

Uwe Justus Wenzel

**In: Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft
101 (1994) S. 195-198.**

(I) Panajotis Kondylis, Die neuzeitliche Metaphysikkritik, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 614 S., ISBN 3-608-91330-0.

(II) Ders., Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, 129 S., ISBN 3608-91113-8.

(III) Ders., Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne, VCH Acta humaniora, Weinheim 1991, 300 S., ISBN 3-527-17773-6.

(IV) Ders., Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg, Akademie-Verlag, Berlin 1992, 138 S., ISBN 3-05-002363 -3.

Böse Zungen könnten mit Ambrose Bierce versucht sein, in dem Ausdruck „Philosophie“ nichts anderes als die Bezeichnung der „Richtung vieler Straßen“ zu sehen, „die von nirgendwo ins Nichts führen“. Doch müßten sie sich in ihrer Verbalradikalität von Rudolf Carnap, einer der Gründungsfiguren des logischen Positivismus, noch überholen, nämlich vorhalten lassen, selbst dem Unfug das Wort zu leihen, gegen den sie sich auflehnen. In seinem 1931 publizierten Aufsatz „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ geißelt er den Gebrauch von Wörtern ohne Bedeutung und Sätzen ohne Sinn mit Hinweisen auch auf die Substantivierung von „nichts“ zu „Nichts“ (ebenso wie von „sein“ zu „Sein«). Die Möglichkeiten der Sprache verführen dazu, auch aus „nichts“ etwas zu machen, Sinn zu suggerieren, wo nur Unsinn herrscht. Darum, so das ambitionöse Programm, müssen Philosophie und Wissenschaften sich die Askese einer Sprachverwendung auferlegen, die nur logisch wahre (das heißt: tautologische) und empirisch überprüfbare Sätze zuläßt, alle anderen aber als sinnlos, sprich: metaphysisch ausschließt - und in das Gebiet des künstlerischen und religiösen Lebensgefühls verweist. Der Kehraus, das ist bekannt, gelang nicht: konnte nicht gelingen. Das „empiristische Sinnkriterium“, das die Verifikation von Sätzen anhand überprüfbarer Erfahrungen vorschreibt, belegt nicht bloß weite Bereiche der etablierten exakten Wissenschaften mit dem Sinnlosigkeitsverdacht. Es schließt strenggenommen auch sich selbst aus, gehört es doch keiner der beiden von ihm allein tolerierten Klassen sinnvoller Sätze an. Das konnte nicht unbemerkt bleiben. In der Folge wurde nicht nur der logisch-empiristische Optimismus gedämpft, sondern auch eine Gegenbewegung „epistemologischer Metaphysik“ auf den Plan gerufen, dank deren noch heute zumindest der Titel

„Metaphysik“ in der (angelsächsischen) analytischen Philosophie affirmativ Verwendung findet.

Nicht zuletzt von solchen und anderen vergeblichen Versuchen, reinen Tisch zu machen, handelt die - trotz ihrer Beschränkung auf die Neuzeit - opulente Studie von Panajotis Kondylis (I). Sie zeichnet, und darin ist sie einzigartig, die verschlungenen Linien der Metaphysikkritik vom 14. bis ins 20. Jahrhundert nach; zunächst, wie es scheint, ohne eine verbindliche Definition von „Metaphysik“ vorauszusetzen. Bereits Aristoteles, auf den, neben Platon, zwar nicht der (möglicherweise einer editionstechnischen Kontingenz zuzuschreibende) Titel, wohl aber die Sache sich zurückführen läßt, verstand unter der „Ersten Philosophie“ nicht nur die „Prinzipienforschung“, sondern auch „Theologie“ sowie das, was später „Ontologie“ genannt wurde, die Freilegung der allgemeinsten Strukturen des Seienden. Die „Wesensmerkmale“ der Metaphysik, die Kondylis dennoch formuliert (I: 13 ff.), sind aus den Topoi der in souveränem Zugriff durchgemusterten Metaphysikkritik gleichsam destilliert. Er differenziert zwei Aspekte, einen inhaltlichen von einem formal-methodischen. Jenem zufolge beruhe Metaphysik auf der Unterscheidung zwischen Transzendtem und Immanentem; einer Unterscheidung, die den - auch und besonders normativen - Vorrang des überempirischen Jenseits vor dem empirischen Diesseits einschließe. Unter formalem Aspekt gehe Metaphysik andererseits darauf aus, das, was ist, rational zu durchdringen und in seinen letzten Prinzipien vollständig zu erfassen.

Die Pointe der Unterscheidung dieser beiden Gesichtspunkte dürfte sein, daß sie, obgleich in bedeutenden metaphysischen Systembildungen miteinander verschränkt, „weder logisch noch historisch zusammengehören“ (I: 14). Wie die Analysen belegen (I: 29ff.), hat die neuzeitliche Metaphysikkritik im Spät nominalismus ihren Einsatz, indem sie sich ausschließlich gegen den (im Thomismus gipfelnden) Anspruch der restlosen Erkennbarkeit des Seins wendet, die fundamentale Differenz von Diesseits und Jenseits aber unangetastet läßt. Schließlich kommt es dieser Kritik darauf an, den Glauben an die Transzendenz gegen die Unterminierung zu sichern, die ihm aus seiner Verbindung mit der Vernunft droht. Interessant nun ist allerdings, daß im Windschatten dieses „theologisch-fideistischen“ Agnostizismus ein „profan-skeptischer“ segelt (vgl. I. 71ff.). Im Verlauf der humanistischen Bewegung der frühen Neuzeit an Profil gewinnend und von der Entfesselung der Naturwissenschaften befeuert, mündet er im 18. Jahrhundert in die aufklärerische Abschaffung der Zweiweltenlehre (I: 147ff., 273ff.). Der in Athen und Heidelberg lebende, überaus produktive Privatgelehrte schärft den Blick für derartige Ambivalenzen und unfreiwillige Allianzen. Und für das Bäumchen-wechsel-dich-Spiel, als das sich die perennierende Geschichte von Metaphysik und Metaphysikkritik darzustellen scheint: Infolge des Legitimationsentzugs durch anhaltende Kritik werde Metaphysik zur kritischen oder verkappten, werde sie selbst zur Metaphysikkritik; wie umgekehrt die Kritik, sofern sie als philosophische

auftritt, sich der Tradition doch nicht völlig zu entwenden vermöge und der metaphysischen „Begriffsstruktur“ (I: 23) verhaftet bleibe. Von der Warte des weite Zeiträume durchstreifenden Geisteshistorikers aus ist wirklich Neues unter der Sonne rar. In summa, so Kondylis, habe das 19. und 20. Jahrhundert den „antimetaphysischen Ertrag der vier oder fünf vorangegangenen Jahrhunderte nicht wesentlich bereichert“, lediglich abgewandelt und vertieft (I: 21, vgl. 363 ff.).

Daß Kondylis in der Fülle, ja: Überfülle des herangezogenen historischen Materials nicht versinkt, verdankt sich seinem Willen und seinem Geschick zur Typologisierung. Er fächert die Metaphysikkritik der Neuzeit in einen erkenntnistheoretischen, einen linguistischen, einen historisch-soziologischen und einen anthropologischen Typus auf (I: 18ff., 315ff.). Während der erste Metaphysik als eine Spekulation brandmarkt, die das sinnlich gebundene und also unzuverlässige Erkenntnisvermögen der Menschen übersteige, entlarvt der zweite sie als einen Mißbrauch der Sprache, die metaphysischen Begriffe als falsche Abstraktionen. Der soziologische und der anthropologische Typus gesellen sich, so der Autor, erst im Zuge der Aufklärung hinzu, die die christlich-metaphysisch reklamierte Transzendenz aus der Welt zu schaffen bestrebt ist. In Marxens Ideologiekritik, seiner Analyse von Entfremdung und Abstraktion findet die historisch-soziologisch orientierte Variante ihren schärfsten Ausdruck. Von der nach Kondylis anthropologischen differiert sie darin, daß ihr die metaphysischen Illusionen, denen die Menschen im irdisch-gesellschaftlichen Jammertal anheimfallen, als geschichtlich bedingt - und damit: als restlos auflösbar - gelten. Wogegen die anthropologische Kritik das „metaphysische Bedürfnis“ zur condition humaine erklärt.

Insofern sie das tut (man denke an Schopenhauer, aber auch Kant und Nietzsche), hebt sie sich von den drei anderen Typen allerdings ab. Sie ist, da sie Metaphysik für unüberwindlich erachtet, keine Kritik mit exklusiv polemischer Stoßrichtung und entstand, folgt man Kondylis, „gleichsam als letzte Verteidigungslinie der Metaphysik“ (I: 537). Durchlöchert ist indes auch diese Linie. Wer Metaphysik an ein Bedürfnis knüpft, so könnte man die Überlegungen des Autors zusammenfassen, leistet ihrer Relativierung Vorschub, der Vergleichgültigung ihrer jeweiligen Inhalte und somit ihrer Entwertung. Also doch eine Aussicht auf illusionslose, metaphysikfreie Zeiten? Mitnichten. Kondylis sieht Metaphysik aus einem Bedürfnis hervorgehen, das „tiefer als die (...) Sehnsucht nach dem Jenseits“ (I: 560) wurzele. In jedem metaphysischen Denken dechiffriert er - hierin ein Nachfahre von Hobbes, Marx, Nietzsche, Weber, Schmitt und Mannheim - einen „ideellen Machtanspruch“, den Anspruch, die Welt als Ganzes theoretisch zu erfassen und praktisch verbindlich zu deuten. Ihn hält er für „ebensosehr oder ebensowenig unverwüstlich“ wie den „sozial lebenden Menschen selbst“ (I: 561).

In dieser erkenntnisleitenden Überzeugung spricht sich die metaphysikkritische Metaphysik des Panajotis Kondylis unverblümt aus:

Ein Macht produzierendes, ausübendes und erstrebendes Wesen ist der Mensch. Der Metaphysiker bildet da keine Ausnahme. Als Theoretiker ist er Mitglied einer „Gemeinschaft, in der Identitätsfragen und Machtkämpfe durch theoretische Argumente gelöst bzw. ausgetragen werden“ (I: 560). Und, gravierender noch, er ist derjenige, der den Begründungsbedarf befriedigt, der sich Kondylis zufolge ergibt, sobald und solange „Menschen moralisch-normative Prinzipien aufstellen und verfechten“ (I: 24). Metaphysik legitimiert demnach, was ist oder sein soll, durch dessen Anbindung an ein Unbedingtes, Überempirisches, Transzendentes, und sei es längst säkularisiert. Nicht weniger aber perpetuiert auch der Metaphysikkritiker diesem Welt-Bild gemäß „metaphysische Denkstrukturen“, denn auch er führe den Kampf unweigerlich „im Namen bestimmter Werte“ (für das 20. Jahrhundert denkt Kondylis an „Freiheit, Humanität, Menschenrechte etc.“), „die genauso wie alle anderen Werte auch Produkte überempirischer weltanschaulicher Entscheidungen darstellen“. Kants - in irenischer Absicht skizziertes - Bild von der Metaphysik als einem „Kampfplatz“ ist das Vorbild für die an militärischen Metaphern reiche polemologische Inszenierung der neuzeitlichen Metaphysikkritik.

Wie jeder Reduktionismus ist auch dieser erhellende zugleich verdunkelnd. Ihm droht zu entgehen, was Menschen, selbst wenn sie unvermeidlich Machtsphären erzeugen, *außerdem*, und möglicherweise anders motiviert, noch tun. Dazu zählt vermutlich auch das Metaphysiktreiben. Es ist, anders gewendet, zu bezweifeln, daß jenes „metaphysische Bedürfnis“ restlos als Macht- und Geltungsverlangen buchstabiert werden kann. Wenn schon nach letzten metaphysischen Motiven Ausschau gehalten wird, sollte man - beispielsweise - vor dem wie auch immer säkularisierten Motiv der Erlösung nicht die Augen verschließen. Es manifestiert sich nicht notwendig in Transzendenzglauben. Wieso nicht eine Pluralität im Ursprung annehmen? Wieso in - schlecht - metaphysischer Manier den Einen Grund supponieren? - Damit sei weder die Triftigkeit der Rede vom Machtmotiv (freilich: als eines neben anderen) noch das Recht einer Weltbild-Historiographie überhaupt bestritten. Man kann durchaus auch philosophischen Gewinn daraus ziehen, Philosophie von außen: als Weltbild, und nicht als Denkvollzug: von innen, zu betrachten. Andererseits aber stützt Kondylis sich dabei auf eine eigene anthropologische Metaphysik. Noch dann, wenn man diese Metaphysik im Lichte ihrer selbst als Ausfluß erstrebter Deutungsmacht interpretieren wollte, enthöbe man ihren Protagonisten nicht der Notwendigkeit, sie philosophisch, d. h. durch Geltendmachen von Gründen, zu explizieren und - der Kritik auszusetzen. Das erspart er sich und uns bedauerlicherweise.

Das schlanke Buch von 1984: „Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage“ (II), wird man nicht als Einlösung dieses Desiderats ansehen können. Die nietzscheanisierende Selbsterhaltungs- und Selbststeigerungsanthropologie ist darin ebenso

bloß unkritisch *vorausgesetzt* wie in der zuvor besprochenen Studie. Der Autor formuliert seine erklärtermaßen „banal[e]“ Auffassung „von den menschlichen Dingen“ in folgendem Credo: „.... die letzte, nicht weiter reduzierbare Wirklichkeit besteht aus Existenzen, Individuen oder Gruppen, die um ihre Selbsterhaltung und dabei notgedrungen auch um die Erweiterung ihrer Macht bestrebt sind, weshalb sie sich als Freunde oder Feinde begegnen und Freunde oder Feinde je nach den Bedürfnissen des Selbsterhaltungs- bzw. Machtstrebens wechseln“ (II: 119). Weniger lapidar, man könnte auch sagen: weniger dogmatisch behandelt Kondylis, was sich ihm als *methodologische* Konsequenz aus jener Überzeugung darstellt. Die Theoriegestalt dieser Konsequenz trägt den Titel „deskriptiver Dezisionismus“ (vgl. II: 7 ff.). Er liefert das methodische Rüstzeug, mit dem auch die Metaphysik-Studie arbeitet. *Dezisionistisch* ist Kondylis' Theorie, insofern ihr als ausgemacht gilt, daß es letzte, rational nicht mehr zugängliche Entscheidungen sind - sie verlieren sich „größtenteils in der unergründlichen biopsychischen Wurzel der Existenz“ (II: 45) -, in denen Weltbilder und Werthaltungen gründen. Entscheidungen, die freilich Manifestation eines mit dem menschlichen Leben ipso facto gegebenen „Machtanspruchs“ (II: 14 ff.) sein sollen, den rational zu erkennen immerhin der Analytiker fähig zu sein scheint. Wie jedem konsequenten Dezisionismus sind auch diesem seine *relativistischen* Implikationen durchaus bewußt. Er faßt sie in die „These von der objektiven Wert- und Sinnlosigkeit von Welt und Mensch“ (II: 124). *Deskriptiven* Charakter hat dieser Dezisionismus, indem, was er sieht und beschreibt, von ihm nicht etwa normativ affirmiert wird. Er negiert freilich auch nicht, was seinem Blick sich darbietet, denn er distanziert sich von jeder Spielart des Normativismus. Deskriptiv ist er in erster Linie als *antinormativistischer* Dezisionismus. Zwar bindet er sich derart an den Normativismus als dessen Verneinung, doch glaubt er, sich in keiner polemologischen Konstellation zu verfangen: Mit „wertlos“ sei nicht der Gegenbegriff von „Wert“ gemeint, sondern etwas, „das weder Wert noch Unwert hat und sich neutral zu jedem Wertdenken und -urteil verhält“ (II: 125). Insoweit nun nicht nur ethisch ehrgeizige Theorien über Mensch und Welt, insoweit auch dezisionistisch-existenzialistische nicht frei von „normativen“ Komponenten sind, bewegt der „wertfreie deskriptive Dezisionismus“ (II: 124) sich in Äquidistanz zu beiden: zu diesem von Kondylis so genannten „militante[n]“ Dezisionismus, der, ob bewußt oder nicht, stets auch ein „präskriptiver oder normativer“ ist einerseits und dessen normativistischen „Gegner“ (II. 7), der immer auch verkappter Dezisionismus ist, andererseits.

Die Attitude des überlegenen Beobachters und die des entlarvenden Ideologiekritikers verschmelzen zu der des Deskriptors, der, wo er auch hinblickt, Zeugnisse der einen allgemeine[n] Paradoxie“ registriert, „daß das existenziell Erwünschte oder gar Gebotene nur in Form der Verleugnung seiner direkten und ungehemmten Befriedigung angestrebt werden darf“ (II: 51). So auch die Macht, die sich „nur als das Andere oder das Gegenteil von sich selbst behaupten und erweitern“ könne (II:

51; vgl. auch 52-54, 58, 73). Der Zwang zur Maskierung, der aus dieser „fundamentalen Ambivalenz des sozialen Lebens“ (II: 52) herrühre, läßt dem Beobachter auch die Erfolgsaussichten einer humanistisch normativistischen Theorie größer erscheinen als diejenigen einer dezisionistisch-relativistischen. Weil sie dem Gesetz der Sublimation gehorchen, heißt dies, arbeiten Lehren, die den „Geist“ für etwas Erhabeneres als die „instinktiven Antriebe“ (II: 80) halten, gerade den Instinkten und der durch sie programmierten Machtsteigerung effektiver zu als Lehren, die derlei Draperie sich ersparen und den nackten Dezisionismus predigen. Hier tritt ein Funktionalismus zutage, der Kondylis von dem trennt, dessen Vorgaben er, unausgesprochen, weithin gefolgt ist: *Carl Schmitt*. Daß der Geist, der naturale Instinkte hemmen oder überwinden solle, „doch nur“ deren „Ersatz“ oder „Fortsetzung“ bilde (II: 80), hätte Carl Schmitt wohl kaum unterschreiben können, ohne *sein* - theologisch tingiertes - Credo aufzugeben, das den puren Selbsterhaltungsdezisionismus, ganz gleich, ob deskriptiven oder normativen Zuschnitts, transzendiert: „Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben, und aus der Kraft eines integren Wissens entsteht die Ordnung der menschlichen Dinge.“¹

Rein quantitativ überwiegen die Gemeinsamkeiten zwischen Kondylis und Schmitt. Dessen Einfluß auf die Einschätzung der „planetarischen Politik“ nach dem Ende des Kalten Krieges ist unschwer zu erkennen (IV: z. B. 104): die Möglichkeit neuer globaler Freund-Feind-Gruppierungen sei durch keine Wirklichkeit zu suspendieren. Schmitts wissenssoziologische Prämisse, derzufolge das „metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt“ mache, dieselbe Struktur aufweise, „wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres“ einleuchte², dient Kondylis als Arbeitsgrundlage seiner Analyse des Verhältnisses von „liberaler Moderne und massendemokratischer Postmoderne“ (III: vgl. 3 ff.). Dieser Prämisse folgt bereits die Rekonstruktion der neuzeitlichen Metaphysikkritik. Doch wird sie dabei so stark modifiziert, daß sich die behauptete Isomorphie von Politik und Metaphysik in ein Verhältnis der Fundierung verwandelt. Nun mag man durchaus zugestehen, daß das politisch-soziale Leben auf die rationalisierende, „objektivierende“ Funktion von - scheinbar - letztbegründenden Weitbildern und Normen angewiesen sei (II: 65, 67). Daraus indes folgt mitnichten das Umgekehrte: daß alle Metaphysik notwendig im Element des Politischen - der Sphäre von Machtkämpfen - sich abspiele. Es sei denn, man verschriebe sich einer krude simplifizierenden Selbsterhaltungsanthropologie, in deren Optik alles, was Menschen tun, einem „instinktiven Antrieb“ zur Machtsteigerung entspringt. Dann aber wäre: dann ist noch unfaßlicher, wie der, der dies feststellt, sich des von ihm selbst (an)erkannten Machtmechanismus entschlagen und - als distanzierter Deskriptor auf Macht verzichtend - nur noch „beschreiben“ will.

[1](#) Carl Schmitt, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, in: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (Berlin 1963) 95. Wie fragwürdig die „Theologie“ Schmitts ist, dazu vgl. Martin Meyer, Ende der Geschichte? (München/Wien 1993) 134 ff.

[2](#) Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Berlin ³1979) 59 f.