

Das unerledigte Metaphysikproblem

Anmerkungen zur jüngsten Metaphysikdiskussion im deutschen Sprachraum

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Wenn es um das Thema Metaphysik geht, dann macht derzeit folgendes Diktum die Runde: „Fast alles in der Metaphysik ist kontrovers, und deshalb ist es auch wenig überraschend, daß es unter denen, die sich Metaphysiker nennen, wenig Übereinstimmung darüber gibt, was es genau ist, worum es ihnen geht.“¹

Auch wenn dieses Diktum ursprünglich auf die Metaphysikdiskussion der sechziger Jahre gemünzt war, dürfte es nicht minder geeignet sein, die Metaphysikdiskussion der ausgehenden achtziger Jahre zu charakterisieren. Denn tatsächlich gehen bei dem Thema ‚Metaphysik‘ die methodischen und inhaltlichen Vorstellungen der Autoren derart weit auseinander, daß es nicht möglich ist, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Dieser offenkundige Dissens in Sachen Metaphysik und auch die Totengesänge, die oft genug im Lauf der Moderne auf diese philosophische Disziplin angestimmt wurden, haben es freilich nicht vermocht, das Interesse an Fragen der Metaphysik zum Erliegen zu bringen. Es gibt zwar Autoren, die die These vertreten, die Metaphysik sei längst zu einem Hobby-Gegenstand für esoterische Zirkel heruntergekommen, bzw. wenn sie als philosophische Disziplin Wertschätzung genieße, dann seien hierfür externe Gründe maßgeblich, wie der Selbstbehauptungswille der katholischen Kirche zur Zeit des Kulturkampfes, der der Metaphysik neuscholastischer Provenienz eine – wenn auch nur kurze – Blüte beschert habe²; doch dürften solche Irrelevanzvermutungen für die aktuelle Diskussionslage nicht repräsentativ sein. Vielmehr ist es so, daß über Fragen der Metaphysik heute wieder intensiver diskutiert wird als in den sechziger und siebziger Jahren, wo das Thema ‚Metaphysik‘ ein ausgesprochenes Randthema war. Selbstverständlich darf dieses verstärkte Interesse für Fragen der Metaphysik nicht überinterpretiert werden. Es wäre beispielsweise falsch, von einer Renaissance der Metaphysik zu reden, vergleichbar der in den frühen siebziger Jahren beschworenen Renaissance der praktischen Philosophie, bzw. um einen anderen, in den zwanziger Jahren vielbemühten Titel aufzunehmen, von einer ‚Auferstehung der Metaphysik‘. Was sich aber sicher sagen läßt, ist dies: Die Beschäftigung

¹ Zit. nach L. Oeing-Hanhoff u. a.: Art. ‚Metaphysik‘, in: HWP Bd V, Sp 1186–1274, 1186.

² Vgl. die Diskussionsbemerkungen von H. Lübke in: W. Oelmüller (Hrsg.): Metaphysik heute? Paderborn 1987, 246f.

mit metaphysischen Fragen gilt im philosophischen Allgemeinbewußtsein nicht mehr *eo ipso* also obsolet. M. a. W.: Das Thema ‚Metaphysik‘ hat sich nicht, wie oft genug prognostiziert, von selbst erledigt.

Das ließe sich für den deutschen Sprachraum in verschiedener Weise belegen. Neben einer Reihe metaphysikgeschichtlicher Arbeiten³ könnte man hier hinweisen auf Versuche, die thomistische Metaphysiktradition fortzuschreiben⁴ oder an der negativen Metaphysik Adornos anzuknüpfen⁵; zu nennen wären hier weiterhin die zahlreicher werdenden Versuche eines Brückenschlags von analytischer Philosophie und Metaphysik⁶ sowie die neuerdings verstärkte Rezeption der metaphysisch ausgerichteten Philosophien Cramers⁷ und Whiteheads⁸.

Als Beleg dafür, daß das Metaphysikproblem in der deutschen Gegenwartsphilosophie nicht einfach vom Tisch ist, können aber auch die neuesten, durchaus kontroversen Überlegungen von J. Habermas, W. Schulz und D. Henrich in Sachen Metaphysik gelten. Deren Ertrag soll im folgenden kurz vorgestellt werden. Dabei beginnen wir mit einer Auswertung von Habermas' jüngstem Aufsatzband, der den Titel trägt ‚Nachmetaphysisches Denken‘, versuchen dann Schulz' Konzept einer ‚Metaphysik des Schwebens‘ zu eruieren und gehen schließlich unter dem Titel ‚Metaphysik und Moderne‘ auf die Auseinandersetzung D. Henrichs mit J. Habermas ein. In einem zweiten Teil wird dann nach der Relevanz dieser unterschiedlichen Gesprächsvoten für das Metaphysikproblem zu fragen sein.

1. Nachmetaphysisches Denken

Habermas, der stets ein feines Gespür für geistige Entwicklungen bewiesen hat, diagnostiziert seit neuestem auch auf dem Gebiet der Philosophie ein Phänomen, das er als ‚neue Unübersichtlichkeit‘ bezeichnet. Damit ist nicht die Tatsache gemeint, daß es in der Gegenwartsphilosophie einen Streit der philosophischen Schulen gibt, der für den Betrachter der philosophischen Szene kaum noch zu überschauen ist; gemeint ist

³ Vgl. hierzu die Arbeiten von *F. Kaulbach*, Einführung in die Metaphysik, Darmstadt 1972; sowie von *H. Boeder*, Topologie der Metaphysik, Freiburg 1980.

⁴ Einschlägig im deutschen Sprachraum ist hier vor allem: *B. Weissmahr*, Ontologie, Stuttgart 1985.

⁵ Zu nennen wären hier: *K. H. Haag*, Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt 1983; sowie neuerdings: *U. Müller*, Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno, Frankfurt 1988.

⁶ Um einen solchen Brückenschlag sind folgende Arbeiten bemüht: *L. Honnefelder*, Transzendenz oder transzendental – über die Möglichkeit von Metaphysik, in: PhJ 92 (1985), 273–290; *E. Runggaldier*, Zeichen und Bezeichnetes, Berlin 1985; sowie *N. Bathen*, Thomistische Ontologie und Sprachanalyse, Freiburg 1988.

⁷ Bezeichnend für die neuere Cramer-Rezeption ist der Sammelband: Rationale Metaphysik I., Stuttgart 1987.

⁸ Zur neueren Whiteheadliteratur vgl. Oelmüller/Dölle-Oelmüller/Geyer: Diskurs Metaphysik, Paderborn 1983, 351.

vielmehr, daß in der Gegenwart eine Prämisse ins Wanken gerät, auf die sich – so Habermas – seit Hegel alle Parteien verständigt hätten, daß es nämlich zum „nachmetaphysischen Denken keine Alternative“ gebe⁹.

War also die Stellung der nachhegelschen Philosophie zur Metaphysik lange Zeit klar, so ist sie heute „unklar“ geworden¹⁰. Die Gründe für diese Entwicklung liegen nach Habermas auf der Hand: Die Restaurationsswelle, die die westliche Welt seit gut einem Jahrzehnt überrollt, hat das Thema ‚Metaphysik‘ an Land gespült.

Bestes Beispiel hierfür ist die Ritterschule, die angesichts der Aporien der Moderne als sinnstiftende und tröstende Traditionen nicht nur die Religion fürs Volk, sondern auch die Metaphysik für die Gebildeten bemüht. Diese Rückkehr zur Metaphysik, wie sie einzelne Ritter-Schüler betreiben, kann dabei durchaus verschieden aussehen; denn, wie Habermas in deutlicher Anspielung auf die Theoriekonzepte Lübbes, Spaemanns und Marquards formuliert: „Der eine mag nur noch funktionalistisch argumentieren, daß das gute Alte zu fördern sei, weil es Gutes bewirke. Der andere breitet skeptische Argumente aus, um durch die Hintertür doch wieder zu dem Schluß zu gelangen, daß es für Normallagen gar nicht genug Metaphysik geben könne. Dem dritten ist beides zu instrumentell gedacht; er begibt sich ohne Umstände auf den Königsweg der philosophia prima, um den objektiven Sinn des Seienden wiederzufinden.“¹¹

Habermas läßt keinen Zweifel daran, was von solchen Formen der Rückkehr zur Metaphysik zu halten ist. Es handelt sich allemal um „nachgeahmte Substantialität“¹², die hier bemüht wird.

Aber auch Dieter Henrichs Bemühungen um eine neue Metaphysik bringt Habermas in Zusammenhang mit dem politischen Phänomen der Wende, wenn er diesen selbstverständlich auch nicht zu den „Kräften des Rechtshegelianismus“ rechnet, denen „die Reaktionsperiode zu einer überraschenden konservativen Nachblüte verholfen“ hat¹³. Dafür heißt es von Henrich, er trete in seinen ‚Fluchtlinien‘ nicht weniger präventiv als Peter Handke“ auf, „der sich inzwischen anschickt, der Dichtung die Qualität des verkündenden Gesangs, des Seherischen zurückzugeben“, wobei Habermas weniger die große Geste als solche schreckt, als vielmehr Gesten, „die ihre Ungewöhnlichkeit allein dem Umstand verdanken, daß sie mit den Bedingungen einer entzauberten und entmythologisierten Welt unvereinbar sind“¹⁴.

Schließlich kann Habermas auch den paradoxen Auskünften einer negativen Metaphysik Adornoscher Provenienz, die in Aussagen kulminiert wie der, das Ganze sei das Unwahre, keinen vernünftigen Sinn abgewinnen. Denn faktisch werde hier eine Außenseiterperspektive eingenommen, „aus der heraus sich der Wahnsinnige, der existentiell Vereinzelte, der ästhetisch Entzückte von der ... Lebenswelt im ganzen distanziert“, die es ihm aber auch verunmöglicht, sich sprachlich angemessen verständlich zu machen, so daß am Ende nur das Verstummen bleibt und die leere „Negation alles dessen, was die Metaphysik einmal mit dem Begriff des All-Einen affirmiert hat“¹⁵.

Es bleibt also dabei: Die Metaphysik hat zum philosophischen Diskurs der Moderne nichts von Belang beizusteuern. Selbst wenn Habermas Spaemann und vor allem Henrich erster zu nehmende Denkbewegungen attestiert, kritisch zu bewerten sind sie allemal. Bei Spaemann bleibt unklar, „wie er die Barrikade nehmen könnte, mit der uns Kant den Weg zu jeder Art von objektiver Teleologie versperrt hat“¹⁶, und bei Henrich wird nicht deutlich, wie die spekulativen Motive, die er „aus gutem Grunde retten möchte“, in überzeugender Weise „in der Wissenschaft oder im An-

⁹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, 35.

¹⁰ Ebd. ¹¹ Ebd. 270f. ¹² Ebd. 17. ¹³ Ebd. 271.

¹⁴ Ebd. 275. ¹⁵ Ebd. 185. ¹⁶ Ebd. 271.

schluß an sie zur Geltung gebracht werden“ könnten¹⁷. Einzig bei Theunissen sieht er eine energische Anstrengung gegeben, „wenigstens einen Zipfel des Absoluten zu erhaschen, wenn auch diesmal in Begriffen der Intersubjektivität – nach einem langen Marsch durch die Trümmerfelder der negativen Theologie“¹⁸.

Habermas setzt sich freilich nicht bloß kritisch von verschiedenen Formen einer wieder mal erneuerten Metaphysik ab, er ist auch um eine argumentative Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Denken als ganzem bemüht. Dabei erinnert er zunächst an „einige Aspekte des metaphysischen Denkens“, um dann vier Motive der Beunruhigung zu behandeln, mit denen sich dieses konfrontiert sah – „Motive, welche die Metaphysik als Denkform problematisiert und schließlich entwertet haben.“¹⁹ Aus der gebotenen Entfernung drängen sich ihm bei dem metaphysischen Denken vor allem drei Aspekte auf:

Das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie, die Gleichsetzung von Sein und Denken und die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung, mit anderen Worten „Identitätslehre, Ideenlehre und starker Theoriebegriff“²⁰, wobei er ausdrücklich vermerkt, daß diese drei Momente beim Übergang zum Subjektivismus der Neuzeit eine eigentümliche Brechung erfahren.

Was das metaphysische Einheitsdenken angeht, so ergibt es sich aus der Absetzbewegung vom Mythos. Stellt sich nämlich im Mythos die Einheit als „durchlaufender Kontakt des Besonderen mit dem Besonderen“ dar bzw. als „Korrespondenz des Ähnlichen und des Unähnlichen“²¹, so bricht das metaphysische Identitätsdenken mit dem Konkretismus einer solchen Weltansicht. Nunmehr erscheint „das Eine und das Viele, abstrakt gefaßt, als die Beziehung von Identität und Differenz“ im Sinne einer „Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht.“²² Das Eine ist für es „beides – Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung“ und das Viele leitet sich daraus her „im Sinne der Begründung und der Entstehung“²³.

Den Idealismus des metaphysischen Denkens macht Habermas an der „paradoxen Entgegensetzung von Idee und Erscheinung“ bzw. „Form und Materie“²⁴ fest, die für die philosophia perennis wesentlich ist. Paradox ist diese Entgegensetzung deshalb, weil die Ideen oder formae rerum das, was sie als das Stoffliche und schlechthin Nichtseiende ausscheiden wollten, faktisch bloß verdoppelten.

Diese Konzeption einer Ideenwelt, die keineswegs eine dem Bereich der Erscheinung selbständig gegenüberstehende Größe darstellt, sondern erst aus dem materiellen Gehalt empirischer Einzeldinge via Abstraktion gewonnen wurde, wurde im weiteren Verlauf der Metaphysikgeschichte bereits im spätmittelalterlichen Nominalismus und später im neuzeitli-

¹⁷ Ebd. 277. ¹⁸ Ebd. 278. ¹⁹ Ebd. 36. ²⁰ Ebd. 37.

²¹ Ebd. 37. ²² Ebd. ²³ Ebd. ²⁴ Ebd. 38.

chen Empirismus verworfen. Zunächst depotenzierte das nominalistische Denken „die formae rerum zu den vom erkennenden Subjekt den Dingen bloß zugeordneten signa rerum, zu Namen, die wir den Dingen anheften“, und Hume löste später „die noch vom Nominalismus übriggelassenen entsubstantialisierten Einzeldinge in jene Sinneseindrücke auf, aus denen das empfindende Subjekt erst seine Vorstellung von den Gegensätzen aufbaut“²⁵.

Doch bleibt es nicht bei dieser Destruktion klassischer metaphysischer Annahmen, sondern im Zuge des Paradigmenwechsels von der Ontologie zum Mentalismus avanciert die Subjektivität zur neuen Leitgröße in der Weise, daß entweder das Selbstbewußtsein als spontane Quelle transzendentaler Leistungen in eine fundamentale Stellung gebracht wird oder aber der Geist selbst zum Absoluten erhoben wird. Dabei kommt es zu einer Neuauflage von Identitätsdenken und Ideenlehre. Die idealen Wesenheiten verwandeln sich in die kategorialen Bestimmungen einer produzierenden Vernunft derart, daß nunmehr „alles ... auf das Eine der erzeugenden Vernunft bezogen wird“²⁶.

Dabei ist es „gleichgültig, ob ... die Vernunft fundamentalistisch angesetzt wird: als eine die Welt im Ganzen ermöglichende Subjektivität oder ob sie dialektisch begriffen wird, als ein durch Natur und Geschichte hindurch prozessierender sich einholender Geist.“

In beiden Varianten betätigt sie sich „als eine zugleich totalisierende und selbstbezüglige Reflexion“, die insofern das Erbe der antik-mittelalterlichen Metaphysik antritt, als sie aufs neue „den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert“²⁷.

Beleg dafür ist nach Habermas noch die Hegelsche Logik, die darauf ausgerichtet ist, das Eine mit dem Vielen, das Unendliche mit dem Endlichen, das Allgemeine mit dem Zeitlichen und das Notwendige mit dem Zufälligen zu vermitteln, faktisch aber nochmals die idealistische Vorherrschaft des Einen, Allgemeinen und Notwendigen besiegelt.

Was schließlich den starken Theoriebegriff angeht, der für die Metaphysik nach Habermas charakteristisch ist, so erinnert er an die antike Tradition der ‚theoria‘, die den Wenigen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit eröffnet, während den Vielen der Weg zur theoretischen Erkenntnis verschlossen bleibt und für die zudem der Kontakt mit dem Außeralltäglichen nur möglich ist aufgrund der „Abkehr von der natürlichen Welteinstellung“²⁸. Wenigstens partiell lebt diese Tendenz in dem Theoriebegriff der Neuzeit fort. Denn wenn bei letzterem auch der elitäre Charakter zum sozialen Privileg abgeschwächt wird, so bleibt hier doch „die idealistische Deutung der Distanzierung vom täglichen Erfahrungs- und Interessenzusammenhang“²⁹ erhalten und ebenso der Vorrang der Theorie vor der Praxis. In der damit einhergehenden „Verach-

²⁵ Ebd. 39.²⁶ Ebd.²⁷ Ebd.²⁸ Ebd. 40.²⁹ Ebd.

„Kathartik“ ist nach Habermas etwas von dem absolutistischen Verständnis der Theorie greifbar, „die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern ‚rein‘ ist im Sinne der kathartischen Tilgung aller Spuren ihres irdischen Entstehungszusammenhangs“³⁰. Daß die antike Theoria-Tradition auch in der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie weiterlebt, ist für Habermas keine Frage. Die Unabhängigkeit der theoretischen Lebensführung sublimiert sich hier, wie er schreibt, „zu einer absolut sich selbst begründenden Theorie“³¹.

Soviel zu den Aspekten metaphysischen Denkens, die nach Habermas aufgrund von gesellschaftlich bedingten Entwicklungen allesamt problematisiert wurden. Denn das philosophische Erkenntnisprivileg wurde in der nachhegelschen Philosophie durch einen neuen Typ von Verfahrensrationalität erschüttert, das Konzept einer „idealistisch verhimmelten ... Vernunft“³² mußte dem Gedanken einer lebensweltlich situierten Vernunft weichen. Es kam zu einem Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie, und schließlich hielt „der klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis, den immer deutlicher hervortretenden Interdependenzen nicht länger stand“³³.

Habermas geht nicht bloß auf diese „Aspekte einer Erschütterung der metaphysischen Denkform“ im einzelnen ein, er bemüht sich zugleich, deutlich zu machen, „daß uns der Übergang zum nachmetaphysischen Denken vor neue Probleme gestellt hat“³⁴, die sich freilich nach seiner Überzeugung mit Hilfe einer Theorie kommunikativen Handelns durchaus lösen lassen. Zunächst beschreibt er die Abkehr von dem auf das Eine und Ganze gerichteten metaphysischen Denken zu einem Denken, das an dem lediglich formalen Gesichtspunkt der Rationalität des Verfahrens orientiert ist, für das also als vernünftig nicht länger die in der Welt selbst angetroffene Ordnung gilt bzw. die vom Subjekt entworfene oder aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung, sondern „die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt“³⁵. Mit dem metaphysischen Vorgriff auf die Totalität des Seienden entfällt auch das metaphysische Wesensdenken, denn „die Sinnzusammenhänge explizierende Wesenserkenntnis prallt an einer objektivierten Natur ab“³⁶. Des weiteren tritt der Fallibilismus wissenschaftlicher Theoriebildung an die Stelle des abschlußhaften Wissens der philosophia prima, weil nur so die nicht präjudizierbare Offenheit des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts gewährleistet ist.

Habermas sieht durch diese Umstellung des Wissens von der materialen auf die prozedurale Rationalität nicht nur das metaphysische Denken in eine grundsätzliche Verlegenheit gebracht, auch die Philosophie als

³⁰ Ebd. ³¹ Ebd. ³² Ebd. 41. ³³ Ebd.

³⁴ Ebd. 42. ³⁵ Ebd. 43. ³⁶ Ebd. 43.

ganze sieht sich s. E. dadurch mit der Frage konfrontiert, ob sie eine eigene Methode und einen eigenen Gegenstandsbereich gegenüber den Wissenschaften für sich reklamieren kann. Habermas hält eine solche Voraussetzung, die etwa von der Phänomenologie und auch von der analytischen Philosophie gemacht wurde, für problematisch. Die Humanwissenschaften, so meint er, hätten solche Reservate der Philosophie nicht sonderlich respektiert und hätten auch die Demarkationslinien, die von der Philosophie gezogen wurden, faktisch längst überschritten.

So scheint es für die Philosophie nur noch den Ausweg zu geben, ihr Eigenes in der Weise zu retten, daß sie auf konkurrenzfähige Erkenntnis verzichtet. Für Habermas ist eine solche Wendung ins Irrationale, die er mit Namen wie Jaspers, Kolakowski, Heidegger, Wittgenstein und Derrida belegt, freilich keine Lösung. Denn gleichgültig, ob man nun mit der Existenzerhellung und einem philosophischen Glauben operiert, ob man einen die Wissenschaften ergänzenden Mythos ins Spiel bringt, sich auf ein mystisches Seinsdenken beruft, auf eine therapeutische Sprachbehandlung rekurriert oder eine dekonstruierende Tätigkeit, in jedem Fall vermag eine solche antiszientistische Bestimmung von Philosophie nur zu sagen, was die Philosophie nicht ist und nicht sein will.

Was nach Habermas gefordert ist, ist dagegen eine positive Zuordnung der beiden Größen Wissenschaft und Philosophie. Sie ist s. E. nur so möglich, daß die Philosophie ihren Anspruch, Erste Philosophie oder Enzyklopädie zu sein, aufgibt und sich auf das fallibilistische Selbstverständnis und die Verfahrensrationalität der Erfahrungswissenschaften einläßt.

Philosophie kann also „weder einen privilegierten Zugang zur Wahrheit noch eine eigene Methode, eigenen Gegenstandsbereich, oder auch nur einen eigenen Stil der Intuition beanspruchen“³⁷. Erst wenn sie auf all das Verzicht geleistet hat, kann sie zu dem Wissenschaftsprozess ihr Bestes einbringen, nämlich „ihre hartnäckig beibehaltenen universalistischen Fragestellungen“ und ein „Verfahren rationaler Nachkonstruktion“³⁸, das das intuitive vorthoretische Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte zum Gegenstand hat.

Habermas glaubt, auch wenn die Philosophie in dieser Weise nur noch die Rolle eines unersetzlichen Teilhabers in der Kooperation derer einnimmt, „die sich um eine Theorie der Rationalität bemühen“, müsse sie deshalb noch keineswegs „den Bezug aufs Ganze, der die Metaphysik ausgezeichnet hatte, ganz preisgeben“³⁹. Schließlich sei ja uns allen die Lebenswelt als eine nicht-gegenständliche vorthoretische Ganzheit „auf unproblematische Weise immer schon gegenwärtig“⁴⁰.

Auch die Philosophie ist von solcherart Totalitätsbezug nicht ausgenommen. Im Gegenteil! Ihr kommt dank der intimen und zugleich kri-

³⁷ Ebd. 45f. ³⁸ Ebd. 46. ³⁹ Ebd. ⁴⁰ Ebd.

tisch-reflexiven Beziehung, die sie zur Lebenswelt hat, die Rolle eines Interpreten zu, der, diesseits des Wissenschaftssystems stehend, zwischen den Expertenkulturen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral einerseits und der der kommunikativen Alltagspraxis andererseits vermittelt, in ähnlicher Weise, wie beispielsweise auch die Kunst- und Literaturkritik zwischen Kunst und Leben vermittelt. Allerdings ist die Totalität der Lebenswelt nicht zu verwechseln mit der Totalität des All-Einen, die Gegenstand metaphysischer Reflexion ist.

Was die Situierung der Vernunft angeht, das zweite Motiv nachmetaphysischen Denkens, so knüpft Habermas hier an bei der Kritik der Junghegelianer an dem idealistischen Geistbegriff Hegelscher Provenienz, gegen den sie das Konzept einer „naturgeschichtlich produzierten, leiblich inkarnierten, gesellschaftlich situierten und geschichtlich konstituierten Vernunft ins Spiel“ bringen⁴¹. Allerdings haben sie ein solches Konzept nicht auf dem von Kant und Hegel vorgezeichneten Niveau rational zu explizieren vermocht, sondern faktisch „Nietzsches radikaler, sich ihrerseits totalisierend überschlagener Vernunftkritik“⁴² vorgearbeitet. Ein angemessener Begriff von situierter Vernunft hat sich allerdings nach Habermas' Meinung im Rahmen der Absetzbewegung von einer anderen Spielart des subjektphilosophischen Fundamentalismus durchgesetzt, nämlich in der Absetzbewegung von Kants Transzendentalphilosophie. Habermas erwähnt hier die verschiedenen Versuche zu einer Detranszendentalisierung von Kants transzendentelem Subjekt, wie sie von Dilthey, Husserl und Heidegger unternommen wurden, die zwar alle nicht zum Ziel führten, aber doch den Boden bereiteten für den Übergang zu einem neuen Paradigma der Verständigung, das an die Stelle des mentalistischen Paradigmas trat. Wesentlich für die neue Sicht situierter Vernunft, die dadurch ermöglicht wurde, ist folgendes: „Die sprach- und handlungsfähigen Subjekte, die sich vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Lebenswelt miteinander über etwas in der Welt verständigen, verhalten sich zum Medium der Sprache sowohl autonom wie abhängig.“⁴³ Einerseits finden sie sich bereits vor in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt, andererseits realisiert sich eine Sprachgemeinschaft erst über die Verständigungspraxis in Form von den „autonomen Ja/Nein-Stellungnahmen der Kommunikationsteilnehmer zu kritisierbaren Geltungsansprüchen“⁴⁴. So gesehen eröffnen natürliche Sprachen nicht nur die Horizonte zu einer jeweils spezifischen Welt, in der sich die vergesellschafteten Individuen vorfinden, sie nötigen sie auch zu eigenen Leistungen.

Mit diesem Hinweis auf „die im kommunikativen Handeln verkörperte Vernunft“⁴⁵ ist zugleich der Übergang vollzogen zu dem dritten

⁴¹ Ebd. 47.⁴² Ebd.⁴³ Ebd. 51.⁴⁴ Ebd.⁴⁵ Ebd. 52.

Moment nachmetaphysischen Denkens, nämlich der linguistischen Wende.

Für Habermas bringt diese nicht nur methodische, sondern auch sachliche Vorteile, führt sie doch seiner Meinung nach „aus dem Zirkel eines ausweglosen Hin und Her zwischen ... Idealismus und Materialismus heraus“⁴⁶ und bietet zudem die Möglichkeit, das von dem Grundbegriff der Metaphysik her unlösbare Problem der Individualität in Angriff zu nehmen. Was den Streit zwischen Idealismus und Materialismus angeht, so liegt ihm nach Habermas eine cartesische Ontologie zugrunde, die von einem exklusiven Gegensatz zwischen Geist und Körper ausgeht und für das Subjekt nur zwei Möglichkeiten offenläßt. Entweder versteht sie es von dem her, was sie als Prozesse in der Welt erkennt, naturalistisch, oder aber sie entzieht es dieser Selbstobjektivierung, indem sie, wie Habermas unter Bezugnahme auf Henrich sagt, „das in der Reflexion vergewärtigte Verhältnis des Zugleich-in-und-außerhalb-der-Welt-Seins als Grundphänomen des bewußten Lebens idealistisch auszeichnet“⁴⁷.

Habermas dagegen meint, es gebe gute Gründe, aus dem cartesischen Sprachspiel auszusteigen, „und ‚dritten‘ Kategorien wie ‚Sprache‘, ‚Handlung‘ oder ‚Leib‘ zu philosophischem Rang zu verhelfen“⁴⁸, da es auf diese Weise möglich sei, das transzendente Bewußtsein in Sprache, Handlung und Leib verkörpert zu denken. Insofern schrecken ihn auch die Anfragen des Naturalismus nicht, denn „als sprach- und handlungsfähige Subjekte haben wir vor aller Wissenschaft einen internen Zugang zur symbolisch strukturierten Lebenswelt“⁴⁹. Nur auf den externen Zugang zu setzen, den wir zur Natur haben, wie es der Naturalismus tut, würde bedeuten, sich von diesem vorthoretischen Wissen zu trennen und das intuitiv Gewußte, d. h. den „lebensweltlichen Kontext im ganzen aus der Perspektive des naturwissenschaftlichen Beobachters zu verfremden und objektivierend zu erklären“⁵⁰.

Der Beitrag, den die linguistische Wende zur Lösung des Problems des Individuellen bringt, liegt in folgendem: „Es gehört zur Logik des Gebrauchs von Personalpronomen, insbesondere zur Perspektive des Sprechers, der sich auf die zweite Person einstellt, daß dieser sich in actu seiner Unvertretbarkeit nicht entledigen“ kann, also „nicht in die Anonymität einer dritten Person flüchten kann, sondern den Anspruch erheben muß, als individuiertes Wesen anerkannt zu werden“⁵¹. Auf diese Weise, meint Habermas, erfahre in der kommunikativen Alltagspraxis, das von der Metaphysik nicht einholbare Individuelle eine profane Rettung, die freilich erst deutlich werde, wenn man den klassischen Vorrang der Theorie preisgebe.

Das führt zu einem vierten Motiv nachmetaphysischen Denkens, das Habermas mit dem Stichwort ‚Deflationierung des Außeralltäglichen‘ be-

⁴⁶ Ebd. ⁴⁷ Ebd. 27. ⁴⁸ Ebd. 27f. ⁴⁹ Ebd. 28f. ⁵⁰ Ebd. 30. ⁵¹ Ebd. 231.

legt. Gemeint ist damit folgendes: In dem Maße wie die Philosophie ihre dominierende Rolle im Kreis der Wissenschaften eingebüßt hat, konnte sie auch keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit für sich mehr in Anspruch nehmen. Zudem mußte sie der Heilsbedeutung der Theoria entsagen. Was ihr einzig verblieben ist – und das unterscheidet sie von anderen wissenschaftlichen Disziplinen – ist „eine gewisse Beziehung zum vortheoretischen Wissen und zur ungegenständlichen Totalität der Lebenswelt“⁵². Diese setzt sie instand, „eine Selbstreflexion der Wissenschaften zu betreiben, die über die Grenzen der Methodologie und Wissenschaftstheorie hinausgreift“ und – allerdings „im Gegenzug zur metaphysischen Letztbegründung von Wissen überhaupt – die Sinnesfundamente der wissenschaftlichen Theoriebildung in der vorwissenschaftlichen Praxis freilegt“⁵³. Wenn in dieser Weise die Zusammenhänge von Genesis und Geltung aufgedeckt werden, dann liegt die Vermutung nahe, solche Einsicht in den geltungsrelevanten Vorrang der Praxis vor der Theorie müsse zu vernunftskzeptischen Konsequenzen führen. Nach Habermas ist das jedoch nur dann der Fall, „wenn der philosophische Blick auf die Dimension der wissenschaftlich bearbeitbaren Wahrheitsfragen eingeeengt wird“⁵⁴.

Befreit man sich dagegen von solchem Logozentrismus und richtet den Blick auf das Dickicht der Lebenswelt, dann stößt man auf „eine schon in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende Vernunft“⁵⁵, die nach mehreren Dimensionen aufgefächert ist, verschränken sich hier doch Ansprüche auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit. Da es sich um kritisierbare Geltungsansprüche handelt, transzendieren sie die Kontexte, in denen sie jeweils formuliert und geltend gemacht werden. Einem vernunftskzeptischen Kontextualismus, „der alle Wahrheitsansprüche auf die Reichweite lokaler Sprachspiele und faktisch durchgesetzter Diskursregeln einschränkt“⁵⁶, läßt sich also mit einem Rückgriff auf die der Alltagspraxis innewohnende, kommunikative Rationalität begegnen.

Diese kommunikative Rationalität gibt zugleich einen Maßstab an, um Deformationen der Lebenswelt zu kritisieren.

Die Philosophie vermag also auch weiterhin ihre Rolle als kritische Instanz gegenüber gesellschaftlichen Fehlentwicklungen zu spielen. Worüber sie allerdings nicht mehr verfügt, ist eine „affirmative Theorie des richtigen Lebens“⁵⁷, da sich das ungegenständliche Ganze einer konkreten, nur noch als Hintergrund präsenten Lebenswelt dem theoretisch-vergegenständlichenden Zugriff entzieht. Allerdings ist auch dies zu verschmerzen, da sich das Marxsche Wort von der Verwirklichung der Philosophie auch so verstehen läßt, „daß sich nur noch im Erfahrungszusammenhang lebensweltlicher Praxis zusammenfügt – und auch ins Lot

⁵² Ebd. 57. ⁵³ Ebd. ⁵⁴ Ebd. 58. ⁵⁵ Ebd. 59. ⁵⁶ Ebd. 58. ⁵⁷ Ebd. 59.

bringen läßt –, was mit dem Zerfall metaphysischer und religiöser Weltbilder auf der Ebene der kulturellen Deutungssysteme unter verschiedenen Geltungsaspekten auseinandergetreten ist“⁵⁸.

Wenn auch die Metaphysik als philosophische Theorie ihren außeralltäglichen Status verloren hat, so ist das Außeralltägliche deshalb noch nicht einfach verschwunden. Es ist zum einen „in die autonome Kunst abgewandert“, und zum anderen ist auch die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion „nach wie vor unersetzlich für den Umgang mit dem Außeralltäglichen“⁵⁹. So gesehen, koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis, und die Philosophie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt vermag die Religion nicht zu verdrängen, da die religiöse Sprache „inspirierende, ja unaufgebbare Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren“⁶⁰.

2. *Metaphysik des Schwebens* (W. Schulz)

Im Gegensatz zu Habermas, der sich erst neuerdings mit dem Metaphysikproblem beschäftigt, ist Schulz mit diesem Problem schon seit Jahren befaßt. Schon früh wurde er bekannt durch seine Arbeit ‚Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik‘, die, wenn auch nur skizzenhaft, eine Darstellung der neuzeitlichen Metaphysikgeschichte gibt. Und auch in seiner großen Arbeit ‚Philosophie in der veränderten Welt‘ ist die Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition zentral, geht es ihm hier doch um eine Transformation des klassischen metaphysischen Systemdenkens in eine dialektische Wirklichkeitskonzeption. Den Titel Ontologie meidet er hier ebenso wie den Titel Metaphysik. Letzterer taucht vielmehr erst in seinen beiden letzten größeren Arbeiten auf, in denen er Fragen einer Theorie der Subjektivität behandelt bzw. eine Darstellung der Geschichte der Ästhetik gibt. Schulz spricht hier, wie bereits erwähnt, von einer „Metaphysik des Schwebens“.

Da er eine solche Metaphysik aber nicht gewissermaßen aus dem Stand konzipiert, sondern nur auf dem Hintergrund der Entwicklung der abendländischen Metaphysikgeschichte, ist es zunächst erforderlich, kurz zu rekapitulieren, wie Schulz diese Entwicklung sieht.

Was er bei seiner Rekonstruktion der Metaphysikgeschichte herausstellt, ist vor allem die Tatsache, daß das metaphysische Denken von Anfang an aporetische Züge trägt. Deutlich wird das schon bei Platon, dessen Philosophie für ihn den ersten Höhepunkt des metaphysischen Denkens darstellt, weil hier erstmals die dualistische Ontologie, die das metaphysische Denken s. E. durchgängig prägt, zutage tritt. Bereits bei

⁵⁸ Ebd. 60. ⁵⁹ Ebd. ⁶⁰ Ebd.

Platons Ideenlehre zeigt sich nämlich folgende Dialektik: Einerseits muß die Welt der sinnlichen Gegebenheiten überstiegen werden, wenn man zur wahren Welt der Ideen gelangen will, andererseits sind beide Welten aber miteinander verklammert, insofern die untere Welt ein Abbild der wahren oberen Welt ist. Allerdings hat Platon trotz dieser Dialektik „nie die Eigenexistenz der Ideensphäre als solcher in Frage gestellt“⁶¹. Schulz macht noch auf ein anderes Problem aufmerksam, das sich bei dem platonischen Ansatz zwangsläufig stellt. Der Weg nach oben ist bei Platon ein Weg der „Entwirklichung“⁶² und „Entsinnlichung“⁶³, da die Ideen ja nichts sind, was in der sinnlichen Wirklichkeit anzutreffen wäre. Insofern entbehrt auch die Entwicklung, die von Platons Metaphysik der Ideen zu Plotins Metaphysik des Einen führt, für Schulz nicht einer inneren Logik, und er hält es nur für konsequent, wenn Plotin von diesem Einen erklärt, daß es „eigentlich kein Gegenstand“, ja „überhaupt kein Seiendes mehr“⁶⁴ ist. Aber auch bei Platons Konzept der Idee des Guten selbst kündigt sich bereits „die Crux der Philosophie des Absoluten“⁶⁵ an, die nach Schulz in folgendem besteht: „Das Erste und Höchste kann, weil es Prinzip ist, nicht begriffen werden. Es ist ungegenständlich, weil es Gegenstände ermöglicht.“⁶⁶

Das aporetische Moment der mittelalterlichen Metaphysik macht Schulz fest an der „Antinomie von Vernünftigkeit und Personalität in Gott“⁶⁷. Einerseits versucht die mittelalterliche Metaphysik nämlich, Gott als Inbegriff der Vernünftigkeit darzustellen. Deutlich erkennbar ist das etwa an der mittelalterlichen Lehre von den Eigenschaften Gottes, die ihn als Wesen höchster Perfektion erkennen lassen, oder an der Lehre von Gott als Träger der Ideen, für die wesentlich ist, daß Gott an diese Ideen ebenso gebunden ist wie die Ideen an ihn, die also mit einer idealen, Gott und Welt umspannenden Ordnung operiert, die sicherstellen soll, daß der Mensch sich auf Gott verlassen kann. Auf der anderen Seite gibt es in der mittelalterlichen Metaphysik freilich auch die Tendenz, Gott als den reinen Souverän herauszustellen. Schulz spricht in diesem Zusammenhang von einer „Theologie reiner Personalität“, deren zentrale Aussagen wie folgt lauten: „Gott ist absolut frei. Der Entschluß zur Schöpfung ist völlig unbegründet. Es ist daher nicht möglich, vom Geschaffenen auf den Schöpfer rückzuschließen, denn Gemeinsamkeiten zwischen Gott und Welt sind nicht festzustellen.“⁶⁸ Schulz konstruiert auch aus diesen beiden gegenläufigen Tendenzen der mittelalterlichen Metaphysik ein grundsätzliches Problem, das freilich erst in der Philosophie der Neuzeit deutlich zutage trat. Wenn man beide Tendenzen zu Ende denkt, dann ergibt sich nämlich: Die letztgenannte Tendenz läuft darauf hinaus, daß Gott völlig unbekannt ist, was zur Folge hat, daß er

⁶¹ W. Schulz, *Ich und Welt*, Pfullingen 1979, 209.

⁶² W. Schulz, *Metaphysik des Schwebens*, Pfullingen 1985, 201.

⁶³ Ebd. 203. ⁶⁴ Ebd. 202. ⁶⁵ Ebd. 203. ⁶⁶ Ebd. ⁶⁷ Ebd. 228. ⁶⁸ Ebd. 231.

für den Menschen den Charakter einer verpflichtenden Instanz verliert. Die erstgenannte Tendenz läuft auf eine völlige Begreifbarkeit Gottes hinaus, was zur Folge hat, daß er die „Jenseitigkeit des Souveräns“⁶⁹ einbüßt.

Die mittelalterliche Metaphysik stellt für Schulz freilich nur ein Zwischenspiel dar. Der zweite Höhepunkt in der Metaphysikgeschichte wird für ihn erst in der Philosophie der Neuzeit erreicht, und zwar konkret in der Philosophie der absoluten Subjektivität, wie sie im deutschen Idealismus entwickelt wurde. Zunächst freilich kommt es, deutlich ablesbar an Descartes' philosophischem Neuanatz, zu einer Philosophie der endlichen Subjektivität. Descartes nimmt nämlich Abstand von der mittelalterlichen Konzeption eines umfassenden Seinszusammenhangs, in den Gott und Mensch eingeordnet sind. Er entdeckt die Macht des Denkens, dessen Vollzugsstruktur nicht als dingliche Gegebenheit gedacht werden kann. Er ist jedoch weit davon entfernt, die menschliche Subjektivität mit der göttlichen Subjektivität in eins zu setzen. Die Frage, die Schulz als „die eigentliche metaphysische Grundfrage der neuzeitlichen Metaphysik“⁷⁰ bezeichnet, ob die menschliche Subjektivität sich selbst in dieser ihrer Macht des Denkens begründen könne, beantwortet er vielmehr mit einem klaren Nein. Was sich zwar nicht leugnen läßt, ist, daß die menschliche Subjektivität alles negierend in Zweifel ziehen kann, was sie aber gleichwohl nicht vermag, ist, sich ihres eigenen Seins zu versichern. Vielmehr sieht sie sich qua endliche Subjektivität auf die göttliche Allmacht als jenen Grund verwiesen, durch den sie faktisch immer schon in ihrem Sein begründet ist.

Die neuzeitliche Philosophie ist freilich nicht bei dieser Trennung von endlicher, menschlicher und absoluter, göttlicher Subjektivität stehengeblieben. Faktisch setzte sich vielmehr im Verlauf der neuzeitlichen Denkentwicklung die Philosophie der absoluten Subjektivität durch. Die entscheidende Weichenstellung erfolgte durch Kant, der in seiner Transzendentalphilosophie eine allgemeingültige Fundierung unseres Wissens und unseres wissenschaftlichen Weltbezuges im Ausgang vom transzendentalen Bewußtsein versuchte. Auch wenn es nach Schulz klar ist, daß man das „transzendente Ich nicht als eine Art Ersatz für Gott als Schöpfer und Garanten der Welt ansetzen“⁷¹ kann, so bleibt s. E. doch zweierlei zu bedenken. Einmal erhebe Kant das transzendente Bewußtsein in „die reine Dimension unbedingter Gesetzlichkeit, die dem empirischen Bereich, in dem wir uns bewegen, vorgeordnet ist“⁷² und außerdem werde Kants transzendente Apperzeption im Deutschen Idealismus tatsächlich „überhöht durch das absolute Ich“⁷³, wobei auch diese Überhö-

⁶⁹ Ebd. 232.

⁷⁰ W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 23.

⁷¹ Schulz, *Metaphysik* 253. ⁷² Ebd. ⁷³ Fbd.

hung nicht von ungefähr komme, sondern durch Kant indirekt vorbereitet sei. Schulz erläutert das wie folgt:

„Das Zusammenwirken der transzendentalen Apperzeption und der Kategorien als Formkräfte ist, auch wenn der Inhalt nach Kant geliefert werden muß, ein deutlicher Hinweis auf die produktive Möglichkeit der Subjektivität. Man kann und muß in der von Kant gewiesenen Richtung weitergehen, und das heißt, dem Ich nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt zusprechen. Nur wenn auch der Inhalt von der Subjektivität gesetzt wird, fällt das leidige Problem dahin, das ‚Passen‘ von Form und Inhalt beweisen zu müssen. Fichte beseitigt das Problem, indem er über das eingeschränkte Subjekt und das eingeschränkte Objekt ein Drittes setzt: das absolute Ich, das beide umgreift. Der Weg, den Fichte einschlägt, führt zu Schelling und Hegel, das heißt zur Setzung der absoluten Vernunft, die Natur und Geist durchwaltet.“⁷⁴

Auch in der idealistischen Philosophie gibt es eine unaufhebbare Antinomie, nämlich die zwischen empirischem und transzendentalen Bereich. Der Versuch, den sie unternimmt, alles Empirische transzendental zu deduzieren, scheitert. Deutlich wird das für Schulz in der Spätphilosophie Schellings, wenn dieser erklärt, „daß die Vernunft, der Inbegriff der absoluten Subjektivität, der das Ganze des Seins denkend umgreift und expliziert – sich selbst ... in ihrem Denkenkönnen als einer reinen Tätigkeit nicht mehr zu begreifen vermag“⁷⁵, sich vielmehr in dem „Daß ihres Selbstvollzugs“⁷⁶ immer schon hinnehmen muß.

So kommt es in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Abwendung von der idealistischen Spekulation und zu einer Abkehr vom metaphysischen Denken überhaupt, das mit der idealistischen Spekulation seine Möglichkeiten gewissermaßen erschöpft hat. Im Blick auf die eben skizzierte Entwicklung des metaphysischen Denkens ließe sich diese These von Schulz so verdeutlichen: Der platonische Ansatz, der die Ideen für sich setzt und sie in einer höheren Welt verortet, wird in Frage gestellt durch die christliche Metaphysik des Mittelalters, welche die höhere Welt in Gott als Person festmacht, die zwar einerseits als Inbegriff der Vernünftigkeit gedacht wird, andererseits aber auch als absolute Freiheit, von der her die Welt als Ordnungszusammenhang nicht mehr verständlich gemacht werden kann. Um diese Zweideutigkeit zu beheben, muß das Subjekt sich im Denken allererst konstituieren und sich als absolutes Subjekt, d. h. als „Inbegriff einsichtiger Vernünftigkeit“⁷⁷, etablieren. Wenn dieser Versuch, der im deutschen Idealismus unternommen wurde, aber scheitert, dann kommt man nach Schulz um das Eingeständnis des Scheiterns des klassischen metaphysischen Denkens nicht herum.

Ungeachtet dieser These vom Ende der klassischen Metaphysik und der Heraufkunft eines nachmetaphysischen Zeitalters, stellt sich für Schulz freilich die Frage, ob nicht ein totalphilosophischer Aspekt in der Philosophie erhalten bleiben muß, d. h. eine Denkweise, die davon ausgeht, „daß es zu jeder Zeit, also auch heute noch, Menschen gibt, die

⁷⁴ Ebd. ⁷⁵ Schulz, Ich 17. ⁷⁶ Ebd. ⁷⁷ Schulz, Metaphysik 299.

über sich und ihre Stellung in der Welt nachdenken und ... diese Gedanken von den sie bewußt oder unbewußt leitenden Grundideen her zu strukturieren suchen.“⁷⁸ Schulz räumt ein, daß dieser Begriff Totalphilosophie als „formalisierter Surrogatbegriff für den Begriff Metaphysik“⁷⁹ verstanden werden könne. Was eine solche Totalphilosophie von der klassischen Metaphysik trennt, ist, daß sie sich lediglich als hypothetisches Verfahren versteht, das gerade nicht wie die klassische Metaphysik mit einer feststellenden Ontologie verklammert ist, die eine „absolute Einsicht in das Ganze des Seins“ bietet⁸⁰. Zugleich bleibt eine solche totalphilosophische Betrachtung aber doch auf die Metaphysik bezogen, insofern sie der Frage nachgeht, „ob das Ende der Metaphysik das Ende ‚einer jeden möglichen Metaphysik überhaupt‘ bedeutet“⁸¹. Schulz verneint diese Frage im Blick auf die moderne Kunst. Denn wenn man versucht, diese totalphilosophisch zu durchdringen, dann ergeben sich s. E. „Möglichkeiten, ... das Wesen der Metaphysik neu zu bedenken“⁸². Wirkt sich nämlich „der fast selbstverständlich gewordene Verlust (klassischer) Metaphysik“ in einer „Aufhebung des Weltvertrauens zugunsten der Weltunsicherheit“⁸³ aus, so ist gerade die moderne Kunst in besonderer Weise geeignet, deutlich zu machen, wie sich diese veränderte weltanschauliche Situation auf die Subjektivität auswirkt.

Konkret beschreibt Schulz den Zustand der Ungesicherheit, den das Ende des metaphysischen Zeitalters mit sich bringt, als Zustand des Schwebens, wobei in diesem Begriff nicht nur „der Verlust der Festigkeit im Sinn von Fraglosigkeit und Positivität“ mitschwingt, sondern auch die Bewegung des „Hin und Her zwischen Ich und Welt, die doch beide nicht mehr verlässliche Orientierung bieten“⁸⁴, auf den Punkt gebracht werden soll. Die moderne Kunst verfügt nun nach Schulz' Meinung über spezielle Möglichkeiten, „die Aspekte der Nichtfestgelegtheit in vielfältiger Weise aufzuzeigen“, und sie vermag auch zu verifizieren, was er als „metaphysische Negativität“ bezeichnet, die Tatsache nämlich, „daß nichts mehr dahinter steht, daß keine Hinterwelt mehr bestimmt und trägt“⁸⁵. Im ganzen ist Schulz überzeugt, mit dem Begriff des ‚Schwebens‘ einen Terminus gefunden zu haben, der für das Verständnis gegenwärtiger Kunst und Metaphysik gleichermaßen fruchtbar ist. So fragt er im Blick auf die Kunst:

„Ist nicht Kunst wesenhaft als Schweben eine Mischung von Schein und Sein, Wahrheit und Lüge ... Liegt nicht das Geheimnis und die Faszination der Kunst in dieser nicht aufzulösenden Zweideutigkeit des Ineinanders und Gegeneinanders dieser Bestimmungen? Und ist es nicht gerade der Vorzug der Kunst, uns diese Zweideutigkeit ad oculos zu demonstrieren, das heißt dem Menschen sichtbar zu machen, was es mit seiner gebrochenen Weltstellung auf sich hat: daß jede Gewißheit immer wieder fraglich wird, daß sie sich der auslegenden Deutung entzieht.“⁸⁶

⁷⁸ Ebd. 13.⁷⁹ Ebd.⁸⁰ Ebd. 416.⁸¹ Ebd. 13.⁸² Ebd.⁸³ Ebd.⁸⁴ Ebd.⁸⁵ Ebd.⁸⁶ Ebd. 14.

Desgleichen fragt er in puncto Metaphysik:

„Entspricht nicht die Metaphysik des Schwebens, wenn sie in der Kunst Gestalt gewinnt, dem eigentlichen Wesen der Metaphysik, das Gegebene aufzuheben und es zu transzendieren, indem man es übersteigend transformiert auf seine verborgenen Wesensmöglichkeiten hin, die eben nicht endgültig zu erfassen sind und die es vielleicht als endgültige gar nicht gibt?“⁸⁷

Allerdings ist sich Schulz darüber im klaren, daß eine solche Metaphysik des Schwebens das genaue Gegenteil einer Metaphysik ist, „die aufgrund einer Ontologie festen Halt verspricht“⁸⁸. Doch hält er die Abkehr von diesem Typ von Metaphysik für ebenso irreversibel, wie er die Hinkehr zu einer Metaphysik des Schwebens für notwendig hält. Denn die ontologische Metaphysik beruhe, wie er schreibt, „auf der Hypostasierung einer Überwelt oder eines absoluten Subjekts, sei dieses nun als Gott oder als absoluter Geist bestimmt“, und stelle einen Ausweg dar, der nur zustande kommt „durch ein Stillstellen der Reflexion aus dem Bedürfnis der Sicherheit heraus“⁸⁹. Diese Stillstellung der Reflexion macht die Metaphysik des Schwebens rückgängig. Was ihr dann als Basis einzig verbleibt, ist „die haltlose Subjektivität“, da ja die Überwelt und das absolute Ich als „haltgebende Konstituentien“ entfallen⁹⁰. Freilich stellt auch Schulz sich die Frage, ob ein Denken, das die Ortlosigkeit als das Nichtfestgestelltsein der Subjektivität zum Ausgangspunkt nimmt, noch als Metaphysik zu bezeichnen sei. Er räumt ein, wenn man Metaphysik im ontologischen Sinne versteht, sei das natürlich nicht möglich. Anders sehe die Sache dagegen aus, wenn man Metaphysik von dem transzendierenden Denken her versteht in der Weise, daß „das Transzendieren können mit dem Reflektieren und Problematisieren zusammenwächst und geradezu identisch wird“⁹¹. In diesem Fall ist das Durchdenken der menschlichen Grundsituation im Sinne einer totalphilosophischen Orientierung nach Schulz' Meinung auch dann noch ein sinnvolles Tun, „wenn es keine Ergebnisse zeitigt und in der Zweideutigkeit verbleibt“⁹².

Im Blick auf die „Unkraft der philosophischen Metaphysik“⁹³, die sich nicht länger im Besitz absoluter Lösungen wähnen und auch nicht länger von der Vorherrschaft des Begriffs ausgehen kann, ergibt sich schließlich auch die Möglichkeit einer echten Wechselbestimmung von Philosophie und Kunst, bei der die Frage eines möglichen Vorrangs einer der beiden Größen zweideutig wird. Denn es ist durchaus denkbar, „daß der Kunst in gewisser Hinsicht ein Prae zukommt, wenn sie Sein und Schein vertauschend Artefakte herstellt, die nicht nur viel besser als die Philosophie die Aporie des Selbstbewußtseins darstellen, sondern ihr zugleich das Drückende nehmen“⁹⁴. Denn als sinnlich manifest gewordene können die Gebilde der Kunst, „obwohl hintergrundlos, doch eine Beglückung gewähren, die das Denken nicht erreicht“⁹⁵.

⁸⁷ Ebd. ⁸⁸ Ebd. ⁸⁹ Ebd. 317. ⁹⁰ Ebd. ⁹¹ Ebd.
⁹² Ebd. ⁹³ Ebd. ⁹⁴ Ebd. ⁹⁵ Ebd.

3. *Metaphysik und Moderne (D. Henrich)*

Das zweideutige Resultat, zu dem Schulz bei seiner Beschäftigung mit dem Metaphysikproblem – ungeachtet aller bewundernswerter metaphysikgeschichtlicher Gelehrsamkeit – gelangt, steht in deutlichem Kontrast zu der prononcierten Position von D. Henrich in Sachen Metaphysik, die in seinen neuesten Arbeiten sichtbar wird.

Da Habermas bei seiner Kritik neuerer metaphysischer Bestrebungen in der deutschen Gegenwartsphilosophie vor allem Henrich im Visier hat, bietet es sich an, Henrichs Antwort auf diese Kritik als Beleg für dessen von Habermas inkriminierte ‚Rückkehr zur Metaphysik‘ heranzuziehen, zumal Henrich hier kürzer und knapper als in seinen sonstigen Veröffentlichungen die Essentials seiner Metaphysikkonzeption entfaltet.

Er beginnt mit den Schwierigkeiten, die der Titel ‚Metaphysik‘ aufwirft, der in Wahrheit ein Nicht-Titel ist, da er nicht von Aristoteles selbst stammt, sondern von Andronikos, und mit dem sich nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute noch vielerlei assoziiert. Nähere Aufklärung über diesen Nicht-Titel sei auch nicht aus der Geschichte seiner Rezeption zu gewinnen, denn diese sei eher „eine Folge von Verlegenheiten“⁹⁶. Ebenso wenig helfe der Blick in das Inhaltsverzeichnis jener Metaphysiken, die „in der Zeit der Stabilität des Lehrsystems der Philosophie“⁹⁷ in Gebrauch waren, denn dort seien zwar eine Reihe von Untersuchungen aufgereiht, etwa „darüber, was ein Ding zu einem Selbständigen macht, über Möglichkeit und Notwendigkeit, über die Natur des Geistes, über den Begriff einer Welt und über einen ersten Grund sowohl für Formen wie für Veränderungen“⁹⁸, doch so einleuchtend die Einsatzpunkte dieser Untersuchungen auch sein mögen, ihre Versammlung unter dem Nicht-Titel bleibe undurchsichtig. All das berechtigt aber nach Henrich noch nicht, metaphysisches Denken „in allerlei obskure Nachbarschaften zu manövrieren“, oder mit ihm lediglich „leeren Tiefsinn“ oder denkerische „Anstrengungen im Abseits und gegen den Strom der Geschichte“ zu assoziieren; vielmehr verbinden sich mit ihm ebenso sehr auch „Erinnerungen an wesentliche Verständigungsleistungen“⁹⁹.

Henrichs Kronzeuge hierfür ist Kant, dem s. E. eine Schlüsselrolle für die Erörterung des Metaphysikproblems zukommt, ist Henrich doch der Überzeugung, wer heute mit dem Terminus ‚Metaphysik‘ eine Aussicht auf bewährbare Gedanken verbunden sehe, der müsse sich mit Kants Versuch, Licht in die Verfassung des von Aristoteles hergeleiteten Unternehmens zu bringen, auf mehr als formelhafte Weise beziehen können. Ebenso gelte das aber auch für den Kritiker, der unter Berufung auf Kant den Vorwurf der Vergeblichkeit gegen das Unternehmen der Metaphysik

⁹⁶ Ebd. 11. ⁹⁷ Ebd. 12. ⁹⁸ Ebd. ⁹⁹ Ebd. 11.

erhebt. Kant unterscheidet zwei Gruppen von Untersuchungen, die einer Metaphysik bedürfen. Einmal sind das „Untersuchungen, die auf die Aufklärung der elementaren Leistungsweisen der Intelligenz gehen“¹⁰⁰. Konkret geht es hierbei um die Voraussetzungen gegenstandsbestimmter und normativer Aussagen. Die zweite Gruppe bezieht sich auf Gedanken eines Abschlusses, die nach Henrich aus zwei Gründen unabweisbar sind. Einmal führen die elementaren Erkenntnisweisen zu unaufhebbar unvollständigen Ergebnissen, die zudem noch untereinander im Widerspruch stehen. Zum anderen ist es für ein an der Vernunft orientiertes Leben nicht möglich, einfach in dieser Unvollständigkeit und in diesen Widersprüchen zu verharren. Vor allem der letzte Gesichtspunkt ist Henrich wichtig. Die Metaphysik des Abschlusses, so führt er aus, sei „kein Unterfangen, das jener Disposition unterstünde, aus der sich unsere Theorieprogramme herleiten“, die entweder ein „Produkt der theoretischen Neugierde“ sind oder „eines von purer Lebensnot in Dienst genommenen Konstruktionsvermögens“. Vielmehr handle es sich bei der Metaphysik des Abschlusses um eine „Sache der Vernunft“ und damit auch um eine „Sache der Menschheit“¹⁰¹.

Daher ist die Rationalität, die hier beansprucht wird, auch nicht daran gebunden, daß sich ihre Gedanken in wissenschaftlichen Beweisverfahren rechtfertigen lassen, vielmehr ist davon auszugehen, daß Vernunft auch dort am Werk ist, „wo erwogen wird, was die beste und das heißt die umfassendste und in sich stimmigste Antwort auf eine Problemlage ist, in die mehrere Problembereiche eingreifen, welche je für sich den Gebrauch verschiedener Methoden verlangen“¹⁰², die ihrerseits nicht auf einen höheren Methodenbegriff zurückgeführt werden können. Recht verstanden, gehört nämlich zum Vernunftsinne nicht nur Beweis und Kritik, sondern auch „Verständigung und Interpretation jenseits dessen, was durch Beweise sichergestellt werden kann“¹⁰³. Nur wenn man die Erörterung des Abschlußgedankens „abgelöst von Kritik und von umfassender Erwägung jedes Für und Wider“¹⁰⁴ betreiben würde, würde sie zu einem vermessenen und willkürlichen Unterfangen.

Soviel zu Kants „durchaus moderne(r) Neubestimmung von ‚Metaphysik‘“, die nach Henrichs Worten aus der „Bundesgenossenschaft mit einem Denken“ hervorgeht, „das in jedem Menschen aufkommt“¹⁰⁵. Solche Bundesgenossenschaft mit dem ‚bewußten Leben‘ charakterisiert nach Henrich bereits den „platonischen Beginn der Metaphysik“, und sie ist auch „für die Neubestimmung ihres Wesens in der modernen Philosophie charakteristisch“¹⁰⁶. Womit aber eine so verstandene Metaphysik nichts zu tun hat, sind Hypertheorien, die „dem bewußten Vernunftleben ... als fixe und fremde Institutionen eines Begriffsgebrauchs entgegnetreten und auch entgegenwirken müssen“¹⁰⁷.

¹⁰⁰ Ebd. 12. ¹⁰¹ Ebd. 13. ¹⁰² Ebd. ¹⁰³ Ebd. ¹⁰⁴ Ebd. ¹⁰⁵ Ebd. 14. ¹⁰⁶ Ebd. ¹⁰⁷ Ebd.

Henrich sieht ein solches Mißverständnis auch bei Habermas gegeben, wenn er der Metaphysik entgegenhält, sie verletze den Grundsatz der Revidierbarkeit, der für ein modernes Verständnis von Wissenschaft nun einmal wesentlich ist. Die Rechtfertigung der Metaphysik trete nicht mit dem Anspruch einer infalliblen Theorie oder eines Redens ex cathedra auf, sondern sie habe lediglich den Status einer „Erwägung der Tragkraft letzter Gedanken“¹⁰⁸. Ebenso wie sich aus der Tatsache, daß „jede Theorie der natürlichen Zahlenreihe in der Tat fallibel ist“¹⁰⁹, kein Argument gegen die spontane Ausbildung der Zahlenreihe selber gewinnen läßt, lasse sich gegen die Ausgriffe einer Metaphysik des Abschlusses ein vernünftiger Einwand geltend machen, da diese Ausgriffe sich aus der Spontaneität des bewußten Lebens selbst ergeben.

Während der Einwand, bei der Metaphysik handle es sich um eine allem wirklichen Denken vorgreifende Grundwissenschaft, vor allem an die Adresse der Metaphysik der alteuropäischen Vormoderne geht, richtet sich eine zweite Einrede gegen moderne Spielarten der Metaphysik. Gegen sie wendet man ein, da die Ausgriffe einer Metaphysik des Abschlusses nicht wahrheitsfähig seien, müsse es auch möglich sein, „auf sie zu verzichten und ein Leben in eine Grundorientierung zu bringen, welche durch Bescheidenheit ausgezeichnet ist“¹¹⁰.

Henrich hält dem mit Kant entgegen, auch „jene vorgeblichen Indifferentisten (fallen), sosehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch soviel Verachtung vorgaben“¹¹¹. Wenn man nun aber fragt, warum denn Kant ein solches „Selbstdementi vorgeblich gelassener Gleichgültigkeit durch eine versteckte Metaphysik“¹¹² für unvermeidlich hält, dann ließe sich ein weiterer Kanttext anführen, in dem es heißt: „Wir (können) dem Verstand die Fragen nicht abgewöhnen. Sie sind so in der Natur der Vernunft verwebt, daß wir ihrer nicht loswerden können. Auch alle Verächter der Metaphysik, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe haben geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik. Denn ein jeder wird doch etwas von seiner eigenen Seele denken.“¹¹³

Die Rede von der Seele ist in diesem Kontext nach Henrichs Worten „nur die Leerstelle für alle Antworten auf Fragen, welche uns die Vernunft unabweisbar in Beziehung auf uns selber stellen läßt: Wie denkst Du zuletzt von Dir, wenn Du im Blick auf alles, was Dir bekannt ist und was Du zu unterscheiden weißt, Dir Rechenschaft gibst, was und wer Du

¹⁰⁸ Ebd. ¹⁰⁹ Ebd. ¹¹⁰ Ebd. 15.

¹¹¹ *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, A X.

¹¹² *D. Henrich*, Konzepte, Frankfurt 1987, 15.

¹¹³ *I. Kant*, Akademieausgabe Band XXIX, 1.2, 765.

eigentlich bist.“¹¹⁴ Wenn Kant in seiner Logik die zentralen Fragen der Philosophie (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) in der einen Frage zusammengefaßt sieht: Was ist der Mensch?, dann hat das, nach Henrichs Meinung, einen durchaus nichttrivialen Sinn. Es geht ihm hier nämlich um eine Synthesis verschiedener Ansätze menschlichen Selbstverständnisses. In der semantischen Theoriesprache unserer Zeit kann die Frage, um die es geht, so reformuliert werden: „Welche Selbstbeschreibung dessen, der vernünftiger Rede fähig ist, hält zuletzt stand vor allem, was wir über ihn und die für ihn unerläßlichen Voraussetzungen unterschiedlicher Selbstbeschreibungen wissen?“¹¹⁵

Der Sinn einer solchen Frage wird verkannt, wenn man sich mit alten und zum Teil auch trivialen Antworten auf diese Frage beruhigt, wie der, daß der Mensch ein Lebewesen sei, des Lachens und Denkens fähig, oder daß er Interakteur in Institutionen sei, als Ego immer in Relation zu einem Alter stehe und daß er Sprecher sei. Nicht daß sich mit solchen Antworten nicht auch eine Theorieperspektive verbinden ließe; nur die Brisanz der Frage, um die es geht, wird verkannt, wenn nicht gesehen wird, daß sie auf eine Synthesis zielt und sich nicht mit einer menschlicher Selbstverständigung im Grunde fremden Eindimensionalität begnügen kann. Für eine solche Selbstverständigung hat der Nicht-Titel Metaphysik nach Henrichs Worten „auch in der Theorie den Raum offenzuhalten“¹¹⁶, wobei an dem Titelwort selbst im übrigen nichts liegt. Es läßt sich auch ersetzen und ist von den wichtigsten Kantnachfolgern gar gemieden worden, ohne daß sie deshalb die Sache aus dem Auge verloren hätten.

Damit ist zumindest ex negativo die Ausgangslage für die Problemstellung der Philosophie in puncto Metaphysik bezeichnet. Zugrunde liegt ihr ein Befund, der weder auf Verwirrung noch auf Täuschung beruht, daß nämlich „die Selbstverständigung des Menschen in einen Konflikt zwischen einleuchtenden Selbstbeschreibungen führt“¹¹⁷. Konkret: „Wir sind jeweils als andere unterstellt und angesprochen, wenn wir Gründe für die Wahrheit von Behauptungen prüfen, wenn wir Normen, die sich nicht auf Interessen der Lebenserhaltung zurückführen lassen, nicht nur anerkennen, sondern für unser Tun maßgeblich werden lassen, und wenn wir uns einem anderen nicht nur aufrichtig mitteilen, sondern im Vertrauen offenbaren.“¹¹⁸ Daß schon diese Selbstbeschreibungen uns in Konflikte mit uns selbst geraten lassen, ist nach Henrich evident. Beispielsweise schließt die Vertrautheit, in der ein Leben an ein anderes gebunden ist, es in wesentlichen Situationen aus, eine solche Beziehung als unter die Normen strikter Allgemeinheit gestellt zu verstehen. Solche Konflikte machen es erforderlich, daß man auf ein Umfassenderes hinzu-denken sucht, das es nicht nur ermöglicht, besagte Konflikte zu lösen,

¹¹⁴ Henrich, *Konzepte* 16.¹¹⁵ Ebd. 17.¹¹⁶ Ebd.¹¹⁷ Ebd.¹¹⁸ Ebd.

sondern auch eine Dimension eröffnet, in der die primären Selbstbeschreibungen zusammengeführt werden können. Faktisch findet ein solcher Ausgriff in einem Leben, das bewußt geführt wird, immer schon statt, und wenn ein Denken sich von diesem Ausgriff leiten läßt und die besten Gründe erwägt, die hier ins Spiel kommen, dann steht es „nicht unter der Verpflichtung vorab zu demonstrieren, daß seine Erwägungen in einer wissenschaftlichen Theorie definitiv gestützt werden können“¹¹⁹. Zwar ist es möglich, die drei Selbstbeschreibungen, die eben genannt wurden, wie Habermas das tut, nach Typen von sprachlichen Akten und den in sie eingebauten Geltungsansprüchen zu differenzieren, aber die Folgerung, die er daraus zieht, daß nämlich „schon die Analyse dieser Sprechakte eine Perspektive freisetzt und eine Dimension erschließt, in der die Selbstbeschreibungen des bewußten Lebens harmonisch zusammenbestehen“¹²⁰, ist problematisch. Denn dadurch verpflichtet man sich auf einen „Ansatz, der sich Einsichten in Konflikte und in die Weise, wie sie entspringen, entzieht“, obwohl solche Einsichten uns doch „in unserem Leben aller Theorie voraus vertraut sind“¹²¹.

Konkret macht Henrich seine Kritik an dem von Habermas verwandten Begriff der Lebenswelt fest, dem die Distanznahme zum Bewußtsein der Moderne ins Gesicht geschrieben sei, da er den unhintergehbaren Ausgang aller Sprechakte zu einer im Prinzip harmonischen Totalität erklärt, damit aber mit einer „längst verlorenen Unmittelbarkeit“¹²² operiert. Gegenüber solcher Unmittelbarkeit bringt Henrich den Begriff der Reflexion ins Spiel, in dem zunächst zwei intellektuelle Leistungen zusammen in Anspruch genommen werden, einmal „das Bewußtsein von Unterschieden zwischen Verständigungsarten, welche sich in der Spontaneität des bewußten Lebens ausgebildet haben“ und zum anderen „eine Distanznahme zu den Verstehensarten und Selbstbeschreibungen insgesamt ... derart, daß sich eine doppelte Möglichkeit eröffnet zu den primären Tatsachen unseres bewußten Lebens eine stabile Einstellung zu finden, die nicht einfach auf Enthaltensamkeit gegenüber letzten Gedanken hinausläuft“¹²³. Die eine Möglichkeit besteht darin, daß die primären Weisen des Erkennens und von Einsichten geleiteten Handelns und Verhaltens, besonders die in ihnen vorausgesetzten Weltbegriffe, unter Anerkennung ihrer Differenzen mittels eines integrierenden Gedankens zusammengeführt werden.

Die andere Möglichkeit besteht darin, daß als Illusion durchschaut wird, was die primären Diskurse anleitet und was in ihnen vorausgesetzt ist. Entscheidend für die Reflexion in ihrer zweiten Bedeutung ist, daß aus ihr die Bereitschaft folgen muß, „die Überzeugungen, welche sich mit primären Diskursen verbinden, nicht für vollständig und endgültig anzusehen – sie also entweder in einen Zusammenhang zu transponieren, in

¹¹⁹ Ebd. 18. ¹²⁰ Ebd. ¹²¹ Ebd. ¹²² Ebd. ¹²³ Ebd. 19.

dem sie zugleich bewahrt werden können, oder sie gänzlich zu distanzieren und ... ihre Geltung zu suspendieren“¹²⁴. Nach Henrichs Meinung ging das moderne Denken in all seinen wesentlichen Spielarten aus dieser Problemlage hervor, der Habermas aber gerade ausweicht, indem er in seiner Theoriesprache – wenn auch unfreiwillig – davon ausgeht, daß die Ressourcen der Lebenswelt ohne weiteres „als zuletzt verläßlich“ gelten können¹²⁵.

Henrich ist überzeugt, „daß gerade die Denkleistungen der Moderne, die am auffälligsten als Metaphysik auftreten, dieser Problemlage entsprochen haben.“¹²⁶ Die moderne Metaphysik, so schreibt er, sei „eine Folge von Denkanstrengungen gewesen, die Problemlage, welche aus Reflexion auf Geltungsbedingungen und Geltungskonflikten hervorgeht, im Sinne der ersten der beiden Alternativen zu entscheiden“¹²⁷. Als Beispiel führt er etwa Leibniz an. Dessen System stelle den „Versuch zu einer Theoriesynthese“ dar, „in der die differenten Weltbegriffe der materiellen, der organischen, der mentalen und der formalen Welten in einer einheitlichen Ontologie zusammengeführt werden sollten“, wobei ihm das Ziel vorschwebt, über diese Synthese der Weltbegriffe auch „die Selbstbeschreibungen des Menschen aus ihrem Konflikt in ein Kontinuum zu überführen“¹²⁸. Aber auch die metaphysischen Grundgedanken der klassischen deutschen Philosophie, die immerhin einem ganzen Zeitalter ihr Gepräge gaben, seien aus Versuchen solcher und ähnlicher Art hervorgegangen.

Dem Denken der Gegenwart, das über alle Transformationen hinweg doch in der Tradition der klassischen deutschen Philosophie steht, ist nach Henrich die gleiche Aufgabe gestellt, gleichgültig, ob es nun den Nicht-Titel ‚Metaphysik‘ für sich reklamiert oder nicht. Es sei daher abwegig, wenn Habermas in diesem Bemühen nur „den Ausdruck des fehlgeleiteten und hypertrophierten Erkenntnisanspruchs einer elitären Randgruppe“¹²⁹ sehen könne. Wie mit solchen Invektiven das für die moderne Philosophie und das moderne Leben gleichermaßen zentrale Anliegen, zu letzten Gedanken zu kommen, diskreditiert wird, so ist auch Habermas’ Polemik gegen den abstrakten Begriff des Absoluten als Supersynthese verfehlt.

Henrich erinnert daran, daß alle Theorien, die sich von Kants Denken herleiten, gleichermaßen auch von dem Konfliktdenker Rousseau inspiriert gewesen seien. Wann immer sie konstruktiv vorgingen, so sei doch ihr Ziel nie gewesen, „selbstgenügsame Konstruktionen aufzurichten“¹³⁰, sondern ihr Ziel sei immer gewesen, wie an Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ paradigmatisch deutlich werde, ‚Dasein zu offenbaren‘.

Henrich versäumt es freilich auch nicht, die andere Möglichkeit der reflektierten Distanz zu den primären Lebenstendenzen zu diskutieren,

¹²⁴ Ebd. ¹²⁵ Ebd. ¹²⁶ Ebd. 20. ¹²⁷ Ebd. ¹²⁸ Ebd. ¹²⁹ Ebd. ¹³⁰ Ebd. 21.

nämlich die Auflösung der Primärkonflikte durch die Einsicht in deren illusionären Charakter, welche eine naturalistische Beschreibung der Welt nach sich zieht. Ihren Anhalt findet eine solche Art von Selbstbeschreibung des Menschen zwar nicht in Diskursformen und deren Geltungsvorgaben, wohl aber in der Alltagserfahrung des Menschen, konkret „in den Tatsachen von Zeugung und Tod, von Erblichkeit und Krankheit, in den Beobachtungen über die Kontinuität der Gattungen, welche die Menschengattung einschließt“ sowie „in den Kenntnissen von deren Phylogenese und der langen Vorgeschichte ihrer Hochkulturen, die erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewonnen“ wurden¹³¹. Als philosophische Theorie ist der Naturalismus relativ jungen Datums. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. bildete er sich in seiner modernen reduktiven Form heraus¹³². Konkret geht er so voran, daß er den Zeichengebrauch im Rahmen einer Theorie sprachlichen Verhaltens aufzudecken sucht mit dem Ziel, die Vormeinungen, die mit primären Diskursen verbunden sind und die Geltungsgründe und eine aus sich verständliche Vernunft des Sprachgebrauchs voraussetzen, als illusionär zu entlarven. Sie sind für ihn lediglich „gut funktionierende, aber, wenn einmal analysiert, aller ihrer Ansprüche auf Wissen und selbstgenügsame Verständlichkeit beraubte Interaktionsformen“¹³³.

Die deutsche Aufnahme der sprachanalytischen Methode hat nach Henrichs Meinung den Problemdruck, der durch einen solchen Naturalismus erzeugt wird, nicht wahrgenommen. Auch hierfür sei Habermas' Theorie kommunikativen Handelns ein gutes Beispiel. Denn nur „naive Selbstsicherheit“ ermögliche es diesem, „die Methode der semantischen Aufklärung von Akten der Sprachverwendung ... ohne weiteres universalistisch auszuweiten und so den Begriff der Lebenswelt als einer die Kommunikationsgemeinschaft zuletzt tragenden Größe einzuführen“¹³⁴. Dabei scheine ihn offenbar nicht zu stören, daß gerade die Sprachtheorie, aus der er die Argumente für seinen Universalismus zieht, den Naturalismus am meisten begünstigt. Ihn scheint auch das Problematische der Position eines solchen Naturalismus nicht zu tangieren, obwohl dieses nach Henrichs Meinung doch deutlich erkennbar ist. Denn besagter Naturalismus wirkt, wie er schreibt, „hin auf die Selbstdistanzierung des bewußten Lebens“, er transformiert es gerade nicht zu einer „Erfahrung, in der es sich bewahrt und gesammelt, also nicht dementiert wissen kann, und zwar in und durch letzte Gedanken“, sondern kulminiert in der „Erkenntnis von der Einheit und dem Allbefassenden der Naturgesetze“, so daß das Menschenleben nichts anderes ist als „ein von

¹³¹ Ebd. 22.

¹³² Daneben unterscheidet Henrich noch einen Naturalismus innerhalb der Metaphysik, den er mit Aristoteles, Spinoza und Nietzsche in Verbindung bringt, sowie einen Common-Sense-Naturalismus, der keinen scharf formulierten Theorieanspruch erhebt.

¹³³ Henrich, *Konzepte* 23. ¹³⁴ Ebd. 24.

diesen Gesetzen durchaus bestimmtes Agieren und Interagieren mit Hilfe von Lauten und Zeichen“¹³⁵.

Henrich hält es für äußerst problematisch, wenn Habermas sich einerseits dem modernden Naturalismus gegenüber gleichgültig verhält und andererseits doch einen Universalismus in der Theorie vertritt, der sich mit philosophischen Mitteln begründet. Er meint, wer so vorgehe, der verharre nicht nur „abseits des Denkens der Gegenwart“, der werde auch „unfähig, das Projekt der Moderne glaubwürdig aufzunehmen und weiterzuführen“¹³⁶.

Im ganzen kommt es Henrich, ungeachtet aller Kritik, nicht darauf an, Habermas' Universalismus in den Arm zu fallen, aber die Aufgabe, zu begründen, setzt s. E. eine weiter ausgreifende Anstrengung voraus, als sie bei Habermas erkennbar wird. Ebenso fühlt er sich auch mit Habermas verbunden in dem Bemühen der „Verteidigung der Moderne gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern“¹³⁷. Was er dagegen bestreitet, ist, daß es nur eine mögliche Lesart von Moderne gibt. So ist es auch zu erklären, daß Henrich von einem notwendigen Zusammenhang von Metaphysik und Moderne ausgeht, wohingegen für Habermas umgekehrt die Inkompatibilität beider Größen feststeht. Das entscheidende Argument, das Henrich für die Notwendigkeit metaphysischen Denkens unter den Bedingungen der Moderne ins Feld führt, lautet: Bewußtes Leben, ist, will es zu einer Selbstverständigung kommen, auf die Ausbildung letzter und zusammenführender Gedanken angewiesen. Metaphysik läßt sich von daher verstehen als Theorie, die sich mit dem Grund und der Weise der Vergewisserung solcher letzten Gedanken befaßt.

Rebus sic stantibus erledigen sich eine Reihe von Einwänden, die gegen die Metaphysik in der Moderne immer wieder vorgebracht wurden. Metaphysik, so betont Henrich, habe weder die Intention, die Wissenschaft mit deren eigenen Mitteln zu überbieten, noch erhebe sie den Anspruch, eine Fundierungstheorie des Wissens zu liefern, und schließlich sei sie auch nicht „auf die Etablierung einer Hinterwelt festgelegt“¹³⁸. Positiv begreift Henrich sie als „erkundendes Denken“¹³⁹, das keine Schwierigkeit hat, die Vereinzelung und damit auch „Zerstreuung der Denk- und Untersuchungsgänge der Moderne ... als definitiv anzuerkennen“¹⁴⁰, und trotzdem auf eine Orientierung durch letzte Gedanken nicht verzichtet, die gleichermaßen auf ein Ganzes ausgreifen und das bewußte Leben „vor der Bedrückung bewahren, die Fragen und Gedanken, die es eigentlich bewegen ... nur niederzuhalten oder zumindest verschwiegen halten zu müssen“¹⁴¹.

¹³⁵ Ebd. 25. ¹³⁶ Ebd. ¹³⁷ Ebd. 43. ¹³⁸ Ebd. 26.

¹³⁹ Zur Unterscheidung von erkundendem und fundierendem Denken vgl. *D. Henrich*, Grund und Gang des spekulativen Denkens, in: *D. Henrich/R. P. Horstmann*, Metaphysik nach Kant?, Stuttgart 1988, 83–87.

¹⁴⁰ *Henrich*, Konzepte 130. ¹⁴¹ *Henrich*, Grund und Gang 8.

4. Resümee

Soviel ein kurzer Blick auf die metaphysiktheoretischen Überlegungen von Habermas, Schulz und Henrich, an denen sich paradigmatisch drei mögliche Grundstellungen zum Metaphysikproblem illustrieren lassen, die in der Moderne immer wieder durchgespielt wurden.

Habermas geht es um eine Überwindung, Schulz um eine Transformation und Henrich um eine Erneuerung des metaphysischen Denkens. Abschließend sollen alle drei Ansätze kritisch darauf befragt werden, was sie für die Beantwortung der Gretchenfrage der modernen Metaphysikdiskussion ‚Legitimität oder Illegitimität der Metaphysik?‘ hergeben.

Bei Habermas ergibt sich in dieser Beziehung folgendes: Er versucht seine These vom Ende der klassischen Metaphysik und von der Notwendigkeit des Übergangs in ein nachmetaphysisches Denken zunächst mit einem philosophiegeschichtlichen Argument zu untermauern. Er operiert mit einem philosophiegeschichtlichen „Drei-Stadien-Gesetz“¹⁴², dem zufolge es in der Philosophiegeschichte nacheinander zur Ausbildung eines ontologischen, eines mentalistischen und schließlich eines linguistischen Paradigmas kam. Als Gewährsleute für dieses Drei-Stadien-Gesetz nennt er Schnädelbach und Tugendhat. Ersterer sieht bereits in der antiken Skepsis den Paradigmenwechsel vom Sein zum Bewußtsein grundgelegt und führt als typischen Vertreter des mentalistischen Paradigmas Descartes an, ehe er die wesentlichen Elemente des neuen Denkens anhand der Kantischen Transzendentalphilosophie exemplifiziert. Letzterer hingegen nimmt für die Geschichte der Logik das Drei-Stadien-Gesetz in Anspruch, wobei er allerdings das zweite Paradigma nicht ‚mentalistisch‘, sondern ‚psychologisch‘ nennt, im übrigen aber wie Schnädelbach Kant als Hauptgewährsmann für dieses Paradigma anführt.

Das führt sofort auf die Probleme, die dieses Drei-Stadien-Gesetz aufwirft. Gerhardt diagnostiziert bei der Kennzeichnung des zweiten Paradigmas begriffliche Unschärfen. Sein Bedenken ist nicht nur, daß im Fall dieses Paradigmas das psychologische und das transzendentalphilosophische Moment illegitimerweise gleichgesetzt werden, er bemängelt auch, daß der Status des Mentalen ungeklärt bleibe. Denn man müsse sich fragen: Was ist denn nun das Mentale? „Ist es *Denken* (als das, was sich in Begriffen zeigt), *Bewußtsein* (als das, was alle Vorstellungen begleitet) oder *Selbsterfahrung* (als das, was ich jeweils über mich weiß).“¹⁴³

Zudem weist er auf folgendes grundsätzliche Problem hin: Wenn man sich die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie ansehe, dann sei es ja

¹⁴² Diesen ‚Comteschen‘ Terminus verwendet V. Gerhardt in seinem Aufsatz: Die Metaphysik und ihre Kritik, in: ZPhF (1988) 45–70.

¹⁴³ Ebd. 62.

nicht so, daß das ontologische Denken einfachhin mit Beginn der neuzeitlichen Philosophie an sein Ende kommt, das ontologische Problem bleibt vielmehr auf der Tagesordnung, es wird nur mit anderen methodischen Mitteln angegangen.

Auch was den von Habermas diagnostizierten jüngsten Paradigmenwechsel angeht, gibt es Probleme. Fraglich ist schon, ob man überhaupt von einem Paradigmenwechsel sprechen soll oder ob man nicht sachgemäßer im Hinblick darauf, „daß die Theorie der Zeichenverwendung und insbesondere ihre Semantik . . . neue Mittel zur Klärung alter Grundfragen und Theorieaufgaben der Philosophie erschlossen hat“, von einem „Theorieschub“ reden sollte¹⁴⁴. Henrich bezweifelt in diesem Zusammenhang, ob die Vorstellung überhaupt zutreffend ist, daß durch die neuzeitliche Philosophie das Selbstbewußtsein in eine überzogene Theorieposition gebracht wurde, die zwangsläufig einen Paradigmenwechsel nach sich ziehen mußte.

Zumindest Kant, der als erster mit dem Prinzip des Selbstbewußtseins theoretische Hoffnungen verband, lag es nach den Worten von Henrich „ganz fern“, das „Selbstbewußtsein als suisuffizient oder als solitäres anzusetzen“¹⁴⁵. Es stellte für ihn also nicht einen selbstgenügsamen Universalgrund dar, sondern lediglich den „Ankerpunkt allen Vernunftgebrauchs“¹⁴⁶. So gesehen, läßt sich zumindest von dem Kantischen Selbstbewußtseinskonzept her die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels nicht plausibel machen.

Darüber hinaus stellt sich im Fall des von Habermas behaupteten Übergangs vom mentalistischen zum linguistischen Paradigma die Frage, ob dieser wirklich so verstanden werden kann, daß das Selbstbewußtsein eine Instanz ist, die sich „erst unter bürgerlich-kapitalistischen Verkehrsbedingungen herausbildet, um dann für eine gewisse Zeit einen autonomen Zugang zur Lebenspraxis zu beanspruchen“¹⁴⁷ und schließlich zu Zeiten des linguistischen Paradigmas seiner fundierenden Rolle wieder verlustig zu gehen. Gerhardt betont mit Recht, daß es nicht sinnvoll sei, „die fundierende Rolle des Selbstbewußtseins auf ein Paradigma zu beschränken“, vielmehr sei „die Philosophie . . . als ganze vom menschlichen Selbstbewußtsein getragen“, und nur weil dem so ist, sei es überhaupt möglich, daß wir uns „über Entwicklungsschritte des philosophischen Denkens verständigen“ können¹⁴⁸.

Was speziell die metaphysikkritische Pointe des Habermas'schen Drei-Stadien-Gesetzes angeht, die ja darin besteht, daß die Fragestellungen der klassischen Metaphysik allesamt obsolet geworden sind und einzig auf der Basis des linguistischen Paradigmas Möglichkeiten zur Erneuerung der Metaphysik bestehen, so wird man differenzieren müssen. Die Habermas'sche Lesart des linguistischen Paradigmas bietet in

¹⁴⁴ Henrich, *Konzepte* 30. ¹⁴⁵ Ebd. ¹⁴⁶ Ebd. 31. ¹⁴⁷ Gerhardt 63. ¹⁴⁸ Ebd.

der Tat bisher so gut wie keine Ansatzpunkte für das Denken der Metaphysik. Anders sieht die Sache aus, wenn man die sprachanalytische Szene als ganze ins Auge faßt. Hier läßt sich in puncto Metaphysik nicht einfach Fehlanzeige konstatieren. Henrich schreibt vielmehr mit Recht: In der sprachanalytisch ausgerichteten Philosophie der Angelsachsen seien „die argumentativen Ressourcen für die These dahingeschwunden, daß nur obsoletes Denken mit metaphysischen Gedanken schwanger gehen könne“¹⁴⁹. Vielmehr sei es so: „Wer heute Bilanz ziehen will, in welchen Werken während des letzten Jahrzehnts produktive Gedanken ausgebildet worden sind, die in den Gravitationsbereich der Metaphysik gehören, der müßte zum überwiegenden Teil amerikanische Publikationen aufführen.“¹⁵⁰

Zur Schadenfreude oder zur Vorfreude auf eine gesicherte Wende besteht deshalb nach Henrich noch kein Anlaß, ebensowenig aber zur Behauptung einer völligen Inkompatibilität von Sprachanalyse und Metaphysik. Auch wenn über die Fruchtbarkeit der sprachanalytischen Methode für die Bearbeitung metaphysischer Fragestellungen ein abschließendes Urteil heute noch nicht möglich ist, sicher ist, daß die von Habermas ins Spiel gebrachte Vorstellung einer „Ablösung kontrastiver Paradigmata“¹⁵¹ den philosophiegeschichtlichen Tatsachen nicht gerecht wird. Ein Beweis für die Unmöglichkeit einer Metaphysik klassischen Zuschnitts läßt sich aus dem Habermas'schen Verlaufsmodell also nicht gewinnen.

Neben dem philosophiegeschichtlichen Argument bringt Habermas als entscheidendes Sachargument gegen das metaphysische Denken die These ins Spiel, die klassische Metaphysik beruhe auf einem „idealistische(n) Triumph des Einen gegenüber dem Vielen“, den er deutet als „Abwehr tiefsitzender Ängste vor Tod und Hinfälligkeit, Vereinzelung und Trennung, vor Gegensatz und Widerspruch, Überraschung und Neuerung“¹⁵². Er versucht also – unter Rückgriff auf Freud – eine psychoanalytische Deutung des metaphysischen Denkens und rekurriert dabei gleichzeitig auf das Verständnis von Idealismus und Materialismus, wie es bei Horkheimer und Adorno leitend ist. Im Kern läuft seine Argumentation darauf hinaus, das metaphysische Denken sei eine Form totalitären Denkens, denn es etabliere eine zwanghafte und insofern auch illusorische Einheit und sei gleichzeitig nur möglich um den Preis einer „in ihren Rechten beschnittene(n) Vielheit“¹⁵³.

Zu diesem Argument, das, wenn auch anders akzentuiert, nicht nur bei

¹⁴⁹ D. Henrich, Warum Metaphysik?, in: Metaphysik nach Kant? 17–25, 23.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Gerhardt, Metaphysik, 62.

¹⁵² Habermas 158 (Anm. 9).

¹⁵³ Ebd.

Habermas begegnet¹⁵⁴, wäre zu sagen: Das Phänomen, das Habermas bei seiner Kritik im Auge hat, läßt sich schwerlich leugnen. Es gibt tatsächlich eine Form von metaphysischem ‚Alleserklärenwollen‘, die im schlechten Sinn idealistisch die konkrete Wirklichkeit überfliegt und damit zugleich das Widerständige, Verquere und Ungereimte der Realität in einem fragwürdigen Sinne ‚wegerklärt‘. Weiterhin ist Habermas auch ohne weiteres zuzugeben, daß die antik-mittelalterliche Metaphysik aufgrund ihrer kosmozentrischen Ausrichtung dem Problem des Individuellen nicht gerecht zu werden vermochte. Was sich damit aber noch nicht rechtfertigen läßt ist die These, metaphysisches Denken sei zwangsläufig totalitäres Denken. Denn ein Begreifenwollen der Wirklichkeit im ganzen muß ja nicht zwangsläufig mit einer Vergewaltigung des einzelnen einhergehen, es kann doch auch als ein Versuch gewertet werden, für das einzelne einen sinnvollen Ort im ganzen der Wirklichkeit zu erschließen. Die Pauschalverdächtigung, die Habermas gegen metaphysisches Denken äußert, ist also nicht zwingend. Es ist hier durchaus auch eine ‚interpretatio benigna‘ möglich. Allerdings sollte auch eine solche ‚interpretatio benigna‘ nicht darüber hinwegtäuschen, daß metaphysisches Denken in der Vergangenheit oft zur Legitimation des schlechten Bestehenden erhalten mußte. Dieser Gefahr kann nur in der Weise begegnet werden, daß man sich bewußt ist, daß ein Begreifenwollen der Wirklichkeit, so legitim es ist, nicht vom Handeln dispensiert.

Im übrigen ist sich die Gegenwartsphilosophie auch deutlicher der Grenzen solchen Begreifens bewußt. Oelmüller hat jüngst darauf hingewiesen, daß wir zwar nach wie vor eines philosophischen Orientierungswissens bedürften, daß dies aber nicht mehr ein Totalitätswissen sein könne¹⁵⁵.

In die gleiche Richtung gehen die Überlegungen von Wiehl, wenn er für die Metaphysik im 20. Jahrhundert in Anspruch nimmt, diese sei sich der Fragmentarizität ihrer Bemühungen durchaus bewußt, denn wo immer es Ansätze zu einer systematischen Einheit des Wissens gebe, schlage der subjektive Charakter der Einheitsstiftung immer auch in irgendeiner

¹⁵⁴ In abgewandelter Form findet es sich beispielsweise auch bei Halder, wenn dieser schreibt: „Nicht zu verkennen ist . . . daß das metaphysisch-idealistische Denken mit seinem hierarchisierend-ordnenden und identifizierenden Charakter dem menschlichen Dasein eine extrem befreiende Distanz verschafft gegenüber dem Andrang des Einzelnen und Besonderen und zugleich und eben deshalb die intensivste Aneignung seiner im Allgemeinen. Aber ebenso ist die Frage, ob der distanzierende und zugleich wesentlich identifizierende Blick des Geistes nur einfachhin schaffend und zugleich Halt gebend ist, oder ob sich nicht im Gang der Geschichte des metaphysischen Blicks erwies, daß auch dieser Blick wie jeder der immanenten Gefahr unterliegt, statt durch forderungslose Zuwendung zum Leben zu erwecken, vielmehr durch eben diese Distanznahme und Feststellung der Erscheinungen, durch ihre gründliche Verfolgung sie erstarren zu machen und zu töten.“ *A. Halder*, Art. ‚Metaphysik‘, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, 104–117, 112.

¹⁵⁵ Vgl. hierzu *Oelmüllers* Aufsatz: Metaphysik in den Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur?, in: *ders.*, (s. Anm. 2) 24–36, 34.

Weise durch¹⁵⁶. Schließlich weist auch Henrich darauf hin, daß die heutige Metaphysik nicht mehr an dem Ideal des „alte(n) Universalismus“ festhalte, „jedenfalls nicht in der Gestalt des philosophischen Systems, durch das man hoffte, aus einer sehr begrenzten Menge von Grundbegriffen und Axiomen in einem deduktiven Gange den ganzen Weltinbegriff ... herleiten und ... verstehen zu können“¹⁵⁷.

All das indiziert aber noch nicht die Notwendigkeit eines Verzichts auf jede metaphysische Orientierungsbemühung überhaupt.

Daß eine solche ersatzlose Streichung jeder Art von philosophischem Orientierungswissen, das durch die Metaphysik bereitgestellt wird, keine Lösung ist, hat vielmehr erst jüngst Schnädelbach wieder deutlich gemacht. Das Interesse an den sogenannten metaphysischen Fragen, so schreibt er, habe in dem Maße zugenommen, in dem deutlich wurde, „daß die Wissenschaften, die für sich Rationalität gepachtet zu haben scheinen, ganz wesentliche Fragestellungen, die uns angehen, unberührt lassen“¹⁵⁸. Schnädelbach spricht in diesem Zusammenhang von „grundlegende(n) Orientierungsbedürfnisse(n) im Bereich unseres Denkens, Erkennens und Handelns ... die durch die Wissenschaften notwendig unbefriedigt bleiben müssen“¹⁵⁹. Wolle man nicht ins wilde Denken, in den Dadaismus oder ins rein Expressive ausweichen, so ist die Philosophie s. E. heute gefordert, „auch dort weiterzudenken, wo die traditionelle wissenschaftliche Rationalität allein nicht zureicht“¹⁶⁰.

Auch wenn Habermas die Notwendigkeit solchen Weiterdenkens nicht sieht, so ist es, worauf Geyer hingewiesen hat, trotzdem nicht so, daß sein Ansatz keinerlei Berührungspunkte mit dem Denken der klassischen Metaphysik hätte. Wenn er etwa eine Theorie kommunikativer Rationalität entwirft, dann bedient er sich, wie Geyer schreibt, einer die Wissenschaft überschreitenden Theorieform, die man als Metaphysik bezeichnen könne. Im Sinne metaphysischer Unterstellungen kann aber auch der „Verweis auf letzte über die Strukturen sprachlicher Verständigung zugängliche Universalialia“¹⁶¹ verstanden werden oder der durchgängige Totalitätsbezug, von dem Habermas ausgeht, auch wenn dessen Gegenstand nicht etwa die Totalität des Seins ist, sondern lediglich die gesellschaftliche Totalität ist. Schließlich kommt es in Habermas' Theorie kommunikativen Handelns zu „quasi-metaphysischen Zuweisungen an die Lebenswelt“¹⁶². Denn die „Lebenswelt präsentiert nicht nur das

¹⁵⁶ Vgl. R. Wiehl, *Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert*, in: *Metaphysik nach Kant?* 275–296, 280.

¹⁵⁷ Henrich, *Konzepte* 130.

¹⁵⁸ H. Schnädelbach, *Diskussionsbemerkung* in: F. Rötzer, *Denken, was an der Zeit ist*, Frankfurt 1987, 218.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ C.-F. Geyer, *Metaphysik zwischen Wissenschaft und Lebenswelt*, in: *Oelmüller* 9–23, 21. ¹⁶² Ebd.

notwendige Hintergrundwissen in bezug auf Weltdeutungen und Situationseinschätzungen, sie setzt auch jene Rationalität allererst frei, die auf normativ-sinnhafte Handlungsstrukturen verweist¹⁶³. Diese Hinweise auf metaphysische Denkfiguren in einem dezidiert und explizit nachmetaphysisch sich verstehenden Denken wie dem von Habermas machen deutlich, daß sich das Metaphysikproblem nicht auf die Schnelle verabschieden läßt. Die Einsicht, die Stegmüller seinerzeit formuliert hat: „Metaphysik bekämpft man nur mit anderer Metaphysik“¹⁶⁴, dürfte nach wie vor in Geltung sein.

Sowenig also Habermas' Metaphysikkritik, aufs Ganze gesehen, zum Ziel führt, so verfehlt wäre es, die Verdienste, die Habermas für eine vom metaphysischen Denken in der Tat oft vernachlässigte Philosophie der Lebenswelt hat, zu leugnen. Außerdem verdient die Tatsache Beachtung, daß es Habermas durchaus nicht auf eine Leugnung des Außeralltäglichen ankommt. Was er nur bestreitet, ist, daß die theoretische Vernunft qua metaphysische Vernunft noch länger einen Zugang zu solchem Außeralltäglichen für sich in Anspruch nehmen kann. Die Religion hingegen kann das nach Habermas' Meinung einstweilen weiter tun, weil bisher nicht ersichtlich ist, wie die in der religiösen Rede „konservierten Erfahrungen und Innovationen“¹⁶⁵ anderweitig zugänglich werden könnten. Mag auch die Unterscheidung von Alltäglichem und Außeralltäglichem, die wenigstens entfernt noch an die klassische Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz erinnert, nicht sonderlich glücklich sein, die Intention ist jedenfalls deutlich, der Abschied von der Metaphysik bedeutet auch für Habermas nicht eine umstandslose Hinwendung zur Trivialität. Vielmehr setzt er, wenn auch äußerst vorsichtig, auf die Religion als Alternative zum metaphysischen Denken¹⁶⁶. Desgleichen wäre es falsch, Habermas unter die unerleuchteten Naturalisten zu rechnen. Auch er sieht die Gefahren eines Naturalismus, nur macht er diese Gefahren anderswo fest, nämlich an der in die Luhmannsche Systemtheorie eingebauten Metabiologie¹⁶⁷.

Diese Hinweise machen deutlich, daß es Habermas ungeachtet seines Eingeständnisses, philosophisch seien wir „immer noch Zeitgenossen der

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlin 1954, 452.

¹⁶⁵ Habermas 34.

¹⁶⁶ Bezeichnend ist seine Feststellung, er glaube nicht, „daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sitlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“ (ebd. 22). Gleichzeitig spricht er von der Gefahr, daß „ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen“ eines Tages „dieses semantische Potential unzugänglich werden“ könnte, das sich „jede Generation von neuem erschließen“ muß, „wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll.“ (ebd.)

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 30f.

Junghegelianer“¹⁶⁸, nicht nur um die ideologiekritische Destruktion der abendländischen Tradition geht, sondern er entdeckt hier auch manches Bewahrenswerte, nur bezieht sich das nicht auf die metaphysische Tradition.

Bei Schulz ist das insofern anders, als er, wie schon der Titel ‚Metaphysik des Schwebens‘ zeigt, keine Schwierigkeiten hat, die Tradition metaphysischen Denkens kritisch zu beerben. Allerdings stellt sich auch bei seinem Transformationsversuch die Frage, ob die Voraussetzungen, auf denen er basiert, einleuchtend sind. Das gilt schon für die philosophiegeschichtlichen Prämissen, von denen Schulz ausgeht. Metaphysik stellt für ihn nur ein „Zwischenstadium“ dar, denn ihr voraus gehen „Möglichkeiten . . . das Weltvertrauen zu etablieren, die nicht dualistisch fundiert sind“¹⁶⁹, und sie wird abgelöst von einem nachmetaphysischen Zeitalter, in dem die Möglichkeit, Weltvertrauen definitiv zu fundieren, entfallen ist. Auch Schulz operiert also mit einem Drei-Phasen-Schema, in dem allerdings das Sprachdenken der Moderne keine Rolle spielt. Was Schulz dagegen mit Habermas verbindet, ist die Vorstellung von Aufgipfelung und Zusammenbruch im Bezug auf die Entwicklung der idealistischen Philosophie.

Henrich bemängelt an diesem Verlaufsmodell der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts, das, wie er betont, „noch immer in beinahe allgemeiner Geltung ist“¹⁷⁰, vor allem folgendes: Es werde, wenn man von diesem Modell ausgehe, nicht deutlich, „warum gerade die Gründer des spekulativen Denkens es gewesen sind, denen die Umwendung in eine Denkweise, die sich auf die Wirklichkeit des endlichen Menschenlebens orientiert, am meisten verdanken konnte – warum auch Kunst und Literatur der Moderne von ihnen langhin wirkende Anstöße erhielten“¹⁷¹. Henrich bezweifelt also die These eines völligen Kontinuitätsbruchs zwischen dem spekulativen Denken und dem nachidealistischen Denken und hält das Grundmuster von Aufgipfelung und Umkehr daher für eine Sicht der philosophiegeschichtlichen Entwicklung, die an der Oberfläche bleibt, weil sie sich nicht die Mühe macht, den inneren Zusammenhängen nachzugehen, die innerhalb der philosophischen Entwicklung der Moderne bestehen.

Allerdings sieht auch er, daß es innerhalb dieser Entwicklung zur „Entfaltung einer weitergehenden Vernunftkritik“ kam, die davon ausgeht, „daß die Vernunft von noch ganz anderen Täuschungsquellen fehlgeleitet sein kann, als die es sind, mit denen Kant schon rechnete“¹⁷². Als Beispiele für diese dritte Reflektiertheit nennt er Marx' Ideologiekritik,

¹⁶⁸ Ebd. 277.

¹⁶⁹ Schulz, *Metaphysik* 190.

¹⁷⁰ Henrich, *Grund und Gang* 88.

¹⁷¹ Ebd. 89.

¹⁷² Henrich, *Warum Metaphysik?* 21 f.

Nietzsches Theorie des Ressentiments und Freuds Tiefenpsychologie. Für diese Denker einer dritten Reflektiertheit kann Aufklärung nicht mehr heißen „Befreiung der Vernunft aus ihren Täuschungen, sondern Befreiung von der Täuschung, welche die Vernunft selbst ist“¹⁷³. Der Aufstieg zur ganzen Wahrheit muß für sie „mit dem Ende der Philosophie schlechthin zusammenfallen“¹⁷⁴. Indiziert das nicht zwangsläufig auch ein Ende der klassischen Metaphysik?

Nach Henrich entbehrt eine solche Schlußfolgerung der Plausibilität. Er hält nichts von einer „beschleunigten Anpassung“ an philosophische Trends und Moden, mit der Begründung, es „gäbe . . . gar keine Philosophie, wenn alle Denker diese Behendigkeit beim Ziehen eines Fazits immer schon praktiziert hätten“¹⁷⁵. Und er erinnert daran, daß der Vernunftsinne zu Zeiten des Nachidealismus nicht zum erstenmal in der Geschichte grundsätzlich in Frage gestellt worden sei. Schon Sokrates und Platon befanden sich in einer vergleichbaren Situation, und „auch Kant sah sich beinahe allein in einer Zeit, in der Metaphysik, wie er sagt, ‚ein verschrieener Name‘ war“, was ihn aber nicht hinderte, sondern im Gegenteil „gerade dazu bewog, seinem ersten moralphilosophischen Werk den ‚abschreckenden Titel‘ ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ zu geben“¹⁷⁶. Die wenn auch massive Infragestellung metaphysischen Denkens durch das nachidealistische Denken ist allein noch kein Argument gegen dieses Denken, allenfalls eine Herausforderung, der sich das metaphysische Denken zu stellen hat.

Ebenso wie bei Habermas findet sich bei Schulz neben einem philosophiegeschichtlichen Argument gegen die klassische Metaphysik auch ein Sachargument gegen dieselbe. Schulz gibt zu bedenken, die Gegenwart lasse sich „in Anhebung gegen die Tradition als eine Epoche bezeichnen, für die die Welt ‚aus den Fugen geraten ist“¹⁷⁷. Diese Kennzeichnung der Epoche ist für ihn keine bloße Floskel, sondern ist s. E. in einem ganz stringenten Sinne zu verstehen. Denn es sei tatsächlich so: Die Welt erscheint uns nicht mehr als Ordnungsgefüge, das hierarchisch gegliedert ist und auch über einen Garanten dieser Ordnung verfügt. Vielmehr erscheint das gegenwärtige Weltgeschehen unter dem Zeichen der Negativität, wobei dieser Begriff in einem weiten Sinne zu verstehen ist und alles umfaßt, was es an realen Nöten gibt, bis hin zur Heimatlosigkeit des Menschen im Universum. Nicht daß es nicht auch früher die Erfahrung der Negativität gegeben habe, aber sie kann heute „nicht mehr aufgefangen werden, wie es in der Epoche der Metaphysik möglich war“¹⁷⁸. Die christliche Tradition und die ihr entsprechende Metaphysik,

¹⁷³ D. Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt 1982, 51.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Henrich, *Warum Metaphysik?* 22.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Schulz, *Metaphysik* 415. ¹⁷⁸ Ebd. 145.

„die, den Rückzug auf das Jenseits als den Aufstieg nicht nur zur besseren, sondern auch zur wahren Welt verkündend, Trost und Hoffnung spendete“, ist nach Schulz' Meinung „keine wirksame Macht mehr“, und auch ihre Aufhebung in der Metaphysik der absoluten Subjektivität, die die Welt als vernünftig erklärt, sei „un glaublich geworden“¹⁷⁹. Was sich infolgedessen breitmacht, ist „ein allgemeines Bewußtsein der Verunsicherung“, das sich vor allem auf die „Fragen nach dem menschlichen Miteinander“ bezieht, in Anbetracht der Möglichkeit totaler Vernichtung und vom Gesichtspunkt der einzelnen Subjektivität auf „das Problem ihrer Selbstfindung und ihrer Identität“¹⁸⁰.

Zweifellos hat Schulz hier auf einen wichtigen Punkt der aktuellen Metaphysikdebatte hingewiesen. Metaphysik erscheint nicht nur als eine Weise totalitären Denkens, sie erscheint spätestens seit Nietzsches Hinterweltvorwurf auch als Weise illusionären Denkens. Denn die Überzeugungen, auf denen sie basiert, gelten nicht mehr als tragfähig, und als Grund für deren mangelnde Tragfähigkeit wird der Zusammenbruch einer sinnvollen Ordnung des Ganzen angegeben, der heute überall gewissermaßen mit Händen zu greifen sei und ein allgemeines Gefühl der Verunsicherung auslöst, das ein metaphysisches Weltvertrauen nicht mehr als sinnvolle Möglichkeit erscheinen läßt. Schulz redet daher auch davon, wir lebten in einem nicht mehr metaphysisch gestimmten Zeitalter.

Spätestens hier wird die Problematik einer solchen Argumentation deutlich. Sowenig man eine solche Form der Gestimmtheit leugnen kann und so sehr die moderne Kunst ein Indikator solcher Gestimmtheit ist, so wenig ist argumentativ etwas damit gewonnen, wenn man sich darauf als ‚non plus ultra‘ zurückzieht¹⁸¹. Es muß vielmehr möglich sein, auch solche Gestimmtheiten kritisch zu hinterfragen, denn der Zeitgeist kann in der Weise, wie er gestimmt ist, auch irren. Ebenso bleibt der Hinweis auf den Ordnungsschwund relativ allgemein. Sicher bietet die Betrachtung der heutigen Weltsituation keinen Ansatzpunkt mehr für ein mittelalterliches Ordnungsdenken. Damit ist aber noch nicht jede Form von Ordnungsdenken obsolet geworden. Es stellt sich vielmehr für die Philosophie die Aufgabe, den heute zugegebenermaßen nicht im Rampenlicht stehenden Momenten der Ordnung nachzugehen und auf sie aufmerksam zu machen¹⁸², statt nur gewissermaßen wie gebannt die scheinbar omnipräsente Unordnung zu beschwören.

¹⁷⁹ Ebd. ¹⁸⁰ Ebd. 417.

¹⁸¹ Bei Schulz gibt es eine Tendenz in dieser Richtung, da er das Metaphysikproblem im größeren Zusammenhang des Weltanschauungsproblems behandelt. Weltanschauungen aber führen sich für ihn zurück auf die Weise, wie Welt stimmungsmäßig erfahren wird. Grundsätzlich kann sie entweder als feindliche oder als freundliche erfahren werden. Im einen Fall dominiert die Stimmung der Weltangst, im anderen diejenige des Weltvertrauens, die sich freilich als kraftlos erweisen kann, wenn die Stimmung umschlägt (vgl. ebd. 417).

¹⁸² Ansätze hierzu finden sich in der Untersuchung von R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu?*, München 1981.

Besondere Beachtung verdient schließlich Schulz' Transformationsversuch selbst. Die entscheidende Frage, die man an einen solchen Transformationsversuch stellen muß, ist die, ob er das zu leisten vermag, was die Metaphysik seit alters her zu leisten beansprucht, nämlich philosophisches Orientierungswissen zu bieten. Faktisch ist dies nicht der Fall. Schulz hat zwar keine Probleme damit, daß metaphysisches Denken einen Überstieg über die Unmittelbarkeit der Alltäglichkeit impliziert, doch hat ein solcher „Versuch ‚weiterzudenken‘“ für ihn nur den Charakter eines „reflektierende(n) Problematisierens“¹⁸³, das, wie wir gesehen haben, letztlich nicht zu einem greifbaren Resultat führt. Denn was dadurch am Ende nur befestigt wird, ist „die Einsicht in die Bodenlosigkeit des Daseins“¹⁸⁴. Das Resultat solchen Überstiegs ist also die Resignation, die allenfalls gemildert, wenn auch nicht aufgehoben werden kann durch das ästhetische Spiel.

Schulz' Metaphysikkonzept ist, so gesehen, paradox. Die Notwendigkeit einer Orientierung über die Gegebenheiten des Alltags hinaus wird bejaht, und diese Orientierungsbemühung wird auch mit dem Titel Metaphysik verbunden, doch das einzige, was bei dieser Orientierungsbemühung herauskommt, ist, daß es für die Subjektivität nichts gibt, was ihr dauerhaften Halt bieten könnte. Auch der Andere, auf den, wie wir eben gesehen haben, Habermas setzt, kann der Subjektivität solchen Halt nicht bieten, ganz zu schweigen von den Wissenschaften, denn die durch sie eröffnete Realitätssicht vermag am Ende nur Trostlosigkeit zu verbreiten. Wodurch sich Schulz in eine solche durch und durch aporetische Situation hineinmanövriert hat, ist klar. Er versucht, konsequent ernst zu machen mit dem reflexionsphilosophischen Ansatz. Das aber führt zwangsläufig zu der zerdachten Welt, die er am Ende seiner Untersuchung ‚Ich und Welt‘ beschwört. Schulz findet also kein Mittel, um theoretisch aus dem Zirkel der Reflexion wieder herauszukommen, in den er sich verstrickt hat. Auch die ästhetische Lösung, die er vorschlägt, beseitigt ja in keiner Weise die theoretische Kalamität, die die Verabsolutierung des reflexionsphilosophischen Ansatzes mit sich bringt.

Dieses negative Resultat, das Schulz' Transformationsversuch faktisch zeitigt, ist kein Einzelfall. Des öfteren wird eine Rettung des metaphysischen Denkens versucht, die in Wahrheit keine ist, wobei noch einmal ein Unterschied besteht, ob man die bestehenden Aporien nun zu kaschieren sucht oder ob man sie mehr oder minder deutlich benennt. So unbefriedigend solche ‚Rettungsversuche‘ auch sein mögen, eines machen sie immerhin klar: Die Metaphysik ist nicht beliebig transformierbar, d. h.: gewisse Essentials metaphysischen Denkens sind unabdingbar, wenn anders der Titel ‚Metaphysik‘ ungeachtet einer gewissen Bandbreite, die er zweifellos hat, einen vernünftigen Sinn behalten soll.

¹⁸³ Schulz, *Ich und Welt* 100.

¹⁸⁴ Ebd.

Daß es möglich ist, an solchen Essentials festzuhalten, zeigen die Überlegungen von D. Henrich. Diese entwickeln nämlich nicht nur eine Alternative zu dem Theorieansatz von J. Habermas, sondern können durchaus auch als Alternative zu den Ausführungen von W. Schulz verstanden werden. Was die philosophiehistorischen Rahmenüberlegungen angeht, so stellt Henrich den von Habermas und Schulz verwandten Verlaufsmodellen der Metaphysikgeschichte, die den Zusammenbruch der herkömmlichen Metaphysik indizieren sollen, ein anderes Verlaufsmodell gegenüber, das von einer Kontinuität der metaphysischen Grundfrage nach dem Einen in der Denkgeschichte der Menschheit ausgeht¹⁸⁵. Er weist konkret darauf hin, daß der Gedanke der All-Einheit am Beginn der beiden einzig relevanten Philosophietraditionen in der Menschheitsgeschichte stand, nämlich in Hellas und Indien, erinnert dann an die wechselvolle Geschichte, die dieser Gedanke in der Philosophie des Westens hatte, wo ihm die philosophische Disziplin in der Regel widersprochen habe, ohne ihn freilich dauerhaft verdrängen zu können, wohingegen er im Osten durchgängig leitend geblieben sei. Schließlich verweist er auf die Philosophie des deutschen Idealismus, welche die der Moderne gemäße Form von All-Einheitslehre entwickelt habe, indem sie sich darauf verpflichtete, „die ontologische Verfassung des Wirklichen in einem mit der Aufklärung des Bezuges des Erkennenden zur Wirklichkeit aufzuklären“¹⁸⁶. Wenn Habermas und Schulz auf Erfahrungen rekurrieren, die ein Denken im Sinne der klassischen Metaphysik obsolet erscheinen lassen, dann macht Henrich die Notwendigkeit metaphysischen Denkens umgekehrt an der Erfahrungstatsache fest, daß wir heute alle in dem Bewußtsein lebten, „daß die fundamentalen Annahmen unserer wesentlichsten Denkweisen nicht unmittelbar miteinander vereinbar sind“¹⁸⁷. Konkret: „Wir leben von Instrumenten und Energien, welche wir der Mikrophysik verdanken, und bauen Häuser und Gärten in den Rahmen der Ontologie von Dingen und Eigenschaften hinein. Der Neurophysiologe verläßt sein Labor, in dem Bewußtsein und Emotionen nur Komplexe feuender Neuronen sind, um in den Kreis der geliebten Familie zurückzukehren, für die sich zu opfern er bereit ist.“¹⁸⁸

Die Frage, die sich in einer solchen Situation zwangsläufig stellen muß, ist die: Wie kommt man zu einer Einheit des Verstehens? Nach Henrich kann man einer solchen Frage nicht ausweichen; man kann sich also nicht damit begnügen, jedem seine Erfahrung zu lassen, denn ein solcher Vorschlag zur Güte würde in Wahrheit auf die These hinauslaufen, „daß das bewußte Leben eigentlich ganz und gar ohne Ernst ist“¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Vgl. D. Henrichs Vorwort zu: All-Einheit, Stuttgart 1985, 7–11, 8.

¹⁸⁶ D. Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, in: All-Einheit, 33–52, 40.

¹⁸⁷ Henrich, Fluchtlinien 60.

¹⁸⁸ Ebd. ¹⁸⁹ Ebd. 54.

Will man diesem vielmehr gerecht werden, dann führt kein Weg an der Auseinandersetzung mit konfligierenden Lebensdeutungen vorbei, da das bewußte Leben nur im Durchgang durch seine Konflikte zu einem eigentlichen Verstehen seiner selbst findet. Henrich ist hier guten Mutes. Er ist der Überzeugung: „Wir haben festen Grund, wenn wir einem Denker vertrauen, das, indem und insofern es den ersten Fragen ... nachgeht, auch Licht in den Verlauf des bewußten Lebens bringt“ und diesem damit „die Möglichkeit erschließt, zu einer Einheit zu kommen, die nicht mehr zu hinterfragen ist, damit aber auch zeigen und wirken zu können, daß es in seiner Welt nicht fremd ist“¹⁹⁰. Henrich sieht also durchaus Möglichkeiten einer erfahrungsmäßigen Rechtfertigung des metaphysischen Denkens, sofern man nur bereit ist, den Prozeß der Selbstverständigung ernst zu nehmen, der vorgängig zu allem professionellen Philosophieren in jedem Bewußtsein immer schon im Gange ist.

Schließlich gelingt es Henrich auch, überzeugend zu verdeutlichen, was es mit dem philosophischen Orientierungswissen auf sich hat, das, wie wir gesehen haben, die klassische Metaphysik für sich in Anspruch nimmt. Dieser Aufweis gelingt ihm über eine Rehabilitierung des Begriffs der Spekulation, der s. E. zu Unrecht in Mißkredit geraten ist.

Henrich rekurriert zu diesem Zweck zunächst auf die Etymologie. Hier ergibt sich: „Es ‚spekuliert‘, der sich umschaute und sich ein umfassendes Bild von einer komplizierten Lage zu machen sucht. Ein gutes Mittel dazu ist, eine dafür günstige Warte aufzusuchen, also einen Ort zur Umschau (*specula*) zu finden. Ein anderes Mittel wäre, sich auf die Wege zu machen, auf denen sich Kundschaft gewinnen läßt, und sich so in der Welt umzusehen, sie also auszuspähen und für andere zu erkunden“¹⁹¹. Schon der etymologische Befund macht also deutlich: „Umsicht, Ausdauer und das Verlangen nach Uneingeschränktheit des Blickes machen ... ein Denken zu einem spekulativen“¹⁹². Im übrigen gewinnt der Begriff ‚Spekulation‘ dadurch Profil, daß man ihn konfrontiert mit seinen Gegensätzen.

Henrich bemüht drei solcher Gegensätze.

Zunächst einmal ist Spekulation, die auf die Übersicht als solche geht, „einer anderen Umsicht entgegengesetzt, die bei der Verwirklichung von Handlungszielen ins Spiel kommt“¹⁹³. Zweitens gibt es eine Differenz von Spekulation und Erfahrung. Es ist zwar nicht so, daß Spekulation als solche immun wäre gegen Erfahrungswissen. Insofern sie aber „eine universale Übersicht anstrebt, kann sie sich auch nicht an Erfahrungen in jenem Sinne binden, der erworbenes und in stetem Gebrauch bewährtes, nicht aber eigentlich verstandenes Auskennen meint“¹⁹⁴. Von daher muß

¹⁹⁰ Ebd. 63.

¹⁹¹ *Henrich*, Grund und Gang 90.

¹⁹² Ebd. ¹⁹³ Ebd. ¹⁹⁴ Ebd.

man sagen: „Spekulatives Wissen ist ... dem Wissen des common sense entgegengesetzt, insofern dieses sich dagegen sperrt, in das integrierte Bild einer möglichen universalen Übersicht eingebunden zu werden“¹⁹⁵.

Schließlich ist in dem Bedeutungsfeld von Spekulation noch eine dritte Differenz angelegt. Spekulation als Übersicht und Durchsicht kann der vorläufigen und nicht ganz durchsichtigen Erkenntnisweise entgegengesetzt werden und zielt im Idealfall auf die „gänzlich entschränkte Erkenntnis der ersten Gründe“, hat also „die Bedeutung ... jenes Wissens, das Aufschluß über das Höchste gibt“¹⁹⁶.

Versteht man den Begriff der Spekulation in dieser Weise, dann dürfte er in der Tat geeignet sein, deutlich zu machen, wie das philosophische Orientierungswissen beschaffen sein muß, auf das Metaphysik aus ist.

Allerdings ist damit nur der formale Charakter solchen Wissens benannt. Auf einem anderen Blatt steht, was dieses Wissen inhaltlich impliziert. Henrich hat dazu bisher nur wenige Arbeiten vorgelegt, die sich mit den Problemen einer Philosophie des Einen als des Absoluten befassen bzw. auch mit den Problemen einer Metaphysik des Endlichen¹⁹⁷. Von einer ausgeführten Metaphysik kann dagegen bei ihm nicht die Rede sein. Zudem ist die Verhältnisbestimmung von Metaphysik und Religion, die Henrich hier vornimmt, nicht unproblematisch. Denn er redet davon, die spekulative Philosophie sei „Nachfolger der Religion in dem doppelten Sinne, daß sie sie ersetzt – aber so, daß sie die Motive aufnimmt und in ihrer Weise erfüllt, welche die Religion über Jahrtausende zur höchsten Weise bewußten Lebens gemacht haben“¹⁹⁸.

Schließlich bedürfte auch das Verhältnis der von Henrich favorisierten Metaphysik des Einen zur klassischen Seinsmetaphysik über die wenigen Hinweise, die sich bei Henrich finden, hinaus weiterer Aufklärung. Dessenungeachtet liegt das unbestreitbare Verdienst seiner Überlegungen darin, einem theoretischen Defätismus in puncto Metaphysik, der, wenn auch jeweils anders motiviert, sowohl bei Habermas wie auch bei Schulz leitend ist, energisch entgegengetreten zu sein.

Stellt man abschließend die Frage, was sich aus den Überlegungen von Habermas, Schulz und Henrich für eine heutige Beschäftigung mit dem Metaphysikproblem ergibt, so dürfte deren Ertrag hauptsächlich darin liegen, auf eine Reihe von Momenten hingewiesen zu haben, die bei einer solchen Beschäftigung ins Spiel kommen bzw. zu berücksichtigen sind. Konkret wurde deutlich: Jede Beschäftigung mit dem Metaphysikproblem basiert auf bestimmten fundamentalphilosophischen Prämissen. Sie impliziert eine bestimmte Sicht (vor allem) der (neueren) Philosophiege-

¹⁹⁵ Ebd. ¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Neben den ‚Fluchtlinien‘ und dem schon zitierten Aufsatz ‚Dunkelheit und Vergewisserung‘ wäre zu nennen Henrichs Beitrag: Ding an sich. Ein Prolegomenon zur Metaphysik des Endlich in: J. Rohls/G. Wenz: Vernunft des Glaubens, Göttingen 1988, 42–92.

¹⁹⁸ Henrich, zit. nach Habermas (s. Anm. 9) 274.

schichte und erfolgt aus einem bestimmten Erfahrungskontext heraus. Sie schließt eine Verhältnisbestimmung von metaphysischem und religiösem Denken ein.

Was die Frage: Legitimität oder Illegitimität einer expliziten Metaphysik? angeht, so hängt deren Beantwortung davon ab, welche Orientierungsleistung man der theoretischen Vernunft zutraut. Unabhängig von der Beantwortung dieser Frage stellt sich das Metaphysikproblem aber bereits auf der Ebene der fundamentalphilosophischen Option, die einem bestimmten philosophischen Entwurf zugrunde liegt. Gerade in einer Zeit wie der heutigen, in der Entwürfe einer expliziten Metaphysik Mangelware sind, verdient diese Tatsache besondere Beachtung, macht sie doch deutlich, daß das Metaphysikproblem allem „Horror metaphysicus“¹⁹⁹ zum Trotz nicht erledigt ist. Denn solche fundamentalphilosophischen Festlegungen bedürften der Legitimation. Selbst wer jede Form von expliziter Metaphysik für obsolet erklärt, kommt doch nicht darum herum, die Gestalt von *philosophia prima*, für die er optiert, mit Gründen zu verteidigen, und tritt damit zwangsläufig in einen metaphysischen Diskurs ein, der sich bekanntlich nicht allein auf Fragen einer expliziten Metaphysik beschränkt, sondern auch die Legitimationsprobleme einer wie auch immer gearteten impliziten Metaphysik zum Gegenstand hat.

¹⁹⁹ Vgl. zu diesem Begriff die gleichnamige Untersuchung von *L. Kolakowski*, München 1989.