

liche Ordnungen den meisten messianischen Bewegungen zugrundeliegen, müssen einige als betrügerisch betrachtet werden, da sie zur Bereicherung ihrer Führer auf Kosten der Leichtgläubigen führen. Diese kulturelle Tradition besteht auch in einer säkularisierten Welt weiter. Dabei bleiben auch die Probleme der Autorität und sozialen Ordnung bestehen. Fortgesetztes Insistieren auf dem Gehorsam gegenüber den Führern führt normalerweise auf Abwege. James Jones gründete eine Sekte, die Reiche und Arme einschloß, und entwickelte Techniken, um völlige Unterwerfung sicherzustellen. Sie führten schließlich zu dem Massenselbstmord und Massenmord aller Mitglieder der Sekte. Hitlers Nationalsozialismus zeigt, wie unter Voraussetzung der erwähnten kulturellen Tradition säkulare, quasi-messianische Bewegungen vollständig unberechenbar und böse werden können.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß alle messianischen Bewegungen, religiöse wie säkulare, in ihrer Anfangsphase mit Mißfallen und sogar mit Abscheu betrachtet wurden, als Blasphemien oder als Abweichungen von allem, was bis dahin für gut und wert gehalten wurde. Sie gehören dennoch als integraler Bestandteil zu der religiösen wie kulturellen Tradition Europas und Amerikas. Trotz vieler Verirrungen, Betrugereien und Tragödien haben die messianischen Bewegungen dennoch auch bewundernswerte neue soziale Welten geschaffen, haben sie die Wahrnehmungen der Sittlichkeit erweitert und zur Modifikation überkommener Vorstellungen des neuen Himmels herausgefordert.

Literatur

- Eileen Barker, *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West*, Macon, Ga. 1983.
 – Homer Barnett, *Indian Shakers. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*, Carbondale 1957.
 – Haralds Beizais, *New Religions*, Stockholm 1975. – Kenelm Burridge, *New Heaven, New Earth*, Oxford 1969. – Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1957; dt.: *Das Ringen um das 1000jährige Reich. Revolutionärer Messianismus im MA u. sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern/München 1961. – Stephen Fuchs, *Rebellious Prophets*, London 1965.
 – René Fulop-Miller, *Leaders, Dreamers and Rebels*, London 1935. – Ron Javers, Marshall Kilduff, *The Suicide Cult*, New York 1978. – Ronald Knox, *Enthusiasm*, London 1950; dt.: *Christl. Schwärmertum*, Köln 1957. – Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed* (ital. 1960), New York 1965. – James Mooney (Ed. Anthony Wallace), *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, London 1965. – Roy Wallis (Hg.), *Salvation and Protests: Studies of Social and Religious Movements*, New York 1979. – Ders. *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London 1984. – Bryan Wilson, *Sects and Society*, London 1961. – Ders., *Magic and the Millennium*, London 1973. – Ders., *The Social Impact of New Religious Movements*, New York 1981. – Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of Carge's Cults in Melanesia*, London 1957²1968.

Kenelm Burridge

Meßkanon → Abendmahl, → Abendmahlsfeier, → Liturgie

Meßopferlehre → Abendmahl

40 **Metallguß** → Künste, Bildende

Metapher → Rhetorik, → Sprache/Sprachwissenschaft

Metaphysik

I. Die Platonische Grundfigur der Metaphysik

II. Hochzeit, Krise, Vollendung des Systems vernünftiger Gedanken:

45 rationale, kritische, spekulative Metaphysik 645

III. Ende der Metaphysik? 653

IV. Kritik und Rezeption der Metaphysik in der Analytischen Philosophie 660

I. Die Platonische Grundfigur der Metaphysik

1. Grundzüge der Metaphysik in der Antike 2. Das Platonische Gepräge der Metaphysik
 50 2.1. Hypothesis des Eidos. Aufbau der zwei Welten in der Ideenlehre 2.2. Einheit als Idee des

Guten 2.3. Eins und Vieles, Sein und Nichtsein. Die metaphysische Grundlegung der Dialektik 2.4. Gott – Vernunft. Metaphysische Prinzipienlehre (Literatur S. 644)

1. Grundzüge der Metaphysik in der Antike

Platos Auslegung der Wirklichkeit im Blick auf logisch frühere *Sachverhalte selbst* ist die Voraussetzung von Metaphysik, wenn man darunter jenes mit → *Aristoteles* einsetzende Denken versteht, das → *Ontologie* und *Theologie* ist. Metaphysik betrachtet das Seiende allgemein und gibt ihm die Bestimmungen, die ihm *als solchen* (d.h. schon nicht mehr nur wirklichen) zukommen. Die Frage nach dem Seienden als solchen fragt indes auch nach einem Seienden *schlechthin* bzw. stellt es als höchstes und göttliches Seiendes vor. Aristoteles konzipiert es als *Vernunft* und reine Vernunfttätigkeit, d. h. als Einheit des Denkens mit dem Gedachten. Er gibt damit der eigentlichen, d. h. *Transzendenz* behauptenden Metaphysik einen Gedanken vor, durch den sie *neuplatonisch* zur Einheit von Ontologie und Theologie, zur *Ontotheologie* wird.

Neuplatonisch setzt die Metaphysik sich selbst unter den Anspruch der Einheit. Neuplatonische Metaphysik beansprucht tendenziell Einheit bzw. Identität mit dem transzendenten Göttlichen, das im Blick auf Platon als *Eines* schlechthin, d. h. durch Denkbestimmungen nicht mehr faßbar, behauptet wird. Hellenistische Philosophie beansprucht (nach modernem analytischen Sprachgebrauch ebenfalls *metaphysisch*) Einheit mit dem Wirklichen, will stoisch und epikureisch in Übereinstimmung mit der Natur leben und sich skeptisch (phänomenologisch) dem reinen Phänomenon überlassen.

Ontotheologie läßt das Denken in einem höchsten Punkt auf das Seiende übergreifen, so daß die gegenseitigen Beschränkungen (das Allgemeine des Denkens gegen das Einzelne des Seins) erledigt sind (unter der von → *Proclus* dann durchgeführten, gewissermaßen *Hegelschen* Voraussetzung auch der Erledigung von *Materie* – die Plato prinzipiell vorstellt). Neuplatonische Metaphysik sieht sich als abkünftig, als Ausfluß einer höchsten Einheit bzw. eines *Eins* schlechthin; sie will, so zitiert → *Plotin* die *Ilias*, „in die geliebte Heimat fliehen“. Fluchtmotive dieser Art bestimmen ohne Zweifel, denkt man an Dialoge wie *Phaidon*, *Phaidros*, *Symposion*, auch → *Plato*; aber die platonische Philosophie ist *Flucht in die Logoi*. Sie flieht nicht das Wirkliche, sondern will es begreifen; sie entwickelt sich an diesem einen Problem.

2. Das Platonische Gepräge der Metaphysik

2.1. Hypothesis des Eidos. Aufbau der zwei Welten in der Ideenlehre

Die Metaphysik vorbereitende Grundfigur des platonischen Denkens – Wirklichkeit als Erscheinung eines anderen, *wahrhaften* Seins zu begreifen – ist in jedem Dialog gegenwärtig. Dies gilt auch, aber natürlich in besonderer Weise, für die frühen, *sokratischen* Dialoge. Sie stellen den systematischen Ursprungsort der platonischen Ideen- und Seelenlehre dar; denn Platon läßt Philosophie mit der sokratischen Existenz beginnen. Aber die Antwort auf die Frage, wie sokratisches Existieren möglich ist, findet erst in der Korrelation von Idee und Sein im Umkreise der mittleren Dialoge die grundlegende Antwort. Der *Phaidon* leitet sie richtigerweise ein (dann *Symposion*, *Phaidros*, *Politeia*); denn hier ist der Tod als der eigentliche Wechselfall des Lebens Prüfstein sokratischer Existenz und der Überzeugung von einem nichtnaturalen Selbst des Menschen. Platon entdeckt es als Seele und unterscheidet diese in größter Rigidität vom Körper. Sie ist unsterblich, d. h. in jeder Beziehung autonom gegenüber dem Körper. Plato weist reine Denkleistungen nach: (1) Sinneserkenntnis hat ein apriorisches Vorwissen zur Bedingung, dessen Wiedererinnerung sie erst möglich macht; (2) *bloß durch sich selbst*, unabhängig von Wahrnehmung erkennt die Seele die Idee. Sie erkennt bzw. denkt die Bedingungen von Wahrnehmung als *Sachverhalte selbst*, als *selbst, was es ist*. Im *Phaidon* gelten die Ideen als altbekannt; das zielt wohl auf frühere vorbereitende Hinweise (z. B. *Euthyphron*, *Lysis*), meint aber vor allem die *Apriorität* der Ideen. Denn handelnd, sprechend, erkennend setzen wir schon immer Ideen voraus. Die frühen Dialoge zeigen dies strukturell (und setzen selbst die Idee voraus): Antworten auf die sokratische

Was-ist-X-Frage, die einzelne Fälle nennen, sind ungenügend; denn um einen *Fall* (eine Erscheinung) von X nennen zu können, muß X schon gewußt sein. Frageziel ist nicht der *Begriff* oder eine Definition; er stellt das einzelne nur allgemein vor. Er bleibt aber auf den Fall bezogen wie dieser auf ihn; Allgemeines und Besonderes verweisen aufeinander. Das wahrhaft Seiende (*ὄντως ὄν*) ist m. a. W. das Sein des (sich ausgrenzenden) Denkens oder „das im Logos ‚gesetzte‘ Sein“ (Paul Natorp).

Mit der – als solcher nicht ausdrücklichen bzw. dogmatischen – Ideenannahme fundiert Plato den anfänglichen ethischen Ansatz; zugleich ist sie *Erkenntnistheorie* und *Logik* bzw. *Dialektik*. Die Struktur der Theorien ist identisch; sie ergibt sich aus dem Verhältnis von Eins (*ἓν*) und Vielem (*πολλά*) und läßt sich im Blick auf das Höhlengleichnis der *Politeia* als *Aufstieg* (*ἀνοδος*) zum Eins und wieder als *Abstieg* (*κάθοδος*) zum Vielen kennzeichnen. Die Komplementarität der beiden Wege ist für das richtige Verständnis des platonischen Denkens wesentlich: Plato ‚transzendiert‘ die erfahrene und erfahrbare Wirklichkeit, um zu ihr zurückzukehren. Die *Seele* (die *Phaidon*, *Phaidros*, *Symposion*, *Politeia*, später dann die *Nomoi* X zum Thema haben) ist beides *zugleich*: Sie ist *selbst* und sie ist *nicht selbst*, und in eben diesem *Zugleich* (das Platon in den späteren, dialektischen Dialogen zu begründen versucht) ist die Seele. Gleiches gilt für *Staat* und *Kosmos*; auch sie *sind* exemplarisch Ideen, haben also jeweils keine ihnen vorausgesetzte Idee, und auch sie werden platonisch durch den Begriff der Seele bestimmt. Mit Seele, Polis und Kosmos ist die ganze erfahrbare und vorstellbare Wirklichkeit im Sinne der skizzierten Komplementarität begriffen und aufgefaßt.

Platos Kennzeichnungen der →Idee (wahrhaft seiend, immer sich selbst gleich, weder werdend noch vergehend, unkörperlich, und insbes. *eins*) haben immer den Schein einer rigiden Zweiweltenlehre oder einer Seinsstufungstheorie geweckt. Zwar setzt Plato die Ideenerkenntnis als eine besondere ab, aber damit werden die Ideen als Bedingung der Möglichkeit empirischer Erkenntnis festgehalten: Sinneswelt und intelligible Welt (das Denkbare) werden voneinander unterschieden, um zugleich aufeinander bezogen zu werden. Die cartesische Erkenntnisbegründung wiederholt auf ihre Weise die platonische: Das Subjekt setzt sich als solches radikal von der Welt ab, um diese als vernünftige zu begründen. Im *Phaidon* führt Plato die Ideenlehre geradezu als *Hypothese-Methode* ein: Die Idee wird als *Ursache* für einen Sachverhalt gesetzt („vermöge des Schönen werden alle schönen Dinge schön“). Im Ding hat die Idee *Gegenwärtigkeit* (*παρουσία*) bzw. umgekehrt: das Ding *nimmt teil* an der Idee, hat mit ihr *Gemeinschaft*.

Plato antwortet damit auf die Vorsokratik, die – so seine Darstellung – nur materielle Ursachen, aber kein Worum-willen kennt bzw. wie *Anaxagoras* zwar Vernunft zum Prinzip macht, ohne aber die Wirklichkeit als die der Vernunft aufzuzeigen. Eben diesen Nachweis gibt die Ideenlehre: Indem die Ideen als Ursachen, logische Voraussetzungen (nicht zuletzt auch, um Wechsel und Veränderung denken zu können) der Wirklichkeit gesetzt werden, ist deren Erkennbarkeit und Ordnung nicht zufällig, sondern begründet; sie wurzeln nicht, wie sollte dies gedacht werden können?, im Materiellen (das Plato zur Mitursache herabsetzt), sondern in der Vernunft, als deren *Werk* die Wirklichkeit schließlich zu *begreifen* ist.

2.2. Einheit als Idee des Guten. Philosophie der Transzendenz

Im *Phaidon* geht der Weg nach oben bis zu einer *besten* bzw. *ausreichenden* Setzung, von der aus dann absteigend ein Sachverhalt erklärt wird. In diesem Sinn ist auch das Unvorausgesetzte im Liniengleichnis aufzufassen, nur daß hier nicht ein partikulärer Sachverhalt in Frage steht, sondern das Seiende überhaupt. Der *Anfang von allem*, den die Vernunft endlich ergreift, muß interpretiert werden als die *Idee des Guten*, von der Plato im vorangehenden Sonnengleichnis und dann in der Besprechung des Höhlengleichnisses spricht. Das *Sonnengleichnis* nennt die Sonne einen Abkömmling des Guten; sie ermöglicht das Sehen und das Gedeihen des Gesehenen. Analog dazu ist die Idee des Guten auch zweifach Bedingung: „Ebenso sage nun auch, daß dem Erkannten nicht

nur das Erkanntwerden von dem Guten herkomme, sondern daß es auch sein Sein ($\tau\acute{o}$ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν) von ihm habe; denn das Gute ist nicht Sein, sondern nach Alter und Kraft jenseits des Seins.“

Mit dem Gedanken, daß die Bedingung des noetischen Erkennens zugleich auch die Bedingung des noetischen Seins ist, macht Plato der *Metaphysik* die entscheidende Vorgabe; er rückt eine gegenüber Vernunft und dem in der Vernunft erfaßten Sein absolut vorgängige Einheit in den Horizont der Philosophie. Für das Verständnis Platos ist es wesentlich, diese Einheit als *Idee des Guten* festzuhalten. Sie ist nicht parmenideisch im strikten Gegensatz zum Vielen gedacht, sondern ist dessen Idee, Ursache und Voraussetzung. Sie bedeutet im Sinn des Techne-Modells das Worum-willen des vielfältigen Seienden und kann deswegen Idee des *Guten* heißen. Am Ende des Aufstiegs muß die Vernunft eine Ursache des Seienden überhaupt erfassen, d. h. eine Bedingung ihrer selbst. Damit kommt *Transzendenz* in den Blick; sie läßt sich zweifach konzipieren: (a) durch den Begriff eines (als Bedingung) noch *vor* der Vernunft liegenden *Überseienden* schlechthin; (b) durch den Begriff einer Vernunft, die in ihrer höchsten Form sich selbst einholt, also Einheit von Vernunft und Sein als *Einheit ihrer selbst* ist. In den klassischen mittleren Dialogen zeigt sich die systematische Zweideutigkeit im Begriff der höchsten, d. h. Vernunftserkenntnis; sie ist unhintergebar Einheit, aber hat doch auch wieder eine Bedingung. In der *Politeia* „haftet die Vernunft an dem immer Gleichen und Unsterblichen und an der Wahrheit, sowohl selbst ein solches seiend als auch in einem solchen werdend.“ Das Verhältnis der Vernunft zur Idee besteht in Identität *und* Differenz. Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses denkt Plato offenbar durch die Idee des Guten.

Am Ende ihres aufsteigenden Weges bezieht die Vernunft sich auf sich selbst; ihre letzte (oder *erste*) Erkenntnis ist von jeder anderen – ästhetischen, doxastischen, noetischen – Erkenntnis eben durch diesen Bezug unterschieden. Sie erkennt sich selbst, indem sie sich unter einem Anfang, einer *Bedingung* sieht. Diese kann als solche nicht der Vernunft, nicht nur ihr, angehören, obgleich sie rekursiv deutlich wird. Sie muß also, wenn das Erkennen tatsächlich ein Erkennen sein soll, auch die Bedingung der Möglichkeit des Erkannten sein. Am Ende erkennt die Vernunft, auf sich blickend, *eine* Bedingung ihrer selbst und des Anderen ihrer selbst, d. h. der Ideen. Der Kern der platonischen Überlegung scheint der Gedanke der formal ein *Eins* im strikten Sinn bedeutenden *Bedingung* zu sein. Es ist Bedingung der Vernunft und des Vernünftigen, und insofern ist es ursprünglich in beiden noetisch wirklich. Die Identität *und* Differenz zwischen Vernunft und Vernünftigen läßt sich begreifen als die Unterschiedenheit eines *Einen*; dieses *Eine* kann nicht Sachverhalt der Vernunft sein (denn wäre es nicht länger *Eins*); es ist *jenseits* des Seins, das die Vernunft denkt. Wie auch immer sonst dieses *Jenseits* vorgestellt werden mag, so ist es doch zunächst *formal* als Bedingung oder als *Grenze* zu denken, d. h. als Bedingung von Vernunft und Vernünftigen. Beider Wirklichkeit, die in ihrem Bezug aufeinander und ihrer Differenz voneinander besteht, ist mithin nicht irreduzibel faktisch, sondern Wirklichkeit eben der Bedingung – Identität *und* Differenz. Absteigend vom höchsten Punkt kann die Vernunft nun, nachdem sie zum *Einen* gekommen ist, dies *Eine* als *Ordnung* und *vollständiges* und in sich *kontinuierliches Ganzes* entfalten (um die bis Kant klassischen Bestimmungen der Metaphysik für die Vielheit des Seienden zu zitieren); die Philosophie vermag m. a. W. die Wirklichkeiten von *Seele*, *Staat* und *Kosmos* als Darstellungen eines *Einen* aufzufassen. – Daß Plato die Vernunft als *bedingt* ansieht, war in der späteren Antike (→Philo; →Neuplatonismus) Anlaß zu einer theologischen Deutung, die die Vernunft unterhalb und als *Ausfluß* eines göttlich Absoluten vorstellt.

2.3. *Eins und Vieles, Sein und Nichtsein. Die metaphysische Grundlegung der Dialektik*

Die in den mittleren Dialogen thematische Vernunftserkenntnis ist *logisch*. Sie bewegt sich, ohne jeden Rückgriff auf Sinneserfahrung, in den Logoi und gibt Logoi ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ δίδοναι). Sie ist methodische Hypothesen- bzw. Ideensetzung, die modern gesagt die

logischen Verhältnisse zwischen Begriffen offenlegt. Plato hat dafür auch den Begriff der *Dialektik*, der an seine Herkunft aus dem sokratischen Gespräch erinnert. *Logisch* ist die dialektische Methode vor allem auch, weil sie am Leitfaden der Sprache vorgeht. Sie nimmt die Bedeutungen von (Prädikat-)Namen intensional und vor-prädikativ für sich, um andererseits herauszufinden, mit welchen anderen Bedeutungen sie verknüpft sind bzw. welche sie ausschließen. Das komplementäre Gegenstück zum Hypothesenweg nach oben ist der *dihairetische* Weg. Dialektik im entfalteten Sinn umfaßt beide Bewegungen und entspricht der im Höhlengleichnis sinnbildlichen Struktur von Auf- und Abstieg. *Dihairesis* bedeutet die fortlaufende „Spaltung“ eines Begriffs in (nach Möglichkeit) zwei weitere Begriffe, bis endlich atomare Begriffe erreicht sind. Es entsteht also eine Begriffspyramide, und ein Begriff läßt sich definieren durch die Angabe seiner Stelle in ihr. Indessen macht gerade die logische Entwicklung des erkenntnistheoretischen Ansatzes auf eine tiefgehende innere Problematik aufmerksam. Sie betrifft die Frage, wie ein Begriff zugleich *viel* sein kann, und darin ist die weitere Frage angelegt, wie ein Begriff zugleich auch *nicht* sein kann; denn nach dem scholastisch so formulierten Satz *omnis determinatio est negatio* bedeutet jede Bestimmung den Ausschluß anderer Bestimmungen als nicht-seiend. Die Dialektik muß *ihre* Voraussetzungen einholen, und d. h. daß sie die strengen parmenideischen Disjunktionen (Eins/Vieles, Sein/Nicht-Sein) aufheben muß. Die späteren Dialoge (*Parmenides*, *Sophistes*, *Philebos*) sind in diesem Sinn selbst Dialektik, und da das logische Vorgehen das *Seiende* betrifft, sind sie zugleich *Ontologie*, *Logik des Seienden*. Ontologie ist das dritte und abschließende Moment des platonischen Philosophie-Entwurfs; er beginnt mit der praktisch-ethischen Thematisierung eines Selbst, wird in der Bestimmung des Selbst als Subjekt von Erkenntnis und der Thematisierung eines Seins selbst fortgesetzt, um schließlich die Möglichkeit des Seins selbst als eines vielfältigen zu zeigen. Alle drei Momente sind gleichsam *Kritik*; sie sind Vorbereitung dafür, das zunächst und immer *aisthetisch* Gegebene als Wirklichkeit bzw. Darstellung eines nicht-aisthetisch, sondern *wahrhaft* Seienden zu begreifen bzw. ethisch und politisch so zu postulieren.

Entscheidend ist die richtige Stellung des Problems. Schwierig ist nicht – so betont Plato (*Parmenides*, *Sophistes*, *Philebos*) gegen die *Sophisten* und *Antisthenes* –, daß einem phänomenalen Gegenstand Prädikate zukommen, die von diesem und untereinander verschieden sind. Das eigentliche Problem ergibt sich, „wenn das Eins nicht aus dem Werdenden und Vergehenden“ genommen wird, sondern die *Idee* bedeutet. Ihre grundlegende formale Bestimmung, *eins* zu sein, wird fraglich, sobald sie a. als Prädikat fungiert und b. im Kontext anderer Ideen gedacht wird. Die Prädikatsfunktion ist leitend für das Problem von Eins und Vielem, das zumal der *Parmenides* zu lösen sucht, dessen 1. Teil eine rigide „Kritik“ der Ideenlehre darstellt. Seit dem *Phaidon* begreift Platon eine Aussage „x ist F“ als *Teilhabe* von x an F. Aber entweder betrifft die Teilhabe einen Teil der Idee, so daß diese *viel* wird, oder die Idee als *ganze*, so daß die Idee als ganze außerhalb ihrer selbst (und also „extensional“ viel) wäre. Hinter diesem Dilemma verbirgt sich ein grundsätzliches: Entweder sind die Ideen *getrennt selbst für sich selbst* und tatsächlich unerkennbar (also wie die epikureischen Götter ohne jede Bedeutung), oder sie stehen im Verhältnis zum Wirklichen, sind erkennbar, dann aber schon nicht mehr *für sich* und *getrennt*, sondern Teil der phänomenalen Wirklichkeit und also auch keine *Ideen*. Das Dilemma darf nicht vorschnell akzeptiert werden; denn dies hieße Idee und Wirklichkeit, Eins und Vieles einander nur entgegenstellen und dem Verstand nichts „Festes“ lassen; im *Philebos* spricht Plato von einem vorschnellen Übergang vom Vielen zum Einen und umgekehrt.

Der 2. Teil des *Parmenides* denkt den Übergang bzw. die Vermittlung modellartig in acht (seit dem Neuplatonismus so gezählten) Hypothesen über das *Eins*. Plato spricht von einer dialektischen Übung; der Neuplatonismus nimmt sie zum Grundtext seiner Metaphysik und meint, hier werde ein überseiendes Eins in der Art einer negativen Theologie zur Sprache gebracht und ins Verhältnis zumal zum abkünftigen *Nous* gesetzt.

Unbestreitbar ist allerdings die Absicht, die Ideenannahme gegenüber der im 1. Teil vorgeführten Partizipationsproblematik zu fundieren. Der 2. Teil des *Parmenides* ist kaum auszuschöpfen; aber eine Grobstruktur ist ohne weiteres erkennbar: Plato denkt das Seiende durch zwei Anfänge, von denen der eine schlechthin bestimmt und der andere schlechthin unbestimmt ist; jeweils für sich selbst gesetzt, lassen sie sich nicht denken, d. h. kategorial bestimmen. Die kategorialen Bestimmungen gelten für das Mittlere, d. h. für das, was gedacht und seiend sein kann und das Eins und Anderes *zugleich* ist; dieses *Zugleich* wiederum kann als solches offenbar von zwei Seiten her gedacht werden: Vom seienden Eins ([2], [3]) und vom nicht-seienden Eins, dem Anderen ([5], [7]). Das Vierer-Schema, das sich daraus ergibt, haben in verwandter Weise auch der *Sophistes* und der *Philebos*, so daß, mit der gebotenen Vorsicht gesagt, hier das Schema einer platonischen *Metaphysik* durchscheint.

Platonisch muß Wirklichkeit als *Zugleich* von Eins und Vielem und damit auch als *Zugleich von Sein und Nicht-Sein* gedacht werden.

Plato legitimiert die behauptete *Gemeinschaft* von Sein und Nicht-Sein in drei Schritten. (a) Jede Bestimmung von Sein ist widersprüchlich und verwickelt Sein in Nicht-Sein. Die Widersprüchlichkeit erweist sich in der *Gigantomachie* zwischen *Materialisten* und *Ideenfreunden*: Beide Parteien (sie stehen offenbar für die *beiden Anfänge*) müssen jeweils ein Sein anerkennen, das von ihrem jeweiligen Seinsbegriff ausgeschlossen ist; sie müssen jeweils den Sachverhalt von *Seele* (psyche) anerkennen (die damit grundlegend als *Mittleres* vorgestellt wird). Betroffen ist vor allem die von den Ideenfreunden gemachte strikte Trennung zwischen *Werden* (Veränderung, Vielheit usw.) und *Sein*, da mit der Erkenntnis des Seins, der Idee, dieses in ein wechselseitiges Verhältnis von Wirken und Leiden gebracht wird. Es bedeutet *Wirklichkeit*, sowohl des gegenüber dem Sein Nicht-Seienden als auch die *Wirklichkeit* des Seins selbst, d. h. der Ideen. Sie müssen als *bewegt* gedacht werden bzw. als durch die *Vernunft* bewegt, d. h. *lebendig* und *beseelt*; denn die Vernunft ist nicht ortlos, sondern in der Seele, die also erneut vermittelnde Funktion besitzt. Plato hat hier unausdrücklich die Vorstellung der Weltseele und wohl auch des Kosmos mit seinen regelmäßigen Umläufen der Gestirne. (b) Wenn Bewegung ebenso wie Ruhe als seiend gedacht werden muß (bzw. Sein als Bewegung bzw. Ruhe), kommt es wieder zum Problem der Begriffsverhältnisse, d. h. zur Dialektik, die klärt, welche Begriffe mit welchen zusammengehen und mit welchen nicht, und die deshalb ein Zusammengehen von Sein und Nicht-Sein begründen muß, um (1) sich selbst und (2) Aussagen zu legitimieren. Plato nimmt zum Ausgangspunkt die drei bisher thematischen Begriffe: Sein, Bewegung, Ruhe. Ihre Untersuchung soll ein Beispiel sein, sie ist dies auf dem Niveau höchster Gattungen, d. h. *Kategorien des Logischen*. (c) Der Gedanke hat sowohl eine *ontologische* als auch eine im engeren Sinn *logische* Konsequenz. (1) Sein und Nicht-Sein antworten auf die dialektisch gestellte Frage nach den allgemeinen Ursachen von Verknüpfung und Trennung: Durch alles zieht sich das Sein und zugleich als *Verschiedenheit* das Nicht-Sein. Das Schönste also ist *wirklich* im Gegensatz zum Nicht-Schönen; als wirkliches wird es unabdingbar auch so konstituiert – und so ist es: Das Schöne zeigt sich dem ästhetischen oder erotischen Blick paradigmatisch in dem Anderen seiner selbst; es ist sinnenfällig. Die Bedingung dafür ist, daß das Andere nicht *Nichts* ist. (2) Plato legitimiert die Negation. In „x ist F“ wird Identität *und* Differenz ausgesagt: x ist in anderer Hinsicht *nicht* F. Aber dieses *nicht* negiert nicht das Sein von x oder F, sondern bedeutet die Aussage eines *Verschiedenen*. Damit ist endlich die Bedingung der Möglichkeit einer *falschen* Aussage eingeholt, so daß sich wahr und falsch ohne Paradoxien unterscheiden und so daß sich die Möglichkeit der Aussage als einer Verknüpfung des *Verschiedenen* begründen läßt. Mit der Begründung des Logos ist, so schließt Plato die Überlegung des *Sophistes*, auch die Auffassung der phänomenalen Wirklichkeit als eines Bildes, d. h. *Ebenbildes* legitimiert.

2.4. Gott – Vernunft. Metaphysische Prinzipienlehre

Im *Philebos* entwickelt Plato aus dem Grundproblem von Eins und Vielem eine *Prinzipienlehre*. Entscheidend ist wieder die richtige Stellung des Problems, die wahrhaft seiende Einheiten betrifft. Die Rede verwickelt sie systematisch in Vielheit, so daß es scheint, als sei das Eins Vieles und umgekehrt. Indessen kommt es auf das Mittlere zwischen beiden an: Als *Mittleres* ist das Eins Vieles und umgekehrt. Plato hat als Beispiel den Sachverhalt *Laut*: er ist einer *und* gänzlich unbestimmt; wirklich wird er (sowohl die Einheit wie die Vielheit) als gemessener und eingeteilter (Höhen, Tiefen, Intervalle usw.). Die Wirklichkeit des Lautes für das (technisch geschulte) Ohr besteht aus einer

Mischung von Grenze bzw. Bestimmtheit (*πέρας*) und Unbegrenztheit bzw. Unbestimmtheit (*ἄπειρον*), wie Plato mit *pythagoreischer* Begrifflichkeit sagt. Der (wie *ἄπειρον* pythagoreische) Terminus *πέρας* hat eine genauere Bedeutung: Die Grenze (durch die z. B. eine Fläche oder eine Linie wirklich wird) gehört dem Begrenzten sowohl an als auch
5 nicht an; ihr Begriff entspricht dem des Augenblicks (*ἐξαιώνης*), durch den Plato im *Parmenides* (s. o.) Werden als ein Annehmen des Seins denkt. (Aristoteles setzt *πέρας* in gewisser Weise gleich mit *ἀρχή* = Prinzip.)

Daraus ergibt sich die *Prinzipienlehre*: (1) Wirklichkeit ist Mischung aus (2) einem an sich selbst Unbestimmten und (3) einem schlechthin Bestimmten. Wirklichkeit ist
10 also (als Mischung) kein bloßes zielloses Werden und Mehr-und-Weniger, aber auch nicht reine Bestimmtheit und wahres Sein, sondern *Werden zum Sein* bzw. *gewordenes Sein*. Aber noch ist eine Antwort offen auf die nach *Schelling* immer übrige Frage: „Warum ist denn Vernunft, warum nicht Unvernunft?“ (SW I,X,252). Bislang ist Vernunft nur als *faktische* anerkannt; aber die Faktizität macht den Begriff einer *Ursache*
15 im strengen und wahren Sinn notwendig („denn nur von nicht *notwendig* Seiendem gibt es eine wahre Ursache, Ursache im eigentlichen Sinn“, *Schelling*, l. c. 254): Plato nennt (4) Vernunft (*νοῦς*) als Ursache. Die Interpretation *Schellings* (dessen frühe, um 1795, Rezeption von *Timaios* u. *Philebos* den dt. Idealismus mitformiert) fügt hinzu, daß diese Ursache, auf deren Begriff die bloße Tatsache bzw. die Frage, was an der
20 Welt die eigentliche, die reine Tatsache ist, führe, längst bekannt sei und also in jeder Sprache eine Benennung habe: „Die einzige in der Sprache vorhandene Benennung, welche wir dem Begriff jener Ursache angemessen glauben können, der wir das Übergewicht des Subjektiven über das Objektive zuschreiben, ist der Name *Gott*“ (l. c. 254). Plato hat die Vernunft „König des Himmels und der Erden“ genannt und spricht in analogem
25 Zusammenhang auch von *Gott* (*θεός δημιουργός*).

Literatur

- Reginald E. Allen (Hg.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965. – Heinrich Barth, *Die Seele in der Phil. Platons*, Tübingen 1921. – Hans Michael Baumgartner, *Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken*: Parusia. FS Hirschberger, Frankfurt/M. 1965, 89–101. – Theodor Ebert, *Meinung u. Wissen in der Phil. Platons*, Berlin 1974. – Hans-Georg Gadamer, *Platons dialektische Ethik u. a. Stud. zur platonischen Phil.*, Hamburg ²1968. – Ders., *Die Idee des Guten zw. Plato u. Aristoteles*, 1978 (SHA.W.PH 1978). – Ernst Hoffmann, *Platon*, Zürich 1950. – Ders., *Drei Schr. zur griech. Phil.*, Heidelberg 1964. – Hans-Joachim Krämer, *Arete bei Platon u. Aristoteles*, Heidelberg 1959. – Helmut Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München ²1959. – Rainer Marten, *Platons Theorie der Idee*, Freiburg/München 1975. – Gottfried Martin, *Platons Ideenlehre*, Berlin 1973. – Paul Natorp, *Platons Ideenlehre*, Hamburg ²1922. – Ders., *Über Platons Ideenlehre*, Berlin 1925. – Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen u. dianoetischen Denken bei Platon u. Aristoteles*, München 1962. – Günter Patzig, *Platons Ideenlehre, krit. betrachtet*: AuA 16 (1970) 113–126. – Richard Patterson, *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis 1985. – Hans-F. Pester, *Platons bewegte Usia*, Heidelberg 1971. – William J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, London 1985. – David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford ²1951. – Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903. – Julius Stenzel, *Stud. zur Entwicklung der platonischen Dialektik v. Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig ²1931. – Ders., *Metaphysik des Altertums*, München/Berlin 1931. – Wolfgang Wieland, *Platon u. die Formen des Wissen*, Göttingen 1982. – Cornelia Johanna de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986.

Jörg Jantzen

II. Hochzeit, Krise, Vollendung des Systems vernünftiger Gedanken: rationale, kritische, spekulative Metaphysik

1. Definitionen und Einteilungen der Metaphysik in der Neuzeit 2. Rationalistische Metaphysik 3. Transzendente Kritik der Metaphysik 4. Spekulative Metaphysik des Geistes
 5 (Quellen/Literatur S. 652)

1. Definitionen und Einteilungen der Metaphysik in der Neuzeit

Die Aristotelischen Bestimmungen der „ersten Philosophie“ als Wissenschaft vom „Seienden als Seienden“ und als „Theologie“ geben die leitenden Gesichtspunkte für die Definitionen und Einteilungen der Metaphysik auch in der Neuzeit vor. Auch die Verbindung beider Bestimmungen im Gedanken einer „ersten“ Philosophie als Lehre von der *ersten* → Substanz, die zugleich Grund aller ihr untergeordneten übrigen Substanzen und damit auch alles an Substanzen Seienden ist, gehört zu den durch die nacharistotelische Tradition mannigfach modifizierten Vorgaben der neuzeitlichen Metaphysik. Ausgangspunkt ist also die Aristotelische Konzeption einer Theologie, die zugleich allgemeine → Ontologie und als solche erste Philosophie unter dem späteren Namen „Metaphysik“ ist.

Die *Disputationes metaphysicae* (1597) des Francisco → Suárez sind die erste systematische Gesamtdarstellung der Metaphysik in der Geschichte der Philosophie und zugleich die eklektische Summe der metaphysischen Spekulation der Scholastik. In ihnen wird noch einmal die Aristotelische und Thomasische Einheit der Metaphysik festgehalten, indem sie als diejenige Wissenschaft definiert wird, die das Seiende betrachtet, sofern es seiend ist oder sofern es dem Sein nach von der Materie abstrahiert (DM, 1,3,1). Die Einheit der Metaphysik als Transphysica soll nach Suárez in ihrem Gegenstand begründet sein, sofern sie nämlich von Gott und den übrigen immateriellen Substanzen und denjenigen allgemeinsten Seinsbestimmungen handelt, die diesen Substanzen mit den materiellen gemeinsam sind. Die Einheit des ‚Gegenstandes‘ der Metaphysik besteht aber in Wahrheit nur aufgrund der Identität der Abstraktion von der Materie, die sowohl bei den immateriellen Seienden als auch bei demjenigen Seienden in abstracto, das wegen der höchsten Allgemeinheit seiner Prädikate als frei von der Materie zu denken ist, stattfindet.

Ein neues Verständnis von Metaphysik, demgemäß die Aristotelische Identität von Ontologie und Theologie aufzugeben ist, bahnt sich dagegen in der schon 1562 erstmals erschienen Schrift *Physicorum sive de principiis rerum naturalium libri XV* des spanischen Jesuiten Benedictus Pererius an, die sich in der Folgezeit als sehr einflußreich erweisen sollte. Pererius schlägt vor, statt der einen Metaphysik zwei Wissenschaften anzunehmen, nämlich zunächst eine *scientia universalis*, deren Thema das *ens ut ens* ist und die von den Transzendentalien (wie *verum, bonum*), den zehn Kategorien des Seienden sowie vom Prinzip des Widerspruchs (und des ausgeschlossenen Dritten) handelt, nicht aber von den Intelligenzen als einer besondern Art von Seiendem, da das Seiende als solches indifferent gegen den Unterschied von materiellen und immateriellen Seienden sei. Diese allgemeine Wissenschaft solle *prima philosophia* genannt werden. Diejenige Wissenschaft aber, die von immateriellen Substanzen (Gott und den Intelligenzen) handelt, solle alsdann im eigentlichen Sinne Metaphysik heißen, welche man dann wiederum in die *scientia intelligentiarum* und die *scientia dei* (Theologie) aufspalten müsse (Rompe 70–73; Courtine 449–453).

Die Begriffsbildung des Pererius findet sich alsbald in der deutschen Schulmetaphysik des 17. Jh. wieder. So spricht Jacob Martini in seinen *Exercitationes Theorematum metaphysicorum* (1604) von zwei Teilen der Metaphysik, einer *pars generalis*, die *generaliter* vom *ens reale, qua ens est* handelt, und einer *pars specialis*, die Gott und die *Intelligentiae sive Angeli* zum Gegenstand hat. (Unter Berufung auf Aristoteles spricht schon ein anonymes Kommentator des 14. Jh. von einer „*metaphysica generalis et specialis*“ (Zimmermann 60).) Rudolph Goclenius führt in seinem *Lexicon philosophicum* (1613) unter Berufung auf die Argumente des Pererius und vielleicht als erster den Terminus *ὄντολογία* in die Philosophie ein. Diese *Philosophia de ente seu Transcendentibus* vollzieht eine „ontologische“ Abstraktion von der Materie, die der mathematischen „*Seiunctio et abstractio*“ gleichgestellt wird, aber ihrerseits zu den Prädikaten „*Ens, Verum, Bonum etc.*“ gelangt (Goclenius, 16). Johannes Micraelius vermerkt in seinem *Lexicon philosophicum* (1653, ²1662), daß die Metaphysik, sofern sie das „*ens quatenus ens est*“ zum Objekt hat, von einigen *ὄντολογία* genannt werde. Er selbst teilt die Metaphysik in eine metaphysica „*generalis*, die das Seiende in abstraktester Bedeutung und schlechthinniger Indifferenz betrachtet, ... und eine (metaphysica) *specialis*, die das Seiende in jenen Arten von Substanzen betrachtet, die von aller Materie befreit sind, wie Gott, die Engel und die abgetrennte Seele“ (Micraelius 770f). Micraelius fügt hinzu, daß die diesen immateriellen Substanzen entsprechenden Wissenschaften Theologie, Engelkunde und Psychologie von einigen nicht als Teile der Metaphysik, sondern als eigenständige (peculiares) Wissenschaften angesehen würden (ebd.). Andererseits hat Johannes Scharf 1629 eine *Pneumatica*

seu Pneumatologia veröffentlicht, in der im Anschluß an Pererius nur diese Wissenschaft von Gott, den Engeln und der *anima separata* als „Metaphysik“ bezeichnet wird, während die Wissenschaft vom Seienden *Philosophia prima* heißen müsse (Wundt 116).

Schließlich hat Christian Wolff sein System der Metaphysik in Ontologie, allgemeine Kosmologie, empirische und rationale Psychologie und natürliche Theologie eingeteilt, das in seiner deutschen Fassung betitelt ist: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720). Dabei handelt die *Prima philosophia* oder die Ontologie vom Seienden überhaupt und den allgemeinen Bestimmungen des Seienden (*scientia entis in genere seu quatenus ens est*; Wolff, Disc. prael. §73, 34). Schon auf der Titelseite der lateinischen Ontologie wird als ihr Inhalt angegeben: „die Prinzipien aller menschlichen Erkenntnis“ (Wolff, Ont.). Die *Cosmologia generalis* oder *transcendentalis* handelt von denjenigen Eigenschaften einer Welt überhaupt, die die wirkliche Welt mit allen möglichen gemeinsam hat. Sie ist Wolffs originale Erweiterung der überlieferten Metaphysik. Faßt man die natürliche Theologie und die Psychologie in der einen Wissenschaft der Geister (*Pneumatica*) zusammen, so kann man schließlich die Gesamtmetaphysik definieren als „*scientia entis, mundi in genere atque spirituum*“ (Disc. prael. §79, 36). Diese Definition beruht also nur auf den Objekten der Metaphysik in ihren Teildisziplinen. Der systematische Zusammenhang dieser metaphysischen Wissenschaften ist der, daß die Psychologie und die natürliche Theologie Prinzipien aus der Kosmologie entlehnen, während die natürliche Theologie außerdem aus der Psychologie genommene Prinzipien enthält. Alle drei speziellen Metaphysiken beruhen aber auf ontologischen Prinzipien, so daß die oben wiedergegebene Reihenfolge der Systemteile der Begründungsordnung des Systems entspricht (Disc. prael. §99, 45), obwohl sich Wolff dabei *nicht* der ihm oft zugeschriebenen Termini *metaphysica generalis* und *specialis* bedient.

2. Rationalistische Metaphysik

Der Einsatz der neuzeitlichen Metaphysik bei →Descartes ist gekennzeichnet durch dessen Opposition gegen die Scholastik bei gleichzeitiger partieller Abhängigkeit von ihr. Sein philosophisches Hauptwerk, die *Meditationes de prima philosophia* (1641, ²1642), handelt von der Metaphysik als Wissenschaft der ersten Dinge, insbesondere von Gott und der menschlichen Seele, deren Existenz und Immaterialität in ihm demonstriert werden sollen. Das Ideal der Gewißheit einer Erkenntnis aufgrund ihrer unbezweifelbaren Evidenz wird in den vorausgegangenen *Regulae ad directionem ingenii* (1628) in einer allgemeinen Methodologie entfaltet, deren Grundzüge der Analyse der Beweisverfahren der reinen Mathematik entnommen sind. Dabei ist die Idee leitend, daß alle Wissenschaften überhaupt, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Objekte, eine Einheit bilden, die „*universalis Sapientia*“ der Menschen (AT. X, 360). Sie beruht auf der allen wißbaren Gegenständen gemeinsamen Beziehung auf unseren Verstand und seine Erkenntniskraft (*ingenium*). Das einheitliche Verfahren der geometrischen Darstellung und die dadurch ermöglichte mathematische Erfassung von Gegenständen macht sie alle der gemeinsamen Wissenschaft, der *mathesis universalis*, zugänglich, welche auf einer Tätigkeit des *ingenium* beruht, die wir in unserer Gewalt haben. Das Verfahren dieser einen Universalwissenschaft besteht darin, den Dingen eine solche Ordnung zu geben, nach welcher eines aus den andern erkannt werden kann. Diese Anordnung der Dinge, der *ordre des raisons*, wird von Descartes derjenigen entgegengesetzt, die die Scholastiker im Gefolge des Aristoteles befolgten, indem sie die Dinge am Leitfaden der Kategorien gewissen Arten des Seienden zuordneten.

Auch wenn die *Meditationes* nicht als Anwendungsfall der in den *Regulae* entwickelten Methodologie anzusehen sind, so ist doch die Wendung zum erkennenden menschlichen Geist, nunmehr als des Fundamentes aller unbezweifelbaren Gewißheit in Sachen der Metaphysik, ein gemeinsamer Grundzug beider Werke. Er bedeutet zugleich die Abkehr von den in den Sinnen gegebenen Dingen und von ihren Formen und Arten des Seins als Erkenntnisprinzipien. Vielmehr enthält nach Descartes die Metaphysik die Prinzipien der Erkenntnis aller Dinge, sofern sie nämlich die Erklärung der Hauptattribute Gottes und der Immaterialität unserer Seelen enthält, sowie aller klaren und einfachen Begriffe, die in uns sind (AT. IX-2, 14). Die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis bilden somit den Inhalt der Metaphysik als der Grundlage aller Naturerkenntnis. So folgt das Trägheitsgesetz aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Schöpfers, der nicht wollen kann, daß eine einfache Sache, die existiert, das Prinzip ihrer eigenen Zerstörung in sich habe. Ebenso beruht die Anwendbarkeit der Mathematik zur Naturerkenntnis auf der Vollkommenheit Gottes, der nicht wollen kann, daß unsere klaren und deutlichen Begriffe von ausgedehnten Dingen, wie sie die Mathematik enthält, uns über die Natur der Körper täuschen. Diese metaphysischen Prinzipien der Naturerkenntnis aber, die in den klaren und deutlichen Begriffen von Gottes Vollkommenheit und notwendiger Existenz und von der Natur der menschlichen Seele als einer bloß denkenden und somit immateriellen Substanz bestehen, beruhen ihrerseits auf einer unsinnlichen Erkenntnis,

einer Idee, die unsere Seele von sich selbst und von Gott als demjenigen unendlichen Wesen hat, das der Erkenntnis unserer selbst als eines endlichen Wesens zugrundeliegt. Das erste Prinzip der Metaphysik ist dementsprechend ein Satz, der die klare und deutliche Erkenntnis unserer eigenen Existenz, als im Bewußtsein unseres Zweifels an aller Existenz enthalten, ausspricht: „*Je pense, donc je suis*“ (AT. VI, 32f).

Die Cartesische Neubegründung der Metaphysik ist für die Geschichte dieser Wissenschaft von den rationalistischen Systemen seiner unmittelbaren Nachfolger bis hin zu Hegel bestimmend geblieben. Die Abhängigkeit betrifft nicht nur einzelne Lehrstücke, wie den von Kant sogenannten ontologischen Gottesbeweis und den Ausgang vom Bewußtsein und Selbstbewußtsein in Christian Wolffs deutscher Metaphysik. Wichtiger ist vielmehr der von der Methode und damit von der Ordnung der Erkenntnisgründe geprägte neue Wissenschaftscharakter der Metaphysik, der bei Descartes selbst ihre enge Verwandtschaft mit der Mathematik bedeutet und ihren Begründungsanspruch für die empirische Naturforschung, die Mechanik, Medizin und Moral rechtfertigen soll. Darin liegt zugleich eine entschiedene Abkehr von der erfahrbaren Natur als einem von substantiellen Formen bestimmten zyklischen Prozeß und eine Annäherung sowohl an den mathematischen Apriorismus Platos als auch an die Seelen- und Gotteslehre des Augustinus. Insbesondere erbt die neuzeitliche Metaphysik von Descartes den Dualismus von Denken und Ausdehnung und die Probleme ihrer Vereinbarkeit, die im mechanischen Materialismus und im platonisierenden Spiritualismus ihre radikalen Lösungen fanden. Entscheidend aber ist, daß die nachcartesische Metaphysik vom Gedanken der Vorrangigkeit der menschlichen Selbsterkenntnis vor aller Erkenntnis der Welt und Gottes bestimmt ist. Das gilt sogar für das *ordine geometrico* demonstrierte System Spinozas, dessen eine Substanz nur in denjenigen zwei Attributen (*extensio* und *cogitatio*) erkennbar ist, von denen wir klare und deutliche Ideen in uns haben, und dessen Metaphysik als Gottes- und Seelenlehre nur das Fundament seiner Ethik ist, und es gilt erst recht für Leibniz, dessen Emendation der Metaphysik auf einer gegen Descartes und Spinoza gerichteten neuen Substanztheorie beruht, in der das Selbstbewußtsein der Vorstellungskraft den Maßstab für alle Substantialität abgibt.

Am deutlichsten aber ist der Cartesianische Charakter der neuzeitlichen Metaphysik am transzendentalen Idealismus erkennbar, sofern er sich nicht mehr nur als Kritik der Metaphysik, sondern als Elementarphilosophie, Wissenschaftslehre oder als System der vom Ich ausgehenden Erkenntnis des Absoluten versteht. Und schließlich hat Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie über Descartes gesagt: „Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause...“ (HTW XX, 120).

Leibniz' Kritik an Descartes betrifft den Intuitionismus in dessen Methodenlehre, seine Mechanik mit ihrer Gleichsetzung von Körper und *res extensa* und der darin implizierten Verkennung der Natur der Substanz, die Unvollständigkeit der Beweisführung im ontologischen Argument für das Dasein Gottes, die Beseitigung der natürlichen Teleologie und die Unerklärlichkeit der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, den Voluntarismus in der Theologie mit seinen Konsequenzen für die Rationalität mathematischer und moralischer Wahrheiten und anderes mehr. Hinter diesen Differenzpunkten steht Leibniz' Konzeption eines metaphysischen Rationalismus, der Ideen des Nominalismus, demgemäß nur Individuen existieren und das Denken eine Art von Rechnen (Hobbes' *computatio*) ist, mit den Wahrheiten der christlichen Religion von der Güte Gottes und der Freiheit des Menschen in sich vereinigen will. Die virtuelle Identität von Logik und Metaphysik, die Zusammengehörigkeit der Theorie von der analytischen Natur aller notwendigen und faktischen Wahrheiten mit der Konzeption einer einfachen Substanz als Vorstellungskraft von unerschöpflicher und unzerstörbarer Spontaneität und als lebendiger Spiegel des Universums bezeichnen die Grundzüge dieser Version des → Rationalismus. Nach ihm bedeutet Existenz einer Substanz nichts anderes als Zugehörigkeit zur bestmöglichen Welt, die ohne das jeweilige Individuum in seiner allseitigen Beziehung auf alle andern, die seine Möglichkeit konstituiert, weniger vollkommen wäre als mit ihm. Existenz eines Wesens ist also dasselbe wie seine Möglichkeit in jeder Hinsicht, und diese Idee der Vollkommenheit als einschränkender Bedingung des göttlichen Schöpfungswillens bezüg-

lich der unendlichen Vielheit möglicher Welten in seinem Verstande ist die Basis für Leibniz' → Theodizee und seine Kritik an → Spinoza, für den alles Wirkliche mit mathematischer Notwendigkeit existiert, alles nicht Wirkliche unmöglich und die Willensfreiheit undenkbar ist. Die Metaphysik ist für Leibniz eine Selbstversicherung der Vernunft, daß nur das existiert, was sie nach ihren eigenen Prinzipien begreift und was nicht im Widerspruch mit ihrer Freiheit stehen kann, weil diese nichts als die Vernünftigkeit des unendlichen Regresses zu den Gründen allen Geschehens besagt. Der Satz vom zureichenden Grund ist das Prinzip aller Wahrheit, Wirklichkeit und Freiheit, und er ergänzt den Satz vom Widerspruch als Prinzip der inneren Möglichkeit aller Wesen dergestalt, daß alle Realität notwendig vernünftig ist.

Christian → Wolff ist der erste Philosoph, der ein Gesamtsystem der Philosophie in allen ihren Teilen nach wissenschaftlicher, d.h. demonstrativer, Methode aufgestellt hat. Es ist ein System „vernünftiger Gedanken“, dem die Leibnizsche Idee der Vernünftigkeit alles Wirklichen und der Wirklichkeit der Vernunft zugrundeliegt und das in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 1830) einen Nachfolger gefunden hat. Die Philosophie wird von Wolff definiert als Wissenschaft des Möglichen, sofern es möglich ist (*scientia possibilium, quatenus esse possunt*: Disc. prael. §29, 13), also der möglichen Dinge als solcher oder sofern sie wirklich werden können. Diese Definition besagt, daß die Philosophie die Grenzen des Wirklichen auf seine Gründe hin überschreitet und daß die Metaphysik die Vernunftwissenschaft von den ersten Gründen der Möglichkeit aller Dinge ist, wobei ein Ding (*ens*) für Wolff nicht das Existierende, sondern das Mögliche bedeutet. Es ist dieses Projekt der Metaphysik, das von Wolff umfassend und konsequent durchgeführt und von seinen Schülern und Epitomatoren in Lehrbuchgestalt realisiert wurde, gegen das sich die Kantische Vernunftkritik vornehmlich gerichtet hat, wenn man sie nämlich, gegen den Willen ihres Autors, als eine Kritik der Bücher und Systeme nimmt.

3. Transzendente Kritik der Metaphysik

Der Wolffschüler Alexander Gottlieb Baumgarten, nach dessen Lehrbuch der Metaphysik (1779) Kant jahrzehntelang Vorlesungen hielt, definierte die Metaphysik als „*scientia primorum in humana cognitione Principiorum*“ [Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe in der menschlichen Erkenntnis] (Baumgarten, § 1, 1) und die Ontologie als „*scientia praedicatorum entis generaliorum*“ [Wissenschaft der allgemeineren Prädikate des Dinges] (ebd. § 4,2). An diesen Definitionen ist ihre scholastische, Cartesische und Wolffische Herkunft klar erkennbar. → Kant folgt diesem Sprachgebrauch, wenn er in den 60er Jahren die Metaphysik als „eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses“ (Akademie Ausg. II, 283) und die Ontologie als „Wissenschaft von den allgemeineren Eigenschaften aller Dinge“ (ebd. 309) definiert. Aber gleichzeitig (1764) erklärt Kant auch, daß die so definierte Metaphysik noch nicht existiere: „Es ist noch niemals eine geschrieben worden“ (ebd. 283). Die Philosophie ist nach ihm vielmehr noch auf der Suche nach der wahren Methode, durch die eine Metaphysik zustande gebracht werden kann, wodurch Kant seine Abkehr von Wolff und seiner Schule, insbesondere wegen deren Nachahmung der Methode der Mathematik in der Philosophie, und seine Zuwendung zu → Newton, dessen analytische Methode mit der echten Methode der Metaphysik im Grunde einerlei sei, zum Ausdruck bringt. Es ist hier nicht möglich, den beschwerlichen und verschlungenen Weg weiter zu verfolgen, auf dem Kant zur Konzeption einer *Kritik der reinen Vernunft* als eines Traktats von der Methode der Metaphysik als reiner Vernunftkenntnis aus Begriffen gelangte. Doch werden dessen Hauptstationen markiert durch die beiden Definitionen der Metaphysik als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ von 1766 (ebd. 368), die Kants damaligem Empirismus entspricht, und als diejenige „Philosophie, die die ersten Gründe des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält“ von 1770 (ebd. 395), die einen platonisierenden Rationalismus verrät. In Kants Dissertation von 1770 wird jedenfalls die Notwendigkeit einer voraufgehenden Methode, die die Metaphysik als Wissenschaft erst ermöglichen soll, ebenso deutlich eingeschärft (ebd. 411) wie in den 60er Jahren und in der Zeit der ersten *Kritik*.

Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik betrifft allerdings nur die Metaphysik als Wissenschaft und als System reiner Vernunftkenntnis, denn als Naturanlage des Menschen ist sie ein unbezweifelbares Faktum, wenn sie auch als Wissenschaft „zuletzt“

in allgemeine Verachtung gefallen ist (B 877 f). „Irgendeine Metaphysik [ist] zu aller Zeit gewesen und wird auch immer bleiben“ (B 21), zumal Indifferenz in metaphysischen Fragen dem Menschen nach Kant nicht möglich und von seiten der Skeptiker nur prä-

5 tendiert ist. Metaphysik als dem Menschen natürlich ist also für Kant eine anthropologische Konstante in der Geschichte der Menschheit, nur daß eine nicht auf →Kritik

gegründete Metaphysik aufgrund einer der reinen Vernunft ebenso natürlichen Dialektik sich in Scheinerkenntnisse oder in den Skeptizismus verstricken muß.

Obwohl →Hume für das Ergebnis seiner philosophischen Untersuchungen, sc. „es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben“, bekannt ist, betont Kant,

10 daß Hume „eben diese zerstörende Philosophie“ selbst Metaphysik nannte und ihr einen hohen Wert beilegte (Akademie Ausg. IV, 258). Darin lag kein Mißbrauch des Namens der Metaphysik, denn erstens ist Metaphysik nichts anderes als „Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen“ (B 878), und Hume hatte eine in diesem Sinne metaphysische

Untersuchung der Möglichkeit der Metaphysik unternommen. Zum andern aber wird

15 Hume von Kant bescheinigt, daß er der alles entscheidenden Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, von deren Auflösung das Stehen und Fallen der Metaphysik als Wissenschaft abhängt, nämlich der Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori

als spezifisch metaphysischer Erkenntnisart, „unter allen Philosophen noch am nächsten trat“ (B 19). Indem Hume aber für die Unmöglichkeit synthetischer Urteile als a priori

20 wahrer Erkenntnisse von Gegenständen, in seinem Falle des Kausalgesetzes, einen nach seinen Prämissen „genugtuenden Beweis“ (B 19) führte, der ein Beweis aus Gründen a priori und nicht ein aus empirischen Beobachtungen stammendes skeptisches Reason-

nement war, hatte er sich gerade durch seine „alle reine Philosophie zerstörende Behauptung“ (ebd.) als echter Metaphysiker bewiesen. Dagegen „kann ... und muß [man]

25 alle bisher gemachten Versuche, eine Metaphysik *dogmatisch* zustande zu bringen, als ungeschehen ansehen“ (B 23). Denn der Dogmatismus ist ja bei Kant dadurch definiert, daß er sich derjenigen Frage nicht stellt, die Hume auf seine Weise „genugtuend“ beantwortete: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ (B 19)

Diese spät gefundene Problemformel hat den Vorteil, allgemein die nichtempirischen

30 Wissenschaften (einschließlich der Mathematik und reinen Naturwissenschaft) zu umfassen und zugleich die Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen zum Thema zu machen. Während aber die Evidenz der mathematischen Erkenntnisse und die Resultate der experimentellen Forschung in der Physik eine Beantwortung dieser metatheoretischen Frage als entbehrlich erscheinen lassen, beruht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit

35 der Metaphysik gänzlich auf einer befriedigenden Antwort auf das in ihr angesprochene Problem. Metaphysik als Wissenschaft, als ein System ontologischer, rationalpsychologischer, kosmologischer und theologischer Sätze ist nur dann möglich, wenn die Kritik die Bedingungen angeben kann, unter denen sich allgemein synthetische Sätze a priori

als wahre Erkenntnisse erweisen lassen, und wenn diese Bedingungen erfüllbar sind.

40 Das Resultat der ganzen Kritik der Metaphysik hinsichtlich der Gründe ihrer Möglichkeit, und d. h. der a priori synthetisch urteilenden Vernunft, besagt, daß wir aus reiner Vernunft niemals von mehr als von Gegenständen möglicher Erfahrung als solchen etwas wissen können. Die uns einzig mögliche nichtempirische Erkenntnis ist eine Erkenntnis

von Erfahrungsgegenständen nach den Bedingungen a priori ihrer Erfahrbarkeit.

45 Was dieses Ergebnis der (theoretischen) Vernunftkritik von der These des →Empirismus unterscheidet, ist zweierlei: (1) das Offenhalten der Möglichkeit nichterfahrbarer Gegenstände und Beschaffenheiten gegen den →Skeptizismus und den als →Materialismus, Fatalismus und Atheismus auftretenden Dogmatismus, also vor allem die Rettung der Freiheit, wenn auch deren Möglichkeit theoretisch nicht eingesehen werden kann; und (2) die „kritische Methode“ (Akademie Ausg. IV, 308), nach welcher dieses Ergebnis

50 gewonnen wird. Denn die Behauptung der ausschließlichen Gültigkeit nichtempirischer Erkenntnis von Gegenständen möglicher Erfahrung beruht nach Kant auf der Einsicht in die Gründe der Apriorität solcher Erkenntnisse, und diese Einsicht ist gerade nicht

empirisch gewinnbar. Die Kritik der reinen Vernunft ist also eine nichtempirische Wissenschaft von den Bedingungen nichtempirischer Erkenntnis oder eine transzendentalphilosophische Untersuchung der Metaphysik und nicht eine Theorie oder Kritik der Erfahrung. Wenn Metaphysik der Inbegriff der reinen Vernunfterkennntnis ist, dann ist
 5 die Kritik der reinen Vernunft selbst ein Teil der Metaphysik (B 869), und Kant hat deshalb in einem genauen Sinne seine erste *Kritik* „die Metaphysik von der Metaphysik“ genannt (ebd. X, 269).

Kants Traktat von der Methode der Metaphysik beansprucht, eine gänzliche Revolution mit dieser Metaphysik vorzunehmen, um sie erstmals in eine gesicherte Wissenschaft umzuwandeln. Diese radikale Umwandlung soll die Metaphysik läutern, den Gebrauch der reinen Vernunft einschränken und sie zur Selbsterkenntnis ihrer notwendigen Unwissenheit bezüglich aller Dinge an sich selbst qua Noumena bringen. Diese Unwissenheit schließt ein, daß es auch keine Möglichkeit gibt, a priori die Unmöglichkeit etwa der Freiheit oder die Nichtexistenz Gottes darzutun. Für diesen Beweis der notwendigen Unwissenheit auch der Gegner von Sittlichkeit und Religion beruft sich Kant auf das Vorbild des → Sokrates. Aber dieser Vergleich mit dem Philosophen, der allein sein Nichtwissen wußte, richtet sich zugleich gegen diejenigen, die beanspruchen, ein spekulatives Wissen von Gott und der Freiheit des Menschen zu haben. Die negative Seite der Kritik besagt, daß sie eine Wissenschaft von der menschlichen Unwissenheit
 20 ist, die einen Beweis dafür erbringt, daß die Vernunft unvermögend ist, von nicht erfahrbaren Gegenständen etwas zu wissen. Durch diese Wissenschaftlichkeit unterscheidet sie sich zugleich von dem Skeptizismus, der die Unwissenheit der Vernunft aufgrund seiner Zensur einzelner faktischer Vernunftprodukte (Beweise) proklamiert, ohne das Vernunftvermögen selbst in seinen ersten Erkenntnisquellen zu untersuchen. Das Schluß-
 25 resultat dieser langwierigen Untersuchungen der das Übersinnliche suchenden Vernunft lautet wiederum sokratisch: wir wissen, daß wir (im reinen und spekulativen Gebrauch unserer Vernunft in der Tat) gar nichts wissen können (B 797).

Der oft gesuchte Maßstab dieser Kritik, an dem sich entscheidet, ob Erkenntnisse einer gewissen Art möglich sind oder nicht, kann gemäß der oben genannten allgemeinen
 30 Formel von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori kein anderer sein als der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (B 197). Die synthetischen Urteile a priori der Metaphysik sind also nur insofern als wahre Urteile erweisbar, als sie die notwendigen Bedingungen möglicher Gegenständlichkeit von Gegenständen empirischer Anschauungen aussagen. Solche a priori mögliche und darum notwendige synthetische Urteile sind nach Kant die sog. Grundsätze des reinen Verstandes, wie „Alle Anschauungen sind extensive Größen“ und „Alle Ereignisse haben eine Ursache“. Synthetische Urteile a priori aber, in denen nicht die Bedingungen möglicher Erfahrbarkeit von Gegenständen der sinnlichen
 40 Anschauung ausgesagt werden, wie „Es gibt in der Welt freie Ursachen“ oder „Gott existiert“, können niemals theoretisch als wahr erwiesen werden.

Der grundsätzliche Fehler im dogmatischen, d. h. nicht durch Kritik eingeschränkten Gebrauch der reinen Vernunft besteht in der Nichtunterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich selbst in ihren Schlüssen. Das bedeutet, daß die Erscheinungen für
 45 Dinge an sich genommen und die Grundsätze ihrer Synthesis für bis zum Unbedingten anwendbare Verknüpfungsregeln von Dingen überhaupt gehalten werden, die auch jenseits der Erfahrungsgrenzen Gültigkeit haben. Ist aber einmal, in der transzendentalen Ästhetik, der Erscheinungscharakter aller Gegenstände in Raum und Zeit erkannt und ist, in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, gezeigt worden,
 50 daß eine Rechtfertigung des Gebrauchs a priori der Kategorien nur für in Raum und Zeit gegebene Erscheinungen erbracht werden kann, dann ergibt sich die Unzulässigkeit einer auf eine vermeintliche Ontologie gestützten *metaphysica specialis* von selbst: ohne empirische Anschauung und deren Synthesis ist uns keine Erkenntnis von Gegenständen

durch die Kategorien des reinen Verstandes möglich. Die Metaphysik, sofern sie sich anheischig macht, diese Grenzen der Erfahrbarkeit durch Vernunft zu überschreiten, und sich dennoch dafür nur auf Verstandesgrundsätze stützen kann, muß also in einer Konfusion subjektiver (an sinnliche Anschauung gebundener) Erkenntnisbedingungen mit objektiven (auch für Dinge an sich selbst unabhängig von ihrer Erfahrbarkeit geltenden) Seinsbedingungen befangen sein, und diese Konfusion liegt der bisherigen Ontologie, „welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse in einer systematischen Doktrin zu geben“ (B 303) zugrunde. Hat man einmal eingesehen, daß die Kategorien keine Begriffe von Dingen überhaupt, sondern nur von in einer Anschauung gebaren Gegenständen sind, die also außerhalb der Beziehung auf unsere Sinnlichkeit für uns keine reale Bedeutung haben können, so entfällt damit auch ihr transzendentaler Gebrauch von Gegenständen der Vernunft, mithin alle Metaphysik als theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen und Übernatürlichen. Das ist hier nicht eine These des dogmatischen Empirismus, sondern das Ergebnis der Kantischen „Analytik des reinen Verstandes“, die an die Stelle der vormaligen Ontologie zu treten hat (ebd.).

4. Spekulative Metaphysik des Geistes

→ Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) ist der ausgeführte Beweis der rationalen Erkennbarkeit der Dinge an sich, und das heißt des Absoluten, auf dem Wege der Aufhebung aller möglichen Entgegensetzungen von Subjekt und Objekt als Gestalten des Bewußtseins. Der so durchgeführte und sich selbst aufhebende Skeptizismus erledigt zugleich den inkonsequenten Skeptizismus der kritischen Philosophie und die mit ihr verbundene Unterscheidung von Glauben und Wissen, inklusive der Postulatenlehre Kants, auf die sich die Erkenntnis übernatürlicher Gegenstände und Eigenschaften bei ihm reduziert hatte. Metaphysik als Vernunftsystem der Erkenntnis des Absoluten ist damit als möglich erwiesen, ohne daß man sich dazu auf eine intellektuelle Anschauung dieses Absoluten berufen müßte. Das Erkennen des Absoluten ist dem Begriffe vindiziert als der adäquaten Form absoluten Wissens in der *Wissenschaft der Logik* (1812–16, ²1831). Diese hat also die Deduktion der objektiven Gültigkeit ihrer Kategorien, Reflexionsbegriffe und Begriffsbestimmungen, die zusammen den Begriff der reinen Wissenschaft ausmachen, schon hinter sich. Das System des absoluten oder reinen, vom Gegensatz gegen alle Gegenständlichkeit befreiten Wissens bzw. objektiven Denkens bildet also die Grundstruktur der Idee ab, die aller Realität in Natur und geschichtlichem Geist zugrundeliegt. Die *Wissenschaft der Logik* tritt damit die Nachfolge der vormaligen Verstandesmetaphysik und zugleich der Kritik derselben in Kants transzendentaler Logik an. Sie ist außerdem die Summe aller vergangenen Metaphysik seit den Anfängen bei den Griechen, da sie alle metaphysischen Positionen als einseitige und nur insofern unwahre Momente der absoluten Metaphysik abzuleiten und ihnen eine Stelle im System der über sich selbst aufgeklärten Vernunftserkenntnis anzuweisen vermag. Die absoluten Formen des Denkens sind Denkbestimmungen, die ihren Inhalt aus sich selbst zu erzeugen vermögen, worauf eben ihre Gültigkeit von den Dingen an sich selbst oder ihre Realität beruht. Da die Übereinstimmung von Begriff und Realität aber die Wahrheit ist, so ist diese als Logik auftretende Metaphysik die Darstellung der „Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist“ (HTW V, 44) oder die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen. Hegels Logik ist somit zugleich rationale Theologie, und, da das Absolute das einzige im vollen Sinne Seiende ist, sie ist auch Ontologie. Diese Einheit von Logik und Metaphysik qua Ontologie und Theologie wird von Hegel als Einlösung aller diesbezüglichen Versprechen der vormaligen Philosophie seit Parmenides konzipiert.

Gleichwohl ist die unverhüllte Wahrheit der *Wissenschaft der Logik* nicht die ganze Wahrheit, denn qua Wissenschaft der an sich seienden Idee ist sie nicht zugleich Wissenschaft der in Raum und Zeit realisierten Idee, welche vielmehr Gegenstand der Philosophien der Natur und des Geistes ist. Natur und Geist sind die Idee in ihrem An-

derssein und in ihrem Fürsichsein *als* in ihrem Anderssein bei sich seiender Idee. Die Philosophie des Geistes ist die Wissenschaft der höchsten, nämlich der geistigen Wirklichkeit der →Idee, und Hegel bekennt sich zu einer Version des Platonismus (→Plato/Platonismus) und des Christentums, wenn er innerhalb der Philosophie des Geistes (nämlich in der Rechtsphilosophie) sagt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (HTW VII, 24). Dieser Satz spreche die Überzeugung der Philosophie als solcher aus, und von dieser Überzeugung gehe sie „ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus als des natürlichen“ (ebd. 25). Nach der Gliederung des geistigen Universums als subjektiver, objektiver und absoluter Geist und des letzteren als Kunst, Religion und Philosophie kommt es also der Philosophie selbst zu, sich als höchste Gestalt der Wirklichkeit der absoluten Idee zu begreifen. Die →Philosophie erkennt sich demnach als dasjenige menschliche Wissen vom Absoluten, in dem das Absolute oder die in Natur und Menschenwelt realisierte Idee zur Erkenntnis ihrer selbst kommt. Das absolute Wissen der Philosophie ist als eine Gestalt des absoluten Geistes das Wissen vom Absoluten als des sich in der Philosophie aussprechenden Wesens. Damit hat sich die Hegelsche Metaphysik selbst als notwendige geistige Wirklichkeitsform des Absoluten abgeleitet. Es muß eine Metaphysik geben, wenn das Absolute zuhöchst Geist ist und wenn die Selbsterkenntnis zum Wesen des Geistes gehört.

Aus dieser Konzeption sind auch die Klagen Hegels über den Verlust der Metaphysik in einem Volke zu verstehen, denn dieser bedeutet, daß der mit seinem Wesen sich beschäftigende, sich also zu erkennen suchende Geist „kein wirkliches Dasein“ mehr in diesem Volke hat (HTW V, 13). Der Untergang der Metaphysik, insbesondere durch die Kantische Philosophie, bewirkt „das sonderbare Schauspiel . . . , ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes“ (ebd. 14). Hegel hat sein Bestes getan, diesem traurigen Schauspiel ein Ende zu bereiten. Die bedeutendsten seiner Nachfolger haben den Verlust der Überzeugungskraft des Hegelschen Systems in ihrer Zeit für ein Symptom des Endes der Philosophie überhaupt gehalten.

Quellen

- Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle ¹1779. – René Descartes, *Oeuvres. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel*, Paris 1964–74. – Rudolph. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt 1613, Nachdr. Hildesheim 1964. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bdn.*, Redaktion Eva Moldenheuer/Karl-Markus Michel, Frankfurt/M. 1971 ff. – Kants GS, hg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wiss. I–XXII, v. der Dt. Akademie der Wiss. XXIII–XXXI, Berlin 1902/1910ff. – Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Phil. Schr.*, I–VII, hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Berlin 1848–1863, Nachdr. Hildesheim 1965. – Jacob Martini, *Exercitationes Theorematum metaphysicorum*, Wittenberg 1604. – Johannes Micraelius, *Lexicon philosophicum*, Jena 1653, ²1662, Nachdr. Düsseldorf 1966. – Benedictus Pererius, *Physicorum sive de principiis rerum naturalium libri XV*, Rom 1562. – Johannes Scharf, *Pneumatica seu pneumatologia*, Wittenberg 1629. – Baruch de Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wiss. hg. v. Carl Gerhardt, I–IV, Heidelberg 1924–1926. – Francisco Suarez, *Disputationes metaphysicae*, XXV–XXVI der *Opera Omnia*, Ed. Nova ed. C. Berton, Paris 1866, Nachdr. Hildesheim 1965. – Christian Wolff, *Philosophia Rationalis sive Logica*. Frankfurt und Leipzig 1730, Nachdr. Hildesheim 1983. – Ders., *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt/Leipzig ²1730, Nachdr. Hildesheim 1977. – Ders., *Ratio praelectionum*, Halle ²1735, Nachdr. Hildesheim 1972. – Ders., *Vernünfftige Gedanken v. Gott, der Welt u. der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle ¹¹1751, Nachdr. Hildesheim 1983.

Literatur

- Leslie J. Beck, *The Metaphysics of Descartes*, Oxford 1965. – Eberhard Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez*, Leipzig 1928. – Jean-Francois Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990. – Roger Daval, *La métaphysique de Kant*, Paris 1951. – Jean École, *La métaphysique de Christian Wolff*, 2 Bde., Hildesheim 1990. – Lüder Gäbe, Einl.: René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, krit. rev., übers. u. hg. v. Heinrich Springmeyer/Lüder Gäbe/Günther Zekl, Hamburg 1973, XI–LI. – Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris ²1981.

- Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 Bde., Paris 1968. – Ders., *Spinoza, I Dieu*, Paris 1968; *II L'âme*, Paris 1974. – Aron Gutwitsch, *Leibniz. Die Phil. des Panlogismus*, Berlin/New York 1974. – Martin Heidegger, *Kant u. das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1951. – Ders., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*: ders., *Identität u. Differenz*, Pfullingen 1957
 5 1960, 35–73. – Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, München/Berlin 1934, Nachdr. Darmstadt 1967. – Ders., *Stud. zur Phil. Immanuel Kants*, Köln, I 1951, Bonn, II 1970. – Wolfgang Janke, *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1963. – Bernhard Lakebrink, *Stud. zur Metaphysik Hegels*, Freiburg 1969. – Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986. – Elisabeth Maria Rompe, *Die Trennung v. Ontologie u. Metaphysik*, Diss. Bonn 1968. – Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theol.-politischer Traktat*, Berlin 1970. – Ernst Vollrath, *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine metaphysica specialis*: ZPhF 16 (1962), 258–284. – Manfred Walther, *Metaphysik als Anti-Theol.*, Hamburg 1971. – Max Wundt, *Die dt. Schulmetaphysik im 17. Jh.*, Tübingen 1939. – Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?*, Leiden/Köln 1965.

15

Manfred Baum

III. Ende der Metaphysik?

1. Die „Überwindung“ der Metaphysik (Problemskizze) 2. Beispiele für radikale Metaphysikkritik 3. Versuche außermetaphysischer Begründung von Metaphysik 4. Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik (Anmerkungen/Literatur S. 659)

20 1. Die „Überwindung“ der Metaphysik (Problemskizze)

Indem Kant der Philosophie die Aufgabe zuwies, die Gültigkeit von Erkenntnissen (Aussagen) zu untersuchen, wurde ihm die Metaphysik, dieser „Kampfplatz [...] endloser Streitigkeiten“, zum Problem (KrV A VIII). Zwar wollte er die Metaphysik nicht „überwinden“, der transzendente Ansatz zog aber eine radikale Umgestaltung der Disziplin
 25 nach sich: An die Stelle der „dogmatischen Metaphysik“ seiner Vorgänger trat die Transzendentalphilosophie als eine Metaphysik neuen Typs.

Fortan galt Metaphysik aber nicht mehr als die selbstverständliche Grunddisziplin der Philosophie, sondern als ein der Rechtfertigung bedürftiger Problemfall. Die der Metaphysik vorausgehenden Reflexionen konnten zu ihrer Rechtfertigung und Wieder-
 30 einsetzung in neuer Gestalt führen, wie bei Kant und den Denkern des Deutschen Idealismus; eine Variante stellt der Versuch dar, ein außermetaphysisches Fundament für die Metaphysik nachzuweisen (→Metaphysik III, 3); die Reflexionen konnten aber auch zur Forderung nach Überwindung und Abschaffung der Metaphysik führen, sei es im Namen einer „wissenschaftlichen“ Philosophie, z. B. des Neukantianismus oder →Po-
 35 sitivismus (→Metaphysik III, 2.1), sei es im Namen eines als ursprünglicher ausgegebenen Ansatzes, etwa der Psychologie, Soziologie, Sprachwissenschaft etc., von dem aus nicht nur Metaphysik, sondern Philosophie überhaupt als überholt betrachtet werden.

Die entscheidende Frage ist, ob eine Philosophie ohne Metaphysik und eine Wis-
 40 senschaft ohne Philosophie möglich sind. Vermutlich läßt sich Metaphysik zwar immer wieder neu definieren, aber nie abschaffen. Faktisch ist ein Ende der Metaphysik ohnehin nicht in Sicht (→Metaphysik IV). An den metaphysikkritischen Ansätzen fällt auf, daß sie nicht von einem einheitlichen Metaphysikverständnis ausgehen; jeder kritische Ansatz verfällt der Kritik nahezu aller anderen (→Metaphysik III, 2.4). Die Voraussetzungen,
 45 auf die sich ein Ansatz stützt – und unvermeidlich stützen muß, wenn er überhaupt argumentieren will –, gelten den anderen zumindest als „metaphysische Reste“. Das ist ein Indiz für die Wandelbarkeit, aber Unvermeidlichkeit von Metaphysik.

2. Beispiele für radikale Metaphysikkritik

2.1. Der →Positivismus läßt als Gegenstand der Erkenntnis nur das „Positive“, d. h.
 50 das in der Erfahrung Gegebene gelten, das von den positiven Wissenschaften thematisiert

wird. Der Philosophie bleibt nur die Untersuchung formaler Beziehungen. Schon D. →Hume hatte dazu aufgefordert, alle philosophischen Abhandlungen ins Feuer zu werfen, die weder „einen abstrakten Gedankengang über Größe und Zahl“ noch „einen auf Erfahrung gestützten Gedankengang über Tatsachen und Dasein“ enthalten (Eine
5 Untersuchung über den menschlichen Verstand, 12,3). Der antimetaphysische Affekt war und ist verschieden stark ausgeprägt. Er reicht von der stillschweigenden Preisgabe der Metaphysik im älteren Positivismus, weil sie historisch überholt sei, bis zum aggressiven Sinnlosigkeitsvorwurf gegenüber allen metaphysischen Sätzen durch den Wiener Kreis.

10 Drei Momente wirken nach positivistischer Kritik zusammen: Als Motiv liegt den metaphysischen (Pseudo-)Aussagen menschliche Ungeduld zugrunde, die es nicht erträgt, mit ungelösten Problemen und unbeantworteten Fragen zu leben. Methodisch folgen sie dem Vorbild wissenschaftlicher Aussagen, insofern auch sie Verallgemeinerungen aus Einzelbeobachtungen darstellen, aber sie unterscheiden sich von diesen durch den
15 Mangel an intersubjektiver Nachprüfbarkeit. Denn es ist nicht die Vernunft, die sich in ihnen ausspricht, sondern die Phantasie (Reichenbach, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie 36).

2.2. →Marx und Engels haben sich für ihre Metaphysikkritik auf →Hegel berufen. Dieser hat zwar in der Tat die Einseitigkeit des Verstandesdenkens verworfen, dabei
20 aber in der Regel von der „alten“ oder „vormaligen“ Metaphysik gesprochen und keine Bedenken getragen, auch für sein spekulativ-vernünftiges Denken die Bezeichnung ‚metaphysisch‘ beizubehalten. Engels hat, im Einklang mit Marx, die Hegelsche Erhebung der Logik zu einer Metaphysik neuen Stils nicht mitvollzogen. Zwar setzt auch er dem metaphysischen Verstandesdenken die vernünftig-dialektische Spekulation entgegen;
25 aber für seine materialistische Dialektik lehnt er es ab, den Terminus ‚Metaphysik‘ in verwandelter Bedeutung in Gebrauch zu nehmen.

Der *Historische und Dialektische →Materialismus* gesteht der Metaphysik ein eingeschränktes historisches Recht zu, weil die menschliche Erkenntnis zuerst erfassen mußte, was die Dinge sind, bevor sie sich ihrer Interdependenz und den Gesetzen ihrer
30 Bewegung zuwenden konnte. „Als aber diese Untersuchung so weit gediehen war, daß der entscheidende Fortschritt möglich wurde, der Übergang zur systematischen Untersuchung der mit diesen Dingen in der Natur selbst vorgehenden Veränderungen, da schlug auf philosophischem Gebiet die Sterbestunde der alten Metaphysik“ (Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie 43).

35 Die *Frankfurter Schule* hat dieses Modell übernommen und der „metaphysischen Theorie“ der Tradition ihre „kritische Theorie“ entgegengesetzt, die von der gesellschaftlichen Bedingtheit auch der philosophischen Diskurse ausgeht (Vgl. Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie).

2.3. Gemessen an dem im deutschen Sprachraum in den zwanziger Jahren vorherrschenden Neukantianismus, galt Heidegger, neben N. Hartmann, M. Scheler, K. Jaspers
40 u. a., damals als Erneuerer der Metaphysik (→Metaphysik 3.4). Im Zuge seines Neuansatzes seit Beginn der dreißiger Jahre hat jedoch auch er die Metaphysik verabschiedet. Für Heidegger ist die Metaphysik aber keine überholte oder gar sinnlose Disziplin der Philosophie, sondern der Grundzug der gesamten abendländischen Philosophie, ihr „Geschick“ „von Anaximander bis Nietzsche“ (vgl. z. B. Was ist Metaphysik?, Einleitung
45 von 1949). Unbedacht, zumicist völlig unerkannt, bestimme die Metaphysik, sozusagen hinter dem Rücken ihrer Leugnungen, auch und gerade die maßgebenden Tendenzen unserer Epoche, nämlich Technik und Wissenschaft. Metaphysik sei eine Gestalt der „Wahrheit des Seins“, deren Grundmerkmal es ist, das Seiende ins Offene des Verstehens
50 zu rücken und das Entbergungsgeschehen selbst („das Sein“) zu verbergen. Die „Überwindung“, oder besser „Verwindung“ der Metaphysik kann nach Heideggers These nicht beliebig von Menschen geplant und vollzogen, sondern muß vom Sein selbst ereignet werden. „Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Ansicht abtun. Man kann sie

keineswegs als eine nicht mehr geglaubte und vertretene Lehre hinter sich bringen“ (Überwindung der Metaphysik? 72). Die Menschen können freilich einen Beitrag leisten, indem sie dem in der Epoche der Metaphysik ständig übergangenen Sein nach-denken, z. B. durch Erörterung der „onto-theo-logischen“ Struktur der Metaphysik, durch Auf-
 5 weis des von den großen Denkern bei ihren Entwürfen vorausgesetzten, aber übersprungenen Zuspruchs des Seins, durch Gespräch mit anderen Traditionen, etc. Dadurch kann die Ankunft einer anderen, nicht-metaphysischen Gestalt der Wahrheit des Seins vorbereitet, der Raum dafür offengehalten werden.

Die Beispiele zeigen, daß die Metaphysik nicht nur umstritten ist, sondern von ver-
 10 schiedenen Ansätzen aus grundsätzlich in ihrer Möglichkeit bestritten oder zumindest als historisch überholt angesehen wird. Die radikalen Kritiken lassen aber zwei Probleme erkennen. Zum einen (a) verwickeln sie sich in immanente Widersprüche und/oder bleiben bei willkürlichen Definitionen stehen. Zum anderen (b) weichen sie in ihren Meta-
 physikverständnissen erheblich voneinander ab.

15 a) Der Sinnlosigkeitsvorwurf des Positivismus gegenüber metaphysischen Sätzen, der im „logischen Positivismus“ seine äußerste Zuspitzung erfuhr², stützt sich auf die These, daß es nur zwei Arten von wahrheitsfähigen Aussagen gibt: analytische Aussagen der Logik und Mathematik, über deren Wahrheit rein logisch entschieden wird; und syn-
 20 thetische Aussagen a posteriori der Naturwissenschaften, die einem bestimmten „Verifikationsprinzip“ folgen müssen. Dieses „empiristische Sinnkriterium“ läßt sich aber selbst nicht ohne Verletzung der vorausgesetzten Bedingungen formulieren. Da es sich weder als formal-analytischer Satz noch als synthetischer a posteriori begreifen läßt, verfällt auch es dem Sinnlosigkeitsverdacht³. Das hat dazu geführt, daß die spätere sprachanalytische Richtung der Metaphysik gegenüber toleranter geworden ist bzw.
 25 selbst wieder begonnen hat, metaphysische Probleme zu erörtern (→Metaphysik IV).

Der Dia- und HistoMat und die →Kritische Theorie verstehen sich selbst, im An-
 schluß an Hegel, als wissenschaftliche Philosophien. Sie bestreiten freilich nicht, daß sie dabei einen eigenen, spekulativ-philosophischen Wissenschaftsbegriff unterstellen, der sich von dem der empirischen Wissenschaften unterscheidet. Wie der Blick auf Hegel
 30 zeigt, ist es eine bloß terminologische Frage, ob man für die philosophische Wissenschaft den Terminus ‚Metaphysik‘ beibehält. Von der Sache her legt es sich nahe.

b) Die empiristisch-positivistische Kritik versteht unter ‚Metaphysik‘ ein zumindest teilweise der Phantasie entstammendes, unwissenschaftliches, weil rational unkontrollierbares Denken. Metaphysisches Denken ist für sie nicht nur falsches, sondern unsin-
 35 niges Denken. Es verwendet Begriffe, die sich nicht sinnvoll definieren, und es macht Aussagen, denen sich keine Sachverhalte zuordnen lassen. Der Neukantianismus gesteht metaphysischen Sätzen allenfalls erkenntnisleitende Bedeutung zu. Die dogmatische Metaphysik wird im Anschluß an Kants Transzendente Dialektik als unwissenschaftlich verworfen. Der Dia- und HistoMat sowie die Kritische Theorie verstehen, auf den
 40 Spuren Hegels, unter ‚Metaphysik‘ eine bestimmte Denkform, der sie die in der Vernunft gründende dialektische Analyse gesellschaftlicher Prozesse entgegenstellen. Heidegger schließlich faßt ‚Metaphysik‘ als ein Grundgeschehen auf, das das gesamte abendländische Denken (einschließlich der in diesem verwurzelten neuzeitlichen Wissenschaft) durchherrscht.

45 Daraus folgt, daß die Ansätze der Kritiker wechselseitig der Metaphysikkritik aller anderen verfallen. Um nur einige Beispiele zu nennen: Carnap sieht Heideggers Erörterung der Frage nach dem Nichts als Musterbeispiel für sinnloses Denken an⁴, und in einer Nebenbemerkung dehnt er diese Diagnose auch auf Hegel aus. Adorno hat an der von ihm als „Jargon der Eigentlichkeit“ denunzierten Sprache Heideggers undurch-
 50 schaute gesellschaftliche Voraussetzungen nachzuweisen gesucht. Habermas hat den Metaphysik-Vorwurf auch gegen die Hauptrepräsentanten der Postmoderne adressiert⁵. In dem bekannten „Positivismusstreit“ der Frankfurter Schule mit positivistisch orientierten Soziologen haben beide Seiten einander wechselseitig metaphysische Vorausset-

zungen unterstellt. Der Dia- und HistoMat hat, von Lenins Zurückweisung des „Empiriokritizismus“ an, den Empirismus dem „subjektiven Idealismus“ zugeordnet und im Namen des dialektischen Denkens kritisiert. Daß alle anderen Richtungen des zeitgenössischen Philosophierens für Heidegger der onto-theo-logischen Struktur des abend-
 5 ländischen Denkens und damit der undurchschauten Metaphysik verhaftet bleiben, wird in seinen Veröffentlichungen und Vorlesungen immer wieder deutlich, und die Postmoderne ist ihm auf diesem Weg gefolgt. Das Problem liegt offenbar darin, daß jede Richtung sich für ihre Kritik auf Voraussetzungen beruft, die von den anderen nicht, bzw. zu-
 10 mindest nicht als fraglos gültig, anerkannt werden⁶. Da jedes Denken von Voraussetzungen ausgeht, Philosophie aber keine Voraussetzung unbefragt lassen kann, impliziert jeder Ansatz eine „Metaphysik“ – unabhängig davon, ob er sich dessen bewußt ist, und unabhängig davon, welche Bezeichnung er für die Reflexion auf seine Voraussetzungen verwendet.

3. Versuche außermetaphysischer Begründung von Metaphysik

15 3.1. Kant⁷ hat die Metaphysik im Zuge seiner Überprüfung von Erkenntnisansprüchen problematisiert. Philosophische Erkenntnisse bestehen nach der These der Vernunftkritik aus „synthetischen Urteilen a priori“. Wenn gewährleistet ist, daß es in einer Disziplin tatsächlich derartige Urteile als gültige Erkenntnisse gibt, wie es nach Kant in der Mathematik und in den philosophischen Voraussetzungen der Naturwissenschaften
 20 der Fall ist, dann braucht die Transzendentalphilosophie nur nach den Bedingungen ihrer Gültigkeit zu fragen. Wenn das aber, wie in der Metaphysik, in allen Fällen umstritten ist, muß zuerst ein Ausgangspunkt gewonnen werden, von dem aus überhaupt weitergefragt werden kann. Auf diesem Hintergrund ist Kants Behauptung zu verstehen, daß es Metaphysik zwar (noch) nicht als Wissenschaft gibt, wohl aber als menschliche
 25 „Naturanlage zur Metaphysik“.

3.2. Schopenhauers These von einem „dem Menschen allein eigenen Bedürfnis einer Metaphysik“⁸ ist aus einem anderen Interesse erwachsen. Sie soll das Hinausfragen der Menschen über die innerweltlichen Zusammenhänge in Religion und (metaphysischer) Philosophie erklären und zugleich gegen Kritik absichern. Schopenhauer ist an einem
 30 populären Verständnis von ‚Metaphysik‘ orientiert: „Unter *Metaphysik* verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht“ (WW III, 189).
 35 Schopenhauer verwirft die „absolute Physik“ der philosophierenden Naturwissenschaftler seiner Zeit, die „für keine *Metaphysik* Raum“ läßt als „eine rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie“ (WW III, 203 u. 205 f). Wer sich nicht über sie erhebt, verfehlt seine menschliche Bestimmung. Mit dieser Meinung steht er nicht allein. Nicht nur die Religionen, sondern auch die philosophische Tradition, insbesondere des
 40 Platonismus, haben immer wieder versichert, daß der Mensch als (von Gott geschaffenes) Vernunftwesen den bloßen Naturzusammenhang transzendiert. Aber Schopenhauer hat nicht nur den Theismus (besonders die Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott) verworfen, sondern genauso entschieden die Lehre vom Vorrang, ja auch nur der ontologischen Eigenständigkeit der Vernunft. Mit welchem Recht kann er den Standpunkt
 45 bloßer Immanenz ablehnen? Die Antwort auf diese Frage finden wir in seiner Metaphysik. Wenn wir mit Schopenhauer den sich im menschlichen Leib (wie in allen anderen Erscheinungen) manifestierenden Willen als das Ding an sich begreifen; wenn wir ihm auch in den Annahmen folgen, daß der Wille blindes, nie zu sättigendes Streben ist; daß er aus sich den Intellekt setzt; daß dieses „Werkzeug“ freilich über seine ursprüng-
 50 liche Funktion hinaus zur Selbsterkenntnis des Willens vordringen und diesem dadurch die Schnsucht nach Erlöschen eingeben kann – dann werden Schopenhauers Thesen

plausibel. Die Existenz des Menschen hat dann primär den Sinn, der Selbsterkenntnis und schließlichen Selbstaufhebung des Willens zu dienen. Ein Mensch ohne „metaphysisches Bedürfnis“ wäre gar kein Mensch, lebte eigentlich noch auf der Stufe der Tierheit.

3.3. Nietzsche hat in seinem Frühwerk an Schopenhauer angeknüpft und dabei ausdrücklich auch die These vom „metaphysischen Bedürfnis“ des Menschen übernommen. In seiner Geburt der Tragödie betonte er mit Schopenhauer, daß der Mensch über die Erkenntnis der Erscheinungswelt hinaus zur Erfahrung des Urreinen dränge. Daher dürfe „der Mensch [nicht] absichtlich zurückgebildet und um seine metaphysische Anlage betrogen“ werden (Schopenhauer als Erzieher 5), indem ihm die Wissenschaft als etwas Letztes dargestellt und propagiert wird (Schopenhauers „absolute Physik“). Von seiner späteren Perspektive aus hat Nietzsche diese Position (und damit auch die Schopenhauers) kritisiert: „Das metaphysische Bedürfnis ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will, sondern nur ein Nachschössling derselben. Man hat sich unter der Herrschaft der religiösen Gedanken an die Vorstellung einer ‚anderen [...] Welt‘ gewöhnt und fühlt bei der Vernichtung des religiösen Wahns eine unbehagliche Leere und Entbehrung – und nun wächst aus diesem Gefühle wieder eine ‚andere Welt‘ heraus, aber jetzt nur eine metaphysische, nicht mehr religiöse. Das aber, was in Urzeiten zur Annahme einer ‚anderen Welt‘ überhaupt führte, war nicht ein Trieb und Bedürfnis, sondern ein Irrtum in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge, eine Verlegenheit des Intellekts“ (Die Fröhliche Wissenschaft, Aph. 151).

Nietzsche bestreitet nicht, daß sich den heutigen Menschen unwillkürlich metaphysische Fragen aufdrängen, gibt nun aber eine historisch-genetisch Erklärung für dieses Phänomen: Es handelt sich um ein Bedürfnis nach Sinn, das durch die Religionen hervorgerufen worden ist, nach dem „Tod Gottes“ im Gefolge der Aufklärung aber von ihnen nicht mehr befriedigt werden kann. Auch Religion ist dieser neuen Perspektive zufolge nichts Ursprüngliches, sondern wird reduktionistisch als Folge eines Irrtums in der Interpretation von Naturvorgängen ausgelegt. Das metaphysische Bedürfnis ist kein Indiz für die Existenz einer metaphysischen „wahren Welt“, sondern Symptom einer falschen Entwicklung des Menschen. Nietzsches Argumentation deckt die Schwäche des Schopenhauerschen Versuchs auf. Der Aufweis des „metaphysischen Bedürfnisses“ sollte der Metaphysik ein (anthropologisches) Fundament sichern, das sie von den Zufällen dieser oder jener konkreten Realisierung unabhängig macht. Nun erweist sich dieses Fundament als selbst der Rechtfertigung bedürftig. Ein Zweites kommt hinzu: Da sich, wie erwähnt, auch Schopenhauer ideologiekritischer Argumente bedient hat, kann er Nietzsches Einwand gegen seine Behauptung der Ursprünglichkeit des „metaphysischen Bedürfnisses“ nicht prinzipiell zurückweisen.

3.4. Auch der frühe Heidegger hat die Metaphysik in einem ursprünglicheren Phänomen verankern wollen. Zum „Existieren“ gehört der „Entwurf“, d. h. die Erschließung von Möglichkeiten, aus denen Dasein sich, seine Geworfenheit übernehmend, im besorgenden Umgang mit innerweltlichem Seienden versteht. Das Woraufhin dieses Entwurfs hat Heidegger, bei im wesentlichen gleichen phänomenologischen Analysen, je nach Hinsicht, verschieden bezeichnet: in *Sein und Zeit* als „Welt“, in *Was ist Metaphysik?* und *Vom Wesen des Grundes* als „Nichts“ bzw., insofern dieses als das Nichts des Seienden das Andere zum Seienden ist, als „Sein“. In § 69 von *Sein und Zeit* spricht er von dem Sich-Entwerfen auf das äußerste Woraufhin als von der „Transzendenz“ des Daseins in einem verbalen Sinn: Sich entwerfend auf Welt ist Dasein immer schon transzendierend, es existiert in der Weise des Überstiegs.

Eben dieses konstitutive Grundgeschehen hat Heidegger in den Schriften der zweiten Hälfte der Zwanzigerjahre als Metaphysik in der ursprünglichen Bedeutung bezeichnet – als die existenzial-ontologische Voraussetzung dafür, daß Dasein Metaphysiken in der üblichen Bedeutung ausbilden kann und muß. In *Was ist Metaphysik?* heißt es: „Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur ‚Natur

des Menschen'. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst" (41; vgl. Vom Wesen des Grundes 18 ff). „Metaphysik“ zielt hier nicht wie bei Schopenhauer und Nietzsche auf die Erkenntnis einer „wahren Welt“, die der Erscheinungswelt zu Grunde liegt. Sie ist vielmehr Verstehen von Sein: und zwar ursprünglich das Überstiegs-geschehen, als das Dasein sich „immer schon“ auf ein Verstehen von Sein entworfen hat; und sekundär, darin gründend, die in einer Philosophie explizit oder implizit getroffene Bestimmung des Sinns von Sein.

Nach seiner sogenannten „Kehre“ hat Heidegger der Metaphysik den Abschied gegeben (→ Metaphysik 2.3). An dem skizzierten Verständnis von „Metaphysik“ hat er aber festgehalten. Die bekannte Formel von der „onto-theo-logischen“ Verfaßtheit der Metaphysik verändert dieses Verständnis nicht, sondern präzisiert es lediglich. In Heideggers Denken vollzieht sich eine analoge Entwicklung wie in dem Nietzsches. Beide gehen von der These aus, daß die Metaphysik zur Natur des Menschen gehört und sehen darin ein Indiz für die Unerläßlichkeit metaphysischen Philosophierens. Später bezweifeln sie, daß die Tatsache von Metaphysik im ersten Sinne ausreicht, um Metaphysik im zweiten zu rechtfertigen. Angesichts der Geschichtlichkeit des Menschen kann auch das, was unserem ersten Eindruck nach zu seinem konstanten Wesen gehört, etwas Erworbenes sein.

3.5. Auch W. Weischedels Versuch einer Erneuerung Philosophischer Theologie läßt sich den Versuchen zuordnen, die Metaphysik in einem Fundament zu gründen. Er nennt es „Erfahrung radikaler Fraglichkeit“, die die heutige philosophische Grunderfahrung ausmache¹⁹. Ihr gegenüber ist der Mensch nach seiner These in der gleichen Situation wie nach Schopenhauer gegenüber dem „metaphysischen Bedürfnis“: er kann sich ihr zwar verschließen, aber er kann sie weder leugnen noch beseitigen. „Der Mensch in seiner Wirklichkeit ist [...] der ausgesetzte Mensch: ausgesetzt nämlich dem unablässigen Auftauchen der radikalen Fraglichkeit“ (Der Gott der Philosophen II, 206). Im „Grundentschluß“ zum Philosophieren in einem nicht bloß wissenschaftlich-technischen, sondern existenziellen Sinn, bindet sich ein Denker an diese Erfahrung; sein Philosophieren wird dadurch zum „radikalen Fragen“, im Doppelsinn von auf die ersten Gründe und Ursachen zielendes Fragen und unablässiges, sich mit keiner Antwort je zufriedengebendes Fragen. Aus der Perspektive dieses Philosophierens erweist sich die Fraglichkeit als die eigentliche Wirklichkeit und „hinter ihr taucht, als Bedingung ihrer Möglichkeit, das „Vonwoher der Fraglichkeit“ auf (a. a. O. II, §§ 128–131). Dieses „Vonwoher“ ist eine Art erster ‚Grund‘; aber Weischedel möchte die sich bei Verwendung der traditionellen Terminologie nahelegende Assoziation an die Substanzmetaphysik vermeiden. Wird ‚Grund‘ verbal gedacht, als das Geschehen, von dem her die Wirklichkeit insgesamt ins Schweben zwischen Sein und Nichts gebracht und in diesem gehalten wird, dann hat er gegen den Ausdruck nichts einzuwenden, wie er in einer Auseinandersetzung mit Heidegger ausdrücklich sagt. Aus Heideggers These, daß „zum Sein [...] dergleichen wie Grund“ gehört bzw. „Sein [...] als Sein gründend“ ist, folgert er die Berechtigung, trotz Heideggers Metaphysikkritik am Gedanken des „Vonwoher der Fraglichkeit“ als des recht verstandenen „Grundes“ der Wirklichkeit festzuhalten (AaO. II, § 130).

Aber die These des späteren Heidegger ist radikaler, als Weischedel wahrhaben will. Wohl „west [Sein] in sich als gründendes“ (Der Satz vom Grund, 90), aber daraus folgt nur in seiner onto-theo-logischen Gestalt, also in der Epoche der Metaphysik, daß es sich als erstes Gründendes zeigt. Weischedel bezieht die Zurückweisung seines einstigen Lehrers nur auf den seienden Grund der Substanzmetaphysik, während Heidegger sie auch auf die das Absolute weder substanzhaft noch gar statisch konzipierende Metaphysik des Deutschen Idealismus und auf die zeitgenössischen Entwürfe (etwa den Sartres) gemünzt hat. Er hätte das „Vonwoher der Fraglichkeit“ gewiß nicht ausgenommen. Generell läßt sich einwenden, daß der Schritt von der fraglichen Wirklichkeit zu einem „göttlichen“ Vonwoher auch dann nicht zwingend ist, wenn man die Unhintergebarkeit

der „Erfahrung radikaler Fraglichkeit“ unterstellt, weil dieser Schritt die „onto-theologische“ Struktur der Metaphysik bereits voraussetzt. Was das Philosophieren zum Weiterfragen herausfordert, läßt sich auch durch einen Rückgang in die Geschichte des Fraglichmachens aufweisen - als dessen historische Bedingungen¹¹.

5 4. Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik

Wie es der Metaphysikkritik nicht gelungen ist, die Metaphysik überzeugend zu überwinden, so sind umgekehrt auch die Bemühungen zum Scheitern verurteilt, Metaphysik durch Rückführung auf ein außermetaphysisches Fundament gegen Kritik zu immunisieren. Beide Versuche greifen gegenüber der Ursprünglichkeit und Wandlungsfähigkeit der Metaphysik zu kurz. Zwar verfällt jede dogmatische Metaphysik der Kritik, und jedes metaphysische Fragen erwächst aus einer Tendenz des Daseins. Aber die Kritik macht ihrerseits von Voraussetzungen Gebrauch, die selbst der Rechtfertigung bedürfen; und angesichts der Geiststruktur des Menschen können auch noch so fundamentale Daseinstendenzen nicht einfach als gegeben angenommen werden. Das „Ende der Metaphysik“ kann daher immer nur eine bestimmte, nie die Metaphysik ereilen.

Anmerkungen

- ¹ Am deutlichsten in der Vorrede zur ersten Ausgabe der *Wiss. der Logik*, wo er die früher getrennten Disziplinen zusammenbindet. Es sei „die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder rein spekulative Philosophie ausmacht“ (5). – „Vormalige Metaphysik“: z. B. Wissenschaft der Logik, Vorrede zur ersten Ausgabe; *System der Philosophie*, § 27. – „Frühere Metaphysik“: z. B. *Wiss. der Logik*, Vorrede zur zweiten Ausgabe. – „Alte Metaphysik“: z. B. *Syst. d. Phil.*, §§ 37–60.
- ² Dokumente dafür sind Wittgensteins (freilich einseitig interpretierter) *Tractatus* und die früheren Arbeiten von Carnap.
- ³ Vgl. dazu Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik* 262–282.
- ⁴ Vgl. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, im Blick auf Heideggers *Was ist Metaphysik?*
- ⁵ Vgl. bes. *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der BRD: Die neue Unübersichtlichkeit*, 30 ff.
- ⁶ Vgl. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*. – R. Maurer, *Nietzsche und die kritische Theorie*. – V. Gerhardt, *Metaphysik und ihre Kritik*.
- ⁷ Vgl. zum Folgenden *Prolegomena*, Teil III, bes. § 60. – Kritik der reinen Vernunft A VII, B XXXI. – Zur Interpretation vgl. Bauer, „Animal metaphysicum“.
- ⁸ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, Kap 17; *Werke*, hg. von A. Hübscher, III, 185 ff. – *Vorlesungen*, hg. von V. Spierling, II, 55.
- ⁹ Vgl. bes. das 2. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*, ferner *Handschriftlicher Nachlaß*, hg. von A. Hübscher, Bd. II, 412. – Zur Interpretation vgl. J. Salaquarda, *Nietzsches Metaphysikkritik*, bes. 270–278.
- ¹⁰ Die folgende Skizze folgt Weischedels Hauptwerk *Der Gott der Philosophen*. Zu einer differenzierteren Darstellung und Diskussion vgl. Salaquarda, *Metaphysik und Erfahrung*.
- ¹¹ W. Müller-Lauter, *Zarathustras Schatten hat lange Beine* 110.

Literatur

- Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*. Zur dt. Ideologie, Frankfurt a. M. 1964. – Martin Bauer, „Animal metaphysicum“. Bemerkungen zu Schopenhauers Rehabilitation der Metaphysik: Günter Abel/J. Salaquarda (Hg.), *Krisis der Metaphysik*, 54–80. – Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*: *Erkenntnis* 2 (1931/32) 219–241. – Ders., *Scheinprobleme in der Phil.*, Leipzig/Berlin 1928. – Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871. – Friedrich Engels, *L. Feuerbach u. der Ausgang der klassischen dt. Phil.: Marx/Engels, Werke*, Bd. 20. – Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1985. – Volker Gerhardt, *Metaphysik u. ihre Kritik*: *ZPhF* 42 (1988) 45–63. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hg. v. G. Lasson, 2 Bde. Hamburg 1963 (PhB 56 u. 57). – Ders., *System der Phil.: Ges. Werke (Jubiläumsausgabe)*, hg. v. Hermann Glockner, Bde. 9–11. – Martin Heidegger, *Sein u. Zeit*, Tübingen 1927; GA 3. – Ders., *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. 1929; GA 9. – Ders., *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt 1929; GA 9. – Ders., *Kant u. das Problem der Metaphysik*, Tübingen 1929. – Ders., *Überwindung der Metaphysik*: ders., *VuA*, Pfullingen 1954, 71–99. – Ders., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*: ders., *Identität und Differenz*,

- Pfullingen 1957, 35–73. – Ders., Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30. – Ders., Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957. – Max Horkheimer, Krit. Theorie, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1968. – David Hume, Eine Unters. über den menschlichen Verstand, dt. v. Raoul Richter, Hamburg 1964. – Dietmar Kamper/Willem van Reijen, (Hg.) Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, Frankfurt a. M. 1987. – Friedrich A. Lange, Gesch. des Materialismus u. Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Neuausg. v. Alfred Schmidt, 2 Bde., Frankfurt 1974. – Wladimir Iljitsch Lenin, Empirio-kritizismus u. Phil.: Werke, Bd. 14. – Otto Liebmann, Kant u. die Epigonen, Stuttgart 1865. – Reinhart Maurer, Nietzsche u. die krit. Theorie: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82) 34–58. – Wolfgang Müller-Lauter, Zarathustras Schatten hat lange Beine, zit. nach J. Salaquarda (Hg.), Phil. Theol. im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971, 89–112. – Der Positivismusstreit in der dt. Soziologie, hg. v. Theodor W. Adorno et al., Neuwied/Berlin 1969. – Hans Reichenbach, Der Aufstieg der wiss. Phil., Braunschweig 1953. – Vladimir Rumi, Der logische Positivismus, Berlin 1965. – Jörg Salaquarda, Metaphysik u. Erfahrung: Denken im Schatten des Nihilismus, hg. v. Alexander Schwan, Darmstadt 1975, 3–25. – Ders., Nietzsches Metaphysikkritik: Krisis der Metaphysik, hg. v. G. Abel/J. Salaquarda, Berlin 1989, 258–282. – Arthur Schopenhauer, SW, 7 Bde., hg. v. Arthur Hübscher, Wiesbaden 1972. – Ders., Der hs. Nachlaß, 5 Bde., hg. v. A. Hübscher, München 1984. – Ders., Phil. Vorlesungen, 4 Bde., hg. v. Volker Spierling, München 1984–1986. – Walter Schweidler, Die Überwindung der Metaphysik, Stuttgart 1987. – Michael Theunissen, Gesellschaft u. Gesch. Zur Kritik der krit. Theorie, Berlin 1969. – Hans Vaihinger, Die Phil. des Als Ob, Berlin 1911^{9/10}1927 (Repr. 1986). – Gianni Vattimo, Jenseits vom Subjekt – Nietzsche, Heidegger u. die Hermeneutik, Wien 1986. – Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen, 2 Bde., Darmstadt 1971/1972. – Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, London 1922.

Jörg Salaquarda

IV. Kritik und Rezeption der Metaphysik in der Analytischen Philosophie

1. Eine grundlegende Unterscheidung 2. Anfänge in Cambridge 3. Propositionen und Sachverhalte 4. Die Theorie der Kennzeichnungen 5. Kategorien als syntaktische Begriffe 6. Logische Syntax und Metaphysik-Kritik 7. Positivistisches Zwischenspiel 8. *Scientia mensura* 9. Deskriptive Metaphysik 10. Semantik und Ontologie 11. Natürliche Theologie (Literatur S. 665)

1. Eine grundlegende Unterscheidung

„Russells Verdienst ist es, gezeigt zu haben, daß die scheinbare logische Form eines Satzes nicht seine wirkliche sein muß“, schreibt Ludwig → Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* (4.0031). Das destruktive und das konstruktive Potential dieser Unterscheidung bestimmt weitgehend die Gestalt, die Metaphysik-Kritik und Metaphysik in der Analytischen (→ Philosophie, Analytische) Philosophie seit ihren Anfängen bei Frege, → Russell, Moore und dem jungen Wittgenstein angenommen haben.

Die Unterscheidung von scheinbarer und wirklicher logischer Form hat ein Vorbild in der berühmten (gegen den ontologischen Gottesbeweis gerichteten) These Kants, daß das existentielle ‚ist‘ „kein reales Prädikat“ ist. Wenn wir sagen, daß Fledermäuse existieren, so schreiben wir nicht ihnen eine Eigenschaft zu (darin sind sich Frege und Russell mit Kant einig), sondern wir sprechen dem Begriff einer Fledermaus die Eigenschaft zu, mindestens einen Anwendungsfall zu haben (Frege, §53), bzw. der *Satzfunktion* ‚x ist eine Fledermaus‘ die Eigenschaft, erfüllt zu sein (Russell, Atomism 232 ff). ‚Fledermäuse existieren‘ hat also eine andere logische Form als der oberflächengrammatisch so ähnliche Satz ‚Fledermäuse flattern‘. „Es erscheint mir sehr merkwürdig“, schreibt George Edward Moore, „daß die Sprache sich in einer Weise entwickelt haben soll, als ob sie ausdrücklich dazu entworfen worden wäre, Philosophen in die Irre zu führen. Und doch scheint mir, daß es keinen Zweifel darüber geben kann, daß sie es in vielen Fällen getan hat“ (Studies 217).

2. Anfänge in Cambridge

Die Philosophie, gegen die Moore und Russell am Ende des 19. Jh. in Cambridge rebellierten, war die Metaphysik der britischen Spät-hegelianer. Für den Idealistischen Monismus eines Francis H. Bradley oder Harold H. Joachim war nichts ganz wahr außer der ganzen Wahrheit über alles, und prima facie zwischen vielen Einzeldingen bestehende Relationen galten ihm als Eigenschaften des Einen Absoluten. → Russell vertrat demgegenüber die Position, daß mehrstellige Prädikate nicht auf einstellige reduzierbar sind, und gemeinsam mit Moore setzte er an die Stelle einer Kohärenz-Theorie der Wahrheit eine Korrespondenz-Auffassung, derzufolge durch einzelne Aussagesätze ausgedrückte Gehalte („propositions“) durch einzelne Tatsachen („facts“) wahr gemacht werden können (Russell, *Principles*, §§212–216; ders., *Monistic Theory*; Moore, *Main Problems*, Kap. 3 u. 14–15). Unter dem Einfluß des jungen Wittgenstein entwickelte Russell die *Philosophie des Logischen Atomismus* (1918) – eine empiristische Variante der Ontologie, die im (später veröffentlichten) *Tractatus logico-philosophicus* Wittgensteins entfaltet wird.

3. Propositionen und Sachverhalte

Die Auszeichnung einer Kategorie von Objekten, deren ontologische Komplexität der logischen Komplexität gewisser Aussagesätze entspricht, – seien es nun nicht-sprachliche Wahrheitswert-Träger (Gedanken im Sinne Freges, Propositionen) oder Wahr-/Falsch-Macher (Sachverhalte, Tatsachen) – ist ein Zug vieler analytischer Ontologien, für den es Vorbilder in der österreichischen Philosophie des 19. und frühen 20. Jh. gibt, bei Bolzano, Meinong und dem frühen →Husserl. Beide Traditionen treffen zusammen im metaphysischen Hauptwerk des Meinong-Herausgebers Roderick Chisholm, *Person and Object* (1976), der die Kategorie „state of affairs“ als Grundbegriff einer analytischen Ontologie verwendet.

4. Die Theorie der Kennzeichnungen

Wittgensteins eingangs zitiertes Diktum über Russells Verdienst dürfte sich primär auf dessen Analyse von Sätzen mit Kennzeichnungen („definite descriptions“) beziehen. In seinem Aufsatz ‚*On Denoting*‘ (1905) hatte Russell zu zeigen versucht, daß die wirkliche logische Form solcher Sätze nicht die eines Subjekt-Prädikat-Satzes, sondern die einer Existenz-Quantifikation ist. Diese Analyse spielt eine Schlüsselrolle in Russells Auseinandersetzung mit Meinongs Gegenstandstheorie, derzufolge auch Ausdrücke wie „der goldene Berg“ und „das runde Viereck“ für Gegenstände stehen, wenngleich nicht für existierende. Diese These war in Russells Augen ein Beleg dafür, daß Kennzeichnungen sprachliche Irrlichter sind, die in metaphysische Sümpfe führen können. Heute ist seine Theorie der Kennzeichnungen längst nicht mehr unumstritten, und Meinongs Auffassung hat in Terence Parsons und Richard Routley gewichtige analytische Verteidiger gefunden.

5. Kategorien als syntaktische Begriffe

Nur was kontingenterweise wahr oder falsch, nur was ein „Bild der Wirklichkeit“ ist, wird in Wittgensteins *Tractatus* als sinnvoll klassifiziert. Als „sinnlos“ werden Tautologien und Kontradiktionen bezeichnet und als „unsinnig“ *kategoriale* Sätze wie ‚9 ist eine Zahl‘, ‚Weisheit ist eine Eigenschaft‘ oder ‚Daß Kant Jungeselle war, ist ein Sachverhalt‘. In vielen Passagen des *Tractatus* werden kategoriale Ausdrücke so gebraucht wie in den angeführten „unsinnigen“ Sätzen. Bekanntlich hat Wittgenstein daraus eine radikale Konsequenz gezogen (*Tractatus* 6.54). – Die in diesen Sätzen verwendeten Kategorien nennt Wittgenstein „formale Begriffe“ (ebd. 4.126–4.1274), und er beklagt die „Verwechslung der formalen Begriffe mit den eigentlichen Begriffen, welche die ganze alte Logik durchzieht“. Die kategorialen Ausdrücke werden in der Tradition

als die allgemeinsten univoken Prädikate angesehen. Wittgenstein verwirft diese Auffassung der Kategorien als der Höchsten Gattungen: Wer den Übergang von ‚Weisheit ist eine Tugend‘ zu ‚Weisheit ist eine Eigenschaft‘ als Schritt vom weniger Allgemeinen zum Allgemeineren denkt, der verwechselt formale Begriffe mit den eigentlichen.

5 Rudolf Carnap hat diese Kritik 1934 in seinem Buch *Logische Syntax der Sprache* (§§72–81) aufgenommen. Um zu wissen, daß die oben angeführten kategorialen Sätze wahr sind, braucht man eigentlich nur zu wissen, zu welcher *syntaktischen* Ausdrucks-
 10 klasse ihre Subjekt-Terme gehören. Jene Sätze sind genau deshalb wahr, weil in unserer Sprache ‚9‘ eine Ziffer, ‚weise‘ ein einstelliges Prädikat und ‚Kant war Junggeselle‘ ein
 15 Aussagesatz ist. Wer diese syntaktischen Formulierungen gebraucht, der befließigt sich der „formalen Redeweise“. Bei kategorialen Sätzen hingegen handelt es sich um „inhaltliche Redeweise“. Während der Satz ‚Weisheit ist eine Tugend‘ von etwas handelt, wofür Salomo und Solon berühmt waren, handelt ‚Weisheit ist eine Eigenschaft‘ bei
 Licht besehen von einem Wort; mit ihm ordnet man also nicht dieselbe Entität in eine
 noch umfassendere Gattung ein. „Ontologische Kategorien“, schreibt Wilfrid Sellars,
 der Carnaps Ideen weiterentwickelt hat, „sind inhaltliche Redeweisen für syntaktische
 Kategorien“ (Reality 278).

6. Logische Syntax und Metaphysik-Kritik

Carnap wirft Heidegger in seinem programmatischen Aufsatz *Überwindung der*
 20 *Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1931) eine Verkennung der logischen Form der Sätze vor, die das Wort ‚nichts‘ enthalten. Wenn →Heidegger in *Was ist Meta-
 physik?* (1929) schreibt: „Gerade in dem, wie der wissenschaftliche Mensch sich seines
 Eigensten versichert, spricht er von einem Anderen. Erforscht werden soll nur das Seiende
 und sonst – nichts; (...) Wie steht es um dieses Nichts?“ (26), so hält ihm Carnap der
 25 Sache nach entgegen, daß damit genausowenig eine verstehbare Fragestellung exponiert
 ist wie mit dem folgenden Gegenstück: ‚Dieses Lexikon lesen nur Akademiker und sonst
 – niemand. Wie steht es um diesen Niemand?‘. Der Ausdruck ‚nichts‘ bezeichnet ge-
 nau sowenig wie das Wort ‚niemand‘ etwas, von dem man sprechen und um das es
 irgendwie stehen könnte.

30 In dieser Hinsicht ist Carnaps Metaphysik-Kritik noch keine positivistische. Ihre Basis ist eine Form-Bestimmung. Darin entspricht sie Russells Einwand gegen Hegel, dieser habe (etwa in seiner Kritik an der Form des prädikativen Satzes) fälschlicherweise
 unterstellt, Sätze mit der *Kopula* ‚ist‘ (‚Novalis ist ein Dichter‘) seien zu verstehen nach
 dem Modell von Sätzen, in denen ‚ist‘ als Abbrüviatur für das zweistellige Prädikat
 35 ‚ist-identisch-mit‘ (‚Novalis ist Friedrich von Hardenberg‘) fungiert (Russell, Knowledge
 49).

7. Positivistisches Zwischenspiel

Positivistisch wird Carnaps Metaphysik-Kritik im eben angeführten Aufsatz erst
 durch die Berufung auf ein Signifikanz-Kriterium, das in seiner ersten im Wiener Kreis
 40 vertretenen Form besagt: Den Sinn eines Aussagesatzes kennen, heißt wissen, durch
 welche Beobachtungen er als wahr erkannt werden kann. Die Logischen Positivisten
 (→Positivismus) haben selber sehr bald erkannt, daß dieses (verifikationistische) Signi-
 fikanz-Kriterium – und seine Varianten, die aus ihm hervorgehen, wenn man ‚wahr‘
 ersetzt durch ‚falsch‘ oder durch ‚wahr oder falsch‘ – mißliche Konsequenzen hat: je-
 45 desmal werden viele Sätze diskriminiert, deren Signifikanz über jeden Zweifel erhaben
 ist, und viele Sätze werden toleriert, die man als sinnlos ausschließen wollte (vgl. Hempel).

8. Scientia mensura

Zum einflußreichsten Kritiker des Logischen Positivismus wurde ein amerikanischer
 50 Schüler Carnaps: Willard Van Orman Quine (vgl. Quine, Dogmas). Seine Beiträge zur

Ontologie stellen zum einen die Frage nach dem Kriterium des „ontological commitment“: Wann legt sich jemand auf die Annahme der Existenz von Gegenständen der Sorte X fest? Quines Antwort lautet: Genau dann, wenn er solche Gegenstände bei der Formulierung seiner Überzeugungen in der Sprache der klassischen Quantorenlogik zum Wertbereich seiner Variablen rechnen muß („To be is to be a value of a variable“ [vgl. Relativity, Kap. 4]). Quine ist der Überzeugung, daß diese „kanonische Sprache“ ausreicht, um all das zu sagen, was Naturwissenschaftler sagen wollen (Word, Kap. 5). Hier deutet sich bereits die Antwort auf die zweite Frage an, der Quines Beiträge zur Ontologie nachgehen: Was für Gegenstände existieren? Genau die Gegenstände, von denen gilt: bei der Formulierung wahrer naturwissenschaftlicher Aussagen in der „kanonischen Sprache“ muß man diese Gegenstände zum Wertbereich der Variablen in dieser Sprache zählen. Das Maß aller Dinge – der Seienden, daß sie sind, und der Nichtseienden, daß sie nicht sind – ist hier der Naturwissenschaftler: Er kann nicht umhin, über raum-zeitlich lokalisierbare Einzeldinge zu quantifizieren und, da er in seinen Theorien auf einen mathematischen Apparat nicht verzichten kann, muß er ferner (so Quine) über eine bestimmte Sorte von abstrakten Gegenständen quantifizieren, über Klassen; also gibt es physikalische Gegenstände und Klassen (Word, Kap. 7). Für Entitäten dieser beiden Arten verfügen wir auch über Kriterien der Individuation, auf denen Quine mit seinem Slogan „No entity without identity“ insistiert: Es ist nur dann legitim, Gegenstände des Typs X als existent anzunehmen, wenn ein für alle derartigen Gegenstände gültiges Kriterium angebar ist, auf das man sich bei der Rechtfertigung von Identitätsaussagen über solche Gegenstände berufen kann (Word, Kap. 6; vgl. Frege, §§ 62 ff).

Der in der Analytischen Philosophie neu entbrannte →Universalienstreit ist wesentlich durch Quines Metaphysik provoziert worden. Gegen Quines selektiven Universalien-Realismus (es gibt genau eine Sorte von abstrakten Gegenständen, nämlich Klassen) haben sich radikale Nominalisten zu Wort gemeldet (Hartry Field, *Science Without Numbers*) und Universalien-Realisten mit anderen Präferenzen (so David M. Armstrong in *Universals and Scientific Realism*, der sich zwar auch zu Quines *scientia mensura*-Satz bekennt, aber dartin möchte, daß die Annahme der Existenz von Eigenschaften und Sachverhalten unentbehrlich ist).

Radikaler ist die Differenz zu Quine bei denen, die die Aufgabe einer Analytischen Ontologie nicht in der Reduktion von Existenz-Annahmen auf das für die (gegenwärtige) Naturwissenschaft Unentbehrliche sehen.

9. Deskriptive Metaphysik

Der einflußreiche Oxforder Philosoph Peter F. Strawson gab seinem Hauptwerk *Individuals* (1959) den damals provozierenden Untertitel: *An Essay in Descriptive Metaphysics*. Zwar hatte die sogenannte Philosophie der normalen →Sprache, deren Zentrum für drei Jahrzehnte Oxford war, die Metaphysik niemals mit solcher Vehemenz angegriffen, wie es der Logische Positivismus getan hatte – Nähe und Ferne lassen sich durch einen Vergleich zwischen Gilbert Ryles *Systematically Misleading Expressions* (1931) und Carnaps ‚Überwindungs‘-Aufsatz ausmessen. Aber der Titel ‚Metaphysik‘ schien auch in Oxford etwas zu bezeichnen, was durch therapeutische Sprachanalyse zu überwinden ist. – *Metaphysisch* ist Strawsons Untersuchung wegen der Universalität ihres Themas und der Art ihrer Fragestellung: Alles, über das man überhaupt reden kann, ist als möglicher Gegenstand identifizierender Bezugnahme ein „individual“ (Gegenstand), gleichgültig ob es sich nun um Universalien (wie Eigenschaften oder Zahlen) handelt oder um Einzeldinge (seien es nun „öffentliche“ Dinge und Ereignisse oder „private“ Erlebnisse und Bewußtseinszustände). Die leitende Frage ist: Gebührt irgendeinem Typus von Gegenständen unter dem Gesichtspunkt der *Identifikation* und der *Re-identifikation* Priorität vor den anderen? Strawson versucht zu zeigen: (a) unter allen Gegenständen, auf die wir identifizierend Bezug nehmen können, nehmen Einzeldinge („particulars“) eine zentrale Position ein, (b) in den angegebenen Hinsichten haben

unter allen Einzeldingen relativ permanente, makroskopisch wahrnehmbare Körper mit dispositionalen Eigenschaften Priorität vor Ereignissen und vor den (in physikalischen Theorien postulierten) Mikro-Entitäten, und (c) Personen (Gegenstände, auf die man sowohl Prädikate wie ‚denkt nach über sein Gewicht‘ als auch Prädikate wie ‚wiegt 2 Zentner‘ zu Recht anwendet) haben im selben Sinne Priorität vor Entitäten, die *nur* Subjekte (oder Bündel) von Erlebnissen und Bewußtseinszuständen sind. – *Deskriptiv* ist Strawsons Untersuchung vor allem in einem negativen Sinn: sie will *keinen* Vorschlag zur *Revision* des Kategoriensystems machen, das (zumindest) unserer umgangssprachlichen Weltorientierung zugrunde liegt. Die Methode dieser Metaphysik ist an Kants Transzendentalphilosophie orientiert (vgl. auch Strawsons Kant-Buch, ‚The Bounds of Sense‘); ihre Resultate sind den Grundthesen der aristotelisch-thomistischen Ontologie und Psychologie verwandt.

Die kantianisierenden Züge der Methode Strawsons stehen im Zentrum der Kontroverse über die Plausibilität „transzendentaler Argumente“ (vgl. die Beiträge von Stroud, Bennett und Rosenberg in *Analytische Philosophie* [1987]). Von den Themen der Metaphysik Strawsons sind vor allem die Fragen nach den Kriterien der Identität-in-der-Zeit von materiellen Körpern und von Personen intensiv diskutiert worden: David Wiggins, *Sameness and Substance* (1980) und Derek Parfit, *Reasons and Persons* (1984) sind herausragende Exempel Analytischer Metaphysik. In diesen Diskussionen spielt der metaphysische Begriff der *essentiellen* Eigenschaften der Exemplare einer natürlichen Spezies, den in den 70er Jahren Saul Kripke und Hilary Putnam zu rehabilitieren versuchten, oft eine prominente Rolle.

10. Semantik und Ontologie

Die beiden im letzten Drittel unseres Jahrhunderts meistdiskutierten bedeutungstheoretischen Ansätze der Analytischen Philosophie gehen auf Donald Davidson und Michael Dummett zurück. In Davidsons Augen ist der Begriff der (möglicherweise verifikationstranszendenten) Bedingungen, unter denen mit einem Satz etwas *Wahres* gesagt wird, der Grundbegriff für eine →Semantik natürlicher Sprachen, für Dummett hingegen ist es der Begriff der Bedingungen, unter denen die *Behauptung* eines Satzes *gerechtfertigt* ist. Beide ziehen aus ihren bedeutungstheoretischen Konzeptionen ontologische Konsequenzen: vgl. Davidson über die metaphysischen Resultate der Applikation eines Wahrheitsbedingungen-Kalküls, durch den die logische Form der Sätze einer natürlichen Sprache bestimmt wird (Davidson, Kap. 13–16), und Dummetts Plädoyer für verschiedene Spezies von „Anti-Realismus“, deren eine ein konstruktivistischer Anti-Platonismus in der Philosophie der Mathematik ist (Dummett, Kap. 10, 13, 21). Ob der Zusammenhang zwischen Bedeutungstheorie und Metaphysik so eng ist, wie Davidson und Dummett unterstellen, ist gegenwärtig eine der umstrittensten Fragen innerhalb der Analytischen Philosophie (vgl. etwa Michael Devitts nachdrückliche Verneinung dieser Frage).

11. Natürliche Theologie

Von einer onto-theologischen Grundverfassung der Metaphysik kann zumindest bei den metaphysischen Ansätzen der Analytischen Philosophie keine Rede sein. Im letzten Drittel unseres Jahrhunderts ist hier aber ein neues Interesse an Grundfragen der Natürlichen Theologie zu verzeichnen. Dafür hat vor allem Richard Swinburne durch seine Reformulierung einiger traditioneller aposteriorischer →Gottesbeweise in *The Existence of God* (1979) gesorgt. Er versucht, unter Rückgriff auf das Arsenal der in der Analytischen Wissenschaftstheorie entwickelten induktiven Logik zu zeigen, daß gewisse fundamentale, kontingente Tatsachen wie die Existenz der Welt und ihre Beschreibbarkeit durch physikalische Gesetzhypothesen durch die Naturwissenschaften gar nicht, am einfachsten aber durch die Annahme der Existenz eines göttlichen Schöpfers und Erhalters erklärt werden können und daß Argumente wie das kosmologische und das

teleologische sich wechselseitig stützen und es dadurch zusammengenommen wahrscheinlicher machen, daß Gott existiert, als daß er nicht existiert.

Natürlich sind Swinburnes Überlegungen nicht unwidersprochen geblieben. Sein einflußreichster Kritiker, John L. Mackie, wendet in *The Miracle of Theism* (1982) u. a. ein, daß das wissenschaftstheoretische Einfachheitskriterium (*simplex sigillum veri*, Einfachheit ist ein Siegel der Wahrheit) keineswegs die theistische Erklärungshypothese favorisiert.

Auch in dieser Kontroverse sind es offenkundig nicht die Positionen, für die der Analytische Philosoph Neuheit reklamieren kann, sondern die Art und Weise, wie sie begründet werden. „Der Fortschritt ist zumindest in der Philosophie dialektisch: Wir kehren zu alten Einsichten in neuen und, wie wir hoffen, verbesserten Formen zurück“ (Strawson, *Self* 177).

Literatur

- Analytische Phil. der Erkenntnis, hg. v. Peter Bieri, Frankfurt/M. 1987. – David M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge 1978. – Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Wien 1928, Hamburg ²1961. – Ders., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache: Erkenntnis* 2 (1931) 219–241. – Ders., *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934–1968. – Ders., *Empiricism, Semantics and Ontology: RPh* 4 (1950) 20–40 – ders., *Meaning and Necessity*, Chicago 1956, 205–221. – Roderick Chisholm, *Person and Object*, London 1976. – Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984. – Michael Devitt, *Realism and Reason*, Oxford 1984. – Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London 1978. – Harry Field, *Science Without Numbers*, Oxford 1980. – Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884, Centenar Ausgabe Hamburg 1986. – Bob Hale, *Abstract Objects*, Oxford 1987. – Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1929, Frankfurt/M. ³1960. – Carl Gustav Hempel, *Empiricist Criteria of Cognitive Significance. Problems and Changes: RPh* 11 (1957) 41–63 = ders., *Aspects of Scientific Explanation*, New York 1965, 101–122. – Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge/Mass. 1972 ³1980. – Wolfgang Künne, *Abstrakte Gegenstände. Semantik u. Ontologie*, Frankfurt/M. 1983. – John L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982. – George Edward Moore, *Some Main Problems of Philosophy (1910/11)*, London ³1969. – Ders., *Philosophical Studies*, London 1922. – Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984. – Terence Parsons, *Nonexistent Objects*, Yale 1980. – Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers II*, Cambridge 1975. – Willard Van Orman Quine, *Two Dogmas of Empiricism: ders., From a Logical Point of View*, Cambridge/Mass. 1953, New York ²1961, 20–46. – Ders., *Word and Object*, Cambridge/Mass. 1960. – Ders., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969. – Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra 1980. – Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, London 1903 ³1964. – Ders., *On Denoting (1905): ders., Logic and Knowledge. Essays 1901–1950*, hg. v. R. C. Marsh, London 1966. – Ders., *The Monistic Theory of Truth (1908): ders., Philosophical Essays*, London 1910 ²1966. – Ders., *Our Knowledge of the External World*, London 1914 ³1969. – Ders., *The Philosophy of Logical Atomism (1918): ders., Logic and Knowledge. Essays 1901–1950*, hg. v. R. C. Marsh, London 1966. – Gilbert Ryle, *Systematically Misleading Expressions (1931): ders., Collected Papers II*, London 1971. – Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London 1963. – Ders., *Science and Metaphysics*, London 1968. – Ders., *Naturalism and Ontology*, Reseda 1979. – Peter M. Simons, *Parts: A Study in Ontology*, Oxford 1987. – Peter F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959. – Ders., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966. – Ders., *Self, Mind and Body: ders., Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974, 169–177. – Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977. – Ders., *The Existence of God*, Oxford 1979. – Ders., *Faith and Reason*, Oxford 1981. – Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einf. in die sprachanalytische Phil.*, Frankfurt/M. 1976. – David Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980. – Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus (1921): Schriften I*, Frankfurt/M. 1960, 7–85.

Wolfgang Künne