

Die Aktualität der Metaphysik

Perspektiven der deutschen Gegenwartsphilosophie

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Es fehlt zwar auch heute nicht an Autoren, die unter Berufung auf ein nachmetaphysisches Zeitalter oder die bereits angebrochene Postmoderne oder den ‚linguistic turn‘, jeder Art von Metaphysik den Abschied geben möchten, doch findet eine solche Befassung mit dem Metaphysikproblem im Gestus der Verabschiedung heute nicht mehr eo ipso ungeteilte Zustimmung¹. Mittlerweile wird nämlich wieder deutlicher gesehen, daß sich durchaus auch ernstzunehmende Argumente für eine bleibende Aktualität metaphysischen Denkens ins Feld führen lassen. Dies soll im folgenden an Überlegungen von Honnfelder, Spaemann, Geyer und Wiehl verdeutlicht werden:

1. Die Aktualität des scotischen Metaphysiktyps (Honnfelder)

In den letzten Jahrzehnten hat man eine Reihe von Versuchen unternommen, die thomanische Metaphysik mit dem Denken der Moderne zu vermitteln, erinnert sei nur an diesbezügliche Versuche von Maréchal, Lotz und Coreth, die in der Regel unter dem Titel Transzendentalthomismus subsumiert werden. Honnfelder geht insofern andere Wege, als er zum einen von der scotischen Metaphysik ausgeht und zum anderen ausdrücklich dem ‚linguistic turn‘ Rechnung zu tragen sucht, der bei den eben genannten klassischen Arbeiten aus dem Bereich des Transzendentalthomismus noch nicht im Blick war bzw. noch überhaupt nicht im Blick sein konnte. Insofern ist auch Honnfelders Sicht der Philosophiegeschichte eine andere. Entscheidend ist für ihn nicht mehr die Achse Thomas-Kant, sondern die Achse Scotus-Kant-Tugendhat. Er greift also das Dreiparadigmaschema auf, verwendet es nun aber nicht, wie es in der Regel geschieht, in metaphysikkritischer Absicht, sondern versucht, es für die Metaphysik im positiven Sinn fruchtbar zu machen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die These von Tugendhat, der Versuch einer philosophischen Universalwissenschaft, wie sie seit Aristoteles mit dem Programm der Metaphysik verbunden ist, sei heute nur in Form einer formalen Semantik durchführbar. Im Gegensatz zu Tugendhat greift er allerdings nicht auf Aristoteles selbst zurück, sondern geht von einem bestimmten Typ von Aristotelesrezeption aus, der sich in der mittelalterlichen Philosophie herausgebildet hat. Faktisch sind ja zwei Lesarten der aristotelischen Metaphysik möglich. Man kann deren Frage

¹ Deutlich erkennbar ist das etwa an der Habermas-Henrich-Kontroverse. Vgl. hierzu Vf., Das unerledigte Metaphysikproblem, in: ThPh 65 (1990) 31–68.

nach der Welt im ganzen einmal verstehen als Frage nach dem ‚on‘ als jenem Prädikat, das alles umfaßt, weil es von allem aussagbar bzw. in allen Aussagen enthalten ist, man kann sie aber auch verstehen als Frage nach der ‚ousia‘ als dem ersten und im ausgezeichneten Sinne Seienden, von dem alles andere Seiende abhängt. Scotus kommt nun das Verdienst zu, im Gegensatz zu Thomas die erste Lesart favorisiert und systematisch ausgearbeitet zu haben, was auch für die Folgezeit wichtig wurde. Denn vermittelt über Suárez und Wolff, wurde die scotische Problemlösung auch für Kants Versuch maßgeblich, das Programm der Ontologie unter den Bedingungen des Bewußtseinsparadigmas einzulösen. Von daher läßt sich nach Honnefelder ein struktureller Zusammenhang rekonstruieren zwischen dem Gegenstand- und Weltbegriff des Duns Scotus, der Kantischen Transformation des scotischen Ansatzes und der Tugendhatschen Wiederaufnahme desselben im Programm einer formalen Semantik.

Was Scotus angeht, so stellt dieser zunächst mit Berufung auf die aristotelische Gegenstandsbestimmung der Ersten Philosophie in Met IV, 1 klar, nach der Welt als Seiendem im ganzen lasse sich nur fragen, wenn man nach dem Seienden als Seienden frage. Unter den gegenwärtigen Bedingungen unseres Erkennens könne dies aber nur bedeuten, daß man nach dem Seienden als jenem Prädikat frage, das in allen anderen Prädikaten enthalten ist und als allgemeinstes von allen aussagbar ist. Metaphysik kann also ihm zufolge nicht gedacht werden als Wissenschaft von einem ersten Seienden, sondern lediglich als „Wissenschaft von ‚Seiend‘ als einem Ersterkannten“². Sie ist mit andern Worten nicht Theorie des Transzendenten, sondern lediglich Theorie des Transzendentalen.

Die Notwendigkeit eines solchen ganzheitstheoretischen Ansatzes läßt sich zunächst von daher verständlich machen, daß selbst im Falle der unmittelbaren oder mittelbaren Zugänglichkeit eines ersten ausgezeichneten Seienden der Zusammenhang mit dem ihm folgenden Seienden nur denkbar ist, wenn ‚Seiend‘ als ein dem ersten und den folgenden Gliedern gemeinsames Prädikat gedacht wird. Selbst kontradiktorische Extreme wie die der Relation von Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Gott und Geschöpf lassen sich überhaupt nicht denken, wenn nicht ein gemeinsames Minimalmoment vorausgesetzt wird, das die einzelnen Relelate aufeinander beziehbar macht.

Wichtig zum Verständnis des scotischen Metaphysikkonzepts ist des weiteren, daß ‚Seiend‘ zwar eine über die Gattungsgemeinschaft hinausgehende, übergroße Gemeinsamkeit hat, ihm aber weiterhin der Charakter eines gemeinsamen Prädikats zukommt. Solche transgenerische

² L. Honnefelder, Der Gegenstands- und Weltbegriff in der mittelalterlichen Philosophie und in der formalen Semantik der Gegenwart. Zur Frage nach der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie, in: Die Gegenwart Occams. Hrsg. W. Vossenkuhl / R. Schönberger. Weinheim 1990, 369–382, 370.

Präzisierung impliziert, daß wir es hier mit einem Prädikat völlig eigener Art zu tun haben. Im Hinblick darauf, daß ‚Seiend‘ die Sache an ihr selbst trifft, jedoch nur die jeweilige realitas und nicht deren je bestimmten inneren Modus, nennt Scotus seinen Begriff real, aber unvollkommen. Konkret bedeutet das: Wenn wir die Prädikate, durch die wir Gegenstände unserer Welterfahrung in ihrem Was bestimmen, auf ihren Gehalt hin untersuchen, dann erweist sich ‚Seiend‘ als das stets mitausgesagte Prädikat. Es handelt sich hier also um eine Bestimmung, die in jedem washeitlichen Prädikat enthalten ist. Als erste, schlechthin einfache Bestimmung ist sie einerseits immer schon bekannt und durch nichts Bekannteres zu erläutern. Andererseits ist sie aber als eine alle inhaltliche Bestimmungen übersteigende, rein formale Bestimmtheit inhaltlich notwendig unbestimmt und leer. Trotzdem können wir insofern von der bestimmtesten Bestimmtheit sprechen, als in ihr „die Vielheit und Verschiedenheit des prädikativen ‚Ist‘ seine Einheit besitzt“³.

Was sich hinter jener ersten, schlechthin einfachen und deshalb nicht definierbaren formalen ratio verbirgt, läßt sich weiter verdeutlichen, wenn man fragt, wovon jene ratio mit Sicherheit nicht aussagbar ist. Unter der Prämisse, daß ‚Nichtseiend‘ dasjenige ist, was nicht nur faktisch nicht ist, sondern nicht einmal sein kann, kann ‚Seiend‘ als dasjenige bestimmt werden, „dem sowohl das Sein im Denken wie außerhalb des Denkens nicht widerstreitet“⁴. Auf diese Weise gewinnt man „ein(en) Sinn von ‚Seiend‘, der nicht nur das ‚ist‘ der kategorialen Prädikaten, sondern auch der Identitäts- und Existenzsätze betrifft“⁵ und seinen Niederschlag findet in dem Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch. Denn wenn etwas aufgrund seiner Gehalte widersprüchlich ist, ist es weder Subjekt möglicher Prädikation, noch ist es mit sich identisch oder kann in irgendeinem Sinn existieren. Positiv ergibt sich: Was ‚Seiend‘ in seiner transkategorial gemeinsamen und univok aussagbaren Bedeutung festhält, ist „das allen drei Weisen des ‚ist‘ gemeinsame formale Moment der Affirmierbarkeit, das jedem zukommt, das in sich selbst bestimmt, mit sich identisch und auf Existenz beziehbar ist“⁶.

Auf diese Weise läßt sich, wie Honnefelder resümiert, eine Bedeutung der Einheit des Vielen gewinnen, die „an dem Sinn ansetzt, der im ‚ist‘ unserer elementaren assertorischen Sätze greifbar wird“⁷. Bei jeder Rede von einzelner Seienden oder einem ausgezeichneten Seienden ist dieser Sinn von ‚Seiend‘ immer schon vorausgesetzt. Gleichzeitig wird damit deutlich: „Nicht weil ich das erste Seiende, sondern weil ich jedes Seiende

³ Ebd. 371.

⁴ Ebd. 372.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. 373.

als Seiendes erfasse, ist mir Seiendes im ganzen und damit möglicherweise auch transzendentes Seiendes erschlossen“⁸.

Problematisch an dem scotischen Ansatz ist für neuzeitliches Denken allerdings die Annahme, daß Begriff und Wirklichkeit einander entsprechen. Kant nimmt denn auch Abschied von einem solchen Konzept eines noetisch-noematischen Parallelismus, ohne deshalb den ontologischen Rekurs auf die Welt im ganzen für überflüssig und dessen Einlösung durch eine formale Bestimmung von Seiendheit bzw. Realität als Gegenständlichkeit für unplausibel zu halten.

Zunächst ist nämlich auch unter den Prämissen der Kantischen ErkenntnisKonzeption klar: Die objektive Gültigkeit der Erkenntnis macht es erforderlich, die Anschauung des Gegenstandes von seinem Ansichsein zu unterscheiden und dem Gegenstand als Erscheinung einen Gegenstand als Noumenon zuzuordnen. Mangels intellektueller Anschauung kann es sich hier nur um den gänzlich unbestimmten „Gedanke(n) von Etwas überhaupt“⁹ handeln. Gleichwohl ist ein solcher Grenzbegriff unverzichtbar, um den Gegenstand als ein identisches, vom Denken unabhängiges Etwas denken zu können.

Der Einheit des Ich-denke entspricht also „eine Einheit des Objekts, zumindest in Form des ‚gedachten X‘ eines ‚transzendentalen Gegenstandes“¹⁰.

Weiterhin gilt: „Als objektiv gültig kann nur dasjenige Etwas gedacht werden, das nicht nur denkbar ist, sondern auch existieren kann“¹¹, mithin nicht bloß logisch, sondern auch real möglich ist. Insofern der Umkreis des real Möglichen aber nur unserer Erfahrung entnommen werden kann, ergibt sich, daß die objektive Gültigkeit unserer Begriffe strukturell analog zu dem scotischen Ansatz interpretiert werden muß als Übereinstimmung bzw. Nichtrepugnanz des gedachten Etwas mit bzw. gegenüber den Prinzipien der Erfahrung.

Wichtig ist vor allem, daß eine Entsprechung besteht zwischen dem, was Scotus ‚Seiend‘, und dem, was Kant ‚objektive Realität‘ nennt. Objektive Realität hat nämlich, wie Honnefelder unter Berufung auf G. Martin hervorhebt, den Status des allgemeinsten ontologischen Terminus der Kantischen Philosophie. Entsprechend verbindet sich mit diesem Terminus analog dem scotischen ‚Seiend‘ dasjenige, „was die Momente von Sachheit ..., Identität und Existenz übergreift“¹² und ihnen zugleich zugrundeliegt. Festmachen läßt sich objektive Realität auch an dem einfachen Moment der Setzbarkeit, das in der logischen Relation der Nichtrepugnanz in gleicher Weise zum Tragen kommt wie in der Prä-

⁸ Ebd.

⁹ *I. Kant*, KrV 253.

¹⁰ *Honnefelder*, Gegenstands- und Weltbegriff 374.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

dikation und im Existenzurteil. Wie die Seiendheit des scotischen Ansatzes ist die objektive Realität ein Implikat von Prädikaten. Sie ist nämlich „dasjenige, was in jeder Erkenntnis von Welt miterkannt bzw. ausgesagt wird und sie – in der Regel unthematisch – auf Welt bezieht“¹³.

Ebenso wie die scotische Problemlösung kritischen Bedenken seitens der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie ausgesetzt war, ist auch die bewußtseinsphilosophische Problemlösung ihrerseits Bedenken ausgesetzt seitens der Sprachphilosophie. Bestand im ersten Fall das Problem darin, daß die Intentionalität der Erkenntnis einfach vorausgesetzt wurde und deren ontologisches Korrelat, der Bereich der Gegenstände, mit einer aus sich bestehenden Wesensordnung abgestützt wurde, so läßt sich gegen die von Kant entwickelte Problemlösung einwenden, hier werde der Anschauungscharakter der Erkenntnis einfach vorausgesetzt und die Objektivität der Erkenntnis mit der Invarianz des apriorischen Ich-denke begründet, ohne daß man der sprachlichen Vermittlung alles Erkennens Rechnung trägt. Versucht man aber, dieses Vermittlungsproblem zu berücksichtigen, so sieht man sich mit der berühmten These Quines konfrontiert, die Frage nach der Realität sei eine Frage der ontologischen Festlegung der jeweiligen Theorie, die im Endeffekt darauf hinausläuft, daß das Problem der Referenz unerforschlich ist. Denn so wenig es unter Quineschen Prämissen ein gemeinsames, den verschiedenen Theorien gegenüber neutrales Schema der Zeichenverwendung gibt, so wenig gibt es hier auch die Welt als ein durch dieses Schema repräsentiertes noumenales Etwas. Gegen eine solche These, die sich übrigens mit Thesen deckt, die im französischen Neostrukturalismus vertreten werden, kann nun aber mit Tugendhat eingewandt werden, daß die natürliche Sprache in ihrer Semantik einen Gegenstandsbezug impliziert, „der als fundamental und universal festgehalten werden kann und muß, weil er rein formaler Natur ist“¹⁴.

Honnfelder verweist hier auf Tugendhats Analyse singulärer prädikativer Sätze, von denen gilt, daß sie dann wahr sind, wenn der generelle Terminus auf den Gegenstand zutrifft, für den der singuläre Terminus steht. Dieser Gegenstandsbezug aber „konstituiert sich durch Zeichenverwendung in Wahrnehmungssituationen“¹⁵. Dabei gilt: Durch singuläre prädikative Aussagen ist nur das „identifizierbar . . . , was durch ein sortales Prädikat charakterisiert und raumzeitlich lokalisiert werden kann“¹⁶; Gegenständlichkeit kommt mithin nur demjenigen Gegenstand zu, „der als ein bestimmtes Was von anderen Washeiten abgegrenzt ist

¹³ Ebd. 375.

¹⁴ Ebd. 376.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

und an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle anwesend sein d. h. existieren kann“¹⁷.

An dieser Auskunft ist nach Honnefelder nicht nur bemerkenswert, daß hier „Realität ... als eine Identifizierbarkeit erscheint, die sich in der formalen Relation eines Was auf aktuelle Existenz äußert“¹⁸, wichtig daran ist auch, daß diese Identifizierbarkeit eine Bezugnahme auf eine Allheit einschließt. Nur wenn ich nämlich sagen kann, welches von allen gemeint ist, kann ich auf das einzelne Bezug nehmen. Identifizieren erweist sich, so gesehen, als „Einordnen durch Verschränkung zweier geordneter Mannigfaltigkeiten, nämlich eines bestimmten unter ein Sortal fallenden Gegenstandsbereichs und eines objektiven Raum-Zeit-Systems“¹⁹.

Wenn man nun nicht nur ‚intern‘ nach der Existenz des einzelnen Gegenstandes innerhalb eines bestimmten Gegenstandsbereichs fragt, sondern ‚extern‘ nach der Existenz des Gegenstandsbereichs und des weiteren diese Frage über die durch Gattungsprädikate abgrenzbaren Gegenstandsbereiche hinaus ausdehnt, so gelangt man zum Bereich der Gegenstände überhaupt. Honnefelder stellt nun klar: Wenn ich von dem Bereich der Gegenstände überhaupt rede, dann bediene ich mich eines Grenzbegriffs. Einerseits ist ein solcher Begriff unverzichtbar, denn bei der Bestimmung der durch Gattungsprädikate abgrenzbaren Gegenstandsbereiche ist er immer schon vorausgesetzt. Andererseits kann er selbst in seinem Wahrheitsanspruch nicht mehr in derselben Weise aufgewiesen werden, wie die eingegrenzten Gegenstandsbereiche. Es bleibt in diesem Fall nur der Aufweis durch Rekurs auf den Zusammenhang von interner und externer Existenz. ‚Gegenstand‘ wäre rebus sic stantibus als dasjenige zu bestimmen, „was Korrelat eines veritativen ‚ist‘ sein kann“²⁰, anders ausgedrückt, es wäre das, „was der Eingliederung in den Kontext wahrheitsfähiger Sätze nicht widerstreitet“²¹. Unter der Voraussetzung, daß das Minimalmoment der Identifizierbarkeit und Präzifizierbarkeit innerhalb der Grundstruktur wahrheitsfähiger Sätze auch für Zahlen und Klassen gilt, ließen sich auch diese – über raumzeitliche Gegenstände hinaus – als abstrakte Gegenstände betrachten. Eine Frage betrifft allerdings die Beziehung des abgrenzbaren Was auf aktuelle Existenz: Muß man, wie Tugendhat annimmt, davon ausgehen, daß die vom Existenzquantor nicht erfaßte individuelle Existenz mit dem raumzeitlichen Anwesendsein identisch ist oder ist die raumzeitliche Anwesenheit „nur die Weise, wie sich für materielle Dinge ihre actualitas ... ausweist“²², wie

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 377.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

Geach annimmt? Wichtig aber ist vor allem: Sofern man mit Kripke davon ausgehen kann, daß die zur Konstitution von Realität als Referenz führende Identifikation nur über Sortalprädikate erfolgt, die ein unbeliebigen Ensemble von Eigenschaften meinen, stellt sich auch bei dem dritten Modell „die Frage nach der Konstitution dieser Unbeliebigkeit, nach ihrem ontologischen Status und ... ihrer Zugänglichkeit“²³.

Soviel zu Honnefelders Rekonstruktionsversuch, dessen Ertrag sich so zusammenfassen läßt: Metaphysik, diese Einsicht ist mit Scotus greifbar, darf nicht länger verstanden werden als inhaltliche Universalwissenschaft, die aus der Erkenntnis eines Ersten und Ganzen alles andere zu deduzieren vermag. Vielmehr hat sie der Tatsache Rechnung zu tragen, daß unsre Erkenntnis an den Ausgang von der Sinneserfahrung gebunden und durchgehend sprachlich vermittelt ist. Will sie den menschlichen Gegenstands- und Weltbezug aufklären, so ist das folglich nur dadurch möglich, daß sie dessen erkenntnismäßige und sprachliche Präsuppositionen in einer Analyse aufklärt, die im weiten Sinn als transzendental bezeichnet werden kann. Zentral ist in diesem Zusammenhang die Untersuchung der assertorischen Sätze. Hierbei stößt man nämlich als letztes analytisches Moment auf das Moment des veritativen ‚ist‘, in dem das ‚ist‘ der kategorialen Prädikation und der Identität zusammenkommen. Formal läßt sich dieses Moment weiter explizieren als „die Nichtrepugnanz eines Was zur Existenz, als der Bezug dieses Was auf den Kontext unserer Erfahrung und bzw. als seine Anschließbarkeit an die wahrheitsfähigen Sätze“ kurz: als die „Gegenständlichkeit des Gegenstandes, die aller kategorialen Differenzierung vorausgeht“²⁴. In dieser formalen Struktur des Gegenstandes ist gleichzeitig auch ein bestimmter Weltbegriff impliziert. Das Seiende als Seiendes zu erfassen bedeutet nämlich zugleich, das Seiende im Ganzen zu erfassen. Ebenso erweist sich auch in der Analyse der Bezugnahme unseres Erkennens auf Gegenstände von objektiver Realität durch Kant und in der Analyse der Identifizierung von Gegenständen im Rahmen der formalen Semantik ein solcher Rekurs auf eine Allheit als notwendig. „Mit der Einheit des Gegenstandes erscheint also auch die Einheit eines Ganzen, mit dem Seienden als Ganzen auch das Seiende im Ganzen“²⁵. Diese Analyse der Struktur unseres Gegenstands- und Weltbezugs macht nach Honnefelder auch verständlich, warum das Thema der Metaphysik in einer Vielfalt von Metaphysiken seine Behandlung findet. Das Letzte und Ganze, das machen die beiden Grenzbegriffe des Gegenstandes überhaupt bzw. der Allheit der Realität deutlich, wird immer nur im Ausgang von einer je be-

²³ Ebd.

²⁴ Ebd. 378.

²⁵ L. Honnefelder, ‚Einheit der Realität‘ oder ‚Realität als Einheit‘ – Metaphysik als Frage nach der Welt im Ganzen, in: Einheit und Vielheit. Hrsg. O. Marquard. Hamburg 1990, 72–84, 83.

stimmten Erkenntnis zugänglich. Von daher wird verständlich, warum sich das Verstehen der einen Welt in einer Mehrheit von Zugangsweisen und Deutungsrahmen vollzieht. Trotzdem haben wir es hier nicht einfach mit Heterogenität zu tun. Realität tritt vielmehr in dem Maß als Einheit in Erscheinung als sie sich „für eine Mehrheit von unterschiedlich ansetzenden Deutungen als der gleichermaßen unverzichtbare Grenzbe-
griff erweist“²⁶. Zugleich ergibt sich aus der wechselseitigen Beziehbarkeit und Kritisierbarkeit dieser Mehrheit von Deutungen, wie Realität verstanden werden muß: nicht als eine dem Vielen gemeinsame Natur, sondern als eine ihm je verschieden eigene formale Bestimmtheit.

2. Die Aktualität einer Metaphysik des Selbstseins (Spaemann)

Während Honnefelder die Anschlußfähigkeit der klassischen Metaphysik an die Theoriediskussion der Moderne herauszuarbeiten sucht, plädiert Spaemann aufgrund von modernitätskritischen Überlegungen für einen Rückgriff auf die klassische Metaphysik. Nicht daß er die unbestreitbaren Verdienste der Moderne einfachhin leugnen wollte, aber den Anspruch, den das moderne Bewußtsein s. E. zwangsläufig erheben muß, philosophia prima zu sein²⁷, den weist er ab. Denn zu offenkundig sind für ihn die Krisenphänomene der Moderne. Auch wenn es nicht möglich ist, Spaemanns kritische Sicht der Moderne hier im einzelnen zu entfalten, seien wenigstens die wichtigsten der von ihm herausgestellten Krisenphänomene der Moderne genannt.

Zunächst einmal diagnostiziert er in der Moderne ein Schwanken zwischen einem seinslosen Spiritualismus und einem geistlosen Materialismus²⁸. Einerseits wird nämlich die Natur in der Moderne spiritualistisch depotenziert, indem sie nur noch als Konstrukt und Manipulationsobjekt einer weltlosen Subjektivität gesehen wird, auf der anderen Seite wird der Geist naturalistisch reduziert, indem er als Evolutionsprodukt und materieller Aggregatzustand ganz in den Naturzusammenhang zurückgenommen wird. Des weiteren konstatiert er einen gewaltsamen Umgang mit der menschlichen und außermenschlichen Natur. Als Begründung gibt er an: Noch nie wurden so viele Tier- und Pflanzenarten bedenkenlos vernichtet, noch nie wurden Tiere in so großer Zahl zu Versuchszwecken schwersten Leiden unterworfen, noch nie wurden Zerstörungswaffen von vergleichbarem Ausmaß produziert und noch nie wurde auch die Vergegenständlichung des Menschen weiter getrieben, man denke nur an die gewaltsame Verlängerung des menschlichen Lebens mit den Mitteln der modernen Medizin oder die „Zerstörung der menschlichen Zeitge-

²⁶ Ebd. 84.

²⁷ Vgl. R. Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983, 6.

²⁸ Vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989, 209.

stalt durch Retortenzeugung“²⁹. Als problematisch wertet er drittens auch die hypothetische Denkform, die über die Wissenschaft im engeren Sinne hinaus zu einem Grundzug des modernen Bewußtseins geworden ist, weil sie sie von der prinzipiellen Revidierbarkeit aller theoretischen Konzepte und praktischen Entscheidungen ausgeht und sich daher gegen jede Form von letzter Festlegung wendet. Deutlich artikuliert sich diese Denkform etwa in der Philosophie des kritischen Rationalismus³⁰. Als ebenso problematisch erachtet er schließlich viertens eine funktionalistische Denkweise, die nicht mehr an dem An-sich einer Sache interessiert ist, sondern nur noch daran, in welchem funktionalen Zusammenhang sie steht und durch welche Äquivalente sie in dieser Funktion gegebenenfalls ersetzt werden kann³¹. Einschlägig ist hier vor allem der Systemfunktionalismus Luhmannscher Prägung.

Neben diesen verschiedenen Krisensymptomen glaubt Spaemann noch eine spezifische Grenzerfahrung der Moderne ausmachen zu können. Das ökologische Bewußtsein, so schreibt er, lasse erstmals die Realisierung des Projekts der Moderne zweifelhaft werden, das für ihn ein „Projekt progressiver Naturbeherrschung durch despotische Vergegenständlichung der Natur“³² ist. Die Ausdehnung der menschlichen Herrschaft über die Natur habe nämlich „auf Grenzen geführt, Grenzen, von denen wir annehmen müssen, daß sie definitiv sind“³³.

Beides zusammen, die eben genannten Krisensymptome der Moderne und die Grenzerfahrung der Moderne machen es nach Spaemann nun zwingend, über den Horizont der Moderne hinauszugehen und die grundlegende Einsicht der klassischen Metaphysik wieder in ihr Recht zu setzen, die besagt, Sein meint allererst Selbstsein und nicht Gegenständigkeit. Spaemann versucht diesen Rückgriff auf die Seinsthematik der philosophischen Tradition nicht zu legitimieren mit den Mitteln einer Philosophie nach dem Schulbegriff, sondern mit den Mitteln einer Philosophie nach dem Weltbegriff. Grundlegend für seine Argumentation ist die These: Die theoretisch unentscheidbare Frage nach dem, was in Wahrheit ist, wird an jenem Punkt entschieden, wo Metaphysik und Ethik ursprünglich eins sind, im Gewissen. Denn das Erwachen zur Wirklichkeit geschieht dort, wo uns die Wirklichkeit der Person mit unbedingtem Anspruch entgegentritt, und zwar ist es, wie die Gewissenserfahrung deutlich macht, in diesem Fall nicht so, daß sich zuerst die Wirklichkeit enthüllt, um dann Achtung zu fordern, sondern erst unter diesem Anspruch, dem Faktum der Vernunft, werden wir uns unserer Freiheit als

²⁹ R. Spaemann, *Ende der Moderinität?*, in: *Moderne oder Postmoderne?* Hrsg. P. Koslowski u. a., Weinheim 1986, 19–40, 33.

³⁰ Vgl. ebd. 28.

³¹ Vgl. ebd. 27.

³² Ebd. 31.

³³ Ebd.

Ding an sich bewußt. Denn ebensowenig wie ich den anderen, Kantisch gesprochen, als bloße Erscheinung betrachten kann, wenn ich mir des Anspruchs bewußt werde, der von seiner Wirklichkeit ausgeht, so „darf ich mich selbst als bloße Erscheinung betrachten, wenn ich mich als Adressat dieses Anspruchs erfahre“³⁴. Spaemann versucht diese grundlegende Einsicht, die er der Metaphysik der Tradition entnimmt, daß nämlich durch die Intuition des Seins als Selbstsein Metaphysik und Ethik *uno actu* konstituiert werden³⁵, durch eine ganze Reihe von Hinweisen zu verdeutlichen.

So erinnert er etwa an das Dictum Kants, der Mensch habe keinen Wert, sondern eine Würde, die er dahingehend versteht, daß das Selbst die fundamentale allen Wert begründende Wirklichkeit darstellt und als solche etwas Inkommensurables, unbedingt zu Achtendes darstellt. Er spricht hier auch von der Unbezüglichkeit des Selbst, wobei er gleich hinzufügt, daß dieser Begriff nicht eindeutig ist. Man kann nämlich das Selbst einmal deshalb als unbezüglich bezeichnen, weil es, in sich bewandtlos, seine Bedeutung erst in der Relation auf anderes, ebenso Bedeutungsloses gewinnt, wobei auch der Bedeutungszusammenhang als ganzer, in dem er steht, seinerseits wieder bedeutungslos ist. Einer solchen nihilistischen Deutung steht freilich eine andere Deutung gegenüber, die Spaemann selbst im Auge hat und derzufolge die Entdeckung der Unbezüglichkeit des Selbst dieses erst in seinem Glanz erscheinen läßt, der freilich nicht sein eigener ist. Denn das Unbedingte als das Unbezügliche begegnet uns „nicht in der Weise physischer Präsenz, sondern in der Weise der Repräsentation des Bildes“³⁶. Wenn etwas normalerweise Bild ist nicht durch seine Existenz, sondern durch das, was es zeigt, so verhält es sich mit dem Bild des Unbedingten anders. „Bild des Unbedingten ist etwas gerade dadurch, daß es in einem emphatischen Sinne ist, durch seine Substantialität“³⁷. Spaemann erinnert in diesem Zusammenhang an das, was Aristoteles von der Substanz sagt, daß von ihr nämlich alles ausgesagt wird, während sie selbst von nichts anderem ausgesagt wird. Das muß ihm zufolge so verstanden werden: „Sie ist nicht Eigenschaft eines Seienden, sondern sie *ist* schlechthin und gerade in diesem schlechthinigen Sein ist sie Bild, ist sie das Absolute in der Weise des Bildes“³⁸.

Ein weiterer Hinweis gilt Heidegger. Dieser hatte bekanntlich in ‚Sein und Zeit‘ die These von der fundamentalen Sorgestruktur des Daseins entworfen, derzufolge es uns selbst wesentlich um unser eigenes Sein können geht und derzufolge alles in diesem Kontext erst eine Bewandnis

³⁴ Spaemann, Glück 194.

³⁵ Vgl. ebd. 11.

³⁶ Ebd. 127.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. 128.

gewinnt. Diese Entdeckung ist nun für das Dasein nach Heidegger durchaus ambivalent. Denn wenn das Dasein Grund aller Bewandnis ist, dann bedeutet dies zugleich, daß es mit ihm selbst keine Bewandnis hat, daß es selbst nicht noch einmal aus einem Umwillen heraus verstehbar ist. Heidegger leitet daraus die Unheimlichkeit und Angst des Daseins ab. Spaemann hingegen interpretiert dieses Phänomen in Richtung auf den kantischen Gedanken der Selbstzwecklichkeit. Alles in unserer Welt, womit es eine Bewandnis hat, so schreibt er, zeigt sich nur in seiner Funktion, damit aber nicht als es selbst und nicht in seiner eigenen Wirklichkeit. Einzig das bewandnislose Umwillen ist schlechthin wirklich. Denn es ist „nicht erst zu verwirklichender Zweck, sondern jener ‚Endzweck‘, der immer schon als Wirklichkeit vorausgesetzt ist“³⁹.

Die Art und Weise, wie uns das Selbstsein in seiner Unbedingtheit zugänglich wird, expliziert Spaemann näher, indem er auf die klassische Unterscheidung von *amor concupiscentiae* und *amor benevolentiae* zurückgreift und deutlich macht: Dem *amor concupiscentiae* bleibt die Wirklichkeit des Selbstseins in ihrer Unbedingtheit verborgen, zugänglich wird sie nur dem *amor benevolentiae*, dem Wohlwollen.

Im übrigen stellt er klar: Auch wenn es sich bei der Wahrnehmung des Selbstseins um eine fundamentale metaphysische Evidenz handelt, ist es bei Evidenzen dieser Art nicht so, daß sie jeder Zweifelsmöglichkeit entzogen wären. Er erinnert in diesem Zusammenhang an Nietzsche. Dieser habe gezeigt, wie weit ein solcher metaphysischer Zweifel gehen kann, nämlich bis dahin, daß man den Sinn jeder sprachlichen Äußerung in Frage stellt. Eine andere Frage ist, ob es sinnvoll ist, so weit zu gehen. Spaemann weist darauf hin, daß man, wenn man der Logik von Nietzsches Argumentation folge, „jeden Gedanken des Sinnes von irgendetwas, auch den der Leugnung von Metaphysik preisgeben“⁴⁰ müsse. Ein solcher Zweifel führt sich, so gesehen, selbst ad absurdum. Von daher legt sich für Spaemann eine andere Schlußfolgerung nahe. Unbeschadet der Möglichkeit alles bezweifeln zu können, ist es nicht gut, solches zu tun. Allerdings besteht kein theoretischer Zwang, die Wirklichkeit des Selbstseins anzuerkennen, ich kann mich jederzeit auch dazu entschließen, ein mir begegnendes Selbst als bloße Maschine und nicht als substantielle Wirklichkeit (in dem von Spaemann beschriebenen Sinn) anzusehen. Die Einheit der Erfahrung und die Identifizierbarkeit raumzeitlicher Gegenstände wird dadurch nicht zerstört. Ich kann also die Welt mit den Augen des wissenschaftlichen Objektivismus betrachten. Denn die Affirmation der Wirklichkeit des Selbstseins ist ein freier Akt. Sie ist nicht logisch zwingend zu machen. Was dafür spricht, ist allerdings eine Art von sittlicher Evidenz. Spaemann verdeutlicht das am Phä-

³⁹ Ebd. 124.

⁴⁰ Ebd. 133.

nomen der Freundschaft. Wer einen Menschen liebt, der kann nicht gleichzeitig an seiner Wirklichkeit zweifeln. Denn wenn er das täte, würde er eo ipso auch die Freundschaft zerstören. Die Freundschaft duldet also keine Epochē, sie impliziert vielmehr ontologische Affirmation. Spaemann bemüht als Gewährsmann für eine solche Überlegung Platon. Bereits dieser habe betont, „das Gute sei Grund der Wirklichkeit und der Erkennbarkeit der Dinge“, und damit „die theoretische Affirmation des Guten als untrennbar vom Wollen des Guten bezeichnet“⁴¹.

Wie aber läßt sich solcherart ontologische Affirmation näher beschreiben? Spaemann betont: Das Wirkliche wird als es selbst nur wahrgenommen, wenn es als Entwurf wahrgenommen wird, dem die Struktur des „Aussein(s)-auf“⁴² eigen ist. Nur im wohlwollenden Mitgehen mit diesem Entwurf realisiere ich seine Wirklichkeit. Das wirft sofort die weitere Frage auf: Soll damit gesagt sein, alles Wirkliche sei teleologisch zu denken? Nach Spaemann läßt sich diese Frage nur hypothetisch beantworten. Zunächst einmal gilt: Wenn ich ein Objekt der Erfahrung als ein nicht von dieser Erfahrung unabhängiges an sich Seiendes denke, dann denke ich es „nach Analogie des Lebendigen, das nicht in der augenblicklichen Wahrnehmung, die ich von ihm habe, aufgeht, sondern verschiedene Zustände ... durchläuft und in der Einheit eines mit sich Identischen versammelt“⁴³. Wichtig ist weiterhin, daß die Wahrnehmung der Welt des Lebendigen prinzipiell von derselben Art ist wie die Wahrnehmung unbelebter Gegenstände. Einen Tisch identifizieren wir auf gleiche Weise wie einen Hund. Den unbelebten Dingen kein Sein außerhalb des Wahrgenommenseins zuzubilligen erscheint von daher nicht sinnvoll. Auf der anderen Seite ist es aber so, daß wir überhaupt nicht sagen können, was Identität respektive Selbstsein heißt, wenn wir es nicht als Prozeß denken, der auf eine bestimmte Erfüllung hin angelegt ist. Ein solches biomorphes Vorstellungsmodell läßt sich nur dann vermeiden, wenn wir dem Nichtlebendigen überhaupt Wirklichkeit und Identität absprechen und ihm lediglich Potentialität für mögliche Wahrnehmung zuzubilligen. Bekanntlich wird diese These von der modernen Physik im Blick auf die subatomare Welt vertreten, die vor ihrer Fixierung durch einen Beobachter überhaupt keine bestimmte Natur hat, sondern bloße Potentialität ist und nur als das wirklich ist, als das sie beobachtet wird. Spaemann konfrontiert eine solche Konzeption, die in die Nähe Fichtes führt, mit der Wirklichkeitskonzeption von Leibniz, der glaubte, „der Welt, die uns von der Physik als ein durchgängig bestimmter, aber rein passiver Funktionszusammenhang vorgestellt wird, ganz unabhängig davon von Charakter ... der Subjektivität anerkennen zu müssen“⁴⁴, und entdeckt

⁴¹ Ebd. 134.

⁴² Ebd. 136.

⁴³ Ebd. 134.

⁴⁴ Ebd. 135.

in Leibniz' Wirklichkeitskonzept wiederum aristotelisches Erbe. Denn Paradigma für Substanz sei bei Aristoteles das Lebewesen, und Paradigma für das Lebewesen der Mensch. Der am Menschen gewonnene Begriff der Substanz werde dann „von Aristoteles so weit formalisiert, daß er zum Grundbegriff für Wirklichkeit überhaupt wird“⁴⁵.

Allerdings räumt Spaemann ein, die Anwendung dieses Begriffs auf Unbelebtes sei „sehr formal und abstrakt, weil alle Anschauung, die diesem Begriff zugrundeliegt, aus der Selbsterfahrung geschöpft ist“⁴⁶. Entsprechend hat auch das Wohlwollen gegen die Welt des Unbelebten als Selbstsein einen außerordentlich abstrakten und metaphorischen Charakter. Es wird nämlich immer „vermittelt durch bestimmte Bedeutungen, durch die es erst zu einem Moment unserer Welt wird, als Berg und Bach, als Regen und Schnee, als Kristall und Strand, von denen wir wollen, daß sie so sind, wie sie sind, ohne daß wir diesem Sein so etwas wie ein natürliches Aussein-auf unterstellen“⁴⁷. Spaemanns Resümee: „Die eigentlich substanzielle Wirklichkeit der unbelebten Welt, wenn hier von ihr überhaupt die Rede sein kann, wäre die molekulare, atomare und subatomare Wirklichkeit, auf die wir uns lebenspraktisch überhaupt nur unter den Aspekten des Nutzens beziehen können . . . Falls es richtig ist, zu sagen: sie *sind* das, als was sie erfahren werden, sind diese Wirklichkeiten nur in ihrem Bezug auf Leben interpretierbar“⁴⁸ von ihrer Bedeutsamkeit her, die sie für das Leben haben.

Spaemann sieht in einer solchen Auskunft keinen grundsätzlichen Einwand gegen seine These von dem auf Selbstsein bezogenen Wohlwollen als Grundverhältnis des Menschen gegenüber der Wirklichkeit. Denn die Zweideutigkeit, die hier ins Spiel kommt, hängt mit der Natur endlicher Subjekte zusammen. Bei menschlicher Liebe als bedürftiger Liebe lassen sich nämlich Wohlwollen und Begehren nicht fein säuberlich trennen. Zudem ist nicht zu bestreiten, daß im Verhältnis zum Unbelebten das Begehren vorherrscht. Denn „ohne daß wir es auf uns selbst oder unseresgleichen beziehen, ohne daß es mit ihm eine Bewandnis hat, hat es auch keine Bedeutung für uns“⁴⁹. Dessen ungeachtet gibt es in der Begegnung mit der Person des anderen die Erfahrung „unzweideutige(r) Wirklichkeit“⁵⁰, und solche Wirklichkeit erschließt sich nur im Wohlwollen.

Auch wenn man den Seinshorizont von der Erfahrung des Selbstseins her aufschließt, wie Spaemann das versucht, kommt man allerdings um folgende Paradoxie nicht herum: Alles, was in diesem Horizont begegnet, ist einerseits „inkommensurabel, unvergleichlich, unbezüglich, nur

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. 136.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. 137.

mit sich identisch“⁵¹, aber gerade darin doch vergleichbar, weil in Ähnlichkeitsbeziehungen stehend mit allem, was ebenfalls es selbst und mit sich identisch ist. Und dieselbe paradoxe Struktur ist dem Wohlwollen eigen. Einerseits gilt es jedem Seienden als einem Einmaligen und Inkommensurablen und andererseits kommt der Wohlwollende als endliches Wesen doch nicht darum herum, im konkreten Handlungskontext Kommensurabilität herzustellen. Spaemann bemüht in diesem Zusammenhang das augustinische Konzept des *ordo amoris*, das hinsichtlich der Vielzahl der Individuen, denen wir begegnen, eine Rangordnung ermöglicht. Eindeutig als Ding an sich, als im emphatischen Sinne wirklich, ist uns nur der andere Mensch gegeben. Als Repräsentation des Absoluten verfügt er über eine absolute Perspektive, die jede Instrumentalisierung verbietet, die nicht vor ihm selbst gerechtfertigt werden kann. Gegenstand des Wohlwollens ist aber nicht nur das einzelne menschliche Individuum, sondern auch die belebte Natur in ihrer Artenvielfalt, insofern jede Art eine Offenbarung des Seins darstellt und sich menschliches Leben gerade erfüllt in der Beziehung auf jene Wirklichkeit, die wir nicht selbst sind. Da wir durch das Verschwinden dieser Artenvielfalt selbst ärmer werden, ist es durchaus nicht gleichgültig, wenn in einem fernen Kontinent Hunderte von Schmetterlingsarten aussterben. Schließlich kann auch das Unbelebte Gegenstand des Wohlwollens sein, sofern wir es nämlich als wirklich wahrnehmen. Der Bach etwa „existiert als Bach, solange es Menschen, Tiere und Pflanzen gibt, mit denen zusammen er die Welt ausmacht“⁵².

Soviel zu Spaemanns Versuch, sich die Seinsthese der klassischen Metaphysik neu anzueignen. Eine maßgebliche Rolle spielt bei diesem Versuch die Gegenwartssituation. Wenn die ältere Tradition, wie die These von der Intelligibilität des Seins belegt, von einer universellen Sinnstruktur ausging, die der Wirklichkeit zugrundeliegt, so wird eine solche Annahme heute infragegestellt durch eine ateleologische Wissenschaft, die Wirklichkeit auflöst in eine unabschließbare Unendlichkeit von kausalen Abläufen. In dieser Situation ist nach Spaemanns Meinung „die Totalität von Sinn nur noch gegeben in der Unbedingtheit, mit der uns jedes personale Selbstsein Anerkennung abverlangt“⁵³. Nur eine solche Erfahrung des Sittlichen mache deutlich, daß Wirklichkeit „nicht ein unendlicher, unabschließbarer Prozeß ist, innerhalb dessen sich ‚autopoietisch‘ Systemstrukturen herausbilden, transformieren und destruieren, sondern ... daß sich der Sinn des Ganzen in jedem Einzelnen, der uns im vollen Sinne wirklich wird, darstellt“⁵⁴.

⁵¹ Ebd. 141.

⁵² Ebd. 156.

⁵³ Ebd. 198.

⁵⁴ Ebd. 198 f.

3. *Metaphysik am Ende der europäischen Neuzeit* (Geyer)

Geyer rückt nicht eine bestimmte metaphysische Theoriestrategie oder ein bestimmtes metaphysisches Argumentationsmuster in den Blick wie Honnefelder und Spaemann, sondern er fragt nach den Möglichkeiten und Grenzen metaphysischer Diskurse in einer Zeit, in der metaphysisches Denken generell dem Vorwurf ausgesetzt ist, mit dem neuzeitlichen bzw. nachneuzeitlichen Welt- und Selbstverständnis des Menschen nicht mehr kompatibel zu sein. Er sieht eine solche Totalkritik metaphysischen Denkens zwar nicht als berechtigt an, sondern hält auch in der Gegenwart metaphysische Diskurse für vernünftig, allerdings können diese seiner Meinung nach nicht mehr so tun, als gäbe es diese Totalkritik nicht. Vielmehr gebietet es die philosophiegeschichtliche und die systematische Redlichkeit zu rekonstruieren, wie es zu dieser einigermaßen verwickelten Problemlage gekommen ist bzw. nachzufragen, was angesichts dieser metaphysischen Diskurse noch leisten können und was sie nicht mehr leisten können.

Was Geyers Rekonstruktion des Gangs der Metaphysikgeschichte angeht, so operiert er nicht wie Honnefelder mit einem Dreiparadigmaschema, sondern er geht von einem Dreistadienschema aus. Er unterscheidet nämlich zwischen dem Metaphysikdiskurs in der alteuropäischen Zeit, der europäischen Neuzeit und am Ende der europäischen Neuzeit. Außerdem beschränkt er sich nicht auf die paradigmatische Behandlung einiger weniger Autoren, sondern versucht vor allem, die Metaphysikgeschichte der Neuzeit und Moderne in ihrer ganzen Breite in den Blick zu nehmen.

Für die Beurteilung der antiken Philosophie kommt s. E. Aristoteles entscheidende Bedeutung zu. Denn mag der von Andronikos gewählte Titel *Metaphysik* sich auch vorwiegend bibliothekarischen Gesichtspunkten verdanken, so läßt sich in den von ihm zusammengestellten Metaphysikbüchern des Aristoteles doch bereits ein systematisch-inhaltlicher Zusammenhang rekonstruieren, den er so beschreibt: „Ihre Ausführungen richten sich auf ein Wissen von Gegenständen, die jenseits des Gegenstandsbereichs der Physik liegen. Ihnen wendet sich die Theorie ... zu, die Weisheit oder wegen der Erhabenheit ihres Gegenstandes auch Theologie genannt wird. Sie ist außerdem Wissenschaft von der gesamten Wirklichkeit (im Gegensatz zur Physik, die sich dem begrenzten Einzelphänomen zuwendet)“⁵⁵. Die bleibende Bedeutung des Aristoteles sieht Geyer darin, daß sich aus seinem Ansatz zwei Gesichtspunkte gewinnen ließen, die von bleibender Bedeutung für das Selbstverständnis der Metaphysik wurden, nämlich der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und der Anspruch auf Totalität. Von ihnen ausgehend kann man die Phi-

⁵⁵ C.-F. Geyer, Art. ‚Metaphysik‘ in: *Lexikon des Christentums*, 806 f, 806.

losophie der Vorsokratiker mit ihrem Versuch des Aufweises der ‚archaischen‘ und auch die platonische Ideenlehre als „Metaphysik vor ihrem ausgebildeten Begriff“⁵⁶ bezeichnen.

Was die Metaphysik des Mittelalters angeht, so bleiben hier entscheidende Vorgaben der antiken Theoria-Tradition in Geltung. Geyer nennt im einzelnen „die Relativierung des Sinnlichen zugunsten des Geistigen, des Zeitlichen zugunsten des Ewigen und des Wandelbaren zugunsten eines von jedem Wandel und jeder Veränderung Ausgenommenen“ sowie „die Verflechtung von Philosophie und natürlicher Theologie“⁵⁷, allerdings wurden diese Vorgaben nun in ein Denken eingebunden, das sich im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Schöpfer- und Erlösergottes bewegte.

Spätestens mit Occam wurde diese Synthese allerdings infragegestellt. Denn an die Stelle der Gewißheiten, die nur im Denk- und Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Schöpfer- und Erlösergottes bzw. der auf diesen Horizont hin ausgelegten antiken Theoria-Tradition entwickelt werden konnten, tritt nun eine Weltorientierung, die sich leiten läßt „von der inneren Erfahrung“ (bzw. der Erfahrung der Subjektivität), „einem mechanischen Welt- und Naturbegriff, den empirischen Kriterien der Meß- und Zählbarkeit“ sowie „einem Substanzbegriff, der nicht mehr von den Voraussetzungen der alteuropäischen Metaphysik ausgeht“⁵⁸. Damit ist für Geyer bereits die Epochenschwelle der europäischen Neuzeit erreicht, die s. E. „tiefgreifende Wandlungen in der Einschätzung der Möglichkeiten und Grenzen metaphysischer Diskurse mit sich bringt“⁵⁹. An die Stelle der explanatorischen Metaphysik klassischen Zuschnitts tritt zu Beginn der Neuzeit eine rationale Prinzipienlehre, für die, deutlich erkennbar etwa bei Descartes, die Suche nach einem sicheren Fundament der Erkenntnis, die Abwehr unkontrollierten Spekulierens und Überwindung der Dualismen der tradierten metaphysischen Systeme wesentlich wurde⁶⁰. Eine wichtige Rolle in der neuzeitlichen Metaphysikgeschichte spielten weiterhin Wolff und Hume, Wolff, weil er die rationalistische Metaphysik zu einem geschlossenen Lehrsystem ausbaute und damit den bei Descartes intendierten Bruch mit der alteuropäischen Metaphysik vergessen ließ und Hume, weil er die Rolle eines Vorreiters der neuzeitlichen Metaphysikkritik spielte, indem er die gängigen metaphysischen Ansätze als Produkte einer blinden Einbildungskraft demaskierte. Bei Kant diagnostiziert Geyer „eine dem gewandelten Problembewußtsein angemessene Rehabilitierung der Metaphy-

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ C.-F. Geyer, Möglichkeiten und Grenzen eines historisch-systematischen Diskurses: Metaphysik, in: Diskurs: Metaphysik, Hrsg. W. Oelmlüller u. a. Paderborn 1983, 11–70, 22f.

⁵⁸ Ebd. 30.

⁵⁹ Ebd. 31.

⁶⁰ Vgl. ebd. 31.

sik, die Neubegründung wie Verabschiedung zu vereinen suchte⁶¹. Denn er stellte einerseits klar, die Metaphysik könne sich nicht länger in Analogie zu den Wissenschaften verstehen und sie könne auch auf letzte Fragen keine positive Antwort geben, andererseits ging er von der Unabweisbarkeit der Fragen der Metaphysik nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aus, die den Charakter eines ‚Faktums der Vernunft‘ hätten, wenn sie auch niemals Gegenstand unserer Erkenntnis werden können⁶². Daß es ungeachtet dieser kritischen Zurücknahme metaphysischer Ansprüche in der Folgezeit zu einer Restitution der Metaphysik kam, wird für Geyer bei Hegel deutlich, für den Metaphysik gleichbedeutend wird mit dem „Wissen um und von der Totalität“⁶³ und in dem übrigens die gesamte Metaphysikgeschichte der Neuzeit kulminiert. Auf der Schwelle zwischen dem zweiten und dritten metaphysikgeschichtlichem Stadium ist schließlich Schopenhauer angesiedelt, der einerseits bei Kant anknüpft, insofern er wie Kant die Metaphysik als Naturanlage versteht und mit der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung operiert, andererseits aber den überkommenen Metaphysikbegriff in einer wesentlichen Hinsicht transformiert. Denn an die Stelle der alteuropäischen *theoria* tritt bei Schopenhauer „die ästhetische Anschauung, in der das eigentliche Wesen der Welt offenbar wird“⁶⁴.

Für die dritte Phase der Metaphysikgeschichte hat nach Geyer Nietzsche paradigmatische Bedeutung. Denn für dessen Metaphysikkritik ist die Verabschiedung des Totalitäts- und Universalitätsanspruchs charakteristisch, der seit Aristoteles für die Metaphysik leitend war. Das kann als ein Fingerzeig gelten für das generell veränderte Selbstverständnis metaphysischer Diskurse am Ende der Neuzeit, das Geyer im einzelnen wie folgt beschreibt: „Aussagen über die letzten Grundannahmen der Wirklichkeit stützen sich nun nicht mehr oder doch zumindest nicht mehr ausschließlich auf eine philosophische Systematik, auf begriffliche Stringenz oder allgemeiner auf Formen der Rationalität“⁶⁵. Statt dessen werden Erfahrungen und Grundannahmen wichtig, die sich als Alternativen zur Diskursivität verstehen. Das hat nicht nur zur Folge, daß bestimmte Formen metaphysischer Diskurse nicht mehr weitergeführt werden – als Beispiele nennt Geyer die Beschäftigung mit Fragen der Kosmologie, der philosophischen Theologie und der Theodizee – es führt auch dazu, daß Fragen und Probleme, die bisher im Kontext der Metaphysik diskutiert wurden, in andere Diskurse einwandern. Konkret verweist Geyer hier auf die Tatsache, daß „Fragen nach dem letzten Grund der Wirklichkeit bzw. nach dem ‚Anderen‘ im Verhältnis zur un-

⁶¹ Geyer, Art. ‚Metaphysik‘ 806.

⁶² Vgl. ebd. 806 f.

⁶³ Ebd. 807.

⁶⁴ Geyer, Möglichkeiten 47.

⁶⁵ Ebd. 49.

mittelbar erfahrenen Wirklichkeit unter anderen thematisiert werden im Kontext geschichtsphilosophischer (Adorno, Bloch) anthropologischer (Scheler) fundamentalphilosophischer (Heidegger) religionsphilosophischer (Ricoeur) sowie religions- und traditionskritischer (Kolakowski) Diskurse“⁶⁶. Hinzu kommt der Versuch Whiteheads, die platonische Kosmologie mit den Ergebnissen des modernen naturwissenschaftlichen Denkens in Einklang zu bringen oder Merleau-Pontys Versuch, „die Fragehorizonte der Metaphysik jenseits der Wissenschaften auf Probleme der Lebenswelt zu beziehen“⁶⁷. Im ganzen, so resümiert Geyer, sei für die Situation metaphysischer Diskurse am Ende der Neuzeit charakteristisch, „daß die Thematisierung der Frage nach einer letzten, das Ganze bestimmenden Wirklichkeit von verschiedenen Kontexten formuliert wird, mehrdeutiger und schillernder wird als in den vergleichbaren Versuchen ... der frühen Neuzeit“ und daß sich von daher auch „ein ungleich größeres Spektrum an differenzierten Antworten und Alternativen“⁶⁸ ergibt.

Diese Diversifikation metaphysischer Diskurse in der Moderne bringt freilich auch Gefahren mit sich. Einmal besteht die Gefahr, daß der Begriff Metaphysik unverbindlich und beliebig wird. Im logischen Positivismus zeichnet sich eine solche Entwicklung ab, wenn etwa Carnap die Metaphysik auf eine Sache des Lebensgefühls reduziert. Zum anderen besteht die Gefahr, daß eine beliebige Wissenschaft an die Stelle der überwundenen metaphysischen Systeme tritt, gleichgültig ob das nun die Anthropologie (Scheler) oder die Kosmologie (Whitehead) ist, und daß sich bei solcherart Metaphysikersatz nur die Aporien wiederholen, die zum Plausibilitätsschwund der überkommenen metaphysischen Systeme führten.

Soviel zu Geyers Gang durch die Metaphysikgeschichte. Metaphysik erscheint hier in durchaus verschiedener Gestalt, sei es in Gestalt der affirmativen Metaphysik alteuropäischer Gesellschaften, sei es in Gestalt verschiedener neuzeitlicher Reformulierungsversuche, sei es schließlich in nachneuzeitlichen Diskussionen, die residual quasimetaphysische Annahmen voraussetzen. Fragt man, was all diese verschiedenartigen Diskurse verbindet, so kann nach Geyers Worten „eine mögliche Antwort lauten, daß alle diese Diskurse Zustimmungsfähigkeit erreichen wollten in einem subjektiven wie in einem objektiven Sinnes“⁶⁹. D. h. einerseits wollen sie eine objektive, auf die Wirklichkeit als Ganze bezogene Deutung und Erklärung bieten, die Regellosigkeit, Sinnwidrigkeit und Zufall ausschließen soll, und gleichzeitig geht es ihnen um „die subjektive Vergewisserung eines letzten umfassenden Sinnes, die ungeachtet alles

⁶⁶ Ebd. 50.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd. 51.

⁶⁹ Ebd. 68.

Handlungssinnwidrigen dazu verhelfen soll, sich des Ganzen in zustimmender positiver Hinwendung zu versichern“⁷⁰.

Was die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen eines systematischen Metaphysikdiskurses unter den Bedingungen und Grenzen der Gegenwart betrifft, so sieht Geyer generell in der Metaphysik eine Vermittlungsinstanz zwischen Wissenschaft und Lebenswelt. Dabei tut der Begriff Metaphysik allerdings nichts zur Sache, ja der Verzicht auf ihn legt sich sogar nahe, weil er eine ganze Reihe von problematischen Konnotationen mit sich führt wie Totalitätsdenken, Operieren mit begrifflichen Hypostasierungen und philosophischem Dogmatismus. Woran er lediglich festhalten möchte, ist ein Philosophiebegriff, der sich, wengleich er sich kritisch in Kontinuität zur Metaphysik versteht, insofern er Fragen behandelt, die historisch der sog. speziellen Metaphysik zugeordnet waren. Kritisch äußert er sich hingegen gegenüber allen Versuchen, Einsichten der klassischen Ontologie mit den Mitteln der modernen Sprachphilosophie zu reformulieren. Denn bei solchen Versuchen, lasse sich wie er schreibt, „allenfalls von einer Transformation bestimmter Teilaspekte der traditionellen Metaphysik sprechen, keinesfalls aber von der Restitution eines Philosophiebegriffs, der geeignet wäre, diesseits der okzidentalen Totalitätsvernunft zwischen lebensweltlich voraussetzungsreichen und wissenschaftlich-konstruierten Wirklichkeitsannahmen zu vermitteln“⁷¹. Im einzelnen sind es zwei Momente der überlieferten Metaphysik, die einer ‚metaphysikäquivalenten‘ Philosophie verbleiben, nachdem deren Problemfelder (Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und philosophische Theologie) allesamt entfallen sind. Zum einen ist dies das Moment der Handlungsnormierung und zum anderen das Moment einer allerdings stark eingeschränkten Weltbildfunktion. Handlungsnormierend bleibt die ‚metaphysikäquivalente‘ Philosophie insofern, als es ihr weiterhin aufgegeben ist, „an einer Perspektive zu arbeiten, die zwar nicht mehr wie bei Adorno eine solche der Erlösung ist, aber doch den Einzelnen instand setzt, das ihn zufällig Betreffende in einer Weise zu selektieren und zu organisieren, daß Möglichkeiten der Integration des Dysfunktionalen erhalten bleiben bzw. wiedergewonnen werden können“⁷². Was die Weltbildfunktion angeht, die der metaphysikäquivalenten Philosophie verbleibt, so kann sie nach Geyer nicht mehr darin bestehen, das von den modernen Wissenschaften produzierte Sinndefizit zu kompensieren, der Prozeß der Entzauberung der Welt ist also irreversibel. Die Fortdauer der Weltbildfunktion meint vielmehr nur den „Aufweis unterschiedlicher Erfahrungshorizonte und Sinnfelder, die sich gerade darin als unhintergebar zeigen, daß sie auch in einer Welt, die

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ C. F. Geyer, *Metaphysik zwischen Wissenschaft und Lebenswelt*, in: *Metaphysik heute?* Hrsg. W. Oelmlücker, Paderborn 1987, 9–23, 13.

⁷² Ebd. 23.

angeblich ausschließlich von Naturwissenschaft und Technik bestimmt ist, das Handeln und Erleiden der Menschen beeinflussen“⁷³. Wesentlich für Geyer ist also, daß wissenschaftliche und lebensweltliche Rationalität ins Gespräch kommen und auch im Gespräch bleiben. Insofern es hierzu aber einer philosophischen Vermittlungsinstanz bedarf, läßt sich von einer bleibenden Metaphysikfunktion der Philosophie sprechen.

Für den Charakter eines solchen Gesprächs ist wichtig, was Geyer generell als Proprium der Philosophie herausstellt, daß sie nämlich forschendes Denken ist, das sich „vor allen anderen Bestimmungen in der Weise der Hypothesisierung, d. h. bei prinzipiellem Verzicht auf eine abschließende Perspektive“ vollzieht, und da es sich „der fortdauernden Reflexion“ verschrieben hat, gegen jede Form von „Synthesemächtigkeit und Harmoniestreben“ Front macht, mit dem Resultat, daß von ihm „gerade jene Fragen, die gemeinhin als die ‚entscheidenden‘ gelten, nicht definitiv entschieden werden“⁷⁴. Was Metaphysik als Vermittlungsinstanz zwischen Wissenschaft und Lebenswelt für eine Philosophie leisten kann, die verstanden werden muß als „diskursive Auseinandersetzung mit hochdifferenzierten Medien der Selbstvergewisserung und Weltdeutung“⁷⁵, ist die Diskurserweiterung, d. h. der „Erweis der Diskursivität auch solcher Zugangsweisen von Wirklichkeit, die nicht bzw. nicht primär durch Diskursivität definiert werden“⁷⁶.

4. *Der Ertrag der metaphysischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts* (Wiehl)

Die Rede von einem nachmetaphysischen Zeitalter, in dem wir angeblich leben, ist auch der Ausgangspunkt der Überlegungen von Wiehl, der deutlich zu machen sucht, daß es sich hierbei um ein Vorurteil handelt, das in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts aufkam und auch in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Vertretern hat, aber in der Sache nicht berechtigt ist. Denn es wäre nach Wiehl falsch, in den metaphysischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts nur einen schwachen Widerschein alter Größe zu sehen, vielmehr enthalten sie s. E. bei allen nicht zu leugnenden Schwächen auch Einsichten, die in die Zukunft weisen. Wiehl nennt im einzelnen drei Momente, an denen sich die Aktualität der metaphysischen Bemühungen der Gegenwartsphilosophie festmachen läßt.

Als erstes nennt er die Einsicht in die grundsätzliche Offenheit und den Entwurfcharakter metaphysischen Denkens. Seit Platons Begründung der Philosophie als höchster Wissenschaft, so schreibt er, hatte die

⁷³ Ebd.

⁷⁴ C.-F. Geyer, *Religion und Diskurs*, Wiesbaden 1990, 114.

⁷⁵ C.-F. Geyer, *Diskussionsbemerkung* in: *Philosophie und Weisheit*. Hrsg. W. Oelmler. Paderborn 1989, 344 f.

⁷⁶ Geyer, *Religion* 118.

Metaphysik mit dem Problem zu tun, „wie sie auf die vorgefundene Vielfalt metaphysischer Theorien und Konzepte reagieren sollte“⁷⁷. Grundsätzlich gibt es hier ja zwei Möglichkeiten. Man kann aufgrund der vorgegebenen Vielfalt von metaphysischen Lehrmeinungen und Weltanschauungen zu einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber allen Bemühungen gelangen, für die Metaphysik eine unerschütterliche Grundlage in Gestalt einer Methode auszuarbeiten und man kann umgekehrt in einer solchen methodischen Grundlegung die einzige Möglichkeit eines Legitimitätsnachweises der Metaphysik erblicken. In der Philosophiegeschichte der Neuzeit gab es nun eine ganze Reihe von Bemühungen um Selbstbegründung der Metaphysik, die immer mit dem Anspruch auftraten, einen definitiven Legitimitätsnachweis für die Metaphysik zu erbringen. Diese Form der Selbstinszenierung ist nun nach Wiehls Meinung in der Metaphysik des 20. Jahrhunderts eher die Ausnahme. Wiehl wertet das als prinzipiellen Verzicht auf Abgeschlossenheit und Abschließbarkeit des metaphysischen Wissens. Als weiteres Indiz für die neue Offenheit der Metaphysik im 20. Jahrhundert nennt er die Tatsache, daß sich bei aller partiellen Kritik an einzelnen philosophischen Positionen die Überzeugung durchsetzt, daß es in der Geschichte der Metaphysik nicht so sehr einen Erkenntnisfortschritt aufgrund rationaler Kritik gebe, sondern daß man vielmehr von einem ständigen Kommen und Gehen bestimmter Gedankenentwürfe ausgehen müsse, von denen ein jeder in gewisser Weise den Versuch macht, seine Zeit in Gedanken zu fassen. Was eine metaphysische Theorie im letzten scheitern läßt, ist rebus sic stantibus nicht mehr die Widerlegung im Detail, sondern die nicht mehr vorhandene zeitdiagnostische Relevanz. Die Implikationen eines solchen Metaphysikverständnisses liegen auf der Hand. Die Rationalitätsmaßstäbe, von denen die Metaphysik ausgeht, ändern sich. Die Metaphysik nimmt nicht länger für sich in Anspruch, mit den positiven Wissenschaften hinsichtlich einer Grundidee von Wissenschaft zu konkurrieren, sie sucht vielmehr die Engführung im klassischen Wissenschaftsideal zu überwinden, indem sie Räume für andere Formen des Wissens eröffnet, die für die menschliche Kulturwelt nicht weniger von Bedeutung sind wie die Wissenschaften. In diesem Zusammenhang wird freilich ein anderes Problem dringlich, das Problem der Abgrenzung von Metaphysik und Weltanschauung, denn obwohl sich die Grenzen zwischen beiden Größen des öfteren verwischen, handelt es sich hier im Prinzip um unvereinbare Gegensätze⁷⁸.

Deutlicher wird das, wenn wir einen zweiten Zug der Metaphysik im 20. Jahrhundert näher betrachten, nämlich den Zug zum Fragmentari-

⁷⁷ R. Wiehl, *Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert*, in: *Metaphysik nach Kant?* Hrsg. D. Henrich / R.-P. Horstmann. Stuttgart 1988, 275–296, 278.

⁷⁸ Vgl. R. Wiehl, *Die Verfehlung des Themas ‚Metaphysik und Erfahrung‘*, in: *NHP* 30/31 (1991) 69–108, 106.

schen. Was es mit dieser Fragmentarizität auf sich hat, erläutert Wiehl wie folgt: Als fragmentarisch kann in der Philosophie des 20. Jahrhunderts sowohl der Inhalt des metaphysischen Wissens gelten als auch die Form seiner Darstellung, des weiteren bezieht sich diese Fragmentarizität aber auch auf die metaphysische Fragestellung und die Methode des Erwerbs von metaphysischem Wissen. Die Differenz zur klassischen Metaphysik ist auch in diesem Falle deutlich. Während diese eine „in sich differenzierte Ganzheit des Wissens zur Darstellung brachte“, gibt es in der Metaphysik unserer Tage „nurmehr ein bruchstückhaftes Wissen, sei es von Gott, sei es von der Welt, oder sei es vom Menschen“⁷⁹. Wir erreichen also nicht mehr das „Ganze des Wesens Gottes, der Welt und des Menschen“ und schon gar nicht „die Einheit, die sich durch dieses ganzheitliche Wesen hindurchzieht“⁸⁰. Die Fragmentarizität des metaphysischen Wissens schlägt sich auch in dessen Form nieder. Es gibt zwar Versuche zu einer systematischen Einheit dieses Wissens zu kommen, doch läßt sich der subjektive Charakter solcher Einheitsstiftung(en) nicht übersehen. Deutlicher läßt sich die Fragmentarizität metaphysischen Wissens noch daran ablesen, daß dieses sich in Form von Bruchstücken, etwa in Form von Aphorismen darstellt. Ebenso zeigt sich die Fragmentarizität auch in der Methode, etwa im willkürlichen Nebeneinander heterogener methodischer Züge. Geht man den Gründen für diese vielfältige Fragmentarizität der Metaphysik unseres Jahrhunderts nach, so stößt man auf das Bewußtsein der Endlichkeit des Menschen und der Begrenztheit seiner Erkenntnismöglichkeiten. Diese Grenzerfahrung drängt sich in der Metaphysik vor allem auf im Blick auf die Überfülle relevanter Daten, die sie zu verarbeiten hat und den damit verbundenen Zwang zur Selektion.

Gerade dieser fragmentarische Zug im metaphysischen Wissen, der sich auch niederschlägt in einem Nebeneinander unterschiedlicher metaphysischer Entwürfe und Konzepte, könnte nun zu der Annahme verleiten, diese verschiedenen Entwürfe und Konzepte stellen lediglich verschiedene Weltanschauungen dar, die allenfalls eine partikuläre Verbindlichkeit für sich reklamieren. Dieser Eindruck ist nach Wiehl aber falsch. Denn die Metaphysik hat ungeachtet aller Fragmentarizität nicht dem Ideal der Einheit abgeschworen. Sie hält also daran fest, daß sich die einzelnen Theorien in ihrer Bruchstückhaftigkeit „zu einem Ganzen zusammenfügen, auch wenn kein Mensch zur Zeit dieses Ganze adäquat denken und darstellen kann“⁸¹. Indem die Metaphysik an diesem Ideal festhält, unterscheidet sie sich von den Weltanschauungen. Denn diese sind nach Wiehl nicht darauf angelegt, „sich so miteinander auseinander-

⁷⁹ *Wiehl*, Entwürfe 280.

⁸⁰ *Ebd.*

⁸¹ *Ebd.* 281.

zusetzen, daß möglicherweise eine Verbindung oder durch gemeinsame Anstrengung eine höhere Wahrheit entstehen⁸² kann. Was im Idealfall im Verhältnis der Weltanschauungen erreicht werden könne, sei vielmehr nur ein Zustand wechselseitiger Toleranz. Für die Metaphysik kann aber das Prinzip der Toleranz nicht als höchstes Prinzip fungieren. Denn sie zielt auf eine rein theoretische Wahrheit und muß sich daher kritisch mit allen metaphysischen Alternativen auseinandersetzen, nicht etwa, um auf jeden Fall Recht zu behalten, sondern um ein bestimmtes Wahrheitsverhältnis zwischen ihr selbst und diesen Alternativen herzustellen.

Allerdings fragt sich, wie sich dies erreichen läßt, da die Überfülle unüberschaubarer vorphilosophischer Daten die Metaphysik dazu zwingt, eine Vorsortierung dieser Daten bezüglich ihrer Deutung vorzunehmen und da sich zudem die Notwendigkeit der kritischen Auswahl auch stellt angesichts der Überfülle philosophischer Entwürfe und Konzepte, die daraufhin untersucht werden müssen, ob es sich überhaupt um echte metaphysische Alternativen handelt. Wiehl gibt hier zu bedenken, daß die Frage der Einheit möglicherweise eine Frage des geschichtlichen Abstandes ist. So lasse es sich nicht ausschließen, daß für uns die klassische Metaphysik eines Platon und eines Aristoteles deswegen eine grundsätzliche Einheit bildet, weil wir solchen Theoriekonzepten gegenüber den nötigen geschichtlichen Abstand gewonnen haben. Analog sei es auch denkbar, daß bei einer entsprechenden geschichtlichen Distanz die Einheit der Metaphysik unserer Tage, die wir heute aufgrund unserer allzugroßen Nähe zum Gegenstand noch vermissen, sichtbar wird.

Als dritten Grundzug der modernen Metaphysik nennt Wiehl deren Hang zum Formalismus. Ebenso wie der Hang zum Fragmentarischen ergibt sich auch der formalistische Zug gegenwärtiger Metaphysik als „Reaktion auf die Gefährdung der Erkenntnismöglichkeiten durch die Unmenge des zur Verfügung stehenden Datenmaterials“⁸³. Allerdings ist der Weg, der in beiden Fällen beschritten wird, jeweils ein anderer. Wenn sie den Weg zum Fragmentarischen einschlägt, „überläßt sich die Metaphysik einem theoretischen Auswahlgeschehen, für welches sie am Ende keine Erkenntnisverantwortung übernimmt“⁸⁴. Wenn sie dagegen den Weg der Formalisierung wählt, dann versucht sie dadurch, daß sie alle inhaltlichen Gegebenheiten ausklammert, deren qualitative Differenz zu Aporien führen könnte, die Beliebigkeit und Willkür einer einseitigen Auswahl der Vorgegebenheiten zu vermindern, auch wenn sie die Faktizität als solche nicht aufheben kann. Ebenso wie die Fragmentarisierung kennt auch die Formalisierung mehrere Spielarten. Zwei dieser Spielarten sind dabei von grundlegender Bedeutung, das Verfahren der Ontologi-

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd. 283.

⁸⁴ Ebd.

sierung und das Verfahren der Transzendentalisierung. Im einen Fall versucht man eine bestimmte Seinsart auszuzeichnen und als das wahre Sein des Seienden anzusetzen, im anderen Fall jede mögliche ontologische Setzung an gewissen Bedingungen der Möglichkeiten des Denkens festzumachen, wobei sich zwischen beiden Strategien nicht in allen Fällen ein klarer Trennungsstrich ziehen läßt. Wiehl spricht daher im Bezug auf eine ganze Reihe metaphysischer Entwürfe unseres Jahrhunderts von einer „Unbestimmtheit und Ambivalenz im Verhältnis von Ontologismus und Transzendentalismus“⁸⁵ und erwähnt in diesem Zusammenhang Schellers phänomenologisch-metaphysische Wertlehre, Heideggers hermeneutische Fundamentalontologie des Daseins, Jaspers' existenzphilosophische Lehre von den Chiffren der Transzendenz, McTaggarts Ontologie der Substanz und Whiteheads naturalistische Kosmologie. Daneben gibt es aber auch metaphysische Konzepte, in denen entweder die ontologische oder die transzendente Argumentation überwiegen.

Generell gilt für die drei an der Metaphysik der Gegenwart aufgewiesenen Grundzüge der Offenheit, Fragmentarizität und Formalität, daß sie keinen prinzipiellen Verzicht auf den universalen Geltungsanspruch der Metaphysik implizieren. Allerdings machen sie deutlich, daß eine einfache und unmittelbare Verwirklichung eines solchen Anspruchs nicht möglich ist. Wichtig zum Verständnis dieser drei Züge ist des weiteren, daß sie grundsätzlich nicht bloß für die Metaphysik unseres Jahrhunderts gelten, sondern „zum Wesen jeglicher Metaphysik gehören“⁸⁶, die sich der Begrenztheit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten bewußt ist. Doch ist dieses Bewußtsein nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise vorhanden, ja es kann zeitweise gänzlich fehlen. Dann kommt es zum „Entwurf eines Systems der Metaphysik, in dem die Geschlossenheit des Ganzen, die Vollständigkeit der Gehalte des Wissens und die inhaltliche Konkretion, jene ... Züge verdeckt, die auf die Unzulänglichkeit des Menschen verweisen“⁸⁷. Was die Metaphysik unseres Jahrhunderts bei all ihren Schwächen auszeichnet, ist nach Wiehl, daß sie dieser Gefahr nicht erlegen ist. So gesehen, kommt es in unserer Zeit auch zu einer Deformation des Erscheinungsbildes der klassischen Metaphysik, die für Wiehl „nirgendwo eine ... so einfache und übersichtliche Formgestalt gefunden hat wie in der vielgescholtenen ‚Rationalen‘ Metaphysik“⁸⁸. Umgekehrt bietet diese Deformation für Wiehl aber auch eine Chance für eine realistischere Sicht dessen, was Metaphysik leisten und was sie nicht leisten kann. Wichtig ist für ihn in diesem Zusammenhang vor allem die Kantische Einsicht, daß die Anthropologie „Ausgangs- und Zielpunkt al-

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd. 286.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 287.

ler metaphysischen Erkenntnis“⁸⁹ ist. Wenn man mit diesem anthropologischen Ansatz ernstmacht, lassen sich s. E. die Unabgeschlossenheit, Bruchstückhaftigkeit und Formalität metaphysischer Erkenntnis zwanglos als Folge der Endlichkeit und Beschränktheit der Existenz des Menschen verständlich machen.

Entscheidend ist für Wiehl aber vor allem: Unabgeschlossenheit, Fragmentarizität und Formalität der Metaphysik müssen keineswegs nur Unzulänglichkeit bedeuten. Die Unabgeschlossenheit des metaphysischen Denkens ermöglicht unter der Prämisse einer prinzipiellen Aufgeschlossenheit des Menschen für die Bereiche von Sein und Welt, Gott und Mensch, daß der einzelne Mensch oder die geschichtliche existierende Menschheit in diesen Bereichen neue Erfahrungen und Einsichten gewinnen können⁹⁰. Das fragmentarische Wissen der Metaphysik bleibt bei aller Fragmentarizität Wissen vom Ganzen (des Seins und der Welt, Gottes und des Menschen); und was schließlich die Formalität metaphysischen Denkens angeht, so liegt sie s. E. im Wesen der Metaphysik begründet, die nun einmal „Erkenntnis des Konkreten durch das Abstrakte“⁹¹ ist.

Neben diesen allgemeinen Hinweisen zur Metaphysik im 20. Jahrhundert verdeutlicht er deren Charakter auch an den Metaphysikkonzepten von Whitehead, Cramer und Jaspers, die s. E. alle auf ihre Weise signifikant sind. Whitehead steht dabei für die Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, die für die Metaphysik in der Moderne nicht zu umgehen ist, Cramer für den Rückgriff auf oft als völlig unzeitgemäß erachtete traditionelle metaphysische Fragestellungen, an denen die Metaphysik in der Moderne gleichwohl nicht vorbeikommt, und Jaspers für den in der Moderne als unabdingbar erachteten Zusammenhang von Metaphysik und existenziellem Denken. Daß sich diese drei Ansätze nicht über einen Kamm scheren lassen, versteht sich von selbst und gehört gleichzeitig zum Signum der Situation metaphysischen Denkens im 20. Jahrhundert. Denn dieses ist als Hermeneutik des Ganzen nicht nur durch die geschichtliche Situation geprägt, in der es steht, sondern bildet sich auch allererst im abstrahierenden Überstieg konkreter Erfahrung.

5. Ergebnis

Fragt man nach dem Ertrag der verschiedenen Aktualitätsnachweise, so ergibt sich zunächst: Gemeinsamkeit besteht bei aller Verschiedenheit darin: Metaphysisches Denken bricht in der Moderne nicht einfach ab. Eine strikte Diskontinuitätsthese wird den Tatsachen also nicht gerecht. Gleiches gilt freilich auch für eine strikte Kontinuitätsthese. Faktisch be-

⁸⁹ Ebd. 288

⁹⁰ Vgl. ebd. 289.

⁹¹ R. Wiehl, Das Absolute als Ort des bewußten Daseins. Vorbemerkungen zu einer Kritik der metaphysischen Vernunft, in: All-Einheit. Hrsg. D. Henrich. Stuttgart 1985, 247–271, 253.

wegt sich metaphysisches Denken heute zwischen beiden Polen. Es gibt Ansätze, bei denen die Gemeinsamkeit mit der metaphysischen Tradition außerordentlich gering ist, und es gibt umgekehrt Ansätze, die in durchaus unterschiedlicher Akzentuierung und Intensität an der metaphysischen Tradition anknüpfen. Geyers Ansatz verkörpert den ersten Typ, die Ansätze von Wiehl, Honnefelder und Spaemann den zweiten Typ.

Weiterhin ist deutlich: Aufgrund metaphysikgeschichtlicher Überlegungen allein ist die Frage nach der Aktualität der Metaphysik nicht zu beantworten. Denn in solche Überlegungen gehen immer schon bestimmte systematische Optionen ein, die die Auswahl und vor allem die Gewichtung der behandelten Autoren bestimmen. Konkret: Es macht durchaus einen Unterschied, ob man wie Wiehl die Metaphysik im 20. Jahrhundert durch Whitehead, Cramer und Jaspers repräsentiert sieht, oder wie Geyer das Metaphysikproblem in der Moderne von Nietzsche her angeht und in dieser Optik dann auf Adorno und Bloch, Scheler und Whitehead, Heidegger, Ricoeur und Kolakowski eingeht, und wiederum anders stellt sich die Frage der Aktualität der Metaphysik dar, wenn man wie Honnefelder von einem Problemzusammenhang zwischen Scotus, Kant und Tugendhat ausgeht oder wie Spaemann die Philosophie von Aristoteles bis Heidegger aus der Perspektive der *philosophia perennis* betrachtet. Auf der anderen Seite ist aber ebenso deutlich: Ohne einen wie auch immer gearteten Rekurs auf die Geschichte der Metaphysik ist die Frage nach der Aktualität des metaphysischen Denkens vernünftigerweise nicht zu beantworten⁹².

Was die Gestalt einer heute noch möglichen Metaphysik angeht, so vertritt Geyer das Modell einer ausgesprochenen Schwundstufenmetaphysik. Denn er liest die Metaphysikgeschichte im wesentlichen als Verfallsgeschichte, an deren Ende nicht etwa eine gegenüber ihren Ursprüngen veränderte und gewandelte Metaphysik steht, sondern was von der Tradition der Metaphysik übrigbleibt, ist einzig eine Metaphy-

⁹² Für eine Verknüpfung von philosophiehistorischer und systematischer Argumentation vgl. auch *F. Kaulbach*, Einführung in die Metaphysik, Darmstadt 1972. Kaulbach bestimmt bei seinem Versuch einer Aktualisierung des aristotelischen Wesensdenkens Wesen als den im praktischen Umgang mit der Natur gewonnenen, geschichtlich nicht abschließbaren Zusammenhang von Aussagen, durch welche sich die Sache selbst zur Sprache bringt und versucht auf diese Weise, einmal eine Brücke zu schlagen zwischen dem klassischen Wesensdenken und dem Gesetzesdenken der neuzeitlichen Naturwissenschaft; denn in den Wissenschaftsbegriff, so betont er, muß das eingehen, was Ergebnis des praktischen Umgangs des neuzeitlichen Menschen mit der Natur ist. Des weiteren aber ist ihm, wie diese Formel deutlich macht, wichtig, daß das Wesen nicht mißverstanden wird als bloße Setzung der neuzeitlichen Subjektivität, sondern worauf es ihm ankommt, ist, die entscheidende Einsicht des spekulativen Denkens festzuhalten, daß das Wesen sich selbst zur Erscheinung bringt. Fragt man aber drittens, wie denn das Wesen sich unter den Bedingungen des neuzeitlichen Gesetzesdenkens zur Erscheinung bringen kann, so verweist er auf das Heideggersche Sprachdenken. Der geschichtlich unabschließbare Zusammenhang von Aussagen über die vom neuzeitlichen Gesetzesdenken verhandelte Sache ist, Heideggersch gesprochen, das Haus des Seins, d. h. der Ort, an dem sich das Wesen zur Sprache und damit zur Erscheinung bringt.

sikfunktion der Philosophie. Übrig bleibt also lediglich ein funktionales Äquivalent für das, was einmal Metaphysik war. Sinnvoller scheint es freilich, diesen Begriff in dem Sinne zu verstehen, wie Specht ihn versteht, der ihn im übrigen auch vor einer Reihe von Jahren ins Spiel gebracht hat⁹³. Specht konstatiert nicht bloß wie Geyer, daß die Philosophie nicht darum herumkommt, die Leerstelle der klassischen Metaphysik zu besetzen:⁹⁴, sondern er verbindet mit dem Begriff Metaphysikfunktion der Philosophie die Einsicht, daß die Metaphysik insofern in der Gegenwartsphilosophie präsent bleibt, als jeder philosophische Entwurf, wie immer er zum Problem einer expliziten Metaphysik sich stellen mag, ohne sog. ‚tiefe Theorien‘ und das heißt ohne eine implizite Metaphysik nicht auskommt. Denn er muß zwangsläufig auf bestimmte Basis-Annahmen rekurren, die er nicht noch einmal hinterfragen kann und die den Status von fundamentalphilosophischen Prämissen haben. Damit dürfte in der Tat ein erster wichtiger Gesichtspunkt benannt sein. Man wird die Metaphysik nicht einfach los, sondern sie bleibt aktuell in den verschiedenen, oft nicht eigens thematisierten oder oft nur sehr rudimentär entwickelten Basis-Annahmen, ohne die auch heutiges Philosophieren nicht denkbar ist. Von daher ist Stegmüllers vielzitiertes Dictum zu verstehen, Metaphysik lasse sich immer nur mit anderer Metaphysik bekämpfen⁹⁵.

Die Aktualität metaphysischen Denkens erschöpft sich freilich nicht in einer solchen Metaphysikfunktion der Philosophie. Ein zweiter Gesichtspunkt, der in diesem Zusammenhang Beachtung verdient, ist die Tatsache, daß menschliche Weltorientierung nicht möglich ist ohne einen wie auch immer gearteten Ganzheitsbezug und daß es der Metaphysik obliegt, diesen Ganzheitsbezug zu thematisieren. Allerdings bestehen bezüglich dieser Thematisierung beträchtliche Mißverständnisse. Wiehls Ausführungen sind ein Versuch, diese Mißverständnisse auszuräumen. Gegenüber dem Vorwurf, Metaphysik sei totalitäres Einheitsdenken, macht er geltend, die zeitgenössische Metaphysik sei sich der Fragmentarizität ihrer Bemühungen, das Ganze zu denken, durchaus bewußt. Dem Vorwurf mangelnder inhaltlicher Konkretheit solchen Denkens begegnet er mit dem Hinweis, daß sich nur dann, wenn man auf formale Strukturen rekurriert, an einem solchen Ganzheitsbezug festhalten läßt. Schließlich versucht er auch dem Vorwurf der definitiven Abgeschlossenheit solchen Denkens zu begegnen mit dem Hinweis auf dessen Offenheit. Metaphysisches Denken ist, so gesehen, auch nicht gefeit vor geschichtlichem Wandel und bleibt angewiesen auf Erfahrung. Die Oppositionen, die man gemeinhin bei dem Wort Metaphysik mithört: metaphysisches

⁹³ Vgl. R. Specht, Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie, in: Wozu Philosophie? Hrsg. H. Lübke, Berlin 1978, 163–180.

⁹⁴ Vgl. Geyer, Metaphysik 18.

⁹⁵ Vgl. W. Stegmüller, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin 1969, 452.

Denken versus Erfahrungsdenken bzw. metaphysisches Denken versus geschichtliches Denken, müssen von daher neu überdacht werden. In der Sache kommt Wiehl mit Honnefelder insofern überein, als auch Honnefelders Argumentation darauf zielt, deutlich zu machen, daß ungeachtet veränderter Rahmenbedingungen des Philosophierens kein Grund besteht, die Möglichkeit dieses Ganzheitsbezugs in Frage zu stellen⁹⁶ und etwa nur noch auf eine Philosophie des Perspektivismus zu setzen, wie das heute im Bereich des Postmodernismus geschieht.

Wenn Honnefelder darauf hinweist, daß die Philosophie traditionellerweise den Ganzheitsbezug in Form einer allgemeinen Ontologie thematisiert, dann kommt damit zugleich ein dritter Gesichtspunkt ins Spiel, der nicht minder kontrovers ist als die universalistische Ausrichtung der Metaphysik. Denn auch als ontologische Theorie steht die Metaphysik heute im Kreuzfeuer der Kritik. So wird etwa behauptet, jede Form von Ontologie sei in einem wissenschaftlichen Zeitalter gegenstandslos geworden, oder es wird auf den ungeklärten methodischen Status einer solchen Ontologie hingewiesen. Der erste Einwand läßt sich mit dem Hinweis entkräften, daß die zentralen Kategorien unseres Wirklichkeitsverständnisses zwar von den Wissenschaften vorausgesetzt, aber nicht eigens thematisiert werden. Es bedarf also einer philosophischen Disziplin, die eine solche Thematisierung und Klärung vornimmt. Was den zweiten Einwand angeht, so ist ein beträchtlicher ontologischer Pluralismus nicht zu übersehen, der ganz zwangsläufig die Frage nach der Methode der Ontologie aufkommen läßt. Spaemanns Rückgriff auf eine vormoderne Ontologie des Selbstseins ist nur eine Möglichkeit, wie man versuchen kann, das Problem einer kategorialen Aufklärung der Grundlagen unseres Wirklichkeitsverständnisses zu lösen. Es gibt darüber hinaus eine Fülle andersgearteter Versuche, die sich schwerpunktmäßig zwei großen Methodensträngen zuordnen lassen, nämlich der analytisch-deskriptiven und der entwerfend-spekulativen Methode⁹⁷. Obwohl die analytisch-deskriptive Methode, wie sie in gegenwärtigen sprachphilosophischen Arbeiten praktiziert wird, eine Reihe wichtiger Klärungen gebracht hat,

⁹⁶ Möglichkeiten und Grenzen einer philosophischen Befassung mit dem Ganzen in der Moderne erörtert auch Henrich. Einerseits ist für ihn klar, daß die Philosophie unter den Bedingungen der Moderne Abstand nehmen muß von dem alten Universalismus eines geschlossenen Systems, bei dem man im Ausgang von einer sehr begrenzten Menge von Grundbegriffen und Axiomen in einem deduktiven Gang den Weltinbegriff einschließlich der möglichen Denk- und Lebensformen herzuleiten suchte. Denn die für die Moderne spezifische Vereinzelung, Aussonderung und Zerstreuung der Denk- und Untersuchungsgänge lasse sich nicht rückgängig machen. Das bedeute aber noch nicht, daß solche Vielfalt der Begründungsformen und Forschungsbereiche nur ein Gemenge von gänzlich Unbezogenem ergeben müßte. Vielmehr legt sich heute, wie Henrich meint, eine andere Form von Universalität nahe, die nicht reduktiv, sondern integrativ verfährt (Vgl. *D. Henrich, Konzepte*, Frankfurt 1987, 130 f.).

⁹⁷ Zu der Unterscheidung dieser beiden Methoden vgl. *J. P. Beckmann, Metaphysische Entwürfe und ontologische Verpflichtungen*, in: *Information Philosophie* 4 (1989) 5–22, 10.

wäre es doch verfehlt, einem Methodenmonismus das Wort zu reden, sondern es bedarf, darin dürfte Beckmann Recht haben, nach wie vor auch des Rekurses auf die Tradition spekulativen Denkens⁹⁸. Das bringt allerdings ein Zuordnungsproblem mit sich. Honnefelder löst es in der Weise, daß er unterscheidet zwischen einer regressiven Methode der transzendentalen Rückfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Ontologie und einer diese ergänzenden progressiven Methode, für die er als Beispiel etwa Hegels ontologische Genealogie der Begriffe anführt⁹⁹. Allerdings hat er nur den ersten regressiven Teil durchgeführt. Im ganzen wird man sagen müssen, daß dieses Zuordnungsproblem heute nur in Ansätzen gelöst ist¹⁰⁰. Oft bleibt es bei einem bloßen Nebeneinander verschiedener Traditionen ontologischer Theorie¹⁰¹. Ungeachtet dieser Schwierigkeit führt aber in der Sache kein Weg an einer solchen Theorie vorbei. Denn, um es mit Beckmann zu formulieren, „der Mensch muß sich ständig erneut vergewissern über das, was ist, und da von vielerlei behauptet wird, es sei, muß nach den Konstitutiva, den Strukturen und der Hierarchie dessen, was ist, gefragt werden.“¹⁰²

Mit Spaemanns Ansatz kommt schließlich noch ein vierter Gesichtspunkt zum Tragen, der im Rahmen der Frage nach der Aktualität der Metaphysik eine Rolle spielt, nämlich das Problem einer metaphysischen Lebensdeutung. Obwohl von der Sache her klar ist, daß der Mensch ineins mit der Orientierung im Ganzen seiner Welt auch auf eine Ortsbestimmung seines eigenen Lebens im Rahmen dieses Ganzen zielt, bestehen einem solchen Konzept gegenüber beträchtliche Reserven, fürchtet man doch hier eine unheilige Allianz von Metaphysik und Weltanschauung. Daß es heute wieder verstärkt zu einer solchen Allianz kommen kann, ist keine Frage; ein Blick auf den bunten Markt der Weltanschauungen, die derzeit en vogue sind und oft tatsächlich den Status einer Kryptometaphysik haben, macht das deutlich. Trotzdem läßt sich aus Spaemanns Ansatz entnehmen, daß metaphysische Lebensdeutung nicht zwangsläufig einem vagen Weltanschauungsbedürfnis entspringen muß, sondern auch mit dem ethischen Orientierungsdefizit der Moderne zusammenhängen kann, das durch einen ethischen Universalismus allein nicht zu beheben ist. Daher sein Rekurs auf eine Metaphysik des Selbstseins. Spaemanns Ansatz berührt sich in diesem Punkt mit Überlegungen von Henrich. Auch für ihn besteht ein notwendiger Zusammenhang von

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Vgl. Honnefelder, *Einheit* 84.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu etwa D. Henrich, *Ding an sich. Ein Prolegomenon zur Metaphysik des Endlichen*, in: *Vernunft des Glaubens* (FS Pannenberg) Göttingen 1988, 42–92; L. B. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin 1990.

¹⁰¹ Man vergleiche hierzu nur, um zwei neuere ontologische Entwürfe zu nennen B. Weissmahr, *Ontologie*, Stuttgart 1991 und U. Meixner, *Axiomatische Ontologie*, Regensburg 1991.

¹⁰² Beckmann 21.

Ethik und Metaphysik. Sittliches Selbstbewußtsein schließt nämlich ihm zufolge nicht nur eine Selbstbeschreibung des Handelnden ein, sondern solche Selbstbeschreibung ist unmittelbar verbunden mit einer Weltbeschreibung. In der Gegenwartssituation wird dieser Zusammenhang nun unmittelbar relevant. Denn die Einsicht in die kosmische Randlage des bewußten Lebens sowie die mittlerweile erreichte Verfügungsgewalt über ein gewaltiges nukleares Waffenpotenzial könnte zu der nihilistischen Konsequenz einer Selbstelimation der Gattung verleiten. Um solcherart negativer Sinnstiftung argumentativ entgegenzutreten zu können, bedarf es nach Henrich einer neuen Form metaphysischer Weltbeschreibung, die die kosmische Randlage des bewußten Lebens als in sich sinnvoll verständlich macht. Henrich rekurriert hierzu freilich nicht mehr wie Spaemann auf die klassische Teleologie, in der bekanntlich menschliches Leben das Telos der Gesamtentwicklung des Kosmos darstellt, sondern auf eine ‚inverse Teleologie‘, die davon ausgeht, daß „das Wesentliche gerade mit dem Zufälligen und Transitorischen verbunden sein kann“¹⁰³ und der Weltprozeß gerade dadurch sein Ziel findet, daß er „einen begrenzten Raum für selbstbewußtes Leben freigibt“¹⁰⁴. Die Dringlichkeit einer metaphysischen Lebensdeutung ergibt sich also aufgrund der aktuellen Bedrohungen, denen die Menschheit heute ausgesetzt ist, und dem Zweifel, daß diesen einzig durch Rekurs auf die ethische Subjektivität bzw. Intersubjektivität wirkungsvoll zu begegnen sei.

Am Problem der metaphysischen Lebensdeutung läßt sich freilich auch besonders gut verdeutlichen, welchen Status alle vorgebrachten Argumente für eine Aktualität metaphysischen Denkens haben. Sie sind nicht in dem Sinne zwingend zu machen, daß keinerlei Einrede gegen sie möglich wäre. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß man die Möglichkeit und Notwendigkeit einer universalistischen Orientierung ebenso in Frage stellt wie das Bemühen um eine Klärung unseres Wirklichkeitsverständnisses oder den Rekurs auf eine metaphysische Lebensdeutung und selbst gegenüber der Annahme fundamentalphilosophischer Prämissen Vorbehalte anmeldet. Daraus einen grundsätzlichen Einwand gegen metaphysisches Denken abzuleiten, wäre aber kurzschlüssig, vielmehr gilt es, ernst zu machen mit der Einsicht, an die Krings jüngst wieder erinnert hat, daß Metaphysik ein Akt der Freiheit¹⁰⁵ ist, der als solcher eine eigene Form von Sinnhaftigkeit für sich reklamieren kann.

¹⁰³ Henrich, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt 1990.

¹⁰⁴ D. Henrich, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt 1990, 311.

¹⁰⁵ Vgl. H. Krings, Vom Sinn der Metaphysik, in: Orientierung durch Philosophie. Hrsg. P. Koslowski, Tübingen 1991, 369–384, 372.