

*Year: 1992*

## **Ursprung und Gestalt : die zweispältige Entstehung der Metaphysik**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251846>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1992) Ursprung und Gestalt : die zweispältige Entstehung der Metaphysik. In: Dialektischer Negativismus : Michael Theunissen zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main, S. 159-184.

Emil Angehrn  
Ursprung und Gestalt  
Die zwiespältige Entstehung der Metaphysik

1. Ursprung und Krise der Metaphysik

Die heutige Auseinandersetzung um Metaphysik konfrontiert mit mehreren Fragen zugleich. Strittig ist, *ob* es Metaphysik als ernstzunehmende Gestalt des Philosophierens überhaupt noch gibt; offen ist die Frage nach ihrem *Recht*, die sich sowohl zeitlos-abstrakt wie im Blick auf den historischen Standort des Denkens stellen läßt; unklar ist, *was* Metaphysik sei, an welchen Merkmalen sich ihre Kritik oder Rehabilitierung festzumachen habe, ob die Kritik nur bestimmte Formen der Metaphysik oder sie als solche trifft. Kontrovers sind Bestand, Recht und Wesen der Metaphysik zugleich. Angesichts der Vielgestaltigkeit der metaphysischen Ideengeschichte ist von vornherein klar, daß jeder Versuch, etwas über »die« Metaphysik auszusagen, mit extremen Verkürzungen operiert. Gleichwohl bewegt sich die Auseinandersetzung nicht im Konturlosen. Sie hat mit der einen Sache zu tun, die durch zwei markante Züge gekennzeichnet ist. Zum einen durch eine bemerkenswerte Kontinuität: Transformationen, Revisionen, Paradigmenwechsel schreiben sich in eine gemeinsame Problemgeschichte ein, beziehen sich in Kritik und Weiterführung aufeinander als Stationen eines gemeinsamen Projekts. Zum anderen bilden sie darin eine Denkform aus, die unübersehbar in Krise geraten ist: Mußte sich Metaphysik von Beginn an in Abwehr von Gegenpositionen behaupten<sup>1</sup>, so ist sie seit langem grundsätzlich in die Defensive geraten; der Hauptstrom des neuzeitlichen Denkens hat sich kritisch von Grundannahmen der Metaphysik oder deren Vorhaben als solchem abgewandt. Kennzeichnend ist allerdings auch, daß die beharrlich weitergetriebene Kritik ihren Gegenstand nicht zum Verschwinden gebracht hat – so daß sich geradezu dessen hartnäckiges Überleben als explicandum aufdrängt; Kants Diagnose des »endlosen« Streits, der durch Fragen ausge-

1 Vgl. Th. Rentsch, Art. »Metaphysikkritik«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, 1280-1289.

löst wird, welche die Vernunft »nicht abweisen..., aber auch nicht beantworten kann«<sup>2</sup>, scheint ihre Gültigkeit weiterhin zu behaupten.

Der zweifache Tatbestand der Kontinuität und Krisenhaftigkeit der Metaphysik gibt der Frage nach ihrer Entstehung ihr Gewicht und bestimmtes Profil. Kulturelle Selbstverständigung ist auf eine historische Besinnung verwiesen, in welcher die Reflexion auf den Anfang einen besonderen Rang einnimmt: Die Nachzeichnung einer Denkform in statu nascendi läßt Motive, Fragerichtungen und leitende Intuitionen in besonderer Deutlichkeit hervortreten. Diese Nachzeichnung hat ihre Pointe zugleich darin, daß sie die Entstehung einer in Krise geratenen – nach Meinung vieler: prinzipiell falschen – Denkform vergegenwärtigt: Gerade angesichts der scheinbaren Kritikresistenz geht das Interesse nicht nur darauf, den Ansatzpunkt einer theoretischen Verirrung auszumachen, sondern Voraussetzungen und Motive zu identifizieren, die dieser noch vorausliegen. Es geht um die Aufhellung einer Genese, die sich nicht von selbst versteht: Die Entstehung der Metaphysik nachzeichnen heißt eine Entscheidung nachvollziehen.<sup>3</sup> Dadurch erfährt die Frage eine beträchtliche Ausweitung – bis hin zu dem Punkt, wo solche Motive selber zur Disposition gestellt werden (exemplarisch etwa, wo ›falsche‹ Bedürfnisse – nach Halt, Einheit, Herrschaft – als tragender Impuls aufgewiesen werden). Indessen kann die Untersuchung nicht von solchen Motiven, sondern allein von Form und Anspruch der Metaphysik ihren Ausgang nehmen; die Frage ist, woran diese festzumachen seien, welches Vorverständnis den historischen Nachvollzug leiten soll. In der neuzeitlichen Metaphysikkritik sind nach P. Kondylis zwei Angelpunkte – ein inhaltlicher und ein formaler – auszumachen: die Unterscheidung von Transzendente[m] und Immanente[m] einerseits, die Unterstellung einer vollständig rationalen Erkennbarkeit des Seins andererseits.<sup>4</sup> Es sind teils miteinander verknüpfte, doch logisch unabhängige Gesichtspunkte, die auch historisch nicht in gleichen Phasen virulent werden: Die Bestreitung

2 *Kritik der reinen Vernunft* A VII f.

3 Vgl. H. G. Gadamer, »Zur Vorgeschichte der Metaphysik«, in: ders. (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1983, 364-390 (366); H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980, 75.

4 *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990, 13 ff.

des vollständigen rationalen Wissens durch agnostizistische, theologische oder nominalistische Strömungen der frühen Neuzeit läßt zunächst das Transzendente als ein Jenseits des Erkennens unangetastet, welches dann von der materialistischen Metaphysikkritik des 18. Jahrhunderts direkt in Frage gestellt wird. Wenn sich diese zweite Kritik zwar im Blick auf das herrschende Weltbild als die »bei weitem radikalere«<sup>5</sup> präsentiert, so ist doch zu fragen, ob nicht die eigentlich entscheidenden Weichenstellungen im Bereich der ersten liegen, wobei die Grundthese der rationalen Erkennbarkeit unmittelbar mit der Option darüber verknüpft ist, was als Prinzip von Intelligibilität gilt. Die tiefsten Kritikpunkte scheinen nicht so sehr den überschwenglichen Hypostasierungen als der Art und Weise zu gelten, wie das Erkennen seinen Gegenstand zubereitet, durchdringt, schematisiert, als rationalen fixiert; in Frage steht, worauf hin Metaphysik Seiendes transparent macht, nach welchen Verständnisrastern sie Wirklichkeit aneignet.

Die mannigfachen Hinsichten solcher Transparenz lassen sich um zwei Schwerpunkte gruppieren: um die Idee eines Ersten, von dem her, und eines Letzten, auf das hin Seiendes erfaßt wird.<sup>6</sup> Unterstellt ist die Konvergenz von Seins- und Erkenntnisgrund: In Wahrheit erkannt ist etwas von dem her (sei es erstes Element oder abschließendes Ganzes), dem es sein Sein verdankt.<sup>7</sup> Die beiden Richtungen, die intern zu differenzieren sind und sich vielfach kombinieren, lassen sich schwerpunktmäßig verschiedenen Epochen zuordnen: Ursprüngliche Metaphysik denkt eher von ersten Prinzipien her, spätere Metaphysik auf das Ganze hin. In der Orientierung an Ganzheitsvorstellungen – als konkrete Totalität, umfassende Einheit, Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit – tritt Metaphysik das Erbe des Mythos an, der die konsubstantialen Dimensionen des Natürlichen, Göttlichen und Menschlichen ineinanderblendet und das Besondere durch Korrespondenzen und Analogien verkettet. Die Ausrichtung auf solche Totalisie-

5 A.a.O., 14.

6 Vgl., mit anderer Akzentsetzung, D. Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt/M. 1987, 12 f.

7 Aristoteles definiert die Ursache als »ein Erstes, von dem aus etwas ist oder entsteht oder erkannt wird« (Met.v.1, 1013a18-19); dabei ist das im höchsten Grad Seiende zugleich das am meisten Wißbare und (ähnlich wie in Platons Sonnengleichnis) für anderes Grund seines Seins und Erkenntseins (Met.II.1., 993b26-31).

rungen, Kennzeichen des metaphysischen Weltbildes, betrifft primär Charakteristika der speziellen Metaphysik. Die Gegenrichtung will zurück zu einem Ersten, Elementarsten, das allem zugrunde liegt. Metaphysik ist Suche nach den ersten Gründen, lautet Aristoteles' erste Definition. Bedeutsam ist die Zurückweisung des unendlichen Regresses<sup>8</sup>: nicht einfach als Ausdruck eines *an-anke stenai*, das sich gegebenenfalls mit axiomatischen Setzungen begnügt, sondern als Überzeugung vom Gegebenen (und der Erkennbarkeit) eines realiter Ersten, schlechthin Fundamentalen – eine nicht minder problematisierbare Supposition als die zumeist kritisierten Totalisierungen. Daß Erkenntnis nur von einem Ersten her wahrhaft begründbar sei, unterstellt die Hierarchisierbarkeit und Abschließbarkeit der Kette der Gründe und definiert darin einen *bestimmten*, nicht selbstverständlichen Wissenstypus. Es ist eine gewissermaßen noch radikalere Suche nach dem Verständlichkeitsgrund alles Seienden als in dessen Einfügung in ein Ganzes. Im besonderen gilt dies dort, wo nicht einfach eine erste (äußere) Ursache, sondern eines gesucht wird, von dem her begreifbar wird, was die Seiendheit des Seienden ausmacht: ein Erstes, das selber im eminenten Sinne wirklich, ein »wahrhaft Seiendes« ist. Sichtbar wird hier eine interne Differenz im ontologischen Ansatz, die Differenz zwischen allgemeiner Seinslehre (als Theorie des Seienden als Seienden) und der Theorie des primär Seienden: Die aristotelische Grundthese<sup>9</sup>, wonach die Frage, »was das Seiende sei«, nichts anderes bedeute als »was die *ousia* sei«, ist keine Selbstverständlichkeit, sondern – wie noch zu erörtern sein wird – eine gewichtige Vorentscheidung. Von der Art eines Ersten in diesem starken Sinn sind Fixpunkte klassischer Metaphysik: Idee, Substanz, Wesen, Form; doch auch Atome und Stoffe sind, wo sie als erste *stoicheia* fungieren, durch analoge Seinsqualitäten – Fundamentalität, Dauerhaftigkeit, Selbstgleichheit – ausgezeichnet. Diese Forschungsrichtung der Metaphysik, stärker der *metaphysica generalis* zugehörig (auch wenn diese spätere Aufteilung dem ursprünglichen Denken nicht angemessen ist), scheint gegenüber den Ganzheits- und Ordnungsvorstellungen zunächst unverfänglicher, weniger voraussetzungsreich; sie soll klären, was das Seiende ausmacht, nicht Weltbilder entwerfen. Indessen erweisen sich die von ihr ins Auge gefaßten Verhältnisse als ebenso

8 Aristoteles, Met.II.2. 9 Met. VII.1, 1028b4.

zwiespältig wie die Abschlußprojektionen, und sie sind auch von der Metaphysikkritik (unter Stichworten wie Substantialismus, Essentialismus, Identitätsdenken) mit gleicher Vehemenz verworfen worden; die Kritik des Substanzdenkens durch den Funktionalismus ist nicht weniger radikal als die Infragestellung von Naturzwecken und göttlicher Vorsehung. Als problematisierbar werden sich sowohl die Hinorientierung der Ontologie auf eine Theorie des wahrhaften Seins wie dessen eigene Engführung herausstellen.

Auch wenn beide Stoßrichtungen, die Integration in ein Ganzes und die Rückführung auf ein Erstes, das Bestreben teilen, dem Denken einen festen Boden, dem Subjekt letzte Sicherheit zu verschaffen, so werden durch die ontologische Spekulation über den Seinsgrund womöglich basalere Prämissen des metaphysischen Ansatzes berührt. Die metaphysische Utopie ist, auf ihren kürzesten Nenner gebracht, die Utopie eines *Ansichseins* im zweifachen Wortsinn: als Gegensatz zum Für-uns und zu den akzidentellen Hinsichten. Es ist zum einen die Utopie, die »Sache selbst« zu erfassen, wie sie an ihr selber ist, nicht in unserer Wahrnehmung und logischen Zubereitung erscheint (wogegen Kant die Unerkennbarkeit des Ansich behauptet); zum anderen die Utopie, die Sache so vorstellig zu machen, wie sie nach ihrer Wesensform und nicht nach irgendwelchen Hinsichten (Qualität, Ort, Relation etc.) bestimmt ist, die Scheidung zwischen Substanz und Akzidens, Wesentlichem und Unwesentlichem vornehmen und letzteres auf ersteres zurückbeziehen zu können (wogegen der Funktionalismus das Nichtgegebensein dieses Ansich behauptet). Diese Unterstellung eines Ersten, Wesentlichen, in-sich-Bestimmten, die dem Normalverständnis naheliegend scheint, wird in zweifacher Weise zum Problempunkt der Metaphysik: Fragwürdig werden sowohl die Annahme, *daß* ein solches Erstes sei, wie die bestimmte Art und Weise, wie es von der Ontologie gezeichnet wird.

In einer kritischen Reflexion auf Metaphysik bei dieser Ausrichtung des Gedankens (statt der Totalität oder Transzendenz) anzusetzen, legt sich nicht nur deshalb nahe, weil auf ihrem Weg womöglich die letzten Entscheidungen und gravierendsten Probleme liegen; bemerkenswert ist auch, daß das Denken selber zuerst diesen Weg eingeschlagen hat. Philosophie und Metaphysik beginnen als Ursachenspekulation, als Ursprungsdenken. Unter die-

sem Problemtitel verständigt sich Aristoteles über die Leistungen seiner Vorgänger; von Anaximander halten die alten Berichte als denkwürdig fest, daß er als erster den Begriff der *arche* verwendet habe.<sup>10</sup> Auch (und gerade) darin tritt Philosophie ein Erbe des Mythos, des Ursprungsdenkens *par excellence*, an. Die einleitende Anrufung der Musen in Hesiods *Theogonie* endet mit der Bitte, dem Dichter alles »von Beginn an (*ex arches*) zu künden und zu sagen, was als erstes entstand«. <sup>11</sup> Um uns über metaphysische Prinzipienforschung zu verständigen, haben wir hinter ihre ausgebildete Gestalt zurückzugreifen, um im Prozeß ihrer Herausbildung womöglich Entscheidungen und Voraussetzungen sichtbar zu machen, die in sie eingehen, ohne in ihr explizit verhandelt zu werden. Für diese Vorgeschichte bilden die Vorsokratik und der Mythos ein breites Anschauungsfeld, das hier auch nicht in Abkürzungen zu durchschreiten ist. In Anknüpfung an den spekulativsten Text des griechischen Mythos, die *Theogonie* des Hesiod, sollen zwei Schritte des Ursprungsdenkens nachgezeichnet werden, die in prägnanter Ausformulierung Vorlagen der Metaphysik bilden: das Herausgehen aus dem Chaos als Trennung von Nichtsein und Sein (2.) und die Ausbildung der festen Gestalt als exemplarische Instanz des Seins (3.). Daran anschließend soll ein schematischer Ausblick die im Mythos sichtbar gemachten Motive auf den von Parmenides bis Aristoteles ausgebildeten metaphysischen Ansatz abblenden und dessen Fragwürdigkeiten im Lichte jener Herkunft interpretieren (4. und 5.).

## 2. Die Trennung von Sein und Nichtsein

Die älteste, hesiodische Frage nach der *arche* konfrontiert unmittelbar mit dem Zwiespalt des Ursprungsdenkens. Der Ursprung ist Grund und Abgrund: der feste Boden, der sicheren Halt verleiht, und der dunkle Urgrund, dem es zu entrinnen gilt; das vom Ursprung Herkommende versichert sich seines Seins durch Rückkehr und Emanzipation.

Nach dem Proömium setzt die genealogische Erzählung ein: »Wahrlich, zuallererst entstand das Chaos, später aber die breitbrüstige Erde, für alle Zeit sicherer Sitz von allem.«<sup>12</sup> Die For-

<sup>10</sup> DK 12 B1, B2. 11 V.115.

<sup>12</sup> V.116f. Der anschließende Textbestand ist unsicher: V.118 wird von

schungsliteratur hat sich ausführlich der Fragen angenommen, welches die *Bedeutung* des Chaosbegriffs ist, inwiefern überhaupt von einer *Entstehung* des Chaos die Rede sein kann und wie das *Verhältnis* der beiden ersten Potenzen zu fassen ist.<sup>13</sup> Was diese letztere, eigentlich zentrale Frage betrifft, so fällt zunächst auf, daß hier kein Zweites aus einem Ersten hervorgeht; zwischen beiden herrscht temporale Sukzession, keinerlei Ableitung oder Begründung. Ja, es fällt überhaupt schwer, sich vorzustellen, in welchem Sinn das Chaos positiver Grund eines aus ihm Hervorgehenden sein könnte. Zwar stellen sich dieser Ursprungsvorstellung im nachhinein Analogia aus der Vorsokratik zur Seite: Anaximanders *apeiron* ebenso wie Anaxagoras' *homou panta*<sup>14</sup> oder Vorstellungen von einem Urstoff (Wasser, Luft) aller Dinge. Zum allgemeinen Fundament scheinen Stoffe gerade kraft ihres fließend-unbestimmten Charakters prädestiniert<sup>15</sup>; doch sind sie offenkundig nur in partiellem Sinne Prinzip, da sie nicht selber den Übergang zur Gestalt zu erklären vermögen. Das Hyletische ist Voraussetzung, nicht movens der Veränderung: So ist auch das Chaos *arche* im temporalen, nicht im ontologischen Sinn. Der Übergang von der narrativ-mythischen zur logisch-metaphysischen Sicht bedingt die Inversion von temporaler und logischer Ordnung: Zum wahren Ursprung – zum eigentlichen Seinsprinzip – wird die Form.

Indessen ist das Chaos als Ursprung nicht nur unzureichender

vielen, V.119 von den meisten Editoren ausgeschieden; auffallend die Motiv-Wiederholung in V.128: der gestirnte Himmel, »für alle Zeit sicherer Sitz« der seligen Götter.

- 13 Vgl. P. Philippson, »Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod«, in: E. Heitsch (Hg.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, 651-687; U. Hölscher, »Anaximander und die Anfänge der Philosophie«, in: H.-G. Gadamer (Hg.), a.a.O., 95-176; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*,<sup>2</sup> 1968; F. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Basel 1962; H. Diller, »Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie«, in: E. Heitsch (Hg.), *Hesiod*, Darmstadt 1966, 688-707; L. A. Cordo, ΧΑΟΣ. *Zur Ursprungsvorstellung bei den Griechen*, Idstein 1989; F. Solmsen, »Chaos und ›Apeiron‹«, in: ders., *Kleine Schriften* 1, Hildesheim 1968, 68-81.

14 DK 59 A 52, B 1.

15 Zumindest gilt dies für die Elemente Wasser, Luft und Feuer; vgl. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München-Berlin 1931, 33 ff.

Seinsgrund, sondern gewissermaßen dessen Gegeninstanz. Nicht das Erste, sondern das Zweite wird mit den herausragenden Insignien des wahrhaften Seins: Dauerhaftigkeit und Sicherheit (der »für immer sichere Sitz von allem«) versehen; gerade das Herausgehen aus dem Ersten ist der Übergang zum sicheren Fundament, die Eröffnung der Welt, in der alles seine feste Gestalt, seinen bestimmten Ort hat. Umgekehrt erscheint in dieser Polarität das Chaos als das, als was es sein Name nennt: die klaffende Leere, der Schlund, der Abgrund<sup>16</sup> – die Region des Nichtseins, erfahren als bedrohlich und ängstigend, als Sog der Regression und Entformung. Seiendes *ist*, indem es sich im Widerstand gegen Rückfalls- und Auflösungstendenzen behauptet. Die für griechisches Denken charakteristische Aversion vor dem Grenzenlos-Unbestimmten (etwa im unendlichen Regreß) ist Angst vor dem Nichtsein – wie auch moderne Existenzphilosophie als Kern der Angst die Erfahrung der Kontingenz und Unbestimmbarkeit ausmacht. Sicherheit und festen Stand gewinnen heißt, das Unendliche begrenzen, das Diffus-Gestaltlose in die bestimmte Form überführen. Der Beginn der genealogischen Erzählung illustriert die Seinskonstitution als ein Sichlosreißen vom Abgrund, ein sich der Entformung Widersetzen. Zwar läßt sich nicht bestreiten, daß im allerersten Übergang das Spannungsverhältnis noch nicht zur Darstellung kommt; das abrupte »zuerst Chaos, dann Ende« ist geradezu als Zeichen des Desinteresses für die Anfangsspekulation gelesen worden – im Kontrast zu anderen Schöpfungsmythen, die dem Herausgehen aus dem Urzustand größeres Gewicht verleihen.<sup>17</sup> An späterer Stelle allerdings wird auch in der Theogonie der Gegensatz plastisch inszeniert und gleichsam auf den Anfang zurückprojiziert. Der Zwiespalt charakterisiert zum einen die Nachkommenschaft der beiden Urpotenzen in synchroner wie diachroner Sicht. Dem Chaos entstammen vorwiegend Mächte des Dunkels und der Zerstörung (Nacht, Tod, Streit etc.), der Erde die eigentlichen Götterfolgen, welche das Pantheon bevölkern; innerhalb dieser reproduziert sich der Zwiespalt im Konflikt zwischen alten und neuen Göttern – in Hegelscher Lesart: Mächten der Natur und des Geistes –, der global zur Entmachtung der

16 Hölscher, a.a.O., 147 f.

17 Neben ägyptischen und babylonischen Erzählungen auch die *Genesis* und die *Metamorphosen* Ovids (V.5-9); vgl. Hölscher, a.a.O., 150; Lämmli, a.a.O., 35.

Ursprungspotenzen führt. Zum andern wird der Antagonismus in späteren Konstellationen ausgetragen, so im Kampf mit dem Drachen, den die Theogonie zweimal vorführt<sup>18</sup>, vor allem aber in der Titanomachie<sup>19</sup>, deren Ausgang die Herrschaft des Zeus über die Unterwelt, der festen Seins- und Rechtsordnung über die Mächte der Auflösung endgültig befestigt.

Noch pointierter bringt eine andere Figur das Spannungsverhältnis zum Ausdruck: die Figur der Trennung, der Teilung, der Setzung von Grenzen. Seinskonstitution ist ursprünglich Trennung, Scheidung der Seinsbereiche, in zugespitztester Form Trennung von Sein und Nichtsein. In zahlreichen Varianten wird diese Figur in Schöpfungsmythen durchgespielt<sup>20</sup>; eine der verbreitetsten ist die Trennung von Himmel und Erde. Das Auseinanderreißen der ursprünglichen Ungeschiedenheit versinnbildlicht den Ursprung allen Lebens als Eröffnung des freien Raums, Entstehung von Licht, Bewegungsfreiheit.<sup>21</sup> Auch Hesiod bringt das Motiv in zwei anschaulichen Zusammenhängen zur Sprache. Der erste berichtet von der Entmannung des Uranos durch seinen Sohn Kronos, der damit die Vereinigung des Uranos mit Gaia gewaltsam unterbricht und so erst den Fortgang des Lebens ermöglicht. Der Widerstand der Macht des Ursprungs gegen die Heraufkunft des Neuen ist die eigentliche Ursünde<sup>22</sup>; die erste, rudimentärste Selbstbehauptung des Lebens ist Entmachtung des Ursprungs. Das gewaltsame Auseinanderreißen von Himmel und Erde findet dann sein Pendant in der Kraft des Atlas, der »die mächtigen Säulen stützt, die Himmel und Erde auseinanderhalten«.<sup>23</sup> Die Anstrengung bezeugt, daß die Trennung nicht ein für allemal vollzogen ist, sondern dauernd erneuert werden muß. Der drohende Rückfall in die ursprüngliche Konfusion<sup>24</sup>, der Einsturz des Him-

18 295-336, 820-868; vgl. zu diesem Motiv in anderen Schöpfungsmythen F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1967, 106 ff.

19 617-819.

20 Vier der sechs Schöpfungstage der *Genesis* sind wesentlich mit Teilungen befaßt (zwischen Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Wasser und Erde etc.); vgl. auch Prov. 8, 22-31; Hiob 38, 4-11; Psalm 104, 5-9.

21 Vgl. F. Lämmli, a.a.O., 35 ff.

22 »Als erster hat er ja gefrevelt«, wird zweimal bekräftigt (166, 172).

23 Homer, *Odyssee* 1, 53 f.; vgl. Hesiod, *Theogonie* 746 ff.

24 Vgl. Ovid, *Metamorphosen* 2, 296 ff.

mels wird als Möglichkeit drastisch ausgemalt, und zwar ausdrücklich zur Charakterisierung des Chaos<sup>25</sup>; darin offenbart sich die der Trennung vorausliegende Einheit in ihrer elementaren Destruktionsgewalt. So zeigt sich der seinstiftende Akt nicht einfach als Herausgehen eines Zweiten aus einem Ersten, sondern als Hervorgehen der Trennung aus der Einheit.<sup>26</sup> Die Differenz zwischen formlosem Urgrund und gestalteter Welt enthält innerhalb der letzteren die Differenz von Helle und Dunkel, Himmel und Erde, Wasser und Land, Gestalt und Nichtgestalt; auf dem Spiel steht im gleichen Akt ein zweifaches Spannungsverhältnis, das sich in abstraktester Form als Dichotomie von Sein und Nichtsein erweist. Die Mühe der Trennung wird dann durch die unverrückbaren Schranken – die »marmornen Pforten und die eherne, unerschütterlich feste Schwelle«<sup>27</sup> – symbolisiert, welche die Unterwelt begrenzen, jedes Entkommen aus ihr verunmöglichen, jede Vermischung mit ihr unterbinden. Es gibt keinen Halt und sicheren Grund an sich, sondern nur gegen anderes: inmitten des schwankenden Ozeans, der Erschütterungen des Schicksals, der Verwirrtheit des Selbst, der drohenden Zersetzung; Form besteht vor dem Hintergrund der Formlosigkeit und gegen sie. Die Schilderung der Unendlichkeit des »riesigen Schlundes«<sup>28</sup> beschreibt das Gefühl des Schwindels, des Schreckens und Grauens (»selbst für unsterbliche Götter«<sup>29</sup>). Der horror vacui läßt Dämme und befestigte Grenzen errichten.

Unschwer lassen sich in dieser Motivkonstellation Linien erkennen, die in der begrifflichen Ausformulierung des metaphysischen Gedankens wiederkehren. Die erste, offenkundigste Parallele bildet die strenge Scheidung von Sein und Nichtsein bei Parmenides. Sie bildet die basalste Grundlage wahren Erkennens, wobei auf der Gegenseite nicht so sehr die direkte Behauptung des Nichtseins als die Meinung der »doppelköpfigen Menschen« steht, die »nicht zu urteilen/trennen verstehen« und für die »Sein und Nichts als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und es

25 *Theogonie* 700-704.

26 Ein auch in der orphischen Theo- und Kosmogonie bezeugtes Motiv: vgl. die Parodie bei Aristophanes, *Die Vögel*, 693 ff.; Akusilaos (DK 9) B 1, 2; Orpheus (DK 1) A 12; Musaios (DK 2) B 14.

27 811 f.

28 720-725, 740 f.

29 743.

eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt«. <sup>30</sup> Entsprechend wird das Seiende auf seine Identität mit sich festgelegt, durch die »mächtige Notwendigkeit« in die »Fesseln der Grenze« geschlagen. <sup>31</sup> Im Zwangscharakter der Seinsfixierung widerspiegelt sich die im Mythos evozierte Mühe der Trennung, Anzeichen der zurückzudrängenden Gegenmacht.

Dies gibt Anlaß, die hier sich herausbildende Denkfigur kritisch zu befragen. Viele haben ihre Rigidität als Verzerrung kritisiert. Nach Nietzsche kennt Parmenides' Seinsdenken, vom »Haß« auf sinnliche Empirie getragen, nurmehr die »durch logische Starrheit ganz petrifizierte ... Natur« <sup>32</sup>; perhorresziert ist nicht mehr das Nichts, sondern das wirkliche Leben, an dessen Stelle die »starre Todesruhe« des reinen Seins tritt. <sup>33</sup> Ähnlich sieht K. Heinrich in der Unfähigkeit zum Ertragen der Mischung von Sein und Nichts – der Gefährdetheit und Ambivalenz menschlicher Existenz – den Grund der strengen Trennung <sup>34</sup>; nach Theunissen läßt das Leiden am Leben zu einem Sein jenseits des Lebens Zuflucht suchen, wodurch sich aber die postulierte Zeitlosigkeit nicht als positive Überwindung des Vergänglichen (als ewiges Leben), sondern als Destruktion, als Ausdruck des »Willens zur Vernichtung des Lebens« offenbart. <sup>35</sup> Darin verkehrt sich die Intention, welche der metaphysischen Suche nach einem sicheren Fundament zugrunde lag, in ihr Gegenteil, zeigt sich im Seinsstreben ein nihilistischer Grundzug. Zur fatalen Pointe der Überwindung jener Bedingungen, in denen die Angst wurzelt, gehört die Aushöhlung oder gar Abschaffung des Worum der Angst. Die Hinfälligkeit des Seienden wird auf ein Sein hin überstiegen, das in Ablösung von seinem

<sup>30</sup> DK 22 B 6.5-9.

<sup>31</sup> B 8.26, 30f.

<sup>32</sup> *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, München/Berlin 1980, Bd. 1, 836, 844.

<sup>33</sup> A.a.O., 844.

<sup>34</sup> K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel/Frankfurt 1982; *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel-Frankfurt 1981.

<sup>35</sup> »Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6a«, in: A. Honneth u. a. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1989, 262-302 (286 ff.).

Gegenpart zur Abstraktion erstarrt.<sup>36</sup> Letztlich zeigt sich in der Fortzeichnung dieser Interpretationslinie eine Ambivalenz des zugrundeliegenden Erkenntnisinteresses selber: Das Bedürfnis nach dem sicheren Grund, das zur Fixierung eines durch keine Auflösungstendenz affizierten Seins führt, gerät in Nähe zur Verdrängung und offenbart seine eigene Fragwürdigkeit.

Problematisch ist die strenge Abgrenzung von Sein und Nichtsein aber auch an ihr selber. Wenn Seiendes ein Ungestaltetes als Grund voraussetzt und sich erst *gegen* diesen konstituiert, so erweist sich die erste, formalste Fassung dieses Gegensatzes als aporetisch: Ohne weitere Konkretion ist das Prädikat ›seiend‹ gegenüber ›nicht-seiend‹ nicht festzuhalten, die Entmischung nicht stabilisierbar.<sup>37</sup> Zunächst scheint die starre Grenzziehung eine rudimentäre Identitätsbildung zu gewährleisten: Was aus dem Chaos, dem (Noch-)Nichtsein emergiert, bleibt diesem entronnen, verfestigt sich zu Sein; doch erst die Differenzierung im Binnenbereich des Bestimmten verleiht ihm die Konsistenz, die es vor dem Wiedereingehen ins Nichtsein bewahrt. Das formale Identitätsprinzip im Festhalten des Seins gegen das Nichtsein (was ist, ist) wird erst durch die Identifikation als Individuation stabilisiert. Sie setzt eine gleiche Denkrichtung fort, ein gleiches Absehen auf Seinsstabilisierung, eine gleiche Abwehr destruktiver Tendenzen. Die konkrete Bestimmtheit, auf welche dieses Seinsstreben<sup>38</sup> hindeutet, kommt zur Anschauung als *Gestalt*.

36 Vgl. E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag 1957; K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin–New York 1980; H. Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bonn 1988.

37 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, Hamburg 1967, 67: »Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als *Nichts*«.

38 Vgl. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 2 1966.

### 3. Bestimmtheit und Gestalt

Um sich eines Seins zu versichern, das nicht dem Zugriff entgleitet, nimmt das Denken eine interne Differenzierung vor zwischen dem, was den Kern eines Seienden ausmacht, und dem, was ihm nebenher zukommt, was an ihm so oder anders (oder nicht) sein kann: zwischen einem, das an sich und durch sich selber ist, und einem, das von anderem abhängig, an anderem ist. Die Polarität von Nichtsein und Sein wird zu der von wesentlichem und unwesentlichem Sein konkretisiert, mit der sich zugleich die Einsicht verknüpft, daß die Form (nicht das Substrat oder der Stoff) das Wesentliche ausmacht. Seiendes hebt sich kraft seiner Gestalt vom auflösenden Grund ab; Seinsstreben ist Formstreben und Widerstand gegen Diffusion. Daß die bestimmte Form die Bedrohung durch das Nichtsein überwindet, gilt für die Unfaßbarkeit des Anderen wie die Bestimmungslosigkeit des Selbst. Die Aufgliederung und Durchgestaltung des Unbestimmt-Unendlichen, die archaische Gewaltenteilung, die allen Potenzen ihre Ämter und Ehren zuweist<sup>39</sup>, sind Mittel, um das Andere erkennbar, berechenbar, beherrschbar zu machen.<sup>40</sup> In zweifacher Weise dient die Formung des Gegenstandes der Selbstvergewisserung des Subjekts: Als Entmächtigung des Anderen nimmt sie diesem die unmittelbare Bedrohlichkeit, als Rückführung zum Wesen, Essentialisierung des Anderen läßt sie das Subjekt in diesem sicheren Halt finden; komplementär kann das Subjekt durch Bestimmung in sich selber Festigkeit erlangen. Erst mit der Genese der ausgebildeten Gestalt scheint das Hervorgehen aus dem Ursprung wirklich vollzogen, die Grenze zum Ursprung stabilisiert. Zugleich werden damit substantiellere Züge eines ›wahrhaft Seienden‹ gezeichnet: Individualität, Ganzheit, Aktcharakter, Zeittranszendenz.

Die Gestalt ist wesenhaft individuiert. Ihre Emergenz aus dem Formlosen ist zugleich Ausdifferenzierung der Gestalten gegeneinander – im Mythos nicht einfach das Auftauchen der Erde als Sitz aller Dinge, sondern die Genese der vielen Götter, die Diversifizierung der Zuständigkeiten und Seinsregionen. Die individuelle Identifizierung ist eine erste Entdämonisierung des Unheimlichen, Voraussetzung der Anrufung und Beeinflussung; für sich

<sup>39</sup> *Theogonie* 74, 112, 394, 885.

<sup>40</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M., 7 ff., 40 ff.

ist jedes Seiende kraft seiner Individuiertheit. In der Abgrenzung gegen (bestimmtes) Anderes findet es die Festigkeit, die es vor dem Rückfall ins (unbestimmte) Nichtsein bewahrt. Komplementär zur Individuierung nach außen liegt in der Gestalt die Idee der inneren Vollendung, in der sich ästhetische mit ontologischen Konnotationen verbinden: Die plastische Ganzheit, in der nichts ortlos ist und die sich in ihrer Prägnanz und Notwendigkeit behauptet, konvergiert mit der ontologischen Anschauung, die Sein nach Maßgabe des Geformtseins denkt. Seinsmäßige Vollendung ist als Schönheit präsent – eine Konvergenz, wie sie später in der Konvertibilität des *ens* und *pulchrum* oder in Theoremen des Naturschönen anklingt und die der Mythos u. a. im höheren Rang der lichten Göttergestalten gegenüber den chthonischen Urmächten, der menschlichen gegenüber der animalischen Form zum Ausdruck bringt. Das Ringen um die Form wird zum eigentlichen Seinsstreben; die durchgebildete Gestalt ist in bestimmter Hinsicht Abschluß und Vollendung.

Vor allem aber die beiden folgenden Merkmale nennen metaphysische Prädikate von höchster Bedeutung. Zum einen ist Gestalt Aktualein. Das formlose Chaos enthält alles der Potenz nach: *Darin liegt seine grenzenlose Mächtigkeit wie seine bloße Potentialität*; Formung ist Entmächtigung des Gestaltlos-Unheimlichen wie Gewinnung eines festen Bodens und Stabilisierung des eigenen Seins. Aristoteles wird die Begriffspaare Stoff-Form und Möglichkeit-Wirklichkeit parallelsetzen, den Dual »*eidos* (bzw. *morphe*) und *energeia*« als einheitlichen Gegenbegriff zur *dynamis* verwenden.<sup>41</sup> Der metaphysischen Grundthese von der Höherwertigkeit des Wirklichen korrespondiert die These vom Primat der Essenz: Daß die Form als wahre *arche* fungiert, heißt letztlich auch, daß etwas kraft seiner Form *ist*, von ihr nicht nur sein Sosein, sondern sein Dasein hat. Existenz ist kein zur Essenz Hinzukommendes, sondern in dieser fundiert: Diese in konsequentester Weise im ontologischen Gottesbeweis ausformulierte These benennt eine Grundintuition der allgemeinen Seinslehre, welche das *Bestimmtsein* des Seienden und das *Sein* des Bestimmten letztlich ineinanderblendet.<sup>42</sup> Die Schärfe dieser Grundthese des Essentialismus wird durch die Kontrastthese des Existentialis-

41 Met. VIII.2.

42 Met. VII.6.

mus akzentuiert, der das Subjekt nicht aus einem Wesen, sondern »aus gewissen Weisen zu sein« verstehen will und als »die ›Substanz‹ des Menschen ... die Existenz« ansetzt.<sup>43</sup> Auf Sartres bekannte Prägung dieser Umkehrung »l'existence précède l'essence« spielt wiederum Eliade an, wenn er die für den Mythos (wie die Metaphysik) gültige Rangordnung reformuliert: »L'essentiel précède l'existence«.<sup>44</sup> Schließlich gehört zu den Merkmalen des wahrhaften Seins die Zeittranszendenz. Seinsstreben strebt nach Dauer; Vergänglichkeit ist die ursprünglichste Erfahrung der Zerbrechlichkeit des Seienden. Gerade sofern Sein als Geformtsein gedacht wird, wird es als eines gefaßt, das sich im Widerstand gegen eine fortwährende Zerfallstendenz behauptet. Seinskonstitution ist als Kraft zur Gestaltung Kraft zur Stiftung eines Überzeitlichen; sie ist Zeittranszendenz im Maße ihrer Gestaltungskraft.<sup>45</sup> Dauer wird zum Kriterium der Festigkeit<sup>46</sup>, Zeitlosigkeit zu einem Zielwert metaphysischen Denkens. Daß sie dem Seienden durch die Gestalt zukommt, versteht sich nicht nur von der Formungskraft, sondern schon von der Bestimmtheit her: Sein ist Festhalten der Bestimmtheit, Seinsverlust Schwinden der Differenz.

Es liegt offen zutage, daß die Gestalt das prägende Modell für die metaphysischen Seinskonzepte abgibt, für die platonische Idee ebenso wie die aristotelische Substanz: *eidos*, *morphe*, *idea*, *species* gehören einer gemeinsamen Vorstellungswelt an. Wenn sich die Gestalt als konzisere Fassung des Seinsgedankens gegenüber der bloßen Grenzziehung von Sein und Nichtsein präsentierte, so ist zu überprüfen, wieweit sie deren theoretische Defizite und praktische Ambivalenzen wirklich zu beheben vermag.

Daß das Form- und Substanzdenken theoretische Defizienzen bestehen läßt – oder gar erzeugt –, gilt der etablierten Metaphysikkritik als ausgemacht. Eine äußere und eine innere Schranke sind hier zu vermerken. Problematisch ist zum einen das Verhältnis

43 Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, §§ 27, 25.

44 *Aspects du mythe*, Paris 1963, 119.

45 Nach Hegel vermag erst der Geist das Dauerhafte hervorzubringen, die naturale Zyklik zu durchbrechen. – H. Arendt differenziert die Formungskraft des Tätigseins (Arbeit, Handeln, Herstellen) u. a. gerade nach der Dauerhaftigkeit ihrer Erzeugnisse (*Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960).

46 Vgl. Theog. 117, 128: »der für immer sichere Sitz von allem ...«.

zwischen der Form (Idee, Substanz) und ihrem Anderen, die Unterstellung, daß von der Form her Wirklichkeit im ganzen zu erschließen sei; in Frage steht zum andern, ob nicht die Form an ihr selber mit einem Intelligibilitätsdefizit behaftet (oder darüber hinaus einseitig-verfälschend) sei. Die erste Schwierigkeit wird von den Begründern der Metaphysik selber vermerkt. Platons Auskunft, daß alles nur kraft der »Anwesenheit oder Gemeinschaft« der Idee bestehe – »wir nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter zu behaupten«<sup>47</sup> –, wird von ihm selber im Spätdialog *Parmenides* in ihrer Aporetik offengelegt<sup>48</sup>; Aristoteles bezeichnet die *mimesis* und *methexis* als leere Metaphern.<sup>49</sup> Doch läßt seine Engführung der Seins- zur Wesensfrage – wonach »hauptsächlich und zuerst und sozusagen einzig« das Seiende im Sinne der *ousia* zu untersuchen sei<sup>50</sup> – ihrerseits ungeklärt, wie wissenschaftliche Erkenntnis im weiten Sinn zu begründen sei.<sup>51</sup> Ausgeschieden wird der Bereich des Erkennens, der nicht von einem an-sich-Bestimmten ein ihm Zukommendes aussagt, sondern sich für die mannigfachen Korrelierungen der wesentlichen oder akzidentellen Bestimmungen interessiert; die Festlegung auf das Ansich klammert das ganze – ungleich weitere, nach Meinung der Gegenpartei: bedeutsamere und eigentlich interessierende – Feld der Relationen als sekundär aus. Doch ist die Substanz nicht nur eine unzureichende Grundlage für das Andere; an ihr selber sind Defizienzen auszumachen, die ihre immanente Intelligibilität und ihre Grundlagenfunktion eingrenzen. Was den Vorzug der Gestalt ausmachte – ihre feste Bestimmtheit –, liegt auch ihrem Mangel zugrunde, und dies in zweifacher Hinsicht: Sie tritt als individuierte neben anderen in zunächst unregelter Pluralität auf, und sie ist an ihr selber ein irreduzibel Gegebenes. Zum einen impliziert ihre Pluralität ein Verständlichkeitsdefizit, mit dem sich Philosophie nicht abfinden kann: So wird Platon im *Sophistes* die wechselseitigen Verbindungen der Ideen untersuchen, in der *Politeia* ihre Rückbeziehung auf die eine Idee des Guten aufweisen. Im Mythos selber zeigt sich die Ausbildung der Gestalt als Zwischenstadium zum Aufbau eines in

47 *Phaidon* 100d.

48 *Parmenides* 130e-133a.

49 Met. I.6, 987b11-14; I.9, 991a8-b9.

50 Met. VII.1, 1028b4-7.

51 E. Tugendhat, *TI KATA TINOS*, Freiburg 1958, 44 ff.

sich gegliederten Kosmos: als nächsthöheres Orientierungsraster fungiert die *Ordnung*, innerhalb derer die einzelnen Gestalten ihren Ort und ihre Rechtfertigung haben. Zum anderen ist die Form in sich mit einem Mangel an Intelligibilität behaftet. Sie ist Referenzpunkt des Begreifens, ohne von einem anderen her begreifbar zu sein. Ihr mangelt es an Reflexion: Sie kann, was sie ist, nur sein, ohne es für sich setzen, explizieren, begründen zu können. Was aussteht, ist die interne Vertiefung des Wesens in sich, die Hegel als Überführung der Substanz ins Subjekt zeichnet und durch welche der ontologische Bestand des Seienden zu einem von ihm gesetzten, aus sich heraus Erkennbaren wird. Auch die vollendete Gestalt ist nicht das Höchste, wie Hegel gerade im Ästhetischen betont: Noch in der vollendeten Schönheit der Göttergestalten meint er einen stillen Zug der Trauer wahrnehmen zu können, der ihrem bevorstehenden Untergang gilt: die plastische Individualität hat dem höheren Prinzip der Subjektivität zu weichen. Die Konstellation verdeutlicht die zweiseitige Valenz der Gestalt, die sich auch in der archaischen Metaphysik niederschlägt: den emphatischen Seinscharakter und die begrenzte Rationalität.

Doch geht es um mehr als um theoretische Defizite. Bedenken gegen die Formfixierung betreffen schon die Leitintention des sicheren Halts und festen Grundes. War das bedrohliche *me on* durch strenge Abschottung nicht zu bannen, so bleibt auch von der Gestalt fraglich, wieweit sie die Ambivalenz des Ursprungs wirklich zu transzendieren vermag. Ihrer mangelhaften Intelligibilität entspricht ein Aspekt von Starrheit und Abstraktheit, in welchem die destruktiv-regressive Tendenz der ersten Abtrennung aufscheint. Die Abwehr der Diffusion bedeutet auch eine Eingrenzung auf sich, eine Verarmung durch Ausschluß nicht nur des Anderen, sondern des eigenen inneren Reichtums. In verschiedenen Kontexten wird der Zwiespalt der Formfixierung greifbar: als expressionistischer Protest gegen Formerstarrung, als existentialistischer Einspruch gegen die Wesensform, als ontologisch generalisierte Kritik am ›Identitätszwang‹ (Adorno), der jedes auf die Gleichheit mit sich festlegt. Die Eindeutigkeit des Bestimmten wird durch Fernhalten nicht nur des Bedrohlich-Zersetzenden, sondern auch des Lebendig-Vielfältigen, des Reichtums an Potentialitäten realisiert. Allgemein hat man die Genese des theoretischen Blicks als ein sich-Losreißen aus der lebenswelt-

lichen Verwurzelung interpretiert, das der Metaphysik – und darüber hinaus der Wissenschaft – als Hypothek erhalten bleibt.<sup>52</sup> Um die Tragweite solcher Bedenken zu überprüfen, ist zunächst aufzuhellen, wieweit Metaphysik im ganzen auf das Paradigma des Essentialismus festzulegen ist (4.), um dann zu verdeutlichen, wie sich im philosophischen Denken, soweit es sich an diesem Paradigma ausrichtet, dessen Grenzen und Engführungen auswirken (5.).

#### 4. Wege und Weichenstellungen des Denkens

Die Kontinuität der Herausbildung archaischen Denkens läßt sich im Blick auf ein zweifaches Ziel fassen: Welt verständlich zu machen und in ihr Halt zu gewinnen. Selbstvergewisserung und Wirklichkeitserschließung verbinden sich dabei zunächst so, daß die Sicherheit subjektiver Orientierung in der objektiven Verlässlichkeit der Welt gründet. Unter diesem Leitfaden erscheinen die Entmischung von Sein und Nichtsein, das Ziehen der festen Grenzen, die Ausbildung der bestimmten Gestalt als Fortführung *eines* Denkprojekts. Nicht gleichermaßen einheitlich zeigt sich die Weiterentwicklung über die Gestalt hinaus, wobei sich hier die Wege des Mythos und der philosophischen Reflexion scheiden: Führt der Mythos von der Gestalt zur *Ordnung*, so geht Philosophie über das Analogon zur Gestalt, die substantielle Form, nach zwei Richtungen hinaus: als Vertiefung der Substanz zur *Subjektivität* und als Auflösung des Gefälles von Substanz und Akzidens im *Funktions-* und *Strukturdenken*.

Innerhalb des Mythos bildet der Ordnungsgedanke den weiteren Horizont, in den sich die Gestalt einschreibt. Wenn Mythos und genealogisches Denken wesensmäßig zusammengehören<sup>53</sup>, so bedeutet dies keine ausschließliche Fixierung auf das Ursprungsmotiv. Der Mythos ist Ursprungdenken nicht als Versenkung in den Anfang, sondern indem er von diesem her sowohl die Genese der Gestalt wie die Herausbildung der Ordnung vergegenwärtigt. Der

<sup>52</sup> K. Held, a.a.O.; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1962.

<sup>53</sup> K. Heinrich, a.a.O., 12.

Übergang vom Ursprung über die Gestalt zur Ordnung bedeutet eine Steigerung der Festigkeit wie der Transparenz des Weltverständnisses. Nicht die vollendete Göttergestalt, sondern der Götterkosmos bildet den Verständigungsrahmen. Wie das lebensweltliche und wissenschaftliche Verstehen eine Vielzahl von Ordnungstypen kennt (Gesetze, Ganzheiten, Funktions- und Zweckzusammenhänge etc.), so auch der Mythos (Korrespondenz des Göttlichen, Natürlichen und Menschlichen, genealogische Rückführung und Diversifizierung, Klassifizierung, assoziativ-analogische Verweisung, Fusion von Seins- und Rechtsordnung<sup>54</sup>). Je nach Ausprägung der Ordnung variiert deren Stellenwert im Ganzen des Verstehens. Bedeutet der Übergang von der Gestalt zur Ordnung eine höhere rationale Durchdringung und ethische Verständigung, so impliziert dies nicht in *jeder* Hinsicht eine Höherwertigkeit, ja nicht einmal eine höhere erkenntnismäßige Adäquanz und Erschließungskraft; teils legt sich die gegenteilige Vermutung nahe: daß die Ordnung mehr Handhabe zum rationalisierenden Umgang biete und doch der Sache äußerlicher bleibe. Verschiedene theoretische Interessen und praktische – auch ästhetische – Leitideen verbinden sich im Weg des Denkens, die unter sich in keiner prästabilierten Harmonie stehen. So ist auch die Entscheidung zwischen Denkwegen nicht auf rein theoretischer Ebene zu fällen.

Fragen wir uns, wieweit diese Entwicklung zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik zu rechnen sei, so scheint zumal für deren erste klassische Ausprägung zu gelten, daß sie an die Ausbildung des Formgedankens, an den Gang vom Ursprung zur Gestalt anschließt. Hier bildet sich die Denkrichtung heraus, welche die Leitfrage nach dem Seienden als solchen bzw. dem wahrhaft Seienden bestimmt: Seiendes ist letztlich Gestalt, abstrakter formuliert: Substanz. Philosophie übersetzt die mythologische Frage nach dem Ursprung aller Dinge in die abstraktere nach dem Grund der Seiendheit des Seienden. Als solchen faßt sie das Seiende »an sich«, wie es Platon in der Idee, Aristoteles in der *ousia* vergegenwärtigt: als dasjenige, das von sich her ist und gedacht wird, während alles andere nur mit Bezug auf es besteht; dabei

54 Die Rechtsordnung ist Urbild der in sich notwendigen Ordnung, ob sie ihr Prinzip in der Verkettung von Vergehen und Strafe oder der gerechten Distribution nach Eignung und Verdienst habe; die *Theogonie* verknüpft beide Motive in klassischer Form.

geht Aristoteles insofern einen Schritt weiter als Platon, als er die Frage nach der ontologischen Verfassung des primär Seienden (ob es Substrat, Form, Gattung, Allgemeines sei) aufwirft und dahingehend beantwortet, daß die *ousia* als *ti en einai* zu bestimmen sei. Indem er die wesensmäßige Bestimmtheit und das bestimmte Seiende (das Gutsein und das Gute) als ein und dasselbe setzt<sup>55</sup>, formuliert er in nuce die Begründung des Seins in der Essenz. Die (retrospektiv auch für Platon vindizierbare) Grundthese ist die Antwort der Metaphysik auf ihre erste Leitfrage, die Frage nach den letzten Gründen: Die Form ist die wahre *arche*.

Gleichwohl wäre es unzulässig, Metaphysik im ganzen auf diesen Strang der Denkentwicklung festzulegen. Zum einen macht auch (spezielle) Metaphysik Anleihen beim Ganzheits- und Ordnungsdenken, entwirft sie den *ordo rerum* der Kreaturen. Vor allem aber entwickelt sie Denkformen, die der Fixierung auf die Form/Substanz direkt zuwiderlaufen und das Ursprungsmotiv in zweifacher Weise überwinden, durch Umkehrung und Suspendierung: indem sie das Verhältnis zwischen Grund und Begründetem umkehren oder das Gefälle zwischen ihnen nivellieren. Die beiden Verschiebungen bringen zwei klassische Gegensätze zur Substanz ins Spiel: Substanz und Subjekt einerseits, Substanz und Akzidens andererseits. Das erste steht im modernen Rückblick für den Gegensatz von altem und neuem Denken, für die Selbstbehauptung des *Subjekts*, das sich vom objektiven Grund ablöst und dessen Fundierungsfunktion übernimmt. Die Neubesetzung der Idee des wahrhaften Seins bedeutet eine Verlagerung vom Ansichsein zum Gesetztsein; was vorgegebene Bestimmtheit war, wird in seiner internen Prozessualität und reflexiven Setzung gefaßt. Bestehen bleibt das Denkmodell des Grundes – und entsprechend das Bestreben, Wahrheit in Rückführung auf ein in sich Wahres und Bestimmtes zu erreichen. Im zweiten Fall wird dieser Denkansatz selber suspendiert. Unterlaufen wird die Idee des In-sich-Bestehens und -bestimmtseins auf die Relationalität alles Seienden hin. Alles wird gleichsam zum Akzidens; genauer verliert dieser Begriff seine Bedeutung, weil die ihn konstituierende Differenz (und mit ihr Dichotomien wie Grund-Folge, Selbigkeit-Andersheit, Notwendigkeit-Zufall oder gar Sein-Nichtsein) entfallen.<sup>56</sup> Es ist der

55 Met. VII.6.

56 Vgl. H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des mo-*

Wandel von der Substanz zur *Funktion* (im weiteren zur Struktur, zum System), der elementarsten Prämissen unseres Denkens und Sprechens (die Orientierung an einem Zugrundeliegenden, dem Eigenschaften zukommen<sup>57</sup>, die Differenz von Wesentlichem und Unwesentlichem) unterminiert. Je nach Akzentuierung kann man diesen Prozeß als »Metaphysizierung aller Bereiche, auch der vordem ametaphysischen«<sup>58</sup>, oder als Entmetaphysizierung beschreiben; generell wirft der Ausblick über die Substanzontologie hinaus die Frage auf, wieweit der Grundlagenwandel als Destruktion, Überwindung oder Transformation der Metaphysik zu gelten habe. Wie immer man die späteren Wandlungen einschätzt – unbestreitbar ist, daß die Substanzontologie das prägende Paradigma der sich herausbildenden Metaphysik abgegeben und ihre bestimmende Rolle für lange Zeit beibehalten hat; ohne ihren Stellenwert als festgeschrieben zu betrachten, ist bezeichnend, in welchem Ausmaß Auseinandersetzungen um Grundlagen des Denkens mit Motiven der Substanzontologie operieren. Auf deren Problematik ist gerade von der Entstehungsgeschichte her ein Licht zu werfen.

## 5. Die zweifache Engführung der Substanzontologie

Nun sind in Wahrheit auch innerhalb dieses Hauptstrangs Wegscheiden zu vermerken. Die Ausbildung der Substanzontologie resultiert nicht bruchlos aus der Zielsetzung allgemeiner Metaphysik. Zuerst ist schon die Ausrichtung auf das wahrhaft Seiende keine Selbstverständlichkeit. Ontologie als allgemeinste Kategorialanalyse, welche die Bestimmungen des Seienden als solchen erarbeitet, und Ontologie als Theorie darüber, was in Wahrheit

*dernen Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bände, Freiburg–München 1965/66, Bd. II, 487 f.

57 Die Suggestion dieses Modells, die nach Hegel das Urteil zum Ausdruck der Wahrheit untauglich macht, ist auch für N. Luhmann eine der »schlimmsten Eigenschaften unserer Sprache«: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984, 115.

58 A. Baruzzi, *Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae*, München 1973, 117.

ist, definieren unterschiedliche Fragerichtungen der Seinslehre.<sup>59</sup> Wohl hat klassische Ontologie die interne Verbindung beider unterstrichen. Für Hegel ist die in der ›objektiven Logik‹ durchgeführte Analyse der Seinskategorien auf die subjektive Logik hin weiterzuführen; ähnlich läßt Aristoteles seine Frage nach dem *on he on* in die Frage *tis he ousia* münden.<sup>60</sup> Indessen ist die Differenz zwischen beiden aufschlußreich. Für Aristoteles bleibt eine Zweiteilung grundlegend, die ihre Relevanz für Hegel gerade einbüßt: Die Untersuchung über die *ousia* ist nicht in Vermittlung mit der kategorialen Ontologie durchgeführt, sondern von dieser abgekoppelt. Die Substanz, den Verhältnisbestimmungen als das Andere entgegengestellt, tendiert zur kompakt-undurchdringlichen Größe – zwar als das schlechthin Bestimmte gefaßt, doch mit unverkennbarer Tendenz zur Entleerung in die qualitätslose Substanz der Atomistik. Ihr Hauptmerkmal ist die Autarkie des Durchsichseins, die absolute Identität mit sich: Darin ist sie Fundament des Relativen. Im Abgesondertsein vom Akzidentellen tendiert das *ontos on* zur Tautologie; das Identische wird zum Leitfaden der Metaphysik. Anders als die Hegelsche Subjektivierung der Substanz, die alle Vermittlung in sich aufnehmen will, betreibt das archaische Substanzdenken eine abstrahierende Reinigung von allem Affiziertsein, um Seiendes als ›es selbst‹ herauszupräparieren, es letztlich als eines zu denken, das all seinen Bestimmungen noch vorausliegt.

So unterwirft Metaphysik das Seinsverständnis einer doppelten Engführung, indem sie erstens das *Seiende als solches* vom *wahrhaft Seienden* her denkt und dieses, zweitens, wesentlich als *an-sich-Seiendes* faßt. Zwar besteht daneben die Linie, die vom wahrhaft Seienden zum Göttlichen und Ersten führt, das als Emanations- oder Bewegungsgrund alle Seinsfülle in sich enthält. Für die allgemeine Seinspekulation aber folgenreicher bleibt jene Richtung, die auf die Seiendheit des Seienden geht und als dessen letztes Prinzip das schlechthin an-sich- und in-sich-Seiende setzt. Von diesem stoßen sich die Gegenbewegungen ab: das Subjektivitätsdenken, das die Relationalität als interne Vermittlung in sich aufnimmt, und das Funktionsdenken, das die Substanz ins universale

59 Vgl. R. P. Horstmann, *Ontologie und Relationen*, Königstein/Ts. 1984, 22 ff.

60 Met. VII.1. – Vgl. E. Vollrath, *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Wuppertal 1969.

Relationsgefüge ohne Zentrum und Wesen diffundiert. Daß die Zentrierung auf das Wesen eine Schranke und Vereinseitigung bedeutet, ist von der frühen Substanzkritik bis zu den jüngsten Kontingenzapologien vielfach moniert worden: Weder ist ausgemacht, daß die Rückführung zu einem an sich Bestimmten höhere Erschließungskraft besitze als die Korrelierung des Akzidentellen, noch daß es ein solches Essentielles überhaupt gebe. Kontextualistische Deutungen haben *alle* Grundlagen unseres theoretischen wie praktischen Selbst- und Weltverständnisses als kontingent erklärt<sup>61</sup>, jede Orientierung an festen Bezugspunkten als Verzerrung kritisiert. Solche Gegenentwürfe<sup>62</sup> verschärfen die Frage nach den Motiven, die der Substanzontologie und ihrer Verengung zugrunde liegen. Es scheint eine natürliche Neigung, den »festen Halt«<sup>63</sup> des Denkens in der Unerschütterlichkeit des objektiven Seins zu suchen. Als absolut Festes wird das jeder Bezogenheit und Veränderung Vorausliegende anvisiert; als Grund des Seienden gilt, was *in sich* unwandelbar ist, indem es allen variablen Hinsichten und Qualifizierungen zugrunde liegt. Indem aber wahrhaftes Sein nicht auf die Fülle der Aktualisierungen ausgreift, sondern zum Residuum des mit sich Identischen schrumpft, verkehrt sich Realitätsbewältigung zur Abwehr: Sie sucht Zuflucht bei einem, das letztlich zum Abstraktum erstarrt – und in der eigenen Leere selber Gegenstand der Angst werden kann. Diese Verkehrung verleiht den Gegenkonzepten indirekte Plausibilität, die entweder Sicherheit im subjektiven Selbstbezug postulieren oder das Sicherheitsstreben selber hinterfragen und eine höhere Souveränität konzipieren, die keines Halts mehr bedarf.<sup>64</sup> Um über solche Leitbilder zu befinden, wäre ein weiter ausgreifender, psychologischer und zeitdiagnostischer Diskurs zu eröffnen; nur eine auffällige Konvergenz sei vermerkt. Wenn es naheliegt, der Substanzfixierung eine Unfähigkeit zum Ertragen der Ambivalen-

61 Vgl. E. Angehrn, »Vernunft und Kontingenz. Zur Standortbestimmung der Philosophie«, in: *studia philosophica* 1992.

62 Zu ihnen wäre im weiteren die »negative Metaphysik« zu rechnen, die von der Annahme eines Ansich als Bestimmungsgrund der Dinge ausgeht, doch dessen Erkennbarkeit negiert (gegen affirmative Metaphysik wie Funktionalismus): K. H. Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt/M. 1983.

63 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* § 31.

64 Vgl. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 100.

zen des Lebens vorzuhalten, im Identitätszwang Ichschwäche zu vermuten, so ist signifikant, daß auch in der statt dessen empfohlenen Indifferenzkultur, die alle Fixierungen ohne Trauer hinter sich lassen will, Schwierigkeiten dieser Verabschiedung durchscheinen; die Heroisierung des Aushaltenkönnens der Kontingenz läßt die proklamierte Suspendierung des Sicherheitsbedürfnisses ihrerseits in die Nähe der Verdrängung rücken. Daraus ist kein Gegenargument abzuleiten: doch spricht es dafür, der metaphysischen Fixierung *und* ihrer schlichten Unterlaufung zu mißtrauen.

Wenn Fragwürdigkeiten der Metaphysik vornehmlich in deren Nachgeschichte zur Sprache kommen, so läßt die Rekonstruktion der Entstehung die Denkfiguren und ihre Motive schärfer beleuchten. In der Utopie des doppelten Ansichseins hat Metaphysik(-kritik) meist die epistemologische Transzendenz der Erscheinung betont; doch hat sich als noch grundlegender die ontologische Transzendenz des Beiherspielenden herausgestellt, die auf ein seinen Affektionen Zugrundeliegendes, ein aus allen Bezügen Herausgelöstes zielt: Hier scheinen basalste Optionen im Spiel, die höhere Veränderungs-Resistenz beweisen als inhaltliche Weltbilder und Totalitätskonstrukte. Metaphysische Prinzipienforschung tritt die Erbschaft des mythologischen Ursprungsdenkens an und bleibt in dieses verstrickt. Indem sie die Frage nach dem Ersten bis zur letztmöglichen Konsequenz verfolgt, schiebt sie zwei Fassungen des Ursprungsdenkens tendenziell ineinander und läßt das Begründungsmotiv aporetisch werden. Auf zweierlei geht der Mythos als Ursprung zurück: auf das Formlose und anfängliche Nichtsein, aus welchem Seiendes sich herausarbeitet und gegen das es sich stabilisiert; und zum Stiftungsakt der bestimmten Form (Gründungsakt, Initialereignis), auf den sich spätere Reminiszenz als Vorbild und Grundlage beruft. Substanzontologie zielt zunächst auf die bestimmte Gestalt als Trägerin von Sein; wie die mythische Erinnerung sichert ontologische Ursprungsnähe das Bestehen des Derivats. Indessen enthält die Idee des Grundes eine Doppelseitigkeit, die stellenweise zur Zweideutigkeit wird. Er ist ein Erstes, »von dem anderes ausgesagt wird, während es selbst von keinem anderen ausgesagt wird«<sup>65</sup>, und er ist ein Erstes, durch welches anderes ist und erkannt wird; er ist

65 Met. VII.3, 1028b36-37.

einerseits letztes Substrat und schlechthin Selbständiges, andererseits konstitutives Seinsprinzip. Unverkennbar gilt das metaphysische Interesse primär dem letzteren, dem Grund, »von dem her etwas ist oder entsteht oder erkannt wird«<sup>66</sup>; doch enthält dieses Interesse im Bemühen um absolute Fundamentalität eine Tendenz, den Grund als das schlechthin Vorausliegende zu fassen und aus der Inhaltlichkeit des Wirklichen herauszulösen. Metaphysik möchte *den* Grund fassen, der sowohl an ihm selber das »am meisten Erkennbare/Erkannte« ist wie von ihm her »alles übrige erkannt wird«.<sup>67</sup> Als Grund scheint er die Seinsfülle des anderen zumindest potentiell in sich enthalten, alles Ableitbare in seiner Mächtigkeit einschließen zu müssen. Doch im Bemühen, das wahrhaft Seiende an ihm selber zu fassen, rückt der Fundierungsbezug in den Hintergrund, gewinnen formalere und reduktivere Bestimmungen an Gewicht. Die Insistenz geht zum einen auf das »Selbst«, aus dem alles Durchmischtheits- und alles Beiherspielende eliminiert ist: Wahrhaft erkennen heißt »jegliches selbst rein für sich« denken.<sup>68</sup> Und der Nachdruck gilt zum andern der Identität mit sich: Die Sache an ihr selbst ist das sich immer selbst Gleiche, das »in keiner Weise irgendwann irgendwie irgendeine Veränderung annimmt«.<sup>69</sup> In der Fokussierung auf Identität, als konzentriertem Ausdruck des an-sich-Seins, droht die Bestimmtheit des Wesens zu verblassen: Damit aber wird fraglich, wieweit der Rückgang zum Ersten einen Grund zu finden, Seiendes zu sichern, vor seiner Auflösung zu bewahren vermag – wieweit die gegenläufigen Typen des Ursprungsdenkens in Wahrheit dissoziiert sind. Die Festlegung auf das bestimmte Sein, welches im »es selbst« seine strengste Form annimmt und die Emergenz aus dem Formlos-Nichtseienden irreversibel machen sollte, tendiert in ih-

66 Met. v.1, 1013a18-19.

67 Met. I.2, 982b1-3.

68 *Phaidon* 66a. In weiterem Horizont wäre die reduktive Fassung der Substanz durch die analoge Entleerung auf seiten des Subjekts zu ergänzen. Schon Platon ordnet die Erkenntnis der Sache »selbst für sich selbst« der »Seele selbst durch sich selbst« zu (*Phaidon* 66a, 79d). Vgl. K. Heinrich, *anthropomorphe*, Basel-Frankfurt/M. 1986, 246; H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. IV: *Die Person*, Bonn 1980, 62-85.

69 *Phaidon* 78d; kein Werdendes und Vergehendes ist »wahrhaft seiend« (*ontos on*) (*Timaios* 28a).

rer Starrheit zum Rückfall; die Konstitution droht mit der Einführung des Seinsbegriffs zu kollabieren. Gestalt verliert ihre Widerstandskraft gegen das Formlose, sie ist der Destruktivität des Chaos nicht endgültig entronnen. Bestehen bleibt die Herrschaft des Ursprungs (*he arche archei*) – als Permanenz nicht nur der Formstiftung, sondern ebenso der Bedrohung durch das Nichts.