



Metaphysik und kritische Theorie

Postmetaphysisches Philosophieren und negative Metaphysik bei Habermas, Haag und Mensching*

Gerhard Schweppenhäuser

Zitation: Schweppenhäuser, Gerhard (2022): *Metaphysik und kritische Theorie. Postmetaphysisches Philosophieren und negative Metaphysik bei Habermas, Haag und Mensching*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2022 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Der Ausdruck »Metaphysik« wird in der philosophischen Überlieferung und in der Gegenwart mehrdeutig verwendet. Landläufig konnotiert er die onto-kosmologische Annahme, dass es einen Seinsbereich jenseits des physisch-materiellen Bereichs gibt. Der diesseitige Bereich entbehre des Sinns, er habe ihn exklusiv aus dem jenseitigen, höheren Bereich zu beziehen. Dieses Verständnis von Metaphysik, das seit Heinrich Heine und Friedrich Nietzsche Gegenstand der Kritik und des gnadenlosen Spottes ist, hängt mit der theologischen Adaption metaphysischer Begrifflichkeit zusammen, die ihre Wirkkraft in den christlichen Narrativen der okzidentalen Kultur maximal entfaltet hat.

Wiewohl ihre tragenden Konzepte »Wesenheit, Substanz, Seele, Unsterblichkeit«¹ sind, war die traditionelle philosophische Metaphysik nicht auf religiös gestimmte Sinnggebung aus. Ihr zentrales Motiv ist die »Frage nach dem realen Wesen der Dinge und ihrem begrifflichen Ausdruck«². Um die philosophische Rechtfertigung der theologischen Begriffe ›Seele‹ und ›Unsterblichkeit‹ geht es in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*; ›Wesenheit‹ und ›Substanz‹ werden erkenntnistheoretisch in seiner *Kritik der reinen Vernunft* untersucht. Hegel zufolge ist Metaphysik die »Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt« – Gedanken, »welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken«³. Für den philosophischen Materialismus ist die metaphysische Thematik stets ein Stein des mehr oder

* Der Text enthält überarbeitete Abschnitte aus meinen Aufsätzen »Negative Metaphysik ist genauso Metaphysik wie positive auch.« Zum Metaphysikkonzept bei Adorno, Haag und Mensching« (in: *Ultima Philosophia. Zur Transformation der Metaphysik nach Adorno*, hrsg. v. J. Jopp, A. Martins, H. Z. Trauer u. K. Witter, Berlin: Neofelis, 2020, S. 17–39) und »All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik«. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas« (in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 24. Jg., Heft 46–47, 2018, S. 9–36).

¹ Max Horkheimer: »Der neueste Angriff auf die Metaphysik«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1988 (108–161), S. 108.

² Günther Mensching: »Nachwort«, in: Karl Heinz Haag: *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München: text + kritik, 2012 (263–270), S. 265.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in: ders.: *Werke in 20 Bd.*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1970, S. 81.

weniger produktiven Anstoßes gewesen. Seine unhistorischen Varianten negieren metaphysische Reflexion abstrakt. Indem sie postulieren, dass es ausschließlich reine Diesseitigkeit gebe, die sich mit den Mitteln der Naturwissenschaften zureichend erkennen und ordnen lasse, antworten sie ihrerseits auf die »Frage nach dem realen Wesen der Dinge« und bleiben, ob intendiert oder nicht, auf gemeinsamem epistemischen Boden mit der idealistischen Metaphysik. Komplexeren, historisch und gesellschaftstheoretisch ausgerichteten Diskursen des philosophischen Materialismus ist an der bestimmten Negation oder der immanenten Kritik der Metaphysik gelegen.

Im Umfeld der kritischen Theorie sind seit den 1970er Jahren drei markante Positionen zur Metaphysik formuliert worden. Die akademisch populäre stammt von Jürgen Habermas. Er macht sich für ein postmetaphysisches Philosophieren stark, das sich um kommunikations- und wissenschaftstheoretische Anschlussfähigkeit bemüht. Karl Heinz Haag argumentierte in Anknüpfung an Adorno, dass eine negative Metaphysik unerlässlich sei, um das beschränkte, instrumentelle Naturverständnis der Moderne substantiell zu kritisieren und womöglich praktisch zu überschreiten. Günther Mensching hat den unabgeholten Gehalt metaphysischer Unterscheidungen in der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie herausgearbeitet.

I

Dezidiert nachmetaphysisches Denken beginnt in der abendländischen Philosophiegeschichte mit Hegel. Seine Philosophie wollte eine Immanenzphilosophie des Geistes sein – keine Immanenzphilosophie des Gedankens, der sich gegen die Empirie positioniert. Hegel erblickte im Empirischen die Manifestation des Geistigen. Er verstand seine spekulative Philosophie des absoluten Geistes als konkrete Aufhebung der von der »Verstandesphilosophie«⁴ konstruierten Dualität von Erscheinungen und deren, per se nicht erscheinendem, Wesen. Ausgangspunkt der neuzeitlich-rationalistischen Metaphysik von Descartes bis Leibniz und Wolf sei das (vom Protestantismus inspirierte) »Prinzip der Innerlichkeit«⁵ gewesen. Denken habe sich seine Bestimmungen nicht mehr durch ihm äußere Autoritäten vorgeben lassen; das »freie, von sich ausgehende Denken«⁶ stellte sich der davon strikt geschiedenen Empirie apriorisch gegenüber. Dieser wesenslogische Dualismus war Hegel zufolge jedoch kein Denkfehler. Er sah darin eine historisch notwendige »Stellung des Gedankens zur Objektivität«⁷, welche »die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge«⁸ gefasst hat. In Hegels dialektischem Verständnis war die vorkantische Metaphysik eine wesenslogische Durchgangsbestimmung. Wenn sie einmal als notwendige Etappe auf dem Weg zur Logik des Begriffs erkannt

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, in: ders.: Werke in 20 Bd., Bd. 20, Frankfurt am Main 1971, S. 258.

⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S. 120.

⁶ A.a.O., S. 121.

⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, a.a.O., S. 93 (§ 28). – Zumindest in Gestaltungen der Metaphysik wie der Leibniz'schen, die er für spekulativ anspruchsvoll hielt. Deren Systematisierung durch Christian Wolff habe die akademische Philosophie zu einem »Dogmatismus der Verstandesmetaphysik« absteigen lassen, welche »das Absolute und Vernünftige« nicht in seiner spekulativen Einheit erfassen würde, sondern »durch sich ausschließende Verstandesbestimmungen und Verhältnisse, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zusammensetzung, Endliches und Unendliches, Kausalverhältnis usw. bestimmt« habe (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S. 260).

⁸ A.a.O., S. 94 (im Orig. z.T. kursiv).

ist – das heißt: als Etappe auf dem Weg des Geistes, der von seiner Selbstentäußerung in sein materielles Anderes wieder zu sich selbst kommt –, dann gebe es kein Zurück mehr zu ihr, es sei denn um den Preis gedanklicher Regression. Die hat Hegel Kant indessen nicht vorgeworfen; wohl aber, dass er die begriffslogische Konsequenz nicht gezogen und so die noumenale Bestimmung der Gegenstände von Erkenntnis dem erkenntnistheoretischen Zugriff ein Stück weit entzogen habe.

Daran knüpft kritische Theorie an. Ihr zufolge verbarg Hegels begriffslogische Konsequenz in all ihrer gedanklichen Stringenz den Bruch zwischen der Wirklichkeit der reflektierenden Vernunft und der Unvernunft der Wirklichkeit; einen Bruch, den die überlieferte Metaphysik als solchen ex negativo kenntlich ließ.⁹ Hegel zufolge hat die neuzeitliche Metaphysik zwar »die Gegensätze des Gedankens zum Bewußtsein gebracht und das Interesse auf die Auflösung des Widerspruchs gerichtet«¹⁰. Die Auflösung habe sie jedoch nicht konkret geleistet, sondern lediglich dogmatisch behauptet. Hegels Anspruch, durch die Vergöttlichung der Vernunft mit den begrifflichen Widersprüchen auch die wirklichen aufgehoben zu haben, ist der kritischen Theorie zufolge Prätention. Die von der augustinischen Trinitätslehre inspirierte Konzeption einer »absoluten Identität«¹¹ der gegensätzlichen Bestimmungen von Leib und Seele, Körper und Geist, Natur und Geschichte, Endlichem und Unendlichem im Begriff bleibe solange Ideologie, wie soziale Herrschaftsverhältnisse und unzureichend reflektierte Naturbeherrschung die praktische Herstellung eines vernünftigen Allgemeinen blockieren. Ideologiekritik wird in verschiedenen Varianten formuliert, insistiert aber stets darauf, dass die Differenz zwischen Akzidenz und Substanz nach wie vor besteht. Zwischen *Erscheinung* (offene Gesellschaft; freie oder soziale Marktwirtschaft; Wachstum; Nachhaltigkeit, New Green Deal) und *Wesen* (Klassengesellschaft; Aneignung von Arbeitskraft durch das Kapital; Abpressung von Mehrwert; Inwertsetzung und Kommodifizierung von Natur in Gestalt eines neuen Akkumulationsregimes) klaffen praktisch und theoretisch unvermittelte Widersprüche.

⁹ »Denken und Sein [...], Gott und die Welt, Gutes und Böses, das Übel in der Welt und die menschliche Freiheit, [...] die Gegensätze von Seele und Geist, von vorgestellten und materiellen Dingen«, sollten in Gott aufgelöst sein. »Dabei ist zu bemerken, daß diese Gegensätze nicht an ihnen selbst aufgelöst sind, d. h. daß die Nichtigkeit der Voraussetzungen nicht an ihr selbst aufgezeigt ist und damit eine wahrhaft konkrete Auflösung nicht zustande gekommen ist. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widersprüche auflösend, so ist dann Gott und die Auflösung jener Widersprüche mehr genannt als gefasst und begriffen worden. [...] In dieser modernen Metaphysik sind die Gegensätze zu absoluten Widersprüchen entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott; diese Auflösung bleibt aber abstrakt, jenseits stehen. Diesseits bleiben alle Widersprüche ihrem Inhalte nach unaufgelöst. Gott ist nicht gefaßt als der, in dem die Widersprüche sich ewig auflösen; er ist nicht gefaßt als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieiniger Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Anderen, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung. Diese konkrete Idee von Gott, als der Vernunft, ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen; die Auflösung der Widersprüche ist nur eine jenseitige.« (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a.a.O., S. 264 f.)

¹⁰ A.a.O., S. 264.

¹¹ A.a.O., S. 158. Bei Augustinus wird der Intellekt, insofern er das reflektierende Selbstbewusstsein des Menschen ist, »zum Bild der göttlichen Dreieinigkeit« (Christoph Türcke: *Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mücken didaktisierter Wissenschaft*, Lüneburg: zu Klampen, S. 84). Damit ist erstmals ein Begriff der potentiellen und aktuellen Selbstbestimmung des humanen Intellekts erreicht worden, welche »die Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins« als »historisches Resultat« fasst (a.a.O., S. 79). Wahrnehmung und Erkenntnis der Realität stellen dem Intellekt die Aufgabe, »seine Vorstellungen und Gedanken« auf dem Wege der Selbstreflexion »zu einem geordneten, widerspruchsfreien Ganzen zusammenzufügen und sich zur Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen« (ebd.) Diese Übereinstimmung des Intellekts mit sich selbst, die Augustinus als relativ auf Natur bestimmt, während die des göttlichen Geistes eine absolute sei – ist in Türckes Deutung Antizipation und Vorschein gelingender Praxis. – Zu Augustinus, Hegel und Marx siehe Türcke, a.a.O., S. 74–114.

II

Für Habermas stellt sich die Sache anders dar. Heute sei Metaphysik, womöglich als Gegenentwurf zum linguistischen Philosophieren, reaktionäres oder irrationalistisches Denken. Metaphysik sei entweder *Identitätspostulat* (bzw. Identitätszwang), *Idealismus* der Ideenlehre oder *Elitismus*, der von einem »starken Theoriebegriff«¹² ausgehe. Im Übergang von ontologischem Idealismus und Mentalismus zum Linguismus sieht Habermas die legitime Konsequenz des wissenschaftlichen Methodenparadigmas. Er folgt dem *linguistic turn* (dessen »philosophische Intention« nur noch »auf sprachliche Ausdrücke gerichtet« ist und nicht mehr »auf Gegenstände«¹³). Das Dilemma objektivistischer und subjektivistischer Konzeptionen der Vernunft müsse durch »nachmetaphysische« »Verfahrens-rationalität«¹⁴ überwunden werden. Sprachpragmatisches Philosophieren im Rahmen einer soziologischen Handlungstheorie ermögliche komplexere Weltbegriffe als diejenigen der Bewusstseins- oder Reflexionsphilosophie.¹⁵

In Adornos »Solidarität mit Metaphysik« sieht Habermas daher eine Rückzugsposition. Adorno habe nicht im metaphysischen Impuls implizit kritische Elemente erkannt, die für eine kritische Theorie unentbehrlich sind; nein, er habe einfach den Schuss nicht gehört und eine »Wendung ins Irrationale«¹⁶ vollzogen, die sich gegen den legitimen Verwissenschaftlichungsdruck richte. Habermas stellt Adorno in eine Reihe mit Heidegger, Jaspers, Derrida und Wittgenstein. Der »Antiszientismus«¹⁷, der sie verbinde, mache »positive Bestimmungen« dessen, was Philosophie nach der Überwindung der Metaphysik sein soll, »unmöglich«¹⁸. Habermas' eigene »positive Bestimmung« der Philosophie besteht in Folgendem: Philosophie habe »Erkenntnisleistungen« zur Verfügung zu stellen, die sich »nur noch verfahrensrational ausweisen lassen – anhand von Prozeduren, letztlich denen der Argumentation«¹⁹. Um dagegen seine »Exklusivität« zu bewahren, habe Adorno, der sich der Legitimation durch Verfahren verweigerte, »jene Außenseiterperspektive« kultiviert, »aus der sich der Wahnsinnige, der existenziell Vereinzelte [und] der ästhetisch Entzückte ekstatisch von [...] der Lebenswelt [...] distanzieren.«²⁰ Adorno, heißt es weiter, »findet Worte nur noch in der leeren Negation alles dessen, was die Metaphysik einmal mit dem Begriff des All-Einen affirmiert hat.«²¹ Habermas meint, Adorno suche in »paradoxen Aussagen« Zuflucht wie der, »daß das Ganze das Unwahre ist«²² und »inszeniere« den Gestus seines Denkens »in einer ästhetisch gewordenen Theorie als das farblose Negativ trostspendender Religionen«²³.

¹² Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 36.

¹³ Klaus Oehler: »Einleitung«, in: Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. H. Flashar, Bd. 1: *Kategorien*, übers. u. erläutert v. K. Oehler, Berlin: Akademie Verlag, 2006 (S. 41-182), S. 85.

¹⁴ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 42.

¹⁵ Ebd., S. 28 f.

¹⁶ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 45.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ A.a.O., S. 185.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd.

Ich möchte im Folgenden darlegen, dass Habermas mit diesem Zerrbild kritischer Theorie als ästhetisch-negativistischem Religionsersatz nicht nur Adornos immanente Kritik der Metaphysik erheblich unterschätzt, sondern auch das kritische Potential der Metaphysik. Letzteres werde ich mit einem Blick auf Marx' Verwendung der metaphysisch basierten Begriffe des Wesens und der Erscheinung zu vergegenwärtigen versuchen.

III

In Adornos Lesart ist es sinnvoll, jenes Denken Metaphysik zu nennen, »das sich mit dem in der Erfahrung Gegebenen, Tatsächlichen nicht zufrieden gibt«: ein Denken also, »für das vielmehr der *Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen* einen entscheidenden Akzent trägt«²⁴. Metaphysik ist dann, durchaus im Sinne Hegels, »das Denken, das da lehrt, daß das Wesen erscheinen *muß*, und sich damit beschäftigt, *wie* es erscheint«; Metaphysik stelle dem wissenschaftlichen Empirismus der Fakten »ein prinzipiell Anderes gegenüber, ohne aber von diesem Anderen zu behaupten, *es sei*, wie die Theologien es von ihren Gottheiten zu tun pflegen. [...] Das, was ist, ist diesem Denken nicht genug, aber dem, was mehr ist, als bloß zu sein, spricht es nicht selber zu, daß es *ist*.«²⁵ Adornos Lesart mobilisiert also die metaphysische Dualität von Wesen und Erscheinung für eine radikale Verweigerung der Anerkennung des Bestehenden auf alleinige Geltung. Dem Seienden wird die Möglichkeit eines Anderen entgegengehalten. Herrschaftskritik geht bei Adorno in eine Fundamentalkritik der Endlichkeit und des Todes über. Ihre Intention sei in Motiven aus Metaphysik und negativer Theologie besser vor dem Vergessen geschützt als in philosophischen Diskursen, die ihn als irrationalen Restbestand deklarieren, über den fortschreitende Aufklärung zu Recht hinweggehe. Aus dieser Perspektive beugen sich solche Diskurse der Übermacht einer Einrichtung der Welt, in der man sich jeder Hoffnung zu entschlagen habe, *in* der Immanenz geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens etwas von jener überschreitenden Verheißung zu verwirklichen, die einzig im Medium jener unhaltbaren Ideen, wenn auch nur als schwacher Schimmer, in die Immanenz hineinzuleuchten vermag. Wenn Adorno schreibt: »Daß keine Metaphysik möglich sei, wird zur letzten«²⁶, dann protestiert er nicht

²⁴ Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Bd. II, hrsg. v. R. zur Lippe, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 162 (Hervorhebung: G. S.). Entsprechend sei es ein unverzichtbarer Anspruch philosophischen Denkens, »nicht bei der Erscheinung zu bleiben, sondern auf das Wesen zu kommen«, Theodor W. Adorno: *Ontologie und Dialektik*. In: ders., *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 7, hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 166.

²⁵ Ebd., S. 163 (Hervorhebungen: G. S.).

²⁶ Theodor W. Adorno: *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, Bd. 13, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971 (149–319), S. 297. – »Für Adorno«, so hat Hermann Schweppenhäuser resümiert, war »die Frage unabweisbar: wie an Metaphysik und metaphysische Erfahrung festgehalten werden kann, obgleich ihr rational- und theologisch-dogmatischer Charakter [...] erschüttert ist« (Hermann Schweppenhäuser: »In hac lacrimarum Valle. Adornos Stellung zur Metaphysik in ihrem Stande einer metaphysica deiecta«, in: *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstags von Theodor W. Adorno*. *Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt/Main*, 4–6. Juli 2003, hrsg. v. A. Gruschka u. U. Oevermann, Wetzlar: Büchse der Pandora (11–26), S. 16). Die »Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit *metaphysischer Erfahrung heute* [...] das heißt nach den finalen kulturellen Katastrophen der Moderne« (S. 17) tritt demnach an die Stelle der Sinn-Frage und der ihr entgegengesetzten nihilistischen Behauptung metaphysischer Sinn-Absenz. Sie verweist auf »die *gegenständliche Sinnlosigkeit*: die des Grauens und Schreckens der ›Höllenwelt‹, zu der die bestehende in einer Art von Selbsterstörungsprozess sich machte; die des Alps des historischen Grauens, der auf der historischen Menschheit lastet; und die der kontemporären [...] Welt der Vernichtungslager, in welcher die Nihilation ganz rationell und technisch wohlkalkuliert [...] exekutiert wird, wie es der deutsche [...] Massenmord an [...] den Juden Europas ad oculus demonstrierte« (S. 19).

gegen die Natur und die Endlichkeit der Menschen, sondern gegen eine Sozialität, die daran hindert, zu ändern, dass das Leben für die Meisten noch immer vergebliche Mühe bleibt.

IV

Dass die mehrdeutige Verwendung des Metaphysik-Begriffs durchaus produktiv ist, wird deutlich, wenn man neben Adornos hier skizzierter Vorstellung von negativer metaphysischer Erfahrung auch den zuvor angesprochenen epistemischen Aspekt der metaphysischen Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung in Betracht zieht. Hegel zufolge haben Wesen und Erscheinung in einer Erkenntnis im vollen, dialektischen Sinne nicht dualistisch getrennt zu verbleiben; von jenem könne überhaupt nur die Rede sein, wenn und insofern es sich in diesem manifestiere. Aber das Hegelianische Element in Adornos Lesart, die epistemische Fragen nach Substanz und Wahrheit nicht für obsolet hält, bewahrt eben nicht bloß Hegels idealistische Aufhebung der Metaphysik auf, sondern auch den radikalen, praktisch-kritischen Erkenntnisanspruch, den Marx seinerzeit mit und gegen Hegel artikulierte.

Dass Marx seine Kritik der politischen Ökonomie auf die Grundlage der philosophischen Denkfigur gestellt hat, die aus dem begrifflich-spekulativen Arsenal der Metaphysik stammt, wird nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Der frühe Marx hatte angemerkt, dass in der Metaphysik die konkreten Einzeldinge auf ihre Abstraktionen, d.h. auf logische Kategorien reduziert werden, die dann als ihre Substanz ausgegeben werden.²⁷ Das Paradigma dieser reduktionistischen Erschleichung erkannte Marx in der ahistorischen Philosophie Hegels, die sie allgemeine Begriffe hypostasiert (und in dieser Hinsicht die Metaphysik eben nicht hinter sich gelassen hat). – Philosophiegeschichtlich kann dies beanstandet werden, weil Marx an keiner Stelle darauf eingegangen ist, dass Hegel seine Vermittlungsphilosophie ausdrücklich von der Metaphysik abgrenzt. Doch die äquivoke Verwendung des Begriffs Metaphysik hat einen Grund in der Sache. Dieser Begriff kann nicht nur für jene Epoche der Philosophiegeschichte stehen, von der sich Hegel abgrenzte; er kann mit Recht auch für einen überzeitlichen Typus des Philosophierens mit abstrakt-allgemeinen Begriffen stehen, der (wie Haag gezeigt hat, siehe unten) bei Parmenides begann und noch für Hegels Vernunft-Spekulation charakteristisch gewesen ist.

Was sich bei Hegel als dialektische Abfolge von Affirmation, Negation und Negation der Negation darstellte sei, so Marx, in der historischen Wirklichkeit ein antagonistisches Verhältnis der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen. Aus der philosophischen Kritik der Metaphysik (im weiten Sinne) leitete Marx die gesellschaftstheoretische Kritik der Ideologie her. Denn die philosophisch-metaphysischen Kategorien würden durch Abstraktion von realen gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen gewonnen, die ihre Lebensverhältnisse produzieren und reproduzieren. Die »sozialen Verhältnisse« wiederum seien »eng verknüpft mit den Produktivkräften.«²⁸ Es gelte zu begreifen, »daß die ökonomischen Beziehungen« eben nicht als »unwandelbare Gesetze, als ewige Prinzipien, als

²⁷ Karl Marx: *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«*, in: Karl Marx u. Friedrich Engels, Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus bei ZK der SED, Bd. 4, Berlin 1983 (63–182)1847, S. 127

²⁸ A.a.O., S. 130. Weiter heißt es an dieser Stelle: »Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaften Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.«

ideale Kategorien betrachtet²⁹ werden dürfen. Die »historische Bewegung«³⁰ werde vom Interessengegensatz der gesellschaftlichen Gruppen angetrieben. Daher mache sich philosophische Metaphysik einer »Unterschiebung von Zielen«³¹ schuldig – sei es in ihrer traditionell-dogmatischen Gestalt, sei es in ihrer affirmativen Hegel'schen Gestalt oder in ihrer sozialkritischen bei Proudhon. Jene Unterschiebung kann als die Vorstellung auftreten, dass große historische »Personen« Geschichte machen; sie kann als Prinzip der »Vorsehung«³² in Gestalt ökonomischer Markt-Rationalität auftreten oder auch als vermeintliche historische Bewegung hin zu immer größerer Gleichheit. Dagegen pochte Marx darauf, »daß die Produktionsweise, die Verhältnisse, in denen die Produktivkräfte sich entwickeln, nichts weniger als ewige Gesetze sind, sondern einem bestimmten Entwicklungszustand der Menschen und ihrer Produktivkräfte entsprechen und daß eine in den Produktivkräften der Menschen eingetretene Veränderung notwendigerweise eine Veränderung in ihren Produktionsverhältnissen herbeiführt«³³. In der modernen, industriekapitalistischen Produktionsweise sind jene veränderten Produktionsverhältnisse von einem inneren Konflikt gekennzeichnet. Er bestehe darin, »daß in denselben Verhältnissen, in denen der Reichtum produziert wird, auch das Elend produziert wird; daß in denselben Verhältnissen, in denen die Entwicklung der Produktivkräfte vor sich geht, sich eine Repressionskraft entwickelt; daß diese Verhältnisse den *bürgerlichen Reichtum*, d.h. den Reichtum der Bourgeoisieklasse, nur erzeugen unter fortgesetzter Vernichtung des Reichtums einzelner Glieder dieser Klasse und unter Schaffung eines stets wachsenden Proletariats.«³⁴ Daher ist es Marx zufolge ein Fehler, wenn mit den Mitteln der Philosophie versucht wird, »die Kategorien [zu] erhalten, welche der Ausdruck der bürgerlichen Verhältnisse sind, ohne den Widerspruch, der ihr Wesen ausmacht und der von ihnen unzertrennlich ist«³⁵, auf den Begriff zu bringen und damit jene Kategorien einer weiteren, unabgeschlossenen Bewegung zu unterwerfen.

Dass der Widerspruch das *Wesen* jener theoretischen Kategorien ausmacht, weil ihm ein sozialer Antagonismus zugrunde liegt, lässt sich nun aber – was Marx an dieser Stelle nicht thematisiert hat – ohne die metaphysische Unterscheidung von Wesen und Erscheinung nicht auf den Begriff bringen. Marx plädierte zu Recht dafür, die materialistische Kritik der Gesellschaft aus dem »doktrinären« Status einer utopischen Spekulation in den »revolutionären« Status einer kritischen Wissenschaft zu überführen. Diese sollte das bewusste Erzeugnis der historischen Bewegung selbst sein. Dafür nahm er allerdings eine Denkfigur in Anspruch, die er zuvor für untauglich erklärt hatte. Seine Kritik basiert geradezu auf der Erkenntnis, dass die Erscheinungen der bürgerlich-industriekapitalistischen Produktionsweise nicht mit ihrem Wesen identisch sind. Die Eigenschaften der Waren, die den Produzenten die Konditionen ihrer Tauschverhältnisse vorgeben, erscheinen wie Naturaleigenschaften, gehen aber wesentlich aus dem Tauschverhältnis hervor, welches ihnen jeweils die *forma substantialis*, die Wesensform, verleiht. Der Tauschvorgang erscheint, als wäre er auf konkrete Bedürfnisse der Tauschenden ausgerichtet, mithin an Gebrauchswerten der Waren orientiert, doch deren wesentliche Bestimmungen bestehen darin, dass sie materialisierte Tauschwerte sind.

Im *Kapital* ist Marx auf die metaphysische Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung in neuem Licht zurückgekommen, als er im dritten Band treffend feststellte, dass Wissenschaft keinen

²⁹ A.a.O., S. 135.

³⁰ A.a.O., S. 139

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ A.a.O., S. 140.

³⁴ A.a.O., S. 141.

³⁵ A.a.O., S. 143.

Gegenstand hätte, »wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«³⁶. Da von einem Zusammenfallen von Wesen und Erscheinung bei Dingen und Sachverhalten jedoch keine Rede sein könne, bedürfe es kritischer Wissenschaft.³⁷ Aber auch in diesem Kontext ist Marx immer noch nicht darauf eingegangen, dass die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, die, wie er mit Recht betonte, Bedingung der Möglichkeit von kritisch-revolutionärer Wissenschaft ist, aus dem begrifflichen Arsenal der traditionellen Metaphysik stammt. Er setzte dies lediglich der Sache nach voraus. – Mit den Worten von Günther Mensching: »Der Wesensbegriff, der die moderne Gesellschaft als Totalität konstituiert und doch nicht als erscheinendes Einzelfaktum dingfest gemacht werden kann, ist das Kapital, daseiende Abstraktion, die sich durch die Einzelmomente des Prozesses der neueren Geschichte hindurch reproduziert«³⁸.

Habermas hat die metaphysische Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung im Namen nominalistisch-prozeduraler Rationalität verabschiedet. Metaphysisches Denken nach Hegel sei passé. Gesellschaftstheorie soll als Theorie des kommunikativen Handelns angelegt werden, ihre normative Basis sei die Orientierung an Verständigung. Sie wird von der Kritik der politischen Ökonomie abgekoppelt, denn mit deren Kerngedanken, der Werttheorie, kann Habermas, laut eigener Auskunft, nichts anfangen.³⁹ Damit wird die ideologiekritische Transformation des negativ-metaphysischen Absatzes verabschiedet, die in der Wertabstraktion der industriekapitalistischen Produktionsweise und der Herrschaftsverhältnisse, die sie erheischt und durchsetzt, den – im schlechten Sinne metaphysischen – Realgrund des abstrakten Subjekts jener Produktions- und Herrschaftsverhältnisse dechiffriert.

Die abstrakte Negation des unabgegoltenen kritischen Gehalts metaphysischer Reflexion setzt sich aus zwei entgegengesetzten Richtungen der Kritik aus. Einerseits kann argumentiert werden, dass die kommunikationspragmatische Sprachimmanenz systematisch den ontologischen Grund dessen

³⁶ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*, in: Karl Marx u. Friedrich Engels, Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 25, Berlin: Dietz, 1964, S. 825. Marcuse erkannte darin »das kritische Motiv der Wesenslehre« (Herbert Marcuse: »Zum Begriff des Wesens«, in: ders., Schriften, Springe 2004, Bd. 3 (45–84), S. 68). Siehe dazu meine Aufsätze »Marcuse und der Streit um die Metaphysik«, in: *Weimarer Beiträge*, 65. Jahrgang (2019), Heft 1, S. 80–96, und »Marcuse und die Metaphysik«, in: *1968. Soziale Bewegungen, geistige WegbereiterInnen*, hrsg. v. J. Bonnemann, P. Hellfritzsch u. T. Zingelmann, Springe: zu Klampen, 2019, S. 131–148. – Zu Marx siehe Hans-Jürgen Krahl: »Zur Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse«, in: ders., *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt am Main: Verlag neue Kritik, 2008, Seite 82 f.)

³⁷ Ohne diese Unterscheidung kann es Marx zufolge keine Kritik der politischen Ökonomie geben. Am konkreten Beispiel der Lehre vom Mehrwert demonstriert er dies folgendermaßen: »Aus der Verwandlung der Mehrwertsrate in Profitrate ist die Verwandlung des Mehrwerts in Profit abzuleiten, nicht umgekehrt. Und in der Tat ist die Profitrate das, wovon historisch ausgegangen wird. Mehrwert und Rate des Mehrwerts sind, relativ, das Unsichtbare und das zu erforschende *Wesentliche*, während Profitrate und daher die Form des Mehrwerts als Profit sich auf der Oberfläche der *Erscheinungen* zeigen.« (Marx, *Das Kapital, Dritter Band*, S. 53) Und erst recht gelte für die wirtschaftlichen Akteurinnen und Akteure selbst prinzipiell, dass »der im Konkurrenzkampf befangene, seine Erscheinungen in keiner Art durchdringende praktische Kapitalist durchaus unfähig sein muß, durch den Schein hindurch das innere Wesen und die innere Gestalt dieses Prozesses zu erkennen« (Marx, *Das Kapital, Dritter Band*, S. 178; Hervorhebungen: G.S.).

³⁸ Günther Mensching: »Zeit und Fortschritt in den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins«, in: *Materialien zu Benjamins Thesen >Über den Begriff der Geschichte<. Beiträge und Interpretationen*, hrsg. v. P. Bulthaup. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975 (170–192), S. 175.

³⁹ »In einem Diskussionsbeitrag aus dem Jahre 2012 erwidert Habermas [...]: >Tatsächlich habe ich mich seit 1960 [...] mit diesem Thema nur noch kursorisch beschäftigt, weil mich das Theorem – obwohl es ein Herzstück der ganzen Theorie ist – nie überzeugt hat. Aber die Grundannahmen des historischen Materialismus sind davon ganz unabhängig.« (Sabine Hollewedde: *Freiheit und ihre Dialektik. Kritik der Philosophie in der kritischen Theorie*, Springe: zu Klampen, 2021, S. 82 f., Fußnote; das Habermas-Zitat stammt aus: Habermas und der historische Materialismus, hrsg. v. S. Ropic, Freiburg, München: Alber, 2014, S. 152.)

ausblendet, worauf Sprechende sich in ihrer lebensweltlichen oder diskursiv-wissenschaftlichen Verständigung beziehen.⁴⁰ Man könnte die abstrakte Negation des metaphysischen Denkens aber auch als eine gespenstische Wiederkehr der Metaphysik des 19. Jahrhunderts interpretieren: Das nachmetaphysische Denken ersetzt »den idealistischen Mythos der Einheit von Denken und Sein«⁴¹ durch das Postulat einer Einheit von Sprechen und Sein. Die postmetaphysische Verabsolutierung der Prozeduralität kennt keinen außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck mehr. In dieser Hinsicht ähnelt sie der leeren Prozessualität der Verwertung von Wert und erinnert an schlechte Metaphysik. Zur Herrschaftskritik, die an die gesellschaftlichen Wurzeln geht, taugt sie nicht. Der Schein der Vernunft in einer unvernünftigen Welt und der Schein der Freiheit in allgemeiner Unfreiheit lassen sich *als Schein* nur auf den Begriff bringen, wenn man die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung nicht ausschließlich als obsolet metaphysische Hypostasierung auffasst, und auch nicht nur als wesenslogische Durchgangsbestimmung im Sinne der spekulativen Dialektik Hegels. Ohne das Konzept eines (sozi-ostрукturell rekonstruierbaren) Wesens, das nur in falscher Gestalt erscheint – bzw. eines Unwesens, das adäquat als ideologische Form der realen Abstraktion erscheint – lassen sich gesellschaftliche Phänomene nicht begreifen.

V

Die produktive Entfaltung der Mehrdeutigkeit des Metaphysikbegriffs bleibt eine philosophische Aufgabe kritischer Theorie. Dafür gilt es, zwischen affirmativer und negativer Metaphysik zu unterscheiden. Auch Habermas hat den Begriff »negative Metaphysik« verwendet – doch er meinte damit den radikalen Kontextualismus von Lyotard und Rorty, die »das Nicht-Integrierte, Abweichende, Heterogene und Widersprüchliche, das Vergängliche und Akzidentelle«⁴² vor idealistischem Einheitszwang retten möchten. Aber negative Metaphysik ist mehr und anderes als das. Karl Heinz Haag hat den Begriff einer negativen Metaphysik im Anschluss an Adorno formuliert. Den Grund negativer Metaphysik habe Kant gelegt, und Adorno habe das Konzept ausbuchstabiert. Habermas hat zwar mehrfach Haags Buch über den *Fortschritt in der Philosophie* von 1983 zitiert, doch das immanent kritische Potenzial der Metaphysik, das dort entfaltet wird, kommt bei ihm nicht so Recht nach Hause; offenbar vermag er Metaphysik nicht anders denn als affirmative zu konzipieren.

Metaphysische Identitätsphilosophie steckt Haag zufolge in der Klemme: Sie möchte das Sein der seienden Einzeldinge erkennen, kann es aber nicht, weil sie diese unter abstrakte Begriffe subsumiert. Ihre Erkenntnisintention ist auf die innere, konstituierende Form des empirischen Dings gerichtet: auf »die gestaltende Form seines Werdens«⁴³. Gesucht wird das formierende Prinzip, in dem die Entstehung konkreter Einzeldinge gründet.⁴⁴ Doch das wird verfehlt, weil die Erscheinungen auf das reduziert würden, was an ihnen begrifflich fassbar ist. Was nach Abzug der veränderlichen, akzidentellen Eigenschaften des Einzeldings zurückbleibt, gilt als sein Wesen. Dabei wird von seiner

⁴⁰ So argumentiert Peter Kern in seinem Essay »Eine imaginäre Haag-Habermas-Debatte«, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, 2022, S. 6 f.

⁴¹ Max Horkheimer: »Hegel und das Problem der Metaphysik«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987 (295–309), S. 299.

⁴² Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 153.

⁴³ Karl Heinz Haag: *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 9.

⁴⁴ Ebd., S. 32.

Stofflichkeit und unwiederholbaren Einzelheit abstrahiert; die übriggebliebenen Merkmale habe das Einzelding mit den anderen seiner Art oder Gattung gemeinsam. So werde die *begriffliche Imitation* der Einzeldinge, die Identität herstellt, indem von den konkreten Eigenschaften abstrahiert wird, mit dem Wesen der Einzeldinge verwechselt.⁴⁵

Wenn das begrifflich Allgemeine als Universalie hypostasiert wird, verwandelt sich eine logische Subsumtion in die Behauptung einer ontologischen Konstitution. Das durchschaute der Nominalismus am Ausgang des Mittelalters. Im Universalienstreit, den Günther Mensching aus der Perspektive der kritischen Theorie triftig rekonstruiert hat, kritisierten die nominalistischen Kritiker die Annahme, dass die begriffliche Ordnung der Dinge auch ihre seismäßige Ordnung sei. Für die Begriffsrealisten galt: »Die hierarchisch höheren Bestimmungen verschaffen den kontingenten Einzeldingen überhaupt erst Sein.«⁴⁶ Die Nominalisten hielten dagegen, das Allgemeine sei lediglich eine gedankliche Konstruktion. »Die Universalien sind nur im subjektiven Denken allgemein«⁴⁷, sie hätten kein objektives *fundamentum in re* und würden den Bestimmungen der Einzeldinge nur additiv beigefügt. Die Konstruktion sei ein bloßes Gedankengebilde, dem kein Sein zuzusprechen ist. Sein könne man nur empirischen Einzeldingen zusprechen; die allerdings könnten nicht als schlechthin seiend bestimmt werden, weil sie ja entstehen und vergehen. Einzeldinge würden aufgrund von Ähnlichkeiten zu Gattungen und Arten zusammengefasst. Der Verstand konstruiere ein »*rein* Allgemeine[s]«⁴⁸, das als solches nicht existiere. Wenn es als Sein, als Universalie verstanden wird, werde ein bloßes Wort hypostasiert, dem keine Substanz entspricht. Nominalistisches Denken, resümiert Mensching, befreite sich von der statischen Ordnung einer Natur, die nicht bloß faktisch, sondern auch an sich und konzeptionell als unveränderlich gedacht worden war. So wurde die Selbstbestimmung vorweggenommen, die die industrielle Produktionsweise später auch praktisch herstellte. »Die Liquidierung der den Dingen immanenten intelligiblen Struktur durch den fortschreitenden Nominalismus war die Auflösung einer Natur, über welche sich die realistische Metaphysik inhaltlich falsche Vorstellungen gemacht hatte. Aber indem der Nominalismus die *formae substantialis* überhaupt bestritt, beförderte er die Vorstellung, alle Dinge seien machbar. Dadurch wurde die Freiheit des einzelnen überhaupt erst eine politische und gesellschaftliche Perspektive.«⁴⁹ Der Universalienrealismus beharrte indessen darauf, dass die begriffliche Ordnung der erkennbaren Natur in Individuen, Arten und Gattungen nicht bloß Projektion des Subjekts sei, sondern den natürlichen Gegenständen entspreche. Die Universalien seien adäquate Bezeichnungen der *essentiae rerum*. Dahinter stand die Frage, ob die Vernunft »in den Ordnungen des Seins sich wiedererkennen«⁵⁰ kann.

Gegen die universalienrealistische Behauptung, dass philosophische Allgemeinbegriffe höhere Seinswirklichkeit besitzen, bestimmte der Nominalismus das Wesen als sprachliches Resultat aus dem Vergleich von identischen und differenten Merkmalen empirischer Einzeldinge. Damit, so Haag,

⁴⁵ Ebd., S. 37.

⁴⁶ Günther Mensching: *Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main/New York: Campus 1995, S. 50.

⁴⁷ A.a.O., S. 51.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Günther Mensching: »Zu den historischen Voraussetzungen der ›Dialektik der Aufklärung‹«, in: *Hamburger Adorno-Symposion*, hrsg. v. M. Löbig u. G. Schweppenhäuser, Lüneburg: zu Klampen 1984 (25–46), S. 44.

⁵⁰ Max Horkheimer: »Vernunft und Selbsterhaltung«, in: in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. A. Schmidt u. G. Schmid Noerr, Bd. 5, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987 (320–350), S. 322.

wurden die »Einzeldinge von ihrem Scheinwesen«⁵¹ befreit. Übersehen wurde jedoch, dass die nominalistische Antwort auf die Frage nach der konstituierenden inneren Form – also die Frage danach, was ihr Werden ermöglicht – den Fehler des Realismus spiegelt. Denn nun wurde davon abgesehen, dass es in den Sachen selbst etwas geben muss, das Vergleiche erlaubt: etwas, von dem abstrahiert wird, damit besondere Merkmale unter allgemeine Begriffe zusammengefasst werden können.⁵²

Kritik der Metaphysik ist also ein Moment der Dialektik des Nominalismus. Diese entfaltete ihre Wucht erst einige Zeit nach dem Universalienstreit, als sich die Naturwissenschaften von der Philosophie emanzipierten. Der Nominalismus machte den Weg frei für die Anerkennung des Individuell-Besonderen. Aber er verleugnete, dass es durch Allgemeines vermittelt ist, und lieferte das Individuell-Besondere erst recht der Herrschaft des Allgemeinen aus. Freilich nicht nur in der Theorie: Natur wurde als an sich bestimmungslos konzipiert und konnte nun zur Projektionsfläche wissenschaftlich-technischer Eingriffe gemacht werden: zum Substrat von Naturbeherrschung. Als bestimmbar sollen nur noch die Relationen der empirischen Einzeldinge in der Natur gelten. Die Bestimmung ihrer Relationen ist aber bloß instrumentell gerechtfertigt; sie hat keinen Halt mehr an den Qualitäten der Dinge. Die »gestaltende Form stofflicher Dinge«⁵³ kann demnach kein sinnvoller Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein. Die Frage danach wird zum »Scheinproblem« im Sinne von Carnap. Die Emanzipation des Nominalismus von der kontemplativen Ontologie führt in eine Aporie, stellt Haag fest: Wenn die entsubstantialisierte Natur nur eine »chaotische Mannigfaltigkeit wesenloser Singularitäten«⁵⁴ ist, dann werden die Merkmale der physikalischen Beschreibung Merkmale von Nichts. In den Naturwissenschaften gehe man zwar davon aus, dass ihr Gegenstand einerseits nichts anderes ist als jene »Mannigfaltigkeit wesenloser Singularitäten«; andererseits soll diese aber in sich gesetzmäßig strukturiert sein. Das verstößt gegen das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch. Deshalb, so Haag, müsse man zugestehen, dass die Annahme »eines intelligiblen Ansichseins der erscheinenden Natur«⁵⁵ zumindest denknotwendig ist – auch dann, wenn das nicht mehr durch den Rekurs auf affirmative Metaphysik abgestützt werden kann.

Haag hat das Konzept negativer Metaphysik mit Blick auf den Begriff der Natur rekonstruiert. Wohl-gemerkt: Es ging ihm um einen Begriff von Natur, der ebenso wenig reduktionistisch wie essentialistisch ist. Er hielt Kant, der die Annahme eines Ansichseins erscheinender natürlicher Einzeldinge nicht, wie Hume, verwarf, zugute, dass er darauf verzichtete, ihr »Ansichsein« begrifflich zu bestimmen. Damit habe Kant vermieden, es auf begriffliche Identität zu reduzieren. Hume hatte keinen Begriff der Natur mehr, nur noch »eine Mannigfaltigkeit unverbundener ›Ereignisse«⁵⁶. Für Hume existierten nur *matters of fact*, die im Bewusstsein durch *relations of ideas* zusammengebracht werden; die Kausalitätsregel bilde dabei lediglich eine kontingente Übereinstimmung im Denken der Subjekte. Haag nennt das »Humes extreme[n] Nominalismus«.⁵⁷ Kants »Ding-an-sich-Bestimmung«

⁵¹ Haag, Der Fortschritt in der Philosophie, S. 44.

⁵² A.a.O., S. 43. – »Das Besondere, das sich als reine Singularität den alten Formen und Wesenheiten gegenüberstellt, bleibt so abstrakt wie diese es waren.« (Karl Heinz Haag: *Kritik der neueren Ontologie*, in: Ders.: *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, hrsg. v. R. Tiedemann, München: Edition text + kritik 2012, S. 7–94; Zitat: S. 14)

⁵³ Haag: Der Fortschritt in der Philosophie, S. 15.

⁵⁴ A.a.O., S. 14.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Haag: Der Fortschritt in der Philosophie, S. 75.

⁵⁷ Ebd.

sei hingegen ein Platzhalter für die Individualform des Einzeldings, das ontologisch singular ist, aber logisch nur allgemein gefasst werden kann.

Im Gegensatz zu Hume hatte Kant angenommen, dass es »einen objektiven Zusammenhang der Natur«⁵⁸ gebe. Aus der *Kritik der reinen Vernunft* gehe hervor, dass Naturgesetze nur dann ohne Selbstwiderspruch begründet werden können, wenn man implizit davon ausgeht, dass »das ›innere durchgängig zureichende Prinzip‹ jener Natur« gedacht werden müsse, »in der ihnen reale Gültigkeit zukam«.⁵⁹ Haag sieht hier das Modell einer negativen Metaphysik vorgeprägt und referiert Kants Gedankengang wie folgt: »Von jeder ›Wirkung‹ sollte sich sagen lassen: sie ›ist mit der Ursache‹ durch Gesetze der Kausalität ›im Objekte‹ notwendig ›verbunden‹.«⁶⁰ »Aber die ›intelligiblen Gründe‹ dessen, was unter gewissen Bedingungen nach bestimmten Gesetzen wirkt, waren für Kant ebensowenig bekannt wie für Hume.«⁶¹ Doch Kant habe die intelligiblen Gründe nicht in Nichts aufgelöst; er nahm vielmehr an, dass es Gründe geben muss. Negative Metaphysik heißt demnach: voraussetzen, dass es so etwas wie ein Ansich der Natur und der Objekte in ihr geben muss – aber wissen, dass es nicht affirmativ bestimmbar ist. Das ›Ansich‹ ist in diesem Sinne *unerkenntbar*, aber nicht *undenkbar*. Als Grundlage für die Erkenntnis der Natur und ihre praktische Veränderung durch Anwendung der Naturgesetze ist es denknotwendig. Wenn Naturerkenntnis aber nur noch physikalische Erkenntnis sein soll, erscheint die Frage nach dem Grund des natürlich Seienden irrational. Natur wird quantifiziert und formalisiert, aber nicht erschlossen. Für Haag ist empiristische Wissenschaftstheorie die Kehrseite der Identitätsphilosophie des Idealismus.

»Kritische Einsicht in die Ohnmacht aller Identitätsphilosophie«, so legt er vor diesem Hintergrund dar, »ließ [...] Adorno auf die Dimension kantischer Naturerklärung stoßen, von der Heidegger gleich Fichte, Hegel und den Neukantianern nichts wissen wollte: die Dimension einer negativen Metaphysik.«⁶² Adornos Konzept des Nichtidentischen in der *Negativen Dialektik* erweise sich daher als philosophiehistorisch stringente Antwort auf die Aporie des modernen Naturbegriffs, die erst am Ausgang des Mittelalters entstanden sei (und nicht, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* dargestellt wird, am Beginn der Zivilisation, von dem aus sie sich universalhistorisch entfaltet⁶³). Adornos »Nichtidentisches« wird so als Platzhalter für dasjenige am Einzelding gelesen, was man als seine Individualform bezeichnen könnte. Diese wäre zu unterscheiden vom Identischen als einem Oberbegriff, dem die individuellen Erscheinungen *subsumiert* werden; aber auch vom Konzept des Identischen *in* den individuellen Erscheinungen, das deren Besonderheit auf das Allgemeine an ihnen reduziert.

In seinem letzten Buch, *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, hat Haag aus der Dialektik von Nominalismus und Realismus jedoch eine Nominalismuskritik gemacht, die den Unterschied zwischen negativer Metaphysik und negativer Schöpfungstheologie verwischt. Er setzt sich dort mit der Naturwissenschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts auseinander, insbesondere mit Weizsäcker, Heisenberg und Monod. Die experimentelle Methode mache relationale Aussagen über

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ A.a.O., S. 76.

⁶² A.a.O., S. 160.

⁶³ So Günther Mensching: »Zu den historischen Voraussetzungen der ›Dialektik der Aufklärung‹«, in: *Hamburger Adorno Symposium*, hrsg. v. M. Löbig u. G. Schweppenhäuser, Lüneburg: zu Klampen, 1984, S. 25–46.

Naturvorgänge, so der Gedankengang; sie könne stets nur Ausschnitte aus der Natur beobachten. Daraus ziehe sie den falschen Schluss, dass es kein Ganzes einer Natur mit determinierten Abläufen gebe. Der physikalische Indeterminismus werde zur kosmologischen These, die gestalteten Formen der Dinge und des Ganzen würden als schlechthin kontingent angesehen. Haag bezeichnet das als »Deifikation«⁶⁴ des Zufalls. Dadurch schlage wissenschaftliche Rationalität in Irrationalismus um, und daraus resultiere Nihilismus. Dagegen insistiert Haag darauf, dass aus der Stimmigkeit der Abläufe – die im Experiment jeweils nur ausschnittsweise rekonstruiert werden können – auf das Dasein einer allmächtigen Vernunft geschlossen werden müsse. Zwar sei das »göttliche Konstituens der Natur« »unergründbar für menschlichen Geist«⁶⁵. Deshalb könne man auch nicht sagen, worin »stoffliche Entitäten und reale Gesetzmäßigkeiten [...] ihr Wesen haben«⁶⁶. Aber »gegen nominalistische Weltvorstellungen« macht Haag geltend, »daß natürliche Dinge die Basis ihrer generischen und spezifischen Beschaffenheit nicht in einem Nichts besitzen können: daß sie vielmehr für ihr Sosein und ihr gesetzmäßiges Verhalten einer ontologischen Grundlage bedürfen.«⁶⁷ Zwar sei es »unmöglich, jene Grundlage inhaltlich zu charakterisieren«, denn das würde »eine *positive* Erkenntnis der Gottheit« voraussetzen, in der das Wesen der Wesenheiten begründet liege, und »[d]iese notwendige Voraussetzung einer jeden affirmativen Metaphysik ist für menschliches Denken unerfüllbar.«⁶⁸ Soweit bleibt Haag seinem früheren Buch treu. Aber er geht einen Schritt weiter: Er sagt, das menschliche Denken könne *ex negativo* »zeigen, daß die Annahme einer allmächtigen Vernunft unerlässlich ist für eine rationale Weltauffassung«⁶⁹. Dies folge zwingend aus dem Beweis, dass es unmöglich sei anzunehmen, die »Gesetze«, welche »in Naturprozessen« wirksam sind, würden auf »Selbstausswahl und Selbstkoordination«⁷⁰ basieren. Affirmative Aussagen »über das Sein und Wirken der Gottheit«⁷¹ seien also nicht möglich, weil wir der Gottheit nicht in die Karten schauen können. Aber wir müssten voraussetzen, dass sie die Karten in der Hand hält. Denn: »Von den Zielen ihres schöpferischen Tuns hängt es ab, welche Naturgesetze die jeweils erforderlichen Mittel zur Hervorbringung und Erhaltung stofflicher Entitäten sind.«⁷² – »Weil diese Ziele unerforschlich sind für menschlichen Geist, gibt es für ihn im Prozeß der Weltgenese unvorhersehbare Ereignisse.«⁷³ Dass es in der Natur »unvorhersehbare Ereignisse« gibt, lasse sich nicht durch Emergenz und Selbstorganisation der Natur erklären. Das würde eine »Auflösung ins Irrationale«⁷⁴ bedeuten.

In seinem früheren Buch hatte Haag noch stringent kritisiert, dass Kant es letztlich nicht bei der »Widerlegung des extremen Nominalismus« von Hume durch »negative Metaphysik« belassen habe. Er habe über die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe ableiten wollen, »daß Natur ein

⁶⁴ Karl Heinz Haag: *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, Frankfurt am Main: Humanities Online 2005, S. 104.

⁶⁵ A.a.O., S. 110.

⁶⁶ A.a.O., S. 111.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd. (Hervorhebung: G. S.)

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Haag: *Metaphysik als Forderung*, S. 112.

⁷³ Ebd., S. 111.

⁷⁴ *Metaphysik als Forderung*, S. 112

System sei«⁷⁵. Genau das ließ ihn, Haag zufolge, wieder hinter die negativ-metaphysische Wesensbestimmung von Natur zurückfallen. Die ›Dimension des Metaphysischen‹, schreibt Haag nun aber, »besteht zutiefst in dem für Menschen unergründlichen Sein und Wirken der Gottheit. Der negative Schritt in diese Dimension ist [...] ein rationaler Schritt.«⁷⁶ Nominalismus ist Gottesleugnung, und daraus folge Naturzerstörung. Um von »exakter Naturerkenntnis zu rationaler Naturerklärung« zu gelangen, müsse man sich »in die Dimension des Metaphysischen«⁷⁷ begeben. Und diese, das steht für Haag außer Zweifel, »besteht zutiefst in dem für Menschen unergründlichen Sein und Wirken der Gottheit.«⁷⁸ Nur so sei zu beweisen, dass Natur und Mensch »weder wesenlos noch wehrlos«⁷⁹ sind. Nur so könne man der »straflosen Brandschatzung des Gegebenen«⁸⁰ entgetreten.

Haag hat seine Begründung der natürlichen Theologie kämpferisch und sympathisch vorgetragen. Man kann darüber diskutieren, wie schlüssig sie als negative Theologie ist – aber ist das noch negative Metaphysik im Sinne von Adorno? Aus Kants ›objektivem Zusammenhang der Natur‹ ist ein beweisbarer Weltenschöpfer geworden. Den Weg zum Kreationismus ist Haag nicht gegangen; aber seine spezielle Mischform aus kosmologischem und teleologischem Gottesbeweis erinnert an das Konzept eines »intelligent design«, das unterstellt, in der naturalen Evolutionsgeschichte manifestiere sich eine göttliche Wirkung.⁸¹

VI

Das kritische Wahrheitsmoment der Metaphysik besteht nicht im Aufweis, dass die Leugnung Gottes naturzerstörerische Folgen hat, sondern darin, eine Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaftskritik zu schaffen, die nicht kommunikationstheoretisch orientiert ist, sondern den Schein der Naturhaftigkeit von Vergesellschaftungsformen destruiert, welche dem Wertgesetz geschuldet sind. Die

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Haag, *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, S. 113

⁷⁷ Haag, *Der Fortschritt der Philosophie*, S. 76.

⁷⁸ „Er verbietet eine nominalistische Deutung der Natur: die Ablehnung eines metaphysischen Wesens der natürlichen Dinge. [...] Ob das erkannt wird oder nicht, ist von höchster Wichtigkeit [...] für das Schicksal der Menschheit. Der kritische Weg einer negativen Metaphysik ist zu beschreiten, weil er zu Erkenntnissen führt, durch welche es möglich ist, der nominalistischen Aushöhlung von Mensch und Natur entgegenzuwirken.“ (Ebd.) – Hendrik Wallat hält dem entgegen, dass dagegen mit dem – von Haag ignorierten – Nietzsche argumentiert werden könne, »dass die Denknötwendigkeit eines – wenn auch nicht positiv bestimmbaren – metaphysischen Realgrundes der Natur eben nur eine Notwendigkeit des Denkens ist, die nicht auf die Wirklichkeit des Gedachten rückschließen lässt [...]. Auch die negative Metaphysik projiziert demnach – wenn auch indirekt – das vernünftige Denken und seinen logischen Zwang in das Wesen der Dinge.« (Hendrik Wallat: »Nietzsches Metaphysikkritik und die negative Metaphysik. Reflexion auf Voraussetzungen der Gesellschaftskritik«, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, 2019, S. 8) Dem würde ich zustimmen, wenn man damit an die Kritik des nominalistischen Aufklärers Nietzsche an einer *petitio principii* der Vernunft- und Subjektphilosophie anschließt: Die »natürlichen Dinge« haben ein Wesen, das als vernünftiges Wesen zu bezeichnen ist, weil es mit der Vernunft erkannt werden kann. Aber deshalb würde ich nicht affirmativ an Nietzsches Irrationalismus anschließen. »Auf Haags Frage nach den metaphysischen Gründen rationaler Naturerkenntnis gibt Nietzsche eine negative Antwort: Die Natur/Welt ist nicht rational und fundiert auch nicht im Intelligiblen, sondern sie ist das chaotische Geschehen des/der Willen/s zur Macht selbst und nichts außerdem.« (Ebd., S. 7) Handelt es sich nicht um eine abstrakte Negation des Vernunftanspruchs negativer Metaphysik, wenn Nietzsches vitalistische Metaphysik des Machtwillens »von jeglichem begrifflichen Denken vermutet: dass es nur sich selbst erkennt, was am Ende dazu führt, zu erkennen, dass es [...] nichts erkennt, weil die Wirklichkeit [...] nicht mit dem rationalen Denken kongruiert« (Wallat, a.a.O., S. 9)? Oder lässt sich zeigen, dass Nietzsches Irrationalismus so etwas wie eine über sich selbst hinauschießende Selbstkritik der Vernunft ist, also eine bestimmte Negation der (negativen) Metaphysik?

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Für diesen Hinweis danke ich Ansgar Martins.

marxsche Analyse des kapitalistischen Produktionsverhältnisses vollzieht die nominalistische De-
struktion metaphysischer Wesensbegriffe nach, doch in der Kritik real daseiender Abstraktionen
knüpft sie an das realistische Paradigma an. Die Kritik des Kapitals als »daseiende Abstraktion«⁸²
wäre nicht zu denken ohne die metaphysische Unterscheidung zwischen Erscheinungen und einem
Wesen, das sich als Begriff rekonstruieren lässt, dem etwas soziostrukturelles Substantielles ent-
spricht. Der Ursprung des metaphysischen und insofern »rätselhafte[n] Charakter[s] des Arbeitspro-
dukts, sobald es Warenform annimmt«, ist für Marx diese »Form selbst«⁸³. Dass Marx' Begriff der
Form aristotelische und thomistische Wurzeln hat, disqualifiziert ihn nicht als metaphysische Erb-
last.⁸⁴ Marx konnte die Struktur der kapitalistischen Warenproduktion von der Voraussetzung aus in
Begriffen rekonstruieren, dass den besonderen, konkreten Tauschhandlungen ein gesellschaftlich
Allgemeines zugrunde liegt: der *Wert*, von dem aus sich die einzelnen Quanta Arbeitszeit, die in die
Waren eingegangen sind, nach dem Äquivalenzprinzip gegeneinander aufrechnen lassen. Günther
Mensching hat nachgewiesen, dass die Kritik der politischen Ökonomie ohne Rest-Aristotelismus nicht
greifen würde. Zentrale Begriffe wie Tauschwert, Geld und Arbeit werden im Frühwerk von Marx
nominalistisch-aufklärerisch dekonstruiert, aber in der späteren Kapitalanalyse als Momente der da-
seienden Wirklichkeit eines Abstrakten konzipiert. Ein Allgemeines inkorporiert sich im Partikularen:
Diese Annahme verbinde die historisch-materialistische Werttheorie mit den epistemischen Errun-
genschaften der aristotelisch inspirierten Philosophie im Mittelalter. Denn das je einzelne Gebrauchs-
ding ist real nur als je besondere Ware, die um des allgemeinen Tauschwertes willen produziert wird.
Arbeit, die Tauschwert produziert, ist einerseits »ein analytischer Begriff«, unabdingbar, um die ka-
pitalistische Produktionsweise darstellen zu können. Und andererseits ist Tauschwert produzierende
Arbeit »zugleich real«; sie ist ja das Resultat der geschichtlichen Entfaltung der kapitalistischen Pro-
duktionsweise. Der Tauschwert gibt den Dingen »realiter in eine forma physica und eine forma me-
taphysica.«⁸⁵ »Daher ist der Marxsche Materialismus immanent benötigt, die *Realität des Abstrakten*
zu unterstellen«, schreibt Mensching: »Dies ist der Übergang von einer nominalistisch angelegten
Theorie zum Begriffsrealismus.«⁸⁶

Solange die Warenform die Vergesellschaftung bestimmt, muss die physische Form der Dinge von
ihrer quasi-metaphysischen Form, nämlich der Warenform, unterschieden werden. Ohne metaphysi-
sche Heuristik wäre das nicht möglich.

Die Kritik herrschaftlicher und ökonomischer Zwangsgewalt ist nicht nur Teil eines Deutungskampfs
im Reich nominalistischer Zeichen. Gleichwohl macht sie jene Verhältnisse deshalb nicht zur meta-
physischen Universalie. Die abstrakte Negation von ontologischen Aussagen, die eine materiale Na-
turbasis in Anschlag bringen und nicht ausschließlich soziokulturelle Zuschreibungen via Diskurs

⁸² Mensching, *Zeit und Fortschritt in den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins*, S. 175.

⁸³ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Frankfurt am Main 1968, S.86.

⁸⁴ »Das die bürgerliche Gesellschaft und die Subjekte in der bürgerlichen Gesellschaft beherrschende Prinzip ist die Verwertung von Wert. Wert, der auf Mehrwert zielt, bildet den widersprüchlichen Begriff des Kapitals als Einheit von Kapital und Lohnarbeit. Marx zeigte, dass dieses »automatische Subjekt« durch seinen repressiven Zugriff auf die lebendige Arbeit sich verwertet, [...] durch die Einverleibung dessen, was nicht Kapital ist, ist das Kapital in seiner Bewegung überhaupt erst Kapital.« (Hollewedde 2021, S. 53) »Insofern schließt kritische Theorie mit Marx an Hegel'sche Bestimmungen an. Dieses übergreifende Subjekt kann aber zugleich nicht affirmiert werden: Der Wert ist als sich absolut setzendes und die bürgerliche Gesellschaft bestimmendes Subjekt zugleich Schein, denn er hat zu seiner Grundlage ein Gewaltverhältnis, das seine scheinbare Absolutheit als falschen Stein entschleierte.« (Ebd., Fußnote)

⁸⁵ Günther Mensching: »Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs«, in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, hrsg. v. G. Schweppenhäuser, D. zu Klampen u. R. Johannes, Lüneburg: zu Klampen, 2. Aufl. 1987 (S. 58–76), S. 69 f.

⁸⁶ Ebd.

gelten lassen, führt am Ende zur Ontologisierung des Sozialen und Kulturellen. Aber auch vom konstruktivistischen Standpunkt aus werden ontologische Aussagen darüber gemacht, was es »gibt« oder »nicht gibt«; darüber, was etwas »bewirkt« oder »etwas aus etwas macht« usw. Auch der Anti-Essentialismus macht in irgendeiner Weise Aussagen, die das Wesen(tliche) in Abgrenzung zum Akzidentellen umschreiben. Wenn der radikale Konstruktivismus in Gestalt des Kulturalismus regiert, wird z.B. der Leib – die »Natur, die wir selbst sind« (Gernot Böhme) – zum Produkt des Diskurses erklärt. Womöglich steckt hinter dem sich gegenwärtig Gehör verschaffenden Drang, die Naturgegebenheit des soziokulturell überformten Körpers medizinisch-pharmazeutisch zu verändern, ein Paradox, von dem sich noch nicht klar sagen lässt, ob es ein metaphysisches oder ein post-metaphysisches ist. Je veränderungsresistenter die gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen, die zu einer zweiten Natur geworden sind (man denke beispielsweise an die Rede vom *Wirtschafts-Wachstum*), desto mehr wird Natur, und zwar sowohl die äußere als auch die, »die wir selbst sind«, zum Stoff, der in allerlei Richtungen optimiert werden kann. Der Eigensinn der Leibnatur wird verschiedensten Identitätswünschen unterworfen. Das Geschlecht der abhängig Arbeitenden spielt wirtschaftlich eine immer geringere Rolle. Dem Kapital ist es gleichgültig, wem es kommodifizierte Arbeitskraft abkauft. Umgekehrt wird die kulturell-symbolische Bedeutung des Geschlechts verabsolutiert: Der Wunsch nach Selbstbestimmung wird zum Wunsch nach radikaler Bestimmung über den eigenen Körper – bzw. nach dem radikalen Umbau des »falschen Körpers«, in dem man zu stecken wähnt. Wenn Emanzipation als soziale Selbstbestimmung in Freiheit und Nichtidentität nicht realisierbar scheint, verschiebt sich die Befreiungsenergie und sucht ein Ziel, das im Hier und Jetzt erreichbar scheint. – In dieser Lage sollte kritische Theorie nicht auf das Potential negativer Metaphysik verzichten. Post-metaphysisches Philosophieren, das den metaphysischen Schleier gesellschaftlicher Verhältnisse ignoriert, die wesentlich von realen Abstraktionen bestimmt werden, ist dabei ebenso wenig hilfreich wie die Transformation von negativer Metaphysik in eine nicht mehr wirklich negative Theologie.