

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-06-4 € 13,-

7

2001

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

NEUE ONTOLOGIEN

Beiträge von

Uwe Meixner, Regensburg

Thomas B. Fowler, Washington

Tokiyuki Nobuhara, Keiwa

Bo Mou, San José

Paul Burger, Basel

Bekele Gutema, Addis Ababa

Franz M. Wimmer, Wien

SONDERDRUCK



NEUE ONTOLOGIEN

Redaktion und Einleitung:
WOLFGANG TOMASCHITZ

6

UWE MEIXNER

Die Metaphysik von Ereignis und Substanz.

18

THOMAS B. FOWLER

*Kausalität und Erklärung der Welt bei
Meixner und Zubiri.*

33

TOKIYUKI NOBUHARA

*Wie können wir in der Metaphysik die
vertikale und die horizontale Ordnung
stimmig zueinander bringen?*

42

BO MOU

Werden-Sein Komplementarität.

53

PAUL BURGER

*Ereigniskausalität oder Agenskausalität?
Zur Metaphysik von Uwe Meixner.*

81

KÄTHE TRETTIN

*Literaturbericht:
Tropen, Sachverhalte und Prozesse: neue
Kategorien für neue Ontologien.*

65

IM GESPRÄCH MIT
Hassan Hanafi

68

BEKELE GUTEMA
Zarayaqob: Ein äthiopischer Philosoph

75

FRANZ M. WIMMER
Japanbilder

93

BÜCHER UND MEDIEN

107

ULRICH LÖLKE
*Verstehen und Verständigung. Ethnologie –
Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Kas-
sel, Februar 2001*

112

IMPRESSUM

113

POLYLOG BESTELLEN & ABONNIEREN

Thomas B. Fowler

KAUSALITÄT UND ERKLÄRUNG DER WELT BEI MEIXNER UND ZUBIRI

Übersetzung: Tina Chini und Hans Schelkshorn

Prof. FOWLER ist Präsident der
Zubiri Foundation of North America

PUBLIKATIONEN:

The Formality of Reality:
Xavier Zubiris Critique of Hume's Analysis of Causality, 1999
(www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompFow1.htm)

EINLEITUNG

Professor Uwe Meixner aus Regensburg hat eine neue Metaphysik vorgelegt, und zwar eine Metaphysik über »Ereignis und Substanz«¹, die auch mit dem verheißungsvollen Namen »Die neue Monadologie«² vorgestellt wird. Obwohl er sich der Sache der Metaphysik von einer gänzlich anderen Perspektive nähert als der spanische Philosoph Xavier Zubiri (1898–1983), bestehen zwischen beiden Autoren zahlreiche Konvergenzen. Der folgende Essay behandelt sowohl Themen, in denen ihr Denken bemerkenswerte Ähnlichkeiten aufweist, und als auch Problemfelder, wo sie divergieren.

KAUSALITÄT IN DER WELT

Kausalität war lange Zeit hindurch ein zentrales Problem der Philosophie, das bis zu den Vorsokratikern zurückreicht und durch Aristoteles die erste reife Begriffsbildung erfuhr. Aristoteles' realistischer Ansatz hinsichtlich des Begriffs der Kausalität wurde erst von David Hume radikal in Frage gestellt; seine

1 Uwe MEIXNER: *Ereignis und Substanz: Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn/Wien: Schöningh 1997 und in diesem Heft: »Die Metaphysik von Ereignis und Substanz. Eine Skizze der Grundgedanken« in der Folge als MES plus Seitenzahl zitiert.

2 Uwe MEIXNER: »Die Neue Monadologie«, in: *Metaphysica* 2 (2001), Heft 1 (in der Folge als NM plus der Nummer der jeweiligen These zitiert). Dieser Text wurde gemeinsam mit MES an eine Reihe von Autoren versendet.

Analyse ist daher eine der bedeutsamsten in der modernen Philosophie. Kant nahm zwar von Humes Analyse wieder einiges zurück, akzeptierte sie jedoch zugleich in vielerlei Hinsicht, vor allem in Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit eines auf Kausalitätsargumenten aufruhenden metaphysischen Wissens. Doch ist diese Schlussfolgerung, die seit Hume und Kant die gesamte Philosophie prägt, auch gerechtfertigt?

MEIXNER

Meixner entwickelt seinen Ansatz zum Begriff der Kausalität im Rahmen einer »anti-naturalistischen« Weltansicht entlang der Linien eines metaphysischen Realismus: »Das, was die Welt zunächst ausmacht, sind reale Ereignisse, d.h. reale Zustandsfolgen, und dann deren Konstituenten, z.B. materielle Dinge und deren in Sachverhalten gegebenen Eigenschaften und Beziehungen.« (MES S.9)

Die Ereignisse in der Welt sind jedoch nicht determiniert, so dass sie notwendig wären; sie haben vielmehr eine kontingente Qualität: »...dass keinerlei an sich objektive Notwendigkeit besteht, dass gerade diese Ereignisse real sind, die faktisch real sind ... Mit dieser metaphysischen Intuition verbindet sich die Auffassung der Eigenschaft des Realseins von Ereignissen als eine universell kontingente, aber nicht über alle Ereignisse verbreitete, extrinsische Qualität.« (MES S.9)

Dies trifft auch auf die Welt als ganze zu: »... Dasein und Fülle-Einheit der Welt sind eben nicht notwendig, auch nicht nomologisch notwendig, sondern ganz und gar kontingent.« (NM, Nr. 37)

Solch ein Ansatz führt natürlich zu Fragen bezüglich der Kausalität; denn Kausalität im Sinne der klassischen Tradition (z.B. von Averroes) führte zumeist zu einer Metaphysik, die einen strengen Determinismus vertrat. Darauf antwortet Meixner folgendermaßen:

»Eine solche Position maximiert den metaphysischen Erklärungsbedarf, zumal die eben beschriebene Grundintuition einer Abwesenheit von Notwendigkeit bzgl. der Realität von Ereignissen sich auch auf den Begriff der Ereigniskausalität erstreckt. Reale Ereignisse ziehen demnach reale Ereignisse nicht mit irgendeiner an sich objektiven Notwendigkeit nach sich; die gegenteilige Behauptung hält der Analyse (die im wesentlichen bereits Hume geleistet hat) nicht stand. Hinzukommt des Weiteren, dass reale Ereignisse auch nicht andere Ereignisse realisieren oder real machen: Ereignisse, und ebenso ihre Konstituenten, sind ihrem Wesen nach »realisationspassiv.« (MES S.9, Herv. tw. v. T. F.) Und Meixner fügt dem noch hinzu: »Dies bedeutet nun insgesamt die Destruktion jedes metaphysischen Erklärungsanspruchs, der mit Ereigniskausalität verbunden werden könnte.« (MES S.9) Mit anderen Worten: Kausalität, die mit Ereignissen assoziiert ist, kann weder die treibende Kraft hinter irgendeiner Erklärung der Realität, noch irgendeines Wissens von ihr sein. Kausales Wissen ist für diesen Zweck zu unsicher.

ZUBIRI

Auch für Zubiri ist die klassische Sicht von Kausalität, die beides, Notwendigkeit und Determinismus, impliziert, für weite Bereiche unserer Erfahrung unhaltbar.³ Um zu verstehen, wie Zubiris Denken mit dem von Meixner in Hinblick auf Kausalität zu vergleichen ist, müssen wir Zubiris Kritik an Hume und seiner berühmten Sicht von Kausalität als einer konstanten Verbindung überprüfen. Zubiri stimmt mit Hume und den anderen englischen Empiristen überein, dass es vor der Entwicklung jeglicher Epistemologie notwendig ist, das menschliche Denkvermögen auf einer tieferen Ebene zu analysieren. Solch eine Analyse entwickelt keine neue Theorie, sondern ist nur eine reine und exakte Beschreibung des Denkvermögens selbst (oder sollte es sein).⁴ Zubiri

Auch für Zubiri ist die klassische Sicht von Kausalität, die beides, Notwendigkeit und Determinismus, impliziert, für weite Bereiche unserer Erfahrung unhaltbar.

³ Die einzige Ausnahme ist die moralische Sphäre, die wir in diesem Aufsatz nicht diskutieren werden.

⁴ Xavier ZUBIRI: *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980,

Realität ist Form, und darum muss Humes Behauptung, dass uns Eindrücke niemals die kleinste Andeutung von irgendetwas dahinter geben', zurückgewiesen werden.

geht weiters mit Hume davon aus, dass die Analyse des Denkvermögens die Basis jeglicher Kausalitätstheorie sein muss; und insbesondere stimmt Zubiri mit Hume und Meixner überein, dass »Gründe«, in einem metaphysischen Sinn, nicht in der Erfahrung gegeben sind. (vgl. IL, 39f.) Schließlich sieht auch Zubiri beachtliche Probleme in der »klassischen« Vorstellung von Kausalität, die daher vollständig zu überarbeiten sei. (Vgl. NHD, 287–304) Nichtsdestotrotz glaubt Zubiri, dass Humes Analyse der Kausalität fatale Mängel aufweist, die ihre anti-metaphysischen Implikationen wieder aufheben, eine Schlussfolgerung, die auch Meixner zu akzeptieren scheint. In diesem Rahmen können wir uns hier auf drei zentrale Thesen [in Zubiris Denken] konzentrieren:

- a) Humes Analyse des menschlichen Denkvermögens ist grundlegend falsch, so dass seine skeptizistische Deutung der Kausalität als konstanter Verbindung, die sich gegen die Metaphysik richtet, ungültig wird.
- b) Der Ort der Kausalität ist die Form, nicht der Inhalt von Impressionen.
- c) Funktionalität ist ein korrekter Ersatz für Kausalität, sie wird direkt wahrgenommen, und darum ist Kausalität so.

Wir werden diese Punkte der Reihe nach diskutieren:

- a) Humes Analyse des menschlichen Denkvermögens ist grundlegend falsch

Für Zubiri scheitert Humes Analyse der Denkfähigkeit aus verschiedenen Gründen, von denen wir drei besprechen: (1) menschliche Denkfähigkeit ist empfindend, nicht sinnlich; (2) es existiert keine klare Unterscheidung zwischen Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten; (3) Wahrheit ist nicht bloß, ja nicht einmal vorwiegend propositional.

(Fortsetzung von S. 19, Fn. 4) Prolog (zit.: IRE); auch einige andere Werke Zubiris werden im folgenden in Kurzzeitleistungen angegeben: *Inteligencia y Logos*, (2. Bd. der Trilogie: *Inteligencia sentiente*), Madrid: Alianza Editorial/Fundacion Xavier Zubiri 1982 (zit.: IL); *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones 1962 (zit.: SE) *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri 1989 (zit.: ED); *Naturaleza*, Historia, Dios, 9. Aufl. Madrid: Alianza 1987, (zit.: NHD).

Ad (1) Unsere Denkfähigkeit ist nach Zubiri *empfindend* [span: *sentiente*], nicht *sinnlich* [span: *sensible*]. Hume akzeptierte hingegen die traditionelle Vorstellung, dass unser Denkvermögen *sinnlich* ist, eine Vorstellung, die auf dem Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand beruht. Die Sinne liefern demnach bestimmte Inhalte, die der Geist zur »externen Welt« figurieren oder umbilden muss. Zubiri fasst diese Position folgendermaßen zusammen: »... unsere Sinne bieten ihre Eindrücke nicht als Bilder von etwas *Distinktem*, *Unabhängigem* oder *Äußerem* ..., weil sie uns nichts als eine einzelne Wahrnehmung zuführen, und niemals geben sie uns die geringste Andeutung von etwas, das jenseits davon liegt.« (NHD, 240).

Für Zubiri ist diese Sichtweise jedoch grundlegend falsch: die »Eindrücke«, die wir haben, sind keine *sinnlichen*, sondern *empfindende* Eindrücke, das heißt, Eindrücke der *Realität*, die zwei Aspekte aufweisen, nämlich den Inhalt (das Wovon der Eindrucks) und die Form (die uns gegebene Seinsart, nämlich die Realität als etwas, das »aus eigenem Recht« – spanisch: *de suyo* – existiert); beide Aspekte sind unabhängig im Erkenntnisprozess. Daraus ergeben sich wichtige Schlussfolgerungen: Erstens ist es nicht wahr, dass all unser Wissen aus bloßen Ideen von Dingen besteht, Ideen verstanden als inhaltliche Eindrücke und unsere Reflexion über sie. Dies ist in der Tat vollkommen falsch: denn wir wissen weitaus mehr über die Realität, und zwar auf der Ebene des primordialen Verstehens, konkret durch die Form. Realität ist Form, und darum muss Humes Behauptung, dass uns Eindrücke »niemals die kleinste Andeutung von irgendetwas dahinter geben«, zurückgewiesen werden. Ihr *Inhalt* gibt zwar keine diesbezügliche Andeutung; sehr wohl je-

doch ihre *Form*. Die Form gibt uns die Welt nicht unberührt; doch sie leitet in einer bescheidenen, aber sicheren und unabdingbaren Weise einen Prozess ein. Humes Analyse der Denkfähigkeit und seine Ergebnisse hinsichtlich der Möglichkeit sicheren Wissens über die Realität lag stets die Alternative des »alles oder nichts« zugrunde; und da er »alles« nicht bekommen konnte, schloss er auf das »nichts«. Daher ist in der Tat ein weitaus ausgewogener und differenzierterer Ansatz notwendig.

Weiters ist die empiristische Vorstellung von teilbaren »Ideen«, die in unserem Geist treiben und je nach Definition – wenn überhaupt – mehr oder weniger durch einen komplexen sinnlichen Prozess nur indirekt mit der Realität verbunden sind, vollkommen unangemessen für eine Beschreibung des geistigen Lebens.⁵ So ist Humes Paradigma des Wissens, basierend auf dieser Vorstellung von »Ideen« und Eindrücken, und sein damit verbundenes Verständnis von Kausalität als konstanter Verbindung von Grund auf problematisch. Daraus folgt allerdings – logisch gesehen – keineswegs notwendig, dass auch seine Schlussfolgerungen über das Wesen der Kausalität falsch sein müssen. Denn *um Realität zu erreichen, brauchen wir Kausalität bzw. kausale Rückschlüsse nicht*; da die Kausalität unseren Zugang zur Realität problematisiert, schloss Hume irrtümlicherweise, dass unsere Beziehung zur Realität insgesamt problematisch ist. Zubiri zeigt hingegen auf, dass wir durch die Art, wie wir als menschliche Wesen konstituiert sind, uns in direkter Weise in der Realität befinden. Daher werden von Zubiri die skeptischen und anti-metaphysischen Schlüsse Humes gleich von Anfang an widerlegt.

Ad (2) Es gibt keine klare Unterscheidung zwischen Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten.

Da Humes Kausalitätsbegriff jede Verbindung zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheit negieren muss, hängt seine Analyse in kritischer Weise von dieser Unterscheidung ab. Bestünde solch eine Verbindung, würde sie die Existenz einer Art von nicht-empirischem – vermutlich metaphysischem – Wissen implizieren, was Humes Angriff auf die gesamte Philosophie desavouieren würde. Die allzu simple Art der Humeschen Analyse wurde von Kant erkannt, der die »Beziehungen der Ideen« in ein analytisches und synthetisches *a priori* aufspaltete. Aber Kant stieß bei der Klassifikation der Urteile auf Schwierigkeiten und bestimmte sogar die Aussagen der Physik – einschließlich der Kategorie der Kausalität – als synthetische Aussagen *a priori*. Es ist niemals gelungen, einen gangbaren Weg zu finden, um die Trennung, die Hume vorschwebte, zu vollziehen (nach Leibniz sind natürlich *alle* Wahrheiten analytische Wahrheiten, allerdings nur für den göttlichen Geist, nicht jedoch für uns Menschen). Für Zubiri ist dies ein Pseudo-Problem, das nur aus Unkenntnis über die Natur der Mathematik und folglich der mathematischen Wahrheit entstehen konnte. Die Objekte der Mathematik sind – so Zubiri – aufgrund eines Postulats wahr und darum werden auch sie von einem empfindenden Denken erkannt.⁶ Sie haben sogar einen gewissen empirischen Inhalt, wenn auch nicht im Sinne von Tatsachen über die physische Welt. Weiters ist die Natur der Wahrheit in der Mathematik nicht anders als die Natur der Wahrheit anderer Dinge; es gibt nur Wahrheiten über notwendige Realitäten und Wahrheiten über kontingente Realitäten. Evidenz, die letztlich immer empfindende Evidenz ist, führt uns dazu, mathematische Wahrheiten auf der Basis eines Entdeckungsprozesses zu bestätigen. Mathematik ist für

Zubiri zeigt auf, dass wir durch die Art, wie wir als menschliche Wesen konstituiert sind, uns in direkter Weise in der Realität befinden.

⁵ Xavier ZUBIRI: *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid: Alianza Editoriales/Fundación Xavier Zubiri, 1996, S. 479f..

⁶ Guillerma DÍAZ MUÑOZ: *Zubiri y la matemática: un nuevo constructivismo*, doctoral thesis, Universidad Autónoma de Madrid, 1994, Kap. 5, sec. 2.2..

Zubiri empirisch, doch sie bewahrt ihren Charakter von korrekter und rigoroser Evidenz. Denn in Zubiris realitätsgegründeter Philosophie »... bestimmt das reale Ding die Richtigkeit seines Verstandenwerdens«. (IL, 231)

Ad (3) Wahrheit ist nicht bloß oder auch nur vorwiegend propositional.

Für Hume ist Wahrheit eine Eigenschaft von Propositionen, die die Beziehungen von Ideen oder Tatsachen ausdrücken. Die Wahrheit über Ideen kann nach Hume mit Sicherheit erkannt werden, nicht jedoch die Wahrheit von Tatsachen. In der Tat: Wahrheit darf nicht einfach mit »Urteilen« im klassischen oder kantischen Sinn identifiziert werden. Vielmehr gibt es eine grundlegende Bedeutung von Wahrheit, nämlich *reale Wahrheit*, die sich auf die Präsenz der Impression von Realität im Geist bezieht, das heißt, auf empfindende Impressionen. Dies ist wichtig, weil Kausalität eben aus einer solchen Impression entspringt: Die Wahrheit von Aussagen oder Propositionen wie z.B. der Aussage »alle Menschen sind sterblich« – der einzige Ort von Wahrheit nach Hume – ist daher eine abgeleitete oder *duale Wahrheit*.

b) Der Ort der Kausalität ist die Form, nicht der Inhalt von Impressionen

Auf der Stufe des primordialen Verstehens konnte Hume in den Impressionen Inhalt und Form von Realität nicht mehr unterscheiden, und tatsächlich übersah er die Form vollkommen. Jede Impression hat jedoch, wie Zubiri gezeigt hat, sowohl Inhalt als auch eine bestimmte Darstellungsweise, eine Form. Hume nahm an, dass Sinneseindrücke durch ihren *Inhalt* erschöpfend bestimmt sind; der Inhalt ist daher auch der Ort der Kausalität und letztlich all unseres Wissen von der Außenwelt. Doch es ist die *Form*, nicht der *Inhalt*, die uns auf dieser fundamentalsten Ebene des primordialen Verstehens Realität, und damit auch Kausalität, vermittelt. Zubiri erläutert dies folgendermaßen:

»Für Hume ist Kausalität nicht gegeben, sondern bloß eine zeitliche Sukzession. Nun habe ich eben behauptet, dass Kausalität [im klassischen Sinn] nicht gegeben ist. Doch Hume nahm nicht zur Kenntnis, dass diese Frage zwei Aspekte enthält. Erstens sah er nicht, dass zeitliche Sukzession eine Form der Funktionalität ist. Zweitens ist Sukzession nicht die Folge zweier Eindrücke, sondern ein und derselben Impression der Realität, die eine sukzessive Natur aufweist; dies bedeutet, dass das Wesentliche der Funktionalität den Inhalt selbst, z.B. die Glocke, nicht betrifft.«

Wenn man durch das Ziehen des Seils die Glocke in 60% der Fälle zum Läuten brächte, würde das noch immer eine Beziehung ausdrücken, obwohl diese nicht Humes Kausalität wäre: »Funktionalität ist Funktionalität des Realen, insofern sie real ist. In diesem Sinn ist Funktionalität ein Begriff, der viele Typen umfasst. Humes gesamte Kritik gründet im Inhalt der Sinneseindrücke, doch er irrte sich hinsichtlich der Form.« (IL, 41)

Es ist äußerst schwierig, die Funktionalität der Operation des Glockenläutens durch Logos und Vernunft zu verstehen, z.B. durch die physikalische Bewegung der Glocke und des »Klöppels«, durch die Natur der Schallwellen, ihre Entstehung durch Vibrationen der Metallglocke, und so weiter. Würde man unser Wissen von der Realität auf die Gewissheit physikalischer Erkenntnisse gründen, so wäre der Skeptizismus das keineswegs überraschende, sondern natürliche Ergebnis.

c) *Funktionalität ist ein korrekter Ersatz für Kausalität*

Nach Zubiri ist das, worauf wir unser Wissen gründen, ob auf der Ebene primordialen Verstehens oder auf höheren Ebenen, keine konstante Verbindung. Doch welche Idee stand in der klassischen Philosophie hinter der Kausalität? Kausalität sollte einen besonderen Typ der Beziehung zwischen zwei Dingen (oder Ereignissen bzw. Prozessen) ausdrücken. Dies mag zur Zeit des Aristoteles und in der Folge

»Erstens sah er nicht, dass zeitliche Sukzession eine Form der Funktionalität ist. Zweitens ist Sukzession nicht die Folge zweier Eindrücke, sondern ein und derselben Impression der Realität, die eine sukzessive Natur aufweist.«

ZUBIRI

bis zum Mittelalter ein angemessenes Verständnis von Kausalität gewesen sein. Jetzt wissen wir jedoch, dass Dinge in weitaus mehr Beziehungen stehen können, als mit den klassischen Paradigma deterministischer Kausalität adäquat beschreibbar ist. Um diese Situation zu umreißen, nimmt Zubiri einen Begriff (und eine Idee) aus der Mathematik zu Hilfe, nämlich den Begriff der *Funktionalität*. Funktionalität, manchmal nur in mathematischer Sprache beschreibbar, ist eine viel allgemeinere Art, Beziehungen zwischen Dingen zu beschreiben. Diese Beziehungen können zwischen mehr als zwei Dingen bestehen und auch statistische Ideen einschließen. Funktionale Relationen können Kausalität im traditionellen Sinn, aber auch Humes konstante Verbindung einbeziehen; Funktionalität ist jedenfalls ein viel weiteres Konzept, das erlaubt, sowohl Schlussfolgerungen als auch kontrafaktische Bedingungen, die jenseits der Reichweite konstanter Verbindungen liegen, zu stützen. Außerdem können funktionale Beziehungen auf der Statistik – was tatsächlich auch oft der Fall ist – basieren, wofür die konstante Verbindung als Denkmodell hoffnungslos unangemessen ist. Funktionale Relationen existieren für alle drei Ebenen der Denkfähigkeit, das mit dem primordialen Verstehen anhebt.

Bis zu einem gewissen Ausmaß stimmt Zubiri mit Humes Schlüssen über die Unmöglichkeit, Wissen über Realität durch kausale Argumente zu erlangen, überein; diese Aussage hat jedoch für beide Philosophen eine äußerst unterschiedliche Bedeutung. Zubiri schreibt dazu: »Es gibt keine wie immer geartete Möglichkeit, die angenommene Korrespondenz zwischen sinnlichen Qualitäten und ‚realen Dingen‘ herzustellen, wenn man sinnliche Qualitäten vorweg als subjektive Qualitäten bestimmt. Denn wenn die gesamte sinnliche Ordnung subjektiv ist, wo und wie kann das Denkvermögen die Sinne verlassen und gleichsam in die Realität springen?« (IRE, 65)

Kausales Denken kann diese Lücke jedenfalls unmöglich schließen. Darum war Hume mit seinen eigenen Schlüssen letztlich unzufrieden. Dazu wieder Zubiri: »Kausales Denken wird uns vom subjektiv gefärbten Ding zum Begriff eines gefärbten Subjekts führen, das von meiner Subjektivität unterschieden ist, jedoch niemals vom Subjekt zur Realität. Kausalität beginnt nicht nur von den subjektiven Eindrücken der Realität, sondern muss im Wahrgenommenen selbst begründet werden. Und wenn das, was wahrgenommen wird, formal subjektiv ist, dann scheidet Kausalität. Es gibt keine Kausalität, die vom rein Subjektiven, d.h. von den subjektiven Eindrücken aus, zum Realen hinüberführen könnte.« (IRE, 65)

Da Zubiri glaubt, dass wir in der Realität gegründet sind, muss das gesamte Paradigma menschlicher Denkfähigkeit, das auf sinnlichen Eindrücken und Kausalität aufbaut, um uns – ob durch alltägliches Denken oder durch Wissenschaft – mit der »äußeren« Welt zu verbinden, grundlegend verändert werden. Deshalb steht Zubiris Schluss über das Versagen kausalen Denkens tatsächlich in strikter Opposition zu Hume: Zubiri schlägt keinen Skeptizismus vor, sondern er geht von der Unangemessenheit des Begriffs des »sinnlichen Eindrucks« aus und regt an, die menschliche Erfahrung in grundlegender Weise neu zu bedenken, um so auch für das menschliche Wissen einen anderen Grund zu finden.

ZUSAMMENFASSUNG: KAUSALITÄT IN DER PHYSISCHEN WELT

Zubiri und Meixner stimmen überein, dass das klassische Verständnis von Kausalität, das Notwendigkeit und Determinismus impliziert, auf dem Gebiet des Wissens über die Welt unhaltbar ist; dabei stützen sich beide teilweise auf Humes Analyse. Zubiris Begriff der »Funktionalität« harmoniert gut mit Meixners Position, dass »reale Ereignisse andere Ereignisse nicht mit irgendeiner objektiven Notwendigkeit verursachen«.

Es gibt keine wie immer geartete Möglichkeit, die angenommene Korrespondenz zwischen sinnlichen Qualitäten und ‚realen Dingen‘ herzustellen, wenn man sinnliche Qualitäten vorweg als subjektive Qualitäten bestimmt.

ZUBIRI

 KAUSALITÄT IN DER MENSCHLICHEN
SPHÄRE: HANDELNDE SUBSTANZEN
UND MENSCHLICHE REALITÄT

In diesem kritischen Gebiet stellt sich, wie wir sehen werden, das Problem der Kausalität in einer völlig anderen Weise. Beide, Zubiri und Meixner, anerkennen, dass Wissen in der menschlichen Sphäre Charakteristika aufweist, die auf dem Gebiet des Wissens über die Welt schlicht fehlen.

MEIXNER

Nach Meixner unterscheidet sich die Kausalität von Individuen deutlich von der Kausalität von Objekten:

»Die Kausalität von Individuen, sofern sie ein aktives Verwirklichen meint – Individuum x macht y wirklich –, ist ebenfalls eine solche Relation: eine Relation, deren erstes Relatum etwas Individuelles ist, das weder ein Ereignis noch ein physisches Objekt, noch ein Abstraktum ist. Denn Ereignisse, physische Objekte und Abstrakta sind wesentlich passiv.« (NM, Nr. 2)

Subjekte sind weder Ereignisse, noch physische Objekte, noch Abstrakta; Meixner bezieht sich auf sie als *»handelnde Substanzen«*. (NM, Nr. 6) Sie sind nicht in der phänomenologischen Welt – der Welt, die über die Wissenschaft zugänglich ist –, weil ihre Handlungen keine Ereignisse sind; dennoch existieren sie:

»Handelnde Substanzen existieren, da sie ja verwirklichen, aber sie sind außer der Welt. Handelnde Substanzen erscheinen jedoch in der Welt in ihren Taten, d.h. in den Ereignissen, die sie verwirklichen. Sie sind aber nicht ihre Taten, noch gehen sie in ihnen auf (sie sind nicht auf sie reduzierbar), denn sonst kämen sie vor.« (NM, Nr. 11f.)

Im nächsten Schritt bezieht sich Meixner auf die wichtigsten dieser Substanzen, nämlich der *»menschlichen Substanzen«*: *»Mithin folgt ... dass es viele Subjekte wie mich von Bewusstsein gibt, eben dieselben, die handelnde Substanzen wie*

ich sind. Sie mögen »menschliche Substanzen« – substantiae humanae – heißen. Und das sind wir.« (NM, Nr. 18)

Im Bereich der *»menschlichen Substanzen«* ist der Begriff der Kausalität von besonderer Bedeutung; Meixner führt an dieser Stelle den Begriff der agenskausalen Realisation ein: *»Die agenskausale Realisation wird in zwei Akte zerlegt, nämlich in Auswahl des zu Realisierenden und in Realitätsmitteilung. An der Auswahl der Welt sind dann alle Substanzen mit unterschiedlich hohem Bestimmtheits- und Freiheitsgrad beteiligt.«* (NM, Nr. 5)

ZUBIRI

Auch für Zubiri steht fest, dass sich Situationen mit Menschen – *»menschliche Realität«* in seiner Terminologie – von der Realität der Dinge grundlegend unterscheiden. Hume versuchte die Ethik im Gefühl (*sentiment*) zu begründen; und er verwendete auch in der Ethik – genauso wie in der Physik – den Begriff der Kausalität qua konstanter Verbindung. Dieser Versuch war nie sehr überzeugend gewesen, aber er verweist darauf, dass wir einen Begriff von Kausalität benötigen, um die Moralität von Handlungen zu begründen. Für Zubiri kann der traditionelle Begriff von Kausalität, verstanden als wirkliche Kraft, die von einem Ding auf ein anderes ausgeübt wird, niemals begründet werden, da der kausale Nexus zu kompliziert ist. (ED, 90) Kausalität im klassischen Sinn ist auf Dinge anwendbar, die Substanzen im vollen Sinn sind; dieses Erfordernis erfüllt wegen der Offenheit der Realität streng genommen nur das Universum als ganzes. Bei menschlichen Wesen verhält es sich jedoch anders, weil wir in gewisser Hinsicht Substanzen in dem eben geforderten Sinn sind; denn wir kennen uns selbst in einer Weise, wie wir die Welt unmöglich erkennen können. Zubiri diskutiert dieses Problem im Detail in seiner Auseinandersetzung mit Kant.⁷

⁷ Xavier Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri 1994, S. 229.

Auch für Zubiri steht fest, dass sich Situationen mit Menschen – »menschliche Realität« in seiner Terminologie – von der Realität der Dinge grundlegend unterscheiden.

Er behauptet weiters, dass der Mensch als ein autonomes Seiendes, als ein »relatives Abso-
lutes«, sich selbst zu einer Person machen muss, und zwar mit den Möglichkeiten und Dingen, die ihm zur Verfügung stehen: »Der Mensch übt eine Kausalität aus im Sinne einer Fähigkeit, in einer bestimmten Weise zu sein und sein zu müssen, was er real und wahrhaft ist. Darin besteht die menschliche Selbstkonstitution.«⁸ Solch ein Wissen geht jedenfalls über ein rein empirisches Wissen hinaus und etabliert die Existenz metaphysischen Wissens, die Hume für unmöglich hielt.

ZUSAMMENFASSUNG: KAUSALITÄT IN DER MENSCHLICHEN SPHÄRE

Beide, Zubiri und Meixner, anerkennen, dass es in der menschlichen Sphäre essentielle Unterschiede im Hinblick auf den Begriff der Kausalität gibt. Sie stimmen auch darin überein, dass Menschen Taten in dieser Welt verwirklichen und dass dieses Faktum auf den traditionellen Sinn von Kausalität verweist.

PHYSIKALISCHE GESETZE UND DIE VOLLSTÄNDIGKEIT VON PHYSIKALISCHEN ERKLÄRUNGEN

Im 20. Jahrhundert (und das wohl auch für das 21. gelten) herrschte die allgemeine Ansicht, dass Metaphysik unmöglich sei und nur Wissenschaft uns Realität liefern könne. Weder Meixner noch Zubiri akzeptieren jedoch diese Sichtweise; für beide stellt sie eine unhaltbare Position dar.

MEIXNER

In Hinblick auf die Wissenschaft und unser Wissen von der Welt, nimmt Meixner eine eindeutig anti-naturalistische oder anti-physikalische Position ein: »Indem sie das Wort »Metaphysik« mehr oder minder als Pejorativum zur polemischen Abqualifizierung des Gegners gebrauchen, übersehen Naturalisten die sachlich gegebene metaphysische Natur ihres eigenen Standpunkts und Pro-

gramms, sie übersehen den fundamentalen Unterschied zwischen einer Aussage der Physik und einer Aussage des physikalistischen Naturalismus.« (MES S. 8)

In Wirklichkeit sei die physikalistische Position selbst eine versteckte metaphysische Position und deshalb in sich selbst inkonsistent.

Meixner hebt hervor: physikalische Gesetze sind keine kausalen Gesetze, und sie liefern – wie oben erläutert wurde – nicht die notwendigen und deterministischen Erklärungen.

»Eine Erklärung rein aus Gesetzen ist auch aus dem Grund unmöglich, dass eine Erklärung von Dasein und Fülle-Einheit der Welt auch eine kausale Erklärung sein muss. Gesetze haben jedoch keinerlei kausale Effizienz: sie machen nichts wirklich.« (NM, Nr. 38)

Physikalische Gesetze können bestenfalls phänomenologische Realität, jedoch nicht das Ganze der Realität beschreiben; sie sind auf jenen Bereich beschränkt, den Zubiri »Funktionalität« nennt, der mit wichtigen fundamentalen Aspekten unserer Erfahrung von Realität nichts zu tun hat.

»Naturalistische Metaphysiker unterliegen also einer Illusion, wenn sie meinen, für die Begründung ihrer Positionen ohne weiteres Kapital aus den Naturwissenschaften schlagen und deren Ansehen auf ihre Position übertragen zu können. Die reale Welt als Summe alles realen Geschehens wird von der Physik in ihrem objektiven Bestand und in ihrer allgemeinen synchronen und diachronen objektiven Struktur beschrieben; die Physik enthält aber keine Auslegung weder des Inhaltes noch des Realseins der Welt, noch auch unseres Bewusstseins davon, noch legt sie irgendeine solche Auslegung nahe.« (MES S. 8)

ZUBIRI

Für Zubiri mündet das Problem der physikalischen Gesetze und unseres Wissens von der Welt in die Frage, in welchem Ausmaß die Natur, die von der Wissenschaft erforscht wird, als Synonym für die Realität betrachtet werden kann. Er fasst die Problemsituation folgendermaßen zusammen:

»Indem sie das Wort »Metaphysik« mehr oder minder als Pejorativum zur polemischen Abqualifizierung des Gegners gebrauchen, übersehen Naturalisten die sachlich gegebene metaphysische Natur ihres eigenen Standpunkts und Programms, sie übersehen den fundamentalen Unterschied zwischen einer Aussage der Physik und einer Aussage des physikalistischen Naturalismus.«

MEIXNER

⁸ Xavier ZUBIRI: *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri 1992, S 112.

Meixner und Zubiri, stimmen darin überein, dass die anti-metaphysischen Ansprüche der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft von einem grundlegenden Missverständnis über die Natur der Wissenschaft und über die Art des Wissens, die sie uns liefert, stammen.

»Während der modernen Zeit, also ungefähr seit 1700, hat der Mensch so sehr in der Überzeugung gelebt, dass die Realität für ihn durch die Wissenschaft entdeckt wird, dass ihm nicht einmal das Faktum dieser grundlegenden Überzeugung bewusst war. Es gab für ihn darüber nicht den kleinsten Zweifel. Wissenschaft mag vielleicht in manchen Dingen fragmentarisch und veränderbar sein; doch der moderne Mensch sieht in diesen zwei Eigenschaften der Wissenschaft etwas mehr als eine traurige menschliche Bedingtheit: er hat sie zu einer Kategorie der formalen Struktur der Wissenschaft, und auf diese Weise die Wissenschaft zu einer konstitutiven Approximation der Realität erhoben.« (NHD, 63)

Diese Inthronisierung der Wissenschaft hat äußerst weitreichende Konsequenzen; denn sie impliziert, dass »... alles Reale, das dem Menschen zugänglich ist, dies in einem eminent wissenschaftlichen Sinn zu sein hat.« (NHD, 63) Zubiri schreibt den Aufstieg des Szientismus nicht so sehr dem Rationalismus oder irgendeiner positivistischen Kritik des Wissens zu, als vielmehr der grundlegenden, in der westlichen Zivilisation entstandenen Überzeugung, dass der Mensch jenen kleinen Teil der Realität, der ihm mit Sicherheit zugänglich ist, durch die Wissenschaft erreicht. Es gab Versuche, die Reichweite der Wissenschaft abzuschätzen; die Positionen reichten von einem wohlüberlegten »Partialismus« hinsichtlich unserer Möglichkeiten der Eroberung der Realität (»nur ein Teil der Realität ist uns zugänglich; wir können nie alles über irgendetwas wissen«) bis hin zu einem pragmatischen Symbolismus (»Wissenschaft hat nichts mit der Realität selbst zu tun, sondern bloß mit menschlichen Bedürfnissen; strenggenommen ist Wissenschaft ein Komplex von Konventionen, die für die Beeinflussung von Dingen brauchbar sind.«). Dennoch besteht selbst hier noch eine Gemeinsamkeit: »... all diesen Positionen liegt die tiefe Überzeugung zugrunde, dass das Schicksal der uns zugänglichen Realität letztlich vom Schicksal der Wissenschaft abhängt, zumindest hinsichtlich der intellektuellen Wahrnehmung. Und sollte der Mensch

irgendeinen anderen Kontakt mit der Wirklichkeit haben, so müsste dieser Kontakt durch irgendeine Art von irrationaler Intuition hergestellt worden sein.« (NHD, 64)

Tatsächlich besteht der allgemeine Glaube darin, dass Wissenschaft uns letztendlich eine Methode zur Verfügung stellen wird, die uns in die Lage versetzt, das von Aristoteles aufgestellte Ziel der Erkenntnis der Welt bzw. der Realität schließlich auch zu erreichen: »Wenn jedoch jemand nachfragt, was durch die ›Wissenschaft‹ erkannt werden soll, so liegt, trotz der unterschiedlichen Antworten, die Emphase stets auf der Wissenschaft im Singular, als univoker Versuch, die Realität der Dinge geistig zu erobern.« (NHD, 64) Als kurz nach 1700 die *Nuova Scienza* ihren Aufstieg nahm und das moderne Denken seine Offensive gegen aristotelisches Wissen begann, wurde die Methodologie der neuen Wissenschaft – so Zubiri – vor allem als Kritik am aristotelischen Syllogismus vorgestellt, als eine Herabsetzung, und was am wichtigsten ist, als ersetzende Ablöse der aristotelischen Wissenschaft. Aber das Neue betraf *nur* die Methode und den Inhalt, nicht die intellektuelle Absicht selbst. (NHD, 64) In anderen Worten, das Ziel des Aristoteles blieb unverändert; nur seine *Methoden* (z.B. seine Philosophie) wurden als inadäquat erachtet und daher von den neuen Werkzeugen der experimentellen Wissenschaft abgelöst.

Doch was bedeutet dies hinsichtlich der Realität in ihrer Gesamtheit? Ist Wissenschaft von sich aus in der Lage, uns Realität zu liefern? Nein; und der Beweis liegt in unserer grundlegendsten Erfahrung: »Für die Physik hat z.B. Freiheit keine Bedeutung; nicht weil Freiheit nicht real wäre, sondern weil ihre Realität keine physikalische Bedeutung hat; oder wenn sie eine hätte, würde der physikalische Begriff von ›Realität‹ das Faktum der Freiheit außerhalb der Welt belassen. Dies hindert natürlich nicht, dass Freiheit nichtsdestotrotz eine Realität ist, wenn auch in einem anderen als einem physikalischen Sinn. Die Idee der Realität

gewinnt ihre Bedeutung durch das ›Gesamt‹, in das jedes Ding eingeschrieben ist.« (NHD, 89)

Darüber hinaus hat Physik nach der Quantenmechanik nicht mehr die Bedeutung der Erforschung des absoluten Raumes und der Zeit, d.h. von letztgültiger Realität, die den sogenannten wissenschaftlichen Beweisen der Existenz Gottes zum Aufstieg verhalf, die wiederum auf Fermats Prinzip der kleinsten Zeit oder dem zweiten Gesetz der Thermodynamik beruhen. Darauf bezieht sich einer von Zubiris denkwürdigsten Aussprüchen: »Physik hat – noch mehr als im Fall von Einstein – nichts weiter als menschliche Bedeutung. Streng genommen gibt es für Gott nicht nur keine Physik, es gibt auch keine Natur mehr in diesem Sinn.« (NHD, 302)

ZUSAMMENFASSUNG: PHYSIKALISCHE GESETZE UND DIE VOLLSTÄNDIGKEIT PHYSIKALISCHER ERKLÄRUNGEN

Beide, Meixner und Zubiri, stimmen darin überein, dass die anti-metaphysischen Ansprüche der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft von einem grundlegenden Missverständnis über die Natur der Wissenschaft und über die Art des Wissens, die sie uns liefert, stammen.

DIE NATUR DES MENSCHEN

Der Mensch hat in der Tradition stets eine einzigartigen Stellung im Universum eingenommen. Erst kürzlich, mit dem Aufstieg des Positivismus und positivistischer Deutungen von Wissenschaft, wurde diese Vorstellung ernsthaft in Frage gestellt. Beide, Meixner und Zubiri, glauben, dass solche Interpretationen und die in Bezug auf den Menschen daraus gezogenen Schlussfolgerungen, nicht korrekt sind.

MEIXNER

Das anti-metaphysische Programm eines großen Teils zeitgenössischer Philosophie hat nur dann eine Chance auf Erfolg, wenn der Mensch zu einem weiteren physischen Objekt reduziert werden kann; ein wichtiger Schritt,

dieses Ziel zu erreichen, ist daher, den Menschen und unser Verstehen von ihm vollständig naturalistisch anzusetzen. Dies ist in Wahrheit, wie Meixner beobachtet, eine versteckte metaphysische Position. Denn der Naturalismus entwirft tatsächlich ein revolutionäres Programm, das versucht, das jahrtausendealte Verständnis des Menschen als eines einzigartigen Wesens umzustoßen:

»Das Programm des Naturalismus ist, dieses Gesamtbild auszuarbeiten, insbesondere den Menschen bruchlos in es einzufügen, d.h. die ›Naturalisierung des Menschen‹ zu vollziehen, wogegen bislang noch sein traditionelles Selbstverständnis mit allen seinen Aspekten steht. Das Programm des Naturalismus ist also ein revolutionäres metaphysisches Programm.« (MES S.7)

Um seine Position wissenschaftlich zu rechtfertigen, wendet sich daher ein Teil des naturalistischen Programms zwangsläufig dem Problem der künstlichen Intelligenz und der Gehirnforschung: »Wozu sie kein Recht haben, ist ..so zu tun, als betriebe man nichts weiter als Spitzenforschung auf der Höhe der Zeit, beispielsweise in der Hirnphysiologie und Neurologie, die nun endlich in der Lage seien, ein Problem empirisch zu lösen, um dessen Lösung sich die Philosophie seit mehr als 2000 Jahren vergeblich bemüht habe (und die deshalb beschämt zu schweigen habe).«

Kann dies jemals eine angemessene Position sein? Liegt hier nicht eine Art von Kategorienfehler vor? Dazu Meixner weiter:

»Doch das Beste, das in Hinblick auf das Verhältnis von Physischem und Psychischem empirische Forschung leisten könnte, wäre ja wohl der Aufweis einer perfekten, d.h. eindeutigen Korrelation zwischen realen Hirnereignissen und realen psychischen Ereignissen. Doch würde selbst aus diesem bestmöglichen naturwissenschaftlichen Resultat (es sieht nicht so aus, als ob es jemals Wirklichkeit wird) nicht folgen, dass alle psychischen Ereignisse physische sind. Dies ist vielmehr eine eigene, von dem ins Auge gefassten bestmöglichen Ergebnis logisch unabhängige metaphysische Behauptung...« (MES S.14,15)

»Physik hat – noch mehr als im Fall von Einstein – nichts weiter als menschliche Bedeutung. Streng genommen gibt es für Gott nicht nur keine Physik, es gibt auch keine Natur mehr in diesem Sinn.«

ZUBIRI

Realität in ihrer Tiefe ist uns auferlegt,
nicht um uns in Freiheit zu entlassen,
sondern um uns zu zwingen, in rechter
Weise frei zu sein.

ZUBIRI

Meixner vertritt auch die Meinung, dass Freiheit ein essentielles Charakteristikum des Menschen sei, obwohl manche handelnden Substanzen diese Freiheit nicht hätten:

»Manche handelnde Substanzen, insbesondere die menschlichen Substanzen, sind frei, d.h. sie haben manchmal beim Verwirklichen ihnen freistehende Alternativen. Doch kann eine handelnde Substanz auch keine Alternative haben (sondern »nur einen Weg«).« (NM, Nr. 30)

ZUBIRI

Auch für Zubiri ist der Mensch etwas Einzigartiges, das er mit dem Begriff der »menschlichen Realität« benennt. Der physikalistische Ansatz, die menschliche Realität zu verstehen, führt daher von Anfang hoffnungslos in die Irre. Jahrhundertelang nahm man an, dass das Reale »jenseits« des Sinnesindrucks »materielle Körper« beinhaltet, die wiederum aus Partikeln – ähnlich den Billardbällen – aufgebaut sind. Die Entwicklung der Quantenmechanik erzwang, wenn auch nicht ohne heftige Kontroversen, eine Veränderung dieser Vorstellung. Ein weitaus höherer Aufwand war hingegen nach Zubiri erforderlich um zu erkennen, dass etwas real, und dennoch kein Ding sein kann, nämlich die menschliche Person. Daher ist die menschliche Person eine grundlegend andere Art von Realität, eine deren Essenz *offen* ist, im Gegensatz zu den geschlossenen Essenzen von Tieren und anderen lebenden Dingen. Eine offene Essenz ist nicht durch die Merkmale definiert, die sie von Natur aus besitzt, sondern durch ihr System von Möglichkeiten; und deshalb schafft sie sich sozusagen selbst mit ihren Möglichkeiten. Eine Essenz sie ist aufgrund ihres »Sich-zu-eigenseins«. Die offene Essenz des Menschen ist die Basis seiner Freiheit, und daher die Basis seiner moralischen Natur. Zubiri gibt nun eine Reihe von Merkmalen an, die die Essenz einer Person, die *Personheit* und die *Personalität* – als die Realisation der Personheit durch Handlungen – definieren. Eine Person ist für Zubiri ein *re-*

latives Absolutes: »relativ«, weil ihre Handlungen nicht gänzlich uneingeschränkt sind, jedoch das sind, was sie zu jener Art von Person macht, die sie ist; »absolut«, weil sie die Fähigkeit, sich selbst zu machen, besitzt, d.h. sie ist kein vollständig determinierter Automat, sondern Freiheit.

Folglich ist die Rolle des Menschen im Universum anders als die der natürlichen Dinge; zwischen Personen (und nur zwischen ihnen) gibt es eine strikte Kausalität, die eine moralische Verpflichtung impliziert. Diese Kausalität ergibt sich nicht aus einer simplen Übertragung klassischer Bedeutungen von Kausalität auf Personen, sondern stellt ein Phänomen dar, das weder auf die Kausalität der klassischen Metaphysik, und noch weniger auf das Konzept wissenschaftlicher Gesetze reduziert werden kann. Daher spricht Zubiri von *personaler Kausalität*.

Zubiri geht zunächst von folgender Beobachtung aus: es gibt eine Bedeutung von Substanz, in der reale Dinge nicht gänzlich unabhängig voneinander (im aristotelischen Sinn von Substanz), sondern in gegenseitiger Abhängigkeit existieren, oder, wie Zubiri sagt »intrinsisch respektiv« sind. (ED, 56) Darum sind sie keine Substanzen im eigentlichen Sinn, sondern Substantivitäten (s. dazu den nächsten Abschnitt). Kausalität, im umfassendsten Sinne verstanden, erfordert, dass Substantivität substanzial ist, was nur im Fall der menschlichen Realität gegeben ist. Diese These baut auf Zubiris Analyse der Wissenschaft auf, nämlich dass Personsein eine andere Art von Realität darstellt als die »Körper« der klassischen Physik; und darum ist der dingorientierte Ansatz zum Problem der Kausalität inadäquat:

»Zwischen Personen gibt es eine Funktionalität – daher strenge Kausalität – eine Verursachung zwischen Personen, zwischen dem »werk«, das diese Personen sind. Dies ist nicht einfach eine Anwendung des klassischen Kausalitätsbegriffs auf Personen, sondern eine Art von Verursachung, die auf die klassische Me-

taphysik nicht zurückgeführt werden kann, noch weniger auf den Begriff des wissenschaftlichen Gesetzes. Ich nenne es daher personale Kausalität. So sehr dies auch der Naturwissenschaft zuwiderläuft ... es gibt eine Kausalität zwischen Personen, die nicht im Reich der Natur gegeben ist.« (HD, 206)

Personale Kausalität ist noch immer – und dies ist von Bedeutung – Funktionalität, doch eine Funktionalität, die weder in klassisch-metaphysischen noch in wissenschaftlichen Begriffen analysierbar ist. Zubiri erläutert nun die unzählbaren interpersonellen Beziehungen, die nicht in das traditionelle Schema der vier Ursachen [Material-, Form-, Zweck-, Wirkursache] passen: »Wenn ich mit einem Freund oder einer Person, die ich liebe, zusammen bin, so reduziert sich der Einfluss der Freundschaft oder der Zärtlichkeit nicht auf eine psycho-physische Verursachung.« (HD, 206)

Physikalische Kausalität wird ausgeübt durch Mittel wie Kraft, Druck und Attraktion; personale Kausalität hingegen z.B. durch Freundschaft, Kameradschaft, Liebe und Unterstützung. Die personale Kausalität ist die Basis für die Moralität und die moralische Dimension der menschlichen Person.

Für Zubiri ist Freiheit essentiell für die Natur des Menschen. Wie Meixner geht er davon aus, dass einige Dinge nicht-notwendig sind. Freiheit ist nach Zubiri die Essenz der Vernunft:

»So ist zwar das In-der-Vernunft-sein durch die Realität auferlegt, niemals jedoch der rationale Inhalt [vernünftigen Denkens]; der Vernunft ist nicht notwendig auferlegt, zu erkennen, was die »gründende« Struktur des Realen ist. Daraus folgt, dass die Einheit der zwei Gesichter der Imposition der Realität darin besteht, dass sie die notwendige Imposition von etwas ist, was nicht-notwendig ist. In dieser paradoxalen Einheit besteht gerade die menschliche Freiheit. Das Wesen der Vernunft ist Freiheit. Die Realität zwingt uns dazu, frei zu sein. Dies bedeutet nicht, dass ich geistig erkennen kann, wie es mir beliebt, sondern dass die bestimmende Antwort

meines Denkens auf die Imposition des Realen von Grund auf notwendigerweise frei ist. Ich kann nicht wünschen, das Reale in seinem Grund geistig zu bestimmen. Dies wäre eine negative Vernunftbehandlung, doch noch immer eine negative Handlung, die allein durch die freie Natur des Bestimmens möglich ist. Die Bestimmung selbst ist nicht in dem Sinn frei, dass ihr nichts mehr ermangelte, frei ist hingegen ihr Bestimmen. Realität in ihrer Tiefe ist uns auferlegt, nicht um uns in Freiheit zu entlassen, sondern uns zu zwingen, in rechter Weise frei zu sein.« (IRE, 107f.)

Die Idee, menschliche Wahrnehmung in wissenschaftlichen Ausdrücken zu erklären, ist für Zubiri wie für Meixner eine unmögliche Vorstellung, da sie auf einem fundamentalen Irrtum beruht:

»Noch weniger kann jemand – wie dies heute üblich ist – von künstlicher Intelligenz sprechen. Was in beiden Fällen ausgeblendet wird, ob bei Tieren oder elektronischen Apparaten, ist nicht die Intelligenz, weil sie jeweils mit dem Inhalt eines Eindrucks, jedoch nicht mit der Form der Realität beschäftigt sind. Was Tiere oder Maschinen haben, sind Eindrücke von Inhalten, doch ohne die Form der Realität. Aus diesem Grund haben sie kein Denkvermögen.« (IRE, 85)

Darum haben Programme wie die physikalistische Erklärung des menschlichen Geistes keine Aussicht auf Erfolg.

ZUSAMMENFASSUNG: NATUR DES MENSCHEN

Meixner und Zubiri stimmen darin überein, dass das physikalistische Programm, den Menschen zu naturalisieren, grundsätzlich unmöglich sei und auf einer völlig falschen Annahme beruhe. Für Meixner fällt der Mensch in die Kategorie einer handelnden Substanz, die etwas realisiert, außerhalb der Welt und insofern transzendent ist. Für Zubiri ist der Mensch ebenfalls eine andere Art der Realität als physische Objekte, genauer eine Realität, die sich selbst vermittelt der Objekte in der Welt realisieren muss. Weiters ist für beide Autoren Kau-

»Wenn ich mit einem Freund oder einer Person, die ich liebe, zusammen bin, so reduziert sich der Einfluss der Freundschaft oder der Zärtlichkeit nicht auf eine psycho-physische Verursachung.«

ZUBIRI

salität das entscheidende Element der menschlichen Natur, im Sinne der Fähigkeit, reale Dinge in der Welt geschehen zu lassen.

SUBSTANZEN UND TRANSCENDENZ

Substanz war zumindest seit Aristoteles ein zentrales Thema der Philosophie. Für Aristoteles hatte die Substanz eine entscheidende Bedeutung, nämlich als dasjenige, das Veränderungen zugrundeliegt und dem Qualitäten innewohnen. Die englischen Empiristen eröffneten eine umfassende Attacke gegen den Begriff der Substanz, so dass dieser heute nur mehr eine relativ geringe Rolle in der Philosophie spielt. Die meisten Philosophen gehen davon aus, dass die Wissenschaft den Begriff der Substanz überflüssig gemacht habe. Beide, Meixner und Zubiri, halten es hingegen für notwendig, den Begriff der Substanz einer Revision zu unterziehen; allerdings orientieren sie sich dabei nicht mehr an der *ousia* des Aristoteles.

MEIXNER

Meixner nennt seine Philosophie mit einer Reverenz vor dem großem Werk von Leibniz »Die Neue Monadologie«. Daher bildet der Begriff der Substanz einen Brennpunkt seiner Ontologie. Meixner versteht Substanz auf eine vollkommen andere Weise als die klassische Philosophie. Für ihn sind Substanzen nicht etwas, dem Qualitäten innewohnen, sondern *Agenten*, die transzendent sind und in der Welt der Ereignisse nicht existieren:

»Substanzen sind keine Ereignisse oder Ereigniskonstituenten (also auch keine materiellen Dinge, und allgemein keine physischen und psychischen Objekte); d.h. sie sind keine immanenten Entitäten, sondern transzendente. ...

Substanzen werden also als (mögliche) Realisationssubjekte, d.h. als *Agentia* eingeführt, und dies bedeutet, dass es sich bei ihnen um transzendente Entitäten handeln muss, um etwas, das in der Welt der Ereignisse nicht vorkommt.« (MES S: 9 u.10)

Im besonderen existieren Substanzen außerhalb der phänomenologischen Welt, sie kommen durch ihre Handlungen zum Vorschein:

»Handelnde Substanzen existieren, da sie ja verwirklichen, aber sie sind außer der Welt. Handelnde Substanzen erscheinen jedoch in der Welt in ihren Taten, d.h. in den Ereignissen, die sie verwirklichen.« (NM, Nr. 11–12)

Transzendenz heißt für Meixner, die Welt transzendieren. Und das impliziert, außerhalb der Welt zu sein, verstanden als phänomenologische Welt, die von der Wissenschaft erforscht wird. Substanzen bilden, da sie transzendent sind, keinen Teil der Welt in diesem Sinne, sie beeinflussen jedoch die Welt durch die Ereignisse, die sie verursachen:

»Bei der Repräsentation von Substanzen durch Ereignisse von ›Erscheinung‹ zu sprechen, also ein Wort, das eigentlich einen erkenntnistheoretischen Begriff ausdrückt, zur Charakterisierung eines ontologischen Verhältnisses zu verwenden, ist insofern gerechtfertigt, als Substanzen auch nur mittels ihrer Repräsentation durch Ereignisse für ein Bewusstsein fassbar werden, für es in Erscheinung treten.« (MES S.15)

ZUBIRI

Zubiri, dessen Denken stets im Dialog mit der Geschichte der Philosophie steht, beginnt mit einer Prüfung der aristotelischen Bedeutung von Substanz und deren Schwierigkeiten:

»... Tatsache ist, dass für Aristoteles selbst die *ousía*, die Substanz, über allem steht und in ihrer ersten (*malista*) Bedeutung das *hypokeimonon*, das Subjektum, die Substanz meint. Essenz entspricht dagegen mehr dem, was Aristoteles *to ti en einai* nennt, und was die Römer *quidditas* nannten, jenes, was die *ousía*, die Substanz ist. Die Essenz ist daher, immer oder ausschließlich, Essenz der Substanz.« (SE, 3)

Nach Zubiri geriet Aristoteles auf Abwege, als er versuchte, dem Begriff der Substanz zu viel an Bedeutung aufzuladen, so dass sie mehr oder weniger mit der Realität zusammenfiel.

Meixner versteht Substanz auf eine vollkommen andere Weise als die klassische Philosophie. Für ihn sind Substanzen nicht etwas, dem Qualitäten innewohnen, sondern Agenten, die transzendent sind und in der Welt der Ereignisse nicht existieren.

Für Zubiri ist die hervorstechende Qualität des Realen nicht, dass es Träger von Qualitäten ist und den Veränderungen zugrunde liegt, sondern eher, dass es als System funktioniert:

»Das Reale ist nicht das Subjekt [i.S. von »das Zugrundeliegende«] von Merkmalen, sondern eher ein System, das von Konstituenten und konstitutiven Merkmalen aufgebaut wird. Das Reale ist nicht ein substantiales Subjekt, sondern eine Substantivität. Von dieser Substantivität sagen wir, mit Recht, das sie ist. Dies bedeutet, dass Sein, obwohl es nicht mit der Realität ident ist, sozusagen in sie vollständig ausgegossen ist. Das Sein ist also in die Realität als substantive Realität ausgegossen.« (IL, 352)

Es ist dieser systemische Aspekt der Realität, der uns eher zugänglich ist als die Realität im absoluten Sinn, wie sie Aristoteles ins Auge fasst. Zubiri nennt Realität - in Abgrenzung zu Aristoteles - Substantivität. Er glaubt, dass sie die zentrale Idee der Autonomie einschließt:

»Ich habe die radikale Struktur aller Realität, obwohl sie sogar ein Moment an Subjektivität einschließt, Substantivität genannt, um sie von der Substantialität zu unterscheiden, die später die spezifische Natur der Realität sein wird, jedoch nur insofern als sie subjektiv ist. Substantivität drückt die Fülle der seienden Autonomie aus. Die hierarchische Priorität in der Ordnung der Realität als einer solchen ruht nicht in der Substantialität, sondern in der Substantivität.« (SE, 87)

Substanz kann nach Zubiri nur in bestimmten Umständen erkannt werden, wie dies oben im Zusammenhang mit der menschlichen Realität diskutiert worden ist. In diesem Fall funktionieren sie als kausale Agenten im traditionellen Sinn; aber nur hier kann solch eine Kausalität gewusst werden:

»Mehr noch, keine Substantivität – und dies ist äußerst wichtig – ist zur Gänze ein Ort der Kausalität, weil es (außerhalb der menschlichen Realität, und hier nur in begrenzten Dimensionen) keine substantive Realität gibt; es gibt keine Substantivität, die gänzlich Substanz ist. Daher ist keine von beiden gänzlich Ursache.« (ED, 90)

Zubiri jedoch tendiert dazu, sich mehr auf Welt hin zu orientieren; Transzendenz ist daher für ihn kein Begriff, der die menschliche Realität in dieser Hinsicht beschreiben könnte. Historisch gesehen bedeutet (im griechischen, mittelalterlichen und kantischen Denken) Transzendenz die Idee dessen, in dem alles koinzidiert, etwas von höchster Allgemeinheit. Die vier Transzendentalien sind Einheit, Sein, das Gute und Wahrheit. Kant versuchte eine transzendente Ableitung der Kategorien (des Seins). Zubiri glaubt, dass es zumindest notwendig ist, die traditionelle Idee zu verfeinern und einige entscheidende Unterscheidungen zu treffen. Diese Differenzierungen stammen von jener Unterscheidung, die in vielerlei Hinsicht den Eckstein seiner Philosophie bildet, nämlich die Unterscheidung zwischen dem Inhalt und der Form von Realität. Als Antwort auf die Frage *Was ist Transzendentalität?* antwortet Zubiri: *»Transzendentalität ist das strukturelle Moment, durch das etwas sich selbst transzendiert.«* (IR, 114) Wie geschieht dies? Er betont, dass *»trans«* nicht bedeutet, *außerhalb oder jenseits des Verstehens zu sein, sondern »im Verstehen«* zu sein und darin den fixierten Inhalt [des Verstehens] zu *»überschreiten«*. Mit anderen Worten, das, was in der Impression der Realität verstanden wird, ist, insofern es Realität ist, *»mehr«* als es als *Gefärbtes, Tönendes, Warmes etc. ist.*« (IRE, 115 f.) Doch dieses »Mehr« bezieht sich nicht auf die Gemeinschaft der Transzendentalien im klassischen Sinn, sondern auf Kommunikation: *»Transzendentalität ist etwas, das von der Form der Realität eines Dings zur Form der Realität eines jeden anderen Dings reicht. Auf diese Weise ist Transzendentalität nicht Gemeinschaft, sondern Kommunikation.«* (IRE, 118) Ihre Momente sind Offenheit, Respektivität, Sich-zu-eigen-sein, Weltlichkeit (IRE, 119–122). Dies ist der wesentliche Sinn von »trans« für Zubiri, von »über sich selbst hinausgehen«. Transzendenz im klassischen Sinn muss auf Transzendentalität gegründet sein, und nicht anders

Für Zubiri ist die hervorstechende Qualität des Realen nicht, dass es Träger von Qualitäten ist und Veränderungen zugrunde liegt, sondern eher, dass es als System funktioniert.

Wegen der Respektivität – der Interdependenz aller Dinge – haben diese Systeme nicht jene Unabhängigkeit, die für die Substantialität im klassischen Sinn erforderlich wäre. Nur im Fall des Menschen haben wir solch eine Unabhängigkeit und die damit zusammenhängende Fähigkeit, kausal zu handeln.

herum. Transzendenz bezieht sich auf den *Inhalt der Realität*; während sich Transzendentalität auf die *Form der Realität* bezieht. Transzendentalität ist ein physisches Moment realer Dinge, das im Eindruck von Realität gegeben ist, weder eine begriffliche Natur von maximaler Universalität noch etwas jenseits des Eindrucks. Sie bezieht sich nicht auf eine Ordnung, die von Begriffen getrennt ist; sie ist nichts Sinnliches, sondern ein physisches, durch Eindrücke gegebenes Moment, weil sie ein Moment der Form der Realität ist. Die Form der Realität ist transzendent im Sinne von «trans», weil sie *mehr als jeder besondere Inhalt* des Realen ist.

ZUSAMMENFASSUNG: SUBSTANZEN UND TRANSCENDENZ

Beide, Zubiri und Meixner, konzentrieren ihre Diskussion über die Substanz auf Dinge, die in einem kausalen Sinn agieren können. Für Zubiri ist das, was wir in der Welt wahrnehmen, keine Vielheit von Substanzen, sondern bloß Ansammlungen von Merkmalen, die als System funktionieren. Wegen der Respektivität – der Interdependenz aller Dinge – haben diese Systeme von Merkmalen nicht jene Unabhängigkeit, die für die Substantialität im klassischen Sinn erforderlich wäre. Nur im Fall des Menschen haben wir solch eine Unabhängigkeit und die damit zusammenhängende Fähigkeit, kausal zu handeln. Auch Meixner stimmt zu, dass Substanzen nicht der Fokus unseres Wissens von der Welt sind, wie Aristoteles dachte. Für ihn sind ihre hervorstechenden Qualitäten Transzendenz und die Fähigkeit zu handeln, nicht jedoch die Qualitäten, unabhängig existierender Träger von Qualitäten und Subjekt der Prädikation zu sein. Er scheint auch mit Zubiri übereinzustimmen, dass vollständig unabhängige Substanzen nicht Teil un-

serer normalen Welterfahrung sind, obwohl für ihn Gott natürlich in diese Kategorie passt. Zubiri würde Gott jedoch nicht als Substanz kategorisieren, sondern als Grund. Und schließlich verstehen beide Philosophien den Begriff der Transzendenz in unterschiedlicher Weise: *in* unserem Verstehen, aber darüber hinausgehend (Zubiri); außerhalb von Erfahrung und Verstehen (Meixner).

CONCLUSIO

Uwe Meixner und Xavier Zubiri haben die Philosophie in einer grundlegenden und ursprünglichen Weise neu durchdacht. Beide halten bemerkenswerterweise die vorherrschenden anti-metaphysischen Konzeptionen, die durch den Positivismus inspiriert sind, für inadäquat und intellektuell unredlich, da sie auf uneingestandenem metaphysischen Positionen beruhen. Meixner und Zubiri legen jeweils tiefgehende Analysen zu zentralen Aspekten der Metaphysik und Epistemologie vor; sie stimmen in vielerlei Hinsicht über das Wesen der Kausalität, über Wissenschaft und die Art des Wissens, das sie liefert, über die Natur des Menschen, und über die Probleme der klassischen Substanzmetaphysik überein. Beide verändern allgemein akzeptierte philosophische Vorstellungen und legen neue Ideen von revolutionärem Charakter vor. Zubiri ist weniger daran interessiert, die Idee der Substanz zu erforschen, er konzentriert sich eher auf den Begriff der Realität und unser Wissen davon. Meixners Brennpunkt liegt hingegen auf dem Begriff der Substanz selbst und seinen Implikationen. Man kann vermuten, dass ihre unterschiedlichen Auffassungen über Transzendenz in den divergierenden Interessen am Begriff der Substanz begründet sind.