

JENS HALFWASSEN

Grundfragen der Metaphysik

Herausgegeben von
TOLGA RATZSCH

Collegium Metaphysicum

Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München)
Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Douglas Hedley (Cambridge)
Johannes Hübner (Halle) · Anton Friedrich Koch (Heidelberg)
Friedrike Schick (Tübingen) · Rolf Schönberger (Regensburg)
Eleonore Stump (St. Louis)



Jens Halfwassen

Grundfragen der Metaphysik

Eine Einführung in
Geschichte und Gestalten
metaphysischen Denkens

Herausgegeben
von

Tolga Ratzsch

Mohr Siebeck

JENS HALFWASSEN (1958–2020), Studium der Philosophie, Geschichte, Altertumskunde und Pädagogik; 1989 Promotion; 1995 Habilitation; 1997–99 Heisenberg-Professor der Deutschen Forschungsgemeinschaft und Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München; seit 1999 Ordinarius für Philosophie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; seit 2012 Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Gründungsmitglied der Academia Platonica Septima Monasteriensis; 2014 Ehrendoktor der Universität Athen.

TOLGA RATZSCH ist freier Mitarbeiter an der Karl-Jaspers-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-162753-8 / eISBN 978-3-16-162754-5

DOI 10.1628/978-3-16-162754-5

ISSN 2191-6683 / eISSN 2568-6615 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp und Göbel aus der Stempel-Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort des Herausgebers

Kein Mensch kann denkend von vorn anfangen, obgleich jeder echte Gedanke, von neuem gedacht, zugleich ursprünglich ist. Unmerklich erweckt der überlieferte Gedanke den eigenen Gedanken, gelingt das Denken in Entschiedenheit nur in bezug auf den anderen Gedanken, den es aneignet oder verwirft.¹

Mit diesen Worten weist Karl Jaspers, selbst einer der großen Interpreten der Philosophiegeschichte, auf die vornehmste Bestimmung philosophiehistorischer Forschung und Lehre hin. Diese besteht keineswegs im bloß antiquarischen Konservieren vergangener Lehrgebäude. Vielmehr vermögen uns die Lehren der großen Denker überhaupt erst dort als Philosophie anzusprechen, wo wir mit eigenem philosophischen Interesse an sie herantreten, wo wir ihnen zutrauen, Antworten auf Fragen zu geben, die auch uns wesentlich sind. Für dieses Vertrauen werden wir oft genug dadurch belohnt, dass wir im Studium der Philosophiegeschichte einen geistigen Reichtum entdecken, den wir aus uns selbst nicht schöpfen könnten und der in Jaspers' Sinne als eine Lebensbedingung eigenen, ursprünglichen philosophischen Denkens zu gelten hat.

Vielleicht hat kaum ein Zeitgenosse diese Haltung zur Geschichte der Philosophie so verkörpert wie Jens Halfwassen, der 1999 als Nachfolger von Wolfgang Wieland auf den Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg berufen wurde. Halfwassen verband in seiner Person die Umsicht des großen Forschers mit der Leidenschaft eines tiefdringenden, genuin philosophischen Fragens, eines Fragens, das vor dem letzten Grund von Sein und Erkennen nicht haltmachte und das deshalb ein wesentlich metaphysisches Fragen war.

Die Energie dieses Fragens war in Halfwassens Vorlesungen förmlich greifbar, wenn er die Gedanken der großen Philosophen vor den Augen und Ohren der Hörer lebendig werden ließ. Jeder, vom reifen Gelehrten bis zum interessierten Laien, konnte hier etwas lernen, sei es durch die weiten historischen Panoramen, die Halfwassen entfaltete, sei es durch die abwägende Diskussion von Gründen und Gegengründen, die er eindringlich und ohne übertriebenen Formalismus auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen verstand.

Zum Erfolg seiner Vorlesungen trug sicherlich bei, dass Halfwassen hier Themen ansprach, die das philosophische Denken von Anfang an bewegt haben und die, wie Kant gezeigt hat, für jeden Menschen als Vernunftwesen von unabding-

¹ Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, aus dem Nachlass hrsg. von Hans Saner, München/Zürich 1982, 42.

barem Interesse sein müssen, die aber in der zeitgenössischen, vom Naturalismus dominierten Diskussion in den Hintergrund getreten sind: die Wirklichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, für die Halfwassen, vor allem unter Berufung auf die platonische Tradition, überzeugend und entschieden eintrat.

Dass Halfwassen in seiner stupenden Gelehrsamkeit ohne ausgearbeitetes Manuskript druckreif sprechen konnte und dabei nie seine menschliche Freundlichkeit und seinen echt rheinischen Humor verlor, mag das Bild dieser Vorlesungen abrunden.

Der vorliegende Band geht auf Vorlesungen zurück, die Halfwassen in den Sommersemestern 2014 und 2017 unter dem Titel „Grundfragen der Metaphysik“ gehalten hat. Schon damals hatte er die Absicht, auf der Grundlage dieser Vorlesungen eine Monographie zu verfassen. Er ließ die Vorlesungen aufzeichnen und nach seinen Vorgaben transkribieren. Die Transkripte hat er dann überarbeitet, sprachlich geglättet, einige Redundanzen getilgt und sie mit sparsamen, aber umso wertvolleren Literaturhinweisen versehen. Die Vorlesungsform sollte dabei soweit wie möglich erhalten bleiben. Nicht nur bewahrt sie in vieler Hinsicht den Charme des persönlichen philosophischen Gesprächs, der Urgestalt der philosophischen Untersuchung, auch didaktisch erschien sie besonders geeignet für ein Werk, das sich wie die ursprünglichen Lehrveranstaltungen nicht allein an Spezialisten, sondern an weite Kreise philosophisch Interessierter richtete.

Dennoch ist der geplante Vorlesungsband weit mehr als ‚nur‘ eine Einführung. Er stellt vielmehr eine originelle Theorie der Metaphysik vor, die nicht sogleich Thesen und Argumente in den Blick nimmt, sondern zunächst mit historischer Sensibilität auf die ganz unterschiedlichen Fragen eingeht, die im Laufe der Metaphysikgeschichte gestellt worden sind. Mehr noch als die Antworten erlauben es diese Fragen, die Geschichte der Metaphysik als ein sinnvolles und in sich kohärentes, wenn auch durchaus spannungsreiches Ganzes zu begreifen. Diese Fragen, die Grundfragen der Metaphysik, lauten nach Halfwassen wie folgt:

- Was ist der Urgrund der Wirklichkeit? Diese Frage führt zur Metaphysik als Prinzipienlehre und repräsentiert die Denkweise der frühen Vorsokratiker, lebt aber in verwandelter Form in allen Weisen metaphysischen Denkens fort.
- Was ist das Sein als die allgemeinste Bestimmung, die gedacht werden kann? Das ist die Grundfrage der Metaphysik als monistischer Ontologie, als deren paradigmatischer Denker Parmenides gelten kann.
- Was ist das Eine, der Grund der Einheit und Bestimmtheit von Sein und Denken? Diese Frage führt zur Metaphysik als Denken des Einen, zur Henologie, der Denkform Platons, Plotins und der von ihnen ausgehenden Tradition.
- Was sind die vielen Seienden und was macht sie jeweils in ihrem Sein aus? Daraus entwickelt sich die Metaphysik als pluralistische Ontologie, die vorherrschende Denkform des scholastischen Aristotelismus.²

² Monistische und pluralistische Ontologie stellen beide in jeweils unterschiedlicher Hinsicht die Frage nach dem Sein. Halfwassen behandelt sie daher bisweilen als einen einzigen Typus in zwei Ausprägungen, bisweilen als zwei verschiedene Typen – eine Sichtweise, die im letzten, elften Kapitel vorherrscht.

- Was ist der Geist, das reine Denken seiner selbst als Inbegriff aller denkbaren Bestimmungen? Diese Frage führt zur Denkform der Geistmetaphysik, die ihren ersten Höhepunkt in der Philosophie Plotins erreicht und dann unter neuen Vorzeichen im Deutschen Idealismus wiederkehrt.
- Was ist Selbstbewusstsein als das erste und grundlegendste Prinzip, von dem wir denkend ausgehen können? Damit haben wir schließlich die grundlegende Denkform der neuzeitlichen Metaphysik vor uns, die, mit Descartes beginnend, im Deutschen Idealismus ihre Vollendung findet und sich dabei als eine Entwicklungsform der Geistmetaphysik erweist.

Halfwassen zeigt, wie diese Grundfragen sukzessive auseinander hervorgehen und, wichtiger noch, in welchem bleibenden sachlichen Zusammenhang sie stehen. Denn keineswegs löst eine Frage die andere einfach ab. Auch schließen sie einander nicht aus wie konkurrierende religiöse Bekenntnisse, vielmehr bedingen sich die Fragen gegenseitig, und keine von ihnen kann hinreichend beantwortet werden, ohne die anderen zumindest als Horizont im Blick zu haben.

Im Durchgang durch die sechs Grundfragen entwirft Halfwassen ein lebendiges Bild der Philosophiegeschichte, das die klassische Metaphysik der großen Denker als ein zwar nicht vorbehaltslos hinzunehmendes, aber ernstzunehmendes und nach wie vor lohnendes Denkunternehmen zeigt. Jede Kritik, die dieses Unternehmen pauschal verwirft, unterzieht Halfwassen deshalb einer gründlichen Metakritik. Das betrifft Kant, den er zwar als einen wegweisenden Philosophen würdigt, dem er aber unter Berufung auf die Denker des Deutschen Idealismus vorwirft, eine Metaphysik aus theoretischer Vernunft vorschnell für unmöglich erklärt zu haben. Halfwassen setzt sich sodann mit der Metaphysikkritik des Positivismus und Neopositivismus, mit Nietzsches Verunglimpfung der Metaphysiker als „Hinterweltler“ und mit Heideggers Verdikt der Seinsvergessenheit auseinander. Er weist die problematischen Voraussetzungen dieser Einwände auf und zeigt, inwiefern sie die Metaphysik jedenfalls im Wesentlichen nicht zu treffen vermögen.

Erst das letzte Kapitel bringt den Versuch einer Synthese, den positiven Entwurf einer Vollendungsform der Metaphysik, die alle sechs genannten Fragen zureichend zu beantworten vermag. Wir haben hier also eine Skizze von Halfwassens eigener philosophischer Position vor uns.³

Der tragische und völlig unerwartete Tod Halfwassens am 14. Februar 2020 verhinderte den Abschluss des Projekts. Von den elf geplanten Kapiteln wurden nur sieben – vermutlich nicht abschließend – bearbeitet. Seine Familie und Freunde haben sich nach reiflicher Überlegung entschlossen, das unvollendete Werk dennoch der Öffentlichkeit vorzustellen. Redaktionelle Anmerkungen und Ergänzungen (im Fließtext in eckigen Klammern) wurden auf ein Minimum beschränkt, offensichtliche Fehler stillschweigend korrigiert.

³ Eine ausgezeichnete Darstellung dieser Position bietet jetzt: Tobias Dangel, „Einleitung“, in: ders./Markus Gabriel (Hgg.): *Metaphysik und Religion. Im Gedenken an Jens Halfwassen*, Tübingen 2023, 3–11.

Jens Halfwassens Familie möchte ich an dieser Stelle für das in mich als Herausgeber gesetzte Vertrauen und für die großzügige Bezuschussung der Druckkosten danken.

Neckargemünd, 12. Juli 2023

Tolga Ratzsch

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers	V
KAPITEL I: Einleitung	1
§ 1 Kant und Hegel über Metaphysik	1
§ 2 Vorblick auf fünf Grundformen von Metaphysik	7
KAPITEL II: Was ist Metaphysik? – Ein Blick auf Aristoteles	13
§ 3 Zum Ursprung des Namens „Metaphysik“	13
§ 4 Die dreifache Bestimmung der Metaphysik bei Aristoteles	16
§ 5 Metaphysik und Philosophiegeschichte	24
KAPITEL III: Ursprungsmetaphysik	29
§ 6 Der Anfang der Philosophie: Metaphysik und Mythos	29
§ 7 Was ist der Ursprung?	36
§ 8 Entwicklungsstufen der Ursprungsmetaphysik	43
KAPITEL IV: Seinsmetaphysik I: Monistische Ontologie	51
§ 9 Die Entdeckung des Seins in der Selbstzuwendung des Denkens	51
§ 10 Auswege aus dem absoluten Monismus	59
KAPITEL V: Metaphysik des Einen	67
§ 11 Die Entdeckung des Absoluten	67
§ 12 Die Pluralisierung des Seins: die Ideenlehre	77
KAPITEL VI: Seinsmetaphysik II: Pluralistische Ontologie	83
§ 13 Von Platon zu Aristoteles: Vom Ursprungsmonismus zum Prinzipienpluralismus	83
§ 14 Die Vielfalt der Seinsbedeutungen und ihre Systematisierung: Kategorienlehre, Substanztheorie, Geist-Theologie	91

KAPITEL VII: Geistmetaphysik	103
§ 15 Der Geist als Totalität	103
§ 16 Absolutes Selbstbewußtsein	112
§ 17 Ungesättigte Selbstverhältnisse: Seele und Natur	117
KAPITEL VIII: Subjektivitätsmetaphysik	123
KAPITEL IX: Metaphysikkritik I: Kant	141
KAPITEL X: Metaphysikkritik II: Comte, Nietzsche, Heidegger ...	155
KAPITEL XI: Was ist Metaphysik in Vollendung?	169
Bibliographie	185
Namensregister	189

KAPITEL I

Einleitung

§ 1 *Kant und Hegel über Metaphysik*

Metaphysik ist umstritten. Belegen mögen das zwei programmatische Zitate aus den Hauptwerken der beiden bedeutendsten Philosophen der Moderne: Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Kant schreibt in der „Vorrede“ zur ersten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft*:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genötigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnis steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrtümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probestein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun *Metaphysik*.¹

Mit diesen Sätzen beginnt Kants *Kritik der reinen Vernunft*, von der ein populäres Vorurteil besagt, sie hätte die Metaphysik beendet. Kant beschreibt eine zutiefst paradoxe Verfassung der Vernunft. Denn er sagt sehr deutlich: Metaphysik ist nichts, was die Vernunft auch lassen könnte, wie eine schlechte Angewohnheit, die wir uns abgewöhnen können, sondern die Vernunft wird aufgrund ihrer Natur unvermeidlich metaphysisch. Aufgrund ihrer eigenen Wesensverfassung greift die Vernunft ins Unbedingte, Unendliche und Übersinnliche aus und geht damit über alle Möglichkeiten der Erfahrung hinaus. Insofern ist Metaphysik auch nach Kant notwendig, wir können sie nicht einfach lassen, sie ist begründet in der Verfassung der Vernunft selber. Gleichwohl sind die Fragen der Metaphysik Fragen, die die Vernunft nicht beantworten kann, und zwar nach Kant deswegen nicht, weil sie eben über alle mögliche Erfahrung hinausgehen und darum, wie Kant sagt, keinen „Probestein“ an der Erfahrung mehr haben.

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 (2., verb. Aufl. 1787), A VII–VIII.

Wir stellen also aufgrund der Verfassung unserer Vernunft notwendig metaphysische Fragen, die wir aber nicht beantworten können, weil unsere menschliche Vernunft endlich und auf Erfahrung angewiesen ist, so jedenfalls Kant. Das Unternehmen, das Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* in Angriff nimmt, ist eine Prüfung der Vernunft selber, die zeigen soll, inwiefern die Fragen der Metaphysik sich der Vernunft unvermeidlich aufgrund ihrer eigenen Verfassung einstellen, aber auch, wieso sie unbeantwortbar sind, da sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnis überschreiten, die für Kant mit den Grenzen der möglichen Erfahrung zusammenfallen. Kants Vernunftkritik will ferner zeigen, wie eine künftige Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können soll und die dann auch einen ordentlichen wissenschaftlichen Fortschritt erreichen soll, neu begründet werden muß: nämlich – das ist Kants Pointe – nicht auf *theoretische* Vernunft, sondern auf die Postulate der *praktischen* Vernunft, vor allem auf den *kategorischen Imperativ* und seine Implikationen, die wir als moralisch unbedingt verpflichtend anerkennen müssen, auch wenn sie zu Folgerungen führen oder Implikationen enthalten, die alle unsere Erfahrungen überschreiten.

So also Kants Diagnose: Die Vernunft nötigt uns zu den Fragen der Metaphysik, die wir aber nicht beantworten können und die deswegen für Kant auch eine „Belästigung“ sind, denn sie bringen die Vernunft in „Verlegenheit“. Weil wir diese Fragen nicht beantworten können, deswegen ist die Metaphysik ein „Kampfplatz endloser Streitigkeiten“. Es gibt also viele sich widersprechende Positionen zu den metaphysischen Fragen, zwischen denen wir aber nicht sicher entscheiden können, welche die richtige ist. Das ist Kants Bild von der Geschichte der Metaphysik als „Kampfplatz endloser Streitigkeiten“. Meine Absicht in diesem Buch ist es, zu zeigen, daß dieses Bild falsch und unhaltbar ist.

Hegel resümiert in der „Vorrede“ zu seiner *Wissenschaft der Logik* die Lage der Philosophie, welche durch die vermeintliche Zertrümmerung aller Metaphysik durch Kants Kritik eingetreten ist:

Dasjenige, was vor diesem Zeitraum *Metaphysik* hieß, ist, so zu sagen, mit Stumpf und Styl ausgerottet worden, und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden. Wo lasen, oder wo dürfen sich Laute der vormaligen Ontologie, der rationellen Psychologie, der Kosmologie oder selbst gar der vormaligen natürlichen Theologie noch vernehmen lassen? Untersuchungen, zum Beyspiel über die Immaterialität der Seele, über die mechanischen und die Endursachen, wo sollten sie noch ein Interesse finden? auch die sonstigen Beweise vom Daseyn Gottes werden nur historisch, oder zum Behufe der Erbauung und Gemüthserhebung angeführt. Es ist diß ein Factum, daß das Interesse theils an Inhalte, theils an der Form der vormaligen Metaphysik, theils an beyden zugleich verlohren ist. So merkwürdig es ist, wenn einem Volke z. B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen, seine sittlichen Gewohnheiten und Tugenden unbrauchbar geworden sind, so merkwürdig ist es wenigstens, wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Daseyn mehr in demselben hat.

Die exoterische Lehre der Kantischen Philosophie, – daß der *Verstand die Erfahrung nicht überfliegen dürfe*, sonst werde das Erkenntnißvermögen *theoretische Vernunft*, welche für sich nichts als *Hirngespinnste* gebähre, hat es von der wissenschaftlichen Seite gerechtfertigt, dem speculativen Denken zu entsagen. Dieser populären Lehre kam das Geschrey der modernen Pädagogik, die Noth der Zeiten, die den Blick auf das unmittel-

telbare Bedürfnis richtet, entgegen, daß, wie für die Erkenntnis die Erfahrung das Erste, so für die Geschicklichkeit im öffentlichen und Privatleben, theoretische Einsicht sogar schädlich, und Uebung und praktische Bildung überhaupt das Wesentliche, allein Förderliche sey. – Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeygeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen; – wie einen sonst mannichfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.²

Hegel nennt hier die Disziplinen der überlieferten metaphysischen Schulphilosophie: die *Ontologie*, die Lehre vom Sein; die natürliche *Theologie*, die Lehre von Gott; die rationale *Psychologie*, die Lehre von der Seele; und schließlich die *Kosmologie*, die Lehre vom Weltganzen. Das waren die Themen und zugleich die Teildisziplinen der Schulmetaphysik, an der, wie Hegel schreibt, das Interesse – teils an ihren Inhalten, teils an ihrer Form und teilweise an beiden zugleich – verloren gegangen sei.

Doch ist auch Hegels Befund ein zutiefst paradoxer. Kant hatte die Metaphysik als ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft beschrieben, das sich aus dem Wesen der Vernunft selber ergibt, gleichzeitig aber als eines, das zu nichts als andauernder Frustration führt, weil die metaphysischen Fragen uns „belästigen“ und in „Verlegenheit“ bringen, da wir sie niemals zuverlässig beantworten können. Hegel beschreibt eine paradoxe Situation anderer Art. Er beschreibt den Verlust der Metaphysik, der, so Hegel, ganz wesentlich durch die Wirkung von Kants Kritik eingetreten sei. Er spricht von der „vormaligen Metaphysik“ – sie ist also „vormalig“: eine vergangene Form des Philosophierens, an der das Interesse verloren gegangen sei. Doch beschreibt Hegel diesen Verlust als einen Verlust dessen, worauf alles ankommt. Ein Tempel, dem ein Allerheiligstes fehlt, ist als Tempel sinnlos. Ein Tempel ist ein Ort, an dem das Göttliche verehrt wird, an dem das Göttliche also in irgendeiner Form anwesend ist, und das, wo es anwesend ist, ist das Allerheiligste. Ein Tempel ohne Allerheiligstes ist also gar kein Tempel, sondern ein sinnloses Bauwerk.³ Und ein gebildetes Volk ohne Metaphysik wird von Hegel verglichen mit einem Volk, dem das Interesse an seinem Staatsrecht verlorengegangen ist: einem Volk also, dem es egal ist, in welcher politischen Verfassung es lebt – ein Volk jedoch, das dieses Interesse verliert, hört auf, als Subjekt eines gemeinsamen politischen Willens ein Volk oder eine Nation zu sein. Ein Volk ohne Interesse an seinem Staatsrecht ist genauso sinnlos wie ein Tempel ohne Allerheiligstes.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik. Erstes Buch: Das Sein* (1812), in: ders. *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1978, 5–6.

³ Mit Blick auf die Architektur des 19. Jahrhunderts könnte man sagen, ein Tempel ohne Allerheiligstes ist eine Bank oder eine Börse, die im 19. Jahrhundert Tempelfassaden hatten, in der Regel mit sakral anmutenden Säulenstellungen. Paradoxiertweise sind ausgerechnet die Banken und Börsen in unserer Zeit des entfesselten und verabsolutierten Ökonomismus die einzigen wirklichen Tempel geworden, das Kapital und seine grenzenlose Vermehrung das einzige gesamtgesellschaftlich anerkannte Absolute. Man kann fragen, ob dies eine Folge des Verlustes der Metaphysik ist.

Hegel gibt einen Rückblick auf die Schulmetaphysik und ihre Disziplinen, deren große Themen er nennt: die Gottesbeweise, die Beweise über die Immaterialität der Seele – und damit hängt zusammen: die Unsterblichkeitsbeweise, die Frage nach der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, die ontologische Frage nach dem Sein und den Weisen des Seins. Das waren die großen Themen der Schulmetaphysik. Eine Philosophie ohne diese Themen ist wie ein Tempel ohne Allerheiligstes, wie ein Volk ohne Interesse an seiner Verfassung – also: gar keine Philosophie. Philosophie ist somit *wesentlich* Metaphysik. Hegel gibt in dem zitierten Text auch seine eigene, *neue* Bestimmung von Metaphysik, die sich nach Hegels Auffassung von der Schulmetaphysik, die vergangen und „vormalig“ ist, unterscheidet. Metaphysik ist der mit der Erkenntnis seines „reinen Wesens“ beschäftigte Geist: *Metaphysik ist Selbsterkenntnis des Geistes*. Das ist programmatisch: die gesamte *Wissenschaft der Logik*, ja die gesamte Hegelsche Philosophie ist die Ausführung dieses Programms. Das ist die Metaphysik, die *nicht* vergangen ist und nicht vergehen *kann*. Denn das Interesse an der Erkenntnis seines reinen Wesens kann der Geist nicht verlieren, solange er Geist ist. Denn Geist ist für Hegel wesentlich dies: Erkenntnis seiner selbst, Wissen von sich selbst.

Kant hatte die Metaphysik ersetzt durch die Vernunftkritik, d. h. durch die transzendente Analyse des Aufbaus und der Verfassung der menschlichen Vernunft. Hegel dagegen konzipiert eine neue Metaphysik, eine Metaphysik, die nicht „vormalig“ ist, und diese neue Metaphysik ist die Selbsterkenntnis des Geistes in seinem „reinen Wesen“ – Hegel sagt: *des Geistes*, nicht etwa des *menschlichen* Geistes oder *unseres* Geistes. Wie unterscheidet sich nun aber Hegels Programm einer Metaphysik als Selbsterkenntnis des Geistes von Kants Programm einer transzendentalen Analyse der Vernunft?

Kant konzipiert die menschliche Vernunft als wesentlich *endliche* Vernunft. Ihre Endlichkeit liegt in ihrer Angewiesenheit auf Erfahrung, die sie nicht aus sich selbst schöpfen kann, sondern die ihr von außen, durch die Sinne, zukommen muß. Die Vernunft wird durch ihre Verfassung genötigt, metaphysische Fragen zu stellen, diese Fragen belästigen sie aber, weil sie nicht beantwortet werden können. Daß sie unbeantwortbar sind, liegt nach Kant daran, daß sie sich in einem Bereich bewegen, der den gesamten Bereich möglicher Erfahrung übersteigt. Darum haben wir keinen „Probierstein“ mehr, wie Kant sich ausdrückt, für die Gedankengänge der metaphysisch gewordenen Vernunft, was denn nun richtig und wahr ist. Dieser „Probierstein“ ist also die Erfahrung, und die menschliche Vernunft ist nach Kant genau darum endlich, weil sie an sinnliche Erfahrung zurückgebunden ist. Das ist kein Empirismus, obwohl Kant einen wesentlichen Einfluß von David Hume erfahren hat. Es ist deswegen kein Empirismus, weil Kant nicht einfach der Auffassung ist: Alle Erkenntnis stammt *allein* aus Erfahrung. Nach Kant müssen bei der Erkenntnis vielmehr immer zwei „Stämme“, zwei Vermögen, zusammenwirken, nämlich Erfahrung und Begriff. Kant bringt das auf die berühmte Formel: Begriffe ohne Anschauung seien leer und Anschauungen ohne Begriff seien blind.⁴ Nur im Zusammenwirken von

⁴ Siehe Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/B 75.

sinnlicher Erfahrung mit begrifflichem Denken gewinnen wir Erkenntnis. Eben darin aber liegt die Angewiesenheit der Vernunft auf Erfahrung, und genau das macht ihre Endlichkeit aus. Die Endlichkeit der Vernunft, ihre Erfahrungsangewiesenheit, ist der Grund dafür, daß uns die Fragen der Metaphysik „belästigen“, nämlich nie zu gelingenden Einsichten führen, die dann feststehen und an denen sich die Vernunft festmachen kann.

Wenn Hegel Metaphysik als die Selbsterkenntnis des Geistes faßt, dann meint er etwas ganz anderes als das Kantische Unternehmen einer transzendentalen Analyse der endlichen menschlichen Vernunft. Es geht um die Selbsterkenntnis *des* Geistes, nicht bloß *unseres* Geistes, sondern um die Selbsterkenntnis *des* Geistes in seinem „reinen Wesen“. Hegel vertritt dezidiert die Auffassung, daß *der* Geist oder *die* Vernunft im emphatischen Sinne *nicht* endlich ist und gar nicht als endlich gedacht werden kann, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: der Geist oder die Vernunft im emphatischen Sinne kann deswegen nicht endlich sein, weil sie sich selber nicht als endlich denken kann. Warum nicht? Wenn wir Endlichkeit denken – und dasjenige, was die Endlichkeit denkt, ist ja der Geist oder die Vernunft – dann sind wir eben, indem wir sie denken, auch schon über sie hinaus: die gedachte oder begriffene Endlichkeit ist immer schon die *überschrittene* Endlichkeit. Der Geist kann sich also deswegen nicht als endlich denken, weil er, indem er Endlichkeit denkt, selbst immer schon über alle Endlichkeit hinaus ist und sich darin als *unendlich* weiß. Wenn aber der Geist sich im Denken als unendlich weiß, dann heißt das: *der* Geist ist nicht bloß *unser* Geist. Wir haben als denkende Wesen am Geist teil: insofern wir denken, sind wir Geist. Aber *der* Geist ist nie *nur* unser Geist, letztlich ist er der *absolute* Geist, letztlich ist das Gott im Sinne der Hegelschen Metaphysik, an dem wir als denkende Wesen teilhaben. Der Geist, der sich nur als unendlich denken kann, kann sich auch nicht seinen Gegenständen nur entgegen setzen, so wie das Subjekt in der gewöhnlichen neuzeitlichen Erkenntnistheorie dem Objekt, dem Gegenstand entgegengesetzt wird. In einem solchen Gegensatzverhältnis – hier das Subjekt, dort das Objekt, oder in etwas anderer Wendung: hier denkendes Ich, dort Welt, objektive Wirklichkeit, Realität – in einer solchen Entgegensetzung haben wir es immer schon mit zwei Endlichen zu tun. *Durch* ihre Entgegensetzung sind beide Entgegengesetzte nämlich schon endlich, eben weil das eine das andere *nicht* ist, durch das andere also beschränkt und begrenzt wird. Der Geist, der sich nur als unendlich denken kann, muß sich selbst als das denken, was alle solche Entgegensetzungen *umgreift*. Denn er ist es ja, der denkend das eine dem anderen entgegengesetzt, zum Beispiel das Objekt dem Subjekt oder die Welt dem Ich. Er ist also weder nur das Subjekt im Gegensatz zum Objekt, weder nur das denkende Ich im Gegensatz zur Welt der objektiven Realität, die wir im Denken zu erreichen und zu erfassen suchen – noch ist er die bloß endliche menschliche Vernunft im Gegensatz zu einem unendlichen göttlichen *intellectus archetypus*, den wir nach Kant immerhin noch denken (allerdings nicht erkennen) können, indem wir extrapolierend von unserer Vernunft aus eine Vernunft denken, die von unserer Endlichkeit frei ist. Auch dieser Gegensatz zwischen unendlicher göttlicher Vernunft und endlicher menschlicher Vernunft ist ein Gegensatz, dem

der Geist nicht unterliegt, sondern den er immer schon umgreift. Der Geist in seiner Unendlichkeit ist für Hegel also das allumfassende Ganze, die Totalität.

Hegel betont ganz zur Recht, Kant habe die Metaphysik nur in *der* Gestalt kritisiert, in der sie ihm vorlag: das ist die Gestalt, die die Schulmetaphysik nach einer langen Geschichte im 17. und frühen 18. Jahrhundert angenommen hatte; ihr einflußreichster Vertreter ist Christian Wolff, ein Schüler von Leibniz. Was Kant also attackiert, wenn er die Metaphysik kritisiert, ist eigentlich Wolff, noch nicht einmal Leibniz selber, geschwiege denn Platon oder Aristoteles, die Kant nie gelesen hat, sondern nur aus Handbüchern kannte – vor allem aus Jacob Bruckers *Historia critica philosophiae*,⁵ der einflußreichsten Philosophiegeschichte der Aufklärung. Hegel gesteht Kant zu, er habe die Schulmetaphysik insofern zu Recht kritisiert, als sie das, worum es der Metaphysik eigentlich geht, verfehlt hat: den Geist in seinem reinen, nämlich allumfassenden und unendlichen Wesen. Sie hat ihn fragmentiert in verschiedene Gegenstandsbereiche: Gott, die Seele, das Weltganze, die sie dann alle unter der Hand als voneinander verschiedene und nebeneinander bestehende Seiende gedacht und eben damit verendlicht und verfehlt hat. Insofern die Schulmetaphysik das verfehlt, worum es eigentlich geht, nämlich die Selbsterkenntnis des Geistes in seiner Unendlichkeit, insofern verdient sie Kants Kritik. Diese Metaphysik, die er die „vormalige“ nennt, möchte auch Hegel nicht erneuern. Kein Zurück also zu Wolff und kein Zurück zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Scholastik, aus deren Tradition Wolffs Schulmetaphysik kommt und auf deren Schultern sie steht. Aber Kant hat für Hegel das Wesen des Denkens und des Geistes gründlich verkannt, eben weil er Vernunft von Anfang an als endliche, erfahrungsgebundene und an ihr selbst leere Vernunft denkt und weil er ignoriert hat, daß der Geist sich im Denken aller Endlichkeiten selbst immer schon als unendlich, als über alle Endlichkeit hinaus und alles Endliche übergreifend, weiß.

Es ist aber nach Hegel keineswegs so, daß die Metaphysik in ihrer ganzen Geschichte das wahre Wesen des Geistes vergessen hätte. Die Schulmetaphysik weiß nicht, was Geist ist, deswegen ist sie „vormalig“ und deswegen verdient sie auch keine Erneuerung – aber auch Kant weiß nicht, was Geist ist, deswegen kann es bei seiner Metaphysikkritik nicht bleiben. Doch Hegel behauptet – und begründet das auch eingehend – daß die antike Philosophie schon gewußt habe, was Geist ist.⁶ Er verweist an systematisch zentraler Stelle in der *Wissenschaft der Logik* auf Aristoteles und die Neuplatoniker mit ihren Geisttheorien als die Anknüpfungspunkte, auf die er sich gegen die Verkennung des Geistes in der rationalistischen Schulmetaphysik und in Kants kritischer Transzenden-

⁵ Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae*, 5 Bde., Leipzig 1742–1744, 2. Aufl. 1766–1767 (mit einem 6. Bd.).

⁶ Siehe dazu Jens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen über die Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Hegel-Studien, Beiheft 40), 2. Aufl. Hamburg 2005; Tobias Dangel, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles* (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 115), Berlin/Boston 2013.

talphilosophie bezieht.⁷ Ihre „wahrhaft spekulative“ Einsicht in das unendliche Wesen des Geistes beansprucht Hegels eigene Philosophie unter Bedingungen der Moderne zu erneuern.⁸

Der Blick auf die beiden größten und einflußreichsten Philosophen der Moderne zeigt also: Metaphysik ist umstritten. Die gesamte Philosophie nach Kant und Hegel ist durch dieses Dilemma gekennzeichnet: sie stellt sich entweder auf die Seite Kants und erklärt Metaphysik als Wissenschaft aus theoretischer Vernunft für obsolet, oder sie stellt sich auf die Seite Hegels und behauptet mit ihm die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Metaphysik als Selbsterkenntnis des Geistes aus dessen eigenen Ressourcen.

Die Frage, die dabei immer unterbelichtet bleibt, ist genau die Frage, um die es mir in diesem Buch geht, die Frage nämlich: *Was ist Metaphysik eigentlich?* Kant setzt voraus, daß wir wissen, was Metaphysik ist: nämlich das, was in der Schulmetaphysik à la Wolff betrieben wird. Hegel charakterisiert diese Schulmetaphysik ziemlich genau, er nennt einige ihrer großen Themen – und gegen diese „vormalige Metaphysik“ setzt er dann seine neue Metaphysik, von der er behauptet, sie sei *neu* im Verhältnis zu Kant und zur Schulmetaphysik der Neuzeit, aber sie sei *nicht* absolut neu, sondern erneuere eigentlich die ältere Metaphysik, nämlich jene, die Platon, Aristoteles und die großen Neuplatoniker Plotin und Proklos schon hatten.

§ 2 Vorblick auf fünf Grundformen von Metaphysik

Die Frage ist also: *Was ist Metaphysik?* Ich möchte zeigen, daß es in der Geschichte der Philosophie verschiedene *Grundtypen der Metaphysik* gibt. Dabei unterscheide ich *fünf* Grundformen metaphysischen Denkens. So möchte ich das Gebiet der Metaphysikgeschichte – das Kant wie ein „Kampffeld endloser Streitigkeiten“ erschien – erst einmal sortieren. Ob eine der Grundformen der Metaphysik einen Vorzug vor den anderen verdient, muß sich erst zeigen. Die fünf Grundformen, die ich unterscheide, sind *erstens* der Typus der *Ursprungsmetaphysik*, *zweitens* der Typus der *Seinsmetaphysik* oder Ontologie, *drittens* der Typus der *Einheitsmetaphysik* oder Henologie, *viertens* der Typus der *Geistmetaphysik* und *fünftens* der Typus der *Subjektivitätsmetaphysik*.⁹ Diese Typen von Metaphysik unterscheiden sich grundlegend dadurch, daß sie *die* Grundfrage der

⁷ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1981, 192–197.

⁸ Sie dazu Jens Halfwassen, „Hegel und Plotin über Selbsterkenntnis und Denken seiner selbst. Zur Bedeutung des Neuplatonismus für Hegels Begriff des Geistes“, in: *Hegel-Jahrbuch* 2011, 165–173.

⁹ Die Grundformen der Metaphysik habe ich zum ersten Mal unterschieden in: Jens Halfwassen, Art. „Metaphysik“, in: Hubert Cancik/Helmut Schneider (Hgg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 8, Stuttgart/Weimar 2000, Sp. 81–85; eingehender in: Jens Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015, 1–5.

Metaphysik unterschiedlich stellen – und *die Grundfrage der Metaphysik ist die Frage nach dem Grund.*

Die Grundfrage der Metaphysik, ihre erste und grundlegendste Frage, ist sachlich und auch historisch die Frage nach dem Grund im Sinne des *Urgrundes*, der ἀρχή, des Ursprungs der Wirklichkeit im Ganzen. In diesem Sinne ist schon die vorsokratische Philosophie Metaphysik. Metaphysik fängt nicht erst mit Platon und Aristoteles an, sondern schon mit den frühesten Vorsokratikern, mit denen die Philosophie überhaupt beginnt. Und sie hat zudem eine Vorgeschichte im Bereich der Mythen, die schon nach den Ursprüngen der Welt gefragt haben. Ursprungsmetaphysik ist historisch wie systematisch die erste Form der Metaphysik.

Mein zweites Anliegen in diesem Buch ist es zu zeigen, daß die fünf Grundformen von Metaphysik – die eigentlich verschiedene Formen sind, die Frage nach dem Urgrund, *die Grundfrage der Metaphysik*, zu stellen – nicht einfach unverbunden nebeneinander stehen, als Alternativen, zwischen denen wir auswählen können oder die wir auch alle zusammen verschmähen können. Ich möchte vielmehr zeigen, daß es einen inneren systematischen Zusammenhang zwischen diesen fünf Grundformen von Metaphysik gibt. Dabei geht es mir um die *Wahrheit* der Metaphysik. Diese kann aber nicht darin liegen, daß man aus der unvorstellbar reichen Geschichte der Metaphysik eine beliebige einzelne auswählt und als die wahre auszeichnet und alle anderen verwirft. Wenn alle Metaphysiker außer einem einzigen oder auch alle metaphysischen Traditionen außer einer einzigen im Irrtum wären, stünde es schlecht um die Metaphysik. Wenn Metaphysik Wahrheit erreicht, dann muß sich diese Wahrheit in der gesamten Geschichte der Metaphysik zeigen und nicht nur in einer einzigen ihrer Gestalten – Hegel hat das deutlich gesehen, und lange vor ihm schon Aristoteles.

Die erste Form ist die *Ursprungsmetaphysik*, die Frage nach dem letzten Grund und ersten Ursprung der Wirklichkeit im Ganzen, die wir auch im Plural stellen können; vielleicht gibt es ja nicht *einen* Urgrund und Ursprung der Wirklichkeit im Ganzen, vielleicht gibt es mehrere Urgründe oder Prinzipien. Die vorsokratische Ursprungsphilosophie hat diesen Typus metaphysischen Denkens sowohl in monistischen als auch in pluralistischen Varianten ausgeführt, und die Pluralisten unter den vorsokratischen Ursprungsdenkern haben nicht nur, wie Demokrit und die Atomisten, eine Pluralität von Prinzipien angenommen, sondern mit Empedokles und Anaxagoras auch erstmals zwischen verschiedenen *Arten von Prinzipien* unterschieden.

Aus dieser ersten Metaphysikform entwickelt sich die zweite Form, nämlich die *Seinsmetaphysik*. Die Seinsmetaphysik entsteht dadurch, daß die Frage nach dem Grund und Ursprung auf eine ganz spezifische Art und Weise neu gestellt wird: indem nämlich nicht mehr danach gefragt wird, welches Welt-element eigentlich das ursprünglichste Element ist, aus dem wir alles andere ableiten können. In den frühvorsokratischen Philosophien wird uns da einiges angeboten: Wasser oder Luft oder Feuer (Thales, Anaximenes, Heraklit); oder der Ursprung ist etwas Vorweltliches wie das Unendliche (Anaximander) oder ein überweltlicher Gott (Xenophanes). – Die Seinsmetaphysik entsteht nun

dadurch, daß – zum ersten Mal bei Parmenides – die Frage nach dem Grund und Ursprung *anders* gestellt wird, indem nämlich nach der ursprünglichsten und das heißt zugleich der allgemeinsten Bestimmung gefragt wird, die allem Wirklichen, bloß insofern es wirklich ist, zukommt. Diese allerallgemeinste Bestimmung ist, jedenfalls nach der Überzeugung des Parmenides und aller Seinsmetaphysik: daß etwas überhaupt *ist*. Wenn wir dieses „ist“ mit „existiert“ wiedergeben, schränken wir *das Sein* schon auf eine besondere *Seinsbedeutung* ein, neben der es andere, genauso wichtige, vielleicht sogar noch wichtigere Seinsbedeutungen gibt, z. B. das Wesen, das Wassein im Unterschied zur bloßen Existenz. Belassen wir es also dabei: Die Frage nach dem Ursprünglichsten wird hier so gestellt, daß gefragt wird: Was ist das Ursprünglichste und Allgemeinste, das allem Wirklichen, bloß insofern es wirklich ist, zukommen muß und ohne das wir Wirkliches gar nicht denken und thematisieren können? Die Antwort auf diese Frage lautet: Das ist das Sein. Daraus entsteht die Seinsmetaphysik, die nach den verschiedenen Bedeutungen von Sein fragt, nach verschiedenen Weisen und Modi des Seins, auch danach, ob man Sein graduieren kann: Gibt es also *seienderes* Sein und weniger seiendes Sein? Welche *Kategorien* gibt es als die allgemeinsten Weisen des Seins? Gibt es verschiedene *Modi* des Seins? Gibt es Bestimmungen, die durch alle Kategorien hindurchgehen und insofern noch allgemeiner und umfassender sind als sie? So werden zum Beispiel von Aristoteles Substanz und Akzidenz als die wichtigsten Kategorien unterschieden, ferner Wirklichkeit und Möglichkeit, ἐνέργεια und δύναμις, als die Modi des Seins, und schließlich Bestimmungen wie Sein, Einheit, Wahrheit und Gutheit als die schlechthin allgemeinsten Bestimmungen, die im Mittelalter „Transzendentalien“ genannt wurden. Das ist der zweite Grundtypus der Metaphysik: Metaphysik als Ontologie.

Der dritte Grundtypus stellt die Frage nach dem Urgrund und Ursprung noch einmal anders. Er bezieht nämlich ein, daß wir, wenn wir nach dem Ursprünglichsten fragen, nicht nur fragen müssen: Was ist die allgemeinste, umfassendste und insofern ursprünglichste Bestimmung, die Allem überhaupt zukommt? Sondern wir müssen in diese Frage unser eigenes Denken einbeziehen. Wir müssen also fragen nach dem *Verhältnis von Denken und Sein*. Und wir müssen, wenn wir die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein stellen, gleichzeitig fragen: Ist das Denken eigentlich so an das Sein geknüpft, daß es, immer wenn wir denken, Sein im Blick hat? Oder ist das Denken gegenüber dem Sein in einer gewissen Freiheit? Diese Freiheit des Denkens gegenüber dem Sein besteht in der *Macht der Verneinung*: denn wir denken ja nicht nur positive Inhalte, die Sonne, den Mond, Tag und Nacht; wir denken auch nicht nur das Seiende, die Identität, die Substanz, das Akzidenz, Gott, die Seele – wir denken nicht nur begrifflich positive Inhalte, sondern wir denken auch in *Negationen*. Und wir denken in Negationen schon dann, wenn wir sagen: Gegenstand A ist nicht Gegenstand B, ich bin nicht du, das Subjekt ist nicht das Objekt, die Seele ist nicht der Körper, Gott ist nicht die Welt. Wenn wir denken, sind Negationen immer schon mit im Spiele. Die Negativität ist für unser Denken konstitutiv, genauso konstitutiv wie der Seinsbezug. Diese Macht der Negativität aber bedeutet eine gewisse Freiheit des Denkens vom Sein. Wir denken nicht ausschließlich und nicht immer Sein

oder Seiendes, wir denken auch Nichtsein. Schon wenn ich sage: A ist nicht B, habe ich Nichtsein gedacht. Und ich kann nicht nur die konkrete Verschiedenheit eines bestimmten A von einem bestimmten B denken, sondern ich kann denkend auch die Frage stellen: Was ist Nichtsein überhaupt? Was ist das Nichts? Wir denken also auch in Verneinungen.

Die Reflexion auf diese negative Macht des Denkens führt seit Platon zu einer neuen Fassung der Grundfrage der Metaphysik, nämlich der Frage nach dem Urgrund. Die Frage nach dem Urgrund muß nun so gestellt werden, daß sie nach demjenigen fragt, was das Verhältnis von Denken und Sein überhaupt ermöglicht, was also dem Denken ermöglicht, das Sein zu denken und zu erfassen, was aber auch jene merkwürdige Freiheit des Denkens vom Sein ermöglicht, die in seiner Macht zur Verneinung liegt. Dann kann der letzte Grund und Ursprung von Allem nicht mehr das Sein oder ein höchstes Seiendes sein, wie in der ontologischen Gestalt der Metaphysik, sondern dann muß ein Grund für das Verhältnis, für die Beziehung, wir können auch in einem ganz allgemeinen Sinne sagen: für die *Einheit* von Denken und Sein angesetzt werden, der selber *kein* Seiendes, also kein bestimmter Inhalt mehr sein kann. Und da dieser Urgrund auch der Grund des Denkens selber ist, dem sich das Denken in seiner Welterfülltheit (also in seinem Seinsbezug), aber genauso in seiner Macht zur Verneinung verdankt, kann das Denken diesen absoluten Grund nicht mehr in bestimmten Inhaltsbestimmungen denken, sondern nur noch in Form von Negationen, aber nun in Form von Negationen ganz besonderer Art, in denen nicht bloß die Verschiedenheit bestimmter Inhalte voneinander und auch nicht bloß das Fehlen von bestimmten Inhalten gedacht wird. Wenn ich sage: eine Bestimmung, die ein Wesen eigentlich haben sollte, ist nicht da, z. B. zum Lebewesen gehört das Leben, nun sind Lebewesen aber gelegentlich tot – da *fehlt* also eine wesentliche Bestimmung, das nennen wir *Privation*, στέρησις. Das ist eine andere Form von Negativität, als wenn ich bloß sage: A ist nicht B, oder die Seele ist nicht der Körper. Und nun brauchen wir noch eine dritte Form der Negativität, in der sich das Denken auf seinen Grund, der zugleich der letzte Grund des Seins ist, zurückwenden kann: eine Negativität, die, ohne inhaltliche Bestimmungen zu finden, sagt: der Urgrund, der das Denken in seinem Inhaltsbezug wie in seiner Negativität und das Sein in all seiner inhaltlichen Fülle und Ausdifferenziertheit ermöglicht, kann selber kein inhaltlich bestimmtes Seiendes sein, er kann auch nicht das Denken selber sein, denn er ist ja auch dessen Grund, sondern dieser Urgrund muß *mehr* sein als das Sein in seiner ganzen Inhaltsfülle und *mehr* als das Denken in seiner Weltfülle wie in seiner negativen Macht, die von all dieser Weltfülle absehen kann. Der Urgrund ist also *Transzendenz*. Griechisch ist das ἐπέκεινα, wörtlich übersetzt: *jenseits, hinaus über*. Der Urgrund ist dasjenige, was das Denken mit dem Sein in eine Einheit zusammenspannt, was zugleich die Freiheit des Denkens dem Sein gegenüber ermöglicht und die inhaltliche Bestimmtheit alles dessen, was wir positiv wie negativ denken können. Bestimmtheit aber ist immer auf *Einheit* angewiesen, und zwar nicht nur, wenn wir begrifflich positive Gehalte denken, sondern auch, wenn wir Negationen denken: *das* Nichtsein, *die* Verschiedenheit oder Andersheit, *das* Nichts denken wir jeweils als *Einheit*.

Namensregister

- Alexander von Aphrodisias 26, 68, 92
Anaxagoras 8, 26, 46–48, 62, 67, 75, 77,
103–104, 123, 150, 172
Anaximander 8, 25, 29, 34–36, 38–48, 53,
67–68, 75, 150, 165, 172–174, 187
Anaximenes 8, 26, 29, 35–40, 43, 172
Andronikos von Rhodos 15–16
Anselm von Canterbury 129
Aristoteles 6–9, 11, 13–27, 29–31, 35–41,
46–47, 51, 54, 57–58, 60–62, 67, 73,
80, 83–102, 103–106, 108, 110, 113,
117, 119, 121, 123–125, 129–130, 137,
139, 143, 145, 149, 151–153, 160, 163,
165–166, 170, 172, 175, 178, 185–188
Assmann, Jan 33, 41–42, 185
Augustus, Imperator Caesar 16
- Basilius der Große 162
Becker, Oskar 85, 188
Beierwaltes, Werner 55, 118, 121, 185
Bergson, Henri 119
Boethius 166
Bormann, Karl 55, 185
Brague, Rémi 29, 185
Brenke, Ursula 113
Brucker, Jacob 6
Bubner, Rüdiger 41, 185
Burkert, Walter 31–32, 185
- Campbell, Joseph 31, 185
Cancik, Hubert 7, 186
Capelle, Wilhelm 43–44
Carnap, Rudolf 159, 163
Christus, siehe Jesus Christus
Cicero, Marcus Tullius 15
Comte, Auguste 157–159, 163
Cousin, Victor 60, 75
Crone, Katja 117, 186
Cusanus, siehe Nikolaus von Kues
- Damaskios 61, 152
Dangel, Tobias 6, 101–102, 117, 185
- Demokrit 8, 25, 36, 62–63
Descartes, René 12, 125–132, 134, 138
Diels, Hermann 16
Dietrich von Freiberg 122
Dillon, John M. 60, 105, 185
Dionysius Areopagita 61
Dreisholtkamp, Uwe 113, 187
Düring, Ingemar 83, 185
Düsing, Klaus 26, 135, 185–186
- Eckhart von Hochheim 11, 27, 49, 91,
120, 122, 125, 138–140
Ekschmitt, Werner 15, 185
Eliade, Mircea 31, 38, 185
Empedokles 8, 36, 46, 62
Eriugena, siehe Johannes Eriugena
Euklid 153
- Feuerbach, Ludwig 45, 161
Fichte, Johann Gottlieb 11, 120, 122,
130, 132–137, 141–142, 145–146, 149,
152–153, 156, 180
Flashar, Hellmut 92
Frede, Michael 97, 185
Fritz, Kurt von 45, 52, 185
- Gabriel, Markus 35, 57, 119, 186
Gadamer, Hans-Georg 38, 45, 59, 124,
185, 187–188
Gaiser, Konrad 14, 74, 81, 85, 186
Gerson, Lloyd 83, 186
Gigon, Olof 15, 35, 92, 186
Gregor von Nazianz 162
Gregor von Nyssa 162
Grumach, Ernst 92
Gründer, Karlfried 21, 39, 113, 186–187
- Hadot, Pierre 113, 186
Hager, Fritz-Peter 102, 186
Halfwassen, Jens 6–7, 14, 21, 26, 39, 43, 47,
51, 56–57, 61, 71–72, 75, 84, 97, 104–105,
111, 114, 117, 120–121, 181, 186

- Happ, Heinz 87, 187
Hartmann, Nicolai 62
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1–8,
11, 27, 48, 61, 65, 78, 85–86, 92,
101–102, 104–105, 109–111, 114–115,
117, 122–123, 125, 129, 133, **135–138**,
139–141, 145, 149–150, 152, 156, 158,
165–166, 169–171, 175, 177–186
Heidegger, Martin 17, 30, 51, 62, 119,
156, 163–167
Heisenberg, Werner 62
Heraklit 8, 26, 30, 36, 46, 61, 68, 150,
165–167, 173
Hermodor 85, 92
Herodot 31
Hesiod 32–33, 35, 43–44, 186
Hinske, Norbert 108, 187
Höffe, Otfried 83, 187
Hogemann, Friedrich 3, 7, 85
Hogrebe, Wolfram 40
Hölderlin, Friedrich 167
Hölscher, Ludger 51, 188
Hölscher, Uvo 38, 40, 56, 187
Homer 32, 43, 52, 55, 59, 185, 188
Hume, David 4
Husserl, Edmund 108, 167
- Ibn Arabi 49
Isnardi Parente, Margherita 74
- Jaeger, Werner 15, 187
Jaeschke, Walter 3, 7, 85
Janowski, Bernd 117, 186
Jesus Christus 162
Johannes Eriugena 75, 122, 181
- Kahn, Charles H. 36, 187
Kant, Immanuel 1–7, 12, 17, 51, 65, 92,
95, 102, 119, 125, **129–132**, 133–135,
141–153, 155–158, 161, 163
Karskens, Michael 113, 187
Kible, Brigitte 113, 187
Klibansky, Raymond 75
Knebel, Sven K. 113, 187
Kobusch, Theo 113, 187
Kopernikus, Nikolaus 131
Krämer, Hans Joachim 60, 68, 77, 86,
91–92, 97, 101, 105, 187
Leibniz, Gottfried Wilhelm 6, 12, 22, 97,
117, 123, 143, 146, 148, 150, 152–153,
156, 165, 178
- Leukipp 36
Lühe, Astrid von der 57, 186
- Mansfeld, Jaap 52, 54, 187
Marius Victorinus 113, 186
Meister Eckhart, siehe Eckhart von Hoch-
heim
Merlan, Philip 92, 187
Michel, Karl Markus 104
Mirbach, Dagmar 67, 187
Moldenhauer, Eva 104
Morrow, Glenn R. 60, 185
- Neleus 15
Newton, Isaac 155
Nietzsche, Friedrich 150, 156, 159–163,
165
Nikolaus von Damaskus 16
Nikolaus von Kues 11, 61, 105, 117, 122,
125, 175, 181
Nilsson, Martin P. 31, 187
Numenius 104, 134, 186
- O'Brien, Carl Sean 117
Oehler, Klaus 92, 99–101, 187
Onnasch, Ernst-Otto 113, 187
- Parmenides 9, 20, 24–25, 39, 48–49,
51–65, 67–68, 70–73, 75–79, 81, 92,
103–104, 106, 137, 139, 150–152,
165–166, 173, 176–177, 185–188
Patzig, Günther 97, 185
Picht, Georg 55, 187
Platon 6–8, 10–11, 13–15, 17–20, 22,
24–26, 29, 34, 39, 46–47, 49, 51–52,
54–55, 58–65, **67–81**, 83–89, 91–99,
101, 103–110, 117, 119, 121, 123–124,
126, 136–137, 142, 145, 148, 150–153,
155–156, 159–160, 162–165, 170,
173–175, 180–181, 185–188
Plessner, Helmut 164
Plotin 7, 11, 22, 55–58, 61, 74–75, 84, 86,
97, 102, **103–122**, 123–125, 134, 139,
150, 152–153, 170, 176–188
Proklos 7, 60, 74–75, 84, 117, 122,
152–153, 180–181, 185
Przywara, Erich 166
Ptolemaios II. Philadelphos 15
- Rahner, Karl 166
Reale, Giovanni 51, 188

- Richard, Marie-Dominique 14, 188
 Rietzler, Kurt 59, 188
 Ritter, Joachim 21, 39, 108, 113, 186–187
 Robin, Léon 106, 188
 Ross, David 15, 62
 Rumbach, Friedrich 75
- Saffrey, Henri-Dominique 75
 Sambursky, Shmuel 61, 188
 Scheier, Claus-Artur 57, 186
 Scheler, Max 164
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 11,
 34–35, 45–46, 113, 122, 141, 145,
 149–150, 152–153, 180, 186
 Schelling, Karl Friedrich August 35
 Schirnding, Albert von 32
 Schlicht, Tobias 26, 186
 Schmidt, Ernst Günther 32
 Schmidt, Wilhelm 34, 188
 Schmitz, Hermann 97, 188
 Schneider, Helmut 7, 186
 Schnepf, Robert 117, 186
 Schwabl, Hans 32, 188
 Schwöbel, Christoph 117, 186
 Sextus Empiricus 74, 92
 Simplikios 16, 36, 41, 160
 Sokrates 21, 93–94, 96–97
 Speusipp 74–75, 86
 Spinoza, Baruch de 49, 56, 165, 176–177
 Steel, Carlos 60, 75
 Steinfath, Holmer 97, 188
 Stenzel, Bertha 85, 188
- Stenzel, Julius 85, 188
 Stolzenberg, Jürgen 113, 117, 186–187
 Suárez, Francisco 143, 151, 178
 Sulla, Lucius Cornelius 15
 Szilasi, Wilhelm 55, 187
 Szlezák, Thomas Alexander 13, 104, 188
- Thales 8, 25–26, 31, 35–40, 56, 172
 Theiler, Willy 124
 Theophrast 15, 36, 41
 Theunissen, Michael 35, 55, 188
 Thomas von Aquin 139, 143, 166–167, 178
 Töpliz, Otto 85, 188
 Trappe, Tobias 113, 187
 Tugendhat, Ernst 92, 188
- Volkmann-Schluck, Karl-Heinz 83, 105,
 188
- Westerink, Leendert Gerrit 75
 Westerkamp, Dirk 57, 186
 Wilpert, Paul 85, 188
 Wolff, Christian 6–7, 143, 146–148, 151,
 178
- Xenokrates 60
 Xenophanes 8, 43–49, 53, 67–68, 75, 161,
 173–174, 186
- Zeller, Eduard 57
 Zenon 58–63, 185
 Zintzen, Clemens 61, 188