

DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

MARKSTEINE SEINER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG*

VON

NIKOLITSA GEORGOPOULOU - NIKOLAKAKOU

Dr. theol., Dr. phil. habil.

Die Metaphysik befasst sich mit dem fundamentalen Problem der Philosophie, nämlich mit der Frage nach dem Sein. Die Metaphysik ist genau so alt wie die Philosophie, denn solange der Mensch philosophiert, beschäftigt ihn diese Frage mit allen ihren Implikationen. Als die ersten Metaphysiker kann man deshalb schon die Vorsokratiker bezeichnen. Aber Platon hat zuerst das Problem der Metaphysik klar erfasst, indem er eine Theorie des Seins aufstellte, mit der der menschliche Geist sich dann immer wieder auseinandersetzen hatte. Aristoteles hat diese Frage nach dem Sein zu einer eigenständigen philosophischen Disziplin erhoben und sie als die «erste Philosophie» bezeichnet.

Die Frage «Was ist das Sein» findet sich bei den beiden griechischen Philosophen in verschiedener sprachlicher Form. Beide gebrauchen sowohl den substantivierten Infinitiv εἶναι (Soph. 243 E) als auch das Partizip ὄν (Soph. 244 B). Diese sprachliche Differenzierung ist nicht in allen Sprachen ohne weiteres möglich. Die deutsche Sprache kann wie die griechische zwischen den beiden Formen «das Sein» und «das Seiende» unterscheiden. Im Französischen ist nur der substantivierte Infinitiv möglich (être), im Englischen dagegen nur das Partizip «being». Heidegger hat auf dem Unterschied von «das Sein» und «das Seiende» die Lehre von der ontologischen Differenz aufgebaut. Sachlich ist damit ein grundlegendes ontologisches Problem angesprochen. Die Griechen haben aber das systematische Problem nicht mit dem sprachlichen Unterschied zwischen Partizip und substantiviertem Infinitiv verknüpft. Wir werden in unseren Ausführungen das «Sein» und das

* Diese Vorlesung wurde am 8.12.1976 an der Universität Bamberg als öffentliche Probevorlesung bei meiner Habilitation am Lehrstuhl für Philosophie gehalten. Grundlage dieser Vorlesung ist das Werk von Gottfried Martin «Allgemeine Metaphysik». Die unter VII dargelegten Resultate geben aber unsere persönliche Stellungnahme zu dem Problem der Metaphysik wieder.

«Seiende» nicht im Sinne der ontologischen Differenz unterscheiden, sondern im Sinne Platons als gleichbedeutend gebrauchen¹.

I

Platon bezeichnet in seinem Dialog «Sophistes» das Problem der Metaphysik als das grösste Problem. Der Fremde aus Elea verlangt von seinem Gesprächspartner Theätetos, dieses wichtigste Problem zu untersuchen. Theätetos antwortet ihm wie folgt: «Welches meinst du? Oder willst du offenbar, wir sollen zuerst das Seiende erforschen, wie es doch die, welche davon reden, eigentlich darzustellen meinen? (Soph. 243 d). Platon hat dabei die Vorsokratiker und ihre Theorie von den ersten Elementen im Sinn. Wenn jemand behauptet, so sagt er, dass das Warme das Element aller Dinge sei oder das Kalte oder beides zusammen, dann hat dieser eine Seinsaussage gemacht. Wenn jemand behauptet, dass das Warme das Element aller Dinge sei, dann rezipiert er, dass das Warme oder das Kalte das eigentlich Seiende (ὄντως ὄν) sei». Platon stellt damit die Frage an die alten Ontologen: «Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein vorstellen? » (Soph. 243 e). Mit anderen Worten: Ist das Sein etwas anderes und das Kalte oder das Warme etwas anderes? Wir begegnen hier zum ersten Mal in der Philosophie der Grundfrage: Was ist das Sein? Was bedeutet das Sein? Es ist die Grundfrage der Metaphysik².

Die Frage, ob Metaphysik überhaupt möglich sei, — eine Frage, die in der Neuzeit besonders von Nietzsche gestellt worden ist, — hat bereits Platon erhoben. Er ist der erste, der ausdrücklich fragt: Was ist das Sein, d.h. der Gegenstand der Metaphysik? Er ist auch der erste, der auf die Schwierigkeiten des Problems aufmerksam gemacht hat. So fragt er im «Sophistes»: «Da wir uns keinen Rat wissen, so macht doch selbst uns anschaulich, was ihr andeuten wollt, wenn ihr das Wort «Sein» aussprecht. Denn offenbar wisst ihr dies schon lange, wir dagegen glaubten es vorher zwar zu wissen, jetzt aber sind wir ratlos» (Soph. 244 a). Zwei Punkte betont Platon in diesem Zusammenhang: Erstens, seine persönliche Frage (aporia), die ihm jetzt, da er den «Sophistes» schreibt, erst deutlich wird, und zweitens, die ständige Frage der Metaphysik, die immer dann gegeben ist, wenn sie sich ihres Problems bewusst zu werden beginnt. Die Metaphysik hat anfänglich ohne Schwierigkeiten

1. G. Martin, Allgemeine Metaphysik, Berlin 1965, S. 10.

2. G. Martin, S. 9. Vgl. Ἴω. Θεοδωρακόπουλος, Τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς. In: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 1 (1971), S. 7 f.

über das Sein sprechen können. Sie hat die verschiedenen Seinsarten getrennt und in Klassen eingeteilt. Platon hat selbst die körperlich-sinnlichen Dinge von den geistig-intelligiblen unterschieden. Die Metaphysik unterscheidet auch die lebendigen von den unlebendigen, die Gattung des Seins als Materie von der Gattung des Seins als Leben. Je kritischer aber die Philosophie wird, desto mehr rückt sie von ihrem selbstverständlichen Ausgang ab und dringt in die Tiefe ihrer Probleme ein. Auch Platon musste zu einer Selbstkritik gelangen, um zu erkennen, welche schweren Probleme die Frage nach dem Sein in sich schliesst³. Sie hat ihn im «Sophistes» im Unterschied zum «Phaidon», dem Dialog der Frühzeit, zu der Auffassung geführt, dass die geistige Idee das eigentlich Seiende ist und ihr gegenüber das materielle Sinnending das weniger Seiende oder gar Nicht—Seiende ($\mu\lambda\ \delta\nu$).

Platons Einteilung hatte für die nachfolgende Philosophie eine grundlegende Bedeutung. Aristoteles «übernimmt die platonische Unterscheidung zwischen den Ideen und den Sinnendingen». Er führt sie aber weiter, indem er «die beiden Seinsweisen von der durch ihn entwickelten Logik her als das Allgemeine und als das Einzelding» bestimmt. Im Anschluss an die platonischen Definitionen unterscheidet er die erste und die zweite Ousia (Substanz, Wesen). «In der Fortsetzung des platonischen Ringens um das Sein der Sinnendinge» kommt er zu einer Platon völlig entgegengesetzten These. «Für Aristoteles ist das Einzelwesen das eigentlich Seiende», von dem alle menschliche Erfahrung ausgeht und an das sie immer gebunden bleibt. «Das Sein des Einzelwesens ist für ihn das ausgezeichnete Sein, und das $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$, das Allgemeine, hat für ihn ein abgeleitetes Sein». In dieser Weise bestimmt Aristoteles in seiner Ontologie das Verhältnis der ersten zur zweiten Ousia⁴.

Diese Unterscheidung Platons hat übrigens auch Auswirkungen bei der Neuzeit, wie etwa bei Descartes, Leibniz und Kant. Die ontologische Unterscheidung von Descartes zwischen der *res cogitans* (das denkende Ding) und der *res extensa* (das ausgedehnte Ding) ist für die neuere Philosophie von grosser Bedeutung gewesen. Mit Hilfe dieser beiden Begriffe unterscheidet Descartes am Seienden eine denkende Substanz (Geist, Seele) und eine ausgedehnte (Materie, Leib). Auch Leibniz hat zwischen dem realen Sein der Monaden und dem phänomenalen Sein der in ihnen fundierten Bestimmungen, insbesondere des Raumes, der Zeit und der Naturgesetze, unterschieden. Kant

3. G. Martin, S. 7. Ἰω. Θεοδωρακόπουλος, S. 13 f.

4. G. Martin, S. 42.

führt diese Differenzierung von Platon und von Leibniz mit seiner Unterscheidung zwischen dem Phänomenon und dem Noumenon, zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich weiter⁵.

Nun: Die erste Phase der platonischen Metaphysik enthält der Dialog «Phaidon», in dem die Unterscheidung der Sinnendinge von der Idee dargestellt wird. Die Idee hat dabei eine ontologische und eine gnosologische Bedeutung. Der ontologischen Bedeutung der Idee im «Phaidon» und ihrem Vorrang den Sinnendingen gegenüber steht die eleatische (parmenideische) Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein, die keine Differenzierung zulässt, denn die Idee wird als Sein bezeichnet und die sinnliche Erscheinung als Nicht-sein, zwischen denen es keinen Übergang gibt. Die eleatische These lautet: «Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht, zwischen beiden gibt es kein Mittleres»⁶. Im Dialog «Sophistes» stellt Platon die Frage, ob die eleatische Unterscheidung überhaupt vertretbar sei. Denn, so argumentiert er, sind die schönen Dinge nichts, dann verliert auch die Idee der Schönheit ihren Sinn. Wenn aber die Idee der Schönheit einen Sinn haben soll, dann müssen auch die schönen Dinge in irgendeiner Weise Wirklichkeit und Sein haben. Es muss also das Verhältnis der Sinnendinge zu der Idee neu bestimmt werden. Die Idee ist nicht alles Sein und das Sinnending nicht völli ges Nichts. Vielleicht ist das Verhältnis beider gar umgekehrt: Dass die Sinnendinge fast alles oder gar alles Sein darstellen und die Ideen nichts sind, nur eine Fiktion des Menschen? Dieses grundlegende Problem wird in der Entwicklung der Metaphysik immer wiederkehren.

Das Problem gewinnt noch einen besonderen Aspekt durch den Gegensatz von Parmenides und Heraklit. Parmenides versteht das Sein als stets ruhendes, an sich unbewegliches Sein, während Heraklit es als ständige Bewegung auffasst. Platon kann sich weder für die eine noch für die andere Position entscheiden, weil beide in ihrer extremen Form in sich selbst unmöglich sind und in Sackgassen führen. Er sucht nach einer Synthese der beiden Standpunkte. Das Ziel seiner Kritik ist, die Idee von der eleatischen Starrheit zu befreien. Das Leben erweist sich ja als eine Grundbestimmung des Seins. Wenn also den Ideen Wirklichkeit und Sein zukommen soll, so müssen sie lebendig sein, also erfahrbar. Es gehören auch Bewegung und Veränderung zu ihrem Wesen. Ferner impliziert die Möglichkeit der Ideen, erkannt zu werden, dass sie sich in einer ständigen Bewegung befinden. Was Platon mit diesem

5. G. Martin, S. 44 ff., Ἴω. Θεοδωρακόπουλος, S. 16.

6. Parmenides B 6, 1-2, Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, I, 232 /3.

Gedanken ausdrücken will, liegt auf der Hand: Die Ideen müssen erkannt werden können, denn, wenn sie unerkannt blieben, würde die Ideenlehre ihren Sinn verlieren. Wenn die Ideen aber erkannt werden können, dann müssen sie in den lebendigen Strom der Erkenntnis und damit der Bewegung und der Veränderung hineingezogen werden⁷.

II

Das geschieht nun bei Aristoteles in einer Weise, in der die Ideen aus ihrer Transzendenz, in der sie bei Platon verharren, ganz heruntergeholt werden und nunmehr als die Sinnendinge immanenter Formen fungieren.

Das Werk des Aristoteles, in dem die Begriffe der Metaphysik entwickelt werden, trägt den Titel: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Es besteht bekanntlich aus 14 Büchern. Diese sind zuerst getrennte Arbeiten gewesen und später von Andronikos von Rhodos, der den Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* als bibliothekarische Bezeichnung gebrauchte, in seiner Redaktion des *Corpus Aristotelicum* zu einem Werk vereinigt worden. Diese Anordnung ist nicht zuletzt von pädagogischen Motiven diktiert, weil Aufgabenstellung und Lösungsversuch dieser höchsten Wissenschaft sich an die Behandlung der naturwissenschaftlichen Themen anschliessen sollten⁸.

Im dritten Buch dieses Werkes stellt Aristoteles die Probleme der Metaphysik dar, die er als Fragen (Aporien) entwickelt. Die Bestimmung des Seins und der Einheit bildet für ihn die schwierigste Aporie (Met. B 996 a). Sie ist aber gleichzeitig für jede Art von Erkenntnis nötig. Bei der Bearbeitung dieser Aporie stellt Aristoteles die Frage: «Was ist das Sein? Was ist die Einheit?». Das Wort *εἶναι* hat mehrere Bedeutungen. Ihre Unterscheidung ist von grundlegender Wichtigkeit für Aristoteles.

Im fünften Buch unternimmt es Aristoteles, systematisch diesen Ansatz zu verifizieren. Von grosser Relevanz für die aristotelische Ontologie ist in der Tat die Erkenntnis von der Bedeutungsmannigfaltigkeit des Seienden. Im 7. Kapitel des 5. Buches unterscheidet Aristoteles vier Grundbedeutungen des Seins. Erstens: Das Sein im akzidentiellen Sinne (*κατὰ συμβεβηχός*), zweitens: Die Weisen des Seins an sich (*καθ' αὐτό*); drittens: Das Wahr-Sein (*ἀληθές εἶναι*) und das Nicht-

7. Sophistes 248 CE. Vgl. G. Martin, S. 26 ff.

8. Vgl. W. J a e g e r, Aristoteles, Berlin, 1928, S. 172.

Sein als Falsch-Sein ($\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$), und viertens: Sein als Wirklich-Sein ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$) und Sein als Möglich-Sein ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$).

Die Analyse dieser vierfachen Bedeutung des Begriffes des Seins ist eng mit der aristotelischen Ontologie als Wissenschaft des Seienden verbunden⁹. Demgemäss fordert Aristoteles eine Wissenschaft, die sich mit dem Seienden als Seiendem zu beschäftigen hat. «Es gibt eine Wissenschaft ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$), welche das Seiende als solches ($\tau\acute{\omicron}\ \delta\upsilon\n \ \acute{\eta}\ \delta\upsilon\n$) untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch, denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein von dem Seienden als solchem. Vielmehr scheiden sie sich nach den sich ergebenden Bestimmungen». (Met. B 1003 a 21).

In seinem 7. Buch betrachtet Aristoteles auch die Mannigfaltigkeit der Bedeutung des Seienden (1028 a 10), wobei er auf die vorangegangene Analyse des Seins im 5. Buch verweist. Nach Klärung des Seinsbegriffes gibt Aristoteles sodann die Definition der Metaphysik. Die Seinsfrage wird als Frage nach der Ousia gestellt: «Die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anders als was die Wesenheit (ousia) ist». (Met. 1028 b 2).

Im. 8. Kapitel des 5. Buches der Metaphysik gibt Aristoteles eine Bedeutungsanalyse des Terminus Ousia. Nachdem er im Kapitel 6 den Begriff der Einheit und im Kapitel 7 das Sein untersucht hat, analysiert er jetzt die Ousia. Er gibt zunächst vier Bedeutungen, die er dann in zwei zusammenzieht¹⁰:

Nach der ersten Bedeutung wird Ousia von den Elementen, z. B. Erde, Feuer und Wasser, ausgesagt, überhaupt von den Körpern und von dem, was aus ihnen zusammengesetzt ist. Aristoteles versteht darunter die Lebewesen und, wie er auch sagt, die Dämonen. Nach der zweiten Bedeutung bezeichnet er als Ousia dasjenige, was dem in der ersten Bedeutung Ousia Genannten das Sein gibt. Nach Aristoteles gibt die Seele dem Lebewesen das Sein, so dass sie aus diesem Grunde Ousia genannt wird. In der dritten Bedeutung wird Ousia dasjenige genannt, was dem in der ersten Bedeutung Ousia genannten Gestalt und Sein dadurch gibt, dass es sie begrenzt, wie es z. B. bei der Linie gegenüber der Fläche der Fall ist. Mit der Aufhebung der Linie ist auch die Existenz der Fläche beseitigt. In der vierten Bedeutung wird das Wesen eines Seienden Ousia genannt.

9. Vgl. Fr. Brentano, Von den mannigfachen Bedeutungen des Seins nach Aristoteles, Freiburg 1862.

10. Vgl. G. Martin, S. 39 f.

Aristoteles zieht nun diese vier Bedeutungen in zwei zusammen, indem er die zweite, dritte und vierte Bedeutung vereinigt. Sie werden in ihrer Zusammenfassung als «Eidos» bezeichnet. Somit kann Aristoteles sagen, dass der Begriff Ousia nur nach zwei Hauptbedeutungen zu verstehen ist. Die erste Hauptbedeutung der Ousia meint das letzte Substrat, das niemals von einem anderen ausgesagt werden kann, während alles andere von ihm ausgesagt wird. In der zweiten Hauptbedeutung meint Ousia die Gestalt und das Eidos. Sie werden Ousia genannt, weil sie dem in der ersten Bedeutung Ousia Genannten das Sein geben. Diese Hauptbedeutungen der Ousia bezeichnet Aristoteles in den «Kategorien» (Kat. V 2a 11-19) als die erste und die zweite Ousia. Die erste Ousia bezeichnet das Einzelwesen, die zweite das Allgemeine¹¹.

Zu den näheren Bestimmungen des Einzelwesens gehört zunächst der in der aristotelisch-thomistischen Tradition vorherrschend gewordene Begriff des «ultimum subsistens». In der Bedeutungsanalyse der Metaphysik hat Aristoteles bereits im fünften Buch über die Ousia als «das letzte Substrat» gesprochen (1017 b 23/4). Es folgt dann die weitere Bestimmung des bleibenden Charakters der Substanz gegenüber den wechselnden Merkmalen der Akzidenz, also diejenige Bestimmung, die Kant als den Begriff des Beharrlichen in den Begriff der schematischen Substanz aufgenommen hat. Aristoteles hat diese Bestimmung an einer wichtigen Stelle der «Metaphysik» getroffen: «Die Wesenheit besteht, und nur die Beschaffenheiten wechseln» (983 b 9/10). Die dritte Bestimmung des Einzelwesens behandelt Aristoteles in seiner *Physik*. Er grenzt zunächst das von Natur Seiende gegen alles ab, was einen anderen Ursprung hat, z. B. gegen das von Menschen Hergestellte, um dann die allgemeine Bestimmung zu geben: «Das in der Natur Seiende zeigt sich alles in der Weise, dass es in sich selbst den Ursprung des Beginns und des Endes einer Bewegung hat». (*Physik* 192b 14-16). Der Begriff der Bewegung ist hier allgemein, er umfasst auch das Werden und Vergehen und auch die qualitativen Veränderungen¹².

«In dieser Bestimmung ist zunächst bemerkenswert, dass der Begriff des Ursprungs nicht nur auf den Anfang, sondern auch auf das Ende einer Bewegung bezogen wird»¹³. Dies ist echt griechisch, denn im Kreislaufdenken ist der Anfang zugleich das Ende und ein Neubeginn. «Alles Lebendige hat seine Grösse, die zu seinen wesentlichen Eigenschaften

11. Ebenda.

12. G. Martin, S. 62.

13. Ebenda.

gehört. Wenn es diese seine Grösse erreicht hat, so wird es nicht mehr weiterwachsen. So kommt der griechischen Stadt eine bestimmte Grösse zu, und wenn sie diese Grösse erreicht hat, soll sie nicht mehr nach weiterer Vergrößerung streben¹⁴».

Bei Leibniz finden wir die drei aristotelischen Bestimmungen der Substanz. Leibniz nennt zunächst die Substanz das «ultimum subjectum». Weiterhin betont er, dass die Substanz gegenüber den veränderlichen Akzidentien das Beharrliche darstellt. In einer dritten Bestimmung betrachtet er die Substanz als dasjenige, was eine lebendige Kraft hat. Im Zusammenhang der Leibnizschen Monadenlehre besagt diese Feststellung, dass nur die Monade eine Substanz ist. Leibniz trifft diese Bestimmung im ersten Paragraphen der Monadologie (§ 1; E 705a). Aus ihr folgert er weiterhin, dass nur das Individuum, nur das lebendige Einzelwesen eine Substanz ist. Hinsichtlich dieser Bestimmung steht Leibniz in enger Verbindung mit Platon und Aristoteles. Platon hat auch im «Sophistes» das Sein als Dynamis bezeichnet, und gefordert, dass alles wirklich Seiende ein lebendiges Sein sein müsse. Von dieser Grundbestimmung aus ist Leibniz in einen entschiedenen Gegensatz zur Substanzlehre von Descartes getreten. Auf dem Boden dieser von Platon und Aristoteles her gedachten Grundbestimmung der Substanz bei Leibniz kann die *res extensa*, die ausgedehnte blossе Materie, schlechterdings keine Substanz sein. In der Auseinandersetzung mit Descartes gibt Heidegger zunächst eine sorgsame Analyse des Textes. Heidegger fragt primär nicht nach dem richtigen oder falschen Gebrauch des Begriffes der Substanz; er untersucht vielmehr die Frage geschichtlich. Descartes hat die traditionellen Bestimmungen der Ontologie auf die mathematische Physik der Neuzeit und ihre transzendente Fundamente angewandt. Die Interpretation des kartesischen Textes soll die Analyse der Frage als solche und die Analyse der besonderen Frage nach dem Sein erhellen. Wohin muss ich blicken, wenn ich fragen will, was das Sein ist? Aristoteles blickt auf das Lebendige, wenn er nach dem Sein fragt. Descartes blickt auf den materiellen Körper. In dem Ansatz von Descartes wird aber, wie Heidegger sagt, eine Vorentscheidung über das Erkenntnisvermögen deutlich, durch das das eigentlich Seiende zugänglich wird¹⁵: «...der einzige und erste Zugang zu diesem Seienden ist das Erkennen, die *intellectio*, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis»¹⁶.

14. Ebenda.

15. Ebenda, S. 63 f.

16. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 95.

Wenn wir positiv fragen, was für Heidegger in «Sein und Zeit» das eigentliche Seiende ist, dann dürfen wir als Leitsatz einen Satz aus dem Beginn der positiven Interpretation ansehen: «...das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst»¹⁷. Das kann man nicht als individualistischen Subjektivismus verstehen, sondern: das Mitsein mit den Anderen ist in diesem Werk konstitutiv. Das Sein der Anderen wird aber doch primär von mir aus verstanden. Ich selbst bin es, wohin ich blicken muss, wenn ich nach dem Sinn vom Sein fragen will. Ich selbst bin das eigentlich Seiende, und alles, was so ist wie ich, das ist. Von hier aus wird verständlich, warum Heidegger den Terminus «Substanz» vermeidet¹⁸.

III

Eine nicht geringe Bedeutung für das Seinsproblem kommt Thomas von Aquin zu, den man grundsätzlich von der aristotelischen Philosophie her verstehen muss. Thomas ist es gewesen, der den grossen Umschwung für das mittelalterliche Denken von Platon zu Aristoteles vollzogen hat. Die Bedeutung der Stellungnahme des Aquinaten zum Seinsproblem wird nun keineswegs dadurch vermindert, dass für ihn nicht nur philosophische, sondern auch theologische Gründe massgebend sind. Dies gilt sicher schon für seine Wendung zur aristotelischen Grundthese, dass das Einzelwesen das eigentlich Seiende ist¹⁹.

Im alten Griechenland hat die Polis im allgemeinen eine höhere Geltung als das Einzelwesen. Das Christentum konnte aber umso eher die Idee vom Wert und Recht des einzelnen Menschen als konstitutiv und unaufgebar mit Hilfe der thomasischen Philosophie begründen, als von der Idee der Schöpfung her diese Denkrichtung rezipiert werden konnte. Nur wenn man die Dogmatisierung der Philosophie des Thomas bis circa 1750 berücksichtigt, kann man die Frontstellung der Aufklärungsphilosophie gegen Scholastik und Metaphysik gerecht einschätzen.

IV

In der Neuzeit hat Kant das metaphysische Problem in besonderer Weise aufgegriffen und wieder neu die Frage gestellt, ob über-

17. Ebenda, S. 41.

18. G. Martin, S. 65.

19. Ebenda, S. 43.

haupt die Metaphysik als Wissenschaft möglich sei. Die Auffassung, Kant habe die Metaphysik völlig abgelehnt, dürfte nicht richtig sein. Es gibt in seinem Werk gewiss eine Reihe von Stellen, die auf dem ersten Blick so aussehen, als wolle Kant der Metaphysik als solcher ein Ende bereiten. Blickt man aber genauer, so wird man erkennen, dass Kant sich nur gegen bestimmte Standpunkte und Methoden der dogmatischen Metaphysik wendet. Mit seinem Fragen nach dem Sein des Raumes, der Zeit und der Natur steht Kant in der metaphysischen Tradition. Gegen den transzendentalen Realismus setzt er einen transzendentalen Idealismus. Kant hat nicht die Metaphysik als solche aufheben wollen, sondern nur einen bestimmten metaphysischen Standpunkt abgelehnt, wie der Abschluss der transzendentalen Analytik mit dem wichtigen dritten Hauptstück deutlich macht: «Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomene und Noumena» (A 235 ff). In diesem Hauptstück geht es ihm zwar nur um das Noumenon im negativen Sinne, aber ihm steht doch in der «Kritik der reinen Vernunft» und besonders in der «transzendentalen Dialektik» gerade die positive Bedeutung dieses Begriffs voraus. Eine der fundamentalen Fragen der Kantinterpretation geht nun dahin, ob auch im Gesamtbild der Kantischen Philosophie das Noumenon nur im negativen Sinne zu verstehen ist, oder ob Kant selbst dem Begriff eine positive Bedeutung abgewonnen hat. Diese Frage wird in der «Kritik der praktischen Vernunft» ausdrücklich untersucht. Der zweite Anhang zum ersten Hauptstück der Analytik der «praktischen Vernunft» trägt den Titel: «Von der Befugnis der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist». Kant legt hier dar, dass die grundlegenden Ergebnisse der «Kritik der reinen Vernunft» auf der Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung beruhen. Die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, zwischen Noumena und Phänomene bildet bekanntlich eine der Hauptschwierigkeiten der Kantinterpretation²⁰.

V

Für die Rückwendung der deutschen Philosophie zur Ontologie hat Nicolai Hartmann, der aus der Marburger Schule kommt, eine grosse Bedeutung. Die grundsätzliche Position wird zunächst in den «Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis» (1921) gegeben.

20. Vgl. Ebenda, S. 8 f. und 49 f.

Fünfzehn Jahre später lässt Hartmann eine umfangreiche dreibändige systematische Ontologie erscheinen, die den Titel: «Zur Grundlegung der Ontologie» trägt. Der Seinsentwurf wird durch die Unterscheidung von realem und idealem Sein begründet. Reales Sein ist für Hartmann immer individuelles Sein. Er sagt ausdrücklich: «Nun ist es klar, dass das, was vorkommt und im Vorkommen reales Dasein hat, noch in einem anderen und eigentlichen Sinne ist als das, was nicht vorkommt»²¹. Insofern folgt Hartmann der aristotelischen Grundeinstellung. Das Individuelle ist das im eigentlichen Sinne Seiende. Man darf aber das Seiende als Seiendes nicht auf das individuell Seiende beschränken. Eine solche Beschränkung führt auf den Fehlgriff des Nominalismus, der dem Allgemeinen als dem nicht individuell Seienden überhaupt jedes Sein abstreiten will²². Im idealen Sein unterscheidet er vier verschiedene Gebiete: das Mathematische, die Wesenheiten, das Logische und die Werte²³. Die Unterscheidung des realen und des idealen Seins erfolgt durch die Kategorialanalyse. Das reale und das ideale Sein werden durch verschiedene Kategorien auf verschiedene Weise bestimmt, was man am deutlichsten bei den Modalbestimmungen sieht, was sich aber auch bei den eigentlichen Kategorien zeigen lässt. Erkenntnistheoretisch gilt für das reale wie auch für das ideale Sein, ein strenger Realismus. «Das Sein ist unabhängig vom Erkenntnis²⁴». Ein Satz, der natürlich weiterer kritischer Reflexion bedarf. Hartmann betont oft, dass dieser Grundsatz sowohl für das reale als auch für das ideale Sein gilt. In dieser Formulierung Hartmanns kommt sein Gegensatz zum extremen Idealismus der Marburger Schule zu klarem Ausdruck²⁵. Manche Parallelen zur Metaphysik von Hartmann finden sich bei Alfred Whitehead.

VI

Die Metaphysik von Whitehead muss als ein beachtenswerter Markstein in der philosophischen Entwicklung unseres Jahrhunderts bezeichnet werden. Whitehead hat nach dem Ansatz der frühen Jahre und auf der Höhe seines Lebens sich vor allem der Physik, der Mathematik und der Logik zugewandt. Erst in den späteren Jahren ist bei ihm die Philosophie und die Metaphysik in das Zentrum seines

21. Zur Grundlegung der Ontologie, Bd. I, Berlin 1935, S. 65.

22. Ebenda S. 66.

23. Ebenda S. 312.

24. Ebenda S. 161.

25. Vgl. G. Martin, S. 51 ff.

Denkens getreten. Whitehead hat die für unsere Untersuchung fundamentale Unterscheidung von «actual entity», dem wirklichen Wesen, und «eternal object», dem ewigen Gegenstand, getroffen. Die «actual entity» entspricht dem Einzelwesen des Aristoteles und das «eternal object» der Idee Platons. Im Anschluss an Aristoteles und an Leibniz bestimmt er die «actual entity» als ein Seiendes von unendlicher hoher Komplexion, das in ständiger Bewegung ist²⁶ und das in der Bewegung mit jedem anderen Seienden zusammenhängt. Er fixiert diesen Gedanken terminologisch als «process», sodass er sagen kann, dass die actual entity ein «process» sei. Sein Zusammenhang mit der Welt Platons zeigt sich vor allem in der Lehre von den «eternal objects», die Whitehead mit den Ideen schlechthin identifiziert. Zu den «eternal objects» gehört alles Mathematische, gehören aber auch die Qualitäten, unter diesen auch die sekundären²⁷. Der Seinsentwurf von Whitehead führt auf die Frage nach dem Verhältnis von dem «eternal object» zu der «actual entity», der alten Frage nach dem Verhältnis der Idee zu den Einzeldingen. Gelegentlich hat Whitehead die beiden Seinsweisen durch «Actuality» und «Potentiality» unterschieden²⁸. Ivor Leclerc, der dieses Problem untersucht hat, ist zu dem Schluss gekommen, dass offenbar bei Whitehead selbst eine endgültige Lösung nicht vorliegt²⁹. Sicher trifft diese Feststellung zu, denn für die fundamentalen ontologischen Probleme sind apodiktische Lösungen nicht zu erreichen³⁰.

VII

Wir stehen am Ende unserer Darlegungen über das Problem der Metaphysik. Wir haben verschiedene Lösungen betrachtet, die Philosophen von den Zeiten der klassischen Antike bis in die Gegenwart hinein gegeben haben. Ich konnte dabei begreiflicherweise nur einige Hauptvertreter verschiedener Epochen und grosser philosophischer Richtungen namhaft machen.

Diese Beschränkung führt uns aber doch zu Resultaten, die sich

26. H. Scholz, *Mathesis Universalis*, Basel 1961, S. 317 ff. (bei G. Martin, S. 57).

27. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1941, S. 447.

28. *Modes of Thought*, 1938, S. 96.

29. I. Leclerc, *Form and Actuality*, in: *The Relevance of Whitehead*, London 1961, S. 69-89.

30. G. Martin, S. 56 ff.

bei einer ausführlichen Darstellung ergeben hätten. Ich fasse zum Schluss das Resultat meiner Ausführungen zusammen:

1. Die Aufgabe der Metaphysik ist deshalb eine bleibende und niemals durch eine glatte Formel zu lösende, weil sie die Betrachtung des den Menschen immer umgebenden Seienden übt, das mit der Vielfalt seiner Erscheinungen und den immer verborgenen Gründen den Menschen zueinander oft widersprechenden Lösungs- und Deutungsversuchen angeregt hat und auch in Zukunft anregen wird. Insofern ist das Problem der Metaphysik niemals definitiv abzutun; es wird als Aufgabe immer bestehen bleiben.

2. Das zweite Resultat unserer Überlegungen liegt in der Feststellung, dass die menschliche Frage nach dem Seienden sich als die Frage nach dem Sein des Seienden, nach seinem Zusammenhang, nach den Gründen und den Erscheinungsweisen der Vielfalt aller Existenz ergibt. Insofern ist auch das Problem der Metaphysik mitbestimmt durch die Erfahrung des Seienden, durch den Menschen und die wechselnden Möglichkeiten ihrer Verarbeitung. Die Erweiterung des Weltbildes des modernen Menschen hat auch diese Möglichkeiten ungeheuer erweitert und ihn zu immer neuen Interpretationen des ihn umgebenden Seienden, von dem er doch selbst ein Teil ist, geführt. Deshalb müssen wir als zweites Resultat unserer Überlegungen feststellen, dass das Problem der Metaphysik nur als Deutung und Interpretation zu bewältigen ist, wobei die verschiedenen Lösungsversuche in einen kritischen konstruktiven Dialog miteinander treten müssen.

3. Aber mit dieser Feststellung ergibt sich sofort auch ein Drittes. Die Frage nach dem Sinn des Seienden ist immer auch das Problem seiner Sinngebung. Nun kann aber der Mensch — und das haben unsere Ausführungen ebenfalls bewiesen — sich nicht um eine Sinngebung des Seienden unabhängig von der Frage nach seiner Stellung in der Welt des Seienden selbst bemühen, sodass unweigerlich mit diesem Problem der Sinngebung des Seienden auch die Frage nach den Normen seines Verhaltens und nach den Möglichkeiten des Erkennens überhaupt, d.h. aber auch nach seinen Fähigkeiten der adäquaten Begriffsbildung und der die Welt der Erscheinungen wirklich treffenden Aussprache für den Menschen gegeben ist.

Ich habe zu zeigen versucht, wie stark auch dieses Bemühen das Problem der Metaphysik mitbestimmt. Wenn ich sagte, dass dieses Problem als Aufgabe für den Menschen bestehen bleibt, obgleich es nicht endgültig lösbar sein dürfte, so meine ich, dass jeder neue Versuch einer Bewältigung dieser Aufgabe oder doch zumindest ihrer Inan-

griffnahme sich zwischen den beiden aufgezeigten Polen bewegen muss. Fragt der Mensch nach dem Zusammenhang des ihn umgebenden und immer affizierenden Seienden, so kann er doch gar nicht umhin, auch seine Stellung im Kosmos und gewisse Richtlinien seines Verhaltens in der Welt mitzubestimmen. Die Frage nach dem Seienden als das Grundproblem der Metaphysik impliziert also immer auch die ethische Frage, an der der Mensch nicht vorbeigehen kann und tatsächlich auch niemals vorbeigegangen ist, wie aus unserer Darstellung hervorgegangen sein dürfte.

So gesehen aber ist das Problem der Metaphysik keineswegs nur historisch interessant. So soll es auch nicht verstanden werden. Es ist vielmehr die ständige Aufgabe, Welt und Umwelt zu deuten, zu reflektieren und sich denkend um ihren Sinn zu bemühen. Weder der Sektierer noch der Technokrat kann diese Aufgabe isoliert bewältigen. Sie dürfte kaum ohne Philosophie in Angriff zu nehmen sein.