III.
Religion denken unter nachmetaphysischen Bedingungen

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts."[1] Philosophische Gotteslehre im nachmetaphysischen Zeitalter?

Oliver J. Wiertz

Abstract: Seit einigen Jahren wird die philosophische Herangehensweise an die Frage nach Gott diskutiert. Dabei ist besonders die Rolle der Metaphysik kontrovers. Für Thomas M. Schmidt erhält die Religionsphilosophie einen Zugang zur Gottesfrage nicht über die Metaphysik, sondern allein über die Frage nach den Bedingungen des (individuellen) religiösen Bewusstseins. Im Hintergrund der Position Schmidts steht das Konzept des nachmetaphysischen Denkens, mit dem sich der folgende Text kritisch auseinandersetzt. Es sollen Zweifel an der Selbstverständlichkeit geweckt werden, mit der oft die Metaphysik als irrelevant für die philosophische (und theologische) Reflexion auf die Gottesfrage abgewertet wird.

Keywords: Metaphysik, Religionsphilosophie, nachmetaphysisches Denken, Gott, Jürgen Habermas, Martin Breul

Seit einigen Jahren wird im deutschsprachigen Raum wieder diskutiert, wie die Frage nach Gott philosophisch anzugehen bzw. Religionsphilosophie zu betreiben ist. Dabei spielt die Metaphysik eine wichtige Rolle: Ist sie unverzichtbare Grundlage jeder philosophischen Reflexion der Gottesfrage oder ein Hindernis?[2] Thomas M. Schmidt bezieht in dieser Frage eindeutig Stellung: „Nachkritisch kann ‚Gott' als ein sinnvolles Thema der Philosophie nur im Ausgang von der Rekonstruktion der allgemeinen subjektiven Sinnbedingungen menschlichen Sprechens und Handelns eingeführt werden."[3] Schmidt bestimmt die Unbedingtheitsdimension von Sinn als zentrales Element der Religion, wobei er den Unbedingtheitsbegriff aus einer Strukturanalyse des religiösen Bewusstseins gewinnt und „nicht aus einer Reflexion auf die vorgängigen Gegebenheiten eines substantiell verstandenen Unbedingten."[4] Die Religionsphilosophie gewinnt den Zugang zur Gottesfrage nicht über die Metaphysik, sondern vermittels der Frage nach den Bedingungen des (individuellen) religiösen Bewusstseins.

1 Krüger et al. (2016), 820. Ich danke Åke Wahlberg für sehr hilfreiche Kommentare.
2 Vgl. die Sammelbände: Deuser (2007); Dalferth/Hunziker (2014).
3 Schmidt (2008), 13.
4 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Hintergrund der Position Schmidts lässt sich das Konzept des nachmetaphysischen Denkens seines Lehrers Jürgen Habermas erkennen.[5] Unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens lässt sich Religionsphilosophie nicht im Ausgang von metaphysischen Überlegungen angehen, da die Philosophie in der Moderne metaphysische Fragen auf sich beruhen lassen muss. Wer der Metaphysik für Religionsphilosophie im Allgemeinen und für die philosophische Reflexion der Gottesfrage im Speziellen Gewicht geben will, kommt an einer Auseinandersetzung mit der Konzeption des nachmetaphysischen Denkens nicht vorbei. Ich werde mich im Folgenden kritisch mit dem nachmetaphysischen Denken auseinandersetzen, wie es von Habermas entwickelt und von Martin Breul als Grundlage der philosophisch-theologischen Reflexion auf die Gottesfrage verwendet wird. Nach einer Darstellung der Konzeption des nachmetaphysischen Denkens und dessen Begründung soll die scheinbare Offensichtlichkeit der Abwertung der Metaphysik als vergangener Gestalt des Geistes infrage gestellt und auf ein epistemisches Problem des nachmetaphysischen Denkens hingewiesen werden. Damit allein kann nicht die Legitimität oder Unverzichtbarkeit der Verwendung metaphysischer Überlegungen in der Religionsphilosophie[6] begründet werden. Es sollen aber Zweifel an der Selbstverständlichkeit geweckt werden, mit der oft metaphysische Überlegungen als obsolet und als irrelevant für die philosophische (und theologische) Reflexion auf die Gottesfrage gewertet werden.[7] Es geht in keiner Weise darum, dem anthropologischen Ansatz in der Religionsphilosophie Bedeutsamkeit abzusprechen, sondern allein um den ersten Schritt einer Verteidigung der Legitimität metaphysischer Überlegungen in der Religionsphilosophie.

1. Jürgen Habermas' Konzeption nachmetaphysischen Denkens

Gemäß Jürgen Habermas' Konzeption des nachmetaphysischen Denkens ist es „einer modernen, sprachphilosophisch gewendeten Philosophie nicht möglich […], seriös über umfassende Theorien über das Sein zu urteilen,

5 Vgl. Schmidt (2011), 101.

6 Ich unterscheide im vorliegenden Text terminologisch nicht zwischen „Religionsphilosophie", „philosophischer Gotteslehre" oder „philosophischer Theologie".

7 Dass die folgenden Ausführungen skizzenhaften Charakter haben und vor allem die Darstellung und Diskussion der Position von Habermas dessen Denken nicht gerecht werden, ist nicht zuletzt Platzgründen geschuldet. Aber vielleicht kann dieser Text die Richtung anzeigen, in die eine differenzierte *apologia pro metaphysica* gehen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschweige denn eine solche zu entwickeln."[8] Diese Einschätzung ist nicht beschreibend, sondern wertend: Metaphysische Versuche sind defizitär, da sie nicht den gegenwärtigen philosophischen Maßstäben entsprechen. Im Folgenden soll zuerst Habermas' Metaphysikverständnis dargestellt werden, um dann seine Gründe zu erläutern, warum die Metaphysik unter den Bedingungen der „Moderne" obsolet geworden sei.

1.1. Habermas' Metaphysikbegriff

Habermas' Konzeption eines nachmetaphysischen Denkens zeichnet sich durch ein enggeführtes Metaphysikverständnis aus, wie er selbst einräumt.[9] Er nimmt von seinem Verdikt die aristotelische Metaphysiktradition aus[10] und leugnet nicht das Recht der analytischen Ontologie der letzten vierzig Jahre, setzt diese aber ab vom „Rehabilitierungsimpuls"[11] der Metaphysik.

Positiv versteht er Metaphysik als einen auf Plato zurückgehenden philosophischen Idealismus, der drei charakteristische Merkmale aufweist:

Starker Theoriebegriff
Identitätsdenken/Ursprungsdenken: Zugriff aufs Ganze
Idealismus/Ideenlehre: Privilegierter Wahrheitszugang/-anspruch[12]

Unter dem starken Theoriebegriff der Metaphysik versteht Habermas die Überordnung der theoretischen gegenüber der praktischen Lebensführung[13] und die Aufladung der theoretischen Lebensführung mit Heilsbedeutung.[14] Der starke Theoriebegriff der Metaphysik sieht den Weg zum Heil in der Kontemplation, die „den Wenigen einen privilegierten Zugang"[15] zur Wirklichkeit des Außeralltäglichen eröffnen soll und dafür eine Distanzierung von der natürlichen Welteinstellung verlangt. Der star-

8 Breul (2007), 301.
9 Habermas spricht von „grober Vereinfachung" (Habermas (2013[c]), 36) und „flüchtigen Umrissen des metaphysischen Denkens" (Habermas (2009[c]), 22).
10 Vgl. Habermas (2013[c]), 36. Allerdings setzt Habermas an anderer Stelle den ontologischen Rückgriff auf Aristoteles mit einem „Rückfall hinter Kant", also das nachmetaphysische Denken, gleich (Habermas (1995), 479).
11 Habermas (2013[d]), 269.
12 Dazu kommt noch das bewusstseinsphilosophische Denken, das nach Habermas das Erbe der Metaphysik in der Neuzeit antritt.
13 Vgl. Habermas (2013[c]), 39f.
14 Vgl. ebd., 36.
15 Ebd., 40.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ke Theoriebegriff ordnet das Außeralltägliche der alltäglichen Lebenswelt über. Epistemologisch schlägt sich der starke Theoriebegriff im Anspruch der Metaphysik auf einen privilegierten epistemischen Zugang zur (eigentlichen) Wirklichkeit und auf Letztbegründung und Infallibilität nieder.[16]

Das metaphysische Identitätsdenken richtet den Blick auf das Ganze, indem es Alles auf Eines bezieht. Es sieht den Ursprung unserer vielfältigen raumzeitlichen Welt in einem zeit- und raumlosen unendlichen Ersten. Metaphysik ist hier die Lehre vom Einen, Notwendigen und Unveränderlichen, welche die Differenz der Identität unterordnet,[17] sodass „jedes erklärungsbedürftige Phänomen in letzter Instanz auf das Eine und Ganze bezogen werden muß“[18].

Der idealistische Aspekt des metaphysischen Denkens setzt eine Korrelierung von abstraktem Denken und Sein voraus,[19] sodass das vernünftige Einheitsprinzip der Welt zugleich deren ontologischer Grund ist. Das ideale Sein ist begrifflicher Natur, woraus sich dessen weitere Bestimmungen wie Allgemeinheit, Notwendigkeit und Überzeitlichkeit ergeben. Die einheitsstiftende Ordnung der Wirklichkeit wird begrifflich gedeutet und die Idee der Materie übergeordnet. Diesem Idealismus entspricht auf epistemischer Seite eine Bevorzugung der auf intellektuelle Anschauung zielenden transempirischen gegenüber der empirisch-diskursiven Erkenntnisweise.

Eine solche „im Sinne ‚abschließender‘ und ‚integrierender‘ Gedanken“[20] verstandene Metaphysik ist nach Habermas unter den Bedingungen der Moderne obsolet geworden.

1.2. Systematische Gründe für die Ablösung der Metaphysik durch das nachmetaphysische Denken

Habermas’ Begründung der Unumgänglichkeit des nachmetaphysischen Denkens schlägt zwei sich immer wieder kreuzende und miteinander verbindende Wege ein. Der historische Weg nimmt die Gestalt einer Genealogie des nachmetaphysischen Denkens an und der systematische Weg setzt

16 Vgl. Henrich (2007), 391. Dies ergibt sich ex negativo aus Bemerkungen in Habermas (2013[b]), 26.

17 „Einheitsdenken“ meint nicht notwendig, dass „Alles in Einem aufgeht, sondern daß sich das Viele auf das Eine zurückführen und somit im Ganzen, als Totalität, begreifen läßt“ (Habermas (2009[b]), 120).

18 Ebd., 121.

19 Vgl. Habermas (2013[c]), 36.

20 Habermas (2013[b]), 26.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich kritisch mit Ansprüchen und Voraussetzungen der metaphysischen Tradition in Form von vier Argumenten auseinander. Im Folgenden berücksichtige ich nur den systematischen Weg als den argumentativ grundlegenderen.

Habermas identifiziert vier spezifisch moderne Motive der philosophischen Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts, die eine Fortführung des metaphysischen Denkens philosophisch delegitimieren.[21]

Das erste Motiv ist das Aufkommen der Verfahrensrationalität. Rationalität wird nicht länger in material-substanzieller Weise in Bezug auf ihren Inhalt und als Eigenschaft der Ordnung der Dinge betrachtet, sondern allein in Bezug auf das Potenzial bestimmter Verfahren zur Lösung bestimmter Probleme.[22] Wichtig für den endgültigen Abschied von der Metaphysik sind der mit der neuen Rationalitätskonzeption einhergehende Fallibilismus und die Offenheit des Erkenntnisfortschritts. Diese beiden Kennzeichen seien mit metaphysischen Wissensansprüchen unvereinbar.[23] Denn ein umfassendes und geschlossenes Aussagensystem dürfe keine Verbesserung und Innovation zulassen, müsse also einen endgültigen Charakter haben.

Zweitens machen die im 19. Jahrhundert entstehenden historisch-hermeneutischen Wissenschaften die Endlichkeit und Zeitlichkeit unseres Denkens deutlich. Die Vernunft gilt nicht länger als transempirisches Organ der Erkenntnis überzeitlicher Wahrheiten, sondern gewinnt „in historischen, also endlichen, Verkörperungen Fleisch und Blut"[24]: Daher kann die Philosophie nicht länger einen „*privilegierten* Zugang zu Wesenseinsichten reklamieren"[25].

Drittens kommt es zu einer Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis. Es zeigt sich, dass „unsere kognitiven Leistungen in der Praxis des vorwissenschaftlichen Umgangs mit Dingen und Personen verwurzelt sind"[26]. Die Lebenswelt erhält dadurch philosophische Dignität. Damit einher geht die „Deflationierung des Außeralltäglichen"[27] und erkenntnistheoretisch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Genese und Geltung.[28]

21 Vgl. Habermas (2013[c]), 41f.; vgl. auch Habermas (2013[a]), 14–16.
22 Vgl. Habermas (2013[c]), 42f.
23 Vgl. ebd., 44.
24 Habermas (2013[a]), 15.
25 Habermas (2013[b]), 26.
26 Habermas (2013[a]), 15f.
27 Habermas (2013[c]), 56.
28 Vgl. ebd., 58.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schließlich ist viertens die linguistische Wende zu nennen, welche die Philosophie auf ein neues methodisches Fundament stellt. Galten vormals sprachliche Zeichen bloß als Instrumente des Denkens, wird nun ihr (philosophischer) Eigenwert anerkannt. An die Stelle der Frage nach der Beziehung des Subjektes zum Objekt tritt die Frage nach der Beziehung zwischen Sprache und Welt, wobei sich zeigt, dass die Funktion von Sprache nicht in der Zuordnung von Namen zu Gegenständen aufgeht. Damit geht die „Kritik an den Grundlagen einer Philosophie, die alles in Subjekt-Objektbeziehungen preßt",[29] einher.

Ebenfalls im linguistischen Paradigma gründet die Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche in Wahrheit, Richtigkeit und Aufrichtigkeit. Ein Einwand von Habermas gegen die klassische Metaphysik lautet, dass diese (ebenso wie Religion) eine Fusion der Geltungsansprüche voraussetzt, die der heutigen Differenzierung von Tatsachenwissen, moralischen Einsichten und ästhetischen Urteilen nicht gerecht werde.[30]

Die genannten Entwicklungen münden in den Abschied vom Projekt der Formulierung integrierender Abschlussgedanken.[31] Damit würde die Metaphysik, die eine vernünftige Gesamtdeutung der Wirklichkeit und Fundierung der Einzelwissenschaften beansprucht, ihre Legitimität verlieren.

Zwar dürfe die Philosophie „das Ganze nicht aus den Augen verlieren"[32], aber sie bekomme das Ganze nur noch als einen in der Lebenswelt vortheoretisch gegebenen Hintergrund in den Blick.[33] Die Philosophie in der Moderne habe von Weltbildproduktion Abstand zu nehmen.[34] Ihr bleibe kein „Raum für letzte Antworten", sondern sie „muss diese der Religion überlassen."[35]

2. Anmerkungen zu Habermas' Charakterisierung und Kritik metaphysischen Denkens

Für eine Beurteilung der Konzeption nachmetaphysischen Denkens ist erstens zu fragen, inwieweit Habermas' Charakterisierung der Metaphysik

29 Ebd., 41.
30 Vgl. Habermas (2009[c]), 21.
31 Vgl. Habermas (2013[b]), 26.
32 Habermas (2019), I, 12.
33 Vgl. Habermas (2009[c]), 21.
34 Vgl. Habermas (2019), I, 12.
35 Beide Zitate Henrich (2007), 391.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser gerecht wird und zweitens, ob seine Einwände die *prinzipielle* Illegitimität *jeder* Art der Metaphysik zeigen.

2.1. Habermas' Kennzeichnung metaphysischen Denkens

Habermas' Charakterisierung der metaphysischen Tradition ist nicht aus der Luft gegriffen. Aber es ist nicht offensichtlich *notwendig*, dass metaphysische Theorien im Sinn umfassender rational begründeter integrativer Deutungen der Wirklichkeit im Ganzen[36] die Kennzeichen aufweisen, die für die von Habermas herangezogene Traditionslinie von Platon bis Hegel[37] zu gelten scheinen.

Im Folgenden behandle ich zuerst knapp die Aspekte des Identitätsdenkens und des Idealismus und konzentriere mich anschließend auf den starken Theoriebegriff.

Habermas' Charakterisierung der Metaphysik als Identitätsdenken trifft sicherlich auf metaphysische Klassiker wie Parmenides zu und mag auch für manche zeitgenössischen metaphysischen Entwürfe gelten. Aber die Charakterisierung als Identitätsdenken und der damit verbundene Vorwurf der Unterdrückung des Partikularen unter das Allgemeine[38] gilt sicher nicht für jede Spielart der Metaphysik.[39] In der von Habermas nichtberücksichtigten aristotelischen Metaphysiktradition etwa wurde durch den Substanzbegriff (als erste Substanz gemäß der Kategorienschrift des Aristoteles) versucht, dem Problem von Einheit und Vielheit gerecht zu werden: In der Substanz kommen Allgemeines und Individuelles zusammen.[40] Auch unter der Voraussetzung, dass das Identitätsdenken problematisch ist, folgt nicht die Unmöglichkeit von Metaphysik unter den Bedingungen der Moderne, weil das Identitätsdenken im Sinn der Rückführung des Vielfältigen auf das Eine, zumindest im Sinn einer Reduktion, keine notwendige Bedingung für Metaphysik ist. Weder in der traditionellen noch in der analytischen Meta-

36 Dies ist der Kern meines im Folgenden vorausgesetzten Metaphysikverständnisses; vgl. etwa Willaschek (1998), 145; Esfeld (2008), 7.

37 Vgl. Lutz-Bachmann (2002), 420.

38 Auch wenn man zugesteht, „daß die antik-mittelalterliche Metaphysik [...] dem Problem des Individuellen nicht gerecht zu werden vermochte" (Ollig (1989), 58), ist damit noch nicht die These gerechtfertigt, metaphysisches Denken sei notwendig totalitär.

39 Vgl. etwa David Lewis' These der „Humean Supervenience" in Lewis (1986), IX.

40 Als Beispiel für einen zeitgenössischen neoaristotelischen Entwurf der Substanzmetaphysik vgl. Lowe (2006).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

physik ist „die Frage nach dem Allgemeinen als solchen zentral, sondern die nach dem Verhältnis zwischen Allgemeinem und individuell Partikulärem. Nicht das Allgemeine als solches ist Gegenstand der Untersuchung, sondern das Allgemeine, insofern es mit dem Partikulären zusammenhängt“[41]. Dies ist kein schlechtes Einheitsdenken, sondern der Versuch, dem Phänomen gerecht zu werden, dass wir als sprachliche Wesen Einzeldingen qua Einzeldingen Eigenschaften oder Relationen zuschreiben können, die sie mit anderen Einzeldingen teilen oder die sie mit diesen verbinden.[42]

Allerdings scheint prima facie der Topos des Identitätsdenkens im weiteren Sinn, nämlich als die Forderungen, „daß sich das Viele auf das Eine zurückzuführen und somit im ganzen, als Totalität, begreifen läßt“[43] und dass „jedes erklärungsbedürftige Phänomen in letzter Instanz auf das Eine und Ganze bezogen werden muß“,[44] auf eine theistische Metaphysik zuzutreffen, in der die Welt auf einen göttlichen Schöpfer zurückgeführt wird. Aber eine solche theistische Metaphysik kann nicht einfach als Identitätsdenken beschrieben werden, das dem Einzelnen kein Recht zubilligt, sondern das Einzelne erhält ontologischen Raum und die einzelnen Substanzen, wie wir Menschen, hängen zwar ontologisch von Gott ab, gelten aber trotzdem als selbstständige Einzeldinge, eben als Substanzen.

Die grundsätzliche Absage von Habermas an eine umfassende Deutung der Wirklichkeit blieb nicht unwidersprochen. Metaphysik als Versuch einer umfassenden kognitiven Orientierung gilt vielen als unverzichtbar für die Philosophie: Die Frage nach dem Sinn des Ganzen ist nicht veraltet, sondern aktuell, da sie mit der menschlichen Vernunft selbst gegeben ist.[45] Habermas räumt ein, dass Philosophie nicht völlig vom Bezug auf das

41 Runggaldier (2010), 246.

42 Daher ist auch die Verstrickung des metaphysischen Einheitsdenkens und der Metaphysik insgesamt in Paradoxien nicht notwendig, sondern trifft nur solche Entwürfe, die davon ausgehen, dass das Eine Alles ist, und versuchen, auch das Eine „selber noch vergegenständlichenden Bestimmungen zu subsumieren“ (Habermas, Einheit (2009), 124. Gerade klassische scholastische Autoren betonen, dass die einheitsstiftende Instanz nicht von derselben ontologischen Art sein kann wie die Einzelentitäten.

43 Habermas (2009[b]), 120.

44 Ebd., 121.

45 Vgl. Schnädelbach (1992), 139–144. Allerdings redet Schnädelbach nicht der traditionellen Metaphysik das Wort, da „die metaphysischen Fragen gar nicht primär Wahrheit, sondern Bedeutsamkeit“ beträfen (ebd., 141). Aber es ist nicht einsichtig, wie sich „Bedeutsamkeit“ völlig unabhängig von „Wahrheit“ verstehen lassen soll.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ganze Abschied nehmen darf,[46] wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, verwahrt sich aber gegen metaphysische Deutungen der Wirklichkeit im Ganzen:[47] Wir haben zur Totalität der Lebenswelt nur als „vortheoretisch gegebenen Hintergrund"[48] Zugang. Allerdings ist fraglich, ob er dieses Bekenntnis zur strikten metaphysischen Enthaltsamkeit durchhalten kann.[49] Wenn der Bezug auf das Ganze konstitutiv für die Philosophie ist, wie Habermas betont, stellt sich die Frage, warum unsere lebensweltlichen Zusammenhänge einer theoretisch-metaphysischen Reflexion unzugänglich bleiben sollten. Dass wir dabei nicht infallible oder unkontroverse Ergebnisse erreichen, ist keine Besonderheit metaphysischen Denkens, sondern gilt für alle Teilgebiete der Philosophie. Aber die Metaphysik bringt (idealerweise) intersubjektive Argumente für ihre Hypothesen vor und antwortet argumentativ auf Einwände, tritt also in das wechselseitige Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen ein.

Auch der starke Theoriebegriff, der den Weg zum Heil in der Kontemplation sieht und dafür eine Distanzierung von der natürlichen Welteinstellung verlangt, kennzeichnet nur *einen* Strang der Metaphysik.[50] Metaphysik „steht […] nicht unverbunden über den anderen Wissenschaften"[51].

In Bezug auf die von Habermas monierte Vorordnung der Theorie vor die Praxis im metaphysischen Denken kann man eine „*reale* Distinktion" zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zugunsten einer wesentlichen Einheit zwischen beiden bestreiten. Aber innerhalb dieses differenziert-einen Vernunftbegriffs lässt sich die „den Dingen zugewandte theoretische Vernunft" als „Grundvermögen" bestimmen, das „durch Hinordnung der erkannten Wahrheit auf das Wollen und Tun praktisch wird. Die

46 Philosophie unterscheidet sich nach Habermas dadurch von den Einzelwissenschaften, dass sie am Bezug zur Welt im Ganzen festhält; vgl. Habermas (2019), I, 27.

47 Nach Habermas können philosophische Grundfragen mit ihrem Bezug aufs Ganze „nur auf selbstbezüglichen und antinomischen Denkwegen eingekreist werden" (Habermas (2013[b]), 25), wie Kant gezeigt habe. Allerdings ist Kants (Re-)Konstruktion der Antinomien umstritten; vgl. für deren grundsätzliche Kritik Tetens (2006), 240–243.

48 Habermas (2009[c]), 21.

49 Dass Philosoph:innen versuchen, die Frage nach dem guten Leben argumentativ zu beantworten, schließt nicht aus, dass eine gerechte Gesellschaft „allen Personen anheim[stellt], was sie ‚mit der Zeit ihres Lebens' anfangen wollen" (Habermas (2005[a]), 13).

50 Zwar besteht bei Aristoteles das höchste Glück in der betrachtend-kontemplativen Lebensweise, aber der Mensch ist „auch in seinem höchsten kognitiven Vollzug auf die *Fülle* der Wirklichkeit verwiesen" (Herzberg (2013), 154; Herv. OJW).

51 Ebd., 75.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theoretische Vernunft weitet sich zur praktischen aus […]. Beide bilden ein einziges Vermögen, wobei die theoretische Vernunft das Fundament ist".[52] Dies bedeutet, dass theoretisch-metaphysische Reflexion nicht die praktische Lebenswelt außer Acht lassen muss oder darf, dass aber der theoretischen Zugangsweise ein gewisser Primat zukommt.

Schon gar nicht muss oder sollte die Metaphysik Heilsversprechen machen. Auch wenn Metaphysik sich mit dem guten Leben bzw. dessen ontologischen Voraussetzungen rational beschäftigt, also danach fragt, wie die Wirklichkeit (uns selbst inbegriffen) beschaffen sein muss, damit ein gutes Leben *möglich* ist, heißt dies nicht, dass sie sich selbst als Weg zum guten Leben, als Heilsweg, verstehen muss.

Mit dem starken Theoriebegriff verbindet Habermas schließlich die Suche der Metaphysik nach Letztbegründungen und einen nicht einlösbaren Infallibilitätsanspruch. Aber Metaphysik ist durchaus mit dem Eingeständnis der Fallibilität menschlicher Erkenntnis vereinbar. Diese Frage wird in der folgenden Auseinandersetzung mit Habermas' metaphysikkritischen Argumenten in der Rekonstruktion Martin Breuls vertieft.

Als vorläufiges Fazit sei festgehalten, dass Habermas' Charakterisierung der Metaphysik nicht offensichtlich konstitutive Eigenschaften metaphysischer Theorien nennt und daher die Vermutung naheliegt, dass seine Konzeption der Unumgänglichkeit nachmetaphysischen Denkens aufgrund seines eingeschränkten Metaphysikbegriffs nicht jede Form von Metaphysik obsolet macht.

2.2. Habermas' metaphysikkritische Argumente

Im Folgenden werde ich zuerst Martin Breuls Zusammenfassung und Rekonstruktion von zwei Kernargumenten Habermas' gegen die Metaphysik behandeln: das Argument der Situierung der Vernunft und das Argument der linguistischen Wende.[53] Anschließend kommt Habermas wieder selbst mit seiner Kritik an der Metaphysik als Weltanschauungsreflexion zu Wort und abschließend formuliere ich ein epistemisches Problem für die habermasianische Konzeption nachmetaphysischen Denkens.

52 Alle Zitate in diesem Absatz Herzberg (2020), 19f.
53 Vgl. Breul (2020), 214–220.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Argument aus der Situierung der Vernunft

Nach Martin Breul ergibt sich aus der Einsicht in die „Endlichkeit des Geistes", dass metaphysische Eigenschaften wie Überzeitlichkeit oder Notwendigkeit „dem Sein an sich aus methodischen Gründen nicht zugeschrieben werden können"[54]. Mit dem sich aus unserer Endlichkeit ergebenden „durchgehenden Fallibilismus"[55] seien spekulative und überzeitliche All-Aussagen über die Welt an sich unvereinbar.

Es ist allerdings nicht einsichtig, warum metaphysische Spekulationen oder überzeitliche Allaussagen mit der Endlichkeit und Fehlbarkeit unserer Erkenntnisvermögen unvereinbar sein sollten. Mathematiker:innen sind konkrete endliche Wesen und beschäftigen sich trotzdem mit abstrakten Entitäten wie Zahlen oder unendlichen Reihen. Es ist ein Unterschied, ob ich einer Sache die Eigenschaft der Überzeitlichkeit zuschreibe, also Überzeitlichkeit der Modus der Existenzweise der Eigenschaft bzw. der Sache ist oder ob ich einer Sache eine Eigenschaft überzeitlich zuschreibe, also Überzeitlichkeit der Modus der Zuschreibung ist. Letzteres ist Menschen unmöglich. Aus der Unmöglichkeit einer überzeitlichen Zuschreibung folgt aber nicht die Unmöglichkeit der Zuschreibung von Überzeitlichkeit.

Entsprechendes gilt für die Zuschreibung von Notwendigkeit. Auch wenn die Metaphysik es wesentlich mit (metaphysisch) notwendigen Wahrheiten zu tun haben sollte,[56] folgt daraus nicht die *epistemische* Notwendigkeit metaphysischer Erkenntnisse im Sinn von unerschütterlicher Gewissheit/Unfehlbarkeit. Dieser von Breul/Habermas unterstellte Zusammenhang beruht auf der Vermischung einer logisch-metaphysischen und einer epistemischen Verwendung von „Notwendigkeit". „Unfehlbarkeit" ist primär eine epistemische Charakterisierung von Personen und nicht essenziell mit metaphysischen Thesen qua metaphysischer Thesen verbunden. Auch wenn Metaphysik es mit ewigen notwendigen Wahrheiten zu tun hätte, implizierte dies weder die Infallibilität metaphysischer Thesen noch einen Infallibilitätsanspruch. Der modale Charakter einer Proposition, etwa ihre Notwendigkeit, ist zu unterscheiden vom Modus der epistemischen Einstellung zu dieser Proposition. Obwohl die Goldbachsche Vermutung, dass sich jede positive gerade Zahl größer als 2 als Summe zweier Prim-

54 Ebd., 214.
55 Breul (2019), 72.
56 Für Jonathan Lowe ist Metaphysik grundlegend die Untersuchung des Raums des metaphysisch *Möglichen*; vgl. Lowe (2006), 4f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zahlen darstellen lässt, notwendig wahr oder falsch ist, haben wir keine unfehlbare Kenntnis des Wahrheitswertes dieser Aussage. Bisher konnte weder die Wahrheit noch die Falschheit der Vermutung bewiesen werden – und auch ein Beweis wäre nicht unfehlbar, sondern könnte verborgene Fehler enthalten.[57]

Das Argument aus der Situierung der Vernunft kann nicht zeigen, dass metaphysische Hypothesen notwendigerweise Unfehlbarkeit beanspruchen und sich damit disqualifizieren.

Das Argument aus der linguistischen Wende

Das Argument aus der sprachphilosophischen Wende besagt, dass ein Zugriff auf die Realität an der Sprache vorbei unmöglich ist,[58] weshalb die sogenannte Wirklichkeit an sich nicht Gegenstand der Philosophie, einschließlich der Metaphysik, sein könne.[59] Aber aus der Erkenntnis der philosophischen Bedeutsamkeit der Sprache ergibt sich nicht notwendig die Unmöglichkeit der (realistischen) Metaphysik:[60] Dass ich zur Formulierung von Aussagen über die Wirklichkeit Wörter benutzen muss, ist trivial. Aber wenn ich (zu Recht) behaupte, dass etwa der Gegenstand vor mir 150 Kilogramm wiegt, lässt sich diese Behauptung folgendermaßen umformulieren: Der Gegenstand vor mir hat ein solches Gewicht, dass er, gemäß dem Kilogramm-System, 150 Kilogramm wiegt. Natürlich verwende ich für diese Aussage die Kilogramm-Maßeinheit, aber das tatsächliche Gewicht, das man im Idiom der Kilogramm-Maßeinheit korrekt mit 150 kg oder in anderen Maßeinheiten korrekt mit 330,693 lb oder 52911 oz angibt, ist davon unabhängig. Wenn die Gewichtsangabe stimmt, wiegt der Gegenstand tatsächlich 150 Kilogramm, und sein Gewicht würde sich auch nicht ändern, wenn niemand ihn jemals wiegen würde.

Der Schluss von der sprachlichen Vermittlung unseres Bezugs zur Wirklichkeit auf die metaphysische Unzugänglichkeit der Wirklichkeit lässt sich folgendermaßen rekonstruieren:

57 Zudem stellt sich die Frage, wie Habermas/Breul den epistemischen/semantischen Status ihrer notwendigen Allaussage verstehen, dass jede menschliche Erkenntnis historisch situiert ist.

58 Vgl. Habermas (2009[d]), 349.

59 Vgl. Breul (2020), 218.

60 Die Geschichte der Metaphysik bietet ein breites Spektrum von Positionen zur Realismusfrage; vgl. Brüntrup (2022), 106.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Man kann nicht auf sprachunabhängige Gegenstände referieren, ohne sich sprachlich auf sie zu beziehen.
> Man kann nicht über Gegenstände sprechen, deren Existenz und Beschaffenheit unabhängig von meinem sprachlichen Bezug sind, ohne sich sprachlich auf sie zu beziehen.
> Also: Man kann nicht über Gegenstände sprechen, deren Existenz und Beschaffenheit sprachunabhängig sind.

Dieses Argument ist aber ungültig, da von zwei analytischen (begrifflich notwendigen) Aussagen (ich kann nicht auf sprachunabhängige Gegenstände referieren, ohne mich sprachlich auf sie zu beziehen; ich kann nicht über Gegenstände sprechen, ohne mich sprachlich auf sie zu beziehen) auf eine nichtanalytische Aussage (es ist nicht analytisch wahr, dass man nicht über Gegenstände sprechen kann, deren Existenz und Beschaffenheit sprachunabhängig ist) geschlossen wird.[61]

In der linguistischen Wende gründet auch Habermas' Einwand, die Vermischung von deskriptiven, praktischen und ästhetischen Geltungsansprüchen in der Metaphysik sei unvereinbar mit deren unhintergehbarer Differenzierung.[62] Der

> diskursiv erzielte Konsens hat für die Wahrheit von Aussagen eine andere Konnotation als für die Richtigkeit von moralischen Urteilen und Normen. […] Die Gültigkeit einer normativen Aussage verstehen wir nicht im Sinne des *Bestehens* eines Sachverhalts, sondern als *Anerkennungswürdigkeit* einer bestimmten Norm.[63]

Dieser Einwand beruht allerdings auf der diskussionswürdigen Voraussetzung, dass die Geltungsansprüche völlig unabhängig voneinander seien. Aber Wahrheitsansprüche sind in dem Sinn grundlegend, dass die beiden anderen Arten von Geltungsansprüchen indirekt auf den veritativen Geltungsanspruch bezogen sind. Auch wenn es nicht im strengen Sinn *wahr* sein sollte, dass man nicht morden soll, lässt sich sinnvoll die Frage stellen, ob die Aussage, dass es sittlich falsch ist, zu morden, wahr oder falsch ist. Die Antwort, dass es wahr ist, dass ich nicht morden soll, ist kognitiv sinnvoll. Genauso kann ich sinnvoll fragen, ob es wahr ist, dass eine Handlung verabscheuungswürdig ist oder eine bestimmte Norm Anerkennung verdient. Wenn eine bestimmte Norm anerkennungswürdig ist, ist es eine

61 Vgl. Pitcher (1977), 113.
62 Habermas (2009[c]), 21.
63 Habermas (2009[e]), 410f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tatsache, dass sie anerkennungswürdig ist.[64] Dann stellt sich als nächstes die Frage, wodurch diese Tatsache konstituiert wird, d. h. was diese bestimmte Norm zu einer anerkennungswürdigen macht. Wenn Habermas schreibt, dass moralischen Geltungsansprüchen der „Bezug zur objektiven Welt"[65] fehlt, ist zu klären, was unter den Begriff der objektiven Welt fällt und was nicht. Wenn man unter der objektiven Welt nur das versteht, was sich prinzipiell mit den Methoden der Naturwissenschaften feststellen lässt, ist Habermas' Diagnose zuzustimmen. Aber warum sollte man eine solche Einschränkung der objektiven Welt akzeptieren? Die Frage nach der Extension des Begriffs der objektiven Wirklichkeit ist eine ontologisch-metaphysische Frage, die einer ontologisch-metaphysischen Diskussion bedarf (in der linguistische Überlegungen zwar eine wichtige, aber nicht die alleinige Rolle spielen).

Es ist auch nicht offensichtlich, dass der „Sinn von ‚Richtigkeit' in ideal gerechtfertigter Akzeptabilität"[66] aufgeht. Dagegen spricht u. a., dass sich an eine moralische Norm, über die unter (annährend) idealen Bedingungen Konsens erzielt wurde, noch einmal sinnvoll die Frage richten lässt, ob sie auch richtig ist. Diese offene Frage ließe sich aber nicht formulieren, wenn der ideale Konsens die Richtigkeit moralischer Urteile verbürgte oder gar konstituierte.[67] Habermas müsste jetzt zeigen, was an der prima facie sinnvollen Frage falsch ist (ohne seine diskurstheoretische Konzeption der Geltung moralischer Normen vorauszusetzen). Es ist nicht offensichtlich, dass moralisches Wissen nichts mit Tatsachenwissen zu tun haben *kann*.[68]

Diese Überlegungen lassen sich auch sprechakttheoretisch formulieren: Es ist zwischen einem konstativen und einem expressiven Sprechakt zu unterscheiden. Wenn Peter in Richtung Karl ruft „Du Schuft", möchte er nicht eine Aussage über Karls Charakter machen, sondern seiner Abscheu Ausdruck verleihen. Bei der Beurteilung dieses Ausrufs geht es primär darum, ob Peter tatsächlich Abscheu empfindet, ob sein Ausruf authentisch ist. Aber die Frage nach der Authentizität verweist indirekt auf die Wahrheits-

64 Hier soll nicht eine *bestimmte* Tatsache den prinzipiellen Geltungssinn von Richtigkeit erklären, sondern einzelnen Typen wahrer moralischer Urteile entsprechen Typen moralischer Tatsachen; vgl. ebd., 423.

65 Ebd., 409.

66 Ebd., 397.

67 Vgl. ebd., 411.

68 Möglicherweise gibt es für die moralische Geltung doch ein Äquivalent zur ontologischen Deutung der Wahrheitsgeltung: die Existenz moralischer Tatsachen; vgl. etwa Niederbacher (2021).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

frage und damit auf einen deskriptiv-konstativen Aspekt: Wir fragen, ob es *wirklich* der Fall war, dass Peter Abscheu empfand, d. h. ob der Satz „Peter empfindet Abscheu" wahr ist. Und es lässt sich weiterfragen: Ist Peters Abscheu die angemessene Reaktion auf Karls Verhalten? Diese sinnvolle Frage muss mit einem konstativen Sprechakt beantwortet werden. Diese Verweise auch nichtkonstativer Sprechakte auf Wahrheit gründen darin, dass jeder Sprechakt Gelingensbedingungen hat, von deren Erfüllung es abhängt, ob der Sprechakt gelingt oder misslingt. Diese Gelingensbedingungen lassen sich in Aussagenform formulieren, und ihre (Nicht-)Erfüllung lässt sich in wahren Aussagen konstatieren. Praktische und ästhetische Geltungsansprüche lassen sich daher nicht vollständig von dem Geltungsanspruch auf Wahrheit abtrennen.[69] Daher ist das In-Beziehung-Setzen der verschiedenen Arten von Geltungsansprüchen kein Einwand gegen Metaphysik.

Der Vorwurf der mangelnden rationalen Grundlagen und Kriterien der Metaphysik

Biografischer Hintergrund von Habermas' Absage an die Metaphysik ist der „Tenor des Eingeweihten", der ihn „von der Aura letzter Fragen abgeschreckt" hat und den er gegen den „egalitären Weg von Argumentation und Aufklärung" eintauschte.[70]

Habermas hat Recht, dass der „hohe Ton" der Künder und Seher unvereinbar ist mit einer kritisch-rationalen Philosophie. Aber er ist nicht notwendiger Bestandteil der Metaphysik. Zahlreiche Metaphysiker:innen geben rational nachvollziehbare Argumente für ihre Position und setzen diese der Kritik aus. Dass diese Argumente nicht ungeteilte Zustimmung finden, ist kein Spezifikum der Metaphysik, sondern gilt für jede philosophische These bzw. Argumentation. Habermas selbst gibt sich damit zufrieden, dass philosophische Argumente „*prima facie* als erwägenswert akzeptiert"[71] werden. Warum sollte sich nicht auch die Metaphysik damit zufriedengeben können? Dass sie nicht auf den Anspruch der Unfehlbarkeit festgelegt ist, wurde zu zeigen versucht.

Ein wichtiger Aspekt der methodologischen Bedenken Habermas' gegen die Metaphysik lässt sich wohl so formulieren: Die Metaphysik hat nicht

69 Habermas selbst weist auf die Beziehung zwischen den verschiedenen Arten von Geltungsansprüchen hin; etwa Habermas (2009[e]), 429.
70 Habermas (2009[c]), 11.
71 Habermas (2012), 7.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das notwendige Instrumentarium an der Hand, um metaphysische Fragen zuverlässig zu entscheiden. Daher entzieht die nachmetaphysische Philosophie umfassend-metaphysische Wirklichkeitsdeutungen der Kompetenz der Philosophie.[72] Es ist fraglich, ob sich eine solche Beschränkung rechtfertigen lässt,[73] d. h. was gegen die rationale Diskussion umfassender Wirklichkeitsdeutungen sprechen soll.

Zur Beantwortung dieser Frage ist zuerst Habermas' Rationalitätsverständnis zu eruieren. Im hier relevanten Sinn wurzelt für ihn die Rationalität einer Äußerung in ihrer argumentativen Kritisierbarkeit und Rechtfertigbarkeit, im Geben und Nehmen von Gründen.[74] Warum sollten sich metaphysische Thesen argumentativer Kritik und Rechtfertigung entziehen?

Die Frage nach Fundament, Methodologie und Kriteriologie der Metaphysik innerhalb der analytischen Philosophie hat in den letzten Jahren zur Herausbildung der *Meta*Metaphysik geführt, die das kritische methodologische Bewusstsein zeitgenössischer Metaphysiker:innen belegt.[75] Für nichtrevisionäre Konzeptionen spielt die Alltags-/Lebenswelt als Basis metaphysischer Reflexion eine wichtige Rolle.[76] Allerdings lassen sich nach Habermas die Erkenntnisse der Naturwissenschaften schlecht mit unserem Alltagsverständnis und unserer Alltagspraxis vereinbaren. Daher könne die Alltagswelt nicht Basis metaphysischer Reflexion sein. Generell gelte: „Die […] Lebenswelt kann nicht als *ganze* auf die Objektseite gebracht und zum Gegenstand falliblen Wissens gemacht werden, ohne als orientierendes Hintergrundwissen zu zerfallen."[77] Wir könnten „als erkennende Subjekte nicht aus der ‚Haut' unserer Lebensform heraus"[78], denn diese „stiftet einen internen Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis"[79]. Es ist allerdings fraglich, ob wir für eine rationale Metaphysik diese Haut abstreifen müssen. Einerseits besteht die Möglichkeit der internen Kritik von Lebensformen, die sich an der Effektivität oder Ineffektivität der Verwirklichung der den

72 Vgl. Habermas (2009[f]), 204.
73 Siehe Lutz-Bachmann (2015), 88; mit Verweis auf Nagl-Docekal (2014), 160.
74 Vgl. Habermas (1984), 27; 44.
75 Vgl. Chalmers et al. (2013); Tahko (2015).
76 Das heißt nicht (notwendig), dass Metaphysik versucht, das Ganze der Lebenswelt „wie einen Gegenstand in der Welt vor Augen zu stellen" (Habermas (2021), 282). Metaphysik nimmt das Ganze der (empirischen) Wirklichkeit in den Blick und anerkennt, dass diese nicht Teil der (empirischen) Wirklichkeit sein kann.
77 Habermas (2019), II, 773.
78 Ebd., 774.
79 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebensformen inhärenten Ziele bemisst.[80] Andererseits ist auch eine externe Kritik möglich als eine kritische Reflexion auf einzelne Bestandteile der Lebensform mithilfe anderer Elemente der Lebensform, allgemein akzeptierter Ergebnisse der Wissenschaften und rationaler Prinzipien etwa der formalen oder informalen Logik. So lassen sich nach und nach alle Elemente unserer Lebenswelt kritisch reflektieren, wenn auch vielleicht nicht die gesamte Lebenswelt auf einmal.[81] Eine solche (metaphysische) Kritik der Lebenswelt ist (auch im Rahmen einer deskriptiven Metaphysik) notwendig, wenn diese nicht zum Hort einer vor jeglicher Kritik gefeiten impliziten Metaphysik werden soll.

Neben semantischen Überlegungen und einem kritischen Ausgang bei der Lebenswelt lassen sich zur Beurteilung metaphysischer Hypothesen oder ganzer metaphysischer Systeme (M) folgende Kriterien formulieren:[82]

1. Interne Widerspruchsfreiheit: M muss in sich widerspruchsfrei sein.
2. Externe Widerspruchsfreiheit: M muss mit anderen gut bestätigten Hypothesen und Annahmen (etwa der Naturwissenschaften) widerspruchsfrei zusammenpassen.
3. Positive Gründe: Es müssen gute Gründe für die Wahrheit von M zur Verfügung stehen, etwa die Herstellung von Kohärenz und der Abbau von Inkohärenz in unserem Überzeugungssystem mithilfe integrativer Erklärungen: M muss bisherigen (bestätigten) Erfahrungen und anerkannten Erkenntnissen gerecht werden und zwischen ihnen, v. a. durch die Herausarbeitung allgemeiner Strukturen der Wirklichkeit, positive inferentielle Beziehungen ermöglichen. Eine wichtige Argumentationsform in diesem Unternehmen ist, neben transzendentalen Argumenten in einem weiten Sinn, der Schluss auf die beste Erklärung, in dem von der höheren Erklärungsleistung einer Hypothese H auf die Wahrheit von H geschlossen wird.[83] Dabei spielen Kriterien wie das Einfachheitskriterium eine wichtige Rolle.
4. Fehlen von Entkräftern: Es dürfen keine besseren Gründe gegen die Wahrheit von M (oder die Zuverlässigkeit der positiven Gründe für M) sprechen als dafür. Gedankenexperimente können unter bestimmten

80 Vgl. Jaeggi (2014).
81 Allerdings setzt eine solche Form der Kritik von Lebensformen eine substanzielle Rationalitätskonzeption voraus, welche die Beurteilung von letzten Handlungszielen ermöglicht.
82 Für einen Überblick über Methoden, Argumentformen und Kriterien der Metaphysik vgl. Teil VII in Schrenk (2017).
83 Vgl. Lipton (2004).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bedingungen eine quasi-experimentelle Überprüfungsinstanz metaphysischer Hypothesen bilden.

5. Offenheit: M muss neue Erfahrungen/Erkenntnisse auf Dauer integrieren können oder nachvollziehbar zeigen können, warum diese Erfahrungen/Erkenntnisse epistemisch unzuverlässig oder aus anderen Gründen vernachlässigbar sind.

Insgesamt empfiehlt es sich, metaphysische Entwürfe und vor allem ihre Aufgabe der Entwicklung integrativer Erklärungen als Forschungsprogramme zu verstehen, d. h. sie nicht allein anhand ihres jeweiligen Standes zu beurteilen, sondern auch danach, ob in ihrer Entwicklung Anzeichen dafür sprechen, dass es sich um ein progressives Forschungsprogramm handelt.

Die genannten Kriterien entsprechen im Wesentlichen den in der Philosophie üblichen Kriterien. Es scheint nicht, dass methodologisch-kriteriologisch die Ontologie/Metaphysik schlechter dasteht als andere Gebiete der Philosophie.

3. Ein epistemisches Problem des nachmetaphysischen Denkens

Bisher wurde versucht, Gründe dafür zu nennen, dass Habermas' These der prinzipiellen Illegitimität der Metaphysik im Horizont der Moderne nicht hinreichend begründet ist. Im Folgenden soll ein Grund skizziert werden, dass der Verzicht auf Metaphysik zu zwei Problemen in Habermas' Philosophie führt.

Etwas überspitzt gesagt, finden sich bei Habermas verschiedene Geltungsbereiche bzw. Perspektiven auf die Wirklichkeit, die (bzw. deren Implikationen) nur in einem schwachen Sinn (wenn überhaupt) miteinander positiv inferentiell verbunden sind oder sogar in inferentieller Spannung zueinander stehen, sich also gegenseitig infrage stellen. Habermas spricht vom hartnäckigen Problem des Dualismus von Human- und Naturwissenschaften und mindestens ebenso problematisch erscheint die Beziehung zwischen der hermeneutisch-lebensweltlichen und der (natur-)wissenschaftlichen Perspektive auf die Welt, da der hermeneutische Zugang zur Lebenswelt sich nicht durch einen anderen ersetzen lasse.[84] Jedenfalls herrscht nach Habermas zwischen

84 Vgl. Habermas (2009[f]), 263; vgl. auch Habermas (2021), 286.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> einem aus der Beobachterperspektive vorgenommenen Zugang zur Welt der physikalisch meßbaren Zustände und Ereignisse und einem an die Teilnehmerperspektive gebundenen hermeneutischen Zugang zu symbolischen Gegenständen und Praktiken der Lebenswelt […] eine epistemische Kluft[85],

sodass wir einem „Dualismus von Wissensperspektiven"[86] gegenüberstehen und uns mit „der Pluralität von einigen tief verankerten welterschließenden Perspektiven abfinden"[87] müssen, die sich in miteinander prima facie inkompatiblen Gruppen von Aussagen niederschlagen.[88] Laut Habermas stehen wir also dem Dilemma gegenüber, „daß uns die Unterstellung einer objektiven Welt zu einer monistischen Beschreibung drängt, an der uns ein epistemischer Dualismus hindert"[89]. Dies ist für eine Position, die sich an der Frage abarbeitet, „wie die Philosophie auch unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens einen Beitrag zur rationalen Klärung unseres Welt- und Selbstverständnisses leisten kann"[90], und die von der Prämisse ausgeht, dass die Philosophie ihr Proprium verraten würde, wenn sie „den holistischen Bezug auf unser Orientierungsbedürfnis preisgäbe"[91], ein ernstzunehmendes Problem, denn dieser holistische Bezug weist bei Habermas eine wesentliche Leerstelle auf: die integrierende Klärung der Beziehung zwischen Lebenswelt, Natur- und Humanwissenschaften.[92] Habermas' Philosophie wird ihrem eigenen Anspruch des rationalen Beitrags zu einer Klärung unseres Welt- und Selbstverständnisses nicht völlig gerecht.

Noch ernster ist ein epistemisches Problem, das sich aus diesem starken Dualismus ergibt und es fraglich erscheinen lässt, ob das letzte Wort zu unserem „gespaltenen kognitiven Zugang zur Welt" sein kann, dass man sich damit abfinden muss, dass „die Welt selbst in den Partikularismus lebensweltlich relevanter Weltausschnitte" zerfällt.[93] Dieser Partikularismus führt dazu, dass das menschliche Überzeugungssystem (als Gesamtheit

85 Habermas (2009[c]), 26.
86 Habermas (2009[a]), 273.
87 Habermas (2009[f]), 267.
88 „In einer physikalisch begriffenen Welt tritt das Mentale als eine *einstweilen* nicht aufgelöste Dissonanz auf" (ebd., 262).
89 Ebd., 264.
90 Habermas (2021), 282.
91 Habermas (2019), I, 13.
92 Für Habermas' Versuch, mit diesem Problem zu Rande zu kommen, vgl. Habermas (2009[c]), 26; Habermas (2019), II, 746–748.
93 Beide Zitate: Habermas (2009[f]), 267.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Überzeugungen eines epistemischen Subjekts) in verbindungslose oder sogar inkompatible Teilsysteme zerfällt. Dies ist unter der Rücksicht des positiven epistemischen Status sowohl des ganzen Überzeugungssystems als auch seiner einzelnen Elemente problematisch. Auch außerhalb von rein kohärentistischen Theorien gilt Kohärenz als ein wichtiger positiver Faktor der epistemischen Rechtfertigung, und entsprechend mangelnde Kohärenz als negativer Faktor. Dabei ist zwischen System- und relationaler Kohärenz zu unterscheiden. Ein Überzeugungssystem M ist ceteris paribus umso kohärenter, je mehr und je stärkere positive inferentielle Beziehungen die Elemente von M miteinander verbinden (Systemkohärenz), und umso inkohärenter, in je mehr voneinander isolierte oder miteinander inkompatible Teilsysteme M zerfällt. Eine einzelne Überzeugung Ü ist umso kohärenter zu M (relationale Kohärenz), je mehr Überzeugungen von M zu Ü in je stärkeren positiven inferentiellen Beziehungen stehen bzw. je mehr und je stärkere positive inferentielle Beziehungen Ü zwischen den einzelnen Elementen von M stiftet. Dabei hängen Maß und Gewicht der relationalen Kohärenz von dem Maß der Systemkohärenz von M ab. Der Grad der relationalen Kohärenz einzelner Überzeugungen und damit deren epistemischer Rechtfertigungsstatus hängen also von dem Maß der relevanten Systemkohärenz ab. Gehört Ü einem nur schwach (system-)kohärenten Überzeugungssystem an, kann Ü auch im Fall einer vergleichsweise hohen relationalen Kohärenz nur schwach epistemisch gerechtfertigt sein (wenn überhaupt).[94] Daraus folgt, dass ein nur schwach systemkohärentes Überzeugungssystem nicht nur nicht selbst epistemisch gut gerechtfertigt sein kann, sondern auch seine einzelnen Überzeugungselemente nur schwach epistemisch gerechtfertigt sein können. Wenn ein Überzeugungssystem in miteinander nur lose oder gar nicht positiv verbundene oder sogar in miteinander in inferentieller Spannung stehende Teilsysteme zerfällt, wie dies nach Habermas bei der Beziehung zwischen unseren Überzeugungen über die Lebenswelt bzw. aus ihr hervorgehenden Überzeugungen einerseits und unseren Überzeugungen über die (Natur-)Wissenschaften bzw. aus den Naturwissenschaften stammenden Überzeugungen andererseits der Fall zu sein scheint, sind das Überzeugungssystem, aber auch seine Teilsysteme (einschließlich des lebensweltlichen und des (natur-)wissenschaftlichen Teilsystems) und die einzelnen Überzeugungen höchstens schwach episte-

94 In einem nur schwach global-kohärenten Überzeugungssystem kann eine einzelne Überzeugung nicht zu *vielen* anderen Überzeugungen positive inferentielle Beziehungen haben.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

misch gerechtfertigt. Wir haben keinen guten Grund, sie für wahr zu halten. Damit ist die Rationalität unseres Handelns in der Welt, unseres Deutens der Wirklichkeit und unserer Orientierung in der Welt massiv infrage gestellt, weil sie auf einer epistemisch nur unzureichend gerechtfertigten Grundlage beruhen. Wir scheinen nicht viele gute (epistemischen) Gründe zu haben, unsere Überzeugungen, einschließlich der philosophischen Konzeption nachmetaphysischen Denkens, für wahr zu halten. Die Konzeption des nachmetaphysischen Denkens erscheint (potenziell) schwach selbstentkräftend: Wenn sie wahr sein sollte, sprechen nicht viele gute Gründe für ihre Wahrheit, und die rechtfertigende Kraft der Gründe für ihre Wahrheit ist eingeschränkt. Diese Selbstentkräftung kann nur durch die Behebung der Inkohärenz des Überzeugungssystems umgangen werden. Die Verhinderung (systemisch) inkohärenter Überzeugungssysteme via die Integration unserer grundlegenden Überzeugungen in eine kohärente Weltanschauung/Weltsicht ist gerade Aufgabe der Metaphysik. Eine deskriptive Metaphysik könnte bei dem skizzierten Inkohärenzproblem Abhilfe schaffen. Sie würde erstens auf den Unterschied zwischen Naturwissenschaften und einer naturalistischen Deutung der Wirklichkeit hinweisen, also einen (metaphysischen) Universalitätsanspruch von Naturwissenschaften auf die restlose Erklärung der gesamten Wirklichkeit begründet zurückweisen und damit die Spannung zwischen Lebenswelt und (Natur-)Wissenschaften und so die Systeminkohärenz unseres Überzeugungssystems von vornherein minimieren. Zweitens würde sie Angebote zur Integration der beiden großen Wirklichkeitsperspektiven machen, also positiv zu einer Steigerung der Systemkohärenz unseres Überzeugungssystems beitragen, ohne die Lebenswelt unkritisch als alleinige und unhinterfragte Basis ihrer Reflexionen vorauszusetzen.

Mit der Auseinandersetzung zwischen deskriptiven und naturalistisch-revisionären Entwürfen kommt zudem ein weiterer Grund für die Notwendigkeit metaphysischer Überlegungen auch für Habermas' nachmetaphysisches Denken in den Blick. Habermas muss Voraussetzungen machen, wie die nicht vollständige Reduzierbarkeit der Lebenswelt auf die drittpersonale Beschreibung, für die in strikt naturalistischen Metaphysikentwürfen kein Platz ist. Um diese Voraussetzungen zu verteidigen, genügt es nicht, entgegengesetzte metaphysische Konzeptionen zu kritisieren (was auch schon metaphysische Überlegungen erfordert), sondern es muss sich zumindest die Möglichkeit zeigen lassen, wie unser mentales Leben auf kohärente Weise Platz in unserem Wirklichkeitsverständnis finden kann; es muss also eine metaphysische Konzeption formuliert werden.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Falls diese skizzenhaften Überlegungen nicht völlig aus der Luft gegriffen sind, nähren sie wenigstens den Anfangsverdacht, dass die Konzeption des nachmetaphysischen Denkens schwach selbstentkräftend ist. Es scheint, dass die grundsätzliche Bestreitung der Metaphysik als einer zeitgemäßen Gestalt des Geistes hohe philosophische Kosten verursacht. Die Konzeption eines nachmetaphysischen Denkens scheint daher kein guter Grund für die Abstinenz von ontologisch-metaphysischen Überlegungen bei der philosophischen Reflexion auf die Gottesfrage zu sein.

Allerdings könnte Habermas einwenden, dass Entwürfe einer metaphysisch fundierten philosophischen Theologie oder einer theistischen Metaphysik nicht mehr zur „agnostisch bleibenden Philosophie", sondern auf die Seite der „Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln"[95] gehören, die für Habermas keine Philosophie ist, sondern sich nur philosophischer Mittel *bedient*. Aber warum sollen Apologet:innen qua Apologet:innen keine Philosoph:innen sein, oder anders gefragt: Warum nennt Habermas Philosophie und Agnostizismus in einem Atemzug? Hört jemand wie Holm Tetens auf, Philosoph zu sein, wenn er durch philosophisches Nachdenken dazu kommt, die Existenz des theistischen Gottes als ernsthafte philosophische Möglichkeit in Betracht zu ziehen und sie aus philosophischen Gründen der Alternative des Naturalismus vorzieht (im Gegensatz zu der Zeit, als er selbst einen naturalistischen Standpunkt vertrat)?

Zudem sind die apologetischen und die rein philosophischen Elemente (wenn man sie terminologisch so unterscheiden will) konkreter philosophischer Positionen selten sauber voneinander zu trennen. Alvin Plantingas antinaturalistisches evolutionäres Argument etwa, nach dem unter den Bedingungen der Evolutionstheorie ein metaphysischer Naturalismus zum Erkenntnisskeptizismus führt, sodass der gewöhnliche Naturalismus selbstentkräftend ist,[96] ist in Habermas' Kategorien sicherlich ein Beispiel für eine Apologetik des Glaubens mit philosophischen Mitteln. Andererseits ist es organischer Bestandteil von Plantingas naturalistischer Erkenntnistheorie, die wesentlich von dem Gettier-Problem und nicht von apologetischen Interessen geleitet ist.[97]

95 Beide Zitate Habermas (2005[b]), 149f.

96 Vgl. Plantinga (1993), Kap. 12.

97 Es muss aus Habermas' Perspektive erstaunlich wirken, dass dieses seiner Meinung nach wohl apologetische Argument auch von rein säkularen Philosoph:innen, religiös unbescholtenen Söhnen und Töchtern der Moderne, ernsthaft diskutiert wird; vgl. Beilby (2002).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für den Status als Philosophie ist nicht der Inhalt einer philosophischen These entscheidend, sondern, dass diese (im weiten Sinn) zum Kanon der philosophischen Fragen gehört und mit philosophischen Methoden diskutiert wird, also mit begrifflicher Präzision und argumentativer Klarheit und Schärfe. Wenn man Apologetik nicht in dem pejorativen Sinn der Verteidigung einer Position auch gegen bessere Einsicht versteht, ist nicht ersichtlich, warum apologetische „Philosophie" nicht wirkliche Philosophie sein soll. Man bleibt dann philosophisch redlich, wenn man allein dem besseren Argument folgt, gleich in welche Richtung es führt. Habermas' Aussortierung „apologetischer Philosophie" aus dem Kreis „eigentlicher Philosophie" kann nicht das letzte Wort sein.

4. Schluss

Aus den unterschiedlichen Konzeptionen des philosophischen Nachdenkens über Gott ergeben sich markante Unterschiede in Themenwahl und Herangehensweise. Diese Unterschiede zwischen Religionsphilosophie im engen Sinn und der philosophischen Theologie (als Fortsetzung der *metaphysica specialis*) überschneiden sich teilweise mit der Unterscheidung zwischen „kontinentaler" und „analytischer" Religionsphilosophie. In diesem Aufsatz sollte nicht einer Fortsetzung dieser Trennung, sondern ihrer Relativierung das Wort geredet werden. Thomas M. Schmidt hat früh zu einer Überwindung dieses garstigen Grabens beigetragen, was sich nicht nur an der bunten Schar seiner Schüler:innen zeigt, sondern auch an der thematischen und methodischen Weite seiner Schriften. Nicht zuletzt dafür gebührt ihm Dank. Dabei hat ihn nicht zuletzt die Wahrnehmung der Gefahr einer fundamentalistischen Instrumentalisierung von Religion für politisch-gesellschaftliche Zwecke und die damit oft einhergehende Anthropomorphisierung Gottes geleitet, welche die kritischen Potenziale von Religion und theistischem Gottesglauben unterschlagen. Diese Gefahren bleiben virulent und ich möchte mit dem Zitat eines Alumnus jener Hochschule schließen, an der auch der mit diesem Beitrag hoffentlich gewürdigte Jubilar und sein unheilbar metaphysisch infizierter Schüler eine kurze Zeit gemeinsam studiert haben:

> Wie haben wir den Herrgott in die Grenzen und Schranken unserer Nützlichkeit, unserer Eigenart, unseres Empfindens, unserer Selbstverwirklichung usw. eingesperrt […]. Gott wurde wie alles Höhere und

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geistige und Heilige nur insoweit anerkannt, als er uns bestätigte und uns in unserem Eigensinn und Eigenwillen förderte.[98]

Literatur

Beilby, James: Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism, Ithaca/London 2002.

Breul, Martin: Jürgen Habermas, in: ders./Aaron Langenfeld (Hrsg.): Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Leiden 2007, S. 297–302.

Breul, Martin: Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Regensburg 2019.

Breul, Martin: Eine Kritik des metaphysischen Realismus, in: Saskia Wendel/Martin Breul: Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2020, S. 157–269.

Brüntrup, Godehard: Wahrheit vom Gottesstandpunkt? Zur Semantik theologischer Aussagen, in: ZTP 144 (2022), S. 96–110.

Chalmers, David J./Manley, David/Wasserman, Ryan (Hrsg.): Metametaphysics. New Essays on the Foundation of Ontology, Oxford 2013.

Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hrsg.): Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie, Tübingen 2014.

Delp, Alfred: Meditationen „Gestalten der Weihnacht", in: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Roman Bleistein, Bd. 4: Aus dem Gefängnis, Frankfurt am Main 1984.

Deuser, Hermann (Hrsg.): Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs, Gütersloh 2007.

Esfeld, Michael: Naturphilosophie als Metaphysik der Natur, Frankfurt am Main 2008.

Habermas, Jürgen: Theorie kommunikativen Handelns I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1984.

Habermas, Jürgen: Replik auf Einwände (1980), in: ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1995, S. 475–570.

Habermas, Jürgen: Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben"?, in: ders.: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2005[a], S. 11–33.

Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005[b], S. 119–154.

98 Delp (1984), 200. Alfred Delp SJ hat von 1936 bis 1939 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main studiert.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen: Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, in: ders.: Philosophische Texte 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009[a], S. 271–341.

Habermas, Jürgen: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders.: Philosophische Texte 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009[b], S. 117–154.

Habermas, Jürgen: Einleitung, in: ders.: Philosophische Texte 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009[c], S. 9–32.

Habermas, Jürgen: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, in: ders.: Philosophische Texte 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie, Frankfurt am Main 2009[d], S. 316–375.

Habermas, Jürgen: Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: ders: Philosophische Texte 3: Diskursethik, Frankfurt am Main 2009[e], S. 382–434.

Habermas, Jürgen: Von den Weltbildern zur Lebenswelt, in: ders.: Philosophische Texte V, Frankfurt am Main 2009[f].

Habermas, Jürgen: Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorwortes, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, S. 7–18.

Habermas, Jürgen: Der Horizont der Moderne verschiebt sich, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2013[a], S. 11–17.

Habermas, Jürgen: Metaphysik nach Kant, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2013[b], S. 18–34.

Habermas, Jürgen: Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2013[c], S. 35–60.

Habermas, Jürgen: Rückkehr zur Metaphysik? Eine Sammelrezension, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am 2013[d], S. 263–278.

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt am Main 2019.

Habermas, Jürgen: Replik, in: DZPhil 69 (2021), S. 281–294.

Henrich, Daniel C.: Jürgen Habermas. Philosoph ohne metaphysische Rückendeckung?, in: DZPhil 55 (2007), S. 389–402.

Herzberg, Stephan: Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum *bios theoretikos* bei Aristoteles, Heidelberg 2013.

Herzberg, Stephan: Ethischer Realismus. Zum Ethik-Konzept Josef Piepers, Münster 2020.

Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen, Berlin 2014.

Krüger, Hans-Peter/Demmerling, Christoph/Habermas, Jürgen: Kommunikative Vernunft. Jürgen Habermas, interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger, in: DZPhil 64 (2016), S. 806–827.

Lewis, David: Philosophical Papers II, Oxford 1986, IX.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lipton, Peter: Inference to the Best Explanation, 2. Auflage, London/New York 2004.

Lowe, Jonathan E.: The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science, Oxford 2006.

Lutz-Bachmann, Matthias: Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), S. 414–425.

Lutz-Bachmann, Matthias: Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft, in: ders. (Hrsg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2015, S. 79–97.

Nagl-Docekal, Herta: Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen, Berlin 2014.

Niederbacher, Bruno: Metaethik, Stuttgart 2021.

Ollig, Hans-Ludwig: Das unerledigte Metaphysikproblem. Anmerkungen zur jüngsten Metaphysikdiskussion im deutschen Sprachraum, in: ThPh 64 (1989), S. 31–68.

Pitcher, George: Berkeley, London 1977.

Plantinga, Alvin: Warrant and Proper Function, Oxford/New York 1993.

Runggaldier, Edmund: Leben wir in einem postmetaphysischen Zeitalter?, in: Stimmen der Zeit 4 (2010), S. 214–252.

Schmidt, Thomas M.: Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff, in: Ermengildo Bidese/Alexander Fidora/Paul Renner (Hrsg.): Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, Darmstadt 2008.

Schmidt, Thomas M.: Der Sinn von Unbedingtheit. Skizzen zu einem nachmetaphysischen Begriff des Absoluten, in: Edmund Runggaldier/Benedikt Schick (Hrsg.): Letztbegründungen und Gott, Berlin/New York 2011, S. 100–114.

Schnädelbach, Herbert: Metaphysik und Religion heute, in: ders.: Rehabilitierung des animal rationale, Frankfurt am Main 1992, S. 137–157.

Schrenk, Markus (Hrsg.): Handbuch Metaphysik, Stuttgart 2017.

Tahko, Tuomas, An Introduction to Metametaphysics, Cambridge 2015.

Tetens, Holm: Kants „Kritik der reinen Vernunft". Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2006.

Willaschek, Marcus: Was ist „schlechte Metaphysik"?, in: Uwe J. Wenzel (Hrsg.): Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt am Main 1998, S. 131–150.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-295 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY