichnen, oder von wiedererstarkten Perspektiven, die für überwunden erklärt wurden.

Angesichts der Zentralität der klassischen Perspektiven für die Philosophie erweist sich daher die Auseinandersetzung mit den Klassikern als etwas durchaus Wichtiges, und zwar auch dann, wenn die Darstellung nicht nur eine

systematische ist. Denn eine solche Darstellung trägt ebenso dazu bei, eine fundamentale Stimme am Leben zu erhalten, die auf eine günstige Zeit wartet. Die vorliegende Arbeit versteht sich nun zunächst als ein Beitrag zu dieser *traditio* (im Sinne von Bewahren und Weiterreichen) eines Stückes der Geschichte der Philosophie. Was bedeutet aber ‚Hegelscher Geist‘? Die eigene Vergangenheit ist, wie oben erwähnt, zentral für die Philosophie, aber dies bedeutet noch nicht, dass die geschichtliche Darstellung und die geschichtliche Dynamik philosophisch relevant sind. Oft ist es eher so, dass die Aneignung einer bestimmten Auffassung in einer unhistorischen Form erfolgt. Mit anderen Worten: Das Neue z. B. am Aristotelismus besteht darin, dass man einen gültigen und unhistorischen Kern ‚neu kleidet‘. Der Inhalt der Tradition ist also wichtig, aber die historische Dynamik bleibt dabei weitgehend ausgeschlossen.

Es gehört aber auch zur philosophischen Tradition, dass eine bestimmte Konzeption anhand einer historischen Entwicklung dargestellt wird. Das kann noch einmal durch ein Aristotelisches Beispiel veranschaulicht werden: In seiner *Metaphysik* stellt Aristoteles eine Entwicklung der Kausalitätslehre dar, die zur Einführung und Erläuterung seiner Vier-Ursachenlehre dienen soll. Hier ist die geschichtliche Dynamik wesentlich verwoben mit der systematischen Darstellung. Dies bedeutet: Die Aristotelische Auffassung wird als die Krönung einer geschichtlichen Dynamik dargestellt.

Der Philosoph, der aber die Verbindung zwischen Geschichte und Philosophie am deutlichsten hervorgehoben hat, ist Hegel. Dies gilt nicht nur, weil er (nach einer Standard-Interpretation) den Logos selbst als etwas Dynamisches erfasst hat, sondern weil er am deutlichsten die philosophische Dimension der Geschichte und insbesondere der Geschichte der Philosophie hervorgehoben hat.

Mit anderen Worten: Geschichte ist nicht einfach eine zufällige Reihe von unverbundenen Ereignissen, sondern eine organische Struktur. Was bedeutet dies aber für die Geschichte der Philosophie? Es heißt, dass die Entwicklung der Geschichte der Philosophie als die Setzung eines organischen Systems zu verstehen ist, in dem (zumindest im Groben) alle verschiedenen Perspektiven ihren eigenen systematischen Ort erhalten und polyphon aufeinander verweisen. Die geschichtliche Dynamik ist daher die Entfaltung dieser organischen Totalität.

Dies hat interessante Konsequenzen, die auch für diese Arbeit wichtig sind: 1.) Die verschiedenen Perspektiven werden in ihren Grundzügen analysiert und erhalten daher einen Modell-Charakter. Mit anderen Worten: Es wird der Kern (die Seele) einer bestimmten Position herausgearbeitet. 2.) Eine philosophische Position erhält ihre Bedeutung nicht isoliert, sondern im Gespräch mit anderen. 3.) Diese modellhafte Analyse impliziert eine metaphilosophische Betrachtung. Das bedeutet: Philosophie (und insbesondere Erste Philosophie) ist mit der Betrachtung der Totalität befasst und dies impliziert wesentlich auch das Mit-einschließen der eigenen Perspektive. Philosophie ist mit anderen Worten Phi-

losophie der Philosophie und dies spiegelt sich im Hegelschen System wider, das gerade mit dieser metaphilosophischen Betrachtung endet.¹

Alle diese Aspekte werden von der vorliegenden Arbeit aufgenommen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sie eine Hegelsche Arbeit im strengen Sinne des Wortes sei. Anders formuliert: Die Kontinuität hat eher einen allgemeinen formellen Charakter. Dabei gibt es vor allem einen Dissens-Punkt, der bereits an dieser Stelle hervorgehoben werden muss: Hegel vertritt einen gewissen Parallelismus zwischen der Entwicklung der Logik und der Entwicklung der Geschichte der Philosophie. Außerdem wird diese Entwicklung ‚optimistisch‘ betrachtet und dies bedeutet als eine sich (im Großen und Ganzen) steigende Dynamik, wobei die moderne Zeit und ihre idealistische Strukturierung einen gewissen Vorrang erhalten.

Die hier vertretene Auffassung versteht hingegen die dialektische Dynamik als eine *Erweckung* von einer fundamentalen intellektuellen Intuition, die im Grunde die Philosophie von Anfang an auszeichnet, die aber immer wieder verblasen kann. Außerdem: Auch, wenn man in dieser Arbeit nicht von einem Vorrang einer bestimmten Epoche im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann, lässt sich trotzdem sagen, dass die klassische Tradition und insbesondere ihre mittelalterliche Artikulation eine herausragende Rolle spielen.

Gerade diese fundamentale Charakteristik der Arbeit lässt die Wichtigkeit einer historisch orientierten Herangehensweise auch aus systematischer Sicht in Erscheinung treten. Denn, wenn es darum geht, eine Urintuition zu erwecken, die die Philosophie von Anfang an prägt, dann muss sie sich auf eine mehr oder weniger klare Art und Weise in verschiedenen Gestalten der Philosophie gezeigt haben. Eine geschichtlich-systematische Darstellung ist daher nicht nur deshalb sinnvoll, weil sie idiosynkratische Terminologien vermeidet (die Geschichte der Philosophie ist im gewissen Sinne die *lingua franca* der Philosophie²), sondern auch weil sie dazu dient, eine zentrale Position dieser Arbeit zu unterstützen.

Damit können wir zum Inhalt der Schrift übergehen. Wie bereits der Titel sagt, geht es um ‚Evidenzmetaphysik‘. Was bedeutet nun dieser Terminus? Traditionell ist die Metaphysik thematisch zweigeteilt. Denn diese Disziplin behandelt einerseits das Seiende als solches und damit das Reale in seiner Ganzheit. Andererseits befasst sie sich mit dem Wirklich-Seienden und damit mit der fundamentalen Realität.

Metaphysik ist daher einerseits Ontologie (= Lehre des Seienden als solchen) und andererseits Theologie, weil das Göttliche das Wirklich-Seiende und Fundamentale überhaupt ist.

¹ Der letzte Abschnitt des *absoluten Geistes* ist eben die *Philosophie*.

² Diese Idee der Geschichte der Philosophie als *lingua franca* übernehme ich von Wilfrid Sellars.

Die Frage, die die vorliegende Arbeit trägt, ist nun, wie sich die zwei Seiten, die ontologische und die theologische, zueinander verhalten.

Einer dominierenden Auffassung nach besteht die Metaphysik in einer inferentiellen Dynamik, die, ausgehend vom Seienden als solchem, zum Göttlichen übergeht. Das Wirklich-Seiende wäre hierbei das Ergebnis der vollzogenen Metaphysik.

Es gibt aber auch eine Nebentradition, nach der das Göttliche nicht metaphysisch vermittelt werden muss, weil sich das Sein selbst, wenn es als solches erfasst wird, von Anfang an als göttlich erweist.³

Nach dieser Konzeption, so könnte man die Idee auch ausdrücken, ist die Metaphysik nicht ‚auf dem Weg zu Gott‘, sondern sie ist, qua Erste Philosophie, immer schon beim göttlichen Sein. Dieses zweite Modell ist das, was hier unter ‚Evidenzmetaphysik‘ verstanden und in dieser Arbeit erläutert und verteidigt wird. Evidenzmetaphysik wird außerdem, und das ist der zentrale Punkt dieser Arbeit, als *Meta-Physik* konzipiert und dies bedeutet als die unmittelbare Erfassung des *transzendenten* Prinzips, das gleichzeitig alles trägt und umfasst. Es geht somit um eine Auffassung, die fundamentale Motive des klassischen Theismus übernimmt.

Wie oben erwähnt, ist die Arbeit historisch-systematisch, und das bedeutet wiederum, dass diese Auffassung nicht in der Leere entwickelt wird, sondern anhand klassischer Konzeptionen. Dabei geht es vor allem um eine metaphysische Perspektive, die im Kern beim Heiligen Bonaventura und bei Meister Eckhart zu finden ist. Vor allem letzterer bringt auf eine paradigmatische Art und Weise diese Konzeption zum Ausdruck. Denn die Grundthese seines Hauptwerkes (*Opus tripartitum*) lautet: *Esse est Deus* / das Sein ist Gott. Mit anderen Worten: Das Sein als solches ist Gott, und zwar der transzendente Gott (das *Ego sum qui sum*).

Die hier vorliegende Arbeit versteht sich daher als ein historisch-systematischer Beitrag zur Erläuterung und Verteidigung dieser klassischen metaphysischen Perspektive.⁴ Diese erfolgt allerdings wiederum in dialektischer Form und d.h. in einer dialogischen Auseinandersetzung mit mehreren Metaphysik-Formen, die sich von der hier vertretenen ontologischen Transzendenz unterscheiden.

Bezüglich des Aufbaus des Textes lässt sich einleitend Folgendes sagen: Er besteht aus einem ersten einführenden und theoretischen Teil (Kapitel 1), in

³ Diese Konzeption wird zum ersten Mal von Parmenides zum Ausdruck gebracht.

⁴ Diese Evidenzmetaphysik transzendenter Prägung erhält in dieser Arbeit eine besondere mittelalterliche Kolorierung, aber sie hat auch eine eigene Geschichte, die wichtige Gestalten, wie Nicolas Malebranche oder Vincenzo Gioberti miteinschließt. Im deutschen Sprachraum hat vor allem Karl Albert (interessanterweise auch ein Eckhart-Forscher) diese Idee von Evidenzmetaphysik vertreten. Albert spricht dabei von ‚ontologischer Erfahrung‘. Vgl. dazu Karl Albert, *Die ontologische Erfahrung*, Ratingen 1974. Zu dieser Thematik im Kontext der mittelalterlichen Philosophie vgl. unter anderem Wouter Goris, *Absolute beginners: der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, Leiden/Boston 2007.

dem die Thematik der Evidenzmetaphysik und ihre dialektische Behandlung eingeführt werden. Im zweiten Teil (Kapitel 2–9) geht es um den Kern dieses Buches und dies bedeutet die historische Artikulation dieser Thematik.

Zum Schluss möchte ich kurz auf direkte Einflüsse verweisen, die dieses Buch geprägt haben. Dies soll der besseren Verortung des Projektes dienen.

Eine fundamentale Inspirationsquelle für diese Arbeit ist das italienische neuscholastische metaphysische Projekt, das von Gustavo Bontadini entworfen wurde.⁵ Dieses kann inhaltlich und formal folgendermaßen skizziert werden:

Inhaltlich: Zentrales Anliegen dieser Auffassung ist das gleichzeitige Festhalten an der Parmenideischen Seinskonzeption (das Absolute als reines Sein) und an der Existenz der Welt der Erscheinung, die aus Sein und Nicht-Sein besteht. Die Rettung der Phänomene erfolgt nun durch die Auffassung der Welt als *ens creatum* und dies bedeutet wiederum als etwas, das am Absoluten teilhat.

Formal: Die Idee von Metaphysik, die diese Auffassung vertritt, ist eine, wonach diese Disziplin eine ‚kurze Rede‘ (*discorso breve*) ist. Anders formuliert: Die metaphysische Tätigkeit besteht nicht so sehr in der Entfaltung eines Systems, sondern im Hervorheben eines Prinzips, das zwar den Kern der Rationalität ausmacht, das aber die Autonomie der anderen Wissenschaften nicht gefährdet.

Die hier entfaltete Arbeit übernimmt und radikalisiert diese Auffassung. Denn das hier hervorgehobene theologische Prinzip ist Produkt eines *discorso brevissimo*, oder, noch genauer, einer Urintuition, die sich auf vordiskursiver Ebene abspielt. Die Transzendenz des Absoluten und die Kreatürlichkeit des endlichen Seienden werden daher nicht als das Resultat einer (kurzen) Inferenz⁶ erfasst, sondern als eine Evidenz, die dargestellt werden muss.

Ein wesentliches Merkmal des Ansatzes Bontadinis ist außerdem eine gewisse Nähe zur idealistischen Tradition, vor allem Hegelscher Prägung. Denn diese wird als eine Art Vorbereitung verstanden, um das Grundanliegen und die formelle Struktur der klassischen Metaphysik korrekt zu erfassen.

Auch diese vorbereitende Dimension wird hier wieder aufgegriffen und weiterentwickelt. Dabei spielt die klassische Hegelsche und posthegelsche Tradition eine doppelte Rolle: Denn einerseits wird das Hegelsche System, diesmal inhaltlich, als das alternative Paradigma zur Transzendenzmetaphysik, und damit als Immanenzmetaphysik, interpretiert. Andererseits wird das Heideggersche

⁵ Der genaue Name dieser philosophischen Richtung ist ‚Neuklassik‘, denn sie versteht sich als Wiederentdeckung des fundamentalen Kerns der klassischen Metaphysik, und vor allem ihrer Parmenideischen Natur. Gleichzeitig vollzieht sich die metaphysische Dynamik gerade in der platonisch interpretierten Idee des Schöpfergottes. Diese kommt besonders in der mittelalterlichen Philosophie (paradigmatisch ist wiederum die Eckhartsche Auffassung) deutlich zum Ausdruck. Zur Thematik ‚Neuklassik‘ vgl. u. a. Gustavo Bontadini, „Per una filosofia neoclassica“, in: ders., *Conversazioni di metafisica I*, 2. Aufl., Mailand 1995, 260–289.

⁶ Für Bontadini ist die Schöpfung das eine Theorem, das die metaphysische Disziplin entwickelt, in ihrem Versuch, sowohl am Parmenideischen Prinzip als auch an der Realität der phänomenalen Welt festzuhalten.

Denken als die Vollendung und Selbstaufhebung der Immanenzmetaphysik ausgelegt und gleichzeitig als Übergang zur eigentlichen ontologischen Transzendenz betrachtet, die das Zentrum dieser Arbeit ausmacht.

1. Einige Bemerkungen zur Evidenzmetaphysik

Dieses Kapitel ist zweigeteilt: Im ersten Teil wird die Idee einer Evidenzmetaphysik dargestellt. Zudem wird die Grundthese dieser Arbeit eingeführt (*Evidenzmetaphysik ist Transzendenzmetaphysik*).

Im zweiten Teil wird eine Interpretation der Hegelschen Dialektik als methodischer Evidenzdarstellung präsentiert.

1.1 Theoretische Bemerkungen

1.1.1 Erste Philosophie und die Frage nach dem Ganzen

Es ist oft behauptet worden – und das ist eine These, die ich mir gerne aneigne –, dass eine wesentliche Charakteristik der Philosophie der ‚Blick aufs Ganze‘ sei. Dieses Totalitätselement wird sogar als Unterscheidungsmerkmal der Philosophie überhaupt verstanden und von Theoretikern unterschiedlicher Richtungen vertreten.

So schreibt zum Beispiel Wilfrid Sellars:

It is therefore, the ‚eye on the whole‘ which distinguishes the philosophical enterprise. Otherwise, there is little to distinguish the philosopher from the persistently reflective specialist; the philosopher of history from the persistently reflective historian.¹

Der Geschichtsphilosoph unterscheidet sich, mit anderen Worten, vom reflektierten Historiker nicht einfach dadurch, dass er sich für besondere, vielleicht ‚philosophisch relevante‘, historische Themen interessiert oder ein besseres methodologisches Bewusstsein besitzt, sondern weil er den Forschungsbereich der Geschichte (das ‚Geschichtliche‘) als Teil der Totalität versteht.

Nun ist die Geschichtsphilosophie eine spezielle philosophische Disziplin (eine ‚zweite Philosophie‘), und man kann folglich behaupten, dass dieses philosophische Merkmal nicht rein auftritt, sondern nur vermittelt durch einen bestimmten Forschungsbereich, in diesem Fall durch die Geschichte.

¹ Wilfrid Sellars, „Philosophy and the Scientific Image of Man“, in: Kevin Scharp/Robert B. Brandom (Hgg.), *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge MA, 369–408, hier: 371.

Wie sieht es aber mit der *Ersten* Philosophie aus? Laut Sellars führt dieses Unterscheidungsmerkmal der Philosophie nicht zur Aussonderung eines Spezialbereiches. Es gibt folglich nicht *den* Forschungsbereich der Philosophie (das ‚Philosophische‘). Metaphorisch ausgedrückt: Der Blick aufs Ganze erfolgt immer mit *einem* Auge, weil das andere auf einen speziellen Forschungsbereich gerichtet ist.

Das heißt: Erste Philosophie, verstanden als jene philosophische Disziplin, die das Ganze *als Ganzes* thematisiert und daher mit beiden Augen auf das Ganze schaut, wird von Sellars und von anderen² ausgeschlossen.

Diese ausgeschlossene Position bezüglich der Ersten Philosophie steht nun im Zentrum dieser Arbeit und soll im Folgenden dargestellt werden. Mit anderen Worten: Die hier entfaltete Position setzt die Existenz der Ersten Philosophie und ihres Forschungsbereiches voraus und versucht sie genauer zu artikulieren.

1.1.2 Erste Philosophie und klassische Metaphysik

Die hier vertretene Konzeption ist nicht neu, sie ist im Gegenteil traditioneller als die Sellarsche und zeichnet die klassische Herangehensweise aus.

Der Terminus ‚Erste Philosophie‘ ist nämlich Aristotelischer Prägung und in jenem Werk zu finden, das später ‚Metaphysik‘ genannt wurde. Der explizite Totalitätsanspruch dieser Disziplin wird von Aristoteles deutlich formuliert:

Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes betrachtet und was diesem an sich zukommt. Diese Wissenschaft ist mit keiner der Einzelwissenschaften identisch; denn keine der anderen stellt die Untersuchung allgemein über das Seiende als Seiendes an, vielmehr schneiden sie einen Teil davon heraus und betrachten darüber die sich ergebenden Bestimmungen, wie es z. B. die mathematischen Wissenschaften machen.³

Diese Wissenschaft unterscheidet sich also wiederum von allen anderen Disziplinen, weil ihr Forschungsbereich nicht eingegrenzt, sondern total ist, und sie erhebt diesen Totalitätsanspruch, weil sie das Seiende – wir könnten sagen: das Ganze / das Reale überhaupt – als Seiendes (als Ganzes) thematisiert. Auf die Identität zwischen Seinslehre und Totalitätslehre werden wir später zurückkommen. Jetzt ist zunächst die vorläufige These festzuhalten, dass in der klassischen Tradition die Metaphysik (qua Ontologie) jene Lehre ist, die die Totalität *explizit* thematisiert.

² Diese These eines fehlenden Bereiches der metaphysischen Forschung (als Theorie des Ganzen) wird z. B. auch von Markus Gabriel abgelehnt: „On this spectrum, my contribution to the debate about New Realism is committed both to ontological realism and to *metametaphysical nihilism*, by which I refer to the view that there is no such thing as a domain comprising absolutely everything, which is why metaphysics does not have an object it might study“, in: Markus Gabriel, „Neutral Realism“, *The Monist* 98 (2015), 181–196, hier: 189.

³ Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Thomas A. Szlezák, Berlin 2003, Γ 1, 49.

Das bedeutet aber, gemäß der oben zitierten These, dass, wenn die Philosophie da ist, wenn eine mehr oder weniger explizite Thematisierung des Ganzen stattfindet, auch die Metaphysik mitpräsent ist. Um das vorherige Sellarsche Beispiel wiederaufzugreifen: Der Geschichtsphilosoph unterscheidet sich vom reflektierten Historiker darin, dass er, mehr oder weniger explizit, seinen Bereich als Region des Seienden als solchen (als eine ‚regionale Ontologie‘) betrachtet.

1.1.3 Die Aporie des Ganzen

Metaphysik ist, wie oben erwähnt, klassischerweise die *Wissenschaft*, die das Ganze thematisiert. Wenn man nun ‚wissenschaftlich‘ arbeitet, wenn man eine *fundierte* Theorie des Ganzen zum Ausdruck bringt, muss man für eine bestimmte Position argumentieren und sie begründen.

Nehmen wir an, eine metaphysische Theorie behauptet, dass das Ganze x (= z. B. die Summe von Einzeldingen) sei.

Laut dieser Theorie gilt also: Es ist der Fall, dass das Ganze x ist.

Der vernünftige Anspruch auf Wahrheit setzt nun voraus, dass man, zumindest implizite, Gründe für diesen Anspruch hat. Diese werden dann explizit, wenn man sie in eine systematische und begründete Theorie einbettet, und das wird gewöhnlich durch eine metaphysische Lehre gewährleistet.

Diese Begründung macht aber gleichzeitig klar, dass das, was die vertretene These bestreitet (nicht-x: z. B., dass das Ganze die Summe der Tatsachen ist), falsch ist. Durch die Begründung wird somit folgende Aussage expliziert: Es *ist nicht* der Fall, dass das Ganze nicht-x ist.

Kurzum: Wenn eine Auffassung des Ganzen besagt, dass das Ganze x ist, und diese Position fundiert ist, heißt es *auch*, dass das Ganze nicht nicht-x ist. Die Dynamik der Begründung impliziert aber weiter, dass das Ganze nicht-x *zu sein scheint*, aber *in Wahrheit (wirklich)* x ist. Denn die Begründung besteht gerade in der Tilgung dieser Scheinhaftigkeit.

Dies führt aber zu einer Eingrenzung des Skopus der Theorie, und zwar in doppelter Hinsicht:

1.) aus Sicht der verneinten Theorie(n), weil durch die begründete Theorie die reine Scheinhaftigkeit der negierten Theorie, zumindest partiell, ausgeschlossen wird. Denn, auch wenn ich durch eine wahre Theorie erklären kann, wie der Schein der verneinten Theorie(n) entstanden sei, kann ich die Scheinhaftigkeit *als solche* nicht vollkommen integrieren. Denn der Schein der verneinten Theorie(n) wird im Kontext der wahren Theorie als trügerisch entlarvt und entsprechend uminterpretiert. Die innere Sicht auf das Reale der verneinten Theorie (die Art, wie *ihr* das Reale erscheint) wird damit ausgeschlossen.

Dies hat folgende Bedeutung: Wenn eine begründete metaphysische Theorie eine entgegengesetzte Position ausschließt, muss sie eine, wenn auch minimale,

Portion von Realität ausschließen. Die begründete Theorie bringt daher das zum Ausdruck, was *wirklich* ist, das, was *fundamental* ist, aber diese fundamentale Realität ist *enger* als die Realität überhaupt. Das ist unter normalen Umständen und bei gewöhnlichen Theorien kein Problem. Aber, wenn der Anspruch gerade darin besteht, die *Totalität* zu explizieren, entsteht eine Aporie.

2.) aus Sicht der begründeten Theorie: Vor der Begründung ist eine Theorie eine bloße Meinung. Dieser doxastische Charakter einer Theorie bringt auch ihren phänomenalen Charakter zum Ausdruck. Die Meinung ist mit anderen Worten, qua Doxa, etwas, das erscheint.⁴ Erscheinung ist aber ein relationaler Terminus. Das heißt: Erscheinung ist etwas, das für jemanden (ein Subjekt) erscheint. Die *interne* Scheinhaftigkeit einer Theorie (und damit ihre innere Perspektive) wird aber durch die Erste-Person-Perspektive zum Ausdruck gebracht. Mit anderen Worten: Die innere und aktuelle Erscheinung ist eine Erscheinung für *mich*.

Wenn nun *meine* Theorie wahr ist, wird diese ihre Wahrheit durch die Begründung gesetzt. Diese Setzung impliziert nun nicht nur eine Verabschiedung von der Scheinhaftigkeit der verneinten Perspektive(n), weil ich durch die Begründung auch vom Meinigkeitscharakter meiner Theorie Abstand nehme. Anders gesagt: Durch die Begründung zeige ich, dass meine Theorie nicht einfach eine *Meinung* ist, sondern, dass sie objektiv ist. Sie ist somit etwas, das unabhängig davon besteht, ob ich es meine oder nicht, ob es mir so scheint oder nicht. Was durch die Begründung der Theorie gewährleistet wird, ist mit anderen Worten ein Übergang von einer von mir für wahr gehaltenen Meinung zu einer begründeten Perspektive, die standpunktneutral (standpunktneutraler) ist. Aber dadurch geht auch diese innere Dimension des Scheines verloren.

Unter normalen Umständen ist eine solche Lage wiederum unproblematisch, weil eine Theorie nicht beansprucht, das Ganze zu thematisieren. In diesem Kontext generiert sich aber noch einmal eine Aporie, weil diese Portion des Realen (dessen Erscheinung für mich) ausgeschlossen wird.

Diese doppelte Dimension der Aporie lässt sich noch einmal durch die Betrachtung jener Operatoren ausbuchstabieren, die die doxastische Dimension am reinsten ausdrücken. Es geht dabei, wie oben bereits kurz erwähnt, um das ‚Es-scheint-mir-dass‘ bzw. um das ‚Ich-denke-dass‘. Das ‚Es-scheint-mir‘ fungiert nämlich als Operator, der durch Entobjektivierung eine Meinung aus dem Spiel des Forderns und Gebens von Gründen herauslöst und sie daher in ihrem reinen doxastischen Charakter auftreten lässt.

Dieser Schein hat nun zwei Seiten. Eine objektive Seite: Wenn ich meine, dass p, dann scheint es mir auch, dass p. Nun ist diese Erscheinung irrtumsimmun (meine Meinung z. B., dass Heidelberg in Italien ist, kann falsch sein, aber deren

⁴ Es ist in dieser Hinsicht relevant hervorzuheben, dass das griechische Wort *δόξα* sowohl ‚Meinung‘ als auch ‚Schein‘ bedeutet.

Schein ist es nicht). Daraus lässt sich folgende Konsequenz ableiten: Meinungen setzen einen denkenden Bezug zur Realität voraus. Dieser Realitätsbezug, der im Denken als *Mir-Scheinen* hervortritt, ist irrtumsimmun gegeben.

Eine subjektive Seite: Der Anschein der Realität, der wiederum im Denken als *Mir-Scheinen* hervortritt, laut dem vorherigen Beispiel: „Es scheint *mir*, dass Heidelberg in Italien ist“, setzt auch eine subjektive Seite voraus. Diese Seite *ist wirklich*⁵, auch wenn sie sich nicht objektivieren lässt.⁶

Wenn wir also zu unserer Thematik zurückkommen, können wir Folgendes behaupten: Eine begründete Theorie des Ganzen schließt sowohl die objektive als auch die subjektive Dimension des Scheines aus, denn sie lehnt sowohl jenen minimalen Realitätsbezug der verneinten Theorie(n) ab als auch die Existenz der Meinigkeit bzw. des inneren Scheins.

An dieser Stelle sei eine wichtige Präzisierung eingeführt: Die Lage, in der sich eine begründete Theorie des Ganzen befindet, ist tatsächlich aporetisch, weil das Bestehen dieser objektiven und subjektiven Scheinhaftigkeit von der Begründung als solcher *vorausgesetzt* wird. Denn wenn diese doppelte Scheinhaftigkeit nicht bestünde, könnte sich auch die begründende Tätigkeit nicht in Gang setzen. Die Theorie wäre sozusagen schon am Ziel. Gleichzeitig wird aber diese doppelte Dimension gerade durch die Begründung ausgeschlossen, und die Theorie kann somit die Totalität nicht thematisieren.

Eine begründete Theorie des Ganzen ist mithin als solche *selbsttilgend*. Das heißt: Gerade weil die Theorie des Ganzen als begründete Theorie auftritt, kann sie nicht ihren eigenen Ansprüchen Rechnung tragen.

Die begründete Theorie des Ganzen ist somit nicht einfach falsch. Um falsch zu sein, müsste sie die Totalität zwar falsch interpretieren, aber sie doch irgendwie korrekt hervorheben. Das ist hier aber nicht das Problem, sondern wiederum die Tatsache, dass die Theorie, qua begründete Theorie, die Totalität von vornherein eingrenzt. Die Frage ist nun: Ist Erste Philosophie, qua wissenschaftliche Darstellung des Ganzen, überhaupt möglich?

Die Strategie, die ich⁷ vorschlage, um diese Aporie zu vermeiden, ist diejenige, nach der die Metaphysik, qua Erste Philosophie, als *Evidenz* auftreten soll. Aber was heißt überhaupt ‚Evidenz‘? Und was bedeutet ‚Evidenz‘ in diesem Kontext?

⁵ Das Sein dieser subjektiven Seite wird von Descartes expliziert, im Übergang vom *cogito* zum *sum*. Zu dieser Thematik vgl. Anton F. Koch, *Subjekt und Natur. Zur Rolle des „Ich denke“ bei Descartes und Kant*, Paderborn 2004, 34 f.

⁶ Diese Auffassung unterscheidet sich also von der vergegenständlichenden Cartesianischen Konzeption der *res cogitans*.

⁷ Die von mir vorgeschlagene Lösung ist allerdings nicht ‚originell‘. Im Gegenteil: Eine der Hauptthesen dieser Arbeit ist, dass diese ‚evidenzialistische‘ Position die Natur der Ersten Philosophie von Anfang an charakterisiert.