

2. Metaphysik nach Kant

Dieter Henrich hat eine Rezension von mir¹ großzügig zum Anlaß einer metakritischen Auseinandersetzung genommen, um wesentliche Intentionen seines Philosophierens zur Sprache zu bringen. Diese zwölf Thesen zur Frage: »Was ist Metaphysik – was ist Moderne?«² enthalten die kraftvolle Skizze eines Gegenwurfs, auf den ich an Ort und Stelle nicht in gleicher Weise reagieren kann. Meine Bemerkungen haben eher den Charakter einer Vor-Verständigung über das gemeinsame Geschäft und die Antriebe des Philosophierens. Eine Festschrift dient nicht nur dem argumentativen Streit im Detail; sie bietet auch die Gelegenheit, sich über die Motive des Denkens eines hervorragenden Kollegen klar zu werden – und im Spiegel eines imponierenden, aus freundschaftlicher Nähe, mit Respekt und Bewunderung beobachteten Denkweges auch die eigenen Motive besser verstehen zu lernen.

Dieter Henrich macht sich, seit einigen Jahren pronocierter als früher, zum Anwalt einer Metaphysik, die nach Kant Bestand haben kann. Diese soll mit einer Theorie des Selbstbewußtseins von Kant und Fichte ausgehen, um den dreifach versöhnenden Klang von Hegels Phänomenologie, Hölderlins Hymnen und Beethovens Symphonien in sich aufzunehmen. Das Unternehmen einer nachkantischen Metaphysik will Henrich gegen die naturalistische Hintergrundphilosophie des zeitgenössischen angelsächsischen Denkens ins rechte Licht rücken, ja in Frontstellung gegen den analytischen Materialismus zur Geltung bringen. Diese Alternative zeichnet den Weg vor; sie fordert den Einsatz beim Selbstverhältnis – und Selbstverständnis – des erkennenden und handelnden Subjekts. Statt sich aus der Welt der kontingenten Dinge und Ereignisse und von ihnen her zu verstehen, soll das Subjekt auf seine weltbildende Subjektivität als den maßgeblichen Horizont der Selbstausslegung zurückgehen.

1 J. Habermas: Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie? In: Merkur, H. 439/440, Oktober 1985. 898 ff. Siehe unten, 267 ff.

2 D. Henrich: Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, in: ders., Konzepte, Ffm. 1987, 11–43.

So bilden also Metaphysik, Abweisung des Naturalismus und Rückgang in die Subjektivität Stichworte für ein Philosophieren, das sein Worumwillen niemals verschwiegen hat: »Das um seinen Bestand im Blick auf eigene Kriterien der Richtigkeit besorgte Selbst möge am Ende einen internen Grund seiner eigenen Möglichkeit finden, der ihm nicht ebenso fremd und gleichgültig entgegenkommt wie der Aspekt der Natur, gegen den es die Energie seiner Selbstbehauptung zu kehren hat«. ³ Diese Formulierung läßt noch offen, welchen Bedingungen »ein interner Grund der eigenen Möglichkeit« genügen müßte. Werden von Henrich diese Bedingungen so restriktiv angesetzt, daß als ein geeigneter Kandidat am Ende nur ein der Materie entgegengesetzter – oder die Natur von innen durchdringender – Geist, jedenfalls ein aus der platonischen Tradition gedachter Geist in Frage kommt? Wie dem auch sei, Henrich sieht die moderne Bewußtseinsstellung nicht durch die Kontingenzen nackter Selbsterhaltung bestimmt, sondern durch Modi der Erhaltung eines *bewußten*, mit sich selbst ursprünglich vertrauten Lebens. Sofern nun dieses bewußte Leben allein mit metaphysischen Mitteln über sich selbst Aufklärung erlangen kann, wahrt die Metaphysik einen inneren Zusammenhang mit der Moderne. Um diesen Zusammenhang geht es Henrich in seinen »Thesen«.

Die Reklamation dieses Zusammenhangs unterscheidet Henrichs Unternehmen a limine von jener Rückkehr zur Metaphysik, die sich von einer, wie es scheint, *nur* noch Unheil brütenden Moderne abstößt – wie übrigens auch von einer aus ähnlichen Motiven gespeisten »Überwindung der Metaphysik«. Gegen Verwechslungen setzt sich Henrich mit Recht zur Wehr. In dieser Hinrichtung empfinde ich eine Verwandtschaft in den Grundüberzeugungen. Hier geht es um Denkalternativen von großer, auch politischer Tragweite. Unter den Titeln von Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ist ein normativer Gehalt der Moderne entfaltet worden, der nicht mit der erblindeten Subjektivität von Selbsterhaltung oder Verfügung über sich selbst identifiziert werden darf.

3 Dieter Henrich: Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: H. Ebeling (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung, Ffm. 1976. 114.

Wer beides gleichsetzt, will den normativen Gehalt der Moderne, unter rückwärts- oder vorwärtsgewandten Präfixen, entweder überhaupt loswerden oder auf das (wie immer auch ergänzungsbedürftige) kognitiv-instrumentelle Erbe bürgerlicher Ideologien zurückstutzen. Philosophen sollten sich, nach Hegel, nicht über Unzumutbares empören, wenn man sie auch anhand der politischen Implikationen ihrer Gedanken beurteilt. Henrich gehört nicht zur großen Allianz gegen das, was man in besseren Zeiten einmal »die Ideen von 1789« zu nennen wagte. In dieser Allianz standen so verschiedene Geister wie Leo Strauss, Martin Heidegger und Arnold Gehlen Seite an Seite. Auch ein auf den ersten Blick paradoxer Weg wie der von Carl Schmitt zu Leo Strauss, der in meiner Generation möglich geworden ist, erhält seine Konsequenz aus jener verabschiedenden Gleichsetzung der modernen Vernunft mit der instrumentellen. Dagegen wehrt sich Henrich mit einleuchtenden Argumenten; freilich hätte er wohl auch gegenüber meinem scharfen Blick auf die politischen Implikationen des scheinbar reinen philosophischen Gedankens einige Vorbehalte. Bei aller Bundesgenossenschaft, die Henrich signalisiert, muß also von dem Projekt selbst die Rede sein. Meine Fragen ordne ich nach den drei charakterisierenden Stichworten: Metaphysik, Antinaturalismus und Theorie der Subjektivität.

I

Es hat sich eingebürgert, den aus der Wissenschaftsgeschichte stammenden Paradigmenbegriff auf die Philosophiegeschichte zu übertragen und anhand von »Sein«, »Bewußtsein« und »Sprache« eine grobe Epocheneinteilung vorzunehmen. In Übereinstimmung mit Schnädelbach und Tugendhat⁴ lassen sich entsprechend ontologische, reflexionsphilosophische und linguistische Denkweisen unterscheiden. Bei allen Gegensätzen zwischen Plato und Aristoteles geht das metaphysische Denken im Gefolge des Parmenides insgesamt von der Frage nach dem Sein des Seienden aus – und ist

4 E. Tugendhat, U. Wolf: Logisch-semantische Propädeutik. Stuttgart 1983, 7ff.

insofern ontologisch. Wahre Erkenntnis geht auf das schlechthin Allgemeine, Unveränderliche und Notwendige. Gleichviel ob diese nach dem Vorbild der Mathematik als Anschauung und Anamnese oder nach dem Vorbild der Logik als Überlegung und Diskurs aufgefaßt wird – es sind die Strukturen des Seienden selbst, die sich in die Erkenntnis einbilden. Bekanntlich ergeben sich aus der Skepsis in diesen Vorrang des Seins vor dem Denken und aus dem Eigengewicht der Reflexion auf Fragen der Methode wichtige Motive für den Übergang vom ontologischen Denken zum Mentalismus. Die Selbstbeziehung des erkennenden Subjekts öffnet den Zugang zu einer inneren, eigentümlich gewissen, uns ganz zugehörigen Sphäre der Vorstellungen, die der Welt der vorgestellten Objekte vorausliegt. Die Metaphysik war als die Wissenschaft vom Allgemeinen, Unveränderlichen und Notwendigen aufgetreten; nun kann sie ein Äquivalent nur mehr in einer Theorie des Bewußtseins finden, die notwendige subjektive Bedingungen für die Objektivität allgemeiner synthetischer Urteile a priori angibt.

Wenn man den Sprachgebrauch in dieser Weise festlegt, kann es unter den modernen Bedingungen der Reflexionsphilosophie kein im strengen Sinne metaphysisches Denken geben, allenfalls die Bearbeitung der bewußtseinsphilosophisch umgeformten metaphysischen Fragestellungen. So kann man auch Kants zweideutiges Verhältnis zur Metaphysik erklären und den Bedeutungswandel, dem dieser Terminus durch Kants Vernunftkritik unterliegt. Andererseits mag man, wie Henrich, darauf bestehen, für jede Art der Bearbeitung metaphysischer, auf das Ganze von Mensch und Welt abzielender Fragen den Ausdruck »Metaphysik« beizubehalten. Auch das hat einiges für sich. Denn die Konzeptionen von Leibniz oder Spinoza oder Schelling, auch Kants Zwei-Reiche-Lehre, stehen in der Tradition der großen, mit Platon und Aristoteles beginnenden Systementwürfe. Für Heidegger gilt selbst Nietzsche noch als ein metaphysischer, weil neuzeitlicher, unter dem Prinzip der Subjektivität stehender Denker. Dieser terminologische Streit führt in der Sache nicht weiter. Worum geht es wirklich?

Unstrittig sind die *rekonstruktiven Aufgaben* der Philosophie – das, was Henrich »die Aufklärung der elementaren Leistungsweisen der

Intelligenz« nennt. Dabei muß man nicht nur an die Vorbilder einer Metaphysik der (gegenstandsbestimmenden Erkenntnis) der Natur und einer Metaphysik der Sitten denken, überhaupt an Kants Architektonik der Vernunft mit den getrennten Vermögen der objektivierenden Erkenntnis, der moralischen Einsicht und des ästhetischen Urteils. *Alle* Gattungskompetenzen sprach- und handlungsfähiger Subjekte sind einer rationalen Nachkonstruktion zugänglich, und zwar im Rückgang auf jenes praktische Wissen, das wir bei der Produktion schon bewährter Leistungen intuitiv in Anspruch nehmen. In dieser Hinsicht steht die philosophische mit der wissenschaftlichen Arbeit in Kontinuität. Außer den aufs Universale zielenden Fragestellungen hat hier die Philosophie den Wissenschaften nichts voraus, gewiß nicht die Unfehlbarkeit eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit. Obgleich die spontane Ausbildung der Zahlenreihe nicht gut »bestritten« werden kann, »ist jede Theorie der natürlichen Zahlenreihe in der Tat fallibel« (Henrich, 2. These). Was für die Grundlagen der Algebra gilt, gilt für die der Ethik erst recht.

Abgesehen von den Details gibt die theoretische Rolle der Philosophie also keinen Anlaß zu tiefergehenden Meinungsverschiedenheiten. Strittig ist vielmehr die aufs Ganze der Lebenspraxis zielende, im strikten Sinne aufklärende Rolle der Philosophie.⁵ In anderem Zusammenhang habe ich deren Rolle als »Interpret« von der Rolle des »Platzhalters« unterschieden.⁶ Dabei geht es um jene von Kant kanonisierten »unabweisbaren« Fragen, die gewissermaßen spontan entstehen und auf orientierende Antworten angelegt sind. Die Philosophie soll ein »bewußtes«, durch reflexive Selbstverständigung erhelltes, in einem nicht-disziplinarischen Sinne »beherrschtes« Leben ermöglichen. Und in dieser Hinsicht stellt sich dem philosophischen Denken nach wie vor die Aufgabe, sich die Antworten der Tradition, nämlich das in den Hochkulturen entwickelte Heilswissen der Religionen und das Weltwissen der Kosmologien, im schmäler und schärfer gewordenen Lichtkegel dessen anzueig-

5 H. Schnädelbach: Philosophie, in: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): Grundkurs Philosophie. Hambg. 1983. 46-76.

6 J. Habermas: Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Ffm. 1983. 9ff.

nen, was davon den Töchtern und Söhnen der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten kann. Hinter dem Wortstreit, ob nach Kant »Metaphysik« noch möglich sei, verbirgt sich der Sache nach ein Streit über Bestand und Umfang jener alten Wahrheiten, die einer kritischen Aneignung fähig sind, aber auch um die Art und Weise der Transformation des Sinnes, der alte Wahrheiten im Falle einer kritischen Aneignung unterliegen müssen.

Wenn wir diesen Kreis von Problemen mit Hilfe einer Herkunftsbezeichnung umschreiben wollen, empfiehlt es sich, um der Klarheit willen von metaphysischen *und* religiösen Fragen zu sprechen. So glaube ich nicht, daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation – die uns vielleicht noch näher am Herzen liegen als der um die kathartische Anschauung von Ideen kreisende Begriffsschatz des platonischen Ordnungsdenkens – ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen. Andere finden von anderen Traditionen aus den Weg zur Plethora der vollen Bedeutung solcher, unser Selbstverständnis strukturierenden Begriffe. Aber ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation *irgendeiner* der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll. Jeder muß in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen können. Diesen Sinn von Humanität wachzuhalten und zu klären – nicht zwar in direktem Zugriff, aber durch aufhaltsame, umwegige theoretische Anstrengungen – ist gewiß eine Aufgabe, von der sich Philosophen nicht ganz dispensiert fühlen dürfen, auch nicht auf die Gefahr hin, sich die zweifelhafte Rolle eines »Sinnvermittlers« zuschreiben lassen zu müssen.

Aber so nennt man ja hierzulande weniger die, die ungebrochen zur Metaphysik stehen, als vielmehr diejenigen, die mit dem frühen Horkheimer auf Metaphysikkritik beharren, weil sie meinen, daß die idealistischen Allgemeinbegriffe nur allzu glatt und willig das konkrete Leiden an erniedrigenden Lebensumständen überdecken.

Auch die Skepsis hat ihre Gründe.⁷ Weil Ideologie- und Vernunftkritik immer wieder neue Formationen des alten Bündnisses von Metaphysik und Obskurantismus entdecken, war Horkheimers Gegenzug ganz plausibel. Um die Denkmotive der großen Philosophie nicht schänden zu lassen, wollte er sie in die perspektivenbildenden Grundbegriffe einer interdisziplinär erarbeiteten Gesellschaftstheorie überführen. Die marxistische Geschichtsphilosophie, in deren Rahmen er diese Transformation vornehmen wollte, hat gewiß der Kritik nicht standgehalten. Das entwertet aber nicht die Gründe für eine materialistische Skepsis, die sich gegen den ideologischen Mißbrauch überschwenglicher Ideen richtet; auch nicht die richtige Intuition, daß die Philosophie gegenüber Wissenschaften, mit denen sie kooperieren muß, ihre Autonomie verloren hat. *Die Wissenschaft* – oder auch *die Modellwissenschaft*, sei's Physik oder Neurophysiologie, die für andere Erfahrungswissenschaften maßgeblich wäre – ist eine unter Philosophen beliebte Fiktion, aber nicht mehr als das. Innerhalb eines hoch differenzierten und weit gespannten Spektrums bestehen zwischen Philosophie und einzelnen Wissenschaften Verwandtschaftsverhältnisse ganz verschiedenen Grades: einige sind mehr oder weniger abhängig von philosophischen Gedanken, andere mehr oder weniger offen für solche spekulativen Treibsätze. Selbst in der Rolle, in der die Philosophie aus dem Wissenschaftssystem heraustritt, um in Beantwortung jener *unabweisbaren* Frage eine inmitten von Gewißheiten opake Lebenswelt über sich im ganzen aufzuklären, führt sie ihre Stücke nicht mehr in eigener Regie auf.

Lassen wir das Konzept der Lebenswelt, das ich an verschiedenen Orten analysiert habe⁸, beiseite. Es genügt für meinen Zweck, daß individuelle Lebensgeschichten und intersubjektiv geteilte Lebensformen in den Strukturen der Lebenswelt zusammengefügt sind und an deren Totalisierung teilhaben. Die Horizonte unserer Lebensgeschichte und der Lebensformen, in denen wir uns je schon vorfinden, bilden ein poröses Ganzes aus präreflexiv gegenwärtigen

7 H. Brunkhorst: Dialektischer Positivismus des Glücks, in: Z. f. philos. Forschung, 39, 1985. 353 ff.

8 J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1981. Bd. 2. 182-239; ders.: Der philos. Diskurs der Moderne. Ffm. 1985. 376 ff., auch unten 88 ff.

und vor reflexiven Zugriffen zurückweichenden Vertrautheiten. Als selbstverständlich und vergewisserungsbedürftiges ist dieses Ganze der Lebenswelt nah und fern zugleich, eben auch ein Fremdes, das beharrliche Fragen aus sich entläßt; z. B. die: »Was ist der Mensch?« Diesem naturwüchsigen Quell der Problematisierung des vertrautesten Hintergrundes der Welt im ganzen verdanken philosophische Grundfragen ihren Bezug aufs Ganze, ihren integrierenden und abschließenden Charakter. Sie können, wie Kant zeigt, nur auf selbstbezüglichen und daher antinomischen Denkwegen eingekreist werden.⁹

Die Möglichkeiten, auf solche Fragen Antwort zu geben, werden aber auch von Veränderungen berührt, die in der Lebenswelt selbst stattfinden. Nur bis an die Schwelle der Moderne behielten jene Deutungssysteme, in denen die Selbstverständigungsleistungen einer Kultur jeweils zusammenschießen, eine Struktur, die der ganzheitlichen Horizontstruktur der Lebenswelt homolog ist. Die unvermeidlich supponierte Einheit einer konzentrisch um »mich« und »uns«, hier und heute aufgebauten Lebenswelt spiegelte sich bis dahin in der totalisierenden Einheit mythischer Erzählungen, religiöser Lehren und metaphysischer Erklärungen. Die Erklärungsformen, die auch den Theorien noch einen Rest der einheitsstiftenden Kraft von Ursprungsmythen bewahrt hatten, sind aber in der Moderne einem Entwertungsschub verfallen: das Geltungssyndrom, auf das die religiösen und metaphysischen Grundbegriffe angewiesen waren, löste sich auf mit der Entstehung von Expertenkulturen für Wissenschaft, Moral und Recht auf der einen, mit der Autonomisierung der Kunst auf der anderen Seite. Kants drei »Kritiken« sind bereits eine Reaktion auf eine Verselbständigung verschiedener Rationalitätskomplexe. Die auf objektivierende Erkenntnis, moralisch-praktische Einsicht und ästhetisches Urteil spezialisierten Formen der Argumentation sind seit dem 18. Jahrhundert auseinandergetreten, und zwar im Rahmen von Institutionen, die widerspruchsfrei die Definitionsgewalt über die jeweiligen Kriterien der Gültigkeit an sich ziehen konnten. Heute könnte die Philosophie eigene andere Kriterien der Gültigkeit – im Namen

9 A. Kulenkampff: Antinomie und Dialektik. Stuttg. 1970.

von Genealogie, Andenken, Existenzerhellung, philosophischem Glauben, Dekonstruktion usw. – nur um den Preis der *Unterschreitung* eines schon erreichten Differenzierungs- und Begründungsniveaus, d.h. des Verzichts auf ihre Glaubwürdigkeit, etablieren. Was ihr bleibt und was sie vermag, ist eine interpretierende Vermittlung zwischen dem Expertenwissen und der orientierungsbedürftigen Alltagspraxis. Was ihr bleibt, ist eine illuminierende Förderung der totalitätsbezogenen Selbstverständigungsprozesse einer Lebenswelt, die zugleich vor der Überfremdung durch die objektivierenden, moralisierenden und ästhetisierenden Durchgriffe der Expertenkulturen bewahrt werden muß.

Die Kriterien der Gültigkeit, nach denen sich die Illumination des gesunden Menschenverstandes durch die Philosophie heute vollziehen könnte, stehen der Philosophie selbst nicht mehr zur Disposition. Sie muß operieren unter nicht selbst gewählten Bedingungen der Rationalität. Deshalb kann sie auch in der Rolle des Interpreten keinen gegenüber Wissenschaft, Moral oder Kunst *privilegierten* Zugang zu Wesenseinsichten reklamieren und verfügt nur noch über fallibles Wissen. Sie muß auch auf die Traditionsformen einer sozialisationswirksam eingreifenden Lehre verzichten und bleibt theoretisch. Schließlich kann sie die im Plural auftretenden Totalitäten der verschiedenen Lebensformen auch nicht mehr in eine Hierarchie des mehr oder minder Wertvollen bringen; sie beschränkt sich auf die Erfassung allgemeiner Strukturen von Lebenswelten überhaupt. Dies sind drei Hinsichten, in denen es nach Kant Metaphysik im Sinne »abschließender« und »integrierender« Gedanken nicht mehr geben kann.¹⁰

II

Wie sonst nur noch im Diamat begegnet uns bei Henrich die Überzeugung, daß das philosophische Denken letztlich durch einen Dualismus bestimmt ist, der auf zwei »letzte« Theorien hinausläuft: auf allgemeine Theorien entweder des Geistes oder der Materie. Diese Spaltung in idealistische und materialistische Ansätze

10 Vgl. aber D. Henrich: *Fluchtlinien*. Ffm. 1982. 99ff.

soll auch das moderne Denken beherrschen. Nun ist ja nicht zu leugnen, daß das alte Spiel um den Primat von *res cogitans* oder *res extensa* in der breit gefächerten Diskussion über Geist und Körper, *body and mind*, die Gemüter bewegt – insbesondere im angelsächsischen Bereich, wo die Voraussetzungen einer cartesischen Ontologie trotz eines auf Hegel zurückgehenden Pragmatismus ungebrochen in Kraft sind.¹¹ Unter diesen Prämissen steht eben ein erkennendes oder handelndes Subjekt der Welt als dem Inbegriff aller Objekte bzw. Tatsachen gegenüber, während es sich gleichzeitig auch als eines unter anderen Objekten (bzw. einen unter anderen Tatsachenkomplexen) in der Welt verstehen muß. Ob man diese Doppelstellung des Subjekts als »einer gegenüber allem und einer unter vielen« empiristisch deutet und, wie von Hume bis Quine, entweder vorstellungstheoretisch oder sprachanalytisch beschreibt, oder ob man sie wie Henrich im Ausgang von der Transzendentalphilosophie als Grundverhältnis der Subjektivität begreift – die begrifflichen Zwänge, die sich aus dieser ontologischen Weichenstellung ergeben, bleiben dieselben. Entweder gewinnt im Aufbau der Theorie die innerweltliche oder die welttranszendente Stellung des Subjekts den Vorrang. Entweder versucht sich das Subjekt von dem her, was es als Prozesse in der Welt erkennt, naturalistisch zu verstehen. Oder es entzieht sich dieser Selbstobjektivierung von vornherein, indem es das in der Reflexion vergegenwärtigte Verhältnis des Zugleich-in-und-außerhalb-der-Welt-Seins als Grundphänomen des bewußten Lebens idealistisch auszeichnet. Jedenfalls finden sich die Kontrahenten im Streit um dasselbe Thema vereinigt. Dessen Bedeutung klagt Henrich ein. Denn mit den Prämissen einer solchen Ontologie müßte natürlich auch die Alternative entfallen, die Henrich als eine von Naturalismus und Metaphysik versteht.

Henrich meint, daß sich diejenigen, die das cartesische Sprachspiel des exklusiven Gegensatzes von Geist und Körper unterlaufen, dem Problemdruck des Naturalismus entzögen. Das will mir nicht ganz einleuchten. Erstens wäre ja zu prüfen, ob die, die aus dem cartesischen Sprachspiel aussteigen, nicht gute Gründe haben, »dritten« Kategorien wie »Sprache«, »Handlung« oder »Leib« zu philoso-

11 P. Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Meisenheim 1981.

phischem Rang zu verhelfen. Diese Versuche, das transzendente Bewußtsein in Sprache, Handlung oder Leib »verkörpert« zu denken und die Vernunft in Gesellschaft und Geschichte zu »situierten«, haben ein nicht ganz unbeträchtliches Argumentationspotential hinter sich. Die Argumente sind, ausgehend von Humboldt, sei es über Frege bis zu Wittgenstein oder über Dilthey bis zu Gadamer entfaltet worden, auch von Peirce über Mead bis zu Gehlen und schließlich von Feuerbach über Plessner bis zu Merleau-Ponty. Diese Versuche müssen sich nicht in der Sackgasse einer phänomenologischen Anthropologie verfangen; sie können auch zu einer Revision tiefsitzender ontologischer Vorurteile führen, etwa zur sprachpragmatischen Überwindung der logozentrischen Engführung einer ontologisch auf die Frage nach dem Sein des Seienden, erkenntnistheoretisch auf die Bedingungen objektivierender Erkenntnis und semantisch auf die Wahrheitsgeltung assertorischer Sätze fixierten Überlieferung. Auf dem Wege der Sprachpragmatik kann man zu komplexeren Weltbegriffen gelangen und jene Prämissen außer Kurs setzen, unter denen sich die traditionelle Körper-Geist-Problematik allein stellt.¹²

Zweitens wäre zu bedenken, daß sich auch dann der Problemdruck des Naturalismus nicht etwa in nichts auflöst. Er tritt nur in anderer Weise auf für Theorien, die zwar von transzendentalen Fragestellungen *ausgehen*, aber nicht dabei verharren, das Intelligible ein für allemal vom Phänomenalen abzuschneiden. Sie müssen eine Antwort finden auf die Frage, wie Kant mit Darwin vereinbart werden kann. Seit Marx scheint mir klar zu sein, daß der normative Gehalt der Moderne auch und gerade unter materialistischen Prämissen eingeholt und bewahrt werden kann. Die »Natur an sich« fällt mit der objektivierten nicht zusammen. Marx denkt an eine Konzeption der naturgeschichtlichen Entstehung der soziokulturellen Lebensform von homo sapiens, in der – über die physikalisch vergegenständlichte natura naturata hinausgehend – sozusagen noch ein Stück natura naturans mitgedacht wird. Ein solcher Naturalismus muß nicht mit einer objektivistischen Selbstbeschreibung von Kultur, Gesellschaft und Individuum zusammengehen. Als sprach-

¹² J. Habermas (1981). Bd. 1. 115-151.

und handlungsfähige Subjekte haben wir vor aller Wissenschaft einen *internen* Zugang zur symbolisch strukturierten Lebenswelt, zu den Erzeugnissen und Kompetenzen vergesellschafteter Individuen. Ich habe noch nie verstanden, warum wir uns in der Wissenschaft auf den *externen* Zugang, den wir zur Natur haben, beschränken, uns von unserem vortheorietischen Wissen trennen und die Lebenswelt artifiziell verfremden sollten – selbst wenn wir es könnten. Die Rattenpsychologie mag ja für Ratten gut sein. Der Naturalismus im ganzen erzwingt aber keineswegs die naturalistisch verfremdete Selbstbeschreibung eines Subjekts, das sich in seiner Welt partout unter den grammatischen Bedingungen von Ding-Ereignis-Sprachen – oder entsprechenden Theoriesprachen – erkennen möchte.

Auch der linguistische Behaviorismus scheint mir zu diesen reduktionistischen Formen der Theoriebildung zu gehören. Diese durchaus imponierende, von Morris bis Quine entwickelte Sprachtheorie verdankt ihren Naturalismus nicht dem sprachanalytischen Verfahren, sondern den Voraussetzungen einer empiristischen Ontologie. Daß die Umstellung von der Bewußtseinsphilosophie auf die Sprachanalyse diesen Weg keineswegs *vorschreibt*, zeigen nicht nur die sprachphilosophischen Anfänge bei Humboldt und die Semiotik von Peirce, sondern auch die psychologismuskritischen Implikationen der sprachanalytischen Wende in der Semantik (bei Frege) und in der Wissenschaftstheorie des frühen logischen Empirismus. Der analytische Materialismus hat mich tatsächlich nie sonderlich beeindruckt – eben weil er eine metaphysische Position ist, ich meine eine Position, die im Allgemeinen verharret, wo es darum ginge, ein abstrakt aufgestelltes Programm mit wissenschaftlichen Mitteln *durchzuführen*. Solche abstrakten Versuche, ein objektivistisches Selbstverständnis des Menschen gleichsam mit einem Schlage zu etablieren, leben zwar von der szientistischen Hintergrundüberzeugung, daß die Naturwissenschaften (mit der modernen Physik als ihrem Kern) überhaupt das Modell und die letzte Autorität für jedes noch akzeptable Wissen abgeben; dennoch geht es ihnen nicht um die physikalisch, biochemisch, neurophysiologisch oder auch nur soziobiologisch durchgeführte Reduktion der bekannten sozialwissenschaftlichen und historischen Tatsachen,

sondern allein um die prinzipielle Möglichkeit, auf der Basis einer Umkehrung der natürlichen Welteinstellung, *alles* intuitiv Gewußte, den lebensweltlichen Kontext *im ganzen*, aus der Perspektive des naturwissenschaftlichen Beobachters zu verfremden und objektivierend zu erklären.

Ich verspüre den Problemdruck des Naturalismus nicht von seiten naturalistischer Gedankenspiele, sondern an ganz anderer Stelle: dort nämlich, wo naturalistische Erklärungsstrategien *innerhalb* der Sozialwissenschaften mit Aussicht auf Erfolg etabliert sind. Dabei habe ich weniger eine hoffnungslos unterkomplexe Lerntheorie vor Augen; nicht einmal die im Vormarsch befindliche Spieltheorie, die auch auf ihre Grenzen stoßen wird, weil man nicht alles auf strategisches Handeln reduzieren kann; sondern eine in ihren Grundbegriffen zugleich sensibler und *umfassender* ansetzende Systemtheorie der Gesellschaft. Diese geht vom Grundphänomen der Selbstbehauptung selbstbezüglicher Systeme in überkomplexen Umwelten aus und verfremdet die Lebenswelt aus einer – alle Ontologie überbietenden – metabiologischen Perspektive.

III

Luhmann hat mit Anleihen bei Maturana und anderen seine systemtheoretischen Grundbegriffe so weit ausgedehnt und flexibilisiert, daß sie ein konkurrenzfähiges *philosophisches* Paradigma tragen können. Die Idee eines sich durch System-Umwelt-Differenzen hindurch vollziehenden Weltprozesses setzt die üblichen ontologischen Prämissen einer Welt des rational geordneten Seienden, einer auf Erkenntnissubjekte bezogenen Welt vorstellbarer Objekte oder einer Welt existierender und sprachlich repräsentierbarer Sachverhalte außer Kraft. Insbesondere die subjektphilosophische Erbmasse kann in eine Theorie selbstbezüglich sich selbst erzeugender Systeme leicht aufgenommen und resorbiert werden.¹³ Dieser auf philosophischer Augenhöhe operierende, aber in Durchführung begriffene Naturalismus dürfte deshalb eine paradigmatische

13 Vgl. meinen Exkurs zu Luhmann in: J. Habermas (1985). 426-446.

Gegenposition, die sich für eine nicht-objektivistische Selbstbeschreibung des Menschen-in-seiner-Welt stark macht, kaum noch in einer Theorie des bewußten Lebens finden. Das bewußte Leben des Subjekts in seiner Doppelstellung ähnelt, fürchte ich, schon viel zu sehr der grenzerhaltenden Selbstbehauptung des Systems in seiner doppelten Referenz auf sich und die Umwelt.

Warum ich glaube, daß ein kommunikationstheoretisch ausgenutztes Sprachparadigma eine größere Resistenzkraft gegen diese Art von Naturalismus entwickeln könnte, steht hier nicht zur Diskussion. Henrichs Bedenken veranlassen mich aber, wenigstens in einer Hinsicht zu präzisieren, worin sich Bewußtseins- und Verständigungsparadigma unterscheiden.

Es sind seit knapp hundert Jahren verschiedene Argumente zusammengekommen, die den Übergang von der klassischen Schluß- zur modernen Aussagenlogik, den Übergang von der gegenstandstheoretischen zur sachverhaltstheoretischen Deutung der Erkenntnis, den Übergang von der intentionalistischen zur sprachtheoretischen Erklärung der Verstehens- und Kommunikationsleistungen, allgemein den Übergang von der introspektiven Analyse der Bewußtseinstatsachen zur rekonstruktiven Analyse öffentlich zugänglicher grammatischer Tatsachen nahegelegt haben. Insofern besteht eine Asymmetrie zwischen der Erklärungskraft der Bewußtseinsphilosophie, die bei der Selbstbeziehung eines Objekts vorstellenden und behandelnden Subjekts ansetzt, einerseits und der Problemlösungskapazität einer Sprachtheorie, die an den Bedingungen des Verstehens grammatischer Ausdrücke ansetzt. Mit Henrich bin ich freilich der Meinung, daß das Phänomen des Selbstbewußtseins auf dem Wege einer semantischen Analyse der Verwendung *einzelner* sprachlicher Ausdrücke (z. B. des Personalpronomens der 1. Person Sing.) nicht befriedigend erklärt werden kann. Umgekehrt gibt Henrich aber auch die Prämisse auf, daß die Form logischer und grammatischer Ausdrücke bewußtseinstheoretisch erklärt werden könnte. Statt dessen favorisiert er die These einer Gleichursprünglichkeit von Selbstverhältnis und Sprachfähigkeit. Es ist ja auch intuitiv plausibel, daß »das Funktionieren der sprachlichen Kommunikation ein Selbstverhältnis der Sprecher einschließt, als eine seiner konstitutiven Bedingungen, die in ihm ebenso ursprünglich

ist wie die Form des Satzes mit Subjekt und Prädikat« (Henrich, 10. These). Damit scheint so etwas wie die Gleichrangigkeit der beiden Paradigmen, die sich um das Selbstverhältnis des sprechenden Subjekts und um die Form des sprachlichen Ausdrucks kristallisieren, nahegelegt zu werden. Ein solcher Kompromiß müßte aber schon bei der ersten Bewährungsprobe zerbrechen. Beispielsweise müssen wir uns beim Aufbau der Sprachtheorie entscheiden, entweder der körperlosen Intention als freischwebendem Element des Bewußtseins oder der im Medium sprachlicher Symbole verkörperten Bedeutung den Vorrang einzuräumen. Man wird zu entgegengesetzten Lösungen kommen, je nachdem, ob die in einer Sprachgemeinschaft intersubjektiv geteilte Bedeutung als Grundbegriff in Anschlag gebracht oder ob das intersubjektive Verständnis eines bedeutungsidentischen Ausdrucks aus den in unendlicher Iteration aneinander gespiegelten Intentionen verschiedener Sprecher abgeleitet wird.

Um so vorteilhafter ist eine dritte Lösung. Selbstbeziehung und Satzform können in einer Sprachtheorie gleichrangig berücksichtigt werden, sobald diese sich nicht mehr semantisch am Verständnis von Sätzen, sondern pragmatisch an Äußerungen orientiert, mit denen sich Sprecher miteinander über etwas verständigen. Um sich über etwas zu verständigen, müssen die Beteiligten nicht nur die Bedeutung der in ihren Äußerungen verwendeten Sätze verstehen, sondern sich zugleich zueinander in der Rolle von Sprechern und Hörern verhalten können – im Kreise von unbeteiligten Angehörigen ihrer (oder einer) Sprachgemeinschaft. Die reziproken, durch die Sprecherrollen festgelegten interpersonalen Beziehungen ermöglichen ein Selbstverhältnis, welches die einsame Reflexion des erkennenden oder handelnden Subjekts auf sich als vorgängiges Bewußtsein keineswegs voraussetzt. Vielmehr entsteht die Selbstbeziehung aus einem *interaktiven* Zusammenhang.¹⁴

Ein Sprecher kann sich nämlich in performativer Einstellung an einen Hörer nur unter der Bedingung adressieren, daß er sich – vor dem Hintergrund potentiell Anwesender – aus der Perspektive seines Gegenübers in demselben Maße sehen und verstehen lernt, wie

14 J. Habermas (1981). Bd. 2. 112 ff.; vgl. unten S. 210 ff.

der Adressat dessen Perspektive auf sich seinerseits übernimmt. Dieses aus der Perspektivenübernahme des kommunikativen Handelns *resultierende* Selbstverhältnis läßt sich anhand des Systems der drei durch Transformationsbeziehungen verknüpften Personalpronomina untersuchen und je nach Kommunikationsmodus auch differenzieren.

Dabei entfällt jene Schwierigkeit, die der reflexionsphilosophischen Fassung von Subjektivität und Selbstbeziehung von Anbeginn angehaftet hat. Das Subjekt, das sich *erkennend* auf sich bezieht, trifft das Selbst, das es als Objekt erfaßt, unter dieser Kategorie als ein bereits Abgeleitetes an und nicht als Es-Selbst in der Originalität des Urhebers der spontanen Selbstbeziehung. Kierkegaard hat dieses Problem über den späten Schelling von Fichte rezipiert und zum Ausgangspunkt einer Überlegung gemacht, die den existentiell auf sich Reflektierenden in die »Krankheit zum Tode« stürzt. Erinnern wir uns an die drei Schritte, mit denen der Abschnitt A dieser Schrift beginnt. Erstens: Das Selbst ist nur zugänglich im Selbstbewußtsein. Da nun diese Selbstbeziehung in der Reflexion nicht hintergangen werden kann, ist das Selbst der Subjektivität nur das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Zweitens: Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, als zu dem Selbst im eben angegebenen Sinne, muß entweder sich gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein. Kierkegaard hält die erste Alternative (der Fichteschen Wissenschaftslehre) für undurchführbar und wendet sich deshalb sogleich der zweiten zu. Das Selbst des existierenden Menschen ist ein derart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis und somit eines, das, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält. Dieses dem Selbst des Selbstbewußtseins vorgängige »Andere« ist für Kierkegaard der christliche Erlösergott, für Henrich das präreflexiv vertraute Anonym eines bewußten Lebens, das für buddhistische ebenso wie für platonische Deutungen offensteht.¹⁵ Beide Interpretationen verweisen in eine religiöse Dimension und damit auf eine Sprache, die vielleicht die der alten Metaphysik ist, aber doch über die moderne Bewußtseinsstellung hinausgreift.

15 D. Henrich: Dunkelheit und Vergewisserung. In.: ders. (Hg.): All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West. Stuttgart. 1985. 33 ff.

Ich spüre nicht den geringsten Impuls, Henrich bei diesen ausgreifenden Gedanken in den Arm zu fallen. Henrich spricht von »Entmutigung«. Auch die rhetorische Kraft der religiösen Rede behält ihr Recht, solange wir für die in ihr konservierten Erfahrungen und Innovationen eine überzeugendere Sprache nicht gefunden haben. Gleichwohl wird man feststellen dürfen, daß das Fichtesche Ausgangsproblem¹⁶ durch einen Wechsel des Paradigmas gegenstandslos wird. Das Selbst des performativ, durch die vom Sprecher übernommene Perspektive des Hörers auf ihn, hergestellten Selbstverhältnisses¹⁷ wird nämlich nicht wie im Reflexionsverhältnis als *Gegenstand* der Erkenntnis eingeführt, sondern als ein in der Teilnahme an sprachlichen Interaktionen sich bildendes, in Sprach- und Handlungsfähigkeit sich äußerndes Subjekt. Den durch die Struktur sprachlicher Intersubjektivität gesetzten und über die reziproken Beziehungen von Ego, Alter und Neuter verschränkten Selbstverhältnissen braucht vorsprachliche Subjektivität nicht voranzugehen, weil sich alles, was den Namen Subjektivität verdient, und sei's ein noch so vorgängiges Mit-sich-Vertrautsein, dem unnachgiebig individuierenden Zwang des sprachlichen Mediums von Bildungsprozessen verdankt – die nicht aussetzen, solange überhaupt kommunikativ gehandelt wird. Nach Mead ist keine Individuierung ohne Vergesellschaftung und keine Sozialisation ohne Vereinzelung möglich.¹⁸ Deshalb muß übrigens eine Gesellschaftstheorie, die diese Einsicht sprachpragmatisch einholt, auch mit dem, was landläufig Rousseauismus heißt, brechen.

16 D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Ffm. 1967.

17 Das schließt für die frühe Ontogenese keineswegs vorsprachliche Wurzeln der kognitiven Entwicklung aus: schon mit dem primitiven Regelbewußtsein muß sich ein rudimentäres Selbstverhältnis herausbilden. Solche ontogenetischen Aussagen präjudizieren aber nicht die Beschreibung der Funktionsweise metakognitiver Fähigkeiten auf der Entwicklungsstufe der beherrschten Muttersprache, auf der die Intelligenzleistungen schon sprachlich organisiert sind.

18 Vgl. unten S. 216ff.

3. Motive nachmetaphysischen Denkens

Auch die Situation des gegenwärtigen Philosophierens ist unübersichtlich geworden. Ich meine nicht den Streit der philosophischen Schulen; der war immer schon das Medium, durch das sich das Philosophieren fortbewegt hat. Ich meine den Streit um eine Prämisse, auf die sich nach Hegel zunächst alle Parteien gestützt hatten. Unklar geworden ist heute die Stellung zur Metaphysik.

Eindeutig war lange Zeit die Haltung des *Positivismus* und seiner Nachfolger; er hatte die Fragestellungen der Metaphysik als sinnlos entlarvt – sie konnten als gegenstandslos beiseite geschoben werden. In diesem antimetaphysischen Furor verriet sich freilich die unaufgeklärt szientistische Absicht, das erfahrungswissenschaftliche Denken selbst zum Absoluten zu erheben. Zweideutig von Anbeginn waren die Anstrengungen Nietzsches, die Metaphysik zu überwinden. Heideggers Destruktion der Geschichte der Metaphysik¹ und Adornos Ideologiekritik an den verkappten Formen der modernen Ursprungsphilosophie² hatten ihr Ziel in einer *negativen Metaphysik*, im Einkreisen dessen, was die Metaphysik immer schon gemeint und immer schon verfehlt hatte. Heute nun erhebt sich aus der Asche dieses Negativismus der Funke einer *Erneuerung der Metaphysik* – sei es einer nach Kant sich behauptenden oder forsch hinter Kants transzendente Dialektik zurückeilenden Metaphysik.³

Diese ernster zu nehmenden Denkbewegungen oszillieren inmitten eines surrealen Kranzes *geschlossener Weltbilder*, die schlecht-spekulativ aus wissenschaftlichen Theoriestücken zusammengesetzt sind. *New Age* befriedigt auf ironische Weise das Bedürfnis nach dem verlorengegangenen Einen und Ganzen mit der abstrakt angerufenen Autorität eines immer undurchsichtiger werdenden Wissenschaftssystems. Aber geschlossene Weltbilder können sich im Meer eines dezentrierten Weltverständnisses nur auf abgeschirmten subkulturellen Inseln stabilisieren.

1 M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 1 und 2, Pfullingen 1961.

2 T. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttg. 1956.

3 D. Henrich, Fluchtlinien, Ffm. 1982; R. Spaemann, Philos.Essays, Stuttg. 1983.

Trotz dieser Neuen Unübersichtlichkeit vermute ich, daß sich unsere Ausgangssituation von jener der ersten Generation der Hegelschüler nicht wesentlich unterscheidet. Damals hatte sich der Aggregatzustand des Philosophierens verändert: seitdem haben wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative.⁴ Ich möchte zunächst an einige Aspekte des metaphysischen Denkens erinnern, um dann vier Motive der Beunruhigung zu behandeln, mit denen dieses sich konfrontiert sah – Motive, welche die Metaphysik als Denkform problematisiert und schließlich entwertet haben. Unter Vernachlässigung der aristotelischen Linie nenne ich in grober Vereinfachung »metaphysisch« das auf Plato zurückgehende Denken eines philosophischen Idealismus, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza und Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht. Der antike Materialismus und die Skepsis, der spätmittelalterliche Nominalismus und der neuzeitliche Empirismus sind antimetaphysische Gegenbewegungen, die aber innerhalb des Horizonts der Denkmöglichkeiten der Metaphysik bleiben. Die Vielfalt der metaphysischen Denkansätze kann ich unter einem einzigen Titel zusammenziehen, weil es mir aus der gebotenen Entfernung einzig um drei Aspekte geht. Eingehen werde ich auf das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie, auf die Gleichsetzung von Sein und Denken und auf die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung, kurz: auf Identitätsdenken, Ideenlehre und starken Theoriebegriff. Allerdings erfahren diese drei Momente beim Übergang zum Subjektivismus der Neuzeit eine eigentümliche Brechung.

I. Aspekte metaphysischen Denkens

Identitätsdenken. Die antike Philosophie erbt vom Mythos den Blick auf das Ganze; sie unterscheidet sich von diesem durch das begriffliche Niveau, auf dem sie Alles auf Eines bezieht. Die Ursprünge werden nicht mehr in narrativer Anschaulichkeit als Urszene und Anfang der Geschlechterkette vergegenwärtigt, als

⁴ Diese Prämisse begründe ich in: J. Habermas, Diskurs der Moderne, Ffm. 1985.

erste *in der Welt*; diese Anfänge werden vielmehr den Dimensionen von Raum und Zeit enthoben und zu einem Ersten abstrahiert, das, als das Unendliche, der Welt des Endlichen gegenübersteht oder ihr zugrunde liegt. Ob als welttranszendenter Schöpfergott, als Wesensgrund der Natur oder schließlich abstrakter als das Sein konzipiert – in allen Fällen entsteht eine Perspektive, aus der die innerweltlichen Dinge und Ereignisse, in ihrer Mannigfaltigkeit auf Distanz gebracht, zu besonderen Entitäten vereindeutigt und zugleich als Teile eines Ganzen begriffen werden können. Im Mythos stellte sich die Einheit der Welt *anders* her: als durchlaufender Kontakt des Besonderen mit dem Besonderen, als Korrespondenz des Ähnlichen und des Unähnlichen, als Spiegelungen von Schein und Widerschein, als konkrete Verkettung, Überlappung und Verflechtung. Mit dem Konkretismus dieser Weltsicht bricht das idealistische Einheitsdenken. Das Eine und das Viele, abstrakt gefaßt als die Beziehung von Identität und Differenz, ist die Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht: das Eine ist beides – Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung. Daraus leitet sich das Viele her – im Sinne der Begründung und der Entstehung; und dank dieses Ursprungs reproduziert es sich als eine geordnete Mannigfaltigkeit.⁵

Idealismus. Das Eine und das Ganze resultieren aus einer heroischen Anstrengung des Gedankens, das Konzept des Seins entsteht mit dem Übergang von der grammatischen Form und dem begrifflichen Niveau der Erzählung zu dem der deduktiven Erklärung nach dem Vorbild der Geometrie. Deshalb wird seit Parmenides zwischen dem abstrahierenden Denken und seinem Produkt, dem Sein, eine *innere* Beziehung hergestellt. Plato zieht daraus die Konsequenz, daß die einheitsstiftende Ordnung, die der Mannigfaltigkeit der Phänomene als Wesen zugrunde liegt, selber begrifflicher Natur ist. Die Arten und Gattungen, nach denen wir die Phänomene ordnen, folgen der idealen Ordnung der Dinge selbst. Die platonische Idee ist freilich weder reiner Begriff noch reines Bild, sondern das aus der anschaulichen Mannigfaltigkeit herausgehobene Typische,

5 W. Beierwaltes, Denken des Einen, Ffm. 1985.

Formgebende. Die ins Stoffliche eingebildeten Ideen führen das Versprechen der All-Einheit mit sich, weil sie auf die Spitze der hierarchisch geordneten Begriffspyramide zulaufen und intern auf diese verweisen: auf die Idee des Guten, die alle anderen in sich befaßt. Der begrifflichen Natur des Idealen entlehnt das Sein weitere Attribute, die des Allgemeinen, Notwendigen und Überzeitlichen.

Aus der in der Ideenlehre angelegten Spannung zwischen zwei Formen der Erkenntnis, der auf Empirie gestützten diskursiven und der auf intellektuelle Anschauung abzielenden anamnetischen, bezieht die Geschichte der Metaphysik ihre innere Dynamik ebenso wie aus der paradoxen Entgegensetzung von Idee und Erscheinung, Form und Materie. Der Idealismus hatte sich nämlich von Anbeginn darüber getäuscht, daß die Ideen oder *formae rerum* das, was sie als das Stoffliche und schlechthin Nicht-Seiende ausgeschieden haben sollten, tatsächlich immer schon in sich enthielten und bloß verdoppelten – eben den materiellen Gehalt jener empirischen Einzeldinge, an denen die Ideen doch in vergleichender Abstraktion erst abgelesen werden mußten.⁶

Prima philosophia als Bewußtseinsphilosophie. Nominalismus und Empirismus haben das Verdienst, diesen Widerspruch des metaphysischen Ansatzes aufgedeckt und radikale Konsequenzen daraus gezogen zu haben. Das nominalistische Denken entmächtigt die *formae rerum* zu den vom erkennenden Subjekt den Dingen bloß zugeordneten *signa rerum* – zu Namen, die wir den Dingen anheften. Hume löst auch noch die vom Nominalismus übriggelassenen, entsubstantialisierten Einzeldinge in jene Sinneseindrücke auf, aus denen das empfindende Subjekt erst seine Vorstellung von den Gegenständen aufbaut. Im Gegenzug erneuert die idealistische Phi

6 Adorno a.a.O. S. 29: »Die Ursprungsphilosophie, die aus der eigenen Konsequenz, der Flucht vorm Bedingten, ins Subjekt, die reine Identität sich wendet, fürchtet zugleich, in die Bedingtheit des bloß Subjektiven sich zu verlieren, das als isoliertes Moment, eben doch nie die reine Identität erlangt und seinen Makel so gut behält wie sein Gegenüber; dieser Antinomie ist die große Philosophie nie entronnen.« Zur metaphysikgeschichtlichen Bedeutung des Nicht-Identischen vgl. auch K. H. Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Ffm. 1983.

losophie beides, Identitätsdenken und Ideenlehre, auf der neuen, durch den Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus erschlossenen Grundlage der Subjektivität. Das Selbstbewußtsein, die Beziehung des erkennenden Subjekts zu sich, bietet seit Descartes den Schlüssel zur innerlichen und absolut gewissen Sphäre der Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben. So kann das metaphysische Denken im Deutschen Idealismus die Gestalt von Theorien der Subjektivität annehmen. Das Selbstbewußtsein wird entweder als spontane Quelle transzendentaler Leistungen in eine fundamentale Stellung gebracht oder als Geist selbst zum Absoluten erhoben. Die idealen Wesenheiten verwandeln sich in die kategorialen Bestimmungen einer produzierenden Vernunft, so daß jetzt alles in einer eigentümlich reflexiven Wendung auf das Eine der erzeugenden Subjektivität bezogen wird. Ob nun die Vernunft *fundamentalistisch* angesetzt wird: als eine die Welt im ganzen ermöglichende Subjektivität, oder ob sie *dialektisch* begriffen wird: als ein durch Natur und Geschichte hindurch prozessierender, sich einholender Geist – in beiden Varianten betätigt sich die Vernunft als eine zugleich totalisierende und selbstbezügliche Reflexion.

Diese tritt das Erbe der Metaphysik insofern an, als sie den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert. Noch die Hegelsche Logik, die das Eine mit dem Vielen, das Unendliche mit dem Endlichen, das Allgemeine mit dem Zeitlichen, das Notwendige mit dem Zufälligen symmetrisch vermitteln soll, kann nicht umhin, die idealistische Vorherrschaft des Einen, Allgemeinen und Notwendigen zu besiegeln, weil sich im Begriff der Vermittlung selbst die zugleich totalisierenden und selbstbezüglichen Operationen durchsetzen.⁷

Der starke Theoriebegriff. Jede der großen Weltreligionen zeichnet einen privilegierten und besonders anspruchsvollen Weg zur Erlangung des individuellen Seelenheils aus – z. B. den Heilsweg des buddhistischen Wandermönchs oder den des christlichen Eremiten. Die Philosophie empfiehlt als ihren Heilsweg das der Kontempla-

7 Vgl. D. Henrich, Hegel im Kontext, Ffm. 1971, 35 ff.

tion gewidmete Leben – den bios theoretikos. Er steht an der Spitze der antiken Lebensformen, über der vita activa des Staatsmannes, des Pädagogen oder des Arztes. Die Theorie selbst wird von dieser ihrer Einbettung in eine exemplarische Lebensform affiziert. Sie öffnet den Wenigen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit, während den Vielen der Weg zu theoretischer Erkenntnis verschlossen bleibt. Die Theorie verlangt Abkehr von der natürlichen Welteinstellung und verspricht den Kontakt mit dem Außeralltäglichen. Die kontemplative Vergegenwärtigung der Proportionen von Gestirnbahnen, kosmischen Kreisläufen überhaupt, behält etwas von den sakralen Ursprüngen der Theorie – »theoros« hieß der Vertreter, den die griechischen Städte zu den öffentlichen Festspielen entsandten.⁸

Diese Bindung ans sakrale Geschehen verliert der Theoriebegriff in der Neuzeit ebenso wie den von Haus aus elitären Charakter, der sich mildert zum sozialen Privileg. Was sich erhält, ist die idealistische Deutung der Distanzierung vom täglichen Erfahrungs- und Interessenzusammenhang. Die methodische Einstellung, die den Wissenschaftler gegen die lokalen Vorurteile abschirmen soll, wird in der deutschen Universitätstradition bis zu Husserl überhöht zum intern begründeten Vorrang der Theorie vor der Praxis. In der Verachtung von Materialismus und Pragmatismus überlebt etwas vom absolutistischen Verständnis einer Theorie, die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern »rein« ist im Sinne der kathartischen Tilgung aller Spuren ihres irdischen Entstehungszusammenhangs. Damit schließt sich der Kreis eines Identitätsdenkens, das sich selber einbezieht in die Totalität, die es erfasst, und daher der Forderung genügen will, alle Prämissen aus sich selber zu begründen. Unabhängigkeit der theoretischen Lebensführung sublimiert sich in der modernen Bewußtseinsphilosophie zu einer absolut sich selbst begründenden Theorie.⁹

*

8 B. Schnell, Die Entdeckung des Geistes, Hbg. 1955, 401 ff.

9 Zu Fichtes Idee der Letztbegründung vgl. V. Höhle, Hegels System, Bd. 1, Hbg. 1987, 22 ff.

Das metaphysische Denken, das bis Hegel in Kraft geblieben ist, habe ich durch die bewußtseinsphilosophische Umformung von Identitätsdenken, Ideenlehre und starken Theoriebegriff gekennzeichnet. Es waren nun historische, von außen auf die Metaphysik zukommende, letztlich gesellschaftlich bedingte Entwicklungen, die diese Denkform problematisiert haben:

- Das totalisierende, auf das Eine und Ganze gerichtete Denken wird durch den *neuen Typus der Verfahrensrationalität* in Frage gestellt, der sich seit dem 17. Jahrhundert mit der erfahrungswissenschaftlichen Methode der Naturwissenschaften und seit dem 18. Jahrhundert mit dem Formalismus sowohl in der Moral- und Rechtstheorie wie auch in den Institutionen des Verfassungsstaates durchsetzt. Naturphilosophie und Naturrecht sehen sich mit einer neuen Art von Begründungsforderungen konfrontiert. Diese erschüttern *das philosophische Erkenntnisprivileg*.
- Im 19. Jahrhundert entstehen die historisch-hermeneutischen Wissenschaften, welche die neuen Zeit- und Kontingenzerfahrungen in einer immer komplexer werdenden modernen Wirtschaftsgesellschaft spiegeln. Durch den Einbruch des Geschichtsbewußtseins gewinnen die *Dimensionen der Endlichkeit* gegenüber einer idealistisch verhimmelten, nicht-situierten Vernunft an Überzeugungskraft. Dadurch kommt eine *Detranszendentalisierung* der überlieferten Grundbegriffe in Gang.
- Während des 19. Jahrhunderts verbreitet sich sodann die Kritik an der *Verdinglichung und Funktionalisierung von Verkehrs- und Lebensformen* sowie am objektivistischen Selbstverständnis von Wissenschaft und Technik. Diese Motive fördern auch die Kritik an den Grundlagen einer Philosophie, die alles in Subjekt-Objektbeziehungen preßt. In diesem Zusammenhang steht der *Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie*.
- Schließlich hält auch der *klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis* den immer deutlicher hervortretenden Interdependenzen nicht länger stand. Die Einbettung theoretischer Leistungen in ihre praktischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge weckt das Bewußtsein für die Relevanz der alltäglichen

Kontexte des Handelns und der Kommunikation. Diese erlangen beispielsweise mit dem Konzept des *lebensweltlichen Hintergrundes* philosophischen Rang.

Ich möchte im folgenden auf diese Aspekte einer Erschütterung der metaphysischen Denkform eingehen und dabei zeigen, daß uns der Übergang zum nachmetaphysischen Denken vor neue Probleme gestellt hat. Wie man auf diese, *nach* der Metaphysik entstandene Problemlage reagieren kann, will ich aus der Sicht einer Theorie des kommunikativen Handelns jeweils andeuten.

II. Verfahrensrationalität

Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen solange treu, wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht – sei es in der Art einer transzendentalen Fundierung oder auf dem Wege der dialektischen Durchdringung der Welt. Eine in sich vernünftige Totalität, sei es der Welt oder der weltbildenden Subjektivität, sichert ihren einzelnen Gliedern oder Momenten die Teilhabe an Vernunft. Rationalität wird als eine materiale gedacht, als eine die Weltinhalte organisierende und an diesen selbst ablesbare Rationalität. Die Vernunft ist eine des Ganzen und seiner Teile.

Demgegenüber vertrauen die modernen Erfahrungswissenschaften und eine autonom gewordene Moral nur noch der Rationalität ihres eigenen Vorgehens und ihres *Verfahrens* – nämlich der Methode wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem abstrakten Gesichtspunkt, unter dem moralische Einsichten möglich sind. Die Rationalität schrumpft zur formalen insofern, als sich die Vernünftigkeit der Inhalte zur Gültigkeit der Resultate verflüchtigt. Diese hängt ab von der Vernünftigkeit der Prozeduren, nach denen man Probleme zu lösen versucht – empirische und theoretische in der Gemeinschaft der Forscher und im organisierten Wissenschaftsbetrieb, moralisch-praktische Probleme in der Gemeinschaft der Bürger eines demokratischen Staates und im Rechtssystem. Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom

theoretisch vergegenständlichenden Zugriff. Das Marxsche Wort von der Verwirklichung der Philosophie läßt sich auch so verstehen: daß sich nur noch im Erfahrungszusammenhang lebensweltlicher Praxis zusammenfügt – und auch ins Lot bringen läßt –, was mit dem Zerfall metaphysischer und religiöser Weltbilder auf der Ebene der kulturellen Deutungssysteme unter verschiedenen Geltungsaspekten auseinandergetreten ist.²⁷

Nach der Metaphysik hat die philosophische Theorie ihren außeralltäglichen Status eingebüßt. Die explosiven Erfahrungsgehalte des Außeralltäglichen sind in die autonom gewordene Kunst abgewandert. Auch nach dieser Deflationierung ist freilich der vollends profanisierter Alltag gegen den erschütternd-subversiven Einbruch außeralltäglicher Ereignisse keineswegs immun geworden. Die ihrer Weltbildfunktionen weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis. Und dies nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem. Die fortbestehende Koexistenz beleuchtet sogar eine merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat. Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.

27 Vgl. unten S. 181 ff.