Gewißheit versus Hypothese

Postmetaphysische Untersuchungen zur Philosophieauffassung bei Kant, Newton und Schopenhauer

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des akademischen Doktorgrades
eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
durch die
Philosophische Fakultät der
Heinrich-Heine-Universität
Düsseldorf

vorgelegt
von
Andreas Lorenz

Erstgutachter: Prof. Dr. Dieter Birnbacher
Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Reinhard May

Datum der mündlichen Promotionsleistung: 25. 6. 2001

D 61

Herrn Prof. Dieter Birnbacher gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Erstes Kapitel

Das Problem der Metaphysik

I. Ursprung, Sinn und Grundfrage der Metaphysik

§ 1. Das philosophische Erbe der Metaphysik 2
§ 2. Versuch einer Minimaldefinition 6
§ 3. Definitionsansätze der Metaphysik 7
§ 4. Grundmöglichkeiten der Metaphysik 11
§ 5. Zugangsweisen zur Metaphysik 19
§ 6. Stellungnahmen der Metaphysik gegenüber 25

II. Das Seinsproblem aus sprachanalytischer Perspektive

§ 1. Die klassische Grundfrage der Metaphysik 26
§ 2. Das „Sein des Seienden" – Variationen eines syntaktischen Unsinns ... 29
§ 3. Physikalische Demontage metaphysischer Seinsarroganz 35

III. Zwischen Metaphysik und Wissenschaft

§ 1. Das Problem der Metaphysik und dessen Verhältnis
zum Problem der Erfahrungswissenschaften 37
§ 2. Das Abgrenzungsproblem – eine demarkative Problemmetaphysik 39
§ 3. Das fraktale Antlitz der Natur 44
§ 4. Metaphysik heute 47

Zweites Kapitel

Kants apriorische Vernunftmetaphysik

I. Das transzendentale Begründungsproblem

§ 1. Eine postmetaphysische Problemstellung 50
§ 2. Die entthronte Königin der Wissenschaften 53
§ 3. Metaphysik als Vernunftwissenschaft 56

II. Das geometrisch-mathematische Wissenschaftsideal

§ 1. Der erkenntnistheoretische Vorbildcharakter der Mathematik 65

§ 2. Kurze Kritik an Kants Geometrieauffassung 68
§ 3. Die synthetische Anschauungsapriorität 70
§ 4. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft 72

III. Von der Vernunftwissenschaft zur Erfahrungstheorie

§ 1. Metaphysik als Erfahrungstheorie 74
§ 2. Der hypothetische Programmcharakter der transzendentalen Erfahrungstheorie 77
§ 3. Die erfahrungstheoretische Transzendentalhypothese 78

IV. Das werkgeschichtliche Methodenproblem

§ 1. Analytische versus synthetische Methode 82
§ 2. Wolffs mathematische Methode 84
§ 3. Die analytische Methode der Begriffserklärung 87
§ 4. Newtons analytisches Methodenmodell 90
§ 5. Die vernunftkritische Methodenwende 94
§ 6. Die synthetische Beweismethode 96
§ 7. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen 100
§ 8. Analytische Erklärung oder synthetischer Beweis 102

V. Das synthetisch-apriorische Erfahrungsproblem

§ 1. Die Antinomie der Erfahrung 111
§ 2. Die analytische Transformationsbegründung 115
§ 3. Die Inkommensurabilität der analytischen Begründung 118
§ 4. Die empirische Verifikationsbegründung 120
§ 5. Die Existenzhypothese der synthetischen Urteilssätze apriori 123
§ 6. Die synthetischen Urteilshypothesen apriori 126

VI. Postmetaphysische Ausblicke

§ 1. Eine formal- und erfahrungswissenschaftliche Problematisierung 129
§ 2. Der problematizistische Transzendentalismus 132

Drittes Kapitel

Newtons Hypothesophobie und Kant

I. Newtons induktivistische Methode der Naturwissenschaft

§ 1. Die Regulae philosophandi 137
§ 2. Newtons Hypothesenverständnis 139

§ 3. Hypotheses non fingo 143
§ 4. Gründe für Newtons Hypothesophobie..... 148

II. Die „Hypothesenlosigkeit“ der Naturphilosophie

§ 1. Der methodische Hypothesenausschluß der Opticks 151
§ 2. Metaphysische Komponenten der Gravitationsbeschreibung 154
§ 3. Der Siegeszug der Newtonschen Physik 159

III. Kants Hypothesenablehnung

§ 1. Die Entscheidung für Newtons Naturwissenschaftsmodell 163
§ 2. Newton „abstrahierte mit Recht von allen Hypothesen“ 165

IV. Gesetze als Verstandesschöpfungen

§ 1. Gesetzesabsolutheit versus Gesetzesprovisorität 167
§ 2. Einsteins philosophiebildende Relativitätsrevolution 170
§ 3. Poppers Schlußfolgerungen..... 172

V. Von der Transzendental- zur Weltstoffhypothese

§ 1. Die Transzendentalhypothese 173
§ 2. Von der Metaphysik zur Physik 178
§ 3. Die Weltstoffhypothese 182

Viertes Kapitel

Schopenhauers induktive Willensmetaphysik

I. Schopenhauers kritische Kantauseinandersetzung

§ 1. Eine nicht unproblematische Interpretation 190
§ 2. Zur Kritik an Kants Metaphysikauffassung 194
§ 3. Die Methode einer rationalen Rekonstruktion 200

II. Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen

§ 1. Die empirischen Erkenntnisquellen der Metaphysik 202
§ 2. Die Aufgabe einer induktiven Metaphysik 211

III. Physikalische Naturgesetze vs metaphysische Naturkräfte

§ 1. Physische und metaphysische Erklärungsart der Erscheinungsrealität 220
§ 2. Methodologische Folgen einer induktiven Metaphysik 229
§ 3. Der qualitative Naturkraftcharakter der Willensmetaphysik 230
§ 4. Das Studium am Collegium medico-chirurgicum 235
§ 5. Die Identitätshypothese von Wille und Lebenskraft 237
§ 6. Das Novum einer dynamischen Wirkungs- und Bewegungsart der Naturkörper 241
§ 7. Der introspektive Gang durch die Grotte von Posilippo 248

IV. Metaphysik – eine empirische oder apriorische Wissenschaft?

§ 1. Hypothetische Erklärung statt apodiktischer Begründung 254
§ 2. Die apriorische Unwandelbarkeit der Erfahrung 260
§ 3. Der erfahrungsimmanente Brückenschlag der Metaphysik 262

V. Von der bloßen Hypothese zur absoluten Gewißheit

§ 1. Der hypothetische Anfangscharakter der Willensmetaphysik 265
§ 2. Der Blitz der absoluten Evidenz 270
§ 3. Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein 273

VI. „Alle Objektivität ist Genialität" – Philosophie als Kunst(werk)

§ 1. Der Kunstursprung der Philosophie aus objektiver Anschauungskontemplation 274
§ 2. Die Dinge der Welt objektiv betrachten, d. h. kontemplieren 277
§ 3. Der Kunstcharakter der Philosophie als geniale Verstandesschöpfung ... 281
§ 4. Das Wunder des Lebens und des Todes – das philosophische Kunstwerk aus einer objektiv-genialen Anschauungsidee der Willens 287
§ 5. Philosophie zwischen einer kontemplativen Wiederholungs- und einer erfahrungsanalytischen Erklärungstheorie 289

VII. Abschließende Problembetrachtungen

§ 1. Die Willenshypothese in einer neurophilosophischen Perspektive 294
§ 2. Von der Erfahrungswissenschaft zur Erfahrungstheorie 302
§ 3. Eine Lanze für eine hypothetische Metaphysik 311

Literaturverzeichnis 314

Einleitung

Die vorliegende Arbeit versteht sich nicht aus reinem Widerspruchsgeist, sie sucht auch nicht, Widersprüche oder Probleme da zu entdecken, wo es keine gibt, sondern will in die Pflicht genommen werden, nach Problemlösungen zu suchen, um diejenigen Gedankenansätze freizulegen, die es wert sind, auch heute noch diskutiert zu werden. Dabei werden die hochstilisierten Mythen der Philosophiegeschichte weder nacherzählt noch Systemdenkmäler restauriert, sondern bestimmte Denk- und Erkenntnismuster kritisch hinterfragt, um den Bestand tradierter Begriffsbildungen samt ihren Geltungsansprüchen mit neuesten Lösungsansätzen in ihrem Wirkungszusammenhang auf den Prüfstein rationaler Kritik zu stellen.

Gewißheit versus Hypothese soll heißen, den in mancherlei Hinsicht überzogenen Theoriestatus der Philosophieauffassung Kants, Newtons und Schopenhauers in ihren Geltungsansprüchen unter postmetaphysischen Aspekten zu betrachten und unter Zugrundelegung bestimmter erkenntniskritischer Interpretationskriterien in Richtung auf ein hypothetisches Metaphysik- und Wissenschaftsverständnis hin zu analysieren. Daß *postmetaphysisch* nicht mit *postmodern* zu verwechseln ist, und hier immer noch auf dem einst so hoffnungsvoll angebrochenen Boden der Moderne philosophiert wird, versteht sich von selbst. *Postmetaphysisch* heißt, den klassischen Kritizismus als Philosophieoption zu problematisieren, um einen zeitkritischen Abstand zur Metaphysik insgesamt zu wahren und das Metaphysikproblem bei Kant und Schopenhauer von heute aus zu betrachten. Ihre existentielle sowie epistemische Relevanz soll weder in Frage gestellt noch *in integrum* restituiert werden. Als postmetaphysische Konsequenz des Kritizismus gilt die Preisgabe des klassischen Begründungsdenkens im wissenschaftstheoretischen Rückgriff auf die Idee eines hypothetischen Wissens. Konsequenter Kritizismus heißt, das Irrlicht der Apodiktizität in die Mythengalerie der Philosophiegeschichte zu delegieren und Logik nicht mehr als welterschließendes Begründungsinstrument, sondern als Hilfsmittel der Kritik zu gebrauchen.

Im folgenden wird unter Verzicht auf einen analytischen Vollständigkeitsanspruch eine rationale Rekonstruktion der Metaphysikansätze Kants und Schopenhauers versucht, um ihren Gehalt einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Dabei werden wir uns von einem philosophiehistorischen Rekonstruktionsminimum leiten lassen. Dieser Ansatz bedeutet, daß durchweg zwei Bedingungen beachtet werden: Erstens bleibt der Deutungsversuch in verhältnismäßiger Übereinstimmung mit den Grundideen der zu rekonstruierenden Philosophien. Zweitens zwingt er uns dazu,

unsere Analyse mit historischer Methode zu verbinden. Im allgemeinen gehen wir heute von anderen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Einsichten als Kant oder Schopenhauer aus. Insofern kann es nicht mehr um eine historisch adäquate und detailgetreue Deutung ihrer Philosophie gehen, sondern um eine unter gegenwärtigen Voraussetzungen vertretbare Interpretation, ohne den Anspruch zu erheben, ihrer Konzeption in allen Details gerecht werden zu wollen. Entsprechend frei wird die eigene Theoriebedingtheit als historische Momentaufnahme im offenen Deutungsprozeß der Gedankengänge Kants und Schopenhauers eingestanden.

Warum gerade Kant, Newton und Schopenhauer? Diese Konstellation gründet einerseits in einem philosophiehistorischen Wirkungszusammenhang, andererseits in einem bestimmten metatheoretischen Interesse. Einerseits stehen die drei Denker in einem unübersehbaren Wirkungszusammenhang. Die methodischen Grundlagen der Philosophie Kants (*Kritik der reinen Vernunft*) wurzeln in Newtons Himmelsmechanik aus den *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, diese hat ihrerseits entscheidend auf die Grundlagen der Philosophie Schopenhauers (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) eingewirkt. Andererseits können die Philosophien Kants und Schopenhauers als Musterbeispiele zweier grundlegend verschiedener Metaphysikauffassungen gelten. Von einem metatheoretischen Standpunkt aus stellen sich diese Philosophien zwei grundlegend unterschiedliche Optionen für die Metaphysik dar.

Die Arbeit ist so aufgebaut, daß zunächst der Begriff der Metaphysik einer Klärung unterzogen wird und dann am Beispiel Kants und Schopenhauers beide grundlegende metaphysische Optionen entwickelt werden. Zunächst wird im ersten Kapitel *Das Problem der Metaphysik* dem antiken Ursprung der klassischen Grundfrage der Metaphysik nachgegangen und ihre überlieferten Sinn- und Problemgehalte mit den Mitteln der modernen Sprachkritik hinterfragt. Metaphysik wird dabei weder für „begriffsdichtenden Unsinn“ erklärt noch als „strenge Wissenschaft“ hingenommen. Vielmehr geht es um ein bestimmtes Metaphysikverständnis, das den Kontinuitätskontext philosophischer Denktradition wahrt und ihre Kompatibilität mit der Moderne prüft. Mit dieser Problemstellung wird ein Bekenntnis zu einer *induktiven Metaphysik* als Ausdruck grundlegender intellektueller sowie existentieller Reflexionsfähigkeit des Menschen im Rahmen eines möglichst umfassenden Welt- und Selbstverständnisses abgelegt. Eine induktive Metaphysik, die sich methodisch auf explizite Hypothesenbildungen stützt, begründet keine evidenten Erstprinzipien, um aus ihnen „streng beweisend“ unrevidierbares Wissen deduzieren zu können. Sie setzt beim aktual fundierten Wissensstand einzelner Erfahrungswissenschaften an und hinterfragt in methodischer oder systematischer Hinsicht ihre Erklärungs- und Geltungsbedingungen. Aufgrund ihrer expliziten Konjekturalität bleibt sie revidierbar.

Wenn „der kritische Weg allein“ noch offen ist, Kant seinem Interpreten „sapere aude!“ zuruft und ihn damit in die Mündigkeit entläßt, so bedeutet die Verpflichtung auf Kants Philosophie auch, kritisch gegen ihn selbst zu verfahren. Jede Kant-Orthodoxie trifft ins Leere. Es gilt heute nicht mehr, „mit Kant zu denken“, sondern „weiter als Kant“ zu denken. Es käme einem Pflichtversäumnis gleich, philosophie- und wissenschaftshistorisches Wissen als sakrosankte Grundwahrheiten auf dem Olymp reiner Vernunfteinsichten zu feiern und sie als letztgültig zu immunisieren. Es gilt vielmehr, die Geltungsansprüche jeder Philosophie immer wieder kritisch zu hinterfragen.

Eine solche kritische Hinterfragung wird im zweiten Kapitel *Kants apriorische Vernunftmetaphysik* vorgenommen. Um Kants transzendentalphilosophische Wissenschaftsmetaphysik angemessen verstehen und auch heute noch würdigen zu können, ist es unerläßlich, seine werkgeschichtlichen Rezeptionsspuren zu Newton freizulegen. Kant philosophiert im methodischen Denkstrom der mathematischen Naturphilosophie Newtons. Doch die epochale Sonnenseite der *Principia mathematica* hat auch eine Schattenseite, und dieser Schatten fällt auch auf Kants Philosophie: Es ist Newtons *Hypothesophobie*, sein hypothesenfeindliches Wissenschaftsverständnis, zu dem sich auch Kant bekennt.

Diese Hypothesenfeindlichkeit steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu dem transzendental-hypothetischen Charakter von Kants Theorie der Erfahrung. Dieser hypothetische Programmcharakter der Transzendentalphilosophie wird von Kant in seiner *Vernunftkritik* zunächst auch offen eingestanden. Kant stellt seine streng wissenschaftliche Metaphysikgrundlegung zunächst als *Hypothese* dar, indem er sich an der analytischen Verfahrensweise der neuzeitlichen Naturwissenschaften orientiert. Das transzendentalphilosophische Hypothesenzugeständnis bleibt aber nicht die letztgültige Programmerklärung der Metaphysik. Vor dem Gerichtshof der reinen Vernunft hat Kant in puncto *Gewißheit oder Hypothese* sich selbst das Urteil gesprochen: Der hypothetische Anfangscharakter der Transzendentalphilosophie wird suspendiert, da alles, was bei der Grundlegung der Metaphysik als strenge Wissenschaft einer Hypothese nur ähnlich sieht, „verbotene Ware sei,“ die um jeden Preis zu beschlagnahmen sei.

Woher diese Radikalität? Die Antwort lautet: weil im wissenschaftstheoretischen Hintergrund der Kantschen Metaphysikgrundlegung die verkappte Programmerklärung „hypotheses non fingo“ Newtons wirkt und Kant mit seiner Transzendentalphilosophie im Einklang mit Newtons Naturphilosophie stehen wollte. Grundsatzerklärungen von der Art „Newton abstrahierte mit Recht von allen Hypothesen“, „in der Metaphysik gibt's keine Hypothesen“ oder „Hypothesen bleiben immer Hypothesen“, und zwar als „Voraussetzungen, zu deren völliger Gewißheit

wir nie gelangen können“, bezeugen die Hypothesophobie, die er von seinem Vorbild Newton übernommen hat.

Die Wurzeln dieser Abneigung gegen alles Hypothetische, die im dritten Kapitel *Newtons Hypothesophobie und Kant* abgehandelt werden, liegen in Kants vorkritischer Phase. Als Naturphilosoph glaubte Kant fest an eine „von aller Hypothese befreite mechanische Erklärungsart der Erscheinungen“ im Rahmen der Newtonschen Himmelsmechanik, und diese apodiktische Erkenntnismöglichkeit liegt auch noch seiner Transzendentalphilosophie stillschweigend zugrunde. Wie Newton glaubte Kant (irrtümlicherweise) an eine endgültige Verifizierung wissenschaftlicher Theorien. Zwar sollte Kants Erfahrungstheorie nicht allein als „Theorie der Physik“ verstanden werden. Sie tritt vielmehr als von der Newtonschen Physik unabhängig auf. Aber sie ist nicht nur geeignet, diese Theorie nachträglich zu legitimieren, sie greift zu ihrer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung auch explizit auf deren Begriffs- und Methodenvorleistungen zurück.

Ein adäquates Verständnis der erfahrungs- und wissenschaftstheoretischen Zielsetzung der kritischen Transzendentalphilosophie Kants ist ohne Einsicht in Newtons mathematische Experimentalphilosophie kaum erreichbar. Kants erkenntnismetaphysischer *salto transcendentale* in die Erfahrungswelt war nur auf dem Hintergrund seiner Absicherung durch das axiomatische Wissenschaftsnetz der Newtonschen Experimentalphysik möglich. Die von Kant so eindringlich beschworene Denkrevolution der Kopernikanischen Drehwende ruht auf den Grundfesten der epochalen Wissenschaftsrevolution Newtons. Mit dieser Auffassung hat Kant über das philosophiehistorische Begründungsparadigma des klassischen Rationalismus sowie den mathematischen Geltungsanspruch der Newtonschen Himmelsmechanik den Ausbau der Philosophie als Metaphysik zu einer apodiktischen Vernunftwissenschaft mit letztgültiger Langzeitwirkung unternommen. Die „Umänderung der Denkungsart“ sollte nicht nur revolutionär, sie sollte auch endgültig sein. Gemäß seinem Aufklärungsideal erklärt Kant die reine Vernunft als allgemeine Menschenvernunft zum Ortungsinstrument metaphysischer Grundfragen.

Das vierte Kapitel *Schopenhauers induktive Willensmetaphysik* widmet sich der Philosophie Schopenhauers als Gegenmodell zu Kants Metaphysikauffassung. Was für Kant Newton war, das war für Schopenhauer Kant. Schopenhauer philosophiert zwar im transzendentalphilosophischen Denkhorizont Kants, entwickelt seine Metaphysik aber ausdrücklich in Opposition zu Kant. Während Kant eine apriorische Vernunftmetaphysik als Formalwissenschaft konzipiert, erklärt Schopenhauer seine Willensmetaphysik zu einer Erfahrungswissenschaft, die auf die Analyse der Erfahrung im ganzen angelegt wird. Damit erweist er sich als Vertreter einer erfahrungs-

theoretischen Grundlegung der Metaphysik innerhalb der neuzeitlichen Philosophietradition.

Bei der Grundlegung seiner Metaphysik auf empirischer Grundlage sieht sich Schopenhauer schicksalhaft mit der *Vernunftkritik* Kants konfrontiert. Als Nachkantianer will er Metaphysik grundlegend anders betreiben. Diese Ausgangslage zwingt ihn dazu, aus seinem subjektiven Weltverständnis heraus nach noch nicht erschlossenen Alternativzugängen zu suchen. Metaphysik weist unterschiedliche Erkenntnisquellen auf. Als Erfahrungswissenschaft schöpft sie nicht aus der Vernunft als ihrem *apriori* denknotwendigen Quellgrund, sondern aus empirischen Erkenntnisquellen. Sie nimmt den Status einer hypothetischen Welterklärung an und gibt damit ihren apodiktischen Begründungsstatus preis.

Schopenhauers Antwort auf Kants Vernunftmetaphysik ist die Formulierung einer hypothetischen Metaphysik auf empirischer Grundlage. Sie verzichtet auf Apriorität und Apodiktizität ihrer Kernaussagen, und die Quellen metaphysischer Erkenntnis werden nicht mehr in synthetisch-apriorischen Begriffsgrößen einer deduktiv verfahrenden Vernunft oder in einer rein transzendentalphilosophischen Reflexion gesehen, sondern vielmehr in empirischen Erkenntnisquellen. Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen soll heißen, daß wenn das Problem der Metaphysik (der über die Leiberfahrung induzierte Wille) empirisch gegeben ist und sich dem auf Welt- und Selbsterkenntnis abzielenden Erfahrungssubjekt existentiell stellt, so muß auch sein Lösungsansatz in der Empirie gesucht werden. Die Erkenntnisgrundlage der Metaphysik muß notwendig empirischer Art sein, da die Ausgangsbasis ihrer Erklärungsansätze Naturdinge sind. Schopenhauer geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er eine radikale Physiologisierung der Metaphysik vornimmt und seine erfahrungsbezogene Willensmetaphysik eng an die Naturwissenschaften bindet.

Im Gegensatz zu Kant wird auf diese Weise bei Schopenhauer nicht Logik und Experimentalphysik, sondern Physiologie und Anthropologie zur Grundlage aller Erkenntnis- und Metaphysikkritik. Diese Art von Metaphysik bedeutet einen dezidierten Bruch mit der Tradition, der einer philosophischen Wende von säkularer Bedeutung gleichkommt. Als Begründer einer induktiven Metaphysik mit explizitem Hypothesencharakter wird Schopenhauer damit — im Anschluß an Kants Wechsel vom rationalistischen zum transzendentalphilosophischen Paradigma — zum Initiator eines erneuten Paradigmenwechsels in der Metaphysik.

Erstes Kapitel

Das Problem der Metaphysik

„Es kann von Wichtigkeit werden, zu wissen, wo die Grenze liegt, an der die philosophische Diskussion aufhört, sinnvoll zu sein. Es ist der Punkt, wo jede denkbare Theorie ‚mit ihrer Weisheit zu Ende ist' und die persönliche Entscheidung einsetzen muß."

Wolfgang Stegmüller*

I. Ursprung, Sinn und Grundfrage der Metaphysik

§ 1. Das philosophische Erbe der Metaphysik

Ziel der folgenden Einleitung ist, den antiken Ursprung der Grundfrage der Metaphysik aufzudecken, ihren Sinn- und Problemgehalt über moderne Sprachkritik zu hinterfragen und die Möglichkeit einer bestimmten Art von Metaphysik über neueste wissenschaftstheoretische Abgrenzungskriterien zu den Erfahrungswissenschaften darzulegen. Wohlgemerkt geht es nicht darum, Metaphysik insgesamt für „begriffsdichtenden Unsinn" zu erklären noch sie kritiklos als „strenge Wissenschaft" hinzunehmen. Vielmehr geht es um ein bestimmtes Metaphysikverständnis, das über sachkritische Auseinandersetzung den Kontinuitätskontext philosophischer Denktradition wahrt und ihre Kompatibilität mit der Moderne prüft. Mit dieser Problemstellung wird ein Bekenntnis zu einer *induktiven Metaphysik* als Ausdruck grundlegender intellektueller sowie existentieller Reflexionsfähigkeit des Menschen im Rahmen eines möglichst umfassenden Welt- und Selbstverständnisses *heute* abgelegt.

„Metaphysik" ist ein die Philosophie in ihrer wechselvollen Entwicklungsgeschichte begleitender Grundbegriff, der schon bei ihrem Schöpfer Aristoteles zu einem genuin philosophischen Problem aufgrund seiner symptomatischen Fragestellung nach dem „Sein des Seienden" (οντος ον resp. ον η ον) geworden ist. Seitdem wird das *Problem der Metaphysik* mit dem Schleier des Geheimnisvollen umgeben und als unauflösbare Aporie gedeutet. Von einem modernen sprachanalytischen Standpunkt aus drängt sich aber der kritische Verdacht auf, daß schon in der Frage, wie Aristoteles das *Sein*sproblem mit seiner Generallösung anzugehen sucht, möglicherweise ein Widerspruch steckt, der seine der abendländischen Philosophie so sorglos vererbte metaphysische *Grundfrage* ihrem theoretischen Gehalt nach unentscheidbar und damit auch unbeantwortbar macht. Der Grundsatz seiner *prote philosophia* nämlich, die Aristoteles als theoretische Wissenschaft auf den Begriff des „Seienden" gründet, müßte doch – sofern man etwas prädikativ Positives darüber aussagen möchte – in etwa lauten: „Sein ist ein Seiendes", formuliert nach der Grundform mit der Variable „x ist ein Seiendes". So entsteht der unvermeidliche Eindruck, das *Seiende* als Gegenstand einer besonderen Wissenschaft müßte doch eine eigene Gattung eines *Realseienden* sein. Aristoteles zufolge untersuchen auch die Einzelwissenschaften

ein jeweils disparates Seiendes als sinnliche Substanzen, als *real*seiende Dinge.

In der *Metaphysik* aber gibt Aristoteles unmißverständlich zu verstehen, daß das Seiende keine Gattung der seienden Dinge sei.[1] Auch in den *Analytica Posteriora* heißt es sinngemäß, das Sein sei „für kein Ding Wesenheit; denn das Seiende ist nicht Gattung."[2] Demzufolge lassen sich weder über das *Sein* noch über das *Seiende* selbst keinerlei prädikative Inhaltsaussagen treffen. Das anscheinend inhaltsleere „Sein des Seienden" scheint offensichtlich unaussagbar und seinem zirkulären Behauptungsgehalt nach unbeantwortbar zu sein. Diese Satzaussage wirft bei einer kritischen Bedeutungsanalyse der Seinsproblematik als Grundfrage der klassischen Metaphysik unlösbare Schwierigkeiten auf, die auf der Suche nach einer akzeptablen Lösungsmöglichkeit noch eingehend zu untersuchen sein werden.

Metaphysik wird für die gesamte abendländische Philosophie zu dem, was seitdem auch unter *Ontologie* als Wissenschaft von den allgemeinsten Bestimmungsgründen des Seienden verstanden wird. Als Wissenschaft, als Zielpunkt allen menschlichen Denkens, sollte sie ursprünglich die Lösung der Urrätsel der Welt in einer absoluten Wissensvollendung mit dem Anspruch nicht nur auf formale, sondern gerade auch auf inhaltliche Erkenntnis aus einem obersten Grundprinzip heraus bringen. Gehen wir dennoch von der gegenwärtig weitgehend anerkannten Tatsache aus, Metaphysik sei zwar keine „Königin der Wissenschaften" mehr, wohl aber die zentrale Grunddisziplin innerhalb der Philosophie, auf die eine konsequente Behandlung der Grundprobleme sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Ethik und selbst in der Anthropologie immer wieder zurückführt, so wird man in der Antwort auf die Frage, ob Metaphysik nun als sinnvolle philosophische Theorie möglich sei, eine Entscheidungsfrage der Philosophie sehen müssen.[3] Unter allen philosophischen Problemen ist gerade die Frage nach der *Metaphysik*, die insofern auch als Frage nach der Philosophie und ihren Wissenschaftsansprüchen betrachtet werden kann, die *grundlegendste*.[4] Schon der allererste Blick in die Philosophiegeschichte aber genügt, um festzustellen, daß der Begriff „Metaphysik" nicht eindeutig gebraucht und daß es je nach philosophischer Schulherkunft eine Vielzahl von Metaphysikauffassungen gibt, die einander geradezu widersprechen.

---

* Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin/Heidelberg/New York 1969, VIII f.

[1] Vgl. Metaphysik, Hamburg 1978, III 3, 998 b 22.

[2] Zweite Analytik, Hamburg 1976, 92 b 13 f.

[3] Vgl. W. Röd: Über die Möglichkeit der Metaphysik unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie, in: Allgemeine Zeitschrift f. Philosophie, 1976 1/1, 3.

[4] W. Stegmüller: Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin/Heidelberg/New York 1969, VIII.

Metaphysik wird im Verlauf ihrer Entwicklungsgeschichte zu einem immer vieldeutigeren Ausdruck, bei dem es zunehmend schwieriger wird, präzise anzugeben, was unter „Metaphysik" in ihren unterschiedlichsten Ausprägungen denn eigentlich zu verstehen ist. Metaphysik als eine ständigem Wandel unterworfene Disziplin muß trotz der immer wieder beschworenen Konstanzhaftigkeit ihrer „Grundfrage" als etwas seiner Form und seinem Wesen nach geschichtlich Bedingtes angesehen werden. Selbstredend kann sie auch nicht als vermeintliche *philosophia perennis* eine ihr auf apodiktischer Gewißheitsgrundlage vindizierte zeitlose Geltung ihrer Problemstellung beanspruchen, sondern sie bleibt von bestimmten zeitgeschichtlichen, gesellschaftspolitischen sowie wissenschaftsparadigmatischen Geltungsbedingungen abhängig. Daraus folgt der naheliegende Schluß, daß es *die Metaphysik* nicht geben kann, da sie ja stets unter neuen Kritikansätzen in einer variierenden Form auftritt und eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit an den Tag legt. Die dabei so oft beschworene klassische Aporie ihrer Grundfrage könnte im Zuge einer skeptischen Bewußtwerdung über die tatsächlichen Denk- und Erkenntnisleistungen des Menschen dahingehend diagnostiziert werden, daß, wie einst schon Schopenhauer meinte, ihre Probleme nur insofern unlösbar sind, „als in den Fragen selbst schon ein Widerspruch enthalten" (P I 89) sei. Denn wäre die subjektive Grundfrage der Metaphysik theoretisch entscheidbar bzw. beantwortbar, so wäre sie sicherlich auch längst entschieden.[5] Das Argument für eine vermeintliche Aporie leistet hier keine explizite Aufklärungsarbeit mehr, außer daß die in dieser Fragestellung formulierte metaphysische „Seinsfrage" von einem sprach- und sinnkritischen Standpunkt aus betrachtet widersprüchlich strukturiert und in ihrer aristotelischen Erblast als Pseudoproblem unbeantwortbar bleibt. Auch alle jüngsten ontologischen Beteuerungsversuche in der Art „Metaphysik beschäftigt sich mit dem Seienden und sonst nichts",[6] umgeben geflissentlich das Seinsproblem mit der Aura des Mystischen. Sie machen es gewissermaßen zum „Sanctissimum der Metaphysik",[7] tragen aber relativ wenig zu seiner Klärung, geschweige denn zu einer ernsthaften Prüfung etwaiger Antwortmöglichkeiten bei. Zwischen der Bedeutung, die der Grundfrage der Metaphysik *in extenso* zugesprochen, und dem Maß der auf sie *de facto* verwendeten erkenntnislogischen Klärungsversuche, klafft ein eklatantes Mißverhältnis.

In ihrer philosophiehistorisch gewachsenen Begriffsvielfalt läßt sich Meta-

---

[5] Vgl. D. Birnbacher: Wittgenstein und die „Grundfrage der Metaphysik", in: W. Vossenkuhl (Hg.): Von Wittgenstein lernen, Berlin 1992, 122.

[6] Vgl. M. Heidegger: Was ist Metaphysik? Frankfurt/M 1969.

[7] D. Birnbacher (1992), 122.

physik heute auf keine einheitliche Methode mehr zurückführen, so wie dies noch Kant als System allgemeingültiger, synthetisch-apriorischer, d. h. rein metatheoretischer Bedingungen der Erfahrung – als Transzendentalphilosophie – meint für alle Zukunft methodisch begründet zu haben. Die Schicksalsfrage der Metaphysik (als strenge Wissenschaft) wäre in diesem Falle an den Aufweis *synthetischer Urteile apriori* und nicht weniger an die Disjunktion „analytisch/synthetisch" gebunden. Gerade diese Unterscheidung ist aber aufgrund neuester Untersuchungen von Willard Van Quine äußerst fragwürdig geworden.[8] Außerdem scheint die Frage der Willkürlichkeit bzw. der Stipulation einer solchen Unterscheidung durchweg relevant zu sein. Wenn die Entscheidung über die jeweilige Zuweisung eines spezifischen Urteils zur Gruppe der analytischen oder synthetischen Urteile willkürlich sein oder doch zumindest von variablen Bedingungen, d. h. vom Grad der Kenntnis des Urteilenden über das Urteilssubjekt und damit auch von seiner subjektiven Stipulation abhängen könnte, so würde sie letztendlich auch von einer willkürlichen Entscheidung über Auswahl und Schema seiner Urteilsdefinitionen abhängen.[9] In ihrer subjektiven Setzung wäre sie dann lediglich als *hinreichend*, nicht aber als *notwendig* in Anspruch zu nehmen. Kant aber hat von vornherein eine eindeutige Trennungslinie zwischen beiden Urteilstypen nicht zuletzt auch aufgrund seiner strikt synthetisch-apriorischen Metaphysikkonzeption gezogen, die er aus seinem rationalistisch geprägten Wissensverständnis heraus für allgemeingültig hielt, was soviel heißen soll, wie für alle Vernunftwesen verbindlich und denknotwendig. Daraufhin hat er sie auch nicht als *variabel* oder gar *willkürlich* ansehen können und wollen. Vielmehr erschien sie ihm als einzige Möglichkeit, Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft zu begründen.

Im Gegensatz zu den heute zumeist vertretenen Ansichten ist Kant noch von einem rein synthetischen und nicht einem analytischen Mathematikverständnis ausgegangen. Die Argumente für die Analytizität der Mathematik sind aber *eo ipso* Argumente gegen die Existenz synthetischer Sätze apriori. So leugnen die meisten Vertreter des modernen Empirismus und der Analytischen Philosophie synthetisch-apriorische Wirklichkeitserkenntnis auf apodiktischer Wahrheitsgrundlage. Die als *sinnvoll* anzuerkennenden Erkenntnisse seien ihrer Ansicht nach (a) die analytischen Wahrheiten und (b) die synthetisch-empirischen Wirk-

---

[8] Vgl. W. V. Quine: „Zwei Dogmen des Empirismus", in: Von einem logischen Standpunkt aus, Frankfurt/M., Berlin 1979; ferner W. Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1978, Bd. 2, 225 ff.

[9] Vgl. L. W. Beck: Können Kants synthetische Urteile in analytische umgewandelt werden? In: G. Prauss (Hg): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 27.

lichkeitsaussagen im Bereich eines exemplarisch Seienden, das empirisch beschreibbar ist. Daher scheint es zumindest fragwürdig zu sein, in Anlehnung an Kant weiterhin sakrosankt zu behaupten, metaphysisch genuine Sätze als reine Erweiterungsurteile seien diejenigen synthetischen Erkenntnisaussagen apriori, deren Wahrheit ohne Heranziehung der Empirie festgestellt werden könne. Denn sofern die erkenntnistheoretische Geltung aller Erkenntnis immer erst mit der Erfahrung anhebt und ebenso durch Erfahrung, d. h. *aposteriori*, bestätigt werden muß, so gibt es keine synthetischen Prinzipien, die *apriori* gelten könnten.[10] Akzeptiert man dagegen eine formale Unentscheidbarkeit zwischen analytischen und synthetischen Urteilen apriori und berücksichtigt eventuelle Willkürlichkeit in ihrer Grenzziehung, so wird man sich ernsthaft fragen müssen, ob es denn eine solche Klasse von synthetisch-apriorischen Formalwahrheiten (wie sie noch Kant mit Nachdruck postuliert und von der er die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaftssystem abhängig gemacht hat) überhaupt geben kann. Kants apriorische Wissenschaftsmetaphysik wird zwangsläufig zu einer weiteren historisch abgeschlossenen Entfaltungsphase der Philosophie.

§ 2. *Versuch einer Minimaldefinition*

Wollte man dennoch eine Minimaldefinition der Metaphysik in einem möglichst weit gefaßten Sinne angeben, ohne von vornherein eine bestimmte metaphysische Option vorzuziehen, so könnte man *Metaphysik* mit Wolfgang Stegmüller als Ausdruck jeglicher geistigen, d. h. intellektuellen Tätigkeit des Menschen verstehen, „die auf Erkenntnis abzielt und nicht in den Rahmen einer empirischen Realwissenschaft noch in denjenigen logischer, methodologischer oder mathematischer Untersuchungen fällt," d. h. „alles, was Wissenschaft zu sein beansprucht, ohne Erfahrungswissenschaft oder Formalwissenschaft zu sein."[11] Mit dieser Definition wäre zunächst ein formales Abgrenzungskriterium zwischen genuin metaphysischen und spezifisch erfahrungs- und formalwissenschaftlichen Erkenntnisansprüchen in ihrer unterschiedlichen Sachrelevanz neutral gesetzt, ohne daß metaphysischen Aussagen als sinnlosen Wortverbindungen jegliche Berechtigung apriori abgesprochen werden müßte.

Metaphysik als vieldeutiger Begriff hat ihrem Sinn und Wesen nach schon immer unterschiedliche Funktionen erfüllt. Schon bei Aristoteles – der diesen

[10] K. R. Popper: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen 1979, 106, passim.

[11] W. Stegmüller (1969), 88.

Ausdruck selbst *expressis verbis* nicht einführt[12] – wird Metaphysik je nach Bestimmung ihres Gegenstandes als „sophia", als „prote philosophia" oder als „theologiké" verstanden. Metaphysik kann auch aus einem metaphysischen Bedürfnis des Menschen nach Sinn, Ziel und Bedeutung der Welt und des eigenen Daseins entspringen und unter weltanschaulichen, künstlerischen oder religiösen Gesichtspunkten unterschiedliche Trost- und Lösungsvorschläge für den Einzelnen anbieten. Sie kann aber ebensogut in ihrem semantisch ursprünglichen Sinne dessen, „was über die Natur hinausgeht" bzw. „was hinter der Natur" als ihrem Grund oder Ursache liegt, verstanden werden, indem sie aus einem obersten Grundsatz heraus versucht, einen spekulativ autonomen Weltzugriff sei es kausal oder final zu erschließen.

§ 3. Ansatz zu einer Definition der Metaphysik

Trotz aller Auseinandersetzung um Sinn oder Unsinn der Metaphysik und ihren Satzbestand, trotz der unversöhnlich entgegengesetzten Thesen, wonach alle Wissenschaften eine metaphysische Grundlage – Metaphysik im Sinne ihrer „metaphysischen Anfangsgründe" – zur Voraussetzung haben, sowie derjenigen, denen zufolge echte Wissenschaft von jeder Metaphysik gänzlich frei sein müsse, bieten sich für einen Versuch, Metaphysik weiter einzugrenzen, grundsätzlich zwei Möglichkeiten. *(1) Entweder man versucht Metaphysik vom Objekt her zu bestimmen*, indem man ein striktes Differenzierungskriterium für die Unterscheidung zwischen metaphysischen und nichtmetaphysischen Entitäten angibt, und es im Rahmen des zu explizierenden Gegenstandsbereiches konsequent einhält, so etwa Schopenhauers *Wille* als metaphysische Entität. *(2) Oder man versucht Metaphysik von der genuin metaphysischen Urteilsart*, die in ihrem begriffs- und erfahrungstheoretischen Rahmen formuliert werden, her zu bestimmen. Und zwar über die *synthetischen Urteile apriori*, an deren Aufweis Kant die einzige Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft gebunden wissen wollte. Grundsätzliche Schwierigkeiten in der Wesensbestimmung der „Metaphysik" treten aber bereits darin auf, ein stringent formulierbares Kriterium für eine solche Differenzierung festzusetzen.[13]

(1) Die Zugangsschwierigkeiten von der Urteilsseite her würden sich auf die heu-

---

[12] Τα μετα τα φυσικα stammt als Bibliotheksbezeichnung von Andronikos von Rhodos zur Kennzeichnung der 14 aristotelischen Bücher zur „Ersten Philosophie" und bedeutet zunächst als *terminus technicus* das, was „nach der Physik" folgt.

[13] Vgl. W. Stegmüller (1969), 87 f.

te zumeist abgelehnte Disjunktion „synthetisch/analytisch“ zurückführen lassen. Eine solche formale Kennzeichnung würde die Differenzierung in „analytische“ und „synthetische“ Sätze apriori als Grundvoraussetzung implizieren. Stegmüller zufolge könnte man sie aber höchstens nur unter Bezugnahme auf sogenannte formalisierte Sprachsysteme vollziehen. Für nicht formalisierte, d. h. grundsätzlich intuitive gedankliche Aussagen (Operationen), die als wesentlich metaphysische gegenüber dem formalisierten Denken stets das grundlegende sind, kann eine solche Unterscheidung im strengen Sinne nicht vorgenommen werden.[14] Analytische Urteile als logische sind stets apriori und sie bedeuten soviel wie „aufgrund seiner logischen Form wahr“ bzw. „aus logischen Gründen richtig.“ Es sind formale Urteile ohne jeden realen Inhalt. Synthetische Sätze aposteriori dagegen sind empirisch und als Wirklichkeitsaussagen größtenteils auch hypothetisch. Nach Kant aber sollen die genuin metaphysischen Sätze synthetisch, apriorisch, realaussagend und dabei weder empirisch noch hypothetisch sein. Die Grundschwierigkeit bei den synthetischen Urteilen apriori liegt aber nicht so sehr auf der Satzkomponente „synthetisch“, sondern auf der des „Apriori“.

Eine andere Schwierigkeit scheint die Frage der Willkürlichkeit einer solchen Unterscheidung zu sein. Zieht man kritisch in Betracht, die Unterscheidung „analytisch/synthetisch” könnte von der Variabilität bzw. der Stipulation des Urteilenden abhängen, die sich in seinen persönlichen Präferenzen und Absichten niederschlagen, d. h. die Unterscheidung, ob ein spezifisches Urteil nun analytisch oder synthetisch sei, könnte letztendlich von seiner willkürlichen Entscheidung über Auswahl und Schema seiner Urteilsdefinitionen abhängen, wird es einsichtig, warum Kant von Anfang an eine eindeutige Trennungslinie zwischen den beiden Urteilstypen und ihrer Erkenntnisart gezogen hat. Seine Absicht war, Metaphysik als Wissenschaft auf synthetisch-apriorische Urteilssätze zu gründen. Daraufhin hat er sie nicht als variabel oder gar willkürlich, sondern als schlechthin notwendig gültig gesehen. Darüber hinaus geht man heute von der Annahme aus, daß analytische Urteile als diejenigen gelten, die aus expliziten Definitionen gemäß den Regeln der Logik folgen. Und da Definitionen als *nominal* oder *stipulativ* gelten, so wird daraus gefolgert, daß sie zu einem gewissen Grade ebenfalls willkürlich seien. Fügt man schließlich noch hinzu, alle Urteile apriori seien analytisch, so würde daraus folgen, daß genauso die dichotomische Unterscheidung *apriori/aposteriori* eine fließende, willkürliche und keine stringent begründbare Unterscheidung sei, also eine Stipulation

[14] Ibid., 73 f., 93 f., 442 ff.

ggf. eine kontingente Setzung und keineswegs eine zwingende Notwendigkeit.[15]

(2) Die Zugangsschwierigkeit vom Objekt her besteht Stegmüller zufolge darin, daß auch von der Gegenstandsseite her – die philosophiehistorisch eindeutig die ursprünglichere ist – eine Begriffsbestimmung der Metaphysik heute grundsätzlich ausgeschlossen sei, da sie entweder zu *eng* oder zu *weit* ausfallen müßte. Eine zu enge Begriffsbestimmung wäre in etwa die, welche die Metaphysik zu einer „Wissenschaft vom Transzendenten", d. h. im klassischen Sinne zu einer Wissenschaft vom „Seienden als Seienden", machte würde, worunter auch analoge Terme wie „Sein des Seienden" zu subsumieren wären. Zieht man hingegen auch erfahrbare Objekte in den metaphysischen Bestimmungsbereich mit ein, so entfiele die Möglichkeit einer Abgrenzung der Metaphysik gegen die Erfahrungswissenschaften. Stegmüller folgert daraus die Unmöglichkeit einer Metaphysik, die ihren Gegenstand von der Objektseite her zu definieren sucht.

Dem ist weitgehend zuzustimmen, sofern es sich um die Einführung transzendenter Terme eines nichtnaturalen Objektbereiches klassischer Metaphysik handeln sollte. Die Idee einer autonomen philosophischen Welterfahrung, die genuine erfahrungsunabhängige Erkenntnisse der empirischen Realität jenseits aller naturwissenschaftlichen Rationalität hervorbringen könnte, hat sich als Illusion entpuppt.[16] Doch es gibt noch eine andere stichhaltige, von Stegmüller ausgeklammerte Alternative. Und zwar metaphysische Theorien und Aussagen nicht mehr als *apodiktische Sätze* bzw. *Satzsysteme*, sondern in der Einführung unobservabler Entitäten als *Hypothesen* unter Rückgriff auf indirekte Prüfungsmöglichkeiten zu interpretieren. Legt man diese Vorzugskriterien metaphysischen Entwürfen zugrunde, so ist auf ihre explizit heuristische Hypothetizität zu schließen. Die konsequente Anwendung dieser Auffassung würde allerdings nicht nur für die heuristische (ontologische bzw. epistemologische) Einführung unobservabler Deutungskomponenten der Naturbeschreibung gelten, sondern gleichermaßen auch für Kants transzendentalphilosophische Fragestellung nach den synthetisch-apriorischen Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung. M. a. W. sie würde ihre Anwendung nicht nur auf Metaphysik als *Seinstheorie*, sondern auch auf Metaphysik als *Erfahrungstheorie* finden.[17]

---

[15] Vgl. dazu L. W. Beck (1973), 27. Diese Annahme stützt sich auf Kants eigene Reflexion: „Wenn man den ganzen Begriff hätte, wovon die Notionen des Subjekts und Prädikats *compartes* sind, so würden die synthetischen Urteile sich in analytische verwandeln. Es fragt sich, wie weit hier Willkürliches sei." Zit. n. L. W. Beck, ibid., 27.

[16] Vgl. B. Kanitscheider (1993), 8.

[17] Metaphysik als „Seinstheorie" wäre eine Theorie von den allgemeinsten Grundzügen der Wirklichkeit. Metaphysik als „Erfahrungstheorie" dagegen eine Theorie von den Bedingungen

Auf diese Deutungsmöglichkeit haben überzeugend Hans Albert und Wolfgang Röd hingewiesen. Kants Erfahrungsmetaphysik müßte dann als *metaphysische Hypothese* mit der Zielsetzung gedeutet werden, die Erklärungsmöglichkeit wissenschaftlicher Erfahrungserkenntnis aufzuweisen. Läßt man hier den rationalistischen Begründungsansatz apodiktischer Geltungsansprüche synthetisch-apriorischer Sätze fallen, an dem Kant noch ausdrücklich festhält, indem er ihnen die erfahrungstheoretisch wahre Allgemeingültigkeit und strenge Denknotwendigkeit vindiziert, und folgt der Auffassung, Grundsätze weisen den Charakter von hypothetischen Annahmen auf, zu denen grundsätzlich Alternativen denkbar sind, so kommt man dazu, metaphysische Prinzipien in Analogie zu erfahrungswissenschaftlichen Sätzen nicht mehr als zwangsläufig *notwendige*, sondern nur noch als *problematische*, d. h. *hypothetisch gültige* Sätze zu verstehen. Sofern man darüber hinaus Poppers *Abgrenzungskriterium* zwischen wissenschaftlich prüfbaren und grundsätzlich nicht prüfbaren metaphysischen Sätzen zugrunde legt, so erschließt sich in der Tat eine Möglichkeit, metaphysische Theorien als heuristische bzw. prototypische Hypothesen zu betrachten, ohne dabei auf ihre direkte Prüfbarkeit zu insistieren. Die epistemologische Absenz intersubjektiver Verifikationskriterien metaphysischer Sätze wäre dann nicht mehr als Grundmakel metaphysischer Theorien zu verstehen.

Diese Deutungsmöglichkeit stellt insofern eine echte Alternative zu den beiden zuvor umrissenen Positionen dar, als sie zum einen den philosophiehistorischen Kontinuitätszusammenhang der Metaphysik wahrt, zum anderen Metaphysik nicht *eo ipso* im positivistischen Sinne für „sinnlos" erklärt. Diese Alternative scheint über die Möglichkeit gegeben zu sein, die Kennzeichnung der Metaphysik von der Subjektseite her vorzunehmen. Sie ist allerdings mit der Grundschwierigkeit verbunden, daß dies zwar eine eindeutig gegenständliche Kennzeichnung nach sich ziehen würde, jedoch in Form einer metaphysischen Hypothese des unmittelbar Gegebenen. Dies wäre Schopenhauers Versuch, eine Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen als Erfahrungswissenschaft zu entwerfen und damit eine völlig neue Qualität metaphysischer Betrachtung einzuleiten. Die Hauptschwierigkeit in diesem Falle wäre die Kernaussage: „Der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes; und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens" (VN II 77). Und zwar in dem Sinne, als der Leib einen empirischen, der Wille hingegen einen apriorischen Begriff darstellt. Denn sofern man den Willen als metaphysische Apriorikomponente ins Spiel bringt, die über die stets empirische Leiberfahrung psychophysisch erschlossen wird, so

der Erfahrungsmöglichkeit, und zwar der Erfahrung im allgemeinen oder der wissenschaftlichen Erfahrung im besonderen. Vgl. W. Röd (1976), 4 f.

müßte er als genuin metaphysische Erklärungshypothese zu verstehen sein.

Eine Metaphysik mit *Hypothesen*charakter mag insofern zunächst wie eine *contradictio in adiecto* anmuten. Dieser Anschein entsteht aber nur dadurch, daß man auch heute noch, wie Hans Albert zurecht moniert, „mit der Idee der Metaphysik die Vorstellung zu verbinden pflegt, daß es sich um prinzipiell nicht prüfbare Aussagen handelt." Wenn man aber (a) die Idee der apodiktischen Gewißheit zugunsten einer kritischen Prüfung fallen und (b) indirekte Prüfungsmöglichkeiten gelten läßt, „dann kann man durchaus der Auffassung sein, daß auch metaphysische Aussagen als Hypothesen zu behandeln sind."[18] Metaphysische Theorien wären dann als Erklärungsversuche auf der Basis hypothetischer Annahmen zu interpretieren. Metaphysik büßt damit zwar ihren *apodiktischen Begründungsstatus* ein, sie gewinnt aber einen *positiven Erklärungscharakter*, den sie grundsätzlich mit den Erklärungsaufgaben einzelner Realwissenschaften teilt. So gesehen kann Metaphysik der Wissenschaft helfen, prototypische Denkschemata zu entwickeln, die bestimmten Rationalitätskriterien wie etwa begriffliche Klarheit, Widerspruchsfreiheit oder Systemhaftigkeit, genügen und positive Heuristika für die Bildung quantitativ testbarer Theorien liefern können. In bezug auf diese Eigenschaften muß eine metaphysische Theorie allerdings kritisierbar sein. *Experimenta crucis* sind zwar zwischen zwei begrifflichen Systemen dieser Art grundsätzlich unmöglich. Eine Entscheidung indirekter Art kann dennoch erbracht werden, sofern zwischen zwei metaphysischen Theorien die erste zu einer testbaren Theorie führt, die dadurch falsifizierbar wird.[19] Metaphysik kann sich folglich über ihren epistemologischen sowie ontologischen Sach- und Erklärungsbezug auf die spekulative Entdeckung wahrscheinlicher Grundzüge der Realität im außerwissenschaftlichen Randbereich beschränken und in ihrer Koppelung an die Erfahrungswissenschaften zu einem möglichst umfassenden Weltverständnis konstruktiv beitragen.

§ 4. Grundmöglichkeiten der Metaphysik

Im Anschluß an einen so äquivok gefaßten Metaphysikbegriff lassen sich einige grundsätzliche Metaphysikformen aufzählen, um die unterschiedlichen Ansätze in bezug auf die Möglichkeit der Metaphysik als intellektueller Denktätigkeit des *animal metaphysicum* darlegen zu können. Folgende Unterscheidung kann

[18] H. Albert: Konstruktion und Kritik, Hamburg 1975, 19.

[19] Vgl. B. Kanitscheider: Philosophie und moderne Physik. Systeme, Strukturen, Synthesen, Darmstadt 1979, 16 u. 406.

dabei zugrunde gelegt werden.[20]

(1) Transzendenzmetaphysik. Das Wesen dieser Metaphysikart besteht darin, daß sie Begriffe verwendet, die (a) nicht rein logisch sind, (b) sich nicht unmittelbar auf empirisch Aufweisbares beziehen, (c) sich nicht auf empirische Begriffe reduzieren lassen und (d) im Rahmen von Theorien unaufweisbar sind, die grundsätzlich empirisch überprüfbar sind. Solche Begriffe wären z. B. die durch ihre Unerfahrbarkeit ausgewiesenen Terme wie „Gott", „Vollkommenheit" oder „Weltgrund".

(2) Immanenzmetaphysik. Hier werden einerseits lediglich empirische Begriffe verwendet, andererseits aber Urteile formuliert, die weder eine logische noch eine bloß hypothetische Geltung beanspruchen. Dazu gehören etwa die synthetischen Urteile apriori als genuin metaphysische Sätze im Sinne von Kant.

(3) Gegenständlich-ontologisches Apriori der Einzelwissenschaften. Darunter ist die Festsetzung des zulässigen Wertbereiches der Variablen einer Wissenschaft als ontologische Aufgabe zu verstehen. Diese Festsetzung besteht aber nicht in der Bildung konkreter Einzelurteile, sondern in der Bildung der gegenständlichen Voraussetzungen einer bestimmten Wissenschaft.

(4) Vermutungsmetaphysik. Das Kennzeichnungsmerkmal dieser Metaphysikart ist, daß sie im Aufweis neuer Einzelfälle besteht, die bis dahin keinerlei Bestätigung erfahren haben. Diese können im Einzelfall (a) den wissenschaftlichen Fortschritt fördern oder (b) eine Zusammenschau der bisherigen einzelwissenschaftlichen Resultate zu einem Gesamtweltbild entwerfen, ohne eine empirische Bewährung für diese Zusammenschau in Anspruch zu nehmen.

Ergänzend zu diesem Einteilungsschema ließe sich hinzufügen, daß wenn man (1) auf den Evidenzanspruch im Sinne einer apodiktischen Letztbegründung und (2) auf direkte Verifikationskriterien solcher Aussagen im Sinne empirischer Realwissenschaften verzichtet, so wird eine Metaphysik mit explizit hypothetischem Erklärungscharakter möglich, wie sie unter Preisgabe apodiktischer Erkenntnisansprüche zunächst von Schopenhauer methodisch formuliert und später etwa von Hans Driesch vertreten wurde. In der jüngsten Zeit wird diese Variante im deutschsprachigen Raum von Denkern wie Karl Popper, Hans Albert, Wolfgang Röd oder Bernulf Kanitscheider als berechtigte metaphysische Philosophieoption in Betracht gezogen. Spezifisch metaphysische Hypothesen können dann zwar unter Rückgriff auf indirekte Prüfbarkeitskriterien aufgestellt und über die Festsetzung einer Demarkationslinie zu wissenschaftlich prüfbaren Sätzen abgegrenzt werden. Im Gegensatz zu einzelwissen-

[20] Die folgende Einteilung der Metaphysiktypen folgt dem Schema von W. Stegmüller (1969), 217-220. Zur Skepsis gegenüber diesen Metaphysikformen vgl. ibid., 431-446.

schaftlichen Hypothesen gibt es allerdings keine Realmöglichkeit, sie auf ihren theoretischen Behauptungsgehalt hin zu überprüfen. Ihr Wahrheits- bzw. Bestätigungsgrad als expliziter Wahrscheinlichkeitswert ist aufgrund von Erfahrungen oder Experimenten nicht ermittelbar.

Innerhalb der Metaphysik werden auch andernorts aufgeworfene Fragen thematisiert; sie werden zum Gegenstand systematischer Untersuchung mit der Zielsetzung, Erkenntnis bzw. Klärung in einen bestimmten Sinn- oder Problemzusammenhang zu gewinnen. Diese zum Problem erhobenen Fragen müssen aber in ihrem impliziten Erkenntnisanspruch aus einem bestimmten Erklärungsansatz heraus aufweisbar sein. Sie müssen rational artikulierbar und mitteilbar sein, so daß die Einsicht in die Gegenstände der zur Klärung anstehenden Fragen kommunikabel in bezug auf ihre grundsätzliche Mitteilbarkeit sein muß, selbst wenn sie aufgrund einer privatmetaphysischen Entscheidung wiederum als nicht akzeptabel verworfen werden können. In diesem Sinne hatte schon Schopenhauer Metaphysik als „jede *angebliche* Erkenntniß" bezeichnet, „die über die Möglichkeit der Erfahrung, also der Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre" (W II 180). Ein Grundwesen, ja, ein Kriterium der Metaphysik muß nach Schopenhauers Metaphilosophie ihre Rationalität und Kommunikabilität sein. Metaphysik muß nicht nur mitteilbar, sondern auch allgemein verstehbar und begrifflich nachvollziehbar sein, damit sie elementaren Anforderungen an Klarheit und Deutlichkeit genügen kann.[21] Indem Metaphysik Probleme anderer Wissenschaften aufgreift, stellt sie eine Fortsetzung der Wissenschaft mit anderen Mitteln dar. Und sofern sie als System bestimmten Kriterien (etwa der inneren logischen Kohärenz) genügt, und dabei auf höhere Einsichtsarten eines tiefschürfenden Röntgenblickes für transzendente Entitäten verzichtet, kann sie im spekulativen Entwerfen von prototypischen oder heuristischen Denkschemata nicht nur als sinnvoll, sondern auch als zulässig gelten, sofern sie ihre Ansprüche auf den Prüfstein rationaler Kritik zu stellen bereit ist. Dabei kann sie auf indirekte Verifikationsmöglichkeiten – und nicht nur die der direkten objektiven Prüfbarkeit – zurückgreifen.

Ist ein metaphysisches System aus einem folgerichtigen Erklärungsansatz heraus deutbar, und geht es ihm im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Theorien nicht um eine direkt empirisch verifizierbare Prognose testbarer Beobachtungszusammenhänge, so stellt allein die erfolgreiche Erklärungsleistung eines

[21] Vgl. D. Birnbacher: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie, in: Jb 69 (1988), 7 ff.

unerklärlichen meta- oder erfahrungstheoretischen Sinnzusammenhanges seine indirekte geisteswissenschaftliche Verifikation dar. Ein in sich geschlossenes und folgerichtig ausgearbeitetes philosophisches System dient nicht nur als Interpretationsrahmen und Ordnungsschema. Als Gedankenexperiment stellt es auch „eine gedankliche Herausforderung dar, die zu Kritik und zu Widerlegungsversuchen Anlaß gibt, so daß das erfolgreiche Bestehen eines solchen intellektuellen Tests ex negativo als Verifikation gewertet werden kann."[22] Das Erfahrungsspektrum des Menschen stellt in seinen Möglichkeiten einen viel zu breiten und vielschichtigen Interpretationsrahmen dar, als daß man ihn von vornherein ausschließlich auf Meßbares im naturwissenschaftlichen Sinne beschränken müßte.

Entscheidend dabei bleibt, daß metaphysische Aussagen ihrer Grundstruktur nach mitteilbare Aussagen, daß sie rational nachvollziehbar sein müssen, auch wenn sie, wie dies die Schopenhauersche *Willensmetaphysik* tut, ein Irrationales als wesentliches Grundmerkmal der Welt zu erklären suchen. Wenn Schopenhauer die Frage der rationalen Mitteilbarkeit metaphysischer Aussagen in Anlehnung an die Realwissenschaften metaphilosophisch formuliert, und dabei eine *Bestätigungstheorie* für seine Willensmetaphysik entwickelt[23], so scheint er das schon von den griechischen Sophisten für die Wissenschaft formulierte „Mitteilungsproblem"[24] sprachlich-gedanklicher Ausdrücke auch auf die Metaphysik auszudehnen. Sofern also metaphysische Sätze unter dieser Minimalforderung mitteilbar und durch ihre rationale (widerspruchsfreie bzw. folgerichtige) Denkstruktur ausgezeichnet sind, sollten sie wegen ihrer fehlenden direkten Prüfbarkeit nicht verworfen werden, da sie unter heuristischen Gesichtspunkten einer *Vermutungsmetaphysik* etwa als Aufweis realer Unmöglichkeiten sich dennoch als zweckmäßig und forschungsantreibend erweisen können. Metaphysik muß nicht *per se* eine pejorativ reaktionäre bzw. theologische, sondern kann auch eine durchaus konstruktive und wissenschaftskritische Rolle für den Erkenntnisfortschritt und seine Kritik leisten.[25]

---

[22] F. Rapp: Metaphysische Systeme und wissenschaftliche Theorien – Ein Strukturvergleich, in: H. Poser und H.-W. Schütt (Hg): Ontologie und Wissenschaft, Berlin 1984, 101.

[23] Vgl. Schopenhauers Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat".

[24] Zum Mitteilungsproblem vgl. W. Stegmüller (1978), Bd. 1, 359 f.

[25] Vgl. H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 50. Als „deskriptive" kann sich „Metaphysik" sogar damit begnügen, die tatsächlichen Denkstrukturen über die Welt nur zu beschreiben, ohne im Sinne einer „revisionären" Metaphysik „bessere" unter Berufung auf besondere Zugangsweisen zur Welt hervorbringen zu wollen. Vgl. P. F. Strawson: Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik, Stuttgart 1972, 9 f. Zur Kritik an der „idealtypischen" Einteilung in „deskriptive" und „revisonäre" Metaphysik bei Strawson

Metaphysik war aber nie allein in der Erhebung ihrer Erkenntnisansprüche. Parallel hierzu setzte ein ihr entgegengesetzter Auflösungsprozeß skeptischer Metaphysikkritik ein, der sowohl metaphysische Grundfragen als auch ihre Lösungsansätze als grundlose Illusionen entlarvte. Mit dem Auftreten metaphysischer Spekulation tauchten auch die ersten Zweifel an dem Absolutheitsanspruch ihres auf Apodiktizität gründenden Wissenschaftsideals auf. Metaphysik war im Verlauf ihrer Entwicklungsgeschichte stets von radikaler Skepsis begleitet. Das Dilemma der klassischen Metaphysik, die explizite Wissenschftsansprüche in der Erkenntnis des vermeintlich Ersten, des Letzten oder des Unbedingten, das als Weltganzes nicht nur als *Hypothese*, sondern als *Anhypotheton*, apodiktisch gesetzt war, bestand grundsätzlich darin, daß sie ihre Gegenstände keiner direkt erfahrungswissenschaftlichen Prüfung zu unterziehen vermochte. Schon die Angriffe der englischen Empiristen John Locke und David Hume richteten sich gegen solche metaphysischen Grundbegriffe wie etwa „Substanz". Hume zufolge sei der traditionelle Substanzbegriff „ganz und gar verworren und unvollkommen." Wir können „keine Vorstellung von einer Substanz haben als die eines Aggregats bestimmter Eigenschaften, die einem unbekannten Etwas innewohnen."[26] Aufgrund von Erfahrungstatsachen sei es unmöglich, einzelne Eigenschaften mit Notwendigkeit zu einem substantiellen Gegenstand zu verknüpfen und seine Substanzstruktur *an sich* zu erkennen. Substanz sei zwar ein objektives Etwas, dieses sei aber unerkennbar. Rein abstrakte Gedankengänge können keine Frage mit Bezug auf Tatsachen oder Existenz entscheiden. Der Satz, keine Tatsache sei aufgrund abstrakter Gedankengänge allein entscheidbar, avanciert zum Grundprinzip Hume'scher Philosophie vom *Treatise* bis zu den posthum erschienenen *Dialogues*, wo Hume mit Nachdruck betont: „Ich beginne mit der Bemerkung, daß in dem Anspruch, eine Tatsache zu demonstrieren oder durch irgendwelche Argumente a priori zu beweisen, eine offenkundige Absurdität liegt."[27]

In zugespitzter Fortsetzung dieser Denktradition hat der *Logische Positivismus* schließlich die Grundthese formuliert, Aussagen bzw. Sätze seien nur dann „sinnvoll", wenn sie entweder *analytisch* oder *verifizierbar* sind. Zum einen müssen sie aufgrund ihrer Formstruktur in Analogie zu formallogischen oder mathematischen Sätzen wahr sein. Zum anderen müssen sie ihrem Inhalt nach direkt oder indirekt durch Sinneswahrnehmungen in Form von Beobachtungsda-

---

vgl. W. Röd: Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien, in: G. Schmidt/G. Wolandt (Hg.): Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag, Bonn 1977, 87 f.

[26] D. Hume: Naturgeschichte der Religion, Hamburg 1984, 79.

[27] Ibid., 189 u. 128.

ten überprüfbar werden können, wie es bei naturwissenschaftlichen Aussagen der Fall ist. Bei der Anwendung eines strikt empiristischchen Signifikanzkriteriums, so die Schlußfolgerung, müssen metaphysische Welt- oder Wesensaussagen wegen ihrer fehlenden Prüfbarkeit als gegenstandslos verworfen werden. Diese empiristische Wissensauffassung stützte sich ihrerseits auf eine Reihe von methodischen Prinzipien, die die metatheoretische Rekonstruktionsanalyse der Wissenschaft leiten sollte. Als wichtigste sind folgende zu nennen: (1) Die Theoriekonstruktion muß ihren Ausgang stets vom Sinnlichen als Wahrnehmung des Gegebenen nehmen. (2) Die Verarbeitung von Erfahrungsdaten erfolgt unter Anleitung einer induktiven Methode, die bei einer endlichen Beobachtungsmenge in einem Generalisierungsschritt zu allgemeinen Gesetzen aufzusteigen hat. (3) Theoretische Terme müssen stets durch Reduktionsverfahren auf Beobachtungsbegriffe zurückführbar sein. (4) Metaphysische Komponenten sollen aus der Wissenschaft gänzlich entfernt werden. (5) Die Wissenschaft ist ihren Erkenntniszielen nach auf Wachstum und Fortschritt angelegt.[28] Diese im Grunde einseitig antimetaphysische Radikalisierung des empiristischen Wissenschaftsideals folgte einer programmatischen Grundtendenz einer zeitgeschichtlich optimistischen Wissenschaftsphilosophie, die auf die Befreiung vom traditionellen Ballast metaphysischer Auseinandersetzungen unter Anwendung der Mittel logisch-semantischer Analyse angelegt war. In ihrer letzten Konsequenz aber hat sie zu eigener methodisch unhaltbaren Erkenntniseinengung geführt, und ihrerseits erneuten Anlaß zu neuen metaphysikfreundlichen Kritikansätzen gegeben. Nach einer extrem *anti*metaphysischen Phase, die ihren Ausgang mit Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (1921) genommen und anschließend im Wiener Kreis von Rudolf Carnap, Moritz Schlick und Otto Neurath in der Statuierung der „Sinnlosigkeitsthese" ihren Höhepunkt erreichte, zeichnet sich unter den wissenschaftsphilosophischen Analytikern seit dem Anfang der sechziger Jahre eine konstruktive Abschwächung im entschieden ablehnenden Verhältnis zur Metaphysik ab.[29]

Weiter oben haben wir die Möglichkeit einer ersten Unterscheidung zwi-

---

[28] Vgl. B. Kanitscheider: Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft, Berlin/New York 1981, 7 ff. Die zuvor vorgebrachten Punkte sind äußerst knapp und unvollständig gefaßt. Zu einer detaillierteren Analyse der methodischen Prinzipien des logischen Empirismus vgl. R. Kamitz: Positivismus, Befreiung vom Dogma, München 1973.

[29] Seit dem Erscheinen von W. V. Quine's *Word and Object* (1960), P. F. Strawson's *Individuals* (1959) und K. R. Poppers *Conjectures and Refutations* (1963) kann sogar trotz unterschiedlichster Auffassungen in der Behandlungsart metaphysisch-ontologischer Problemstellungen von einer *pro*metaphysischen Phase innerhalb der Analytischen Philosophie gesprochen werden. Zu den Entwicklungsphasen im Verhältnis der Analytischen Philosophie zur Metaphysik vgl. H.-U. Hoche/W. Strube: Analytische Philosophie, Freiburg 1985.

schen *genuin metaphysischen* und *strikt wissenschaftlichen Sätzen* über die Etablierung eines formalen Abgrenzungskriteriums einführen können. Unter gegenwärtig maßgebenden wissenschaftstheoretischen Prämissen folgt daraus, daß metaphysische Sätze keinerlei Anspruch auf wissenschaftliche Distinktion erheben können. Sie sind aufgrund fehlender Erfahrungsdaten ihrem theoretischen Erkenntnisgehalt nach nicht prüfbar und *empirisch* so gut wie nichtssagend. Allein die besonderen Wirklichkeitsaussagen sog. empirischer Wissenschaften können ihrem Behauptungswert nach verifiziert bzw. falsifiziert werden, wohingegen die allgemeinen lediglich falsifizierbar sind, d. h. keine Gesetzeshypothese ist verifizierbar.[30] Wegen ihrer epistemischen Unklarheit sind metaphysische Aussagen als „unwissenschaftlich" zu kennzeichnen. Dies bedeutet aber nicht, daß sie prinzipiell und unabhängig von ihrem tatsächlichen oder vermeintlichen Aussagegehalt *per se* als „sinnlos" zu verwerfen wären. Wie der Wissenschaftstheoretiker Karl R. Popper einwendet, ist schon der „Sinnbegriff" (der seitens der empiristischen *Scheinsatzposition* des modernen Empirismus erhoben wird) irreführend und mit einseitigen Wertungen über „Sinn" oder „Unsinn" belastet. Die Einführung des Ausdrucks „sinnvoll" zur ausschließlichen Kennzeichnung von besonderen Wirklichkeitsaussagen erweist sich nach Popper „als eine höchst unzweckmäßige Konvention", die ebenso unzweckmäßig wie die Scheinsatzterminologie selbst ist. Popper schlägt daher vor, den „Sinnbegriff" aus der erkenntnistheoretischen Debatte unter Hinweis darauf zu eliminieren, daß allgemeine Sätze wie etwa „Alle Raben sind schwarz", unabhängig davon, ob sie erweislich wahr oder nicht sind, nicht als „sinnlos" zu verwerfen.[31] Analoges gilt für metaphysische Sätze, so etwa für Sätze der Schopenhauerschen Metaphysik (auf die sich Popper explizit bezieht), und zwar unabhängig davon, ob man sie im ganzen akzeptiert oder verwirft. Man müßte sie dann nicht mehr als sinnlos statuieren, sondern sich damit begnügen, sie expressis verbis als *metaphysisch* und im Sinne eines empirischen Abgrenzungskriteriums als *unwissenschaftlich* kennzeichnen, da sie ja theoretisch nicht entscheidbar und *empirisch* nichtssagend sind.[32] Auf diese Weise könnte dann zum einen der Vorwurf ihrer vermeintlichen „Sinnlosigkeit" abgewehrt, zum anderen aber die Akzeptanz bestimmter metaphysischen Optio-

---

[30] Vgl. dazu K. R. Popper (1979), 301.

[31] Ibid., 300. Genauso wenig einsichtig ist es, sinnvolle und sinnlose Fragen allein über das Kriterium der Angebbarkeit einer Beantwortungsmethode als einzigem Kriterium zu ihrer Abgrenzung zu definieren. Denn dann müßten auch logisch und mathematisch unentscheidbare Fragen als sinnlos bezeichnet werden. Vgl. dazu D. Birnbacher (1992), 125 f.

[32] K. R. Popper (1979), 300; vgl. ders.: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Tübingen 1994, Bd. 1., 282.

nen zugestanden werden. Diese wissenschaftstheoretische Möglichkeit scheint ein plausibler Weg zu sein, metaphysische und wissenschaftliche Sätze gegeneinander abzugrenzen, ohne daß die ersteren gleichsam *apriori* als „reines Geschwätz" im Sinne empiristischer Metaphysikkritik zu verwerfen.

Mit ihrer *Sinnlosigkeitsthese* hat die Scheinsatzposition eine extrem unzulässige Generalisierung ihres „Sinnkriteriums" über den Geltungsbereich strikt empirischer Sätze hinaus vorgenommen. Dagegen ist einzuwenden:

(1) Der positivistische Kritikansatz kann nicht die Metaphysik schlechthin, sondern lediglich bestimmte und dazu höchst anfechtbare Varianten spekulativ metaphysischen Denkens, etwa der Hegelschen Naturphilosophie, betreffen. Neben der zunächst als positiv zu wertenden Verhinderungstendenz, spekulative und epistemisch unklar formulierte Gedankengänge in den naturwissenschaftlichen Satzbereich einfließen zu lassen, übersah man stillschweigend, daß nicht alle metaphysischen Sätze wie etwa „Das Absolute ist nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt", parallel zu einem empirischen Satz in der Art „Die Sonne ist ein Zwergstern der Spektralklasse G 2" konstruiert sind.[33] Folgerichtig können sie auch nicht äquivalent bewertet werden.

(2) Metaphysische Satzaussagen müssen nicht *eo ipso* einen meßbaren Tatsachengehalt ausdrücken. Als Transzendentalprinzipien im Sinne von Kants Erfahrungstheorie können sie reine Möglichkeitsbedingungen gegenständlicher Erfahrung konstituieren, unter denen keine Aussagen über bestimmte erfahrbare Sachverhalte konstatiert, sondern lediglich metatheoretische Aussagen über die Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit im subjektiven Sinne als Wahrnehmungsurteil sowie im objektiven Sinne als Erfahrungsurteil formuliert werden.

(3) Die empiristische Metaphysikkritik beurteilt metaphysische Aussagen *en gros* nach Maßstäben, die berechtigterweise zuallererst auch nur auf die naturwissenschaftliche Methodologie selbst zu relativieren sind. Metaphysik gilt aber nicht als Naturwissenschaft. Und da, wie Wolfgang Röd zurecht einwendet, „die Forderung empirischer Überprüfbarkeit als Bedingung der Sinnhaftigkeit von Aussagen der Methodologie der Erfahrungserkenntnis entstammt, bedeutet die Anwendung des empiristischen Sinnkriteriums über den empirischen Bereich hinaus eine fragwürdige Verallgemeinerung der für die Erfahrungserkenntnis gültigen Maßstäbe."[34] Offensichtlich erliegt man hier einer *petitio principii*, indem die Kriterien der Erfahrungserkenntnis zu Kriterien des Erkennens schlechthin erhoben werden. Man setzt voraus, im Rahmen der Erfahrungser-

[33] Vgl. W. Röd (1976), 9 f.
[34] Ibid., 9.

kenntnis können nur empirisch gehaltvolle Sätze sinnvoll sein.

Nachdem sich aber der positivistische Sinnlosigkeitsvorwurf als fragwürdig erwiesen hatte, erscheint es heute geradezu *sinnvoll*, den Problemzusammenhang zwischen *Wissenschaft* und *Metaphysik* sowie die tatsächliche Bedeutung philosophischer Spekulation für den Erkenntnisfortschritt auf den Prüfstein der Kritik zu stellen. Es kommt dabei, wohl gemerkt, nicht darauf an, metaphysische Ansätze im ganzen zu bewerten, sondern darauf, „die relevanten Unterschiede zwischen ihnen zu sehen, um die Möglichkeit zu haben, ihr spekulatives und kritisches Potential für den Erkenntnisfortschritt auszunutzen."[35]

§ 5. Zugangsweisen zur Metaphysik

Trotz aller Metaphysikkritik stellt sich auch heute noch die klassische Frage, wie denn Metaphysik möglich sei? Oder präziser formuliert, unter welchen Denkprämissen eine bestimmte Art von Metaphysik gegenwärtig noch vertretbar sein könnte. Denn von Metaphysik als Einheitswissenschaft oder gar als Fackelträgerin der Wissenschaften kann heute kaum mehr die Rede sein. Ist Metaphysik denn überhaupt notwendig? Ist sie unhaltbar oder gar sinnlos? Dabei kann es weder um den Nachweis für die Möglichkeit oder die Notwendigkeit der Metaphysik gehen. Es geht auch nicht darum, ihre Unhaltbarkeit oder Sinnlosigkeit beweisen zu wollen. Ein solcher Beweis würde zwangsläufig die Annahme einer eigenen metaphysischen Position voraussetzen, die ihrerseits selbst nur schwer theoretisch begründbar sein dürfte. Metaphysik scheint nur dann inakzeptabel zu sein, wenn man sie nicht will. Die Beschäftigung mit metaphysischen Fragen läßt sich auch nicht zur Pflicht machen. Es ist stets möglich, auf metaphysisches Philosophieren zu verzichten. Andererseits aber würde der gänzliche Verzicht auf Metaphysik sowie ihre ausnahmslose Dispensierung aus vermeintlichen Sinnlosigkeitsgründen nicht angehen. Die Auseinandersetzung mit metaphysischen Fragen, die einen freien individuellen Entschluß zu Metaphysik involviert, kann für das Individuum nicht nur prägend, sondern auch bildend sein. Sie kann seine Grundhaltung in entscheidenden Lebensfragen beeinflussen. Eine zumindest *praktische* Relevanz kann der Metaphysik *apriori* nicht abgesprochen werden.[36]

Metaphysik hat keinen strikt theoretischen Ursprung. Metaphysische Ursprünge können aber Quelle wissenschaftlichen Wissens werden. Die Frage

[35] H. Albert (1968), 48.
[36] Vgl. W. Röd (1976), 18.

nach der Möglichkeit der Metaphysik *heute* kann insofern nur eine Frage nach einer gegenwärtig vertretbaren Metaphysikart sein, die unter Zugrundelegung bestimmter Vorzugskriterien einer *philosophical community* mit anderen Wissenszweigen kompatibel sein könnte. In Übereinstimmung mit Wolfgang Stegmüller kann die These gewagt werden, daß eine *argumentative Antwort* auf die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik unmöglich sei. Das Problem der Metaphysik ist *absolut unentscheidbar.*[37] *Entscheidbar* kann allerdings nur in einem rein theoretischen Sinne dahingehend gemeint sein, daß das Problem bzw. die Grundfrage der Metaphysik durch reines Nachdenken *logisch* nicht entschieden werden könne. Die Adverbialbestimmung „absolut" umgibt dabei keine mysteriöse Aura, sondern soll lediglich heißen, es sei *apriori* gewiß, daß das Problem keiner Entscheidung wird zugeführt werden können.

Diese Problemlage wird in ihrer Tragweite um so virulenter, sofern man ernsthaft in Betracht zieht, daß es sich bei der Entscheidungsfrage nach der Möglichkeit der Metaphysik nicht um eine Art „interner philosophischer Unannehmlichkeit" handelt, sondern daß die gesamte wissenschaftliche Denktätigkeit, von den Entwürfen abstraktester Kalküle bis zur wirklichkeitsnahen empirischen Tatsachenbeschreibung, auf metaphysischen Grundlagen beruht. Nichtsdestoweniger will der auf sein Spezialgebiet eingeschworene Fachwissenschaftler, sei es Mathematiker oder Naturwissenschaftler, nicht zur Kenntnis nehmen, daß fundamentale und weiter nicht hinterfragbare „Anfangsgründe" seiner Denktätigkeit *metaphysischer Natur* sind. Der entschiedenste Metaphysiker dagegen will in der Lösung der Grundfrage seiner Metaphysik nicht wahrhaben, daß seine geistige Tätigkeit auf einer vorrationalen, das heißt einer letztlich *privat*metaphysischen Urentscheidung beruht, die das Problem weder empirisch testbar noch logisch entscheidbar macht. Das Problem der Metaphysik kann folglich keiner allgemein verbindlichen Lösung mit wissenschaftstheoretischen oder experimentellen Mitteln zugeführt werden.

Diese negative Feststellung sollte uns dennoch davon nicht abhalten, das Problem der Metaphysik auch *positiv* entscheiden zu lassen. Denn obwohl der Weg einer wissenschaftlichen Begründung oder theoretischen Entscheidung ausgeschlossen ist, so bleibt jedem, sei es Skeptiker, Wissenschaftler oder Metaphysiker, immer noch die *persönliche Gewissensentscheidung*, das Problem für sich *hic et nunc* privat zu entscheiden. Die theoretische Unentscheidbarkeit der Metaphysikmöglichkeit schließt nicht den Bezug einer metaphysischen Option aus. Insofern gehört es zu den bemerkenswerten Einsichten von Wolfgang

[37] Vgl. W. Stegmüller (1969), 2.

Stegmüller, dessen Auffassung ich meinem Metaphysikverständnis zugrunde legen möchte, daß das Metaphysikproblem zwar *logisch* unentscheidbar sei, dennoch aber „ob hic et nunc eine echte, gelten zu lassende und anzuerkennende Einsicht vorliegt, allein durch meine persönliche Gewissensentscheidung, für die ich nur mir selbst gegenüber verantwortlich bin, gelöst werden kann." Mein persönliches Gewissen, das nicht nur bei ethischen Fragen die oberste Entscheidungsinstanz ist, „sondern auch bei den *scheinbar* ganz entsubjektivierten objektiv-wissenschaftlichen Sachfragen",[38] entscheidet letztlich auch über *mein* Verhältnis zu Metaphysik. Wenn der Bezug einer *metaphysischen Option* von einer persönlichen Gewissensentscheidung abhängt, die letztendlich nur das Bekenntnis zu einer bestimmten Metaphysikart, nicht der Metaphysik schlechthin, involvieren kann, so dürfte sie wegen ihres eindeutig pragmatischen Entscheidungscharakters auf einen emotionalen Hintergrund einer vorrationalen Weltauffassung zurückführbar sein.[39] Dann ist aber ein Punkt erreicht, an dem jede noch so kühne Theorie oder Hypothese mit ihrer Weisheit zu Ende ist und die persönliche Gewissensentscheidung einsetzen muß. Die Entscheidbarkeit der Metaphysikfrage ist folglich keine *theoretische* oder *logische*, sondern eine rein *praktische*.

Diese Entscheidung kann m. E. über eine pragmatische Festlegung eines vorrational geprägten Weltbildes in einer *metaphysischer Urentscheidung* zugunsten einer bestimmten Option aus der Taufe gehoben werden. Ein solches Weltbild als „Grundgefühl" für den Gesamtcharakter der Welt kann seinerseits emotionaler Hintergrund bei praktischer nicht nur philosophischer, sondern auch naturphilosophischer und selbst physikalischer Forschung sein. Insofern können Kants Maxime über den gestirnten Himmel und das Sittengesetz, Schopenhauers metaphysisches Willenserlebnis, Heisenbergs platonische Grundstimmung oder Einsteins Abneigung gegen die Wahrscheinlichkeit, sein „Gott würfelt nicht", nicht nur prägend, sondern auch entscheidend dafür sein, daß eine wesentlich emotional und daher auch nur schwer rational formulierbare Grundüberzeugung in bezug auf „the way things are"[40] wird. Dies wiederum legt den

---

[38] Ibid., 2

[39] Vgl. B. Kanitscheider (1979), 9.

[40] So war Einsteins Skepsis Bohrs Quantentheorie gegenüber nicht auf physikalische Tatsachen gestützt, sondern auf seine, sagen wir, metaphysische Weltanschauung. In einem Brief an Max Born bekundet Einstein zwar großes Interesse an Bohrs Strahlungshypothese, doch der Verzicht auf strenge Kausalität erscheint dem großen Physiker als Schreckgespenst: „Der Gedanke, daß ein einem Strahl ausgesetztes Elektron aus freiem Entschluß den Augenblick und die Richtung wählt, in der es fortspringen will, ist mir unerträglich. Wenn schon, dann möchte ich lieber Schuster oder gar Angestellter in einer Spielbank sein als Physiker. Meine Versuche, den Quanten greifbare Gestalt zu geben, sind allerdings immer wieder gescheitert, aber die

Schluß nahe, daß jeder Philosoph oder Wissenschaftler ein solches mehr oder weniger unreflektiertes und zumeist unkontrolliertes Weltbild als seine „Privatmetaphysik“ mit sich herumträgt, das eine Steuerfunktion in der Heuristik von Theorien übt und praktische Denkanstöße liefert.

Sicherlich wäre es voreilig, eine derart rudimentäre Grundstimmung gleich mit einer fixen Metaphysik gleichzusetzen, „allerdings kann eine solche Gefühlsstimmung Pate für ein ausgearbeitetes metaphysisches System stehen.“[41] Für konkurrierende Deutungsschemata metaphysischer Art gibt es zwar keinerlei empirische Entscheidung, dennoch stärkt die konsequente Entwicklung eines metaphysischen Forschungsprogrammes zu einer wissenschaftlich durchgebildeten und empirisch testbaren Theorie seine Plausibilität deutlich und läßt das konkurrierende Deutungsschema in einem ungünstigen Licht erscheinen. Metaphysische Aussagen kämen dann einer spekulativ prototypischen Überhöhung wissenschaftlicher Theorien gleich. Problemorientierte metaphysische Denkentwürfe können bestimmte reale Unmöglichkeiten in der Einführung unobservabler Größen eines Forschungsprogrammes behaupten, die wegen ihrer begrifflichen Neuartigkeit zur Bildung neuer Theorien produktiv beitragen und somit den Erkenntnisprozeß in der Bildung neuartiger Hypothesen entscheidend fördern können. Denn sofern sie neue denkbare Möglichkeiten entwerfen, die nach dem aktualen Stand der Wissenschaft nicht gegeben sind, sollten sie nicht von vornherein grundlos verworfen werden.

Kritische Metaphysik kann durch kontraintuitive Einführung unobservabler apriorischer Entitäten zu Veränderungen im wissenschaftlichen Denkparadigma führen. Sie kann für das wissenschaftliche Denken eine ähnliche Rolle spielen, wie die Utopie für das politische Denken spielt. Wenn Utopie auf radikale Veränderung des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Gesellschaft hinzielt, so kann Metaphysik auf eine radikale Veränderung des gegenwärtig geltenden Erkenntnisstandes als dessen Negation einwirken. Die jeweilige Konkretisierung einer metaphysischen Option erfolgt durch Ausarbeitung einer theoretischen, der Utopie dagegen durch die einer institutionellen Alternative. Eine solche Erprobung muß aber grundsätzlich zur Revision am Widerstand der Realität bereit sein, und nicht durch einen dogmatischen Sprung in den vollkommenen Zustand eines unkorrigierbaren Systems erfolgen.[42] Erkenntnis realer Zusammenhänge darf in ihrer begrifflichen Verfaßtheit nicht *inert* sein, sondern

---

Hoffnung gebe ich noch lange nicht auf.“ A. Einstein: Die Hypothese der Lichtquanten. Hrsg. v. A. Hermann, Stuttgart 1965, 15.

[41] B. Kanitscheider (1979), 9.

[42] Vgl. H. Albert (1968), 50.

muß aufgrund neuer Einsichten oder Daten in ihrem theoretischen Sachbezug prinzipiell *korrigierbar* sein. Im Rahmen der Wissenschaftslehre des Kritischen Rationalismus etwa wird die Abstammung wissenschaftlicher Theorien aus metaphysischen oder gar mythologischen Denkansätzen grundsätzlich nicht verworfen. Denn es geht nicht um ihre Sinnhaftigkeit, sondern um ihre Leistungsfähigkeit und ihre Prüfbarkeit. Metaphysische Theorien können sich in der Freilegung neuer hypothetischer Denkansätze auch als (natur)wissenschaftlich äußerst fruchtbar erweisen. Denn, um mit Hans Albert zu reden, „die Wissenschaft schreitet weder durch Ableitung sicherer Wahrheiten aus evidenten Intuitionen mit Hilfe deduktiver Verfahren, noch durch Ableitung solcher Erkenntnisse aus evidenten Wahrnehmungen unter Verwendung induktiver Verfahren fort, sondern vielmehr durch Spekulation und rationale Argumentation, durch Konstruktion und Kritik, und in beiden Hinsichten können metaphysische Konzeptionen Bedeutung gewinnen: durch Lieferung kontra-intuitiver und kontra-induktiver Ideen, um unsere Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten zu brechen und alternative Erklärungsmöglichkeiten für die realen Zusammenhänge zu skizzieren, von denen aus eine kritische Beleuchtung bisheriger Überzeugungen möglich ist.“[43]

Nichtsdestotrotz ist Metaphysik in weiten Bereichen moderner Philosophieauffassungen obsolet geworden. Sie bildet auch heute noch ein unterschiedlich virulentes Problem, je nachdem unter welchen Voraussetzungen einer klassischen Grundposition der Wissenschaftstheorie man ihren Sachbereich ernsthaft zu definieren sucht, und nicht an leergefahrenen Begriffsdefinitionen vergangener Denkepochen um ein einigermaßen distinktes Weltverständnis festhält. Mit dem *linguistic turn* und seiner sprachreinigenden Wirkung auf wissenschaftliche Terme vollzieht sich diesbezüglich wohl der folgenreichste Umbruch in der Philosophie der Gegenwart.[44] Deshalb darf es nicht wundern, daß auch im Gebiet der Philosophie von heute die Wissenschaftstheorie eine führende Rolle spielt.

Die Behandlung metaphysischer Fragen kann je nachdem ob sie im wissenschaftstheoretischen Rahmen des Empirismus oder des Rationalismus, des Transzendentalen Idealismus oder des Kritischen Realismus, unternommen wird, differente Standpunkte involvieren, die von einer strikten Ablehnung der Metaphysik bis zu ihrer positiven Anerkennung als Heuristika reichen können. In bezug auf das Gros traditionell metaphysischer Fragen läßt sich dennoch die

---

[43] Ibid., 47.

[44] Vgl. B. Kanitscheider: Zum Verhältnis von analytischer und synthetischer Philosophie, in: Perspektiven der Philosophie 11 (1985), 91 f.

sprachanalytische sowie sinnkritische Skepsis nicht von der Hand weisen, es handele sich hierbei vielfach um konservierende Konstitution von Scheinaussagen, die in gewissen tautologischen Leerformeln metaphysischer Glaubensartikel münden. Sicherlich ist hier Vorsicht geboten. Totgesagte metaphysische Fragen können unter veränderten Voraussetzungen plötzlich im neuen Gewand erstaunlich virulent werden. In den meisten Fällen aber läßt sich der begründete Verdacht nicht von der Hand weisen, „daß bestimmte sprachliche Formeln durch die Jahrhunderte als belangvolle Einsichten oder sogar als fundamentale Prinzipien des Seins, Erkennens oder Wertens anerkannt wurden und es heute noch werden – nicht obwohl, sondern gerade weil und insofern sie keinen oder keinen näher angebbaren Sach- oder Normgehalt besitzen."[45]

Nehmen wir etwa den allzu oft verklärten Scheinsatz „Das Sein ist identisch." Dieser Satz bildet insofern eine Scheinaussage, als er nicht nur keinen näher bestimmbaren theoretischen Gehalt, sondern überhaupt keinen syntaktischen Sinn aufweist. Bestimmten allgemeinen Formregeln zufolge, die innerhalb einer Sprache für die syntaktische Sinnhaftigkeit ihrer molekularen Ausdrücke gelten, kann er überhaupt keine sinnvolle Aussage darstellen. Ein molekularer, d. h. ein zusammengesetzter Ausdruck ist im Rahmen von bestimmten Sinnregeln einer Sprache nur dann syntaktisch sinnvoll, wenn jedem in ihm vorkommenden Funktor „die genau seiner syntaktischen Kategorie in Zahl und Art genau entsprechenden Argumente zugeordnet sind."[46] Verstößt eine Aussage gegen diese Regel, so stellt sie einen syntaktisch sinnlosen Satz dar. Der Ausdruck „ist identisch" bildet einen zweistelligen Funktor, der nur dann sinnvoll bzw. regelkonform gebraucht wird, wenn man ihm genau zwei Argumente zuordnet. In dem Satz „das Sein ist identisch" aber liegt nur ein einziges Argument vor, und zwar das „Sein". Insofern handelt es sich um eine Schein-Aussage bzw. um einen syntaktischen Unsinn.

Am Beispiel solcher Aussagen läßt sich sicherlich nicht die ganze Metaphysik *ad absurdum* führen, so wie es überzogenerweise die Anhänger der neopositivistischen Schule zu zeigen suchten. Sie verwechselten nämlich den syntaktischen Unsinn mit dem völlig anderen semantischen Nonsens.[47] Immerhin hat ihre

---

[45] E. Topitsch: Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie, in: Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft. Hrsg. von E. Topitsch, Wien 1960, 233 f. Vgl. auch ders.: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien 1958.

[46] I. M. Bochenski: Die zeitgenössischen Denkmethoden, Tübingen/Basel 1993, 54.

[47] In ihrer sprachlich sorglosen Umhüllung wie etwa in dem Satz „Das Nichts nichtet" verbirgt Metaphysik oft einen syntaktischen Unsinn. „Das Nichts nichtet" als Satzaussage stellt zweifelsfrei eine selbstbezügliche Denkfigur dar. Insofern stellt sie ihrem Inhalt nach keine Aussage dar und muß als syntaktischer Unsinn gedeutet werden. „Nichts" bildet lediglich eine Ab-

Kritik aber zu einer allgemein anerkannten Auffassung geführt, daß eine dichterische Sprache nur mit größter Vorsicht zur Mitteilung wissenschaftlicher Gedanken gebraucht werden könne.

§ 6. Stellungnahmen der Metaphysik gegenüber

Die moderne Stellung einer wie auch immer verstandenen Metaphysik gegenüber ist grundsätzlich ambivalent und der vielversprechende und so gut wie nichtssagende Ausdruck „metaphysisch" wird seit der sprachreinigenden Wirkung der *linguistischen Wende* meistens in einem sprachphilosophisch kritischen Sinne gebraucht, wenn er überhaupt als sinnvoll und zweckmäßig betrachtet wird. Dennoch gibt es zwei entgegengesetzte Standpunkte der Möglichkeit der Metaphysik gegenüber:

(1) Die Anerkennung der Metaphysik als einer philosophisch relevanten Disziplin. Und zwar entweder als einer grundlegenden oder doch einer neben den Einzelwissenschaften zumindest gleichberechtigten Disziplin.[48] Dabei kann zwischen zwei grundverschiedenen Auffassungen unterschieden werden:

Einer Annahme, der zufolge metaphysische Untersuchungen streng apriori und damit auch gänzlich unabhängig von der empirischen Einzelforschung verlaufen sollten. Dem zuvor aufgestellten Einteilungsschema der Metaphysikformen zufolge wäre dies die von Kant als Vernunftwissenschaft konzipierte transzendentale Erfahrungsmetaphysik. Metaphysik kann als selbständige Disziplin mit wissenschaftlichen Ansprüchen auftreten. Was zeichnet dann aber ihre Wissenschaftlichkeit aus und worin unterschiedet sie sich von den Einzelwissenschaften? Eine eindeutig negative Antwort zu dieser Wissenschaftsmetaphysik fällt heute seitens moderner Wissenschaftstheorien. Es gibt kein kohärentes Signifikanzkriterium – selbst das der Evidenz oder der synthetischen Urteile apriori – wie ein derartiger allgemeingültiger Wissenschaftsanspruch der von Kant als „metaphysisch" ausgewiesenen Sätze heute noch gerechtfertigt und auf ihre apriori insistierte empirische Sachhaltigkeit stringent überprüft werden könnte. Kant hatte zwar richtig gesehen, daß Grundsätze die allgemeinen Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit ausdrücken. Er ist aber dem Irrtum unterlegen, es gäbe nur *ein einziges System* von denknotwendigen Grundsätzen, das in seiner Transzendentalphilosophie letztgültig zum Ausdruck ge-

---

kürzung für die Negation, Negation ist aber kein Name, sondern ein Funktor. Vgl. I. M. Bochenski (1993), 54; ferner W. Stegmüller (1978), Bd. I, 192 f.

[48] Vgl. W. Stegmüller (1978), Bd. 1, XLIV f.

kommen sei. Entgegen dieser Auffassung hat sich unter den aktual geltenden wissenschafts- und erfahrungstheoretischen Bedingungen die Einsicht durchgesetzt, daß sowohl wissenschaftliche als auch philosophische Grundsätze auf hypothetischen Annahmen bzw. subjektiven Setzungen beruhen, zu denen sinnvolle Alternativen denkbar sind.

Und einer Annahme, der zufolge metaphysische Untersuchungen von einer empirischen Basis auszugehen haben oder für die zumindest ein enger Zusammenhang zwischen metaphysischen und einzelwissenschaftlichen Aussagen besteht. So etwa Schopenhauers Versuch, eine Erfahrungsmetaphysik auf (neuro)physiologischer Grundlage aufzubauen. Für Schopenhauer war „die Präponderanz der Naturwissenschaften, wie auch die Allgemeinheit ihrer Verbreitung so mächtig; daß kein philosophisches System zu einer dauernden Herrschaft gelangen kann, wenn es nicht sich an die Naturwissenschaften schließt und in stätigem Zusammenhange mit ihnen steht. Sonst kann es sich nicht behaupten" (HN IV/1, 247).

(2) Die Ablehnung jeglicher Metaphysik aufgrund ihrer angeblichen Unwissenschaftlichkeit oder gar Sinnlosigkeit, wie dies einige Vertreter des modernen Empirismus wie etwa Carnap, Schlick oder Ayer mehr als deutlich getan haben.[49] Ihrer Ansicht nach stellen metaphysische Aussagen Scheinsätze bzw. „sinnlose Wortverbindungen" dar, die unter Zugrundelegung eines strengen Sinnkriteriums unhaltbar sind.

II. Das Seinsproblem aus sprachanalytischer Perspektive

§ 1. Die klassische Grundfrage der Metaphysik

Versuchen wir vor dieser Problemstellung die Probe aufs Exempel zu machen, indem wir den Aussagewert der klassischen Grundfrage der Metaphysik einer sinn- und sprachanalytischen Kritik unterziehen, um Aufschluß über ihren Problemgehalt zu gewinnen. Nach eingehender Prüfung soll diese Art von Meta-

[49] Zu Carnaps Position vgl. W. Stegmüller (1969), 114 f. Ferner R. Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis II, 1932; M. Schlick: „Unanswerable Questions", in: Gesammelte Aufsätze, Hildesheim 1969. Daß selbst die schärfsten Metaphysikkritiker ihre Auffassungen revidieren können, zeigt das Beispiel von A. J. Ayer. Denn von dem Standpunkt eines extremen Verfechters der Sinnlosigkeitsthese (Language, Truth and Logic, London 1936) gelangt Ayer schließlich (Metaphysics and Common Sense, London 1969) zu einer differenzierten und liberalen Metaphysikauffassung, indem er die Möglichkeit metaphysischer Wirklichkeitserkenntnis nicht apriori ausschließen will, sofern diese mit bestimmten Common-Sense-Auffassungen unserer Welt übereinstimmen. Vgl. dazu W. Röd (1976), 8.

physik für unser weiteres Metaphysikverständnis entweder akzeptiert oder verworfen werden.

Metaphysik wird seit Aristoteles immer wieder als rational unauflösbare Aporie gedeutet. Indem sie ursprünglich nach dem *Was*, dem *Wesen*, in der Art ihrer besonderen Problemstellung fragt und es in letzter Wissensvollendung mit absoluter Gewißheit begriffsontologisch zu fassen sucht, strebt sie nach Bestimmung dessen, *was* etwas sei. Indem sie danach fragt, *was* Etwas sei sofern es sei, fragt sie zugleich nach seinem *Wodurch*, nach dessen Seinsgrund und damit auch nach dem Weltgrund selbst. Metaphysik in ihrem ursprünglich platonisch-aristotelischen Fragesinn will dem *Sein* auf den Grund kommen.[50] Sie will das Wesen, die Essenz, des seinsmäßig Seienden ergründen und indem sie nach dem Seienden schlechthin fragt, stellt ihre genuine Erkenntnisart eine *Wesenserkenntnis* dar. Aristoteles hat diese Wissenschaftsauffassung wie folgt formuliert: „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem, sondern sie schneiden sich einen Teil des Seienden aus und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen."[51] Offensichtlich entwickelt Aristoteles seine universelle Metawissenschaft aus zweierlei Gründen. Zum einen aus dem Bedürfnis nach einem umfassenden Aufweis des Seienden, zum anderen aus dem Ungenügen aller ihm bis dahin bekannten Wissenschaften, etwa der Physik, die von ihrem begrenzten Erkenntnisanspruch her stets nur einen Teilbereich des empirisch Seienden zu fassen vermögen.

Die klassische Definition des apodiktischen Wissens, die Aristoteles im zweiten Kapitel seiner *Analytica Posteriora* liefert und für seine „Meta-Physik" beansprucht, geht von der Annahme aus, daß man etwas weiß, wenn man den Grund erkennt, warum es so sei, und damit zugleich über die Gewißheit verfügt, daß es nicht anders sein könne.[52] Daraus wird eine absolute Wissensbegründung unter Zuhilfenahme sicherer und wahrer Gründe gefolgert, die ihrerseits unbeweisbare aber evidente *Erste Prinzipien* darstellen. Dieses Wissensideal soll dann das echte *Wissen* (epistemé) von bloßem *Glauben* und *Meinen*

---

[50] Selbst in neuester Zeit noch wird Metaphysik traditionsbewußt auf das „Sein" zurückgeführt: „Wir bestimmen Metaphysik als die Lehre vom Sein und halten damit an der alten Bestimmung fest. Platon hat sie als erster gegeben, und Aristoteles hat sie in aller Form fixiert, als er die Metaphysik zu einer eignen Disziplin erhob." G. Martin: Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode, Berlin 1965, 9.

[51] Metaphysik, IV 2, 1003 a 21 f.

[52] Vgl. Aristoteles: Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, Hamburg 1976, 71 b 2 f.; ferner H. Albert: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 38 f.

(dóxa) unterscheiden und Wahrheit, Wissen und unmittelbare Gewißheit (Evidenz) in einem Punkt vereinigen, der als sichere Grundlage für die Ableitung des gesamten Wissens wird fungieren können. Diese allumfassende Welterklärung als spekulative Gesamtschau hatte zur Folge, daß sich in der Tradition der abendländischen Philosophie (Metaphysik) für lange Zeit ein grundlegendes Wissenschaftsverständnis durchgesetzt hatte, in dem das Ideal eines unkorrigierbaren Wissens auf der Grundlage apodiktischer Letztbegründung beansprucht war. Evidenz oder apodiktische Gewißheit könne demnach nur da beansprucht werden, wo Urteile gefällt werden, die ein Wissen ausdrücken. „Wissen" wiederum kann in zweierlei Bedeutung genommen werden: (1) In seiner schwächeren Bedeutung ist Wissen das unvollständige, hypothetische und nicht endgültige Wissen, das stets korrekturbedürftig bleibt. (2) Wissen in seiner stärkeren Bedeutung dagegen ist das vollständige, nicht hypothetische und endgültige Wissen, das durch kein besseres mehr ersetzbar sei. Von *Evidenz* läßt sich nur im zweiten Falle reden. Im ersten Fall dagegen gibt man sich mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden.[53]

Metaphysik als theoretische Grundwissenschaft sollte m. a. W. zu einer definitiven Erkenntnis realer Seinszusammenhänge unter Zuhilfenahme evidenter Prinzipien führen. Man ging dabei von der Annahme aus, die formallogischen „Denkgesetze" seien zugleich auch allgemeine „Seinsgesetze". Diese Auffassung war nur unter der vermeintlichen Konformitätsvoraussetzung von *Denken* und *Sein* möglich, die als unzulässige Gleichsetzung von *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* dazu führte, ein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Bereichen zu unterstellen. In Überspitzung dieses Ideals hat Leibniz schließlich zwischen metaphysischen Vernunft- und empirischen Tatsachenwahrheiten unterschieden und den Vernunftwahrheiten ihre Wahrheit sogar in allen möglichen Welten zugeschrieben. Auf die Tatsache, daß hier eine eklatante Verwechslung von *Realgrund* als Ursache und *Erkenntnisgrund* vorlag, hat schon Schopenhauer in seiner *Dissertation* hingewiesen. Schopenhauer bemängelt dabei das Fehlen einer klaren „Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnisgrundes zur Begründung eines Urtheils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges" (G 9, 13). Damit hat er auf den Unterschied zwischen einem im Inneren eines gegebenen Begriffs liegenden Erkenntnisgrund und Tatsachen, d. h. zwischen dem Kausalitätsprinzip und dem Satz vom zureichenden Grunde, hingewiesen.

Heute wissen wir, daß zwischen dem formallogischen Formbereich und dem

[53] Vgl. W. Stegmüller (1969), 163.

Bereich empirischer Realzusammenhänge keine inhaltlichen Geltungsrelationen bestehen. Physikalische Objekte stellen sowohl auf ihrer makroskopischen als auch ihrer subatomaren Ebene abstrakt theoretische Setzungen dar, die in Erfahrungsgesetzen zum Ausdruck kommen.

§ 2. Das „Sein des Seienden" – Variationen eines syntaktischen Unsinns

Seit Aristoteles wird die Grundfrage der Metaphysik immer wieder auf die Frage nach dem „Sein des Seienden" oder dem „Seienden als Seiendem" (οντος ον resp. ον η ον) zurückgeführt. Der Gegenstandsbereich der Metaphysik sei *Seiendes*, sofern es sei, und Metaphysik in diesem klassischen Sinne ist gleichbedeutend mit dem, was seitdem auch unter Ontologie als Wissenschaft von den allgemeinsten Bestimmungsgründen des Seienden verstanden wird. Als *philosophia prote* bzw. *metaphysica generalis* bildete sie einst eine „Wissenschaft", die darauf angelegt war, Erkenntnis über das Seiende schlechthin (επιστημη του οντος η ον) und seine allgemeinsten Bestimmungen zu gewinnen. Als wesentliches Merkmal dieser Erkenntnis galt die deduktive Methode, durch rein begriffliches Räsonnieren zu einer erfahrungsfreien Letzterkenntnis nicht nur formaler, sondern gerade auch inhaltlicher Natur des Seienden mit absoluter Gewißheit zu gelangen.

Im ersten Anlauf zu Beginn unserer Problembetrachtung haben wir andeuten können, die Frage nach dem „Sein des Seienden" scheint schon allein sprachkritisch betrachtet widersprüchlich formuliert zu sein. Vom Standpunkt einer sprachanalytischen Metaphysikkritik aus ist dagegen einzuwenden, daß unter „Sein" grundsätzlich das zu verstehen ist, was in der eigentlichen Sprechweise mit dem Hilfszeitwort „sein" tatsächlich auch gemeint ist. Dabei können wir zwischen mindestens drei Bedeutungen von „ist" im Sinne von *Kopula*, *Identität* und *Existenz* unterscheiden. Unter „ist" in seinen unterschiedlichsten Verwendungsweisen kann folglich kein prädizierbarer Inhalt gemeint sein, da „sein" nicht zuletzt seit Kant kein reales Prädikat sei, um darauf etwa den ontologischen Gottesbeweis stützen zu können: „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopu-

la eines Urteils" (KrV B 626).[54] Seine Universalität kann dann auch nicht mehr im Sinne der aristotelischen Tradition als allgemeinste *Seins*bestimmung verstanden werden. Das „ist" kann zwar alle möglichen Prädikatsinhalte als *copula* tragen und sich irgendwie darauf beziehen; diese Inhalte lassen sich ihrerseits aber nicht als *Sein* aufweisen. Die Universalität wäre dann, wenn überhaupt, nur eine *formale*, nicht aber eine *materiale*.[55] Damit entfällt auch die traditionelle Seinskonzeption als *essentia*, der zufolge die disparaten Bedeutungen von Realprädikaten als *Sein* zu verstehen wären. Diese beruht nämlich auf einer eindeutig inhaltlichen Orientierung innerhalb des griechischen Denkens, das schon sehr früh „Sein" nicht als formale Denkbestimmung, sondern gerade als tatsächlich aufweisbaren Inhalt konzipiert.

Untersuchen wir das klassische „Seinsproblem" einmal über die sprachanalytische Präzisierung der wichtigsten Verwendungsweisen des Hilfszeitwortes „sein", auf das sich ja die *Seinsfrage* stützt, um den jeweiligen Bedeutungsunterschied hervortreten zu lassen und das Ergebnis auf das offensichtlich zirkuläre „Sein des Seienden" zu übertragen.[56] Zunächst sei angemerkt, daß die Sinnhaftigkeit der Seinsfrage nur unter der Voraussetzung gewährleistet werden könne, wenn sie entweder unter eine einheitlich aufweisbare Bedeutung oder einen einheitlichen Gegenstand subsumierbar wäre, und zwar daß man von *dem* Sein sprechen könne.[57] Dies ist aber nicht der Fall. „Sein" bzw. „ist" kann keine einheitliche Bedeutung aufweisen.

(1) „Sein" als Kopula kann unterschiedlich gebraucht und über zweierlei Grundrelationen definiert werden. Zum einen dient es als reines Identitätszeichen „A *ist* B" einer Identitätsherstellung. So etwa in dem Satz „Beethoven ist der Schöpfer der *Neunten Symphonie*." Zum anderen der Wiedergabe einer Ding-Eigenschafts-Beziehung, wie etwa „Beethoven ist ein Komponist." Mit anderen Worten „ist" im extensionalen Sinne dient insofern lediglich der Wiedergabe einer „Element-Klasse-Beziehung" als diese Aussage äquivalent mit der Feststellung ist: Beethoven ist ein Element der Klasse der Komponisten. Das Subjekt „Beethoven" wird dabei zunächst affirmativ als tatsächliches „Ding" und von hier aus in Relation zur Klasse der Komponisten gesetzt.

---

[54] Ähnlich argumentiert Kant in seiner vorkritischen Abhandlung „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", wo er unmißverständlich zum Ausdruck bringt, das Dasein sei kein reales Prädikat oder Bestimmung eines Dinges, A 4 ff.

[55] In der *Analytischen Philosophie* herrscht heute die allgemeine Auffassung, „Sein" im Sinne von „Existenz" könne überhaupt nicht als Prädikat verstanden werden. Vgl. E. Tugendhat: Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M 1992, 25 ff.

[56] Meine Analyse stützt sich auf Untersuchungen von W. Stegmüller (1978), Bd. 1., 188 ff.; vgl. auch ders.: „Sprache und Logik", in: Studium Generale 9 (1956), 57 ff.

[57] E. Tugendhat (1992), 116 f.

Dagegen sind die Sätze „Gott ist“ oder „Sein ist“ im Sinne von „Gott *existiert*“ zunächst reine Existenzbehauptungen, die kein vergleichbares Korrelationsverhältnis herstellen können, da sie *real* unaufweisbar sind, dennoch einen expliziten Existenzanspruch erheben. Im Gegensatz dazu handeln Existenzsätze wie etwa „Hunde existieren“ von realen Lebewesen. Existenzsätze stellen generalisierende Aussagen dar. Das individualisierende Gewicht aber, das, wie Ernst Tugendhat betont, gerade das ontologisch Relevante am Existenzbegriff in seiner Beziehung zu empirischen Sachverhalten sein dürfte, muß im ersten Falle leider „zum Kummer des traditionellen Ontologen“[58] aufgehoben werden. Der epistemisch positive Wert von Existenzaussagen besteht auch darin, daß sie eindeutig verifizierbar sind, denn sie können auf ihren Sinn oder Inhalt hin über empirische Untersuchungen überprüft werden.

(2) „Sein“ kann auch in Sätzen wie „Der Himmel ist blau“ oder „Das Gras ist grün“ gebraucht werden, die dann allerdings auf derselben Verwendungsstufe wie „ist“ in dem Satz „Beethoven ist ein Komponist“ stehen, d. h. auf der Stufe einer extensionalen Element-Klasse-Beziehung. Formulieren wir dagegen den Satz „Der Hund ist ein Haustier“, so kommt es zu einer völlig neuen Verwendungsweise von „sein“. In diesem Fall kann man „sein“ nicht in demselben Sinn von „sein“ aus dem Satz „Das Gras ist grün“ verstehen, da sich sonst eine irreführende Äquivokation ergäbe, die bei einer äquivalenten Verwendungsweise dieser so disparaten Fälle darauf hinausliefe, daß beide Male der bestimmte Artikel verwendet wird. Der Ausdruck „Das Gras ist grün“ dient ausschließlich der Kennzeichnung eines bestimmten Objekts, der Ausdruck „Der Hund ist“ dagegen nicht. Der Satz „Der Hund ist ein Haustier“ meint so viel wie „Hunde sind Haustiere.“ „Sein“ stellt in diesem Fall keine realinhaltliche Korrelation zwischen einem Objekt und einer seinen Eigenschaft her, sondern lediglich eine Beziehung zwischen einer Eigenschaft und einer sie umfassenden anderen Eigenschaft, und zwar im extensionalen Sinne zwischen einer Teilklasse und einer diese umschließenden Gesamtklasse.[59]

Die Substantivierung der Kopula „Sein“ bei ontologischen Seinsaussagen wie etwa „Das Sein des Seienden“ drückt offenbar eine harmlose und darüber hinaus nichtssagende Umschreibung positiver ggf. negativer Existenzbehauptungen in der Art „Das Sein des Nordpols“ aus. Offensichtlich wird damit lediglich gesagt, daß es den Nordpol gibt und nicht etwa das wie auch immer ontologisch bestimmte „Sein“ des Nordpols aufgewiesen. Die substantivische Verwendungsweise des Seinsbegriffs führt unweigerlich in einen Zirkel, aus dem

[58] Ibid., 26.

[59] Vgl. W. Stegmüller (1978), Bd. 1., 189; ders. (1969), 134 ff.

es keinen Ausweg gibt. Nur über eine klare sprachanalytische Differenzierung ist es möglich, seine äquivoken Bedeutungen auseinanderzuhalten und über eine äquivalente Zuweisung ausschließlich in einer Verwendungsweise von „sein" sinnrelevant zu deuten. Läßt man hingegen seine vielfältigen Äquivokationen unterschiedslos bestehen, so kann hier sinnvoll nicht weiter gefragt werden. Nur über eine präzise Funktionszuweisung können seine einander völlig indifferenten Verwendungsweisen auseinandergehalten und Aussagewidersprüche vermieden werden. Das Seinsproblem in seiner aristotelischen Fragestellung nach dem „Seienden als Seiendem" bzw. „Seiendem als solchem" kann dann zwar unter Rückgriff auf explizite Untersuchungen im Sinne eines aufweisbaren Realseienden gestellt und in seiner spekulativen Koppelung an die aktualen Resultate einzelwissenschaftlicher Forschungsfelder hypothetisch erörtert, nicht aber im Sinne einer Ersten Wissenschaft, die diese an erkenntnisrelevanter Allgemeinheit zu übertreffen hätte, im gleichen auch nicht im substantivischen (platonischen oder heideggerschen) Sinne in eine Frage nach dem „Sein des Seienden", umgedeutet werden.[60]

In der *Metaphysik* lesen wir aber sinngemäß, das Seiende sei keine Gattung der seienden Dinge.[61] Auch in der *Analytica Posteriora* heißt es, das Sein sei für kein Ding *Wesenheit*, denn das Seiende bilde keine Gattung. Das Sein stellt insofern keine Wesenskennzeichnung einer Sache im Sinne einer kontingenten Bestimmungskategorie dar. Diese Funktion übernehmen ja nach Aristoteles jeweils die Kategorien als Seinsbestimmungen. Das Sein kann folglich auch kein reales Prädikat eines Existenzurteils sein. In seinem alltäglichen Sprachgebrauch in Existenzsätzen drückt es ausschließlich ein prädikatives Korrelationsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt aus; *an sich* aber ist es semantisch gesehen bedeutungslos. Und da das Partizip „das Seiende" als Satzobjekt aus der Kopula „sein" als Prädikativ syntaktisch abgeleitet wird, um anschließend als Satzsubjekt *ontologisch* gedeutet zu werden, ist es nicht einsehbar, wie das „Sein des Seienden" aufgrund seiner zirkulären Bezugsebene in einem Urteilsakt positiv präjudiziert werden könnte. Es scheint unter der Voraussetzung einer sprachlichen Ungleichheit lediglich eine semantische Gleichheit auszudrücken. Damit entfiele aber auch der Unterschied zwischen „Sein" und „Seiendem" als „ontologische Differenz" im Sinne von Heidegger. Aristoteles selbst scheint diese Schwierigkeiten wohl geahnt zu haben. Denn da „Sein" unmög-

[60] Ibid., 191 f.

[61] In der *Metaphysik* sagt Aristoteles unmißverständlich: „ουχ οιον τε δε των οντων ουτε το εν ουτε το ον ειναι γενος" (Aber es ist nicht möglich, daß das Eine und das Seiende Gattungen der seienden Dinge seien."). Metaphysik, III 3, 998 b 22.

lich das Wesen eines Dinges und das „Seiende" eine Gattung sein können, fügt er in der *Analityca Posteriora* hinzu: „Der Beweis wird also darauf gehen, *daß* etwas ist."[62]

Fassen wir zusammen. Die uneigentliche Redeweise vom „Sein des Seienden" vermag keinen korrelativen Gegenstandsbezug herzustellen. Dabei fällt eine unkritische Sorglosigkeit auf, die im Umgang mit gewissen „irreführenden grammatikalischen Eigentümlichkeiten und logischen Fallen durchsetzte Sprache des Alltages unkritisch übernimmt und durch merkwürdige sprachliche Neubildungen noch zusätzlich belastet."[63] Da weder *Sein* noch *Seiendes* – auch bei einer Umkehrung der Aussageform in „Das Seiende ist ein Sein" – keine empirischen Prädikate und keine sinnlichen Vorstellungen im Sinne von Etwas, sondern gedachte Abstraktionsbegriffe sind, kann logischerweise zwischen „Sein" und „Seiendem" keine wahrnehmbare Vorstellungsverknüpfung vorliegen. Es ist zwar möglich, die Vorstellung „schwarz" und „Milch" in einem Existenzurteil zu „schwarze Milch" zu verbinden, ohne damit zu behaupten, es gäbe tatsächlich „schwarze Milch". Man kann aber auch sogenannte Existenzurteile fällen, bei denen keine anschaulich explizite Vorstellungs- bzw. Wahrnehmungsverknüpfung vorliegt, etwa der Satz „Gott ist" oder „Sein ist" im Sinne von „existiert", was zunächst zugestandenermaßen widerspruchsfrei gedacht werden könne. Die offensichtliche Absurdität ergibt sich erst bei der Behauptung einer tatsächlichen Vorstellungsverknüpfung in einem Wahrnehmungsurteil von „Gott" und „Existenz". Solange dieser Unterschied gewahrt bleibt, liegt keine Vermischung der Seinssphären vor. Ähnlich dürfte es sich mit der Verknüpfung zu „Sein ist Seiendes" verhalten. Auch hier wird lediglich die Kopula „ist" substantiviert und im Sinne von „existiert" als *existenzbestimmend* gebraucht.

Die metaphysische Frage nach dem „Sein des Seienden" als ontologischer Grundsatz ist offensichtlich zirkulär. Als Grundfrage einer jenseits aller Einzelwissenschaften operierenden Metaphysik bzw. Ontologie – eine Art *la metaphysique pour metaphysique*, wie in der neuesten Zeit noch bei Heidegger – ohne jegliche Erfahrungsbasis, die ausschließlich nach dem „Sein des Seienden" bzw. dem „Seienden des Seins" zu fragen hätte,[64] erweist sie sich als eine leerlaufende Frage, die die Inexponibilität und damit auch die Inexistenz eines schlecht-

---

[62] Zweite Analytik, 92 b 13 f.

[63] Vgl. W. Stegmüller (1978), Bd. I, 40.

[64] Dazu ein Paradebeispiel: „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht." M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1927, 41 f.

hin Seienden zu konstituieren sucht. Eine *philosophia perennis*, die auf ähnliche Grundfragen baut, ohne ihre begriffsontologische Funktionalität in erfahrbare Sachzusammenhänge einzubeziehen, und dabei reine Formworte als Denkentitäten zu realexistierenden Dingen erhebt, wird zur Verwalterin der Invarianz rein grammatikalischer Fragen als Leerformeln im Sinne von unverständlichen Wortmalereien.[65] Diese Einsicht hat schon vor aller noch so modernen Sprachanalyse Lichtenberg bekräftigt: „Die beiden Begriffe von Sein und Nichtsein sind bloß undurchdringlich in unseren Geistesanlagen. Denn eigentlich wissen wir nicht einmal was Sein ist, und sobald wir uns ins Definieren einlassen, so müssen wir zugeben, daß etwas existieren kann, was nirgend ist."[66] Daher wundert es nicht, daß sich unter szientistischen Kennzeichen massiver *sprachreinigender* Widerstand gegen solche „begriffsdichtende" Satz- und Sprechweise regte, der metaphysische Urprobleme unter sprachkritischen Gesichtspunkten zu grammatischen Scheinproblemen werden ließ. Sprachanalytisch betrachtet hat auch Wittgenstein die Rede vom Seienden und seinen Kategorien – etwa die Sätze „x ist ein Seiendes" – als unsinnig verworfen und darin „die Ursünde der Selbstentfremdung der Sprachfunktion" gesehen, „die zur Entstehung der Metaphysik als einer pseudoobjektiven Scheinwissenschaft"[67] geführt hat.

Eine sinnvolle Behandlung (seins)ontologischer Fragen scheitert am Seinsbegriff selbst. Insofern scheint es unmöglich, aus dem Teufelskreis des Seins herauszukommen, es sei denn, man flüchtet sich wie Aristoteles in die Lehre von dem höchsten Seienden (Gott). Seine *Metaphysik* läuft im XII. Buch, ihrem Krönungsbuch, auf eine unbewegte und abgetrennte „göttliche" Substanz hinaus.

---

[65] Vgl. W. Stegmüller (1978), Bd. 1., 177.

[66] G. Ch. Lichtenberg: Schriften und Briefe, Bd. 1, Sudelbücher, Frankfurt/M 1983, 420. Im selben Geist spricht auch Schopenhauer, dessen erstaunlich moderne sprachanalytische Warnung von dem „Sein" anscheinend bis Heidegger ungehört verklungen ist: „Das obige Vereint- oder Getrennt-seyn zweier Begriffssphären auszudrücken ist die Bestimmung der Kopula: ‚ist – ist nicht.' Durch diese ist jedes Verbum mittelst seines Particips ausdrückbar. Daher besteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei – nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, ‚*Seyn*', hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen: die meisten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens, die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär: daher sagen sie ‚das Seyn', als welches vornehmer klingt – und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle" (W II 114 f.). Denn, so Schopenhauer, „bei gewissen Worten, wie da sind Recht, Freiheit, das Gute, das Seyn (dieser nichtssagende Infinitiv der Kopula) u. a. m. wird dem Deutschen ganz schwindlich, er geräth alsbald in eine Art Delirium und fängt an, sich in nichtssagenden, hochtrabenden Phrasen zu ergehn, indem er die weitesten, folglich hohlsten Begriffe künstlich aneinanderreiht" (P II 256).

[67] K.-O. Apel: Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt/M 1994, 237.

Metaphysik als *theologiké* hätte dann Vorrang vor der Physik, der Naturphilosophie, und wäre insofern *prote philosophia*, als sie die ersten Ursachen alles Seienden aufzuweisen hätte.

§ 3. Physikalische Demontage metaphysischer Seinsarroganz

Paradoxerweise wollte *Metaphysik* als selbsternannte Königin der Wissenschaften seit Aristoteles das Seiende als solches, und zwar allein aufgrund dessen, *daß* es ist, als Gesamtschau aus einem obersten Grundprinzip heraus in seinen allgemeinsten Bestimmungen begreifen. Es ist nun aber gerade die *Physik* als die Naturwissenschaft schlechthin, die im Gegensatz zu ihrem Namensableger Meta-Physik zum Vorbild für die exakte Formulierung des modernen Wissenschaftsbildes geworden ist. Zieht man des weiteren in Betracht, daß schon der frühe Empirismus die rein apriorischen Erkenntnisquellen der traditionellen Metaphysik in ihren spekulativen Naturzugängen erfolgreich kritisiert hat, und akzeptiert die neue Zielsetzung der Philosophie als möglichst umfassende, wissenschaftlich fundierte Weltauffassung mit eindeutiger Fokussierung auf Erfahrungswissen und seine Analyse, so bleibt denn mit Bedauern festzuhalten, daß einem metaphysisch autonomen Zugang zur Natur, der weder von den beobachteten Phänomenen noch von den maßgebenden theoretischen Aussagen der Naturwissenschaften Kenntnis nimmt, und dabei immer noch an eine autonome „Wesenserkenntnis" der Natur unter Berufung auf die „dianoetische" Einsicht – eine Art *lumen naturalis rationis* – vertritt, keine kognitiv relevante Funktion zugebilligt werden kann. Diese *Wesen*auffassung widerspricht der experimentellen Oberflächenerkenntnis der modernen Naturwissenschaften.[68] Außerdem ist diese metaphysische „Wesenserkenntnis" nur mit einer Art apriorischer „Wesensgesetze" möglich, diese sind in den modernen Realwissenschaften aber durch Gesetzeshypothesen ersetzt, deren Richtigkeit durch Beobachtung und Experiment immerhin überprüfbar sind.

Das moderne naturwissenschaftliche Weltverständnis wird im wesentlichen durch experimentelle Verfahrensweisen einzelner Realwissenschaften unter Auswertung ihrer meßtechnischen Daten geprägt. Die einzelwissenschaftliche Erschließung der disparaten Teilbereiche der Weltrealität begnügt sich mit der Erklärung und Auswertung ihrer Forschungsergebnisse ggf. mit wahrscheinlicher Prognostizierung zukünftiger Ereignisse auf der Basis anerkannter Hypo-

[68] Vgl. B. Kanitscheider (1985), 106; W. Stegmüller (1978), Bd. 1., XXXI.

thesen. *Hypothesen* ihrerseits werden nicht durch evidente Tatsachen, sondern wiederum durch Hypothesen beurteilt. Selbst Naturgesetze werden heute trotz aller Uneinheitlichkeit in der Verwendungsweise des „Gesetzesbegriffes" in unterschiedlichsten Wissenschaften als Hypothesen (sog. *unbeschränkte Allsätze*) aufgefaßt, in denen eine Weltaussage in ihrer raumzeitlichen Erstreckung getroffen wird.[69] Sie sind zwar aufgrund von Beobachtungsdaten widerlegbar, aber nicht verifizierbar, da ihre Verifikation eine genaue Durchforschung ihres Aussageinhalts, mithin aller Einzelfälle, im gesamten Weltall erfordern würde, was aufgrund der technischen Bedingtheit menschlicher Erkenntnis- und Meßinstrumente unmöglich ist. Erfahrungswissenschaftlich betrachtet muß eine prinzipielle Möglichkeit bestehen, sie durch übereinstimmende ggf. widerstreitende Erfahrungsdaten entweder zu stützen oder zu verwerfen. Im Gegensatz zu den meisten genuin metaphysischen, d. h. rein deduktiv-begrifflichen Systemideen als apriorischen Weltaussagen, zeichnet sich die moderne Physik gerade durch ihre experimentell approximativen Zugangsweisen zur Realitätserschließung aus. So z. B. zu elektromagnetischen Feldern und Strahlungsquanten oder zu materiellen Teilchen und den fundamentalen Kräften, die sie zusammenhalten und die es für die Entitäten der traditionellen Metaphysik nicht gab, oder die aufgrund von *apriori* festgelegten deduktiven Prämissen ausgeschlossen waren. Moderne naturwissenschaftliche Erschließungsmethoden dringen schon lange in molekulare und subatomare Naturbereiche vor, die in ihrer Wesensverschiedenheit längst nicht mehr direkt observabel sind. Aufgrund von neu entdeckten Substrukturen der Atomkerne und ihrer fehlenden direkten Beobachtbarkeit entstehen entsprechend andere Meß- und Beschreibungsprobleme für die Prüfbarkeitsverfahren gewonnener Beobachtungsdaten.[70]

So können wir nicht umhin, festzustellen, daß das in der klassischen Metaphysik postulierte Ideal eines unrevidierbaren Wissens um empirische Realzusammenhänge *ad absurdum* geführt wird. Mehr noch, es wird immer wahrscheinlicher, gerade unter physikalischen Aspekten empirisch auffindbare *hypothetische* Gesetzmäßigkeiten für die Grundstrukturen des Universums zu finden. Solche Gesetzmäßigkeiten wären dann allerdings Gesetze, die von Naturwissenschaftlern und nicht von Metaphysikern aufgestellt würden. Es ist die theoretische Physik, in deren Rahmen gegenwärtig exakte, durch quantitative

[69] Zur Uneinheitlichkeit in der Verwendungsweise eines einheitlichen Gesetzesbegriffes in den Naturwissenschaften vgl. M. Hampe: Gesetz und Distanz. Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit in der theoretischen und praktischen Philosophie, Heidelberg 1996, 152 ff.

[70] Vgl. hierzu B. Falkenburg: Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung in Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik, Mannheim 1994, 14.

Gesetze im Zaum gehaltene Spekulation betrieben wird. So etwa die seit der in den 60er Jahren gemachten Entdeckung der kosmischen Mikrowellen-Hintergrundstrahlung auf der Basis von astrophysischen Urknalltheorien betriebene theoretische Kosmologie als Wissenschaft von der Geburt eines expandierenden Universums, die sich anfänglich von reiner Spekulation zu einer exakten Wissenschaft mit Modellcharakter auch für die Teilchenphysik entwickelt hat.

Die entfernungsabhängige Raumexpansion für Galaxien, die zündende Idee eines dynamischen Universums mit Milliarden von Galaxien, welche die Unveränderlichkeit der Welt jenseits der Sonne und der Planeten ad acta gelegt und die dreitausendjährige klassische Kosmologie vom Sockel gestoßen hat, geht auf die folgenreiche Entdeckung des amerikanischen Astronomen Edwin Hubble, den Begründer einer der großen geistigen Revolutionen des 20. Jahrhunderts, zurück.[71] Demnach befindet sich Universum im Dauerzustand allgemeiner Expansion, es dehnt sich, und zwar in einer Weise, wie dies Einsteins Gleichungen vorausgesagt haben. Die Galaxien bewegen sich mit einer Geschwindigkeit proportional ihrer Entfernung von uns; je weiter sie sind, desto schneller bewegen sie sich. Die sogenannte Rotverschiebung gilt als Indikator für diese Expansion.

III. Zwischen Metaphysik und Wissenschaft

§ 1. Das Problem der Metaphysik und dessen Verhältnis zum Problem der Erfahrungswissenschaften

Man kann den Problembereich der Metaphysik nicht nur völlig isoliert unter Berufung auf besondere Einsichtsarten als metaphysische „Wahrheiten" im Zugang zu einer autonomen Welterschließung bestimmen, und sie mit der sakrosankten Aura des Mystischen oder einem besonderen Röntgenblick für ein „seiendes Sein" versehen, aber so gut wie nichts zu einer ernsthaften Klärung bzw. Prüfung etwaiger Antwortmöglichkeiten tun, wie dies noch Heidegger mit seiner *Seinsmetaphysik* tat. Man kann es aber auch ohne jedes Pathos im nüchternen Sinne moderner Wissenschaftskonzeptionen unter Rückgriff auf strikte Abgrenzungskriterien gegenüber empirisch verfahrenden Einzelwissenschaften definieren und über eine methodische Festlegung der jeweiligen Unterschiede

[71] Vgl. E. P. Hubble: The Realm of the Nebulae, New Haven: Yale University Press, 1985.

in der Einführungs- und Behandlungsweise ihres Untersuchungsgegenstandes aufweisen. Der theoretische Sachbezug metaphysisch relevanter Themenkreise erfährt dadurch eine radikale Bedeutungsverschiebung in Richtung auf einen wissenschaftsnahen Randbereich hin. Diese Verlagerung zieht ihre problemorientierte Reziprozität nach sich. In diesem Sinne sucht man in der jüngsten Philosophiegeschichte das Verhältnis von *Metaphysik* und *Wissenschaft* über entsprechende Etablierung von exakten Abgrenzungskriterien zu definieren, in deren Rahmen der jeweilige Erkenntnis- und Gegenstandsbereich zu konstituieren wäre, um sinnvolle formal- und erfahrungswissenschaftlich haltbare Wissensdifferenzierungen einlösen zu können.[72]

Ein solcher *methodologischer Zugang* zum Problembereich beider Disziplinen ist in der Vergangenheit innerhalb der Analytischen Philosophie sowohl vom Logischen Empirismus als auch vom Kritischen Rationalismus gewählt worden. Beide Lager sind dabei bemüht, bestimmte Kontrollkriterien aufzustellen, um eine Aussage bzw. einen kontextualen Zusammenhang sei es als *metaphysisch* oder als *wissenschaftlich* diagnostizieren zu können. Während das erste Lager zu einer weitgehend negativen Behandlung metaphysischer Fragenkomplexe unter Fortführung der Sinnlosigkeitsthese gelangt, wird im Rahmen des kritischen Rationalismus eine differenziertere metaphysikfreundliche Haltung kritisch angestrebt. Trotz einer weitgehend liberalen Annäherung beider Disziplinen bleibt die Geltungsdifferenz zwischen der kohärenten Distinktion einer strikt wissenschaftlichen und einer vermeintlich metaphysischen Wissensart gewahrt, um beide Sachbereiche gegeneinander stringent abzugrenzen und sie nicht miteinander koinzidieren zu lassen.

Zum einen zeigt sich neuerdings eine weitgehende Tendenz zu einer stärkeren Liberalisierung in bezug auf die Einführung „unobservabler Entitäten" im Sinne von metaphysischen Deutungskomponenten der Naturbeschreibung. Dies erfolgt aber unter der Voraussetzung, diese müssen echte Erklärungskraft zwecks einer größeren Kohärenz im nomologischen Netz der Phänomene aufweisen können. Zum anderen wird das Interesse an einem bestimmten Metaphysikparadigma spürbar, und zwar dem einer *induktiven Metaphysik*, das vor allem unter Wissenschaftsphilosophen virulent wird. Diese zeigt nämlich gerade aufgrund ihres methodisch-systematischen Hypothesencharakters eine grundsätzliche Bereitschaft zu einem offenen Dialog mit den Realwissenschaften und ihren empirischen Forschungsresultaten. Angesichts einer langfristig so

[72] Vgl. B. Kanitscheider: Die Reichweite der wissenschaftlichen Rationalität und das Problem der Metaphysik, in: J. L. Brandl, A. Hieke, P. M. Simons (Hg.): Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen, St. Augustin 1995, 225, passim.

stark auftretenden methodischen Einengungen einer bloß analytischen Philosophie sucht man heute verstärkt nach neuen Deutungswegen. Man ist dabei weitestgehend bestrebt, streng wissenschaftliche und metaphysisch synthetische Erklärungsansätze konstruktiv miteinander zu integrieren, ohne möglichst nichts von der argumentativen Stringenz einer analytischen Wissenschaftstheorie preisgeben zu müssen. Man geht heute sogar soweit und schreibt nach langer Zeit *metaphysikfreier* Forschung der Metaphysik eine entscheidende Rolle bei dem Prozeß der einzelwissenschaftlichen Theorienkonstruktion zu, so daß die faktischen Theorien oft als direkte Derivate ursprünglich metaphysischer Entwürfe angesehen werden können.[73] In ihrer wechselseitigen Koppelung an die Einzelwissenschaften kann eine kritisch-konstruktive Metaphysik im gewissen Sinne eine positive Geburtshilfe bei einer rationalen Entwicklung wissenschaftlich begründbarer Theorien leisten. Eine sach- und problemorientierte Metaphysik kann insofern aufgrund ihres explizit heuristischen Prototypcharakters bei der Aushebung neuer Denkansätze eine forschungsantreibende *Hebamefunktion* für die Wissenschaft spielen.[74]

§ 2. Das Abgrenzungsproblem – eine demarkative Problemmetaphysik

Als bahnbrechend für eine neuerdings positive Annäherung zwischen Metaphysik und Wissenschaft können die kritischen wissenschaftstheoretischen Denkansätze von Karl Popper gelten, der schon zu Hochzeiten des Logischen

---

[73] Vgl. J. Agassi: The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics, in: Science in Flux, Dordrecht 1975, 208, passim; ferner H. Albert (1968), 48 f.

[74] Für eine metaphysische Theorie im Sinne eines *heuristischen Prototyps* spekulativer Ausgangsbedingungen einer testbaren wissenschaftlichen Theorie kann Demokrits Atomlehre gelten. Seine Lehre enthält schon nämlich den semantischen Bezug (Referenz) auf eine Klasse unobservabler Entitäten, die in Kombination mit spezieller räumlicher Anordnung und differenter Verkettung, bestimmte Makrophänomene erklären sollte. Die Koppelungen zwischen der Mikro- und der Phänomenebene sind im Rahmen dieser Theorie aber noch so undeutlich und so *qualitativ* gehalten, daß die Atomlehre dieser klassischen Prägung nicht testbar und damit auch ihrem tatsächlichen Erfahrungsgehalt nach nicht widerlegbar ist. Das moderne Pendant dazu bildet die Theorie von Niels Bohr, die ihrerseits Phänomene, wie etwa den Seriencharakter von Spektrallinien mit einem genauen Bild der Elektronen und Energieniveaus verbindet und sie aufgrund dieser quantitativen Präzision auch empirisch testbar macht. Der jeweilige Bezugsbereich beider Theorien ist allein wegen der verschiedenen Aussagenreichweite nicht exakt gleich, doch Bohrs und Demokrits Atom weist mit ihren unsichtbaren Objekten zumindest eine gemeinsame Qualitätenklasse auf. Demokrits spekulative Lehre stellt insofern eine metaphysische Vorform des modernen Atomismus nicht nur „als psychologische Anregung für einfallsreiche Physiker" (B. Kanitscheider (1981), 10) dar, sondern in ihrem konstruktiven Ideenrahmen besitzt sie darüber hinaus einen eigenständigen Behauptungsanspruch, der allerdings aufgrund des fehlenden Beweismaterials empirisch uneinlösbar bleiben mußte.

Positivismus und seiner radikal antimetaphysischen Protokollsatztendenz ein kohärentes *Abgrenzungskriterium* zwischen beiden Disziplinen anzugeben bemüht war, ohne Metaphysik gleichsam *apriori* mit pejorativen Termen wie „sinnlos" oder „scheinwissenschaftlich" zu besetzen.[75] Poppers Argumente gegen Carnaps offensive Überwindungsversuche der Metaphysik durch logische Sprachanalyse gründen auf der zündenden Einsicht, Metaphysik brauche nicht *eo ipso* „sinnlos" zu sein, selbst wenn sie keine Wissenschaft sei. Das Kriterium der Abgrenzung eines theoretischen bzw. wissenschaftlichen Systems gegenüber einem genuin metaphysischen stellt nach Popper nicht seine Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit dar, sondern seine tatsächliche *Widerlegbarkeit*. Ein System könne erst dann als strikt *wissenschaftlich* gelten, wenn es explizite Behauptungen aufstellt, die mit experimentellen Beobachtungsdaten kollidieren können und von daher *empirisch prüfbar* sind. Seine Prüfbarkeit beruhe auf dem Versuch, eine solche Kollision durch einen Widerlegungsversuch herbeizuführen. Prüfbarkeit bedeutet insofern Widerlegbarkeit, „und kann deshalb ebenso als Abgrenzungskriterium gelten."[76] Erst wenn eine Theorie dem Widerlegungsdruck erfolgreich standhält, kann der Anspruch erhoben werden, sie sei durch Empirie bestätigt, d. h. sie habe sich im Rahmen eines Forschungsprogrammes bewährt.

Im Gegensatz zu Carnaps „naturalistischer Sinntheorie" geht es Popper nicht um die völlige Zerstörung, sondern um eine sukzessive Eliminierung metaphysischer Komponenten aus dem Feld der Einzelwissenschaften, ohne den Erkenntnisfortschritt durch inadäquate Kritik zu gefährden.[77] Das *Abgrenzungskriterium* soll in seiner Anwendung dementsprechend nicht zu rigid umrissen werden, sondern muß grundsätzlich offene *Prüfbarkeitsgrade* zulassen. Unterschiedliche Theorien können nämlich je nach ihrer beanspruchten Aussage- bzw. Erklärungskraft unterschiedliche Widerlegungsresistenz aufweisen. Eine Theorie, die präzise numerische Prognosen über die Auffächerung der Spektrallinien des Lichts, die von Atomen in magnetischen Feldern unterschiedlicher Stärke ausgesendet werden, aufstellt, wird experimentellen Widerlegungsversuchen eher ausgesetzt sein als eine Theorie, die nur vorhersagt, daß ein magnetisches Feld die Emission von Licht beeinflußt. Insofern gibt es (a) *gut* prüfba-

[75] Vgl. K. R. Popper: The Demarcation between Science and Metaphysics, in: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, London 1968, 253-292. Neuerdings auch auf deutsch: Die Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Metaphysik, in: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Tübingen 1997, Bd. II, 368-424; vgl. auch: Über die Stellung der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik, in: Vermutungen und Widerlegungen, Tübingen 1994, Bd. I, 269-291.

[76] K. R. Popper (1997), 372.

[77] Ibid., 384.

re, (b) *kaum* prüfbare und (c) *nicht* prüfbare Theorien.[78] Naturwissenschaft ist ihrem theoretischen Aussagegehalt nach grundsätzlich prüfbar, Metaphysik dagegen nicht. M. a. W. die als nicht prüfbar ausgewiesenen metaphysischen Theorien können für sich keinerlei Wissenschaftlichkeit beanspruchen. Poppers *Demarkationskriterium* beruht auf der prinzipiellen Falsifizierbarkeit von Theorien.

Mit seinem *Demarkationskriterium* verwahrt sich Popper zugleich vehement gegen Carnaps *Sinnkriterium*, da die meisten erfahrungswissenschaftlich abgesicherten Theorien ihrer genetischen Entwicklung nach auf metaphysische Ideen oder gar auf Mythen zurückführbar sein dürften. So etwa die von Anaximander rudimentär aufgestellte „Evolutionstheorie" über die Fischabstammung des Menschen. Sie stellt noch eine spekulativ metaphysische Konzeption dar, die durch reine Beobachtung allein unaufweisbar und durch keinerlei beweisbaren Erfahrungsdaten verifizierbar war. Dagegen ist die moderne Evolutionstheorie von Darwin eine realwissenschaftlich testbare Theorie, die neben ihrer spekulativen Grundthese durch eine Reihe von aufeinander folgenden Lebensformen von Tier- und Pflanzenversteinerungen in ihrer zeitlich-räumlichen Verbreitung über den Erdball stützbar ist. Selbst die modernen Theorien der Physik – etwa Einsteins revolutionäre Relativitätstheorie – waren anfänglich höchst spekulativ und abstrakt, so daß sie keineswegs auf reiner „Beobachtungsbasis" beruhen konnten; sie waren durch direkte Beobachtung allein nicht aufweisbar. Mythen können demnach testbare Komponenten entwickeln, die im Verlauf ihrer rationalen Diskussion für die Naturwissenschaft bedeutend und zweckmäßig werden können. Daher scheint es nicht einsehbar, diese Theorien in einer ihrer genetischen Entwicklungsphasen als „sinnloses Geschwätz" zu desavouieren, in einer anderen wiederum plötzlich als „sinnvoll" kennzeichnen zu wollen.[79]

Das von Popper eingeführte Abgrenzungskriterium stellt gegenüber dem antimetaphysischen Positivismus und seiner „Sinnlosigkeitsthese" eine selbständige, ja zu diesem in entscheidenden Punkten im Gegensatz stehende wissenschaftsphilosophische Konzeption dar.[80] Sein Ansatz, der Erkenntnisfortschritt bestehe darin, Vermutungen anzustellen, um sie anschließend empirisch auf die Probe zu stellen, gegebenenfalls auch zu korrigieren, gründet auf der Annahme, jedes Wissen sei stets Vermutungswissen. Es kann sich zukünftig als korrekturbedürftig erweisen, es kann *falsch* sein. Daher kann es auch nicht gegen

[78] Ibid., 373; vgl. Die Logik der Forschung, Wien 1935, Abschnitte 31-46.

[79] Ibid., 374; vgl. auch K. R. Popper (1994), 271 ff.

[80] Vgl. W. Röd: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, Bd. 2, München 1996, 535 f.

Kritik immun sein. In der wissenschaftlichen Erkenntnis können keine unanzweifelbaren Einsichten in empirische Realzusammenhänge erreicht werden. Man spricht hier höchstens von zum gegenwärtigen Zeitpunkt bestbewährten Theorien bzw. von statistischen Wahrscheinlichkeitsgesetzen, die im Rahmen von Forschungsprogrammen forciert werden. Folglich gibt es auch kein endgültig begründetes weder metaphysisches noch wissenschaftliches Wissen. Selbst unter Wissenschaft versteht man heute kein endgültiges und absolut sicheres Wissen, sondern eher methodisch abgesichertes Zwischenresultat im Rahmen von bestimmten Forschungsprogrammen.

Die positive Neubewertung der Metaphysik stellt keine echte objektgerichtete Alternative zur Wissenschaft *sensu stricto* dar, sondern gilt als wesentlicher Antrieb für theoriebildende Forschungsdynamik. Insofern kann sie sicherlich neben der sprachreinigenden Wirkung des *linguistic turn* als eine der interessantesten geistigen Wendungen der Philosophie der letzten Jahrzehnte angesehen werden. Poppers *pro*metaphysische Stellung äußert sich dabei in einer entschiedenen Abwendung von der empiristischen Auffassung, *Wissenschaftstheorie* müsse ausschließlich angewandte Logik sein, „und sich nur mit den allen Wissenschaften gemeinsamen strukturalen, erkenntnislogischen Eigenschaften befassen."[81] Seine Überlegungen haben wesentlich dazu beigetragen, daß einer kritisch-konstruktiven Metaphysik wieder eine feste Rolle innerhalb metawissenschaftlicher Betrachtungen als heuristischer Vorläufer und philosophischer Ideenrahmen für die Gewinnung und Ausarbeitung testbarer Theorien eingeräumt wird. Die explizite Neuzuweisung einer konstruktiven Rolle bestimmten metaphysischen Optionen hat in positiver Weise gezeigt, daß es durchaus möglich und sogar sinnvoll sei, über die metaphysischen Voraussetzungen der Wissenschaft in einer rational (aber nicht empirisch) kritisierbaren Weise zu argumentieren. Darüber hinaus läßt sich eine logisch stützbare Demarkationslinie zwischen metaphysischen und wissenschaftlichen Theorien ziehen.

Im erweiterten Sinne kann im Ausgang von Popper einzelnen metaphysischen Theorien auch die Rolle von *Forschungsprogrammen* zugewiesen werden, die nicht nur heuristische Anregungsfunktionen haben können, um auf ansatzweise Begriffsalternativen aufmerksam zu machen. Metaphysische Theorien mit ihren mythischen Wurzeln können empirisch noch nicht kontrollierbare Theorien antizipieren, die sich in systematischer Hinsicht auf den gleichen ontologischen Objektbereich beziehen. Als heuristische und noch nicht prüfbare „*Deutungsschemata der Natur* sui generis"[82] können sie sich auch zu testbaren

[81] B. Kanitscheider (1981), 9.
[82] Ibid., 11.

Theorien entwickeln, aber nicht unbedingt müssen. Gerade die im Rahmen des kritischen Rationalismus konzipierten metaphysischen Systementwürfe werden heute von vielen Naturwissenschaftlern als Arbeitsgrundlage akzeptiert.[83] Unter der Voraussetzung eines Abgrenzungskriteriums liegt eine methodisch-systematische Formulierung von metaphysischen Randbedingungen empirisch testbarer Theorien zugrunde, die in ihrer spekulativen Auszeichnung wissenschaftsnaher Perspektiven akzeptable Behandlungsweisen grenzüberschreitender Problem- und Systemfragen anbieten.

Grundsätzlich kann man auch anders vorgehen und nach dem Verhältnis zwischen *Metaphysik* und *Wissenschaft* von den Einzelwissenschaften her fragen, und zwar „welche Bereiche der Realität denn eigentlich noch Kandidaten für einen nichtwissenschaftlichen, also metaphysischen, Zugang zur Welt sein könnten."[84] Ein solcher *fachwissenschaftlicher Ansatz* für die Bestimmung des heutigen Status der Metaphysik fragt nach den Grenzen wissenschaftlich überprüfbarer Welterkenntnis, jenseits deren eine *prototypische Metaphysik* ihr genuines Operationsgebiet haben könnte. Dieser Zugang zeichnet sich im wesentlichen durch sein instruktives Bemühen aus, wissenschaftsrelevante Fragen zu behandeln, die vom kognitiven Standpunkt aus zugestandenermaßen zwar als sinnvoll erscheinen, die sich dem Zugriff strikt wissenschaftlicher Rationalität aber entziehen, so daß hier prinzipiell andere Erkenntnisquellen, Denkformen und Kontrollmethoden als die wissenschaftlich beschreibbaren anzuwenden sind, andere als das Modell einer rein mechanischen Welterklärung analytischer Verfahren der Naturwissenschaften. Seit dem beispiellosen Siegeszug der Naturwissenschaften wird das moderne Weltbild immer mehr zu einem rein wissenschaftlichen und immer mehr Teilbereiche der traditionellen Philosophie geraten in den Behandlungsbereich physikalischer, d. h. empirisch testbarer Theorien, wo die Rechtmäßigkeit metaphysischer Geltungsansprüche revidiert oder als mit realwissenschaftlichen Mitteln nicht überprüfbar verworfen wird. Eine solche Überführung hat eine grundsätzliche *Aposteriorisierung* zur Folge, so daß rein begriffliche, apriorische Wissenschaftszweige unter massiven Einfluß empirischer Methoden geraten.[85]

---

[83] Vgl. W. Rhode: Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung. Rheinfelden 1991, 3.

[84] B. Kanitscheider (1995), 225.

[85] Ibid., 231. Vgl. ebda das Beispiel der *Aposteriorisierung* der Logik, einer apriorischen Disziplin par excellence, durch ihre Überführung in den Gegenstandsbereich empirischer Operationen der Physik.

Solch ein wissenschaftshistorisches Paradebeispiel stellt die moderne Geometrie dar, die jahrhundertelang mit Euklidischer Geometrie im Rahmen der Newtonschen Himmelsmechanik gleich war. Infolge der Entdeckung *nichteuklidischer Geometrien* mit unterschiedlichen Krümmungseigenschaften für den physikalischen Raum[86] um die Mitte des 19. Jahrhunderts tauchte das akute Problem auf, welche Geometrie denn zu einer adäquaten Strukturwiedergabe eines in sich immer komplexeren Erfahrungswissens am besten geeignet wäre.

Aufgrund der Entstehung moderner Chaostheorien sowie Computertechniken befaßt sich seit über zwanzig Jahren die von Benoît Mandelbrodt konzipierte *fraktale Geometrie*, eine Geometrie des Irregulären, mit der formalen Beschreibbarkeit von bestimmten unregelmäßigen Eigenschaften der Grundstrukturen der Natur.[87] Die dabei zugrunde gelegten Formelemente heißen *Fraktale*. Fraktale (*fractus*: lat. in Stücke gebrochen) weisen eine sich auf allen quantitativen Größenordnungen wiederholende Irregularität auf, die einem festen Bildungsgesetz als Schlüsseleigenschaft einer geometrischen Naturstruktur – der Selbstähnlichkeit – folgt. Eine Gebirgskette z. B. bildet keine glatte euklidische Ebene. Euklids Definition zufolge stellt eine *ebene* Fläche eine solche Fläche dar, die zu den geraden Linien auf ihr gleichmäßig liegt.[88] Eine Gebirgskette dagegen stellt eine unregelmäßig gebrochene Fläche dar, die bei näherer Betrachtung fraktale Strukturen aufweist. Im Mittelpunkt des klassischen mechanistischen Weltbildes stand die durchgängige Mathematisierung der Natur, und wenn Galilei noch davon ausgehen konnte, das Buch der Natur sei in mathematischer Sprache der Dreiecke und Kreise geschrieben, so hat er lediglich die regulären und ihrem Wesen nach zumeist einfach strukturierten Weltphänomene

[86] Vgl. zum Beispiel die Geometriekonzeption von Bernhard Riemann: Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Neu hrsg. v. H. Weyl, Berlin 1919.

[87] Vgl. B. B. Mandelbrodt: The Fractal Geometry of Nature, San Francisco 1977; (dt.): Die fraktale Geometrie der Natur, Basel 1987. Diese Revolution hat selbst vor der Mathematik nicht Halt gemacht. Freeman J. Dayson hat dies in bezug auf die fraktale Geometrie sehr prägnant formuliert: „Eine große Revolution der Ideen trennt die klassische Mathematik des 19. Jahrhunderts von der modernen Mathematik des 20. Jahrhunderts. Die Wurzeln der klassischen Mathematik liegen in den regulären geometrischen Strukturen von Euklid und den stetigen Dynamiken von Newton. Mit der Mengentheorie von Cantor und den raumerfüllenden Kurven von Peano begann dagegen die moderne Mathematik. Historisch wurde die Revolution von der Entdeckung mathematischer Strukturen erzwungen, die nicht in die Muster von Euklid und Newton paßten.“ Characterizing Irregularity, Science, 12. Mai 1978 (200), 677 f.; zit. n. B. Mandelbrot (1987), 15.

[88] Vgl. Euklid, Elemente, I. Buch, Definition 7.

als mit euklidischer Geometrie beschreibbar angenommen.[89] Das außergewöhnlich häufige Vorkommen fraktaler Muster dagegen zeugt von einer vielschichtigen Chaosstruktur der Natur. Das berüchtigte *Chaos* setzt jedoch keineswegs die Gesetzmäßigkeit der Natur außer Kraft, sondern stellt eine Folge eines besonderen Gesetzestypus dar, für den die Nichtlinearität kennzeichnend ist. Es ist die *Selbstähnlichkeit*, die seine Erscheinungsformen prägt und beherrscht.[90]

Dem klassischen Wissenschaftsmodel zufolge mußten noch alle komplexeren geometrischen Naturirregularitäten aus dem doch extrem unvollständig und willkürlich eingegrenzten Untersuchungsspektrum ausgeklammert bleiben. Sie waren mit den Mitteln der euklidischen Formensprache nicht erfaßbar und damit auch nur inadäquat beschreibbar. In Wirklichkeit aber weist die Natur vielfältig irreguläre Grundeigenschaften auf, die mit den Begriffsstrukturen der euklidischen Geometrie wie etwa Punkt, Gerade, Ebene oder Fläche nicht formulierbar sind. Schon der methodische Konstruktivismus hat hier darauf hingewiesen, daß solche geometrischen Formen in der Natur nicht vorfindlich sind. Sollten sie aber dennoch im Einzelfall aufgewiesen werden können, so setzt bereits ihre Kontrolle bestimmte Verfahren voraus, solche Formen praktisch herzustellen.[91] Denn wie kann das Muster einer Eisblume am Fenster, eine Wolke, ein Blitz oder eine Meeresküste beschrieben werden? Die traditionelle Geometrie geht von einfachen linearen Formen aus, indem sie an solchen Phänomenen kein besonderes Interesse zeigt. Die Naturformen, wie etwa Bäume, Flüsse oder Gebirgsketten sind jedoch äußerst irregulär und komplex. Insofern reicht die traditionelle Schulgeometrie – genauso wie die klassische Himmelsmechanik nicht genügt, die subatomare Quantenstruktur wiederzugeben – in der Anwendung ihrer klassischen Terme nicht aus, diese Phänomene in ihrer Tiefenstruktur adäquat zu beschreiben. Es ist aber unmöglich, die Natur ohne eine entsprechende Beschreibungssprache zu verstehen, um ihr einen tieferen Einblick in ihre Strukturrätsel abgewinnen zu können.

Die *fraktale Geometrie* scheint gegenwärtig eine angemessene Formsprache zu sein, um viele komplizierte Naturformen in ihrer Irregularitätsstruktur adäquat beschreiben zu können. Um so erstaunlicher ist es, daß die in sich so komplexe Naturvielfalt weitgehend selbstähnliche geometrische Strukturen aufweist, und daß mit den Beschreibungsformen der fraktalen Geometrie ein höchst ästheti-

---

[89] Vgl. B. Kanitscheider: Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993, 185 f.

[90] Ibid., 12.

[91] Vgl. dazu G. Böhme: Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft, Frankfurt/M 1997, 326.

scher Aspekt sichtbar wird.[92] In weiterer Konsequenz wird damit auch ein ethischer Aspekt frei, der aus der Einsicht in die selbstähnliche Schönheit der Natur für praktische Handlungsanweisungen in einem schonungsvolleren Umgang mit der Natur virulent werden kann. Denn die Formenwelt der Natur erscheint unter fraktalen Gesichtspunkten nicht nur von einem tieferen naturwissenschaftlichen Verständnis geprägt, sondern sie wirkt zugleich auch mit einer außergewöhnlich attraktiven Ästhetik, die in ihrer beeindruckenden Wirkungsweise das philosophische Staunen durchweg anzuregen vermag.

Außer der *Aposteriorisierung* ist in der Physik als Grundwissenschaft aller Naturwissenschaften auch eine grundsätzliche Auflösung aller substantiellen Begriffe feststellbar, die durch reine Funktionsbegriffe ersetzt werden. Da Philosophie aber sich immer schon in nicht allzu geringem Maße an dem jeweils gültigen Wissenschaftsparadigma orientiert hatte – so etwa Kants Entwurf einer Naturmetaphysik am Beispiel der Newtonschen Himmelsmechanik – so ist ein analoger Funktionalisierungs- bzw. Auflösungsprozeß auch in der Philosophie der Gegenwart feststellbar. Fundamentale Begriffe wie „Substanz", „Sein" oder „Ding an sich" werden funktionalisiert oder gar destruiert. Die modernen Wissenschaften, wie etwa Biologie, Psychologie oder Astrophysik, indem sie ihre Theorien über einen bestimmten Teilbereich des *Seienden* auf der Grundlage empirisch testbarer Hypothesen entwickeln, eruieren unter Anwendung neuer Verfahrensmethoden ein immer umfassenderes Wissen um unterschiedlichste Objektbereiche der Weltrealität. Im Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik zeichnet sich ferner aufgrund neuer Zugangsweisen zu alten Problemen eine deutliche Überführung genuin metaphysischer Problemstellungen in den Behandlungsbereich empirisch kontrollierbarer Einzelwissenschaften, sofern sie echte Sachrelevanz in bezug auf ihre grundsätzliche Behandelbarkeit in einem wissenschaftstheoretischen Rahmen aufweisen. Zum einen ist *Metaphysik* unter massiven Beschuß geraten. Zum anderen hat sie gerade unter den analytischen Philosophen eine Art *Renaissance* erfahren. Es zeichnet sich eine weitgehende Liberalisierung und Akzeptanz in der Einführung und Behandlung metaphysischer Deutungskomponenten ab. Darüber hinaus hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß die einzelwissenschaftlichen Grundlagen nichts Selbstverständliches sind und daß beim Rückgriff auf die Grundlagenproblematik der Einzelwissenschaften teilweise erkenntnistheoretische und eindeutig metaphysische Probleme berührt werden müssen.[93]

---

[92] Vgl. H. O. Pleitgen/P. H. Richter: The Beauty of Fractals, Berlin 1986.
[93] Vgl. W. Stegmüller (1969), 85 f.

§ 4. *Metaphysik heute*

Angesichts dieser Entwicklung stellt sich zwangsläufig die Frage nach der Rolle der Metaphysik *heute*. Moderne Naturphilosophen wie Bernulf Kanitscheider sehen die Aufgabe einer *rationalen Metaphysik* zum einen als „spekulative Protowissenschaft", zum anderen als „Lehre von den allgemeinsten Zügen der Natur, die dann vorliegen, wenn bestimmte Theorien sich bewährt haben."[94] Dabei sollte das gegenseitige Wechselspiel zwischen Wissenschaft und Metaphysik eingehalten werden, so daß die letztere keinerlei Alleingänge in ihren spekulativen Flügen mehr wagen darf, um – wie Schopenhauer einst auf seine ironisch einprägsame Weise sagte – der Wissenschaft vorzusagen, sie „verstehe nichts davon und solle das Maul halten, wenn Philosophie *a priori* geredet hat" (W I 498). Auch die Naturwissenschaften mit ihren abstraktesten Theoriekonstrukten beruhen zum Teil auf vorrational spekulativen Intuitionen. Aus purer Logik und experimentellen Beobachtungsdaten allein läßt sich keine Theorie gewinnen. Es ist unverkennbar, daß man zumindest auf implizite und rudimentäre Thesen über die letzten, grundsätzlich apriorischen, d. h. metaphysischen, Bestimmungselemente der Welt zurückgreifen muß, um überhaupt philosophisch sinnvoll argumentieren zu können.[95]

Nachdem Philosophie das obskure Gewand der *ancilla theologiae* abgelegt hatte, kann sie heute nicht zu einer neuen Magd der Einzelwissenschaften degradiert werden. Philosophie sollte vielmehr, wie Wolfgang Stegmüller einwendet, als gleichberechtigter Dialogpartner neben den Einzelwissenschaften gelten. Denn die logisch-philosophische Durchdringung einzelwissenschaftlicher Methoden, ihres Umfangs und ihrer Grenzen, stellt einen ebenso wichtigen Faktor des modernen Weltverständnisses dar wie die explizite Anwendung dieser Methoden zur Gewinnung spezieller wissenschaftlicher Resultate: „Allerdings kann sich dann der Philosoph heute nicht mehr in einen Elfenbeinturm zurückziehen, der angeblich für die sogenannte Königin der Wissenschaften reserviert ist und in dem er sich in kühnen Spekulationen ergeht, die von den Ergebnissen der empirischen Forschung keine Notiz zu nehmen brauchen."[96] Wagt er sich dennoch daran, eine eigene Konzeption zu entwerfen, so wäre es ratsam, sich zuvor mit ausreichendem Detailmaterial zu versehen, „um nicht

---

[94] B. Kanitscheider (1995), 240.

[95] Vgl. F. Rapp (1984), 99.

[96] W. Stegmüller: Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis, München 1967, 19.

aus Unkenntnis des gegenwärtigen Wissensstandes ein völlig veraltetes Naturbild zu konstruieren."[97]

Eine gegenwärtig vertretbare Metaphysik muß zwangsläufig vom aktualen wissenschaftstheoretischen und naturwissenschaftlichen Wissensstand her ihren Ausgang nehmen, sofern sie sich dem Verdacht nicht aussetzen möchte, jenseits ihrer eigenen Glaubwürdigkeit über die Grundmuster der Natur in eklatanter Unkenntnis zu *metaphysizieren*. Die Konsequenz daraus ist die Preisgabe irrealer Ansprüche apodiktisch wahrer Wirklichkeitseinsichten, die sowohl dem Bereich wissenschaftlicher als auch metaphysischer Erkenntnis versagt bleiben.[98] Der explizit hypothetische Unsicherheitscharakter ihrer Ergebnisse spricht nicht gegen die Metaphysik, sondern Metaphysik teilt ihn grundsätzlich mit der Wandelbarkeit und der Konjekturalität aller Naturwissenschaften. Metaphysische Theorien als hypothetische Entwürfe brauchen daher nicht mehr wegen ihrer prinzipiellen Korrekturbedürftigkeit und Provisorität im Rahmen einer möglichst umfassenden Wirklichkeitserkenntnis abgelehnt zu werden.

[97] B. Kanitscheider (1979), 22 f.
[98] Vgl. W. Röd (1976), 18.

Zweites Kapitel

Kants apriorische Vernunftmetaphysik

„Kant war einer der wunderbarsten Menschen, von denen wir in der Geschichte lesen: Durch und durch ehrlich, durch und durch um Wissen besorgt. Er hat ein Buch geschrieben, das großartige Ideen enthält, aber ein Problem angreift, das nicht lösbar ist, das auf einem Mißverständnis beruht. Er wollte zeigen, warum Newtons Theorie *wahr ist*. Wie wir heute wissen, ist die Newtonische Theorie eine großartige Hypothese."

Sir Karl Raimund Popper*

I. Das transzendentale Begründungsproblem

§ 1. Eine postmetaphysische Problemstellung

Ein erneuter Zugang zu einer historisch abgeschlossenen Philosophiekonzeption, wie der Transzendentalphilosophie Kants, der von einer instruktiven Sachrelevanz ihrer Problemstellungen auch heute noch ausgeht, und einen interpretationsrelevanten Teilaspekt aus seinem System unter Heranziehung gegenwärtig anerkannter Untersuchungsmethoden einer *philosophical community* zu unternehmen sucht, um ihn unter Wahrung seiner Textimmanenz für die aktuale Diskussion zu gewinnen, muß bei seinem Interpretationsansatz die zeitgemäße Vertretbarkeit seiner Argumente *kritisch* prüfen. Sofern seine Lösungen auf Annahmen beruhen, die vom heutigen Standpunkt aus aufgrund ihrer wissenschaftsparadigmatischen Theoriebedingtheit als überholt gelten müssen, bleibt vorauszuschicken, daß sie sich in der von Kant vorgeschlagenen Lösungsweise ohne weiteres nicht mehr vertreten lassen. Eine neue Art von mehr oder weniger paraphrasierender Nachzeichnung – wie sie in der traditionellen Kantforschung auch heute noch massiv zu verzeichnen ist – käme einer eklatanten Immunisierungsstrategie gleich und scheint von vornherein wenig Erfolg versprechend zu sein.[1]

Dennoch ist es unverkennbar, daß sich die heutige Philosophie in der Art ihrer Beziehung zur Vergangenheit durch das besondere Bezugsverhältnis gerade zur Kantischen Philosophie auszeichnet, auch wenn die Auseinandersetzung mit Kant überwiegend negativ ausfällt. Gegenwärtig gibt es nur wenige philosophische Standpunkte, die nicht unter anderem auch durch die besondere Art ihrer Auseinandersetzung mit Kants Konzeption charakterisiert wären. Was aber nicht heißen soll, „daß der Großteil der gegenwärtigen philosophischen Literatur als eine positive Fortsetzung der Ideen Kants aufgefaßt werden könnte. Dies ist keineswegs der Fall. Die Zahl der polemischen Stellungnahmen ist eher größer als die der Neuerungen und Weiterverarbeitungen kantischen Gedankengutes."[2] Dennoch kann Kant mit seinen großartigen Ideen immer noch

---

* Karl R. Popper/Konrad Lorenz: Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch. Mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums, München 1994, 104.

[1] Immunisierungsstrategien als Verfahrensweisen dienen nach Hans Albert der Absicherung und Konservierung bestimmter Behauptungen gegen kritisch hinterfragende Widerlegungsansätze. Vgl. H. Albert: Traktat über die kritische Vernunft, Tübingen 1968.

[2] W. Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1978, Bd. 1, XXVII. Zu den verschiedenen Ansätzen einer verstärkten Hinwendung zur Transzendentalphi-

als Vorläufer und Bahnbrecher einer modernen wissenschaftlichen Weltauffassung in der Philosophie gelten. Und gerade dieser Aspekt ist sicherlich auch der weitaus bedeutendste, der seine Gedankenansätze auch heute noch interessant und für moderne Fragen weiterhin relevant macht.

Eine sinnvolle Interpretation in einem postmetaphysischen Zeitalter, für die sich Kants Metaphysikproblem weder in seiner existentiellen noch epistemischen Notwendigkeit stellt, muß über seine philosophiehistorische Problemlösung hinausgehen und sie nicht *in integrum* restituieren. Der Grundsatz, daß die *kritische Methode* immer wieder auf die Probe zu stellen ist, muß als Ausdruck philosophischer Redlichkeit vorausgesetzt werden. Im allgemeinen gehen wir heute von anderen sowohl erfahrungs- als auch erkenntnistheoretischen Einsichten als Kant aus. Insofern kann es nicht mehr um eine historisch adäquate und detailtreue Deutung seiner Transzendentalphilosophie gehen, sondern um eine unter gegenwärtigen Voraussetzungen vertretbare Interpretation, ohne den Anspruch zu erheben, seiner Konzeption in allen ihren Details gerecht werden zu wollen. Entsprechend frei gestehen wir unsere eigene Theoriebedingtheit als historische Momentaufnahme im offenen Deutungsprozeß Kantischer Gedankengänge ein.

Im folgenden wird ein insgesamt eigenständiger Interpretationsansatz einer kritischen Kantrezeption vorausgesetzt und methodologisch weitestgehend verfolgt, um Problemstellungen und Lösungsvorschläge, die bei Kant expliziert sind, mit neuesten wissenschaftstheoretischen Deutungsmöglichkeiten kritisch zu analysieren. Kants einst so erfolgreich eingeführte Untersuchungsmethode der transzendentalen Erfahrungsbedingungen der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft ist nach dem heute geltenden wissenschaftsparadigmatischen Dafürhalten alles andere als eine rein logisch-kritische.[3] Auch sie trägt noch dialektisch-spekulative Zeitzüge eines metaphysischen Zeitalters. Im Rahmen einer sachkritischen Kantforschung gilt es seit langem als offensichtlich, daß der Königsberger Philosoph keineswegs im Sinne von zeitlos gültigen und einzig denknotwendigen Voraussetzungen seine erfahrungstheoretische Transzendentalphilosophie konzipiert hat. Vielmehr hat er als Kind seiner Zeit noch „wie fast die ganze deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts [...] an seiner

---

losophie in der Gegenwart vgl. W. Röd: Transzendentalphilosophie als „Philosophie von der Philosophie", in: A. Bohnen/A. Musgrave (Hg.): Wege der Vernunft, Tübingen 1991, 91-112.

[3] Vgl. B. v. Juhos: Wie stellt sich die neuere Erkenntniskritik zur Philosophie Schopenhauers? In: C. A. Emge und Otto v. Schweinichen (Hg.): Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, Berlin 1938, 119 ff.

Theologie seine Erkenntnistheorie gebildet."[4] Nicht nur die einst in ihrer exemplarischen Gültigkeit anerkannte Geometrie Euklids und Newtons Himmelsphysik standen ihm bei der Ausarbeitung seiner Konzeption beispielgebend zur Seite, sondern auch ein Großteil der religiösen Überlieferung, die in der traditionellen Metaphysik seit Platon gleichsam zu „ewigen Fragen", ja zu „göttlichen Geheimnissen" hochstilisiert, fließt wie selbstverständlich in sein philosophisches Denken ein und wird weiterhin für philosophierelevant erklärt.[5]

Ihrer semantischen Nuancenvielfalt nach läßt sich *Metaphysik* bei Kant auf eine doppelte Grundbedeutung zurückführen. Auf eine theoretische Wissenschaft als *Metaphysik der Natur*, als Metaphysik der Erfahrung, unter transzendental untermauerten Voraussetzungen synthetisch-apriorischer Möglichkeitsbedingungen jeglicher Erfahrungserkenntnis. Und auf eine moralisch-praktische Vernunftwissenschaft als *Metaphysik der Sitten*. In diesem Fall leitet sie ihre Ideengrundsätze durch ein logisch weiter nicht begründbares Schlußprinzip aus dem Bedürfnis einer unterstellten allgemeinen Menschenvernunft – die aber anders als es Kant noch seinem Aufklärungsideal nach vindizieren meinte, ihrem metaphysischen Allgemeingültigkeitsanspruch nach nicht für jedes Vernunftwesen *per se* einsehbar ist – nach Lösung der „letzten" Fragen in einer Art Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen unter eindeutig wertethischen Aspekten ab. Daraufhin kann sie jenseits aller erfahrungstheoretischen Naturerkenntnis die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele in einer intelligiblen Vernunftwelt postulieren. Diese Metaphysik folgt für ihren Königsberger Schöpfer aus einem vermeintlich allgemeinen Vernunftbedürfnis, so daß die „unvermeidlichen" Aufgaben der reinen Vernunft – diesem Generator metaphysischer Fragen – Kants traditionskonformem Metaphysikverständnis zufolge „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" sind. Auf diese Weise konnte Kant die Wissenschaft, „deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist" (KrV B 7), als Metaphysik designieren.

---

[4] F. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnislehre, Leipzig 1875, 55.

[5] Vgl. E. Topitsch: Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung, Hamburg 1975, 9 ff.

§ 2. *Die entthronte Königin der Wissenschaften*

Kants Verhältnis zu der „entthronten Königin der Wissenschaften" ist entsprechend zwiespältig und diffizil. In seinem Gesamtwerk konvergieren unter variierender Stellungnahme zu gewissen Problemfeldern unterschiedliche Grundtendenzen einer historisch und national bedingten Problemlage, und Kant hat stillschweigend einige dieser „ewigen" Fragen als altehrwürdige Wunschvorstellungen in seine Vernunftmetaphysik hinübergerettet. Seine Abhängigkeit von dem Erbe der antik-christlichen *metaphysica generalis* ist allzu offensichtlich, als daß sie noch besonders hervorgehoben werden müßte. Bereits die vorkritischen Schriften behandeln noch explizit viele Motiv- und Fragenkreise dieser Tradition, die unter methodisch veränderten Gesichtspunkten schließlich auch in das kritische Hauptwerk als integrale Bestandteile eingehen. So z. B. in der klassischen Frage der *Gottesbeweise*, die zwecks Verdeutlichung einer nicht gerade genuin philosophischen Problemlage in Kants Œuvre kurz skizziert sei.

In seiner Habilitationsschrift *Nova Dilucidatio* hält Kant „Gott" noch ganz traditionskonform für die höchste Ursache aller Dinge. Der ontologische und kosmologische Gottesbeweis gelten ihm zu diesem Zeitpunkt noch nicht nur als möglich, sondern auch als stichhaltig.[6] In seiner zweiten vorkritischen Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* zeichnen sich erste kritische Bedenken allen Gottesbeweisen gegenüber ab. Die jetzige Position besagt, es sei „durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, daß man es demonstriere" (A 205). Anstelle einer Demonstration durch Beweise tritt nun prospektiv die später in die Gesinnungsethik mündende „Überzeugung" als Entscheidungsinstanz. Diese oszillierende Lösungswandlung der Gottesfrage kulminiert schließlich in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV). Denn vom endlich erreichten kritischen Standpunkt aus erklärt Kant alle theoretischen Gottesbeweise für nicht stichhaltig. Die Idee „Gott" wird aber auch jetzt nicht preisgegeben. Sie wird einer eingehenden Kritik unterzogen und nach Abwehr ihrer theoretischen Relevanz für die *spekulative Vernunft*, erhält sie ihre volle Gültigkeit in praktisch-moralischer Hinsicht als Forderung der *praktischen Vernunft* im Gegenstand des moralischen Glaubens.

Charakteristischerweise setzt sich Kants Metaphysikentwurf aus unterschiedlichen ineinander greifenden Grundtendenzen seiner Epoche zusammen, die – einmal als denkrelevant anvisiert – auch seine reife Weltsicht unter gewis-

[6] Vgl. Nova Dilucidatio, Prop. XIII, Usus.

sen Schwerpunktverlagerungen bestimmen. Zum einen sind es die zu „ewigen" Fragen hochstilisierten Grundlagen der antik-christlichen Metaphysik und Religion, die ihre Wurzeln in einem mythischen Weltbild haben und dem Protestanten Kant nicht nur in der Gestalt der *metaphysica generalis* Christian Wolffs bestens vertraut, sondern auch von ihm selbst weiterhin als metaphysikrelevant behandelt werden. Galten doch gerade diese vermeintlich metaphysischen Fragen als „Vernunftwahrheiten" schon immer unter anderem Namen als synthetische Erkenntnisse apriori. Daher auch Kants raffinierte Rettungs- und Überwindungsversuche vieler genuin metaphysisch-religiösen Inhalte der alten Schulmetaphysik wie etwa Seelenunsterblichkeit oder Willensfreiheit, die unter erkenntniskritischer Preisgabe aller bisherigen dogmatischen Begründungsversuche vonstatten gehen. Denn genauso wie der größte Teil der synchronen deutschen Aufklärungsphilosophie, so verfolgt auch Kants Transzendentalphilosophie das Ziel, den sich zu dieser Zeit zwischen „Glauben" und „Wissen" so tiefgreifend abzeichnenden Konflikt zu überwinden.[7] Entsprechend ist auch sein Rechtvertigungsversuch für die eigene Vorgehensweise zu verstehen, wenn er die Auffassung vertritt, das Wissen der theoretischen Vernunft aufgehoben haben zu müssen, um Platz für den Glauben der praktischen Vernunft schaffen zu können (vgl. KrV B XXX). Dieser Schluß ist weder verbindlich noch zwingend. In der spezifischen Art seiner Problemstellung scheint er lediglich Kants privatmetaphysisches Bekenntnis zu einer bestimmten (a) wissenschaftshistorischen und (b) weltanschaulichen Auffassung zu bekunden. Er legt die Vermutung nahe, Kant habe sich hier seine Transzendentaltheorie selber „auf den Leib" geschrieben. Zum anderen das sich immer erfolgreicher durchsetzende Vordringen von empirisch aufbegehrenden Naturwissenschaften samt ihrer mechanistisch-materialistischen Weltauffassung, deren verführender Faszination Kant als naturwissenschaftlich interessierter Philosoph sich weder entziehen konnte noch wollte.

Da Kant selbst aber noch in der dogmatischen Schultradition verhaftet war, seine Auffassung der apodiktischen Gewißheit synthetischer Urteile apriori im Banne des für den metaphysischen Rationalismus charakteristischen Erkenntnisideals stand, und er von dem seiner Zeit konkurrenzlosen Paradigma der Newtonschen Experimentalphysik ausgegangen war, sie damit als einzig gültiges Wissenschaftsideal favorisiert und von hier aus schließlich auf den letztgültigen Universalitäts- und Wahrheitsanspruch der eigenen Transzendentaltheorie insistierte, konnte er nicht ahnen, daß nicht nur Newtons Himmelsmecha-

[7] Vgl. E. Topitsch (1975), 50.

nik, sondern auch seine Erfahrungstheorie nicht als die alleinigen wissenschaftsrelevanten Theorien ihren universellen Geltungsanspruch aufrechterhalten können. Wie zahlreiche Experimente zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts gezeigt haben, kann die lange Zeit unbestreitbar am besten geprüfte und bewährte Gravitationslehre Newtons seit Einsteins *Allgemeiner Relativitätstheorie* selbst im Spezialbereich der Mechanik lediglich eine approximative und keineswegs eine absolute Gültigkeit für das makrokosmische Geschehen beanspruchen.

Bei einer im Jahre 1919 auf einem englischen Forschungsschiff im Pazifik durchgeführten astronomischen Meßbeobachtung einer totalen Sonnenfinsternis wurde Einsteins Allgemeine Relativitätstheorie mit bahnbrechenden Konsequenzen für das moderne Wissenschaftsverständnis und schwerwiegenden Folgen für Newtons Himmelsmechanik experimentell bestätigt. Nach Newtons Gravitationstheorie – die noch auf Regeln der Euklidischen Geometrie gründet – hätte der Lichtwinkel der Sonnenstrahlen geradlinig ausfallen müssen. Das Sonnenfinsternis-Experiment ist aber eindeutig zugunsten der Einsteinschen Hypothese ausgegangen. Das Licht im Schwerefeld der Sonne verhält sich entsprechend dem von Einstein berechneten Äquivalenzprinzip für die Lichtablenkung und die Rotverschiebung. Die meßbare Lichtabweichung der Sonnenstrahlen, die sog. Rotverschiebung, ist nicht wie nach euklidisch-newtonschen Vorausberechnungen bis dahin angenommen geradlinig, sondern vom Gravitationsfeld der Sonne gekrümmt ausgefallen. Einsteins Theorie hat Newtons Himmelsmechanik ihres absoluten naturwissenschaftlichen Gültigkeitsanspruchs enthoben und sie damit mehr oder weniger auch abgelöst.

Newton hat die Arbeit an seiner Lichttheorie allerdings nicht mehr vollendet. In den Queries der *Opticks* hat er dennoch einige zukunftsweisende Forschungsfragen der Nachwelt überschrieben, damit, wie er sagt, „Andere den Gegenstand weiter untersuchen mögen." Einsteins Lösung kann insofern auch als wesentliche Modifikation der Newtonschen Hypothese gedeutet werden. Der Korpuskularstruktur seiner Lichthypothese gemäß hat Newton offenbar eine durch die Gravitation der Sonne oder die eines Planeten verursachte Lichtablenkung nach dem Muster der elliptischen Laufbahnen von Kometen in Betracht gezogen, wenn er in der ersten *query* schreibt: „Wirken nicht die Körper schon aus einiger Entfernung auf das Licht und beugen dadurch seine Strahlen? Und ist nicht, unter sonst gleichen Umständen, diese Einwirkung bei der kleins-

ten Entfernung am stärksten?"[8] Nur weil im 19. Jahrhundert sich die Wellenoptik durchgesetzt hatte, ist Newtons Korpuskularannahme in Vergessenheit geraten. Sie wurde wieder erst im Zusammenhang mit Einsteins „Lichterbsen"-Hypothese ernsthaft diskutiert.

§ 3. Metaphysik als Vernunftwissenschaft

Kant hat den Ausdruck „Metaphysik" nicht einheitlich, sondern eher vieldeutig je nach Sinn- und Problemzusammenhang gebraucht. Die Rekonstruktion seiner Metaphysikauffassung stellt uns insofern vor erhebliche Deutungsschwierigkeiten, die nur über ein Auswahlkriterium bestimmter Bedeutungsnuancen zu bewältigen sind. Eine Gesamtanalyse würde den Rahmen folgender Untersuchung unweigerlich sprengen und ist gemäß dem vorgeschlagenen Interpretationsansatz auch gar nicht erforderlich. Kants Metaphysikverständnis kann auf eine Minimaldefinition zurückgeführt werden, die im wesentlichen auch die Grundbedeutung seiner Konzeption trägt: Metaphysik sei reine Vernunftwissenschaft, welche die synthetisch-apriorischen Voraussetzungen als Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erfahrungserkenntnis bildet. Dennoch bleibt vorauszuschicken, daß Kant noch von einem traditionskonformen Metaphysikbegriff ausgegangen ist. Metaphysik war für ihn ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach „ein vollendetes Ganze: entweder nichts, oder alles" (FdM A 8). Kants Verständnis zufolge zeichnen Metaphysik als Vernunftwissenschaft folgende Designate aus:

(1) Satzsystematische Vollständigkeit. Metaphysik zeichne sich unter allen Wissenschaften insbesondere dadurch aus, „daß sie die einzige ist, die ganz vollständig dargestellt werden kann; so daß für die Nachkommenschaft nichts übrig bleibt hinzu zu setzen und sie ihrem Inhalt nach zu erweitern" (FdM A 171). Denn sofern „sich nicht aus der Idee derselben zugleich das absolute Ganze systematisch ergibt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefaßt betrachtet werden kann" (FdM A 171). Im Gegensatz zur Mathematik oder Physik könne Metaphysik unmöglich „fragmentarisch", d. h. ihrer erfahrungsanalytischen Wissensgewinnung nach unabschließbar sein, sondern sie zeichne sich in systematischer Hinsicht durch unbedingte Vollständigkeit aus: „Die vollkommene Einheit dieser Art Erkenntnisse, und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne daß

[8] *Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts,* Braunschweig 1983, 223. Zur Frage der Bestätigung der Einsteinschen Lichtablenkung vgl. A. Fölsing: Albert Einstein, Frankfurt/M 1993, 488-510.

irgend etwas von Erfahrung, oder auch nur besondere Anschauung, die zur bestimmten Erfahrung leiten sollte, auf sie einigen Einfluß haben kann, sie zu erweitern und zu vermehren, machen diese unbedingte Vollständigkeit nicht allein tunlich, sondern auch notwendig" (KrV A XX). Die Transzendentalphilosophie stelle Kants Auffassung zufolge die Idee einer Wissenschaft dar, „wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft" (KrV B 27).

Die satzsystematische Vollständigkeit gilt insbesondere auch für die urteilslogische Kategorientafel der *Vernunftkritik*. Aufgrund ihrer deduktiven Abgeschlossenheit als „Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori" (KrV B 89/90) erschöpfe diese vollständig jegliche Erfahrungsmöglichkeit und sie sei weder erweiterungs- noch ergänzungsfähig: „Denn mehr gibt es nicht reine Verstandesbegriffe, die die Natur der Dinge betreffen können" (MAN A XV). Und da das gesamte Verstandeswissen als Bedingungen der Möglichkeit in bezug auf die Erfahrungsrealität transzendentaldeduktiv vollständig konstituiert ist, so „ist hier nichts zu tun, zu entdecken oder hinzusetzen, sondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt sein möchte, es besser zu machen" (MAN A XX).

(2) Erkenntnistheoretische Apodiktizität. Dieser auf apodiktische Letztbegründung gestützten Wissenschaftsauffassung liegt das rationalistische Ideal einer Vernunftmetaphysik zugrunde, dessen Unmöglichkeit sie in ihrer alternativen Transzendentaldeutung der Erfahrung ja gerade aufzuweisen beanspruchte. Kant hat noch selbstredend die ausschließliche Allgemeingültigkeit und Denknotwendigkeit seiner Erfahrungstheorie aus dem auf unbedingte Vollständigkeit induzierten Aufweis von empirischen Erfahrungsdaten und apriorischen Deutungschemata – den Anschauungsformen, Kategorien und Prinzipien – erschlossen, und sie „strenge beweisend" demonstriert.

Für die erkenntnistheoretische Grundlage einer transzendentalen Erkenntnis, die primär nicht die Naturgegenstände selbst, sondern die spezifisch menschliche Erkenntnisart von Gegenständen, „so fern diese a priori möglich sein soll" (KrV B 25), behandelt, ist das an der Logik und der Mathematik orientierte apriorische Wissenschaftsideal des 18. Jahrhunderts *konstitutiv*. Galt doch neben der Mathematik gerade die Logik das ganze 18. Jahrhundert hindurch als die *Vernunftwissenschaft* schlechthin. Kants transzendentalphilosophische Annäherung an die Logik erfolgt über den Vollständigkeitsaufweis der sprachlogischen Urteilsarten des Verstandes, die neben den Anschauungsformen Raum und

Zeit den Grundstein zu seiner Kategorientafel als apriorischem Unterbau des Gesamtsystems liefern. Seine Erfahrungsmetaphysik zeichnet sich durch ihren erkenntnislogisch untermauerten *Urteilscharakter* aus, der auch als synthetischer Apriorismus zu klassifizieren wäre. Im Rahmen eines solchen strikt deduktiven Begründungsideals galten aber nur die Aussagen als „wissenschaftlich", die aus einem obersten unbezweifelbaren Grundprinzip mit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit als wesentlichen Merkmalen reiner Vernunfterkenntnis stringent deduzierbar waren: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören unzertrennlich zu einander" (KrV B 4). Auch Kants apriorisches Wissenschaftsideal bleibt dieser dogmatischen Tradition verpflichtet. Denn die Vernunftkritik „ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt." Wissenschaft bzw. wissenschaftliche Verfahren müssen nach Kant „jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein" (KrV XXXV). Deshalb sah sich Kant in der Ausführung seines theoretischen Systemrahmens, „den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik," gezwungen, „der strengen Methode des berühmten Wolff, des größten unter allen dogmatischen Philosophen, [zu] folgen, [...] wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war" (KrV B XXXVI).

Wissenschaftlichkeit *sensu stricto* war für Kant stets an die Deduktion aus sicheren Prinzipien gebunden. Induktiv verallgemeinerte Erkenntnisse bzw. Erfahrungen als Hypothesen entbehren seiner Ansicht nach der erforderlichen „apodiktischen Gewißheit" und führen lediglich zu einer komparativen Allgemeinheit als „empirischer Gewißheit", die durch neue Erfahrungsdaten grundsätzlich widerlegbar und damit auch revidierbar sind. Kants Vorgehensweise ist insofern strikt *deduktiv*. Alle induktiven Erkenntnisse nämlich weisen den Charakter von approximativen Wahrscheinlichkeiten auf: „Wo es aber um Metaphysik geht, kann für Kant von dergleichen nicht die Rede sein; der Gedanke etwa einer induktiven Metaphysik, in späterer Zeit oft aufgetreten, liegt ihm ganz fern. Metaphysik ist für Kant sinngemäß und notwendig Wissenschaft aus ‚reiner Vernunft' – mit dem Anspruch auf apodiktische Gewißheit. Und eben um Metaphysik in diesem Sinne geht es in der Kritik."[9] Für Kant war es un-

[9] H. Heimsoeth: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen, Berlin 1966, 7 f.

denkbar, „in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen. Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch vor apodiktisch gewiß ausgegeben, und muß also auch so bewiesen werden" (Prol., A 196).[10] Folgerichtig stützt er seine apriorische Vernunftmetaphysik *„auf das unwiderstehliche Gesetz der Notwendigkeit"* (A 192) und verwahrt sich strikt gegen „das Spielwerk von *Wahrscheinlichkeit* und Mutmaßung, welches der Metaphysik eben so schlecht ansteht, als der Geometrie" (A 195). Metaphysik müsse apodiktische Wissenschaft sein, und zwar „nicht allein im Ganzen, sondern auch allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts" (A 199/200).

Kant selbst aber hat sich weder zum Thema „Induktion" noch zum Problem des induktiven Schließens explizit geäußert. Dieser Umstand hängt im wesentlichen damit zusammen, daß Philosophen über das induktive Schließen und dessen Prämissen grundsätzlich erst dann nachzudenken pflegen, wenn es ihnen bewußt wird, daß alle über reines Beobachtungswissen hinausgehenden Weltaussagen zunächst ausnahmslos hypothetische Annahmen darstellen. Der Wissenschaftscharakter der Metaphysik hängt nach Kant aber von der apodiktischen Erkenntnissicherheit ab, die nicht über ihre hinreichende, sondern ihre *denknotwendige* Vernunftabsicherung gewährleistet wird. Eigentliche Wissenschaft kann insofern „nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntniß, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes *Wissen*" (MAN, A V). Die Konsequenz daraus ist, daß das apriorische Wissenschaftsideal dem transzendentalen Idealismus einen absoluten Vollständigkeitscharakter samt apodiktischem Geltungsanspruch vindiziert, sofern Metaphysik als Wissenschaft über den transzendentalen Aufweis synthetischer Sätze apriori möglich sein soll. Die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit sind ihrerseits die gesuchten synthetischen Prinzipien apriori, an denen die metaphysische Erkenntnissynthese ansetzen und mit deren Hilfe begründungsbedürftige Sätze streng erfahrungstheoretisch abgeleitet werden sollen.[11]

---

[10] Gemäß seiner Wissenschaftseinteilung in reine und empirische Naturwissenschaft läßt Kant die Induktion nur für die empirischen Naturwissenschaften gelten: „Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Mutmaßungen (vermittelst der Induktion und Analogie) gelitten werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß" (Prol., A 196).

[11] Vgl. W. Röd: Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien, in: G. Schmidt/G. Wolandt (Hg.): Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag, Bonn 1977, 79.

(3) Raumzeitliche Erfahrungsimmanenz. Mit der Vernunftkritik hat Kant dennoch gezeigt, daß alle rationalistischen Erkenntnisansprüche in ihrem transempirischen Gebrauch verfehlt seien. Das Ergebnis der transzendentalen Vernunftselbstprüfung besteht insofern darin, daß die herkömmliche Metaphysik als vermeintliche Erkenntnis der *Dinge an sich* unmöglich wird. Dinge als Gegenstände einer erfahrungstheoretischen Erkenntnis sind stets nur als raumzeitliche Erscheinungen in apriori präformierten Denk- und Anschauungsformen erfaßbar. Sie zeigt in eindringlicher Weise, daß aller Metaphysik Erkenntniskritik vorausgehen muß. In diesem Sinne ist die Transzendentalphilosophie eine Wissenschaft und als solche ein vollständiges System apriorischer Voraussetzungen, unter denen Naturerfahrung erst erfahrbar und damit auch verstehbar wird. So gesehen ist Metaphysik „das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunfterkenntnis durch Begriffe, […] das System der reinen theoretischen Philosophie" (FdM A 13).

Die Methodik der neuzeitlichen Philosophie charakterisiert sich in besonderer Weise durch ihre starke Akzentuierung der erkenntnistheoretischen Fragestellung. Die Erkenntnistheorie des klassischen Rationalismus, in dessen epistemischem Rahmen diese Frage hauptsächlich auch ausgetragen wird, ist im wesentlichen auf die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung angelegt, die bei Kant schließlich unter der krönenden Kennzeichnung „transzendental" abgehandelt werden.[12] Die dabei aufgewiesenen Möglichkeitsbedingungen thematisieren das Problem der Naturerfahrung auf transzendentaler Reflexionsgrundlage. Kant orientiert sich zwar weiterhin an der Grundidee eines sicheren Erkenntnisfundaments des klassischen Rationalismus und greift damit auch dessen Problematik auf, doch er formuliert seine Fragestellung wesentlich anders. Zum einen sah er sich gezwungen, Humes destruierende Skepsis rationalistischen Erkenntnisansprüchen auf apodiktischer Gewißheit zur Kenntnis zu nehmen. Zum anderen aber sprachen die außergewöhnlichen Tatsachenerfolge der Newtonschen Himmelsphysik dafür, bestimmten allgemein wissenschaftlichen Erkenntnisweisen der Naturwissenschaft und der Mathematik diese Gewißheit dennoch zu vindizieren.[13] Welchen Gewißheitsgrad kann aber eine genuin metaphysische Erkenntnisart aufweisen?

Kants Lösung dieser Problemlage bestand in der Durchführung der Kopernikanischen Drehwende, einer Revolutionierung der klassischen Metaphysik

---

[12] Vgl. W. Röd: Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972), 56 ff.; ferner H. Albert: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1978, 44.

[13] Vgl. K. Popper: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen 1979, 59 f.

nach dem Vorbild des heliozentrischen Weltbildes, als Entwurf seiner transzendentalen Metaphilosophie. Mit ihrer Hilfe sollen nicht mehr die ansichseienden Wesensstrukturen der Naturgegenstände, sondern die denknotwendigen Apriorikomponenten allgemeiner Erkenntnisleistung als Bedingungen ihrer Erfahrungsmöglichkeit in den subjektiven Erkenntnisvermögen methodisch aufgewiesen werden. Mit dieser Umkehrung der Problemstellung war allerdings der Übergang vom kritischen Realismus zum transzendentalen Idealismus verbunden, „in dem zwar die Existenz einer subjektunabhängigen Wirklichkeit nicht angetastet, aber deren Erkennbarkeit bestritten und die Erkenntnis auf die ihrer Form nach durch apriorische, im Subjekt liegende Bedingungen konstituierte Erscheinungen eingeschränkt wurde: auf die Erkenntnis der empirischen Realität."[14] Mit der transzendentalen Verlagerung der Erkenntnisproblematik wird Metaphysik nicht mehr als eine *Seins*-, sondern als *Erfahrungstheorie* konzipiert. Sie wird nicht mehr als vermeintliche Wirklichkeitswissenschaft in ihrer Anwendung auf „Dinge an sich", sondern als metatheoretische Vernunftwissenschaft von den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrungserkenntnis gedeutet.[15] In weiterer Konsequenz wird damit die Wende von einer dogmatischen zu einer problematischen Metaphysik unter kritischen Denkansätzen zumindest rudimentär induziert.

(4) Die reine Vernunft als Organ metaphysischer Erkenntnis. Zum rechtmäßigen Ortungsinstrument metaphysischer Fragen wird in einer sich auf die apriorischen Formbedingungen jeglicher Erkenntnisfähigkeit besinnenden Wendung eine hypertrophe „reine Vernunft" erhoben. Damit tritt ein systematisch isoliertes Vernunftideal als ideenbildendes Abstraktionsvermögen ins Zentrum der Betrachtung und wird zur Grundinstanz jeglicher metaphysischen Welt- und Selbstdeutung erklärt. Der Mensch als Vernunftsubjekt der sich in ihm vollziehenden Denk- und Erkenntnisprozesse wird zu einem metaphysischen *animal rationale* und die Metaphysik selbst zu einer unentbehrlichen *Vernunftwissenschaft*. Kant hat metaphysisch relevante Fragen stets „aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft" (KrV B 22) abgeleitet.

Doch es gibt grundlegende Unterschiede in der Begründungsart. Die traditionelle rationalistische Metaphysik – etwa bei Descartes oder Spinoza – war

---

[14] H. Albert (1978), 46.

[15] Daher die vier systematisch und methodisch aufeinander aufbauenden Grundfragen der *Prolegomena*: Wie ist (1) reine Mathematik, (2) reine Naturwissenschaft, (3) Metaphysik überhaupt und (4) Metaphysik als Wissenschaft möglich? (vgl. Prol., A 48). Diese vierfache Fragestellung muß wiederum unter die berühmte erste Teilfrage „Was kann ich wissen?" als Frage nach dem spekulativen Vernunftinteresse, das innerhalb der KrV abgehandelt wird, subsumiert werden (vgl. KrV B 833).

noch durch ihren unbedingten Anspruch gekennzeichnet, unter Zuhilfenahme evidenter Ur-Teile (*ex firmis principiis*) die Erkenntnis allgemeiner Grundstrukturen der Weltrealität kongruent aufweisen zu können. Kants transzendentale Erfahrungsmetaphysik hingegen formuliert Bedingungen als Voraussetzungen anschauungsgebundener Erkenntnismöglichkeit, unter deren Anwendung Gegenstände im Gesetzesrahmen möglicher Erfahrung erkannt werden können. Sie selbst aber will keine solche erfahrungsunabhängige Erkenntnis liefern.[16] Entscheidend für den Geltungscharakter der jeweiligen Denkauffassung ist die Art und Weise, wie man innerhalb eines metaphysischen Theorierahmens zur Begründung von Grundsätzen als Erkenntnisprinzipien gelangt.

(5) Diskursive Begründung. Mit der Transzendentalphilosophie wird eine entscheidende Zäsur in der Begründungsart von Grundsätzen eingeleitet und an die *formale* und nicht mehr *inhaltliche* Möglichkeit apriorischer Vernunfterkenntnis gekoppelt. Kant zufolge stelle die Philosophie bloße Vernunfterkenntnis nach Begriffen, also eine rein diskursive Erkenntnisart dar. Mathematische Erkenntnis hingegen wird durch Konstruktion der Begriffe vollzogen (vgl. KrV B 713; MAN A VII). Damit läßt sich die axiomatische Definitionsmethode der Mathematik – die lange Zeit zur Begründung philosophischer Grundsätze angewandt wurde – in der Metaphysik nicht nachahmen. Axiome bilden nämlich synthetische Grundsätze apriori, sofern sie unmittelbar gewiß sind. Kant zufolge aber „läßt sich nicht ein Begriff mit dem anderen synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelndes Erkenntnis nötig ist. Da nun Philosophie bloß die Vernunfterkenntnis nach Begriffen ist, so wird in ihr kein Grundsatz anzutreffen sein, der den Namen eines Axioms verdiente. Die Mathematik dagegen ist der Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung des Gegenstandes die Prädikate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen kann“ (KrV B 760). Etwas weiter im Text wird Kant noch deutlicher: „Dagegen kann ein synthetischer Grundsatz bloß aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß sein; z. B. der Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, da ich mich nach einem Dritten herumsehen muß, nämlich der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung, und nicht direkt unmittelbar aus den Begriffen allein einen solchen Grundsatz erkennen konnte. Diskursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen“ (KrV B 761). Schließlich wird daraus gefolgert, daß aus reinen Begriffen apriori in diskursiven, d. h. wesentlich philosophischen Erkenntnissen, „niemals anschauende Gewißheit,

[16] Vgl. W. Röd: Metaphysik ohne Evidenz, in: J. L. Brandl, A. Hieke, P. M. Simons (Hg): Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen, St. Augustin 1995, 33.

d. i. Evidenz entspringen [könne], so sehr auch sonst das Urteil apodiktisch gewiß sein mag" (KrV B 762). Die Gültigkeit transzendentalphilosophischer Grundsätze beruht demnach nicht auf ihrer vermeintlich objektiven Evidenz, sondern auf der Einsicht, daß mit ihrer Hilfe Erfahrung als mögliche Naturerfahrung erst überhaupt theoretisch aufweisbar wird.[17] Kants Vernunftmetaphysik – die trotz ihrer philosophiehistorischen Ambiguitäten einen grundlegenden Paradigmawechsel in der Begründungsart metaphysischer Sätze einleitet – koppelt Metaphysik von der Evidenzvoraussetzung ab, indem sie deren Irrelevanz für philosophische Grundsätze erklärt, ohne die Evidenz als solche zu verwerfen. Die Erkenntnisprinzipien stellen keine selbstevidenten Grundsätze mehr dar, sondern werden jeweils in einem komplizierten Begründungsverfahren als transzendentale Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit unter formalen Gültigkeitsvoraussetzungen einer erkenntnistheoretischen Konstruktion aufgewiesen.

Die rationalistische Metaphysik dagegen koppelt ihre Wesensmöglichkeit an Grundsätze, sofern diese evident sind. Metaphysik als Wissenschaft wird an den apodiktischen Evidenzanspruch gebunden, und so wundert es nicht, daß sie als *Philosophia Prima* absolute Gewißheit in einer Art Letzterkenntnis von „wahren Gründen" aus oberstem Vernunftprinzip heraus beanspruchen konnte. Doch die Auffassung einer solchen Prinzipientheorie ist keine Erfindung der Neuzeit, sie stellt vielmehr eine erkenntnistheoretische Hypothek der Antike dar. Als wissenschaftliche Verfahrensweise geht sie auf Aristoteles zurück, dessen Ansicht nach eine apodiktische Wissenschaft auf deduktiven Beweisen (Prämissen) beruhen müsse. Diese müssen ihrerseits wahr, die ersten und unvermittelt sein, d. h. früher als der Schlußsatz und die Ursache von ihm.[18] Die auf diese Weise erreichte Gewißheit soll dann eine apodiktische, und zwar nicht nur assertorische Evidenz formaler (inhaltsleerer) Prinzipien (etwa des analytischen Satzes vom Widerspruch) sein, sondern objektive Evidenz inhaltlich bestimmter Sätze. Rationalistischer Auffassung zufolge stellt eine Wissenschaft ein System von definitiv begründeten „wahren" Sätzen auf der Basis evidenter Prinzipien dar.

Infolge dieser apodiktischen Wissenschaftsauffassung – von der auch Kant nicht ganz losgekommen ist – hat sich in der abendländischen Denkgeschichte ein rigides Philosophieverständnis durchgesetzt, Metaphysik als strikt deduktive Vernunftwissenschaft nach der axiomatischen Konstruktionsmethode der Euklidischen *Elemente* aufzubauen. Metaphysik wird zu einem Wissenschafts-

[17] W. Röd (1995), 38.
[18] Zweite Analytik, I 2, 71 b 20 ff.

system, zur Königin aller Wissenschaften, erhoben, die durch reine Begriffsdeduktion Aufschluß über das Wesen der Realität zu liefern beanspruchte. Der empirisch erfaßbare Gesamtzusammenhang wird durch die Vernunft als *vernünftig* geordnet gesetzt, da „der vernünftige Geist in die Wirklichkeit eingebettet sei und daher seiner Form nach mit der Struktur der Gesamtwirklichkeit übereinstimme."[19] Diese vermeintliche Homogenitätsvoraussetzung zwischen Denken und Sein erhält ihren metaphysischen Grund schließlich dadurch, daß die Kategorien nicht nur als Denk-, sondern zugleich auch als kongruente Seinsformen gesetzt und in der Erkenntnis einer prinzipiell rationalen Seinsordnung angewandt werden. Die Frage nach der Bezugsart der Urteilskategorien zur Realität, d. h. ihre Deduktion als notwendiger Aufweis ihrer Rechtmäßigkeit, wird aber nicht reflektiert und aus dem Begründungskontext geflissentlich ausgeklammert. Das Hauptgewicht rationalistischer Betrachtungsart verschiebt sich einseitig von der sinnlichen Anschauung in Richtung auf ihre erkenntnislogischen Konstruktionsmittel hin. Darüber hinaus gibt es hier keine Kontrollmöglichkeit, um diese apodiktische Deckungsgleichheit unter eventuellen Beobachtungsvarianten feststellen zu können, da sie ja nicht als approximativ, sondern als evident gesetzt wird. Allein die logische (formale) Denkbarkeit als positive (materiale) Seinsmöglichkeit entscheidet über das variabel geflochtene Netz realer Phänomenzusammenhänge.

Die empirische Realität zeichnet sich aber gerade aufgrund ihres naturhaften Vorgegebenseins durch ihre begriffslogische Nichtkonstruierbarkeit aus. Seit Kants *Transzendentalhypothese* wird sie zwar mit Hilfe kategorialer Formprägungen erfahrungstheoretisch *konstituierbar*, aber nicht mehr mathematisch *konstruierbar*. Der Versuch, das Realprinzip vom zureichenden Grunde unter den logischen Satz vom Widerspruch zu subsumieren, um ihm eine erkenntnismetaphysische Relevanz zu verleihen und das gesamte Wissen in analytische Wahrheiten zu transformieren, ist aus der Philosophie dank Kant erfolgreich eliminiert. Allein von der widerspruchsfreien Denkbarkeit unter Anwendung des Satzes vom Grunde kann nicht auf die realmögliche Wirklichkeit geschlossen werden.

[19] W. Röd (1986), 29 f.

II. Das geometrisch-mathematische Wissenschaftsideal

§ 1. Der erkenntnistheoretische Vorbildcharakter der Mathematik

Kants Entwicklungsansatz einer universellen *Wissenschaftsmetaphysik* läßt sich an seinem Verhältnis zur Mathematik plausibel illustrieren.[20] Metaphysik, sofern sie Wissenschaft sein soll, muß sich an der Mathematik – dem Ideal strikter Wissenschaftlichkeit – orientieren. Die Erkenntnisdignität jeder Wissenschaft hängt von ihrer mathematischen Fundierung ab. Damit wird zwar keine vergleichbare Mathematisierung der Philosophie in der Art der Newtonschen Himmelsphysik propagiert; ihr erkenntnistheoretischer Vorbildcharakter wird aber dennoch exemplarisch anerkannt. Der Grund für die apodiktische Gültigkeit der Transzendentalprinzipien waren zwar die allgemeinen Denkgesetze, doch ohne die präsumtive Universalgeltung der Newtonschen Gravitationslehre über die Konstitution der Infinitesimalrechnung zur gesetzmäßigen Beschreibung von Bewegungsphänomenen wäre sie sicherlich undenkbar. Mathematik und Geometrie werden von Kant stets als Vorbild mustergültiger Wissenschaftlichkeit über ihre unumstößliche Erkenntnisevidenz ins Feld geführt. Denn „was in einem geometrischen Beweise als wahr befunden wird, das wird auch in Ewigkeit wahr bleiben" (Nat. Theol., A 99).[21]

Das Ideal der Mathematik soll entsprechend auch für das Erkenntnismodell der Metaphysik gelten: „Die Metaphysik hat demnach keine formale oder materiale Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären als die Meßkunst." Das Gemeinsame beider Wissenschaften ist ihr formaler Urteilscharakter. Beide gründen ihre Aussagen auf apodiktische Sätze, die die kategoriale Grundlage zu Schlußfolgerungen mit dem Unterschied bilden, daß „die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind,"

---

[20] Zur Stellung der Mathematik bei Kant während seiner vorkritischen Phase vgl. H.-J. Engfer: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Stuttgard-Bad Cannstatt 1982, 55 ff.

[21] Zum Vergleich eine Reflexion aus dem handschriftlichen Nachlaß: „Die Lehren von Raum und Zeit haben das Positive: dass die Sätze, welche auf sie in Ansehung der Sinnlichkeit gehen, durch die Vernunft nicht können reformiert werden, weil sie keine Dinge sind, dass sie ganz gewiss und evident sind." Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von B. Erdmann. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1882/1884. Neu hrsg. und mit einer Einleitung versehen von N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, [441].

während in der Metaphysik anstatt der Definitionen „verschiedene unerweisliche Sätze […] die ersten Data angeben, die aber eben so sicher sein können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten.“ Metaphysik sei daher grundsätzlich derselben Gewißheit „als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer größeren Anschauung teilhaftig“ (Nat. Theol., A 93).

Die entscheidende Teillösung für eine Metaphysik als Vernunftwissenschaft gelingt Kant mit der Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Darin konzipiert Kant seine originäre Theorie des Raumes, die als subjektiv apriorische Anschauungsform über die konzeptionelle Differenzierung zwischen reiner Sinnlichkeit (*Phaenomena*) und reinem Verstand (*Noumena*) den ersten Grundriß zu der *Transzendentalen Ästhetik* sowie der *Transzendentalen Analytik* der *Kritik der reinen Vernunft* liefert. Die apriorische Raum-Zeit-Theorie in Form des reinen Raumes und der reinen Zeit als ursprünglicher Anschauungsformen trägt entscheidend dazu bei, den Wissenschaftsansatz der Metaphysik zu fassen, da sie aufgrund ihrer Übernahme aus der schon in Newtons *Principia mathematica* bewährten euklidischen Geometrie entscheidende Hilfestellung erfährt. Die Ausarbeitung beider Teile der reinen Sinnlichkeits- und Verstandeslehre wird anschließend über die Kombinationslösung der synthetischen Urteile apriori perfekt, die ihren apodiktischen Charakter garantieren. Die dem menschlichen Anschauungsvermögen ursprünglich inhärierende subjektive Raumvorstellung – die über die geometrische Dreidimensionaltät und die absolute Gesamtraumvorstellung Newtons zum reinen Raumbegriff entwickelt wird – schafft die Möglichkeit der mathematischen Begriffskonstruktion in der reinen Anschauung als Grundform der Sinnenwelt. Die deduktive Möglichkeit der konzeptionellen Konstruierbarkeit wiederum folgt aus den synthetisch-apriorischen Raumbedingungen des Mannigfaltigen und ihren positionellen Bestimmungen, die ihre objektive Realität aus zweierlei Prämissen herleiten: (1) Sie werden ausschließlich auf mögliche Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen bezogen, und (2) sie repräsentieren die apriorisch-synthetische Gesamtform der Erfahrung überhaupt. Mit dieser Auffassung war Kant überzeugt, die „wahre“ Grundstruktur menschlicher Sensualität über die euklidisch-newtonsche Raumzeit definitiv entdeckt und begründet zu haben. Insofern konnte er die transzendentale Ästhetik der *Vernunftkritik* „nicht bloß als scheinbare Hypothese,“ sondern als apodiktisch begründete Theorie aufstellen, die „gewiß und ungezweifelt“ (KrV B 63) sei. Und er tut dies, obwohl er keinen zwingenden Grund anzugeben vermag, „warum wir gerade eine solche

Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird."[22]

Dabei stützt sich Kant auf die *Evidenz* und die *Allgemeinheit* geometrischer Sätze und führt seine apriorische Raumanschauung als Beweis gegen Leibniz ins Feld, der die Raumeigenschaften im erstaunlich modernen Sinne als Erfahrungsentlehnungen interpretiert hat: „Denn wenn alle Eigenschaften des Raumes nur durch Erfahrung von äußeren Verhältnissen erborgt sind, wohnt den geometrischen Axiomen nur eine vergleichsweise [komparative] Allgemeinheit inne, weil sie durch Induktion erworben wird, d. i. die sich so weit erstreckt, wie man beobachtet, nur eine Notwendigkeit nach bestimmten Gesetzen der Natur, nur eine willkürlich erdichtete Abgemessenheit, und es besteht, wie im Empirischen, die Hoffnung, einmal einen Raum zu entdecken, der mit anderen angestammten Eigenschaften ausgestattet ist, und etwa sogar einen zwei- und geradlinigen" (De mundi, A 21). Diese Annahme könne nicht angehen, denn der Raumbegriff sei „*eine reine Anschauung*" und als Einzelbegriff „nicht durch Empfindungen zusammengebracht, sondern die Grundform aller äußeren Empfindung" (De mundi, A 20). Diese reine Raumanschauung bildet schließlich die axiomatische Grundlage der Geometrie und damit auch jeder weiteren Begriffsdarstellung.

Der Raum sei kein von äußeren Empfindungen abstrahierter Begriff, sondern als einzelne Vorstellung „ein unbedingt erster *formaler Grund der Sinnenwelt*" (*Spatium* itaque est *principium formale Mundi sensibilis* absolute primum, De mundi, A 22). Und da die Geometriesätze synthetisch apriori und mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden können, müssen sie aus dem Verstandesvermögen als schlechthin denknotwendig und allgemeingültig ableitbar sein. Erfahrungssätze dagegen weisen weder strenge Notwendigkeit noch absolute Allgemeinheit auf, die in Kants rationalistisch zugespitzter Deutung das Wesensmerkmal geometrischer Grundsätze ausmachen. Unter der Voraussetzung der reinen Raumform bildet die Euklidische Geometrie die unumstößliche Grundlage zur Bildung von sachhaltigen Urteilen apriori in der Philosophie (Metaphysik). Der Raum enthalte daher die Bedingungen apriori, „unter denen allein Dinge" als „äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektive Bedingungen an sich nichts sind" (KrV B 66). Insofern kann mit unumstößlicher Gewißheit proklamiert werden, daß es „ungezweifelt gewiß [sei], und nicht bloß möglich, oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die notwendi-

[22] Über eine Entdeckung, A 124.

gen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß subjektive Bedingungen aller unsrer Anschauung sind“ (KrV B 66).

§ 2. Kurze Kritik an Kants Geometrieauffassung

Gelegentlich wird im Zusammenhang mit Kants Geometrieauffassung hervorgehoben, Kant habe die Möglichkeit nichteuklidischer Geometrien für denkbar gehalten.[23] Dies sei zunächst zugestanden. Man muß aber an den äußerst raren Belegstellen für diese Interpretationvariante schon etwas genauer lesen. In der Erstlingsschrift *Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746, §§ 9-11) scheint Kant in der Tat unterschiedliche „Raumes-Arten“ anzunehmen. Sie seien zwar theoretisch denkbar, werden aber aus reinen Spekulationsgründen in bezug auf das Möglichkeitspostulat verschiedener gottgeschaffener Welten erwogen und als Alternative zu einer späteren richtigen Betrachtung vorgestellt: „Ich kann aber nicht leugnen, daß ich sie so mitteile, wie sie mir beifallen, ohne ihnen durch eine längere Untersuchung ihre Gewißheit zu verschaffen. Ich bin daher bereit, sie wieder zu verwerfen, so bald ein reiferes Urteil mir die Schwäche derselben aufdecken wird“ (A 15). Dies wird spätestens mit der Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* zugunsten der euklidischen Geometrie endgültig entschieden. In der Erstlingsschrift aber behauptet Kant, die Notwendigkeit der Dreidimensionalität beruhe auf einer anderen Notwendigkeit, die er zu diesem Zeitpunkt zwar „noch nicht zu erklären im Stande“ (A 12) sei, doch die Unmöglichkeit, „die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmessungen uns vorzustellen, scheint [...] daher zu rühren, weil unsere Seele ebenfalls nach dem Gesetze der umgekehrten doppelten Verhältnis der Weiten die Eindrücke von draußen empfängt, und weil ihre Natur selber dazu gemacht ist, nicht allein so zu leiden, sondern auch auf diese Weise außer sich zu würken“ (A 13). Die Notwendigkeit der Dreidimensionalität des Raumes sei zwar weiterhin unbekannt, doch die Erwägung einer Vierdimensionalität im logizistischen Sinne Lebniz’ sei schon deshalb ein „Unding“, weil die Entscheidung zugunsten der Newtonschen Himmelsmechanik längst gefallen war. Das durchgehend zitierte Parallelen-Axiom, dem zufolge zwei Geraden keinen Raum einschließen können, mag als Musterbeispiel für die Anerkennung der Geometrie Euklids genügen.

[23] So z. B. Otfried Höffe: Immanuel Kant, München 1988, 80.

Kants Überlegungen zur Geometrie bewegen sich in einer gängigen Denkschablone. Schon zu Newtons Zeiten hatte Baccheri die logische Möglichkeit anderer Geometrien angenommen, aber für nicht beweisbar gehalten. Es ist insofern müßig, Kant eine andere Geometrieauffassung als die klassisch euklidische zu unterstellen. Alternative „Raumes-Arten" werden zwar in ihren andersartigen „Abmessungen" (Dimensionen) rudimentär erwogen, gehen aber nie über den Rahmen purer Spekulation hinaus. Die explizite Möglichkeit, den Raum mit anderen Grundbegriffen als mit den der euklidischen Dreidimensionalität – etwa mit einer hypothetischen geradlinigen Zweidimensionalität – zu beschreiben, wird schlicht als eine „willkürlich erdichtete Abgemessenheit" (De mundi, A 21) abgetan. Eine Alternativgeometrie, die die Welt adäquat der „Natur unserer Seele" anders als dreidimensional beschreiben könnte, würde den Ausschließlichkeitsanspruch auf apodiktische Gewißheit der synthetischen Urteile apriori auf der Basis der euklidischen Geometrie gefährlich unterminieren und die Evidenz der Geometrie, „die einzige, die es in reinen Wissenschaften gibt, und das *Urbild* und Mittel aller *Evidenz* in anderen Wissenschaften" (De mundi, A 20) zunichte machen. Sie würde sie zu einer empirisch möglichen, also einer *hypothetischen* Alternativgeometrie statuieren, so daß der apodiktische Notwendigkeitscharakter der angestrebten Metaphysikgrundlegung einer Hypothese gleichkäme: „Ja, wäre der Begriff des Raumes [die Raumanschauung] nicht durch die Natur der Erkenntniskraft ursprünglich [per mentis naturam originarie] gegeben (so, daß, wer irgendwelche anderen Verhältnisse, als durch denselben vorgeschrieben werden, ausdenken wollte, seine Mühe verschwendete, weil er gezwungen wäre, ebendenselben Begriff als Hilfsmittel für seine Erdichtungen [Hypothesen] zu gebrauchen), so wäre der Gebrauch der Geometrie in der Naturphilosophie [der Newtonschen Himmelsphysik – A. L.] wenig sicher; denn man könnte zweifeln: ob ebendieser Begriff, wenn er von der Erfahrung entlehnt sei, genügend mit der Natur übereinstimme" (A 22).[24]

Mit der Entdeckung nichteuklidischer Geometrien ist dieser Fall *de facto* eingetreten. Man denke nur an die Riemannsche Geometrie oder an die fraktale Geometrie Mandelbrots, für die gerade die Nichtlinearität als Gesetzestyp konstitutiv ist; sie erklärt die Erscheinungsformen durch skaleninvariante Selbstähnlichkeit. Die physikalische Raumzeit der Relativitätstheorie basiert auf der

[24] Vgl. die Reflexion Nr. 5327 aus dem *Opus postumum*: „Wäre der Begriff des Raumes, wie Leibniz meint, von den Sachen hergenommen, so würden die Sätze über denselben als Erfahrungssätze keine apodictische Gewisheit haben." Gerade dies aber will Kant mit seiner reinen dreidimensionalen Raumanschauung ausschließen. Daß die Apriorität des Anschauungsraumes die Möglichkeit verschiedener Raumarten bei Kant ausschließt, hatte schon Friedrich Paulsen (1875), 141, konstatiert.

Annahme, daß das Koordinatensystem der Raum-Zeit vier Dimensionen aufweist: Drei Dimensionen des Raumes und eine Dimension für die Zeit. Kants klassische Vorstellung, der Raum sei eine apriorische Anschauung als Voraussetzung für streng allgemeingültige synthetische Sätze apriori über räumliche Verhältnisse, die auf Axiome der euklidischen Geometrie gründet und woraus er die Notwendigkeit der „ursprünglichen" Apriorität der dreidimensionalen Raumanschauung gefolgert hat, ist inakzeptabel. Die euklidische Geometrie als Axiomsystem bildet heute lediglich eine *mögliche* Geometrie, während sie zu Kants Zeiten noch als *die* Geometrie schlechthin galt. Sie zeigt, daß letztendlich alle ideal konstruierten Apriorigewißheiten sich im Verlauf der Wissenschaftsentwicklung als empirische Blindgänger erweisen und gegen kritisch hinterfragende kontraintuitive Entdeckungsverfahren nicht immun sind, selbst wenn sie während ihrer Geltungsblüte noch so gewiß und einleuchtend waren.

Eine andere Schwierigkeit ist, daß Kant (noch) keine explizite Unterscheidung zwischen einer mathematischen (theoretischen) und einer physikalischen (angewandten) Geometrie gemacht hat.[25] Die Euklidische Geometrie, d. h. Geometrie als synthetische Wissenschaft, galt Kant in alternativloser Verbindung mit Newtons Bewegungsgesetzen aufgrund der rein apriorischen Raumanschauung – die im wesentlichen über Newtons *absoluten* Raum gespeist war – für seine apodiktische Metaphysikgrundlegung als vollständig begründet. Daraus hat Kant den allgemeinen Notwendigkeitscharakter einer synthetischen Apriorität erschlossen, die erfahrungsfrei gewonnen, ihre Geltung dennoch für das Gesamt möglicher Naturerfahrung beanspruchen konnte.

§ 3. Die synthetische Anschauungsapriorität

Es ist die apriorische Dreidimensionalität, die über die intuitiv konkrete Darstellungseigenschaft geometrischer Sätze in ihrer Anwendung auf den empirischen Raum entscheidet. Die formale Apriorität der Raumvorstellung (die auf Axiome der Geometrie, so etwa das Parallelen-Axiom, gestützt wird) garantiert ihrerseits die an den Sätzen der Geometrie entwickelte apodiktische Gewißheit: „Daher gebraucht die Geometrie Grundsätze, die nicht allein unbezweifelt [evident] und diskursiv sind, sondern die von der Erkenntniskraft anschaulich erfaßt werden, und die *Evidenz* in Beweisen (welche die Klarheit einer sicheren Erkenntnis ist, sofern sie der Sinneserkenntnis angeglichen wird) ist in ihr nicht

[25] Vgl. W. Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Band II: Theorie und Erfahrung, Berlin, Heidelberg, New York 1970, 155 ff.

allein die größte, sondern gar die einzige, die es in reinen Wissenschaften gibt, und das *Urbild* und Mittel aller *Evidenz* in anderen Wissenschaften" (De mundi, A 20). Die Evidenz geometrischer Sätze resultiert aus ihrem intuitiven Anschauungscharakter aufgrund der Tatsache, daß die Geometrie ihre Allgemeinbegriffe nicht nur rational denkt, sondern sie auch „durch eine einzelne Anschauung vor Augen stellt".

Auch die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit der Mathematik sprechen für die Möglichkeit synthetischer Sätze apriori. Erst aber ihre transzendentalphilosophische Ausdifferenzierung wird zur Lösungsfrage der Metaphysik als Wissenschaft, und zwar daß es synthetische „Urteile a priori im menschlichen Erkenntnis wirklich" gibt. Denn Erfahrungsurteile verleihen „keine wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative *Allgemeinheit* (durch Induktion)." Die empirische Allgemeinheit stellt insofern „nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit" dar. Sofern aber ein Urteil in strenger Allgemeinheit mit apodiktischer Gewißheit ausgesprochen wird, und zwar in einer Weise, die keine alternative Denkandersheit zuläßt, „so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. […] Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori" (KrV B 4). Als mustergültiges Wissenschaftsbeispiel für den apodiktischen Erkenntnischarakter werden wiederum die Sätze der Mathematik zitiert. Denn ihre „große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist, und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führet, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist" (Prol., A 49).

Es ist die bereits in der *Dissertation* entwickelte Auffassung der universellen Anschaulichkeit geometrischer Grundsätze, die als sicheres Wesensmerkmal für die Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnis aus der Anschauung „a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet" (KrV B 39) wird. Raum und Zeit als reine Anschauungsformen liefern den entscheidenden Grund für die Möglichkeit synthetischer Urteile apriori zunächst in bezug auf mathematische Sätze. Denn sofern ihnen das Mannigfaltige in der reinen und in der empirischen Anschauung hinzugefügt wird, werden „allgemeine synthetische Sätze *konstruiert* werden müssen" (KrV B 15). Die Apodiktizität mathematischer Urteile selbst gründet auf der Voraussetzung, daß der allgemeingültige Aprioricharakter der Raumanschauung über die apodiktische Erkenntnisgewißheit der Mathematik sowohl in der reinen als auch in der empirischen Anschauung entschiedet. Mathematik kann nämlich ihre abstrakten Begriffe auch *in concreto apriori* darstel-

len, und zwar in einer analogen Weise wie es die empirische Anschauung möglich macht, d. h. einen empirischen Gegenstandsbegriff zu bilden und ihn durch neue anschaulich darstellbare Prädikate synthetisch zu erweitern. Allerdings mit dem Unterschied, daß die reine Anschauung die Apodiktizität der synthetischen Urteile apriori garantiert, während die empirische Anschauung nur eine empirisch approximative Gewißheit impliziert. Diese enthält nur dasjenige, was empirisch zufällig in einem begrenzten Erfahrungsumfang gilt, während die synthetische Anschauungspriorität dasjenige inkludiert, was streng notwendig in seinem gesamten Umfang aufgrund der Annahme gilt, daß die reine Anschauung apriori vor aller wahrnehmbaren Einzelerfahrung durch den apriorischen Gesamtbegriff in Form der euklidisch-newtonschen Raumisotropie gleichsam präformiert gegeben ist.

§ 4. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft

Wie sieht nun aber dieses programmatische Wissenschaftsverständnis in bezug auf die Mathematik und ihr Verhältnis zu einer „Metaphysik der Natur", und ist hier ein grundsätzlicher Wandel zu erwarten? Dies ist nicht der Fall. Die Anerkennung der Universalität der *Principia mathematica* auf dem Grund naturphilosophischen Erkenntnis leistete dem Metaphysiker Kant entscheidende Schützenhilfe. Am deutlichsten wird sie bei der Formulierung seiner metatheoretischen Prämissen in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* sichtbar, die ja als nachträgliche metaphysische Begründung der Newtonschen Himmelsmechanik zu gelten haben.[26] *Eigentliche* Wissenschaft könne „nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen" (MAN, A V). Alle Naturwissenschaft bedarf eines reinen Teils, „auf dem sich die apodiktische Gewißheit, die die Vernunft in ihr sucht, gründen könne." Damit kann behauptet werden, „daß in jeder besonderen Naturlehre

[26] Darin war Kant gar nicht so originell, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Im Jahre 1715 hatte Leibniz unter Berufung auf Wolff als „insignis Mathematicus" die *Metaphysischen Anfangsgründe der Mathematik (Initia rerum mathematicarum metaphysica*) veröffentlicht. Im Jahre 1786, hundert Jahre nach dem Erscheinen der Newtonschen *Principia* (1687), folgt Kant diesem Beispiel, indem er die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Initia rerum physicarum metaphysica)* drucken läßt. Nicht die Mathematik stellt die für die Metaphysikgrundlegung gültige Idealwissenschaft dar, sondern die Naturwissenschaft, und das konnte nur die Himmelsphysik Newtons sein. Dieser Wandel zieht die folgenschwere Auffassung nach sich, die Metaphysik habe sich an der mathematisch fundierten Naturwissenschaft zu orientieren.

nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist" (MAN, A VII/VIII).

So ist die *Chemie* keine strenge Wissenschaft, sondern nur eine „systematische Kunst, oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft" (MAN, A IX). Aufgrund der Nichtanschaulichkeit der Grundsätze chemischer Erscheinungen verfehlt Chemie das apriorische Darstellungskriterium ihrer Begriffe in der euklidisch-newtonschen Raumanschauung. Für chemische Materiewirkungen kann kein konstituierbarer Verstandesbegriff und „kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Teile" (Newtons Wirkungs- und Gegenwirkungsgesetz), wonach proportional zu ihrer Dichte ihre Bewegungen samt ihrer Folgewirkungen im Raum apriori anschaulich darstellbar sind, gebildet werden. „Materie" selbst wird von Kant ganz im Sinne der Himmelsmechanik als „das *Bewegliche* im Raume" definiert. Der bewegliche Raum „heißt der materielle, oder auch der *relative Raum*; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der reine, oder auch der *absolute Raum*" (MAN, A 1). Der strikte Urteilsapriorismus im Zugriff auf bestimmbare Erfahrungsdaten entscheidet eindeutig zu Ungunsten der Chemie; sie hat keine apriorischen Prinzipien als Distinktionsmerkmal für ihre Naturwissenschaftlichkeit aufzuweisen. Für ihre Tatsachenerklärungen stehen ihr lediglich empirische Erfahrungssätze zur Verfügung, und da diese keinen notwendigen (nach Gründen apriori), sondern nur einen zufälligen Gesetzescharakter (nach der Erfahrung) haben, sind sie nicht apodiktisch gewiß, sondern empirisch induktiv.

Aufgrund seiner apriorischen Begründungsidee in der Anerkennung und Befolgung eines strikt rationalistischen Wissenschaftsideals verschließt sich Kant den Blick auf konstruktive Alternativansätze in den Naturwissenschaften. Der Geltungsgrund „eigentlicher" Naturwissenschaft wird in ihren reinen Aprioriteil versetzt, der „die Prinzipien a priori aller übrigen Naturerklärungen enthält" (MAN, A VI). Nur aus diesem Grund sei sie überhaupt *eigentliche* Wissenschaft. Darüber hinaus war es die assertorische Vernunftforderung, jede Naturlehre müsse auf (reine) Naturwissenschaft zurückführbar sein. Der apodiktische Notwendigkeitscharakter sei nämlich mit dem Naturbegriff unzertrennlich verbunden und er müsse aus ihm auch erklärt werden, sofern die synthetisch-apriorische Vollständigkeitserklärung in bezug auf bestimmte Erscheinungsgrößen geleistet werden soll. Selbst die vollständigste Erklärung aus chemischen Prinzipien bleibt daher unvollständig, „weil man von diesen, als zufälligen Gesetzen, die bloß Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe a priori anführen kann" (MAN, A VI).

Die Tatsache, daß hier von einem geschlossenen Wissenschaftsbild über bestimmte Kriterien wie mathematische Darstellbarkeit in der Anschauung als Legitimationsgrund ausgegangen wird, das sich strikt am Vorbild der mathematischen Bewegungsgesetze orientiert und zur Grundlage naturwissenschftlicher Weltbeschreibung wird, kann nicht anders als Zugeständnis an Newtons naturwissenschaftliche Autorität gedeutet werden. Kant gelangt zu dem Schluß, nur eine apriorische Begründung über die Urteilsformen könne der Metaphysik apodiktische Erkenntnisgewißheit gewährleisten. Seine raffinierte Argumentationsstrategie erfolgt über die methodische Festlegung der apodiktischen Apriorivoraussetzung, die letztendlich auch den Begründungsaufweis für synthetische Sätze apriori bestimmt. So ist alle wahre Metaphysik eine Philosophie über die ersten Gründe menschlicher Erkenntnis. Sie sei aus dem allgemeinen Denk- und Erkenntnisvermögen abgeleitet, „und keineswegs erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens" (MAN, A XIV). Auf dieser Grundlage stelle sie apriori Begriffe und Grundsätze her, die das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen in gesetzmäßige Ordnungsschemata bringen, wodurch empirische Erkenntnis als Erfahrungsvollzug erst überhaupt möglich wird.

III. Von der Vernunftwissenschaft zur Erfahrungstheorie

§ 1. Metaphysik als Erfahrungstheorie

Gemäß dem vorgeschlagenen Rekonstruktionsansatz wird im folgenden vor allem Kants Metaphysikentwurf als Wissenschaft im Rahmen seiner transzendentalen Erfahrungstheorie kritisch interpretiert. Kant war der Auffassung, Metaphysik als Wissenschaft zum ersten Mal mit apodiktischer Zukunftssicherheit begründet zu haben. Wir aber hinterfragen das Verhältnis der Metaphysik Kants zur Wissenschaft *heute*, und fragen nach dem gegenwärtigen Status dieser Metaphysik und ihrer Rolle innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Besonderes Augenmerk richten wir auf ihren Theorierahmen, die Methode der Metaphysikgrundlegung und die Frage, ob Metaphysik als auf apodiktische Grundsätze bauende Erfahrungstheorie ihrem allgemeingültigen Wissenschaftsanspruch nach gegenwärtig überhaupt denn noch vertretbar sei. Kant selbst hat mit seinen *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, die klassische Frage nach dem Verhältnis zwischen Metaphysik und Wissenschaft aufgeworfen. Dabei ging es ihm um

eine bestimmte Art von Metaphysik, die er aufgrund seiner kritischen Transzendentalphilosophie in Absetzung zu der ihm aus der Tradition wohl bekannten und vertrauten dogmatischen Schulmetaphysik entwarf.

Auf der Suche nach seiner philosophischen Standortbestimmung aus dem dogmatischen Schlummer von David Hume – dem *enfant terrible* der klassischen Metaphysik – geweckt, hat Kant als erster in der langen Reihenfolge abendländischen Denkens ernsthaft die folgenschwere Frage gestellt, wie Metaphysik denn überhaupt möglich sei (vgl. Prol., A 124 ff.). Als traditionsbewußter Metaphysiker aber, der abwechselnd unter rationalistischen und empiristischen Einflüssen steht, zieht Kant die Wesensmöglichkeit der Metaphysik, und zwar *daß* sie möglich sei, grundsätzlich nicht in Frage, sondern fragt nach ihrem methodischen Aufweis, *wie* sie denn möglich sei. Kant fragt nach der *Methode* der Metaphysik mit der zielsicheren Absicht, sie nach dem Vorbild der neuzeitlichen Physik als eigenständige Vernunftwissenschaft in einer Art synthetisch-apriorischer Umänderung der Denkungsart – seiner *Kopernikanischen Hypothesenwende* – begründen zu können. Das dabei eruierte Aprioriwissen stellt ein Wissen um methodische Grenzmöglichkeiten reiner Vernunfterkenntnis dar und legt eine strikt apriorische Herangehensweise an die Naturerschließung fest. Metaphysik als „eigentliche, wahre Philosophie" (Logik, A 39) wird in einer transzendentalen Wendung auf das methodisch Formale festgelegt und in der *Vernunft* als einem unter apriorischen Denkbedingungen schließenden Erkenntnisvermögen verankert. Innerhalb der theoretischen Vernunft wird eine rationale Grundfrage ausgetragen, und zwar die Frage nach den formalen Bedingungen der Möglichkeit synthetisch-apriorischer Erkenntnis- und Erfahrungsfähigkeit.

Die *Kritik der reinen Vernunft* als Begründung der Transzendentalphilosophie stellt ein *Methodentraktat* dar. Und da philosophische Erkenntnis nach Kant reine Vernunfterkenntnis sei, so begründet die Vernunft mit ihren Ideen reine Methodenprinzipien. Die nach der Kategorientafel erschlossenen Vernunftideen als regulative Prinzipien haben innerhalb der zweistufigen Erfahrungstheorie eine insgesamt positive erfahrungsregulierende Bedeutung. Ihre Aufgabe besteht in einer einheitstiftenden Methodik, die apriorischen Formbedingungen objektiv- bzw. allgemeingültigen Wissens innerhalb des transzendentalphilosophischen Systems herauszuarbeiten. Metaphysisches Wissen kann bei Kant auch als „leeres" Formwissen um stringente Grenz- und Bedingungsmöglichkeiten der Erfahrungserkenntnis überhaupt gedeutet werden. Vernunftwissen wäre insofern reines Methodenwissen und die systematisch erschlossenen Vernunftideen selbst synthetisch-apriorische Methodenprinzipien.

Die Gedankenführug erfolgt auf zwei unterschiedlichen Ebenen. Der *konstitutive Erfahrungsbereich* wird von den Urteilskategorien und den Anschauungsformen Raum und Zeit im Satzsystem der Verstandesgrundsätze vollständig abgedeckt. *Regulative Vernunftsätze* als apriorische Ordnungsprinzipien dagegen dienen unter heuristisch hypothetischen Systematisierungsaspekten wissenschaftlicher Erfahrung im Ganzen. Wissenschaftliche Erklärung von Sachzusammenhängen weist nach Kant eine methodische Tendenz zu stets umfassender Systematisierung von Tatsachenerklärungen unter Grundprinzipien, um sie im Idealfall auf ein einziges Prinzip zurückzuführen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Kant nicht wesentlich von modernen realwissenschaftlichen Theorieansätzen, die ihre Erklärungsgrundsätze allerdings stets als hypothetische Annahmen ausweisen. Kant dagegen meinte diese Betrachtungstendenz auf heuristische Regulativprinzipien als Vernunftideen von einem absoluten Erkenntnisganzen zurückführen zu müssen. Die zu erreichende Vernunfteinheit etwa einer möglichst umfassenden Systematisierung bei größtmöglicher Spezifizierung als durchgängiger Zusammenhang aller Verstandeserkenntnisse müsse eine vernunfthypothetische Idee voraussetzen, „nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teil seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen" (KrV B 673). Diese transzendentale *Vernunfteinheit* stellt aber keine objektive Einheit möglicher Naturerfahrung dar, sondern ist von dieser als *Verstandeseinheit* strikt zu unterscheiden. Der Satz „Jede Wirkung hat ihre Ursache" z. B. ist nach Kant kein durch Vernunft erkannter gesetzmäßiger Grundsatz. Als Erfahrung nominal konstituierender Verstandessatz macht er die Erfahrungseinheit zwar erst möglichst, ist aber keine Vernunftentlehnung. Die spekulative Vernunft wird in ihren Funktionsweisen entsprechend nicht über ihren direkten *Gegenstands-*, sondern erst über ihren indirekten *Verstandesbezug* aufgewiesen. Ohne diesen vermittelten Verstandesbezug auf mögliche Erfahrung hätte die Vernunft aus bloßen Begriffen keine solche synthetische Einheit postulieren können.

Durch den transzendentalphilosophischen Rückzug ins Formale der Erkenntnis fragt Kant nicht mehr nach dem erscheinungsabgewandten Ansichseienden, und zwar *was* die Dinge an sich selbst betrachtet sein mögen, sondern nach der Art und Weise, wie sie das transzendentale Subjekt als *subjektiv* geprägte Erscheinungen, als real Gegebenes, denken, erfahren und erkennen kann. Das *An sich Seiende*, sofern es realseiend ist, wird zu einem *Für mich Seien-*

den, das erfahrungstheoretisch bearbeitet und gedeutet werden muß.[27] Metaphysische Erkenntnis wird auf metatheoretische Erkenntnisart eingeschränkt, indem durch den Aufweis formaler Erfahrungsmöglichkeit gezeigt wird, wie Erfahrung als kategorialer Deutungsprozeß erst überhaupt zustande kommt. Dieser Deutungsprozeß als Erfahrungsanalyse stellt einen theoretischen Interpretationsvorgang auf der Grundlage apriorischer Form- und empirischer Inhaltselemente dar. Im Rahmen der Transzendentalphilosophie handelt Kant sinngemäß stets nur von Voraussetzungen, von „Bedingungen der Möglichkeit", und denkt dabei an die formale Möglichkeit objektiv gültiger synthetischer Urteile apriori in dem Sinne, als die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung *überhaupt* zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind, „und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori" (KrV B 197).

Die Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori wirft zugleich die Frage nach den Bedingungen und dem Umfang ihrer objektiven Gültigkeit auf. Mit der Begründung der Transzendentalphilosophie als „System aller Prinzipien der reinen Vernunft" (KrV B 27) meint Kant die denknotwendigen Möglichkeitsbedingungen der Gegenständlichkeit als kategorial mitteilbarer Erfahrung vollständig fundiert zu haben. Selbst der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile der Vernunftkritik spricht ausschließlich von den „Bedingungen der Möglichkeit" der Erfahrungsgegenstände in dem Sinne, als jeder Gegenstand „unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (KrV B 197) stehe.

§ 2. Der hypothetische Programmcharakter der transzendentalen Erfahrungstheorie

Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft steht und fällt mit der Grundfrage: Wie ist eine auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gründende synthetisch-apriorische Erkenntnisart möglich? Im methodischen

[27] Diese Unterscheidung ist nicht Kants originäre Leistung, sondern sie geht auf Aristoteles zurück. Dieser setzt nämlich (im Gegensatz zu Platon, für den die Ideen, das Allgemeine, die wahre Realität bilden) das Allgemeine als ein Abstraktes in der Vernunft des Erkennenden an, während die Wesenheit (ουσια) in dem Einzelding selbst gesehen wird. Damit unterscheidet Aristoteles das Seiende in ein An-sich-Seiendes (καϑ' αυτο) und ein Für-uns-Seiendes (προς ημας resp. καϑ' ημας). Mit dieser Unterscheidung setzt er die Wesenheit in den Seinsakt der Einzeldinge selbst, und zwar als deren wesensmäßiges Sein und indem er die Sinnesdinge selbst in den Blick nimmt, gewinnt er eine völlig neue phänomenorientierte Betrachtungsperspektive.

Aufweis dieser Fragestellung sah Kant die Hauptaufgabe seiner in der KrV entwickelten Transzendentalphilosophie. Die Frage der synthetischen Urteilssätze apriori kann insofern als Schicksalsfrage seiner Metaphysikgrundlegung gesehen und als Legitimationsaufweis einer problemspezifischen Möglichkeit streng allgemeingültiger Erkenntnis von Realzusammenhängen ausgelegt werden. Dennoch möchte ich die These wagen, die im weiteren Verlauf der Untersuchung durch argumentative Interpretationsschritte untermauert wird, Kants Transzendentaltheorie stelle entgegen seiner antihypothetischen Immunisierungsstrategie im Grunde eine *Hypothese* dar, die die Möglichkeit einer genuin metaphysischen Erfahrungserklärung über die Möglichkeit der synthetischen Urteile apriori zu begründen trachtet.

Hans Albert hat bei seiner Kantkritik auf den Umstand hingewiesen, man neige auch heute noch dazu, die Kritik am klassischen Begründungsdenken weitgehend zu akzeptieren, allerdings mit einer Ausnahme für Kant. Mit dem Transzendentalansatz soll eine bessere Lösung des Begründungsproblems insofern erreicht werden, als sie mit den Schwächen des alten Rationalismus nicht belastet sei. Unverkennbar aber ist, daß Kants Auffassung – will man eine historisch adäquate und dennoch kritische Interpretation leisten – kaum anders zu interpretieren ist, „als im Sinne einer besonderen Version des klassischen Begründungsdenkens."[28] Kants Vernunftkritik stellt strenggenommen einen erneuten Rechtfertigungsansatz der Wissenschaftsauffassung klassischer Prägung dar. Es geht um die Begründung des apriori reinen Vernunftgebrauchs über den erkenntnislogischen Rekurs auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, um die zunächst nur *hypothetisch* angenommene Allgemeingültigkeit synthetischer Sätze apriori über das Ableitungsverfahren der transzendentalen Deduktion sicherstellen zu können. Die *Vernunftmetaphysik* stellt eine klassische Begründungsphilosophie dar.

Kant hat seine transzendentalphilosophische Erfahrungstheorie noch im Rahmen des klassischen Rationalismus auf der Grundlage der Newtonschen Wissenschaftsauffassung konzipiert. Daher hat er nicht nur für seine synthetischen Grundsätze apriori apodiktische Gewißheit beansprucht, sondern er hat diese erkenntnismetaphysische Gewißheit auch auf seine transzendentale Problemlösung insgesamt übertragen. Denn es wäre eine Ungereimtheit „in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen. Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch vor apodiktisch gewiß ausgegeben, und muß

[28] H. Albert: Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, 13.

also auch so bewiesen werden“ (Prol., A 196). Sofern Kant seinen synthetischen Erkenntnisprinzipien apodiktische Gewißheit zuspricht, gründet seine Verfahrensweise auf fragilen Denkprämissen des klassischen Erkenntnisideals und sie bleibt auch mit dessen methodologischen Grundschwächen belastet.

§ 3. Die erfahrungstheoretische Transzendentalhypothese

Kants Transzendentaltheorie stellt im Grunde eine auf ein bestimmtes Erklärungsziel hin konzipierte *Hypothese* dar. Mit dieser provokativen Auffassung arbeiten wir entschieden gegen Kant, der überzeugt war, daß es auf der Grundlage seiner apodiktisch abgesicherten Erfahrungstheorie „auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen, und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht vor den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß“ (KrV A XV).

Bei näherer Betrachtung aber wird trotz dieser expressiv immunisierenden Ausdrucksweise unverkennbar, daß Kants Versuch einer wissenschaftlichen Metaphysikgrundlegung (1) einen selbst eingestandenen hypothetischen Anfangscharakter aufweist: „Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese [von Kopernikus] analogische, Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf“ (KrV B XXIII). Und sich (2) explizit an der experimentellen Vorgehensweise der Naturwissenschaften orientieren will: „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten“ (KrV B XIII).

Diese naturwissenschaftlich sehr erfolgreiche Vorgehensweise – die über die Anerkennung der Newtonschen Himmelsphysik in der Wahl zugunsten einer mathematischen Naturwissenschaft mit apodiktischem Wahrheitscharakter von Kant längst insofern vollzogen war, als Newtons Bewegungsgesetze der Himmelskörper dem, „was Kopernikus anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit“ (KrV B XXIII) verschafft haben – wird exemplarisch auch für das Verfahren der Metaphysik empfohlen: „Ich sollte meinen, die Beispiele

der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunfterkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte" (KrV B XV/XVI). Und so lautet der Vorschlag: „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten" (KrV B XVI).

Damit ist der methodische Programmansatz für die erfahrungstheoretische *Transzendentalhypothese* seinen allerersten Grundzügen nach gelegt. Für den zu rekonstruierenden Hypothesencharakter der Erfahrungstheorie Kants sprechen drei aus seinen methodologisch unpräzise formulierten und zum Teil auch entwicklungsgeschichtlich verdeckten Prämissen abgeleitete Grundannahmen:

(1) Die Transzendentalphilosophie beruht auf der Annahme, eine philosophische Erfahrungstheorie sei eine in Analogie zu naturwissenschaftlichen Theorien konzipierte Grundtheorie, die bei ihrer Durchführung auf die analytische Methode zurückgreift.
(2) Die Formulierung einer philosophischen Erfahrungstheorie geht von problematischen Annahmen, von Hypothesen, aus.
(3) Die Aufgabe einer kritischen Philosophie wird in der Erörterung von Alternativtheorien anerkannt, da sie ja selbst über kritische Auseinandersetzung mit konkurrierenden Standpunkten gewonnen wird.

Dagegen spricht die dem aristotelisch-newtonschen Wissenschaftsideal verpflichtete Grundthese von der unbedingten Richtigkeit einer bestimmten Erfahrungstheorie, die nach gegenwärtig anerkannten wissenschaftstheoretischen Maßstäben nicht korrekt abgeleitet ist.[29]

Kant hat für seine Transzendentalphilosophie das experimentelle Hypothesenmodell der Naturwissenschaften nicht nur versuchsweise oder wie er selber sagt „wenigstens zum Versuche" in Anspruch nehmen wollen, sondern er hat es *de facto* auch genommen: „In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen,

[29] Vgl. dazu W. Röd (1977), 81.

besteht nun das Geschäfte dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft" (KrV XXII). Kant hat erkannt, daß der Mensch als in seinen Möglichkeiten begrenztes Erkenntnis- und Handlungswesen mit Hypothesen an die Natur herangehen und sie daraufhin methodisch befragen muß. Da seine transzendentalphilosophische Erfahrungstheorie aber von einem bestimmten wissenschaftshistorischen Denkparadigma – der Newtonschen Himmelsmechanik – abhängig war, ja abhängig sein mußte, um ihren Wissenschaftsanspruch zeitgemäß denn überhaupt legitimieren zu können, erweist sie sich unter gegenwärtigen Bedingungen als überholt.

Als Metaphysiker und Newtonianer hat Kant in der Philosophie vergleichsweise das zu leisten versucht, was Newton in der Physik geleistet hat: Ihren Ausbau zu einer apodiktischen Wissenschaft mit Langzeitwirkung.[30] Seine Transzendentaltheorie kann insofern auch als erkenntnistheoretische Begründung der Newtonschen Physik unter genuin philosophischen Aspekten gedeutet werden. Denn sowohl die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" als auch die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" sind nach „Newtonischen Grundsätzen" abgehandelt.[31] Wie fast alle seiner Zeitgenossen war auch Kant der Überzeugung, daß die Newtonsche Himmelstheorie mit ihren Bewegungsgesetze zeitlos „wahr" sei. Mit ihrer Hilfe konnten trotz unterschiedlicher Beobachtungsvarianten die präzisesten Prognosen nicht nur mathematisch formuliert, sondern auch immer wieder empirisch verifiziert werden. Galten doch die Grundgesetze der Himmelsmechanik, die Grundthese über den unendlichen euklidischen Raum sowie die These von der durchgängigen Kausalitätsbedingtheit der Phänomenabläufe auch zu Kants Zeiten als unumstößlich und denknotwendig.

Diese wissenschaftsparadigmatische Theoriebedingtheit sollte Kant dennoch nicht zum überzogenen Vorwurf gemacht werden. Selbst noch mehr als hundert Jahre nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* haben praktisch alle Physiker an die Gültigkeit der Newtonschen Theorie fest geglaubt. Selbst Henri Poincaré – der größte Mathematiker, Physiker und Philosoph seiner Generation – hat noch um die Jahrhundertwende Newtons Theorie als eine unwiderlegbare und für alle Zeiten gültige Lehre gehalten.[32]

---

[30] Vgl. L. Schäfer: Kants Metaphysik der Natur, Berlin 1966, 5.

[31] Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.

[32] Vgl. K. Popper (1994), 278; W. Stegmüller (1970), 14.

IV. Das werkgeschichtliche Methodenproblem

§ 1. Analytische versus synthetische Methode

Die Transzendentalphilosophie wird ihrem Ansatz nach als analytische Erfahrungstheorie gedeutet, die als theoretische Konstruktion auf die Tatsache angelegt war, gegenständliche Erfahrungsmöglichkeit mit Hilfe von synthetisch-apriorischen Erkenntnismitteln zu analysieren. Kant ging es um die Möglichkeit, bestimmte Gegenstandszusammenhänge durch Subsumtion unter kategorial begründete Erklärungsprinzipien als Erfahrungsanalyse *hypothetisch* zu interpretieren. Diese Annahme setzt voraus, daß die Methode der Tatsachenerklärung in einem systematischen Theorierahmen mit Hilfe von Grundsätzen ausgetragen wird, die in einer langen Traditionslinie innerhalb der neuzeitlichen Philosophieinterpretation unter der Bezeichnung „Bedingungen der Möglichkeit" abgehandelt werden. Das erfahrungstheoretische Begründungsverfahren sucht die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit als notwendige Formbedingungen für die Existenz der Erscheinungsgegenstände zu validieren, um die Erkenntnisrelevanz der als vollständig aufgewiesenen Verstandesbegriffe über ihre transzendentale Schematisierung in bezug auf die ihnen empirisch korrespondierenden Anschauungen abzusichern.

Die Methode der Transzendentalphilosophie – so wie sie in der Transzendentalen Analytik der KrV als analytische Erfahrungstheorie konzipiert vorliegt – ist die *Analyse*. Diese Feststellung mag zunächst insofern befremdlich anmuten, als Kant und mit ihm ein Großteil der traditionskonformen Kantinterpreten bis heute erklären, die Methode der *Kritik der reinen Vernunft* sei „nach *synthetischer Lehrart*", die der *Prolegomena* dagegen „nach *analytischer Methode*" (Prol. A 20/21; A 38/39) verfaßt. Diese nicht unproblematische Behauptung muß ernst genommen werden. Sie kann aber dennoch vernachlässigt werden, da sie offenbar auf einem folgenschweren methodologischen Mißverständnis beruht. Kant war überzeugt, bei seinem kritischen Vorhaben, „welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntnis a priori geht," sich nicht mehr mit ihrer Analyse befassen zu müssen. Analyse sei nämlich reine Begriffserklärung, aber keine *Erweiterung*. Daher wird die „umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft" (KrV B 249) überlassen, ohne zu bedenken, daß gerade die *Erfahrungsanalyse* das Wesensmerkmal der neuen Erfahrungstheorie ausmacht.

Selbstredend geht es im folgenden nicht darum, Kants verdeckte und zum Teil vage formulierte Methodenanalyse, die sich – um mit Hans Vaihinger zu

reden – bei näherer Betrachtung als „Gegenteil klarer und zielbewußter Methode“[33] erweist, zu parapharsieren, um abermals den Beweis anzutreten, wie er bei seiner Methodenbeschreibung *de jur*e zu verfahren glaubte, sondern wie er *de facto* vorgegangen ist, und zwar eindeutig *analytisch* und nicht *synthetisch*. Es gibt gewichtige Anhaltspunkte für eine plausible Interpretationsvariante, warum Kant sein anfänglich analytisch erklärendes Methodenverständnis zugunsten der synthetisch beweisenden Methodenwende aufgegeben hat. Offensichtlich hängt sie mit der Entdeckung der synthetischen Urteile apriori als Passepartout für eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Metaphysik zusammen, die ihrer apodiktischen Begründungsstruktur nach noch weitgehend dem klassischen streng beweisenden Wissenschaftsideal verpflichtet war.

Dabei wollte Kant nach dem ihm aus der klassischen Naturwissenschaft wohl bekannten Methodenvorbild verfahren und erklärte seine neue Transzendentaltheorie zunächst nur als hypothetisches Problem, das zu Begründungszwecken einer alternativen Erkenntnisart eingeführt wird. Damit scheint er eingesehen zu haben, daß jede Theorie ein Entwicklungsstadium aufweist, in dem sie zunächst nur eine hypothetische Vermutung darstellt. Diese provisorische Anfangsannahme soll im Endergebnis aber keine *Hypothese* mehr sein, sondern ausgemachte *Gewißheit*, d. h. eine über das kritische Ausschlußverfahren von konkurrierenden Alternativansätzen apodiktisch begründete Transzendentaltheorie. Die Schwierigkeiten, die aus dieser nicht unproblematischen Voraussetzung resultieren, werden noch eingehend zu erörtern sein. Zunächst wollen wir Kants genealogisches Methodenverständnis in seinen Entwicklungsphasen dekuvrieren und dabei prüfen, warum er sich „nach so mancherlei Umkippungen“ in der Methodenfrage für das bis zur Bildung seiner kritischen Spätphilosophie strikt abgelehnte *synthetisch beweisende* Methodenmodell als „eigentliche Methode der Metaphysik“[34] entschieden hatte. Bei der Suche nach einer Lösung für diese Problemfrage erscheint es unerläßlich, Kants methodologisches Metaphysikverständnis im synoptischen Zusammenhang mit der synchronen deutschen Schulphilosophie zu betrachten. Nur auf diese Weise nämlich läßt sich ein einigermaßen klares Bild von seinem variierenden Methodenverständnis rekonstruieren.

---

[33] Vgl. H. Vaihinger: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. I. Stuttgart 1881, 412 ff.

[34] Vgl. den Brief von Johann Heinrich Lambert an Kant vom 13. November 1765 und Kants Antwort vom 31. Dezember 1765, in: Immanuel Kant. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer. Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper, und einem Nachtrag, Hamburg 1972.

§ 2. *Wolffs mathematische Methode*

Bei seinen erkenntnistheoretischen Bemühungen war der Hauptvertreter der rationalistischen Schulphilosophie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland Christian Wolff von der geradezu unter logischem Zwang stehenden Hoffnung geprägt, die von Descartes eingeleitete Übernahme und exakte Anwendung der *mathematischen Methode* werde in allen Wissenschaften zu einer der mathematischen vergleichbaren Erkenntnissicherheit führen. Mit diesem extrem mathematischen Methodenmodell greift Wolff den an Leibniz orientierten Ansatz von Erhard Weigel auf, der in seiner *Philosophia mathematica* (1693) das wissenschaftstheoretische Programm vertrat, der Universalanspruch der Mathematik bestehe in der Übernahme der mathematischen Methode als verbindlichem Methodenideal für alle Wissenschaften, insbesondere auch für die Metaphysik.[35] *Wissenschaft* selbst wird von Wolff als „eine Fertigkeit des Verstandes" definiert, „alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzuthun."[36]

Mit dieser Demonstration der gesamten Philosophie war Wolff der Auffassung, die notwendige Voraussetzung für eine neue *ars inveniendi* als methodologisches Mittel für sukzessiven Erkenntniserwerb im Rahmen einer nach seinen Maßstäben strengen Wissenschaft fundiert zu haben. Seine „Herleitungsprinzipien" stellen Definitionen, Axiome und als gesichert geltende Sätze zusätzlich „unbezweifelte" bzw. „richtige" Erfahrungssätze, sog. *experientiae indubitatae*, dar: „Wir haben die ganze erste Philosophie aus dem Prinzip des Widerspruchs und des zureichenden Grundes deduziert, unbeschadet der existierenden Dinge, von denen dieselben Begriffe a posteriori abgeleitet werden, die aus diesen Begriffen a priori folgen."[37] Und da die Prinzipien der wissenschaftlichen Methode als allgemeingültig und notwendig gelten, so muß auch jeder rational Denkende sie konsequent anwenden können. Als universelle Denkgesetze müssen sie entsprechend auf alle Erkenntnisbereiche übertragen

---

[35] Vgl. H.-J. Engfer (1982), 219 ff.

[36] Christian Wolff: Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente. Hrsg. und bearb. v. J. École, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Hildesheim 1962 ff. [=WW] *Deutsche Logik*, § 20; WW I 1, 171.

[37] Zit. n. H. W. Arndt: Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs, in: W. Schneiders (Hg.): Christian Wolff. 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, Hamburg 1983, 32. *De notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae* in: *Horae subsecivae Marburgenses*, 1729, 311: „Deduximus philosophiam primam omnem ex principio contradictionis et rationis sufficientis, rebus existentibus non invitis: a quibus eaedem notiones a posteriori derivantur, quae ex istis principiis a priori consequuntur."

werden. Denn sofern sie mathematisch axiomatisiert für alle als allgemeingültig einsehbar waren, und es keinen Grund gab, an der mathematischen Erkenntnissicherheit zu zweifeln, so konnte daraus die Voraussetzung ihrer methodischen Invarianz als unumstößliche Langzeitgeltung beansprucht werden, da sie so gesehen als rationale Denk- und Seinsprinzipien stets dieselben bleiben.[38] Sie schöpfen ihren Grund aus der – wie Kant später sagen wird – *allgemeinen Menschenvernunft*, und da sie nur *Eine* sei, muß es analogerweise auch nur *eine* einzige Einheitsmethode und -wissenschaft geben.

Es war die bis dahin unangefochtene axiomatische Stringenz mathematischer Ableitungen – verbunden mit persönlicher Präferenz strikt rationalistischer Konstruktionsmittel beim Strukturaufbau einer Wissenschaft – die Wolff zu einer derart radikalen Mathematisierung der Philosophie geführt haben. Wenn Wolff als Vertreter des „geometrischen" Zeitalters die *Identitas methodi philosophicae et mathematicae* erklärt, so wird damit die völlige Übereinstimmung, ja die Gleichsetzung der einzelnen Regeln durch die Rückführbarkeit der mathematischen Methode (a) auf die Methode der Philosophie und (b) auf Regeln der Logik behauptet. Die methodologische Funktionsübertragung auf die *erfindende* analytisch-resolutive und die *beweisende* synthetisch-kompositive Methode selbst wird wie folgt definiert: „Die Ordnung, die wir bei der Darstellung von sicheren Sätzen benutzen, wird *Methode* genannt. *Analytische Methode* aber wird sie genannt, wenn durch sie die Wahrheiten so angeordnet werden, wie sie erfunden worden sind oder wenigstens hätten erfunden werden können. Im Gegensatz dazu wird die *Methode synthetisch* genannt, durch die die Wahrheiten so angeordnet werden, daß die eine Wahrheit aus der anderen leichter erkannt und bewiesen werden kann."[39] Die Synthesis weist eine methodologische Beweis-, die *Analysis* hingegen eine Erfindungsfunktion im systematischen Begründungskontext einer Wissenschaft auf. Darüber hinaus trägt die synthetisch beweisende Methode das an Euklid orientierte Wissenschaftsverständnis, aus Definitionen und Lehr-Sätzen die „Wahrheit" noch ungesicherter Sätze deduktiv abzuleiten. Euklids Methodenvorbild zufolge stellt die *Deduktion* ein genuin *beweisendes* Verfahren dar, das im Rahmen der neuzeitlichen Mathematik durchgehend als synthetisches Verfahren interpretiert war. Entsprechenderwei-

---

[38] Vgl. W. Röd: Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau, München 1984, Bd. VIII, 241.

[39] Zit. n. H.-J. Engfer (1982), 227 f. „Ordo, quo utimur in tradendis dogmatis, dicitur *methodus*. Appellatur autem *methodus analytica*, qua veritates ita proponuntur, prout vel inventae fuerunt, vel minimum inveniri potuerunt. *Methodus* e contrario *synthetica* appellatur, qua veritates ita proponuntur, prout una ex altera facilius intelligi et demonstrari potest." *Lateinische Logik*, § 885.

se hatte auch Wolff die Analysis als Inbegriff aller mathematischen „Erfindungskünste", die an Euklid orientierte Synthesis dagegen als deduktiv demonstratives Ableitungsverfahren, verstanden, um aus vorangestellten Nominaldefinitionen, Axiomen und Postulaten begründungsbedürftige Sätze zu *beweisen*.[40]

Mit dieser Auffassung war der Weg für die Anwendung der mathematischen Methode in der deutschen Schulphilosophie gleichsam paradigmatisch vorgezeichnet. Die Folge daraus war ein um mathematisch axiomatisierte Methodenelemente bereichertes rationalistisches Metaphysikverständnis, das durch reine begriffslogische Konstruierbarkeit der Realitätserschließung gekennzeichnet war. Doch spätestens seit der Kritik von Christian August Crusius[41] und im Anschluß an diesen auch von Kant wurde dieses der Metaphysik oktroyierte mathematische Methodenideal schrittweise demontiert. Wolffs unmittelbare Nachfolger wie Kant und Lambert verstanden unter seiner „in die Weltweisheit eingeführten Mathematischen Methode" ein *synthetisch-beweisendes Verfahren*. Denn sofern man „aus richtigen Sätzen richtig schliesst," so werden auch die daraus abgeleiteten Schlußsätze „unwiderleglich richtig seyn müssen."[42] Wolffs Ableitungsverfahren wird als „Synthetische Methode" interpretiert, die sich am prokleisch ausgelegten Aufbau der euklidischen *Elemente* orientiert und weit bis ins 18. Jahrhundert als Vorbild für die wissenschaftliche Methode im allgemeinen und die philosophische Methode im besonderen fungiert.[43]

---

[40] *Lateinische Logik*, § 886: „*Euclides* primo loco praemittit definitiones nominales atque axiomata et postulata, quae ita collocat, prout una ex altera demonstrari potest. Non igitur lectorem nisi ad certam eorum, quae docet, cognitionem perducere intendit. Atque adeo evidens est, quod methodo utatur synthetica."

[41] „Wer übrigens diese Unterschiede wohl überlegt, der wird begreifen, warum in der Philosophie außer dem Nutzen, den sie in einigen Stücken gezogen hat, in andern auch wiederum Schaden dadurch gelitten habe, nachdem einige berühmte Männer dem hin und wieder eingerissenen Gewäsche in der Philosophie dadurch abzuhelfen gedacht haben, daß sie sich in derselben der mathematischen Lehrart haben bedienen wollen." Ch. A. Crusius: Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, Leipzig 1762, § 10. Als originärer Selbstdenker hat Crusius metaphysische Spekulation der mathematizistischen Methodeneinengung Wolffs entgegengesetzt. Seiner Auffassung nach kann das *Reale* nur zum Teil *demonstrativisch* als logisch-deduktive Begriffsanalyse erfaßt werden. Da Philosophie mit existentiellen Vorurteilen beladen sei, so sollten auch Fragen der Metaphysik auf hypothetische Wahrscheinlichkeitserwägungen auf der Grundlage von Analogie- und Induktionschlüssen gestützt werden. Ähnlich wie später Kant, hielt Crusius Wolffs Versuch für verfehlt, das Realprinzip vom zureichenden Grunde unter den logischen Satz vom Widerspruch zu subsumieren, um das gesamte Wissen in analytische Wahrheiten zu transformieren.

[42] J. H. Lambert: Abhandlung vom Criterium veritatis. Mit einem erläuternden Vorwort aus dem Manuskript hrsg. v. K. Bopp, Berlin 1915, 9.

[43] Vgl. H.-J. Engfer (1982), 226 u. 22 f.

§ 3. *Die analytische Methode der Begriffserklärung*

Auf die von der Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1763 ausgeschriebene Preisfrage nach dem Gewißheitsgrad metaphysischer Wahrheiten wird von den bedeutendsten Philosophen der deutschen Aufklärung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in einer radikalen Abkehr von Wolffs mathematischem Methodenmodell eine einstimmige Antwort gegeben, die Methode der Metaphysik sei nicht *synthetisch*, sondern *analytisch*. Moses Mendelssohn erklärt die Analysis der Begriffe als für alle Wissenschaften verbindliche Methode.[44] In der *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen* (1765) bringt auch der junge Königsberger Philosoph Immanuel Kant den neuen Zeitgeist selbstbewußt zum Ausdruck, daß Metaphysik als Wissenschaft, „unerachtet der großen Bemühungen der Gelehrten um deswillen noch so unvollkommen und so unsicher sei, weil man das eigentümliche Verfahren derselben verkannt hat, indem es nicht *synthetisch*, wie das von der Mathematik, sondern *analytisch* ist."[45] Selbstredend sei nichts „der Philosophie schädlicher gewesen […] als die Mathematik, nämlich die *Nachahmung* derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden" (Nat. Theol., A 79). Mit dieser Erklärung setzt im deutschsprachigen Universitätsraum eine neue Denkphase ein, die zum einen mit der Preisgabe der mathematischen Methode Wolffs verbunden war, zum anderen wird die Methodenauseinandersetzung eindeutig zugunsten der analytischen Methode ausgetragen und die Philosophie als analytische Wissenschaft interpretiert. Wolffs synthetische Methode scheint damit zunächst nur ein kurzes Intermezzo in der durchweg analytischen Interpretationsfortsetzung der Philosophieansätze der deutschen Aufklärung gewesen zu sein.

Kants programmatische Grundschrift für seine Auseinandersetzung mit Wolffs Methodologie war die *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764). Darin verwirft Kant die Anwendung der mathematischen Demonstrationsmethode in der Metaphysik und beansprucht im Gegenzug zunächst noch unreflektiert und ohne all die praktischen Umsetzungskonsequenzen wohl detailliert bedacht zu haben, die von Newton konzipierte *analytische Methode*: „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte,

---

[44] Ibid., 26 ff.

[45] Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766, A 8. Vgl. auch den Briefwechsel zwischen Lambert und Kant, insbesondere die Briefe Lamberts vom 13. November 1765 und 3. Februar 1766.

und die daselbst von so nutzbaren Folgen war" (Nat. Theol., A 83). Als Experimentalphysiker läßt Newton in den Naturuntersuchungen „bei Erforschung schwieriger Dinge die analytische Methode der synthetischen vorausgehen."[46] Dabei ging es nicht ohne offenkundige Ambiguitäten zu. Kants ambivalentes Verhältnis zu Wolff war zwar gegen dessen Methodologie gerichtet, trotz terminologischer Verschiebungen aber dennoch seinen wissenschaftstheoretischen Begriffsbildungen aufs engste verpflichtet.[47]

Mit der Übernahme der analytischen Methode reiht sich Kant selbstbewußt in die moderne Tradition der analytischen Philosophie- und Wissenschaftsinterpretation Descartes' und Newtons ein und bezieht damit eine Gegenposition zu Wolff. Die *Metaphysik* soll im Gegensatz zur Mathematik Begriffsanalyse sein: „Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen *synthetisch*, die Philosophie aber *analytisch*" (Nat. Theol., A 71).[48] Das Unterscheidungsmerkmal der beiden Schlüsseltermini „synthetisch" und „analytisch" gründet in ihrer unterschiedlichen Funktionsweise. Die mathematische Methode stellt ein synthetisches Definitions-, die metaphysische dagegen ein analytisches Erklärungsverfahren dar. In der Mathematik werden begriffskombinatorische Definitionen über „willkürliche Verbindung der Begriffe" hergestellt. Der zu erklärende Begriff ist nicht vor der Definition gegeben, „sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten was er wolle: in der Mathematik entstehet er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinklichten Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen Fällen offenbar durch Synthesin" (Nat. Theol., A 71). Das Verfahren der Metaphysik ist anders konzipiert: „Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muß ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt machen." Metaphysik soll sich also ihrer spezifischen Erklärungsweise nach

---

[46] Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts, Braunschweig 1983, 269.

[47] Vgl. H.-J. Engfer: Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant, in: W. Schneiders (Hg.): Christian Wolff. 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, Hamburg 1983, 49.

[48] (Hvh. A. L.). Ähnlich optiert Kant auch in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763): „Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebähnten Straße sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine Menge solcher Fehltritte veranlaßt, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnet, und behutsamer zu sein lernen werde. Diese Methode ist es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei andern gesucht habe" (A 4/5).

durch begriffliche *Analyse* von Merkmalen auszeichnen, sofern sie ihr anderweitig gegeben sind und als „metaphysische" konstituiert werden sollen. In allen Disziplinen der Philosophie, „vornehmlich in der Metaphysik, ist eine jede Zergliederung, die geschehen kann, auch nötig, denn sowohl die Deutlichkeit der Erkenntnis als die Möglichkeit sicherer Folgerungen hängt davon ab" (Nat. Theol., A 75).

Zu diesem Zeitpunkt war Kant noch der Auffassung, daß der Mathematik nur wenige „unauflösliche Begriffe" und „unerweisliche Sätze," die in Form von Axiomen und Prinzipien als wahr vorausgesetzt werden, zugrunde liegen können. So etwa die Begriffe der „Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes," die ihren Grundmerkmalen nach keiner weiteren Erklärung bedürfen. Mathematik erklärt „niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, sondern durch willkürliche Verbindung ein Objekt, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird" (Nat. Theol., A 75). Sie befaßt sich nicht mit Begriffserklärungen, sondern mit Definitionen: „In der Mathematik sind die Definitionen der erste Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum, weil mein Begriff des Objekts durch die Erklärung allererst entspringt, und da ist es schlechterdings ungereimt, sie als erweislich anzusehen." Der Metaphysik dagegen liegen unzählig viele solcher Sätze und Begriffe vor. Daher soll sie *Analyse von Begriffen* sein, die „unmittelbar gewiß" sind. Und da es um explizite „Realerklärungen" geht, wo der zu erklärende Gegenstandsbegriff bereits (vor)gegeben ist, so „muß dasjenige, was unmittelbar und zuerst in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurteile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, sondern allererst suche, so kann er aus diesem Begriffe sogar nicht bewiesen werden, daß er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntnis und Definition dadurch zu erzeugen" (Nat. Theol., A 77).

Philosophie im allgemeinen und Metaphysik im besonderen haben sich auf analytische Begriffserklärung zu beschränken. Vor aller philosophischen Sacherklärung aber müssen erste synthetische Grundurteile (*principia synthetica*) gegeben sein, die entsprechend vage zunächst noch als „unerweisliche Sätze", mit der *Vernunftkritik* schließlich als „reine Verstandesbegriffe" endgültig definiert werden. Von einer Kategorientafel – die solche ersten Grundurteile als *wahr* und *vollständig* voraussetzen und transzendental deduktiv beweisen könnte – scheint Kant allerdings noch weit entfernt zu sein: „Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiß einen

Plan ausmachen, der unermeßlich wäre" (Nat. Theol., A 76). Zwar werden schon während der vorkritischen Phase diese Grundsätze – in deren Aufsuchung „das wichtigste Geschäfte der höhern Philosophie" besteht – die Verstandeskategorien prospektiv vorwegnehmend als „unermeßliche Grundwahrheiten" proklamiert. Dem *analytischen* Erklärungsstandpunkt gemäß wird dennoch behauptet, daß diese Entdeckungen niemals abgeschlossen werden können, „so lange sich eine solche Art der Erkenntnis erweitern wird" (Nat. Theol., A 76).

Offenkundig war Kant zu dieser Zeit noch meilenweit von seinem transzendentallogischen Anspruch auf Vollständigkeit der Kategorientafel entfernt. Zwar gibt es erste Anzeichen für die synthetisch-apriorischen Verstandesbegriffe, woraus dann alle erfahrungsanalytische Erklärung zu folgen hätte. Als „unerweisliche Sätze" werden sie aber als „unermeßlich" und „unzählich" in einem unabschließbaren Entdeckungskontext gesehen, da die definitive Lösung über die Konzeption der apriorischen Synthesis des Mannigfaltigen in der reinen Raumanschauung offenbar noch nicht ausgereift war. Als einzig legitime Verfahrensweise konnte daher zu diesem Zeitpunkt nur die *analytische Erklärungsmethode* in Frage kommen.

§ 4. Newtons analytisches Methodenmodell

Kants erfahrungsprogrammatische Abkehr von der mathematischen Methodologie Wolffs war aber noch von anderen Gründen motiviert. Sie wird in ihrer radikalen Gesamtauswirkung erst vor dem Hintergrund der längst vollzogenen naturphilosophischen Umorientierung in der Methodenanerkennung einsehbar, und bleibt an die tragende Voraussetzung gebunden, den definitionstheoretischen Vorbildcharakter der Mathematik zugunsten des begriffserklärenden Methodenmodells der Naturwissenschaft preiszugeben. Dieser methodologische Paradigmawechsel scheint zumindest seit 1755 – dem Erscheinungsjahr der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* – mit der verbrieften Übernahme des analytischen Methodenmodells Newtons initiiert zu sein. Denn sofern eine explizite Orientierung an der Himmelsphysik proklamiert wird, und Newton daselbst erklärt, in der Naturforschung habe man analytisch zu verfahren, so liegt der Schluß nahe, auch die Befolgung der methodologischen Schrittfolge sei der Meta-Physik durch die Physik vorgegeben.

Newton hat die seiner *philosophia experimentalis* zugrunde liegende Methodenbeschreibung am Ende der *Opticks* im Anschluß an die der zukünftigen For-

schung überlieferten *Queries* formuliert. In Analogie zu den *Regulae philosophandi* der *Principia* gibt er zwar knappe, dennoch aber aufschlußreiche Hinweise zu den fallgerechten Verfahrensschritten der analytischen und der synthetischen Methode. Als Experimentalphysiker konnte er nach Abschluß seiner Forschungsarbeit über die einzelnen Schritte reflektieren und sie in einer knappen Methodenlehre sozusagen nachliefern, da der Forschungsgegenstand „Licht" ihm nicht in Form einer „okkulten" Eigenschaft, sondern als beobachtbares Phänomen gegeben war. Als Naturforscher scheint Newton dem Metaphysiker Kant gegenüber insofern entscheidend im Methodenvorzug gewesen zu sein, als dieser seine wissenschaftliche Metaphysikgrundlegung von vornherein an den Aufweis einer richtigen Methode binden mußte. Daher sah er sich gleichsam gezwungen, seinen Theorieentwurf von der Wahl einer adäquaten Methodenbeschreibung abhängig zu machen und die *Vernunftkritik* als „Traktat von der Methode" zu konzipieren.

Newton gibt die fallgerechte Abfolge der Methodenschritte in geraffter Form wieder und löst die methodologische Gratwanderung zwischen Analysis und Synthesis dahingehend, daß die analytische Erklärungsmethode als *ars inveniendi* der synthetischen Beweismethode vorzuziehen sei. Der eindeutig analytische Charakter der Mathematik und der Naturwissenschaft wird dabei explizit vorausgesetzt: „Wie in der Mathematik, so sollte auch in der Naturforschung bei Erforschung schwieriger Dinge die analytische Methode der synthetischen vorausgehen. Diese Analysis besteht darin, daß man aus Experimenten und Beobachtungen durch Induktion allgemeine Schlüsse zieht und gegen diese keine Einwendungen zuläßt, die nicht aus Experimenten oder aus anderen gewissen Wahrheiten entnommen sind."[49] Relevant in diesem Zusammenhang ist, daß Newton zur Formulierung von gesetzesartigen Voraussetzungen naturwissenschaftlicher Erklärung eindeutig die methodologischen Mittel der Analyse vorgezogen hat.

Indem Newton seine Lichttheorie auf beobachtbare Tatsachen und nicht auf „willkürliche Erdichtungen" als verborgene Eigenschaften (*qualitates occultae*) stützte, wußte er, daß die durch empirische Beobachtung und Experiment auf induktivem Wege gewonnenen Resultate nicht als sichere Beweisgründe für allgemeine Schlüsse gelten konnten. Dennoch sah er gemäß seiner empiristischen Methodologie gerade in dem induktiven Generalisierungsverfahren den sichersten Weg, um adäquate Schlüsse über die Natur der Dinge zu ziehen. Denn je allgemeiner, d. h. besser bestätigt, das Induktionsverfahren wird, um so

[49] Optik, 269.

strenger wird auch der Verallgemeinerungsschluß selbst gelten können. Sollte sich dennoch in der Folgezeit ein regelwidriger Fall aufgrund von meßbaren Beobachtungsvarianten ergeben, so ist ein solcher Schluß stets nur unter Vorbehalt zu ziehen. Dieses analytische Induktionsverfahren galt Newton als hinreichender Erklärungsgrund dafür, wie mit Hilfe der Analysis „vom Zusammengesetzten zum Einfachen, von den Bewegungen zu den sie erzeugenden Kräften" fortgeschritten werden kann, und „überhaupt von den Wirkungen zu ihren Ursachen, von den besonderen Ursachen zu den allgemeinen, bis der Beweis mit der allgemeinsten Ursache endigt." Entsprechenderweise war die forschungsrelevante *Analysis* zunächst auf explizierbare Entdeckung und Erklärung von Lichteigenschaften wie Brechbarkeit oder Korpuskularstruktur angelegt. Nachdem aber die experimentgestützten Entdeckungen einmal erbracht waren, konnte zur *Synthesis* übergegangen werden, um die empirischen Ergebnisse schließlich arithmetisch als „wahr" abzusichern. Die Methode der Synthesis besteht ihrerseits darin, „daß die entdeckten Ursachen als Principien angenommen werden, von denen ausgehend die Erscheinungen erklärt und die Erklärungen bewiesen werden." Denn sofern „diese Entdeckungen einmal nachgewiesen sind, können sie nun in synthetischer Methode zu Grunde gelegt werden, um die aus ihnen entspringenden Erscheinungen zu erklären."[50] Für eine denkbare Vorbildfunktion dieses Newtonschen Methodenmodells in seiner Übertragung auf Kants Methodenbeschreibung spricht, daß Newton im Rahmen seiner mathematischen Naturwissenschaft zwischen einen analytischen Erklärungs- und einem synthetischen Begründungskontext deutlich unterschieden hat.

In Übereinstimmung mit dieser naturphilosophischen Methodologie sieht auch der junge *Analytiker* Kant, „daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäfte ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen" (Nat. Theol., A 85). Mangels der bei Newton als „wahr" entdeckten Ursachen der Lichterscheinungen als Prinzipien, sei es zunächst aber noch unmöglich, auch „in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzte […] unterordnen können" (Nat. Theol., A 87). Die synthetische Methode wird aus der Metaphysik aber nicht suspendiert, sondern einer zukünftigen transzendentalen Grundlegung prospektiv vorbehalten.

[50] Ibid., 269.

In Analogie zu Newton unterscheidet auch Kant zwei methodologische Verfahrensschritte: (1) Die *Analysis* als erklärende Gewinnung gesicherter Erfahrungen, Erkenntnisse und Begriffe, und (2) die *Synthesis* als systematische Unterordnung bzw. Subsumtion der aus diesen Erkenntnissen abgeleiteten Sätze. Die Aufgabe einer zu diesem Zeitpunkt noch eindeutig *analytischen Metaphysik* bestand für Kant demgemäß darin, „Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen" (Nat. Theol., A 73). Eine metaphysische Begriffserklärung im Sinne einer solchen *ars inveniendi* sucht an als undeutlich gegebenen Allgemeinbegriffen wie Zeit, Raum oder Kraft differente Wesensmerkmale durch ihre *Analyse* zu entdecken, um sie anschließend synthetisch miteinander zu verbinden. Wollte man hier direkt mit der *Synthese* auf eine Definition als Beweis hinleiten, „welch ein glücklicher Zufall müßte sich ereignen, wenn der Begriff gerade derjenige wäre" (Nat. Theol., A 72), der den jeweils als gegeben vorausgesetzten Begriff vollständig ausdrücken würde.

Dieser glückliche „Zufall" ist, fügen wir an dieser Stelle prospektiv hinzu, mit der vernunftkritischen Entdeckung der synthetischen Urteilssätze apriori als genuin metaphysischer Prinzipienart – die ihrerseits durch das vorkritische Theorem der „unerweislichen Sätze" entscheidend vorbereitet waren – tatsächlich auch eingetreten. Als *principia synthetica* liefern sie zum einen den Grundstoff zu allen analytischen Erklärungen, zum anderen stellen sie die Ableitungsgründe zu weiteren sicheren Schlußfolgerungen dar (vgl. Nat. Theol., A 93). Damit konnte auch nach Newtons Vorbild die analytische Erklärungsmethode auf der Grundlage der Umänderung der Denkungsart zugunsten der synthetischen Begründungsmethode der Metaphysik als Vernunftwissenschaft preisgegeben werden. Allerdings nur unter der Voraussetzung, daß Wolffs apodiktisches Ableitungsverfahren für Nominaldefinitionen in Anlehnung an den synthetischen Charakter der Mathematik weiterhin virulent bleibt. Denn sofern die Methode der *Vernunftkritik* „nach synthetischer Lehrart" abgehandelt und mit dem Aufweis synthetischer Urteile apriori die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft, als „System der reinen theoretischen Philosophie" (FdM, A 13), gelegt waren, konnte auch der Methodenwechsel zugunsten der synthetischen Beweismethode vollzogen werden. Mit der vernunftkritischen Grundlegung dieser Wissenschaftsmetaphysik als „System aller Prinzipien der reinen Vernunft" (KrV B 27) waren nämlich *alle* Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt in (a) ihrer satzsystematischen Vollständigkeit, (b) ihrer erkenntnistheoretischen Apodiktizität und (c) ihrer raumzeitlichen Erfahrungsimmanenz gesetzt.

§ 5. *Die vernunftkritische Methodenwende*

Derselbe Kant, der seit der Preisschrift *Über die Deutlichkeit der Grundsätze* die Philosophie ausdrücklich als *analytische Wissenschaft* propagierte, kündigt mit seiner *Vernunftkritik* die Kontinuität dieser analytischen Methodenbeschreibung auf. Mit diesem Wechsel wird eine neue Phase einer spätestens seit Wolff als abgeschlossen geglaubten synthetischen Philosophie eingeleitet.[51] Kants Transzendentalphilosophie stellt insofern eine Zäsur in der Anwendung der *analytischen Methode* innerhalb der deutschen Philosophie dar.[52] Diese Tatsache ist um so auffälliger, als der Wechsel auf die synthetische Methode mitten in die Phase einer vorwiegend analytischen Interpretation der deutschen Aufklärungsphilosophie fällt, zu deren Fundierung Kant selbst ja wesentlich beigetragen hatte. Daß sie in ihrer Relevanz von Kants Zeitgenossen nicht mehr wahrgenommen wird, zeigt, daß die zeitgenössische Methodenproblematik ihre einstige Relevanz längst verloren hat. Kants *Methodentraktat* wird nicht mehr unter dem Aspekt einer explizit „synthetischen" oder „analytischen", sondern einer „kritischen" Methode interpretiert.

Der neue transzendentalphilosophische Standpunkt der *Vernunftkritik* nämlich ist, daß die *kritische Methode* als „Verfahren nach Grundsätzen" definiert wird, das sich an der Frage nach dem apriorisch legitimierbaren Geltungsbereich möglicher Vernunfterkenntnis orientiert (vgl. KrV B 884). Denn sofern die dogmatische Denkart „ein blindes Vertrauen [sei], auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich a priori durch bloße Begriffe zu erweitern," die skepti-

---

[51] Das Paradebeispiel hierzu wäre die *Philosophia synthetica* (Leipzig 1707) von Andreas Rüdiger, die schon in ihrem Titel die Bezeichnung „Synthese" trägt und von ihrer Programmatik her eine Kampfansage an die Adresse der analytischen Philosophie war. Vgl. dazu W. Röd (1984), 261 f.

[52] Und zwar seit der Preisfrage der Berliner Akademie nach dem Gewißheitsgrad metaphysischer Wahrheiten, die in der Methodenfrage von Mendelssohn, Kant und Lambert eindeutig zugunsten der *analytischen Methode* entschieden war. Auch J. H. Lambert – sicherlich die herausragendste Persönlichkeit der deutschen Philosophie und Wissenschaft unmittelbar vor Kant – hat sich in seiner erst im Jahre 1918 von K. Bopp aus dem Manuskript herausgegebenen Abhandlung *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen* (Kant-Studien, Erg.-H. 42.) eindeutig für die analytische Methode entschieden. Lambert unterschied in seiner Methodologie üblicherweise zwischen analytischer und synthetischer Methode als deduktiven Verfahrensweisen. Er war sogar überzeugt, einen dritten Weg in Form einer „spezielleren analytischen Methode" aufgewiesen zu haben. Offensichtlich meinte Lambert damit die Analyse der Erfahrungswissenschaften als hypothetisch-deduktive Methode der Tatsachenerklärung. Insofern könnte man von einer rudimentär erfahrungsanalytischen Betrachtungsweise bei Lambert sprechen. Metaphysische Begriffe und Grundsätze werden nach Lambert durch Analyse der Erfahrung als solcher gewonnen. Vgl. dazu W. Röd (1984), 271-274.

sche dagegen „die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewißheit zu gelangen“ (Logik, A 130), so stellt der eigene Methodenansatz ein kritisches Verfahren dar, auf der Basis gesicherter Grundsätze apriori definierbare Grenzbestimmung wissenschaftsrelevanter Erfahrungsmöglichkeit vorzunehmen und sie sowohl vom „Blendwerk“ des dogmatischen als auch vom „schalen Spott“ des skeptischen Verfahrens abzuheben. M. a. W. handelt es sich um ein vernunftkritisch abwägendes Ausschlußverfahren von konkurrierenden Ansätzen, um die zunächst nur hypothetisch angenommene Transzendentaltheorie als apodiktisch wahren Mittelweg auszuweisen.

Auch wenn das Urteil eindeutig zu Ungunsten der dogmatischen Methode ausfällt, und die neue Methode einer kritischen Philosophie feierlich proklamiert wird: „Was die besondre, Leibnizen und Wolffen eigene dogmatische Methode des Philosophierens betrifft: so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, daß es wohl nötig ist, das ganze Verfahren zu suspendieren und statt dessen ein anderes – die *Methode des kritischen Philosophierens*, in Gang zu bringen“ (Logik, A 38 f.), weisen Kants Ausführungen akute Ambiguitäten auf. Wie verwirrend Kant doch im ganzen argumentiert, zeigt eindringlich die Vorrede zur zweiten Auflage der KrV. Unbedacht spiegeln sich hier erneut geradezu exemplarisch unterschiedliche Einflußphasen seiner werkgeschichtlichen Methodenproblematik wider, was die rationalistisch zugespitzte Gedankenführung in ihrer argumentativen Segmentierung erheblich beeinträchtigt. Entgegen dem kritischen Ansatz wird nun mit neuem dogmatischen Impetus behauptet: „In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolff, des größten unter allen dogmatischen Philosophen folgen“ (KrV B XXXVI). Dies wird sogar so weit getrieben, daß Wolffs Verfahren auf einmal mit dem der Vernunftkritik aus dem Grund gleichgesetzt wird, weil diejenigen, die Wolffs Methode „und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anders im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln“ (KrV B XXXVIII).

Solche Bekenntnisse stehen bei Kant auffallenderweise unvermittelt nebeneinander und das, obwohl in den *Prolegomena* ja mit theatralischer Selbstinszenierung der Skeptiker Hume als Erwecker aus dem dogmatischen Schlummer längst gefeiert war. Sollte die revolutionäre Referenz Hume gegenüber kein Lippenbekenntnis bleiben, so dürfte ein erneuter Rückfall in den Dogmatismus eigentlich ausgeschlossen sein, was bei Kant offensichtlich nicht der Fall war.

Kritische Denker haben diesen dogmatischen Rest in Kants Vernunftlehre sehr früh erkannt. Johann Georg Hamann bezeichnete Kant zunächst sogar als den „preußischen Hume". Nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* aber sah sich Hamann enttäuscht, da er darin nicht zu Unrecht eine neue Form des alten Dogmatismus auf der Grundlage eines neuen Vernunftglaubens wiedererkannt zu haben glaubte.

§ 6. Die synthetische Beweismethode

Mit der *Kritik der reinen Vernunft* verliert die vorkritische Methodenproblematik ihre einst tragende Bedeutung. Der Unterschied zwischen der analytischen und der synthetischen Methode tritt angesichts der neuen Grundfrage nach der Begründungsmöglichkeit synthetisch-apriorischer Erkenntnis mit folgenschweren Konsequenzen in den Hintergrund. In Kants Nachfolge wird die Unterscheidung zwischen der synthetischen und der analytischen Methode selbst in Werken, die die Methodologie zu ihrem Gegenstand haben, nicht mehr als genuin methodologisches Problem betrachtet. Selbst in zeitgenössischen Logiken verblaßt sie zur Frage der ars docendi und wird nur noch unter pragmatischen Gesichtspunkten behandelt.[53] Die analytische Methode gerät dabei zusehends ins Hintertreffen. Die synthetische Methode aber wird von nun an als „Philosophiermodus" schlechthin mit der *kritischen Methode* gleichgesetzt, so daß sie in ihrer paradigmatischen Geltungspräferenz über das Dreierschema dogmatische, skeptische und kritische Methode zum methodologischen Ausgangspunkt für den dialektischen Synthesisbegriff des deutschen Idealismus wird. Ein weiterer Grund für diese Entwicklung ist, daß die Auseinandersetzung mit der KrV von vornherein übermäßig stark auf das Problem der „Dinge an sich" und der „transzendentalen Deduktion" fokussiert und die eigentliche Methodenfrage in ihrer klassischen Prägung nicht mehr reflektiert wird. Unverkennbar dabei ist, daß infolge dieses Richtungswechsels die Schlüsseltermini „Synthesis" und „Analysis" als Grundterme einer bis dahin klassischen Methodenlehre ihre herkömmliche Interpretationsbedeutung verlieren. Als tragende Methodenbegriffe unterlagen sie zwar schon immer gewissen richtungsweisenden Korrekturänderungen. Kant modifiziert sie aber grundlegend und leitet ihre folgenschwere Neubestimmung ein.[54]

---

[53] Vgl. H.-J. Engfer (1982), 47.

[54] Bei der Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie in den ersten Jahrzehnten nach dem Erscheinen der KrV ging es um eine grundsätzliche Debatte in bezug auf Kants Me-

Der vernunftkritische Grundwechsel, mit dem Kants oszillierendes Methodenbewußtsein im Rahmen der Transzendentalphilosophie seinen endgültigen Abschluß findet,[55] war entscheidend mit der Konzeptionsentdeckung der synthetischen Urteilssätze apriori begründet. Als wahre Stammbegriffe allgemeiner Erkenntnisfähigkeit werden diese über die Unterscheidung in synthetische Erweiterungs- und analytische Erklärungsurteile neu bestimmt. Mit der KrV und ihrem skrupulös ausgetüftelten Strukturaufbau wird der Begriff des „Analyti-

---

thodenverständnis, das in seinen von dem etablierten Sprachgebrauch stark abweichenden Schlüsseltermini keineswegs kritiklos hingenommen wurde. Von den Anhängern wird die unorthodoxe Problematisierung der analytischen Methode in der kritischen Philosophie zustimmend hervorgehoben. Karl Leonhard Reinhold betont die Wende „zwischen dem analytischen und dem synthetischen Denken", die Kants Vernunftkritik mit der Synthesis des Mannigfaltigen eingeleitet habe. Sowohl der Empirismus eines Locke und eines Hume als auch der Rationalismus eines Leibniz erscheinen Reinhold noch als analytische Philosophie. Mit der Transzendentalphilosophie aber habe Kant sowohl den „analysierenden, metaphysischen Rationalismus" als auch den „analysierenden Empirismus und Skeptizismus" dadurch eingeholt, daß analytisches Denken stets bloß das „formelle und logische Denken" bleibe, „welches nicht über die gehaltlose Form des blossen Vorstellens hinaus" gehe. Das synthetische Denken dagegen sei das „nicht gehaltlose Denken." Mit dieser Wende, so Reinhold, habe die Transzendentalphilosophie eine Epoche der synthetischen Philosophie eingeleitet. (K. L. Reinhold: Versuch einer Auflösung der von der philosophischen Classe der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin für 1805 aufgestellten Aufgabe: „Die Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie genau anzugeben, und zu untersuchen: ob und was es für Mittel gebe, ihren Gebrauch sicherer, leichter und nützlicher zu machen", München 1805, 2 f.). Daß Reinhold hier Kants synthetischen Methodenwechsel gegen den begriffsanalytischen Ansatz rationalistischer Metaphysik richtig liest und interpretiert, mag folgende Textstelle aus den *Prolegomena* belegen: „Man muß aber, um alle Mißdeutung zu verhüten, sich aus dem vorigen wohl erinnern, daß durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft der (Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. [...] Also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles' Zeiten war" (Prol., A 194/195). Doch es gab auch kritische Stimmen, die in der philosophischen Methodenauseinandersetzung an dem begriffsanalytischen Methodenverständnis der Aufklärungsphilosophie von Leibniz und Descartes weiterhin festhalten. So hatte Friedrich Nicolai den Vorwurf der Begriffsverwirrung gegenüber Kants Methodenverständnis erhoben. Nicolai behauptet, Kant habe „die Wörter *analytisch* und *synthetisch* ziemlich unbestimmt" gebraucht. Nicolai kritisiert auch Kants Neubestimmung der traditionellen Methodentermini, die „richtig verstanden und unterschieden, sehr fruchtbar für jede Philosophie werden können." Er geht sogar soweit, indem er unterstellt, Kant habe „seine neuen Kunstwörter, oft keineswegs genau bestimmt, sondern mehrmals Wörter bald in dieser, bald in jener Bedeutung [ge]braucht; woher so manche Missgriffe und Wortstreite in seiner Philosophie entstehen, in welcher doch, da sie den Namen *kritisch* vor sich trägt, vorzüglich alles genau bestimmt seyn sollte." Bemerkungen über den logischen Regressus, nach dem Begriffe der alten Kommentatoren des Aristoteles. In: Sammlung der deutschen Abhandlungen, welche in der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgelesen worden in dem Jahre 1803, Berlin 1806, 168 f.

[55] Zur zentralen Bedeutung der Methodenproblematik bei Kant im werkgeschichtlichen Entwicklungsverlauf seiner Philosophie- und Metaphysikkonzeption vgl. H.-J. Engfer (1982), § 3 Die Bedeutung des Methodenproblems bei Kant und das Programm einer wissenschaftlichen Philosophie, 49-54.

schen“ zur Kennzeichnung der transzendentalen Analytik der Transzendentalen Logik und der darin konzipierten „Logik der Wahrheit“ umfunktioniert. Durch die erkenntnistheoretische Verschiebung in Richtung auf das apriori Formale der Erfahrung wird das „Synthetische“ im Gegenzug zur Bestimmung von Verbindungsakten als kategoriale Verstandessynthesis definiert. Diese macht den ursprünglichen Akt der erkenntnisbildenden Denkspontaneität aus und wird der rein logischen „Analysis“ mit der transzendentalen Konsequenz entgegengesetzt, daß die Analysis nicht mehr partout mit der analytischen Methode gleichzusetzen und entgegen der herkömmlichen Methodenkonzeption keineswegs als Sukzessionsverfahren von Analyse und Synthese zu verstehen ist. *De facto* kann sie auch auf die Synthesis folgen. Für die satztheoretischen Prämissen der Transzendentalphilosophie heißt es, daß es nicht mehr analytische, sondern genuin synthetische, nicht begriffserklärende- sondern erweiternde Erkenntnisfunktionen sind, die über kategoriale Urteilsbildung in bezug auf quantitative Erfahrungsgewinnung entscheiden.

Diese erfahrungstheoretische Neubestimmung wird im Gegensatz zu der begriffserklärenden Analysis der vorkritischen Frühphilosophie entsprechend sicher eingeführt: „Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche [klassische] Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren; denn dieses ist das eigentümliche Geschäfte einer Transzendental-Philosophie“ (KrV B 90/91). Die apriorische Synthesis dagegen wird als eine Funktion ausgewiesen, „verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer [einzigen] Erkenntnis zu begreifen“ (KrV B 103). Der Grund, warum die analytische Methode preisgegeben werden mußte, scheint *zum einen* in der Annahme zu liegen, daß die transzendentale Analytik als Logik der Wahrheit konzipiert ist, welche die Erkenntnisprinzipien der reinen Verstandeserkenntnis – ohne die Kant zufolge kein Gegenstand gedacht werden kann – vollständig enthält. *Zum anderen* folgt er aus der methodischen Möglichkeit reiner Begriffssynthesis, und zwar sofern das Erfahrungsmannigfaltige nicht empirisch, sondern in der reinen Anschauungsform als apriori gegeben gedacht wird. Denn das Mannigfaltige der empirischen Anschauung als Erscheinungssynthesis ist seinem kategorialen Gesamtumfang nach nur aufgrund der reinen Raumform aufweisbar. Als reine Raumanschauung stellt diese unverkennbar eine Umfor-

mulierung der „absoluten“ Raumvorstellung Newtons dar, die nach der transzendentalen Fundierung der euklidischen Geometrie im Rahmen der Transzendentalen Ästhetik zwar weiterhin vorausgesetzt, aber nicht mehr besonders expliziert wird.

Als paradigmatische Entlehnung aus dem himmelsmechanischen Raumbegriff Newtons wird sie dennoch in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* dingfest gemacht. Der Raum nämlich, in dem „alle *Bewegung* zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der reine oder auch der *absolute Raum*“ (MAN, A 1).[56] Kant war der Auffassung, daß vor aller sinnlichen Anschauung keine andere apriori gegeben sei als die bloße (dreidimensional isotrope) Raumzeitform, in der Naturgegenstände als Erscheinungen insgesamt gedacht und ihrer extensiven Form nach vorstellbar sind.[57] Diese apriorische Form muß ihrerseits aller empirischen Vorstellungssynthetis zugrunde gelegt werden, „und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen. Diese Synthesis eines Mannigfaltigen aber […] bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt“ (KrV B 103). Sofern also während der vorkritischen Phase die begriffsanalytische Erklärungsmethode einer eindeutig *analytischen Metaphysik* allein relevant war, ist mit dem Aufweis der Möglichkeit synthetischer Sätze apriori die *synthetische Metaphysik* auf diese Aufgabe nicht mehr zurückführbar. Sie verfügt nun über ihre genuine Prinzipienart und braucht nicht mehr externe Terme der Physik oder Mathematik zu analysieren. Analytische Urteile werden kurzum als Erklärungsurteile, synthetische dagegen aufgrund der erfahrungserweiternden Deutung der Apriorität als genuine Erweiterungsurteile über ihren transzendentalen Konstitutionsbezug zur Empirie legitimiert. Selbstredend soll nicht mehr die *Analysis*, sondern die *Synthesis* methodologisch maßgebend sein.

---

[56] Vgl. Newtons Ausführungen zum Raumproblem: „*Der absolute Raum* bleibt vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äussern Gegenstand, stets gleich und unbeweglich. *Der relative Raum* ist ein Maass oder ein beweglicher Theil des erstern, welcher von unsern Sinnen, durch seine Lage gegen andere Körper bezeichnet und gewöhnlich für den unbeweglichen Raum genommen wird.“ Mathematische Prinzipien der Naturlehre. Mit Bemerkungen und Erläuterungen hrsg. v. J. Ph. Wolfers, Darmstadt 1963, 25 f.

[57] Diese Annahme folgt auch aus Grundsatz der Axiome der Anschauung: „Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt a priori zum Grunde liegt“ (KrV B 202).

§ 7. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen

Die reine Synthesis als Grund zur synthetischen Einheit apiori stellt die *conditio sine qua non* zur Bildung von Verstandesbegriffen dar, unter denen die Einheit der Mannigfaltigkeitssynthesis der reinen Raumanschauung als erfahrungstheoretisch *notwendig* gedacht wird. Es ist die transzendentale Logik, die die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis als synthetisch-apriorische Grundsätze konzipiert, „ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann" (KrV B 87). Sie subsumiert die reine Vorstellungssynthesis unter Begriffe, die als logische Verstandesfunktionen den entscheidenden Grund zur apriorischen Gegenstandserkenntnis liefern. Zu ihrer satzsystematischen Formulierung sind drei Konstituenten unabdingbar: (1) das apriori Mannigfaltige der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit; (2) die Synthesis des Mannigfaltigen, d. h. die quantitativ erfahrbare Vielfalt der Gegenständlichkeit; und (3) die qualitativen Verstandesbegriffe selbst, die dieser apriorischen Synthesis ihre denknotwendige Einheit verleihen. Das transzendentale Urteilbildungsverfahren impliziert die Annahme, daß der Verstand als begriffsbildendes Vermögen über die logischen Urteilsformen als analytische Einheit aufgefaßt wird; er weist zwei genuine Grundfunktionen auf. Zum einen eruiert er die logische Urteilsform als analytische Einheit, zum anderen begründet er die transzendentale Denkform als reine Kategorie, als synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der reinen Raumanschauung, die seinen transzendentalen Forminhalt ausmacht.

Diese raffinierte Konstruktion besteht ihrem Ansatz nach darin, daß die synthetisch-apriorischen Erweiterungsfunktionen aufgrund ihres qualitativ transzendentalen Inhalts rein diskursiv über ihre logische Begriffssphäre hinausweisen, wodurch unter Rekurs auf empirische Anschauungsdaten der Erfahrung etwas quantitativ Anderes als im Ausgang gedacht, prädikativ bestimmt zustande kommen kann. Und da die Kategorien die qualitative Formsynthesis als Möglichkeitsbedingung des quantitativ Mannigfaltigen apriori enthalten, kann ihr gegenstandskonstituierender Erfahrungsgebrauch über die reine Anschauungsform – in der die gesamte Gegenständlichkeit als isotrop gedacht wird – synthetisch und apriorisch legitimiert werden. „Erfahrung" im *allgemeinen* als Anschauung und Beobachtung von subjektiven Wahrnehmungsurteilen wie auch „Erfahrung" im *besonderen* als gesetzmäßiger Zusammenhang von objektiven Erfahrungsurteilen verfügt somit über apriorische Formprinzipien als allgemeine Regeln der Einheit der Erscheinungssynthesis, „denen objektive Reali-

tät, als notwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung“ (KrV B 196) zukommt.

Eine weitere Konstruktionsbedingung stellt die Annahme dar, daß die transzendentale Logik eine „Logik der Wahrheit“ sei. Als erkenntnislogische Wahrheitstheorie beruht sie auf dem traditionellen Übereinstimmungspostulat zwischen *qualitativer* Denkform und *quantitativem* Erfahrungsinhalt. Damit können die Kategorien als „Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken“ gesetzt werden, die als „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt […] zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ sind, die ihnen ihre objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil apriori garantieren. Als reine Synthesisformen, mit deren Hilfe das Mannigfaltige der Anschauung als mögliche Erfahrungsgegenständlichkeit gedacht werden kann, stellen sie „ein vollständiges Wörterbuch der Erfahrung“ dar; ihr „oberstes Principium“ lautet: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (KrV B 197).

Das Raffinement dieser Konzeption liegt darin, daß die reinen Verstandesbegriffe als formale Gegenstandsformen durch den Verstand unter Vermittlung eins komplizierten Deduktions- und Schematisierungsverfahrens auf empirische Anschauungsgegenstände kongruent bezogen werden können. Sie seien – so Kants Leitvorstellung – in der ursprünglichen Einheit der Apperzeption menschlichen Denkens begründet, die ihrerseits den Grund zur Möglichkeit abstrakter Verstandeserkenntnis schlechthin inkludiert. Und da die reine Raumanschauung als Gesamtvorstellung dem abstrakten Denken zugrunde liegt, so weist auch das Anschauungsmannigfaltige einen denknotwendigen Bezug zur transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins auf. M. a. W. das Mannigfaltige der Anschauung steht unter den Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Apperzeptionseinheit des „ich denke“ und wird in einem Gegenstandsbegriff als apriori synthetisiert gedacht: „Es gibt zwar eine transzendentale Synthesis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philosophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen dessen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne“ (KrV B 747; vgl. KrV B 103).

Nichtsdestoweniger stellt sich die Frage, wie eine synthetische und dennoch apriorische Erkenntnis über die reinen Verstandesbegriffe als kategorial vorgegebene Formprägungen im einzelnen zustande kommen sollte. Kants Theorem war nur über die Konzeption einer synthetischen Apriorität im Rahmen einer Erfahrungstheorie lösbar. Daraus wird auch erklärbar, daß analytische Urteile

„nicht zu einer Erkenntnis der Dinge in concreto“ zureichen können. Sachhaltige Erkenntnis nämlich sei nur über die Synthesis als „sukzessive Bestimmung“[58] möglich. „Bestimmen“ aber heißt, einen Grund „so zu setzen, daß jedes Gegenteil ausgeschlossen ist, und bedeutet daher das, was mit Gewißheit ausreicht, eine Sache so und nicht anders zu begreifen.“[59] Als Gegenstandsbegriffe stellen die Verstandeskategorien solche synthetischen Bestimmungsgründe dar, die jede erkenntnis- und erfahrungstheoretische Denkalternative ausschließen, da unter ihrer Vermittlung die Anschauung in bezug auf eine logische Urteilsform im System der Verstandesgrundsätze vollständig bestimmt sei (vgl. KrV B 128). Als transzendentale Sätze nach Begriffen apriori enthalten sie eine Regel, „nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht a priori anschaulich vorgestellt werden kann“ (KrV B 748/749), empirisch gesucht werden soll.

§ 8. Analytische Erklärung oder synthetischer Beweis

Die komplizierte Lösungsmethode für das methodologische Begründungsproblem bestand für Kant darin, daß es nach der Entdeckung der synthetischen Sätze apriori und der damit verbundenen Preisgabe der begriffsanalytischen Erklärungsmethode offensichtlich um eine Doppelaufgabe ging, die von nun an von einem einzigen (a) synthetischen und (b) apriorischen Methodenverfahren gewährleistet werden sollte. Es ging nicht mehr um eine *hypothetische Erklärung*, sondern um den *apodiktischen Beweis* für die als „wahr“ vorausgesetzte Gültigkeit der principia synthetica, wobei die analytische Erklärungsleistung stillschweigend als gelöst mitgedacht war.[60] Denn sofern die Kategorien als synthetische Erkenntnisgründe allgemeingültige Beweisgründe für analytische Erklärungsgründe darstellen sollten, mußten sie eine methodologische Doppelfunktion übernehmen, da sie innerhalb der neuen Erfahrungstheorie als Beweis- und Erklärungsprinzipien zugleich zu fungieren hatten.

Als Erfahrungstheorie müßte sie dennoch auf Erfahrungsanalyse angelegt sein, was von Kant als Zergliederung „der Erfahrung überhaupt“ *de facto* auch zugestanden wird: „Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müs-

---

[58] Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, 90.

[59] Nova Dilucidatio, Sectio II, 427.

[60] Daß Kant analytische Erklärung mit Hypothesen in Verbindung gebracht hat, belegt folgende Textstelle, die in bezug auf seine Gesamttheorie besagt, sie sei „nicht etwa bloß Hypothese, um die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori erklären zu können, sondern demonstrierte Wahrheit“ (FdM A 31).

sen, um zu sehen, was in diesem Produkt der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich sei" (Prol., A 81). Alsdann müßte ja diese „Zergliederung" zwangsläufig die analytische Methode anwenden. Mit der KrV aber gelangt Kant zu der Auffassung, daß die analytische Methode etwas anderes als Analytik, als der Inbegriff analytischer Sätze, sei. Transzendentale Analytik sei daher nicht mit Begriffsanalyse gleichzusetzen. Als Teil der transzendentalen Logik der *Vernunftkritik* trage sie die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis samt ihrer Prinzipien vor, „ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann." Und da sie zugleich als „Logik der Wahrheit" konzipiert sei, könne ihr „keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre" (KrV B 87).

Die analytische Methode geht von einem gegebenen Bedingten aus, um anschließend regressiv zu seinen Erklärungsbedingungen (a principiatis ad principia) aufzusteigen. Die synthetische Methode dagegen weist zunächst diese Bedingungen als Prinzipien nach und erst anschließend schreitet sie progressiv zu dem aus ihnen folgenden Bedingten (a principiis ad principiata) fort, um das Bedingte aus dem Prinzip synthetisch abzuleiten (vgl. Logik, A 230). Sie konstruiert dieses Gegebene aus jenen Bedingungen, während bei der analytischen Verfahrensweise umgekehrt die Bedingungen aus dem Gegebenen heraus analysiert werden. Bei der Analyse dient das Gegebene als Ausgangspunkt der Argumentation. Auf unser Problem angewandt, heißt es, daß Kant in den *Prolegomena* die Gültigkeit der synthetischen Erkenntnis apriori in der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft als unumstößliche Tatsache zugrunde legt. Auf dieser Tatsache basierend analysiert er sie anschließend, um ihre Bedingungen zu eruieren. Diese Bedingungen wiederum stellen die Erklärungsgründe für diese Tatsache dar, während sie selbst der Erkenntnisgrund für diese Erklärungsgründe sei. In einem derart verschränkten Argumentationsrahmen wird die methodologische Gedankenführung der *Prolegomena* ausgetragen. Die *Vernunftkritik* dagegen entdeckt und begründet zuerst die Bedingungen als Prinzipien, ohne diese Tatsache in ihrer Argumentation zu berücksichtigen. Anschließend weist sie nach, daß jene Tatsache in diesen Bedingungen nicht nur ausschließlich und vollständig enthalten sei, sondern mit absoluter Notwendigkeit aus ihnen folge. Diese Bedingungen seien daher sowohl die Erklärungs- als auch die Beweisgründe für diese Tatsache. Die synthetische Beweismethode – die nach Kants vernunftkritischem Methodenwechsel gegenüber der analytischen Methode die wissenschaftlichere sei – bleibt ausschließlich der

KrV vorbehalten; sie leite die synthetische Erkenntnis apriori „gänzlich *in abstracto* aus Begriffen" (Prol., A 47) beweisend ab.[61]

Die erneute Anwendung der analytischen Methode in den *Prolegomena* erscheint zunächst insofern konsequent, als es Kant um eine methodologische Zusatzerklärung zur *Vernunftkritik* geht.[62] Bei näherer Betrachtung aber treten akute Argumentationsmängel zutage. Es gibt nämlich zwei unterschiedliche analytische Verfahren, die bei Kant – um mit Vaihinger zu reden – „in höchst verwirrender Weise durcheinander"[63] geraten; die *mathematische Methode* Euklids und die *naturwissenschaftliche Methode* Newtons. Beide werden im Rahmen der neuen Erfahrungstheorie (Metaphysik) zu einer transzendentalen Begründung der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft als apriorische Vernunftwissenschaften benötigt, in ihren praktischen Konzeptionsunterschieden für die methodologische Metaphysikgrundlegung aber nicht mehr differenziert reflektiert.

(1) Die mathematische Analysis nimmt das Bedingte *hypothetisch* als gegeben an und sucht aus dieser Voraussetzung nach Bedingungen, die seinen Möglichkeitsgrund bilden könnten. Die analytische Fortsetzung kann bis zu einer bestimmten Bedingung gehen, die alsdann selbst als unbedingt bzw. als gültig bewiesener Satz angenommen wird. Prinzipien werden durch Ableitungsverfahren aus evidenten Axiomen als gesicherte Sätze gewonnen, mit deren Hilfe ein signifikanter Sachverhalt geklärt werden soll. Sofern dieser Satz als gesichert gesetzt wird, kann nun in umgekehrter Folge progressiv vorgegangen werden; das zunächst nur hypothetisch angenommene Gesuchte wird als wirklich oder möglich bewiesen. Als Beispiel für die mathematische Analysis führt Vaihinger die Aufgabe an, in einem gegebenen Kreis ein Quadrat zu beschrei-

---

[61] Vgl. H. Vaihinger (1881), 412 ff.

[62] Die mit der *Vernunftkritik* (1781) eingeleitete Herabsetzung der Leistungsfähigkeit der analytischen Methode – deren äußerst erfolgreicher Anwendung nicht nur die neuzeitliche Mathematik und Naturwissenschaft, sondern auch die Philosophie sehr viel verdankt – treibt Kant nach den *Prolegomena* (1783) erst in seiner *Logik* (1800) auf die Spitze. Für den Zweck der Popularität nämlich sei die analytische Methode, „für den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener" (Logik, A 230). Es sei angemerkt, daß die *Prolegomena* Kants Antwort auf die geringe Aufmerksamkeit für sein großes Hauptwerk sind. Dieses dürfe nämlich auf ein eingehendes Studium „nur bei sehr wenig Lesern gleich anfangs rechnen." Und weiter: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben, denn sie enthält die *Metaphysik von der Metaphysik*, und gleichwohl habe ich einen Plan in Gedanken, nach welchem sie auch *Popularität* bekommen kann" (Brief an Marcus Herz. Nach d. 11. Mai 1781). Wie man den Methodenwechsel der *Prolegomena* auch immer beurteilen mag, die pejorative Herabsetzung der analytischen Methode zu einer vermeintlichen „Popularmethode" erscheint völlig ungerechtfertigt. So radikal Kant einst die begriffsanalytische Erklärungsmethode bevorzugt hat, genauso radikal verabsolutiert er nun die Leistungsfähigkeit der synthetischen Beweismethode.

[63] Ibid., 417.

ben: „Man nimmt hypothetisch an, die Aufgabe sei gelöst, und findet durch ‚Analyse' deren Bedingungen: zwei auf einander senkrechte Durchmesser eines Kreises. Diese Bedingungen sind nun als möglich resp. wirklich *unabhängig* von jener Argumentation vorhanden."[64]

(2) Die naturwissenschaftliche Analysis dagegen geht von einem *assertorisch* gegebenen Bedingten aus, das als wahre Tatsache gesetzt wird. Von hier aus werden ihre weiteren Erklärungsgründe als Bedingungen sukzessiv gesucht. Erklärungsprinzipien stellen ausgewiesene Hypothesen dar, die auf ihren Aussagegehalt hin empirisch zu überprüfen sind. Nach dieser Methode ist Newton bei der Tatsache der Gravitationskraft verfahren und hat die Erklärung der Planetenbewegungen auf der Grundlage von axiomatisierten Bewegungsgesetzen entwickelt.

Auch wenn es in beiden Fällen um die analytische Methode geht, liegt der Unterschied beider Methoden in ihren unterschiedlichen Ausgangspunkten. Bei 1° handelt es sich um eine hypothetische Voraussetzung (*υποϑεσις*), deren Wirklichkeit oder Möglichkeit noch unsicher sei. Bei 2° dagegen um eine assertorische Tatsache (*causa vera*), deren Wirklichkeit sicher und unbestritten sei. Zwar sind die Ausgangspunkte je verschieden, die Methode der Analyse aber bleibt dieselbe. Die erste Methode diene daher der *Lösung von Aufgaben*, die zweite dagegen der *Erklärung von Tatsachen*.

Versuchen wir einmal Kants programmatische Verwechslung der beiden analytischen Methodenansätze in den *Prolegomena* über Vaihingers Einwände etwas genauer zu betrachten. Der Unterschied zwischen der mathematischen und der naturwissenschaftlichen Analyse fällt am deutlichsten an den Stellen ins Gewicht, an denen Kant sein analytisches Methodenverständnis argumentativ darzulegen sucht. Die meisten Textbelege betreffen zwar eindeutig die naturwissenschaftliche Analyse. Kant aber hält selbstredend zwei unterschiedliche Argumentationsgänge aufrecht, die im Verlauf seiner Ausführungen seltsam genug durcheinander geraten. Aus dieser doch im Grunde heterogenen Argumentationsweise folgt unvermerkt seine geradezu sorglose Vermischung der beiden analytischen Methoden, die uns eine konsequent einheitliche Anwendung der analytischen Methode erheblich anzweifeln läßt.

Zum einen liefert Kant explizite Argumente für die Erklärungsgründe der Tatsache der synthetischen Urteile apriori. Die *Prolegomena* gründen nämlich auf etwas, „was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen, und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und

[64] Ibid., 418.

deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnis, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird" (Prol., A 39).

Dieser naturwissenschaftlich-analytische Argumentationsgang ist darauf angelegt, die Erklärungsgründe für die Tatsache und die Bedingungen für die noch gesuchten synthetischen Erkenntnisse apriori aufzuzeigen. Konsequenterweise schließt er sich an die analoge Gedankenführung an, in der die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft als unbestreitbar anerkannt werden. Im *§ 4. Ist überall Metaphysik möglich?* heißt es sinngemäß: „Es trifft sich aber glücklicher Weise, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, daß gewisse reine synthetische Erkenntnis a priori wirklich und gegeben sei, nämlich *reine Mathematik* und *reine Naturwissenschaft*; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige, wenigstens *unbestrittene*, synthetische Erkenntnis a priori, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, *wie sie möglich sei*, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können" (Prol., A 39/40).[65]

Zum anderen aber werden auch andere Argumente zur Bestimmung der analytischen Methode angeführt. *Analytische Methode* bedeute nur, so Kant in einer Fußnote, „daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich" (Prol., A 42) sei. Dieses Verfahren erklärt Kant am Beispiel einer mathematischen Analysis. Dann aber – ist mit Vaihinger zu fragen – müßte es sich um einen Sachverhalt handeln, bei dem Fragestellung, Ausgangspunkt und Ergebnis völlig unterschiedlich sein müßten. Es müßte sich (1) um eine noch zu lösende *Aufgabe* und nicht um die Erklärung einer unbestreitbaren *Tatsache* handeln. Die Wirklich-

[65] Vgl. Kants weitere Ausführungen im *§ 6. Wie ist reine Mathematik möglich?* „Hier ist nun eine große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist, und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führet, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist: ‚wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich a priori zu Stande zu bringen?" (Prol., A 49/50). Ferner *§15. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?* „Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die a priori und mit aller derjenigen Notwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. [...] Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehen. Es gibt also in der Tat eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: *wie ist sie möglich*" (A 73/74).

keit und Möglichkeit des Gesuchten wären dann noch ungewiß. Aus dem naturwissenschaftlich-analytischen Argumentationsgang aber war zu entnehmen, die *Prolegomena* gründeten auf etwas, „was man schon als zuverlässig kennt." Auch das Gesuchte selbst – die synthetischen Erkenntnisse apriori – werden nicht hypothetisch vorausgesetzt, und zwar *als ob* sie gegeben wären, sondern es wird von der Tatsache ausgegangen, daß wir „einige, wenigstens *unbestrittene*, synthetische Erkenntnis a priori" haben „und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, *wie sie möglich sei*." (2) Der Ausgangspunkt der Analyse bestünde darin, daß dieses Gesuchte *hypothetisch* als wirklich angenommen wird. Und erst (3) schließlich müßte das Ergebnis lauten, daß dieses Gesuchte möglich oder wirklich sei.[66]

Dieser mathematisch-analytische Argumentationsgang – der auf die Lösung einer Aufgabe angelegt ist – unterscheidet sich nun aber grundsätzlich von dem *naturwissenschaftlich-analytischen Gang*, bei dem es um die Erklärung einer Tatsache geht. In den *Prolegomena* aber scheinen beide Ansätze unvermerkt zu einer neuen „analytischen" Methode zusammengefaßt zu sein.

Auch im *§ 5. Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?* formuliert Kant die allgemeine Frage nach der Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnis zunächst noch als zu lösende Aufgabe. Diese Aufgabe soll mit Hilfe der mathematischen Analyse gelöst werden. Wenn dies der Fall ist, dann muß vorausgesetzt werden, daß reine Vernunfterkenntnis lediglich möglich sei und nicht – wie Kant unterstellt – daß es sie tatsächlich gebe: „Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten, und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich seien" (Prol., A 46). Die mathematische Analysis nämlich hebt nicht mit einer Tatsache, sondern mit einer hypothetischen Voraussetzung an. Man geht von dem noch Gesuchten aus, *als ob* es gegeben wäre. Es handelt sich um „die eigentliche mit schulgerechter Präzision ausgedruckte Aufgabe, auf die alles ankömmt", und zwar die Frage: „*Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?*" (A 41), um die Metaphysik als Wissenschaft begründen zu können. Auch diese Fragestellung wird zuerst als Aufgabe gesehen, und „auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an" (A 42). Das Argument für die mathematische Analyse wird unter Ausschluß alternativer Erkenntnisarten eingeleitet: „Es bleiben uns also nur synthetische Sätze a priori übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muß" (A 40).

[66] Ibid., 419.

Doch die anfangs noch hypothetische *Ob*-Frage (*quid juris*) wechselt sogleich in eine *Wie*-Frage (*quid facti*). Es wird nicht mehr nach der hypothetischen Erklärungsmöglichkeit gesucht, sondern nach der Tatsache gefragt: „Wir dürfen aber *die Möglichkeit* solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und, da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen: daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntnis wirklich sei" (A 41). An dieser Stelle kommt es erneut zu einem Wechsel von der mathematischen auf die naturwissenschaftliche Analyse, und zwar über die „unstreitige Gewißheit", daß sowohl reine Mathematik als auch reine Naturwissenschaft solche Erkenntnisse unbezweifelbar aufweisen. Die zunächst bloß hypothetische „Voraussetzung" wird auch hier sofort zu einer unbestreitbaren „Tatsache", die ja als Ausgangspunkt für die naturwissenschaftliche Analyse gilt: „So können wir uns nur auf zwei *Wissenschaften* der theoretischen Erkenntnis [...] berufen, nämlich *reine Mathematik* und *reine Naturwissenschaft*, denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen ein Erkenntnis a priori vorkäme, die Wahrheit, oder Übereinstimmung derselben mit dem Objekte, in concreto, d. i. *ihre Wirklichkeit* zeigen, von der alsdenn zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte" (A 46).

Daß die Konzeption der synthetischen Sätze apriori allein aufgrund der Präsumtion der synthetischen Beweismethode der *Vernunftkritik* hätte nicht zustande gebracht werden können, muß gegen Kant ins Feld geführt werden. Vielmehr stellt sie das Ergebnis einer Kombinationslösung unter Anwendung der analytischen Methode, sofern sie im klassischen Sinne als *ars inveniendi* verstanden wird. Nachdem die vollständig wahren Stammbegriffe allgemeiner Erkenntnismöglichkeit als Bedingungen objektiver Erfahrungsmöglichkeit analytisch entdeckt und anschließend synthetisch bewiesen waren, hätte man gemäß dem naturwissenschaftlichen Methodenansatz zur Erklärungsanalyse der Erfahrungstatsache überleiten müssen. Da diese aber gemäß dem Theorem synthetischer Erweiterungsurteile auf apriorische Erfahrungssynthese angelegt war, konnte sie in ihrer praktischen Umsetzung nicht mehr gebührend reflektiert werden. Der erneute Anwendungswechsel auf die analytischen Methode in den *Prolegomena* wäre damit zu erklären, daß hier die tatsächliche Problemlösung der Metaphysik als Wissenschaft über den Beweis der Möglichkeit synthetischer Sätze apriori der *Vernunftkritik* stillschweigend als definitiv gelöst vorausgesetzt wird. Daher der fließende Agumentationswechsel von der mathematischen zur naturwissenschaftlichen Analyse. Und so erscheint die Aufnahme

der mathematisch-analytischen Methode in den *Prolegomena* nicht zufällig, sondern sie ist die notwendige Folge davon, daß Kant offensichtlich eine neue analytische Methode über die Erklärung und den Beweis für die Möglichkeit synthetischer Sätze apriori miteinander kombiniert.

Welchen Formalstatus aber haben denn die von Kant konzipierten Transzendentalprinzipien? Stellen seine erfahrungstheoretischen Grundsätze in ihrem Geltungsanspruch analog zu den mathematischen Prinzipien auf absolute Notwendigkeit gründende Sätze oder entsprechend den naturwissenschaftlichen Aussagen gesetzesartige Hypothesen dar? Da die transzendentale Erfahrungstheorie als hypothetische Annahme zum Zweck der Erklärungsmöglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori eingeführt wird, so müssen auch ihre Prinzipien als Hypothesen gelten. Und dies um so mehr, als bei der Grundlegung der Transzendentaltheorie die Hypothese der Denkrevolution als eine „dem Naturforscher nachgeahmte Methode" eingeführt wird. Wäre Kant konsequent nach dem analytischen Modell exakter Naturwissenschaften verfahren, so müßte er sich mit der bloßen Problemerklärung begnügen. Kant wollte aber die Transzendentalprinzipien nicht nur hypothetisch begründen, sondern er wollte sie auch erfahrungstheoretisch als „wahr" beweisen. Anderenfalls wären sowohl die allgemeine Gültigkeit als auch die strenge Notwendigkeit der Transzendentalprinzipien „nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induktion gegründet wären" (KrV B 241). Die vernunftkritische Begründung der Transzendentalprinzipien als Beweis für die „wahre" Allgemeingültigkeit synthetischer Urteile apriori wird unter Rückgriff auf mathematische und naturwissenschaftliche Argumentationsmittel über erkenntnislogische Urteilsbildung aufgewiesen. Dieses Beweisverfahren scheint letztendlich ausschlaggebend dafür zu sein, daß Kant im Rahmen seiner metaphysischen Erfahrungstheorie zwei unterschiedliche Methodenverfahren aufrechterhält. Die methodologische Fundierung selbst ist mit einer nicht mehr klar ausdifferenzierten Segmentierung von hypothetischen Erklärungs- und apodiktischen Beweisargumenten belastet, die Kant über die synthetische Methodenwende für alle Metaphysik, „die als Wissenschaft wird auftreten können", endgültig gelöst zu haben glaubte.

Nehmen wir Kants Bekenntnis ernst, die echte Methode der Metaphysik sei mit derjenigen identisch, die Newton in die Naturwissenschaft eingeführt hat, und setzen sie als „die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen" (Nat. Theol., A 79), so können wir daraus schließen, daß der kapitale Wechsel auf die synthetische Beweismethode eine konsequente

Anwendung des Newtonschen Wissenschaftsmodells darstellt.[67] Wenn Newton behauptet, die Methode der Synthesis bestehe darin, die mit Hilfe der analytischen Methode zunächst entdeckten Ursachen als Prinzipien zu setzen, „von denen ausgehend die Erscheinungen erklärt und die Erklärungen bewiesen werden," denn sofern „diese Entdeckungen einmal nachgewiesen sind, können sie nun in synthetischer Methode zu Grunde gelegt werden, um die aus ihnen entspringenden Erscheinungen zu erklären",[68] so scheint dies ein plausibler Rekonstruktionsvorschlag für Kants radikalen Methodenwechsel zu sein. Mit der vernunftkritischen Entdeckung der wahren Verstandesbegriffe als genuin metaphysischer Prinzipienart mußte die synthetische Methode anstelle der analytischen treten, um die methodologische Sachhaltigkeit apriorischer Erfahrungssynthese gewährleisten zu können. Als *principia synthetica* liefern die synthetischen Urteile apriori (a) den Grundstoff zu allen analytischen Erklärungen und sie stellen (b) die Ableitungsgründe zu weiteren sicheren Schlußfolgerungen dar. Damit konnte nach Newtons Vorbild die analytische Erklärungsmethode auf der Grundlage der Kopernikanischen Umänderung der Denkungsart zugunsten der synthetischen Begründungsmethode der Metaphysik als Vernunftwissenschaft preisgegeben werden. Allerdings nur unter der Voraussetzung, daß Wolffs apodiktisches Ableitungsverfahren für Nominaldefinitionen in Anlehnung an den synthetischen Charakter der Mathematik weiterhin begründungsrelevant blieb. Denn sofern die Methode der *Vernunftkritik* „nach synthetischer Lehrart" abgehandelt und mit dem Aufweis synthetischer Urteilssätze apriori die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft, als „System der reinen theoretischen Philosophie" (FdM, A 13), gelegt waren, konnte auch der Methodenwechsel zugunsten der synthetischen Beweismethode nahtlos vollzogen werden.

Gehen wir davon aus, daß es innerhalb der Gesamtphilosophie Kants nachweislich zwei radikale Methodenwechsel gab, die das Lösungsproblem seiner Metaphysikgrundlegung jeweils entscheidend geprägt haben, so bleibt festzustellen, daß sein Methodenverständnis im ganzen nicht einheitlich konzipiert ist. Gibt man fernerhin den in der klassischen Kantrezeption bis heute reichlich gepflegten Mythos von der exemplarischen Exaktheit und Klarheit Kantischer Methodenbeschreibung preis, so läßt sich seine endgültige Kombinationslösung anhand dieser entwicklungsgenetisch doch weitgehend heterogenen Argumentationsgänge – die in seiner aprioristischen Transzendentallösung schließlich zu einer neuen Einheitsmethode synthetisiert werden – plausibel rekonstruieren.

---

[67] Ausführlicher hierzu vgl. weiter oben *§ 4. Newtons analytisches Methodenmodell*.
[68] Optik, 269.

Wenn die kritische Methode eine synthetische Bestimmungsmethode in bezug auf den Geltungsumfang allgemeingültiger Erfahrungserkenntnis zu verstehen ist, und die Transzendentalphilosophie eine metaphysische Erfahrungstheorie darstellt, so kann das Theorem der „synthetischen Einheit des Mannigfaltigen" als erfahrungstheoretische Funktion ausgewiesen werden, die über die Beweiskonstruktion synthetischer Urteile apriori im Sinne einer apriorischen Erfahrungssynthese *ex firmis principiis*, „ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann" (KrV B 87), konzipiert ist. Die methodologische Formulierung von Argumenten zugunsten erfahrungstheoretischer Wahrheitsaussagen selbst folgt in zwei Schritten: *(1) Im analytischen Argument* wird die Existenz synthetisch-apriorischer Prinzipien hypothetisch angenommen. *(2) Im synthetischen Argument* ein deduktives Vollständigkeitsverzeichnis von synthetisch-apriorischen Prinzipien *de facto* als wahr vorausgesetzt und mit dem System der reinen Verstandesgrundsätze als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung schlechthin gleichgesetzt.

V. Das synthetisch-apriorische Erfahrungsproblem

§ 1. Die Antinomie der Erfahrung

Nachdem uns das Methodenproblem seiner werkgeschichtlichen Entwicklungsstruktur nach rekonstruiert vorliegt, kommen wir zum letzten Argument für den hypothetischen Programmansatz der Kantschen Erfahrungsmetaphysik, um anschließend Kants ablehnendes Hypothesenverständnis über sein Verhältnis zu Newton und dessen Wissenschaftsideal zu dekuvrieren. Kant gewinnt seine Transzendentaltheorie über ein apriorisches Eliminationsverfahren mit in bezug auf ein bestimmtes Erklärungsziel konkurrierenden Alternativtheorien, welche die Metaphysik aus seiner Sicht nicht zu einer Wissenschaft, sondern zum Kampfplatz endloser Streitigkeiten machen. Über ein methodisch festgesetztes Vernunftverfahren sollen die jeweiligen Ansatzschwächen synchroner Gegenpositionen zugunsten der eigenen Theorie aufgedeckt, um anschließend für begründungsirrelevant erklärt zu werden.[69]

[69] Kant selbst löst diese Frage über die Einrichtung eines Vernunftgerichtshofes als oberste Entscheidungsinstanz. Der *Kritikprozeß* (κρινειν: vor Gericht stellen und prüfen) soll die Erkenntnis- und Erfahrungsgrundlagen menschlicher Vernunftansprüche prüfen und einen Rechtsspruch in bezug auf die Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnis fällen. Definitionsgemäß handelt es sich dabei um die Selbstprüfung der Vernunft, vgl. KrV A VIII.

Es ist die beinah idealtypische Entwicklungslinie innerhalb der neuzeitlichen Philosophie, die seit Bacon und Descartes in ihren paradigmatischen Auffassungsunterschieden als Streit zwischen der rationalistischen Begründungsmetaphysik und der empiristischen Erfahrungsphilosophie, zwischen metaphysischer Spekulation und naturwissenschaftlichem Experimentaldenken, gekennzeichnet ist, die Kants transzendentalen Lösungsansatz entscheidend ins Treffen führt.[70] Zum einen sind es die extremen Empiristen Bacon, Hobbes, Locke und Hume, für die allein empirische Beobachtung und Experiment erkenntnisrelevant sind. Zum anderen die dogmatischen Rationalisten Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff, die genauso extrem alle Erkenntnis auf erfahrungsfreie Vernunfterkenntnis zurückzuführen glauben. Kants philosophiegeschichtliche Ausgangsposition stellen zwei miteinander konkurrierende Lager dar, die in der Radikalisierung ihrer Ansätze zum skandalösen Stillstand philosophischer Wissenserweiterung geführt haben. Dieses aporetische Erkenntnisdilemma zwischen Skeptizismus und Dogmatismus sucht die Vernunftkritik zu lösen, um Philosophie als Metaphysik und diese als strenge Wissenschaft auf eine allgemeingültige Apriorigrundlage zu stützen. Kants Vermittlungsansatz stellt insofern eine Ausschlußsynthese dieser Extrempositionen dar, die unter methodisch adaptierten Denkprämissen in einer neuen Erfahrungstheorie als Transzendentalphilosophie zum Ausdruck kommt.

Beide Grundpositionen lassen sich in ihrem Kampf um den Quellgrund menschlicher Erkenntnisfähigkeit wie folgt zusammenfassen. Die Empiristen behaupten den alleinigen Sinnlichkeitsbezug der Erkenntnis. Diese bestehe aus Erfahrung und Gewohnheit. Alle Erkenntnis bleibe deshalb Erfahrungserkenntnis, da Sinnlichkeit ihre Quelle bilde. Programmatisch hat diese Auffassung David Hume im *Treatise* formuliert: „Die Erfahrung ist das Prinzip, das mich davon in Kenntnis setzt, daß Gegenstände in der Vergangenheit miteinander verbunden waren. Gewohnheit ist das andere Prinzip, das mich veranlaßt, in Zukunft die gleiche Verbindung zu erwarten."[71] Empiristischer Auffassung zufolge sei die Vernunft kein eigenständiges Erkenntnisvermögen, da sie ihre Inhalte über sekundäre Verarbeitung empirischer Wahrnehmungseindrücke schöpfe. Nach Bacon stelle sie sogar einen entstellenden Spiegel dar, der die Natur der Dinge in ihrem wahren Wesen verfälscht. Die Rationalisten wieder-

---

[70] Zum historischen Hintergrund dieser Entwicklung vgl. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von B. Erdmann. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1882/1884. Neu hrsg. und mit einer Einleitung versehen von N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992; ferner H.-J. Engfer: Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas, Paderborn 1996.

[71] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg 1978, Bd. I, 343.

um gehen von der Gegenannahme aus, nicht die Sinnlichkeit – die Empirie im weitesten Sinne als *experientia* – sei das Quellenprinzip der Erkenntnis, sondern die *Vernunft*. Sinnlichkeit stelle eher ein *analogon rationis* dar, und als rationale Seinsordnung sei sie auch „an sich" erfahrungsfrei erkennbar. Erkenntnis sei unter Einschluß von metaphysisch angeborenen Versatzprinzipien wie etwa „Kraft" oder „Substanz" reine Vernunfterkenntnis.

Indem Kant die Einseitigkeit beider Standpunkte *antinomisch* gegenüberstellt, sucht er seinen Eliminationsansatz über die Transzendentalphilosophie als Alternativtheorie zu legitimieren. Die Signifikanz seiner Vermittlungssynthese unter zeitgeschichtlichem Einfluß bestand in einer neuen Theorie, die Experiment und Logik, Erfahrung und Vernunft als Gegenpole menschlicher Erkenntnisfähigkeit gleichberechtigt zur Kenntnis nimmt und sie in einer Gesamttheorie schöpferisch verbindet. Seine als Synthesengedanke konzipierte zweistufige Erfahrungstheorie spielt sich entsprechend auf zwei unterschiedlichen Erkenntnisebenen ab. Auf einer die Erfahrungsmöglichkeit konstituierenden *Verstandes*- und einer diese regulierenden *Vernunftebene*. Im Gegensatz zur empiristischen Grundhaltung nimmt Kant in der Transzendentalen Analytik der KrV eine apriorische Wissensgrundlage in Form von streng allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis an; sie wird aber auf den Bereich raumzeitlicher Erfahrungsmöglichkeit eingeschränkt. Im Gegensatz zum Rationalismus nimmt er in der Transzendentalen Dialektik zwar weiterhin erfahrungsfreie Vernunftprinzipien an, diese haben aber keinerlei transempirische Funktion. Als apriorische Ordnungsprinzipien dienen sie unter heuristischen Systematisierungsaspekten wissenschaftlicher Erfahrung im ganzen und stellen als Vernunftideen lediglich erfahrungsregulierende Prinzipien dar. Wissenschaftliche Erklärung von Sachzusammenhängen weist nach Kant eine Tendenz zu stets umfassender Systematisierung von Tatsachenerklärungen. Diese Betrachtungstendenz meinte Kant wiederum nur auf Prinzipien als Vernunftbegriffe von einem absoluten Erkenntnisganzen zurückführen zu müssen.

(1) Die Abweisung des Empirismus beruht auf der Annahme, alle Erkenntnis hebe zwar mit anschauungsgebundener Sinneserfahrung an, sie gründe aber nicht auf Erfahrung allein. Erfahrungsinhalte ohne formale Denkquellen apriorisch transzendentalen Erkenntnisursprungs sind nach Kant undenkbar. Als erfahrungsfreie Denkvoraussetzungen stellen sie allgemeingültige Kategorialsätze möglicher Erfahrbarkeit von Realzusammenhängen dar, durch die Naturerfahrung überhaupt erst zustande kommt. Die letzte Grundlage der Erfahrung könne nicht der Erfahrung entspringen, sondern muß formaliter apriori in der Vernunft verankert sein.

(2) Die Abweisung des Rationalismus hingegen folgt aus der Einsicht, daß es unmöglich sei, durch anschauungsenthobenes Raisonnement allein die Natur ihrem erfahrbaren Ansich nach zu erkennen. Es sei unmöglich, durch reines Vernunftdenken etwas über die erfahrbaren Grundzüge der Realität auszusagen.

Sofern Kant seine Vernunftmetaphysik in Opposition zu synchronen Auffassungen empiristischer sowie rationalistischer Provenienz als deren Überwindung konzipiert hat, können wir seinen transzendentalen Begründungsversuch als *Antinomie der Erfahrung* interpretieren,[72] die in der vorgeschlagenen Form allerdings von den *Vernunftantinomien* der KrV strikt zu unterscheiden ist. Anhand dieser analytischen Rekonstruktionszwecken dienenden Annahme können wir Kants programmatischen Erfahrungsansatz in seinen nicht immer konsequent eingehaltenen metatheoretischen Denkschritten rational nachzeichnen, um die Transzendentalphilosophie als ihre Lösung deuten zu können.

Die Philosophie des 18. Jahrhunderts war noch von unverkennbar nationalen Besonderheiten gekennzeichnet. Zunächst in England, später dann unter dem Einfluß der britischen Naturphilosophie- und wissenschaft auch in Frankreich, rückte die *Epistemologie* in den Mittelpunkt philosophischer Diskussion. In Deutschland dagegen herrschte noch unangefochten die ontologisch-metaphysische Tradition in enger Verbindung mit theologischen Fragestellungen. Scholastisch untermauert zeichnete sich die synchrone deutsche Philosophie durch ihre symptomatisch dogmatische Rückständigkeit aus. Die schrittweise Emanzipation der Philosophie gegenüber der Theologie erfolgte hier zulande vergleichsweise schleppend. Materialistische oder offen atheistische Positionen ließen sich unter den Bedingungen der deutschen Kultur der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts überhaupt nicht vertreten.[73] Selbst Lockes und Humes kritischer Empirismus machte sich in Deutschland erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts geltend. Trotz aller Originalität sollte daher nicht übersehen werden, daß Kants epochale Vernunftkritik in der Form, in der sie als abgeschlossenes System vorliegt, in erster Linie die typisch deutsche philosophiehistorische Standortbestimmung manifestiert, und zwar den festgefahrenen Stellungskrieg zwischen Wolffianismus und Antiwolffianismus, der ihn zum Teil mit großer Verspätung Einsichten von neuem entdecken ließ, die für die westeuropäische Aufklärung längst schon „Schnee von gestern" waren. Seine so

[72] In dieser Deutung folge ich W. Stegmüller: Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, in: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein, Darmstadt 1970, 22 ff.

[73] W. Röd (1984), 235.

gründliche Auseinandersetzung mit dem Dogmatismus und seinen Vernunftfragen war allein durch seine außergewöhnlich zähe Langlebigkeit in Deutschland motiviert, wo die scholastische Ontologie gerade im Wolffianismus weiterhin virulent war, „während anderswo die Ablehnung des Dogmatismus so selbstverständlich war, daß man sich nicht (mehr) verpflichtet fühlte, sie in aller Ausführlichkeit zu begründen."[74] In seiner Theorie der Grenzbestimmung der reinen Vernunft nimmt Kant zwar Humes instruktive Skepsis in bezug auf den Allwissenheitsanspruch der Vernunft kritisch zur Kenntnis. Dennoch hält er an der rationalistischen Idee einer apodiktischen Wissenschaftsbegründung weiterhin fest.

Kants *Erfahrungsantinomie* läuft auf eine Paradoxie hinaus. Zum einen hält er den Vernunftglauben an eine apodiktische Erkenntnis aufrecht, akzeptiert aber die Skepsis des Empirismus und bindet sie in seine neue Erfahrungstheorie ein. Zum anderen sieht er sich gezwungen, sowohl den Empirismus als auch den Rationalismus in ihren Wissenschaftsansprüchen suspendieren zu müssen, um den alleinigen Wahrheitsanspruch seiner eigenen Transzendentalphilosophie legitimieren zu können.

§ 2. Die analytische Transformationsbegründung

Bei der folgenden Rekonstruktion gehen wir von der Annahme aus, daß Newtons Himmelsmechanik seiner Zeit als die naturwissenschaftliche Theorie schlechthin galt, mit deren Hilfe die präzisesten Beobachtungsprognosen in bezug auf empirische Phänomenabläufe innerhalb des damals bekannten Universums registriert werden konnten. Selbst Sonnen- und Mondfinsternisse konnten mit ihrer Hilfe exakt vorausgesagt werden. Ferner gehen wir davon aus, daß Kants naturwissenschaftlich orientierte Metaphysikgrundlegung ihre erfahrungstheoretische Wahrheit *apriori* garantieren sollte.

Zu diesem Zweck gab es für Kant zunächst nur zwei Möglichkeiten. Entweder eine *analytische Beweisführung* oder eine *empirische Verifizierung*. Vom vorkritischen Standpunkt aus gab es für Kant keine andere Alternative für einen vollständigen Legitimationsaufweis einer naturwissenschaftlichen Theorie. Es dürfte weiterhin vorausgesetzt werden, daß neben Isaac Newton vor allem Christian Wolff und David Hume entscheidenden Einfluß auf Kants philosophischen Werdegang ausgeübt haben. Daß Kant mit Newtons Mechanik bes-

[74] P. Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, 637.

tens vertraut war und sie für das Ideal der vollkommensten naturphilosophischen Methode hielt, davon zeugen nicht zuletzt die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* sowie die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Wenn die Annahme richtig ist, und Kant in seiner Transzendentalphilosophie eine vernunftmetaphysische Begründung der Newtonschen Theorie unter ihrer naturwissenschaftlichen Gültigkeitsvoraussetzung mitbedacht hat, bleibt vorauszuschicken, daß es schon vor ihm Versuche gab, Newtons Theorie metaphysisch zu legitimieren. In diesem Zusammenhang interessiert uns vor allem Christian Wolff, der Hauptvertreter der rationalistischen Schulphilosophie, dessen dogmatischem Einfluß Kant nicht nur während seiner philosophischen Frühphase sehr stark ausgesetzt war.

Wolff hatte eine rein rationale Begründung für Newtons Theorie auf deduktivem Wege zu liefern und dessen Gesetze auf analytische Wahrheitsumformung ohne Rücksicht auf empirische Beobachtungsdaten zurückzuführen gesucht. Sein Begründungsversuch braucht uns im einzelnen nicht aufzuhalten. Relevant sind nur die von Kant aus Wolffs gescheiterten Begründungsbemühungen gezogenen Konsequenzen. Zunächst in *Philosophia Prima sive Ontologia* (1730) und dann in *Cosmologia Generalis* (1731) suchte Wolff seine Begründung über das *principium rationis sufficientis* zu liefern. Sein oft zitierter Grundsatz lautet: „Nichts ist ohne hinreichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist, d. h. wenn wir etwas als seiend setzen, muß auch etwas gesetzt werden, durch das begreiflich wird, warum jenes eher ist als nicht ist." (*Ontologia*, § 70). Wolffs Beweis läuft darauf hinaus, daß das Nichts nicht etwas bewirken könne (§ 68), da dem Nichts keinerlei Prädikate zugeschrieben werden können, „de nihilo non potest praedicari aliquid" (§ 67), auch nicht das Prädikat hinreichender Grund von Etwas zu sein. „Nichts" ist eine leere Begriffsvorstellung oder formallogisch ausgedrückt ein Funktor, und durch den Gebrauch leerer Ausdrücke wird nichts erkannt, auch nicht warum irgend etwas sei (§ 64). Die Annahme, das Nichts könnte Grund von etwas Realem sein, ist ein Widerspruch. Wolff geht zwar gemäß seinem rationalistischen Ansatz davon aus, Erkenntnis sei nur mit Hilfe von Begriffen denkbar, er behauptet aber nicht, dies sei genauso mit Leerformeln möglich.

Offenbar liegt diesem Scheinbeweis eine *petitio principii* zugrunde. Da aber in bezug auf seine adäquate Deutung oft der Verdacht der Inkonsistenz – nicht zuletzt von Stegmüller – erhoben wurde, wollen wir kurz in einer syntaktischen Sprachanalyse seiner formalen Konsistenz nachgehen. Der vermeintliche Beweis für das zuvor aufgestellte Prinzip lautet: „Aut enim nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit, aut aliquid esse potest absque ratione

sufficiente cur sit potius quam non sit. Ponamus esse *A* sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit. Ergo *nihil* ponendum est, unde intelligitur, cur *A* sit. Admittitur adeo *A* esse, proptera quod *nihil* esse sumitur. Quod cum sit absurdum, absque ratione sufficiente *nihil* est." (§ 70). Stegmüller liest Wolffs Beweis wie folgt: „Entweder es gibt nichts ohne zureichenden Grund dafür, daß es existiert und nicht nicht existiert, oder es kann etwas geben, ohne daß ein zureichender Grund dafür vorhanden ist, daß es existiert und nicht nicht existiert. Angenommen, es gäbe ein Objekt *A*, für das kein zureichender Grund vorhanden ist, warum es existiert und nicht nicht existiert. Es wird daher nichts als seiend angenommen, das es begreiflich macht, warum *A* ist. Es wird somit zugegeben, daß *A* deshalb existiert, weil das *Nichts* als seiend angenommen wird. Da dies absurd ist (nämlich wegen des Lemmas, welches eine Aussage über das Nichts verbietet, während hier eine solche Aussage gemacht wird [Einfügung von Stegmüller]) kann *nichts* ohne zureichenden Grund existieren."[75]

Stegmüller liest das jeweils hervorgehobene *nihil* unterschiedlich einmal als ontologischen Eigennamem im Sinne von das *Nichts* und einmal als syntaktisches Negationszeichen *nichts*. Doch es gibt keinen Grund dafür, eine derart irreführende Vergegenständlichung vorzunehmen, um „ergo *nihil* ponendum est" als grammatikalisches *nichts* („es wird daher *nichts* als seiend angenommen"), und dann wiederum „proptera quod *nihil* esse sumitur" substantivisch als das *Nichts* („weil das *Nichts* als seiend...") zu lesen. Es genügt, den Nebensatz „weil das *Nichts* als seiend..." im Sinne von „weil *nichts* als seiend angenommen wird", zu interpretieren, um den Widerspruchsverdacht zu entkräftigen. Tut man dies nicht – was in den meisten Fällen auch geschieht – so wirkt sich diese Lesart auf Wolffs Konzeption katastrophal aus.

Wolfgang Röd hat plausibel gezeigt, daß es diese Interpretationsvariante zu Wolffs Argument gibt, die ihn zumindest in diesem Punkt vom Vorwurf der bloßen Spiegelfechterei bzw. des syntaktischen Mißbrauchs entlasten kann. Wolff scheint nämlich nicht von einem substantivischen *Nichts* im Sinne einer ontologisch ausgezeichneten Entität – wie sie dann bei Heidegger auftritt – zu sprechen. Vielmehr spricht er von dem formallogischen Funktor *nichts*, von dem er nun behauptet, daß es nicht der hinreichende *Grund* von Etwas sein könne. Folgt man diesem Vorschlag, so müßte der Beweis – und zwar unabhängig von seiner signifikanten Beweiskraft – wie folgt gelesen werden: „Angenommen, *A* ist ohne hinreichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist. Dann wird zugegeben, daß *A* ist, weil angenommen wird, daß *Nichts* ist; weil

[75] Vgl. W. Stegmüller (1970), 16.

das absurd ist, ist *nichts* ohne hinreichenden Grund."[76] Korrekterweise ging es Wolff nicht um eine erschlichene Vergegenständlichung von *Nichts*, sondern darum, daß ja gerade die Leugnung des Satzes vom Grunde diese Vergegenständlichung impliziere.[77]

Dieser Deutungsvorschlag erscheint auch deshalb plausibler als die Variante von Stegmüller, als sie mit dessen eigens zu rationalen Rekonstruktionszwecken formulierten Prinzipien übereinstimmt. Denn „wir sollten stets versuchen, einem historisch überlieferten philosophischen System soviel Gerechtigkeit widerfahren zu lassen wie möglich. Und dies tun wir in einem Fall, wo wir zu zweifeln beginnen, wenn wir eine konsistente Deutung seiner Gedanken einer anderen vorziehen, die sein System widerspruchsvoll oder absurd macht."[78] Und dies um so mehr, als eine konsistente Interpretation gerade im Falle von Wolff einer geschichtsphilosophischen Wiedergutmachung für begangene Fehldeutungen der Interpreten gleichkäme. Seine vermeintlichen Beweise können dann zumindest nicht im Falle von „Nichts" als Argumente dafür angeführt werden, wie aus leeren Wortspielen und ihrem syntaktischen Mißbrauch eine philosophische Pseudotheorie entstehen und in der Geistesgeschichte herumspuken könne. Nicht freigesprochen werden von diesem Vorwurf kann der Fundamentalontologe Heidegger, dem einst schon Rudolf Carnap zum berechtigten Vorwurf gemacht hat, den grammatikalischen Fehler einer solchen Verwechslung begangen zu haben, wenn er in *Was ist Metaphysik?* behauptet, Metaphysik befasse sich mit dem Seienden *und sonst nichts*, und daraufhin über die Frage *Wie steht es um dieses Nichts?* geradezu ins Nichts metaphysiziert.

§. 3 Die Inkommensurabilität der analytischen Begründung

Doch zurück zu Wolff und seinem Verhältnis zu Newton. Wie die meisten seiner Zeitgenossen, so hielt auch Wolff die Bewegungsgesetze der Newtonschen philosophia experimentalis als „Gesetze der Natur" für absolut *wahr*. Mehr noch, Wolff beanspruchte sie sogar systematisch und methodisch begründet zu haben: „Ich habe [...] dieselben Grundregeln von den Regeln der Bewegung, welche Newton und andere mit ihm die *Gesetze der Bewegung* nennen, ausgeführt, damit man sie als Wahrheit erkennt, und desto sicherer in der Mathema-

[76] W. Röd (1984), 243. (Hvh. A. L.).

[77] Ibid., 243; vgl. A. Lorenz: Nihil est sine ratione sufficiente. Wolffs Begründung der Ontologie und Leibniz' Scientia de aliquo et nihilo, in: Akten des VII. Internationalen Leibniz-Kongresses NIHIL SINE RATIONE, Bd. 2, Berlin 2001, 744-756.

[78] W. Stegmüller (1970), 26 f.

tik darauf bauen kann. Und hiermit habe ich eine Arbeit verrichtet, die noch gefehlt."[79] Daß diese Beweise erschlichen waren, war schon Kant bewußt. Zugunsten seiner eigenen Methode und gegen Wolff führt Kant selbstsicher aus: „In Ermangelung dieser Methode, und bei dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine Prinzipien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich, ein Beweis ist versucht worden" (KrV B 264/265). Im Gegensatz zu Wolff hat Kant dem Satz vom Widerspruch jede metaphysische Dignität abgesprochen. Diese Tatsache bedeutet ein weiteres Indiz für die Insuffizienz einer analytischen Begründung der Naturwissenschaften. In der *Vorrede* zu Kants *Logik* konstatiert Jäsche sinngemäß, Kant habe „das Prinzip des Widerspruchs als einen Satz anerkannt und behandelt, der seine Evidenz in sich selber habe und keiner Ableitung aus einem höhern Grundsatze bedürfe. – Nur den Gebrauch – die Gültigkeit dieses Prinzips hat er eingeschränkt, indem er es aus dem Gebiete der Metaphysik, worin es der Dogmatismus geltend zu machen suchte, verwies, und auf den bloß logischen Vernunftgebrauch, als allein gültig nur für diesen Gebrauch, beschränkte" (Logik, A XV).

Legt man folgende Annahme zugrunde, für Wolff war der Satz vom Widerspruch das einzige Prinzip der formalen Logik und damit auch der analytischen Wahrheit, so können wir daraus folgern, er habe die prinzipielle Rückführbarkeit allen Wissens samt physikalischer Gesetze auf logische Wahrheiten behauptet. Der von ihm nicht nur geforderte, sondern im Gesamtwerk auch umgesetzte Universalanspruch der Mathematik gründet auf seinem Methodenverständnis, dem zufolge die mathematische Methode für alle Wissenschaften und insbesondere auch für die Philosophie die verbindliche Verfahrensweise sei. Als Vertreter des metaphysischen Rationalismus muß Wolff mit seinen Beweisen, die gesamte Naturwissenschaft durch Umformung aller Tatsachenwahrhei-

---

[79] Christian Wolff: Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente, hrsg. v. J. École, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Hildesheim u. a. 1962 ff. Daraus: Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben, Frankfurt/M. 1733, VIII, § 84, 243. Damit soll nicht Wolffs insgesamt positive Kombinationsansatz von „ratio" und „experentia" als Wechselspiel von rationalistischen und empiristischen Elementen in seiner Philosophie geleugnet werden. Grundsätzlich beschränkt sich Wolff dabei nicht nur auf den Bereich der theoretischen Philosophie, sondern weitet die Funktionszuweisung der Beobachtungserfahrung als Kontrollinstanz beim Ermitteln bzw. Erreichen moralischer Zwecke von Handlungen auch auf die praktische Philosophie aus. Mit der „experentia moralis" weist er sogar auf die Relevanz der Wechselbeziehung zwischen Theorie und Praxis in der Ethik hin. Vgl. *De experentia morali*, in: *Horae subsecivae Marburgenses*, Frankfurt/Leipzig 1741, 681-719; ferner H. W. Arndt (1983), 38.

ten in analytische Wahrheiten in den Gegenstandsbereich der Metaphysik einzubeziehen, als gescheitert angesehen werden.

Die Schlußfolgerung für Kant lautet: sowohl Wolffs Begründung zu einer Grundlegung der Naturwissenschaften als auch „alle Versuche, eine logische oder analytische Fundierung einer naturwissenschaftlichen Theorie wie der Newtonschen Mechanik zu erhalten,“[80] sind zum Scheitern verurteilt. Eine rein *analytische* Fundierung kommt für Kant nicht in Frage. Was für Begründungsalternativen stehen ihm aber sonst noch zur Verfügung?

§ 4. Die empirische Verifikationsbegründung

Kant muß auch eine empiristische Grundlegung im Sinne Humes zumindest in Betracht gezogen haben, um sie nach eingehender Prüfung als inakzeptabel zu verwerfen. Humes empiristische Argumentation hatte nämlich die Auffassung zur Folge, daß alle Gesetzesaussagen *hypothetisch* sind. Kant wollte aber (a) notwendig wahre und (b) objektiv gültige Sätze aus der allgemeinen Menschenvernunft ableiten. Welche Schlußfolgerung zieht er denn in bezug auf eine mögliche metaphysische Grundlegung der Naturwissenschaften?

David Hume hat auf Kant vor allem über das Verknüpfungsprinzip von Ursache-Wirkungsrelationen gewirkt. Seiner Auffassung nach müssen Kausalrelationen stets empirisch erkennbar sein. Der Vernunft allein sei es unmöglich, eine rein apriorische Begriffsverknüpfung zwischen Ursache und Wirkung bei Beobachtungsaussagen anzugeben (vgl. Prol., A 7 ff.). Kants Annahme dagegen war, auch wenn alle Urteile über Erfahrungstatsachen stets hypothetisch sind, so kann die Hypothesenbildung selbst nicht auf hypothetischen Prämissen beruhen. Diese Auffassung war nur im Rückgriff auf das klassische Erkenntnisideal allgemeingültiger Urteilsrelationen von Ursache und Wirkung zu vertreten. Das Kausalitätsprinzip könne nicht eine Verallgemeinerungsfolge am verursachten Geschehen darstellen. Erfahrungsdaten aus Einzelbeobachtungen können nicht streng allgemeingültig (ausnahmslos) gelten. Als induktive Erkenntnisse lassen sie variable Beobachtungsausnahmen zu; sie können falsifiziert werden. Daraufhin versucht Kant den transzendentalen Nachweis zu erbringen, das Kausalitätsprinzip sei entgegen Humes psychologischer Deutung nicht aus der Empirie ableitbar. Als apriorischer Verstandesbegriff diene es der Feststellung von realen Kausalverbindungen zwischen Ursache und

[80] W. Stegmüller (1970), 17.

Wirkung unter Zeitbedingungen, die das gesetzmäßige Nacheinander objektiv festlegen. Kausalität wird über das Begründungsverfahren der transzendentalen Deduktion in ihrer Erfahrungsgültigkeit als zeitlich bestimmbarer Übergang vom subjektiven Wahrnehmungs- zum objektiven Erfahrungsurteil legitimiert.

Humes empiristischer Kausalitätsansatz kann auch im Sinne einer Deutung von naturwissenschaftlichen Beobachtungsprognosen interpretiert werden. Aus seinen Voraussageargumenten würde dann folgen, daß sich mit Hilfe der formalen Logik allein – ohne auf eine naturwissenschaftliche Theorie zu rekurrieren – kein gültiger Schluß von der Vergangenheit auf die Zukunft ziehen lasse.[81] Innerhalb einer empiristischen Deutung gründet die approximative Wirklichkeitserkenntnis auf induktiv verallgemeinerter Erfahrung, empirische Verallgemeinerungen aber müssen aufgrund induktiver Generalisation falsifizierbar sein. Hume zufolge kann es folglich keine synthetischen Urteilssätze apriori geben, die als notwendig wahre Tatsachenaussagen erkennbar wären. Kausalurteile einer gesetzmäßigen Sukzession gründen stets auf gewohnheitsmäßiger *Assoziation* und nicht auf denknotwendigem *Vernunftgrundsatz*. Entsprechend vollständig ist seine Einteilung in „relations of ideas" (Urteile über Begriffsrelationen) und „matters of fact" (Tatsachenurteile). Analytische Wahrheiten setzen keinerlei Annahmen über einen bestimmten Erfahrungs- oder Tatsachengehalt der ihnen begrifflich korrespondierenden Gegenstände voraus, da ihre Wahrheit denknotwendig sei. Sie sagen allerdings auch nichts über die Realität aus. Tatsachenurteile hingegen drücken zwar einen bestimmten Realinhalt aus, sie bleiben aber stets hypothetische Annahmen.

Nachdem eine analytische Begründung abzulehnen war, liegen uns als rekonstruktives Zwischenresultat zweierlei Satzarten vor: (1) notwendig wahre, aber inhaltsleere, und (2) hypothetisch gehaltvolle, aber nicht notwendig wahre Urteile. Für das Problem der Grundlegung der Naturwissenschaften nach Hume stellt sich zuallererst der entscheidende erste Satz: Eine Aussage über eine mögliche künftige Beobachtung (kausal deutbares Zukunftsereignis) kann nicht mit einer endlichen Klasse von Beobachtungssätzen über die Vergangenheit logisch unverträglich sein. Daher *a fortiori*: Sie kann nicht mit einer endlichen Klasse von Beobachtungsaussagen über die Vergangenheit logisch unverträglich sein.[82] Das zukünftige Weltgeschehen kann nicht von dem der Vergangen-

[81] Ibid., 19.

[82] Ibid., 18. Vgl. Poppers analogen Argumentationsgang, daß es unmöglich sei, Newtons Theorie aus Beobachtungen abzuleiten, die Popper am Beispiel der Kritik Humes an der Gültigkeit induktiver Schlüsse in bezug auf Kant erläutert: „Betrachten wir eine Klasse, *K*, die aus beliebigen aber *wahren* Beobachtungssätzen besteht. Die Sätze in der Klasse *K* beschreiben tatsächlich gemachte Beobachtungen und daher *vergangene* Beobachtungen. Wir bezeichnen also

heit vollkommen verschieden sein. Damit wird eine implizite Gleichförmigkeitsvoraussetzung innerhalb des „course of nature" zunächst zugestanden. Eine solche kausale Deutbarkeit würde allerdings eine invariante Sukzession von Tatsachen in Form notwendig sicherer Prognosen von vergangenen auf zukünftige Ereignisse implizieren. Da die Zukunftsprognosen dann aber nur aus notwendig wahren Sätzen ableitbar wären – die gleichsam auf eine invariante Gleichförmigkeit gestützt wären – müßten sie eine Art Zukunftsnotwendigkeit beanspruchen, was wohl undenkbar ist. Wenn das erste Argument zutreffend ist, und davon wollen wir ausgehen, so müßte auch die Negation einer Beobachtungsaussage als explizite Beobachtungsaussage gelten, so daß wir im zweiten Satz eine logische Äquivalenz erhalten: „Eine Aussage über eine mögliche künftige Beobachtung kann nicht aus einer endlichen Menge von wahren Aussagen über vergangene Beobachtungen logisch abgeleitet werden."[83] Der Folgesatz zum letztgenannten Argument muß daher lauten: Es kann keine empirische Verifikation für eine naturwissenschaftliche Theorie geben, mit deren Hilfe Zukunftsvoraussagen notwendig ableitbar wären. Empirische Verifikation soll in diesem Fall heißen, daß für eine Theoriegrundlegung stets nur eine begrenzte Anzahl an empirisch verifizierten Beobachtungsdaten vorliegt. Eine naturwissenschaftliche Theorie für solche Ableitungen kann folglich erst dann als empirisch begründet bzw. als wahr erkannt angesehen werden, wenn sie aus einer endlichen Anzahl von verifizierten Beobachtungsdaten über die Vergangenheit logisch ableitbar ist. Eine vollständige Verifikation ist aus oben genannten Gründen ausgeschlossen.

---

mit dem Buchstaben *K* eine beliebige Klasse von wahren Beobachtungssätzen, und zwar über Beobachtungen, die tatsächlich in der Vergangenheit gemacht wurden. Da *K*, unserer Annahme nach, aus lauter wahren Sätzen besteht, so sind alle diese Sätze, die zu der Klasse *K* gehören, auch widerspruchsfreie Sätze; und ferner sind alle Sätze, die zur Klasse *K* gehören, auch *widerspruchsfrei miteinander vereinbar.* Nun betrachten wir einen weiteren Beobachtungssatz, den wir mit dem Buchstaben *B* bezeichnen wollen. Wir nehmen an, daß dieser Satz *B* irgendeine *zukünftige, logisch mögliche* Beobachtung beschreibt, zum Beispiel, daß *B* besagt, daß morgen eine Sonnenfinsternis stattfinden wird. Da Sonnenfinsternisse bereits beobachtet wurden, können wir sicher sein, daß ein Satz *B*, der behauptet, daß morgen eine Sonnenfinsternis stattfinden wird, rein logisch betrachtet ein *möglicher* Satz ist; das heißt, *B* ist in sich widerspruchsfrei. Hume zeigt nun folgendes: Wenn *B* irgendein widerspruchsfreier Beobachtungssatz über ein mögliches zukünftiges Ereignis ist und *K* irgendeine Klasse wahrer Beobachtungssätze über vergangene Ereignisse, dann ist *B immer* mit *K* widerspruchsfrei vereinbar; oder mit anderen Worten, wenn wir den Satz *B* über ein künftiges mögliches Ereignis zu den Sätzen von *K* hinzufügen, so können wir *nie* zu einem logischen Widerspruch gelangen. Humes Einsicht kann auch so formuliert werden: *Eine in sich mögliche zukünftige Beobachtung kann niemals mit der Klasse der vergangenen Beobachtungen in einem logischen Widerspruch stehen.*" Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Tübingen 1994, Bd. I, 276.

[83] W. Stegmüller (1970), 19.

Die programmatische *Antinomie der Erfahrung* im transzendentalen Begründungsprogramm der KrV kann wie folgt formuliert werden: (1) Eine wissenschaftliche Theorie kann erst dann als begründet, als *wahr* legitimiert angesehen werden, sofern sie entweder *logisch* bewiesen oder *empirisch* verifiziert ist. Diese Prämissen gelten insbesondere auch für die Prognostizierung von Beobachtungsaussagen. (2) Newtons Himmelsmechanik als Experimentalphysik wird für solche Prognosen als gültig angenommen. (3) Eine *analytische* Begründung dieser Theorie als logischer Beweis ihrer Gültigkeit ist unmöglich. Diese Annahme folgt aus dem Scheitern aller rationalistisch analytischen Begründungsversuche vor Kant. (4) Auch ihre vollständige *empirische* Verifikation ist ausgeschlossen. Man ist gezwungen, sich mit einer Teilverifizierung zufrieden zu geben.[84]

§ 5. Die Existenzhypothese der synthetischen Urteilssätze apriori

Kants Lösungsvorschlag für seine *Antinomie der Erfahrung* ist die Existenzhypothese der synthetischen Urteilssätze apriori. Seine Ausgangsposition war in der Tat antinomisch, wenn nicht gar paradox. Kant konnte nicht auf empirische Beobachtungsdaten in Form von Sinneswahrnehmungen für eine metaphysische Legitimierung der Newtonschen Theorie verzichten. Der Verzicht käme einem Rückfall in den längst verworfenen dogmatischen Rationalismus Wolffs gleich. Wird aber eine bestimmte Klasse von Beobachtungsdaten in einer Art Verifikationsempirismus für begründungsrelevant akzeptiert, so bedeutet dies ein Zugeständnis an Humes Empirismus. Worin sollte dann aber die entscheidende Vorzugsdifferenz der neuen Transzendentaltheorie den beiden Alternativansätzen – insbesondere dem von Hume – gegenüber bestehen? Da Beobachtungsdaten für die Legitimierung der Theorie Newtons zugestandenermaßen notwendig sind, konnte in radikaler Abgrenzung zum empiristischen Standpunkt die These bestritten werden, daß eine endliche Anzahl von Beobachtungsaussagen für diese Theorielegitimierung auch hinreichend sei. Kant mußte die synthetischen Urteile apriori einführen und sie entsprechend seiner präsumtiven Lösungsstrategie postulieren, da sie ihm als der einzig denkbare Ausweg aus dem Begründungsdilemma einer streng allgemeingültigen Erfahrungserkenntnis erschienen. Sein Lösungsbeitrag zum philosophischen Begründungsproblem der Newtonschen Theorie bestand in der Annahme, daß eine endliche Anzahl

[84] Ibid., 23.

von empirischen Beobachtungsdaten zur Begründung wissenschaftlicher Theorien zwar notwendig, aber nicht hinreichend sei. Die Anerkennung einer endlichen Anzahl von Beobachtungsdaten für eine hinreichende Begründung bedeutet zugleich eine Zurückweisung der empiristischen Forderung nach vollständiger Verifizierbarkeit.

Was muß aber hinzutreten – fragen wir mit Stegmüller weiter – um die als notwendig und *nur als notwendig* erkannten Beobachtungssätze als notwendige *und hinreichende* Bedingungen für die Legitimierung der Newtonschen Theorie zu erhalten? Die zunächst als notwendig anerkannten Beobachtungssätze allein können es nicht sein, um Newtons Physik erfahrungstheoretisch (metaphysisch) zu legitimieren. Es müssen „wahre" Sätze sein, aber nicht nur im Sinne von logisch analytischen Wahrheiten, denn diese gab es schon vor Hume.[85] Die alternative Satzklasse muß im Gegensatz zu bloß analytisch wahren Sätzen aus solchen wahren Sätzen bestehen, die ein qualitativ sachhaltiges Theorem inkludieren: (1) Sie müssen um eine *synthetische* Satzkomponente ergänzt werden, die einen empirischen Tatsachengehalt *apriori* aufzuweisen vermag. (2) Sie dürfen aber nicht vollständig auf Beobachtung zurückführbar sein, da sie sonst aus Beobachtungsdaten selbst ableitbar wären und damit die Möglichkeit apodiktisch sicheren Erfahrungswissens unterminiert hätten. Und sie können (3) keine Hypothesen sein, da sie ja sonst – gemäß dem „*Hypotheses non fingo*"-Grundsatz – Newtons axiomatisch abgesicherte Gravitationstheorie zu einer hypothetischen Annahme statuieren würden.

Kants Erkenntnistheorie zufolge stellen die Verstandeskategorien diese wahren Sätze dar, und zwar „die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes" (KrV B 107) als alle reinen Begriffe der Synthesis, unter denen der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung verstehen, d. h. als Gegenstand der Erfahrung überhaupt denken könne. Zwei als „wahr" vorausgesetzte und voneinander unabhängige Satzklassen sind zu diesem Zweck erforderlich: (1) Eine endliche Anzahl von Beobachtungssätzen, über die die zu begründende Theorie naturwissenschaftlich gestützt wird. Als gültige Axiome lagen sie in Form von mathematischen Bewegungsgesetzen der Newtonschen Gravitationstheorie vor. (2) Synthetische Sätze apriori als metaphysische Voraussetzungen der Erfahrungsmöglichkeit überhaupt. Sie sind zwar jeweils notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für die Begründung einer (natur)wissenschaftlichen Theorie. Nur über ihre synthetisch-apriorische Koinzidenz werden sie zu (denk)notwendigen und hinreichenden Begründungsbedingungen, die allen

[85] Ibid., 24.

Erkenntnissen apriori objektive Realität verleihen: „Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität, als notwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja so gar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann" (KrV B 196). Ginge es um hinreichende Erklärungsbedingungen, so würde dies lediglich einen möglichen Vorschlag zur Problemlösung objektiv gültiger Erfahrungsbildung bedeuten; er könnte auch falsch sein. Hinreichende Bedingungen bedeuten, daß es prinzipiell zahllose andere hinreichende und äquivalente Alternativgründe für eine Erklärung geben kann.[86]

Wir kommen nicht umhin, die synthetischen Urteile apriori als genuin philosophisches Konstrukt für Kants erfahrungstheoretische Erfindung zu halten. Als wahre Grundsätze sind sie ihrem Wahrheitsgehalt nach definitiv einsehbar, obwohl sie für die formale Logik nicht ausreichend sind. Und obwohl sie einen Tatsachengehalt in bezug auf die gesamte Erfahrungswelt gleichsam apriori stipulieren, sind Sinnesdaten zu ihrer Begründung nicht notwendig. Wie im zweiten Satz der *Erfahrungsantinomie* gesetzt, war die Entdeckungsfrage einer naturwissenschaftlich gültigen Theorie durch die Himmelsmechanik gelöst. Auch die Verfügbarkeit über gesetzmäßiges Erfahrungswissen war im Rahmen dieser Theorie gesichert. So bestand die Aufgabe für den Philosophen darin, ihre erfahrungstheoretische Begründung zu liefern, um dieses naturwissenschaftliche Erfahrungswissen in die Metaphysik einzubinden. M. a. W. Kant wollte eine *philosophia prima* als *scientia universalis* in Anlehnung an Newtons Experimentaltheorie begründen. Die strikte Allgemeingültigkeit und ihre transzendentale Denknotwendigkeit sollen aber nicht für die Naturwissenschaft – die Physik, sondern für die Metaphysik als eine auf sie reflektierende und aus ihr schöpfende Erfahrungstheorie begründet werden. Die universelle Gültigkeit der *philosophia experimentalis* für das Universum als raumzeitliche Erscheinungswelt wird dabei vorausgesetzt und über die *philosophia transcendentalis* erkenntnistheoretisch legitimiert. Daraus resultiert eine unverzichtbare Komplementarität.

Die Universalgeltung der Newtonschen *Bewegungsgesetze* als Vorbild strikter Wissenschaftlichkeit ist Kant in bezug auf die allgemeinen *Denkgesetze* stets gegenwärtig. Die allgemeinen Verstandesgesetze nämlich, „welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben eben so notwendig [...], als die Bewegungsgesetze der Materie; und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unserem

[86] Ibid., 27 f.

Erkenntnisvermögen voraus, weil wir nur durch dieselben von dem, was Erkenntnis der Dinge (der Natur) sei, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Objekt unserer Erkenntnis überhaupt, notwendig zukommen" (KdU B XXXVIII f.). Konsequenterweise wird in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung eine aprioristische Denknotwendigkeit gesehen, die letztendlich auch zu dieser „befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen" (MAN A XIX Anm.) führt. Und da die *Gravitationstheorie* zu diesem Zeitpunkt als unumstößlich und absolut wahr galt, konnte auch die auf sie rekurrierende *Erfahrungstheorie* keine durch zukünftige Beobachtungsdaten falsifizierbare Hypothese sein. Die *Transzendentaltheorie* ermöglicht so gesehen nicht nur eine, sondern die einzige Erklärungstatsache der Erfahrung. Damit geht die provisorische Erklärungshypothese in einen apodiktischen Beweis für die Allgemeingültigkeit einer definitiv als wahr erkannten Grundtheorie über.

Die wahren synthetischen Urteile apriori zu begründen bedeutet aber keine algorithmische Gleichsetzung von Newtons und Kants Theorien. Die naturwissenschaftliche Experimentaltheorie erfährt über die transzendentale Erfahrungstheorie eine auf allgemeingültige Denknotwendigkeit gründende Stütze, die ihren Wahrheitscharakter als einzig gültige und wahre Theorie zusätzlich absichert. Damit wird sogar eine nachträgliche Begründungsumkehrung in dem Sinne vollzogen, als *Metaphysik* mit ihren allgemeinen Denk- und Erfahrungsgesetzen im Verhältnis zur *Physik* das Exklusivrecht ihrer erkenntnistheoretischen Anfangsgründe als „scientia primorum in humana cognitione principiorum" genießt.

§ 6. Die synthetischen Urteilshypothesen apriori

Sicherlich ist man heute weit davon entfernt, die Problemfrage der synthetischen Urteile apriori in der Form, wie sie von Kant formuliert und überliefert ist, für die Schicksalsfrage der Philosophie zu halten. Sie ist alles andere als unproblematisch und steht als erkenntnistheoretisches Problem dar. Wenn Kants Philosophie aber dennoch eine wissenschaftliche Metaphysik sein will, in der synthetisch-apriorische Satzaussagen formuliert werden, man jedoch davon ausgehen muß, daß wissenschaftliche Aussagen grundsätzlich in zwei Klassen zerfallen: (1) in logisch analytische Sätze, denen jeder Wirklichkeitsgehalt fehlt, und (2) in empirisch kontingente Sätze als Tatsachenaussagen, die den Realwissenschaften vorbehalten sind, so bleibt einer synthetischen und dennoch aprio-

rischen Philosophie ein wissenschaftsrelevanter Erfahrungszugriff wohl verwehrt.

Die synthetischen Sätze apriori sollen nach dem Willen ihres Schöpfers aber so verstanden werden, daß sie ein signifikantes Bezugsverhältnis zwischen logischen Denkformen und empirischen Gegenstandseigenschaften dann herstellen, wenn diese Eigenschaften tatsächlich als konstituierbar festgestellt werden. Erst dann und nur dann findet die gegenstandskonstituierende Bezugsrelation zwischen einem subjektiven Wahrnehmungs- und einem objektiv gültigen Erfahrungsurteil statt. Der entscheidende Vorzug der transzendentalen Logik war, das analytische Aprioridenken in einen synthetischen Erweiterungsbezug zur Empirie gebracht zu haben. Anderenfalls bliebe die apriorische Erfahrungssynthese *leer*. Sofern die synthetischen Urteile apriori über ihre synthetische Satzkomponente einen realen Erfahrungsbezug aufweisen, und man sie aus logischen Gründen von vornherein nicht ablehnt, so müßten sie dennoch als *hypothetische Sätze* interpretierbar sein, da sie *de facto* ja einen empirischen Behauptungsgehalt konstituieren.[87] Als empirische, d. h. vollständig gewisse aber nicht notwendige Aussagen wären sie dann als *Hypothesen* zu verstehen.

Auch wenn es sich um besondere erfahrungstheoretische Hypothesen handeln sollte, die über das Gedankenexperiment der Umänderung der Denkart als offensichtlichem Surrogat einer empirischen Verifizierung legitimiert sind, müßten sie dennoch denselben Bedingungen unterliegen, die auch sonst für Hypothesen gelten, sofern sie mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit eingeführt werden.[88] Es ist aber fraglich, ob dieses Experiment allein zureicht. Es

---

[87] Vgl. W. Stegmüller: Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik, in: Zeitschrift f. philos. Forschung 8 (1954), 554 f. Die Existenzfrage synthetischer Urteile apriori bleibt weiterhin problematisch. Sollte es keine synthetischen Urteile apriori geben, so wäre es auch sinnlos, nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit zu fragen, ihren Geltungsbereich zu untersuchen und daraufhin eine Transzendentaltheorie zu entwerfen. Die Frage der synthetischen Sätze apriori impliziert noch die Begründungsidee apodiktisch abgesicherten Wissens. Da diese Sätze apodiktisch sein müssen, handelt es sich um sichere Prinzipien, deren Wahrheit verbürgt sei. Für das Gros der synthetisch-apriorischen Sätze der überlieferten Philosophie – inklusive der von Kant, da gerade bei ihm dieses Problem in einem bis dahin unbekannten Ausmaß virulent geworden ist – gilt keineswegs als problemlos, daß sie von rein empirischen Sätzen abgrenzbar sind: „Vielmehr könnten sie stets zugleich *auch* als empirische Sätze interpretiert werden" (ibid., 553). Ihr Erkenntnisgehalt würde sich dadurch nicht ändern, sondern nur ihr Status, da sie nicht mehr ohne Rekurs auf Erfahrung apodiktisch wahr wären, sondern eine bloß hypothetische Geltung aufzuweisen hätten. Die Möglichkeit einer solchen Doppelinterpretation bestimmter Sätze sowohl als empirische als auch synthetisch-apriorische Sätze beruht auf der Einsicht, daß der Glaube an apriorische Wirklichkeitserkenntnis nicht den empirischen Ursprung der darin verwendeten Begriffsbildungen verhindert. Alsdann könnte man zugeben, es gibt synthetische Urteile apriori, „nur sind sie oft a posteriori falsch." K. R. Popper (1979), 32.

[88] Vgl. W. Röd (1986), 36 f.

gilt zwar insgesamt für die *Kopernikanische Hypothese*, allgemeingültige Erfahrungserkenntnis habe lediglich mit Erscheinungen zu tun, nicht aber für die einzelnen synthetischen Sätze apriori. Ihre beanspruchte Allgemeingültigkeit nämlich könnte nur durch eine empirische Statistik überprüft werden. Es sei denn, man setzt eine auf irreversibler Raum- und Erfahrungsisotropie beruhende aprioristische Gesamtkonformität als definitiv wahr erkannt voraus, und schließt damit eine zukünftige Falsifikation aus, was bei Kants Wissenschaftsauffassung aufgrund der stets vorausgesetzten Gültigkeit der Geometrie Euklids sowie der Physik Newtons tatsächlich der Fall war. Diese Entscheidung war auch durch Kants rationalen Glauben an die Notwendigkeitslogik der Natur geprägt. Denn sofern die wahren Verstandesbegriffe innerhalb von ausnahmslos wahren, durch die Natur selbst eingeschriebenen Anschauungsformen Raum und Zeit konstituierbar sind, konnte das Gedankenexperiment die Rolle des tatsächlichen *experimentum crucis* einnehmen. Die verstandesmäßig gefaßte Rationalität kann Erfahrung insofern vorwegnehmen, als diese nur in ihrem erfahrungstheoretischen Rahmen aufweisbar ist. Eine empirische Falsifizierung war damit ex thesi ausgeschlossen; sonst wäre die Hypothese der Umänderung der Denkart nicht kohärent.

Kants Transzendentaltheorie ist mit dem Anspruch aufgetreten, synthetische Aussagen apriori über gegenständliche Erfahrung fällen zu können. Diese Annahme konnte nur unter einer rationalistischen Konformitätsvoraussetzung zwischen Denkform und Erfahrungsinhalt (*adaequatio intellectus ad rem*) dingfest gemacht werden, die entscheidend über das Ideal absolut sicherer Vernunfterkenntnis motiviert war. Eine nomologische Inkongruenz zwischen Form und Inhalt war im Rahmen dieser Theorie undenkbar. Kant ging noch davon aus, daß seine Erfahrungstheorie in der Erklärung der Objektivität über transzendentale Urteilsrelationen konstitutiven Zugriff auf empirische Gegenstände aufweist. Daß diese Auffassung nur auf der Grundlage einer gültigen Naturwissenschaft möglich war, folgt aus der Annahme, daß die Transzendentalphilosophie als *Meta- und Erfahrungstheorie* zugleich konzipiert war. Der Transzendentaltheorie liegt eine erkenntnistheoretische Komplementarität zugrunde, und zwar die Voraussetzung, daß die transzendentale Erkenntnis eine Erkenntnis sei, die sich sowohl mit den Erfahrungsgegenständen als auch mit ihrer Erkenntnisart, „so fern diese a priori möglich sein soll," (KrV B 25) befasse. Als *Metatheorie* ist sie als Reflexion auf den Gültigkeitscharakter der Newtonschen Naturlehre zu verstehen. Als *Erfahrungstheorie* mit apodiktischem Wissenschaftsanspruch stellt sie eine noch klassische Metaphysik dar, die unter Berufung auf allgemeine Denkgesetze eine synthetisch-apriorische Gegenstandser-

fahrung im Ausgang von einem allgemeinen *fundamentum inconcussum* zu konstituieren unternimmt.

VI. Postmetaphysische Ausblicke

§ 1. Eine formal- und erfahrungswissenschaftliche Problematisierung

Wie sind solche Wissenschaftsansprüche heute zu verstehen und sind sie denn überhaupt noch vertretbar? Daß eine philosophische Erfahrungswissenschaft neben den gegenwärtig etablierten Realwissenschaften keinen empirisch signifikanten Gegenstand zu konstituieren vermag, dürfte als gesicherter Wissensstand vorausgesetzt werden. In welcher Art von Vernunftlaboratorium sollten denn ihre Gedankenexperimente auf den Prüfstein gestellt und als „wahr" bestätigt werden. Offenbar war diese Problemfrage für Kant nur über die Gedankenform des transzendentalen Idealismus möglich, der seinerseits mit dem Rückzug ins Formale der Erkenntnis und der Preisgabe des Realismus zu erkaufen war.

Erkennt man hingegen den erfahrungstheoretischen Reflexionscharakter der Transzendentalphilosophie an, so muß der erfahrungswissenschaftliche Zugriffsverzicht ihr nicht unbedingt zum Nachteil gereichen. Akzeptiert man die Auffassung, eine Philosophie im allgemeinen und eine Transzendentalphilosophie im besonderen sei als empirisch verifizierbare Wissenschaft unmöglich, so muß Kants Anspruch dahingehend reduziert werden, seine Metaphysik als erfahrungstheoretische Reflexion auf ein bestimmtes wissenschaftshistorisches Naturwissenschaftsmodell zu interpretieren. Die Folge daraus ist, daß sie sich dem Wissenschaftsfortschritt samt aller für sie unerfreulichen Nachteile auch heute noch kritisch stellen muß. Wenn gemäß dem vorgeschlagenen Einteilungsschema eine zweifache Interpretation der Kantischen Transzendentalphilosophie möglich ist, und man ihr gegenüber einen *postmetaphysischen* Standpunkt bezieht, so ist festzuhalten, daß Kants Metatheorie aufgrund ihres erfahrungstheoretischen Reflexionscharakters zeitloser und für etwaige Restituierungsansätze konstruktiver als seine eigentliche Erfahrungsmetaphysik ist, die genauso wie Newtons Gravitationslehre einem klassischen Wissenschaftszeitalter entstammt.

Kant selbst aber scheint die Möglichkeit einer konstruktiven Erweiterung seiner Transzendentalphilosophie verwirkt und sie lediglich als bloße Paraphrasierung in Betracht gezogen zu haben. Denn sofern die Kategorientafel auf-

grund ihrer deduktiven Abgeschlossenheit als „Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori“ (KrV B 89/90) vollständig erschöpft und als Satzsystem weder erweiterungs- noch ergänzungsfähig ist, so drängt sich die Frage auf, ob die klassische Transzendentalphilosophie überhaupt reformierbar sei. Aus Kants eigener Sicht wohl nicht: „Denn mehr gibt es nicht reine Verstandesbegriffe, die die Natur der Dinge betreffen können“ (MAN, A XV). Da das gesamte Verstandeswissen als Möglichkeitsbedingungen in bezug auf die Erfahrungsrealität transzendentaldeduktiv vollständig konstituiert ist, so „ist hier nichts zu tun, zu entdecken oder hinzusetzen, sondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt sein möchte, es besser zu machen“ (MAN, A XX).

Kants Legitimationsaufweis für die konkurrenzlose Denknotwendigkeit und Allgemeingültigkeit der eigenen Transzendentaltheorie besteht zu Unrecht. Seine Annahme ist inakzeptabel. Wäre sie stringent abgeleitet, so müßte die auf kategoriale Denk- und Erkenntnisvollständigkeit gründende Transzendentaltheorie eine formsystematische Rigidität aller nicht nur sprachlogischen, sondern auch erfahrungstheoretischen Formensysteme bedeuten. Entgegen Kants Invarianzauffassung aber werden stets neue Begriffs- und Satzsysteme aufgestellt, die den vorliegenden Formensystemen an Stringenz und Aussagekraft weit überlegen sind. Neue empirisch beschreibbare Ausdrucksformen für die Sinnenwelt werden nicht nur entdeckt, sondern unter kohärenten Testbarkeitskriterien erzwungen und erfahrungswissenschaftlich erfolgreich angewandt. Nomologische Erfahrbarkeit läßt sich in den Realwissenschaften von heute auf instrument- und computergestützte Meßbarkeit zurückführen, die aufgrund von hypothetischen Erklärungsprinzipien anwendungsorientierte Sachverhalte untersuchen und der Philosophie einen empirischen Erkenntniszugriff verwehren. Die synthetischen Sätze apriori – wie etwa das allgemeine Kausalprinzip oder die Sätze der euklidischen Geometrie, die noch weit über Newton und Kant hinaus mit dem Anspruch auf apodiktische Realitätsgewißheit aufgetreten waren – sind infolge konsequenter Entwicklung einzelwissenschaftlicher Experimentalforschung sowohl auf ihren apriorischen Geltungscharakter als auch ihren empirischen Inhalt hin einer satzsystematischen Prüfung unterzogen.[89] Dabei trat die ernüchternde Einsicht zutage, daß es unmöglich sei, aus rein logisch-formalen Begriffs- und Satzsystemen auf bestimmte physikalische Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten von Realzusammenhängen zu schließen.

[89] Vgl. dazu B. v. Juhos: Welche begrifflichen Formen stehen der empirischen Beschreibung zur Verfügung, in: E. Topitsch (Hg.): Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für V. Kraft, Wien 1960, 101 f. u. 108 f.

Daraus folgte die Erkenntnis, daß es nicht nur hypothetisch möglich, sondern prinzipiell denkbar ist, eine Vielzahl von geometrischen sowie erfahrungstheoretischen Systemen zu konstituieren, die sich durch ihre Formalsprachen sowie Begriffsstrukturen voneinander grundlegend unterscheiden und zum Teil sogar einander ausschließen, so daß sie je nach Theorieansatz paritätische Begründungs- und Erklärungsansprüche erheben können. So etwa die auf Linearität bauende euklidische und die auf skaleninvariante Selbstähnlichkeit gründende fraktale Geometrie, die den Variantenreichtum der Naturformen in einer höchst ästhetischen Weise mathematisch beschreibt. Die euklidische Geometrie – die viele mit ihren Mitteln nicht beschreibbare Naturformen als „formlos" einfach überging – bildet nur ein mögliches System unter vielen denkbaren und logisch äquivalenten Geometrien. Die Auffassung, der physikalische Raum müsse oder könne nur euklidische Eigenschaften aufweisen, ist schlicht ausgedrückt *falsch*. Aus formallogischen Bestimmungen, mit deren Hilfe die möglichen geometrischen Systeme gekennzeichnet werden, läßt sich nichts darüber entnehmen, welche geometrischen Eigenschaften der physikalische Raum tatsächlich aufweisen müsse. Darüber hinaus ist die Anwendung einiger geometrischen Systeme auf den physikalischen Raum nur unter Einführung höchst unwahrscheinlicher und unkontrollierbarer Hypothesen möglich. Und so drägt sich die Frage auf, „unter welchen Bedingungen kann eine Denkform inhaltlich so gedeutet werden, daß die durch die Deutung gewonnenen Sätze als empirisch nachprüfbare Beschreibung, mithin als Aussagen über die empirische Realität gelten können?"[90] Die Konsequenz daraus war eine vielfältige Inkongruenz zwischen dem logisch-formalen Denkformenbereich und dem der nomologischen Phänomenzusammenhänge. Eine vollständige und im transzendentallogischen Sinne kategorische Klasse von apriorischen, definitiv begründeten Wirklichkeitsaussagen, die einer empirischen Kontrollinstanz enthoben wären, hat sich als eine weitere Vernunftillusion in der ehrwürdigen Mythengalerie der klassischen Philosophie und Metaphysik erwiesen.

Kants Begründungsprämissen, wonach eine spezielle Theorie als die einzig gültige ausgewiesen wird, sind nach heutigen Maßstäben nicht nur nicht überzeugend abgeleitet, sondern sie sind sicherlich *falsch*.[91] Diese wissenschaftstheoretische These gilt auch für eine Theorie, die für sich beansprucht, alle Phänomene auf ein einziges Erklärungsprinzip zurückführen zu können. Es gibt weder ein einheitliches Legitimationsverfahren, um eine hypothetische Theorie aus ihrem provisorischen in einen apodiktischen Geltungscharakter zu über-

[90] Ibid., 108.
[91] Vgl. W. Stegmüller (1970), 56 f.

führen, noch kann eine noch so plausible Erklärung davor bewahrt werden, sich in der Zukunft als falsch zu erweisen. In bezug auf das transzendentallogische Beweisverfahren kann resümiert werden, daß Kants Theoriegrundlegung aus speziellen Gründen falsch, aus prinzipiellen Gründen unhaltbar ist. Da er sich auf seiten der Newtonschen Himmelsphysik geschlagen hat, mußte er zwangsläufig an ihre Wahrheit als *a final theory* glauben. Im Falle ihrer absoluten Richtigkeit aber wäre weder die Relativitätstheorie noch die Quantenmechanik denkbar. Es bleibt die Frage, ob Kants Begründungsverfahren aus prinzipiellen Gründen falsch ist. Diese Frage ist in ihrer Komplexität nicht mit einem einfachen Ja oder Nein zu beantworten, denn sie bietet je nach Zugangsweise unterschiedliche Lösungsvarianten, die zwischen Akzeptanz und Ablehnung variieren können. Für jemanden aber, der einen modernen wissenschaftstheoretischen Standpunkt über den grundsätzlich hypothetischen Charakter wissenschaftlicher Theorien teilt, ist sie gleichsam *apriori* mitentschieden.[92]

§ 2. Der problematizistische Transzendentalismus

Kants klassische Transzendentalphilosophie ist ihrem Ansatz nach als Erfahrungstheorie konzipiert, die als erkenntnismetaphysische Annahme auf die Tatsache angelegt war, eine bestimmte Erfahrungsmöglichkeit zu begründen, um sie erfahrungstheoretisch analysieren zu können. Seine formale Argumentationsfolge kann insofern als Verfahren zu einer methodischen Bestimmung und systematischen Ausschöpfung einer synthetischen Apriorität gedeutet werden. Im Rahmen folgender Untersuchung gehen wir davon aus, daß uns in Kants Erfahrungstheorie eine explizite Formulierung von analytischen Erklärungsargumenten zugunsten synthetisch-apriorischer Wahrheitsaussagen vorliegt. Kant war überzeugt, mit der *Vernunftkritik* die vollständig bestimmte wahre Grundursache jeglicher metaphysischen Erfahrungsmöglichkeit entdeckt und begründet zu haben. Daraus hat er gefolgert, daß seine Transzendentaltheorie keine *Hypothese* sei. Fernerhin ist es denkbar, Kant habe den Übergang von Hypothesen zu apodiktisch gültigen Sätzen aufgrund der erfahrungsantinomischen Zusatzannahme induziert, eine Hypothese werde als einzig mögliche zur

[92] Daß die Frage, diesen Standpunkt selbst streng zu begründen, ihrerseits problematisch ist, muß stillschweigend vorausgesetzt werden. „Bei der Reaktion des heutigen Wissenschaftstheoretikers auf Kants Begründungsversuch", betont Wolfgang Stegmüller, „handelt es sich somit nicht darum, daß ein Dogmatismus durch eine Einsicht ersetzt wird; vielmehr wird strenggenommen einem Dogmatismus ein anderer entgegengesetzt." Ibid., 57.

gesuchten Erklärung eines Sachverhalts nachgewiesen. Das Defizit seiner erkenntnistheoretischen Prämissen besteht insofern darin, die transzendentale Verfahrensweise noch im Rahmen der Grundvoraussetzungen des apodiktischen Wissenschaftsideals des klassischen Rationalismus konzipiert zu haben. Damit war er gleichsam gezwungen, für die synthetischen Sätze apriori apodiktische Erkenntnisgewißheit in Anspruch zu nehmen und die ihnen oktroyierte Universalgeltung exemplarisch auch auf die transzendentale Gesamterkenntnis zu übertragen.

Doch die Entwicklung der Wissenschaftstheorien hat seit Kant extrem andere Wege eingeschlagen. Neben den Realwissenschaften hat die moderne Wissenschaftsphilosophie den provisorischen Hypothesencharakter wissenschaftlicher Theorien freigelegt und damit gezeigt, daß seine Voraussetzungen selbst problematischer und nicht apodiktischer Art waren. Nichtsdestotrotz hat Kant als Transzendentalphilosoph den Ausgang von naturwissenschaftlichem Experimentaldenken zukunftsweisend praktiziert. Aufgrund der unanfechtbaren Universalgeltung der Newtonschen Gravitationslehre als Ideal strikter Wissenschaftlichkeit konnte er noch davon ausgehen, mit seiner Transzendentalphilosophie keine Hypothese fingiert, sondern sie aus allgemeinen Denkgesetzen apodiktisch abgeleitet zu haben. Dieses Wissenschaftsverständnis hat sich folgenschwer auf die Philosophie ausgewirkt, und daß obwohl unter wachsender empiristischer Kritik die Naturwissenschaften der Neuzeit sich gerade aufgrund ihrer radikalen Lösung von der Erblast der klassischen Philosophie erfolgreich durchsetzen konnten. Heute wird im allgemeinen anerkannt, daß es in den Naturwissenschaften nur hypothetische Erklärungsprinzipien gibt, die als objektiv gültige Gesetzesaussagen einen provisorischen Geltungscharakter aufweisen. Versuche, formallogische Sätze als apriori gültige synthetische Wirklichkeitsaussagen zu interpretieren, um sie womöglich den Naturwissenschaften aufzuzwingen, werden im Rahmen exakter Realwissenschaften als metaphysische Spekulation erst gar nicht ernstgenommen.

Eine wesentliche Voraussetzung für die vorliegende Interpretation war, Kants analytische Erfahrungstheorie ihren methodologischen Grundzügen nach zu rekonstruieren, um eine philosophiekritische Deutungsvariante zu gewinnen. Denn sofern es Kants klassische Transzendentalphilosophie zeitgemäß zu interpretieren gilt, um einen konstruktiven Lösungsansatz im Blick auf ihre Problematisierung herauszufiltern, so scheint es unumgänglich, die modernen wissenschafts- und erfahrungstheoretischen Resultate nicht nur auf seine Theorie zu übertragen, sondern sie für die Philosophie insgesamt zu akzeptieren.

Der denkbar fruchtbarste Lösungsvorschlag zu einer hypothetischen Restituierung der Transzendentalphilosophie auf der Grundlage einer wissenschaftsphilosophischen Option liegt m. E. in dem erfahrungstheoretischen Reflexionsansatz von Wolfgang Röd vor.[93] Der „problematizistische Transzendentalismus", wie Röd ihn nennt, stellt die kritische Gegenposition zu allen Varianten von Fundamentalismus dar. Seine erkenntnistheoretische Grundvoraussetzung verwirft die klassische Auffassung, daß philosophische Grundsätze ein unumstößliches Erkenntnisfundament aufweisen und gegenüber dem empirisch forcierbaren Wissenschaftsfortschritt immun sein können. Im Gegenteil. Er geht von der grundsätzlichen Fallibilität menschlicher Erkenntnisansprüche in allen ihren theoretischen sowie praktischen Bereichen aus und besagt, daß es stets vertretbare Erkenntnis- und Erfahrungsvarianten gibt, die in Alternativansätzen formulierbar sind. Erfahrungstheorien sind nicht definitiv als wahr begründbar, sondern stellen problematische Erklärungsannahmen für die Tatsache der Erfahrung dar.

Diese Umkehrung impliziert eine wesentlich schwächere Auffassung der Frage nach den Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit, die sich in ihrem klassischen Sinne einer apodiktischen Beweisführung nicht mehr stellt. *Eine hypothetische bzw. problematizistische Transzendentalphilosophie* setzt die provisorische Theoriengeltung ihrer Grundthesen unter prinzipiellen Revidierbarkeitskriterien voraus. Damit wird der apodiktische Wahrheitscharakter der klassischen Transzendentalphilosophie zugunsten des hypothetischen Problemcharakters preisgegeben.

Der *Problematizismus* hat nach Röd als transzendentalphilosophische Entsprechung dessen zu gelten, was in der Wissenschaftsphilosophie *Fallibilismus* heißt. Akzeptiert man den konsequenten Fallibilismus, so folgt daraus, daß philosophische Aussagen als (metaphysische) Hypothesen kritisierbar und damit auch revidierbar sein müssen. Die transzendentale Fragestellung kann auch im Rahmen eines hypothetischen kritischen Realismus aufrechterhalten werden. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaft können dann durch Erklärungsversuche auf der Grundlage hypothetischer Annahmen betrachtet werden. Damit wird der Übergang zu einem transzendentalen Realismus möglich, in dessen Rahmen das Phänomen der wissenschaftlichen Erkenntnis durch hypothetischen Rekurs auf die Beschaffenheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit im Sinne von kognitiven Möglichkeiten realer

[93] W. Röd: Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht, München 1991, 162.

Erfahrungssubjekte untersucht wird.[94] Fernerhin folgt daraus, daß transzendentalphilosophische Reflexion auf erfahrungstheoretische Ansätze jeglichen Anspruch auf definitive Begründbarkeit einer bestimmten Theorie abzulehnen hat. Sie verfügt lediglich über plausibilierbare Präferenzkriterien für die Wahl zugunsten einer betrachtungsrelevanten Theorie, sofern diese kohärent konzipiert und widerspruchsfrei gedacht wird. Da vertretbare Alternativansätze denkbar sind – die äquivalente Erklärungskraft aufweisen können – ist die Wahlentscheidung stets auf diese eine Theorie zu relativieren. Umgekehrterweise gilt, daß keine unter explizierbarer Widerspruchsfreiheit gedachte Erfahrungstheorie definitiv widerlegbar ist.

Mit diesem Zugeständnis kann ein relativer Standpunkt in der Philosophie bezogen, Provisorität und Revidierbarkeit philosophischer Optionen anerkannt werden, was in weiterer Konsequenz die Preisgabe ihrer absoluten Fundierung nach sich zieht. Realwissenschaftliche Erfahrung im allgemeinen und erfahrungstheoretische Reflexion im besonderen werden stets in approximativer Annäherung zu einem bestimmten Sachverhalt erklärt. Diese Sicht zieht eine Relativierung sowohl transzendentalphilosophischer als auch erfahrungstheoretischer Ansätze nach sich. Daraus folgt eine zweifache Einsicht: (1) Die Realwissenschaften haben es mit observablen Erfahrungsgegenständen in nomologischen Zusammenhängen zu tun, die sie unter verifizierbare Gesetzeshypothesen subsumieren. (2) Die Philosophie als metatheoretische Reflexion auf bestimmte Erfahrungsweisen dagegen nicht. Ihre Aussagen weisen keinerlei erfahrungserschließenden Gesetzescharakter auf. Eine stringente Trennung zwischen realwissenschaftlicher Forschung und philosophischer Reflexion – wie sie etwa über Poppers Abgrenzungskriterium sinnvoll und praktikabel ist – schafft die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Beziehbarkeit, von der beide in einer Art metatheoretischer Semipermeabilität profitieren können, ohne daß sie ihre problemorientierten Kompetenzbereiche überschreiten müßten. Es geht weder um eine hermetische Abschottung noch um eine idealtypische Hypostasierung.

Ein bestimmter Erfahrungsbereich wird der Philosophie stets durch die Naturwissenschaften in Form von gesetzesartigen Aussagen vorgegeben. Im Gegenzug kann die Philosophie auf theoriebildende Grundbedingungen dieser Art der Erfahrung reflektieren, den Umfang und die Gültigkeit (real)wissenschaftlicher Theorien kritisch hinterfragen.[95] Dies erfordert aber einen interdisziplinären Austausch dahingehender Art, daß sowohl der Naturwissenschaftler als auch der Philosoph ihre gegenseitigen Standpunkte zur Kenntnis

[94] Vgl. H. Albert: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 28.
[95] W. Röd (1991), 243.

nehmen. Indem sich der Naturwissenschaftler der philosophischen Reflexion stellt, ohne sie von vornherein als „sinnlose“ Spekulation zu verwerfen, kann diese seine „metaphysische“ Einstellung als Forscher und Mensch nachhaltig bestimmen. Indem der Philosoph auf naturwissenschaftliche Forschung reflektiert, aktualisiert er sein Wissen und läuft nicht Gefahr, antiquierte Ansichten zu konservieren.

Drittes Kapitel

Newtons Hypothesophobie und Kant

„Jede physikalische Theorie ist insofern vorläufig, als sie nur eine Hypothese darstellt: Man kann sie nie beweisen. Wie häufig auch immer die Ergebnisse von Experimenten mit einer Theorie übereinstimmen, man kann nie sicher sein, daß das Ergebnis nicht beim nächstenmal der Theorie widersprechen wird."

Stephen W. Hawking*

I. Newtons induktivistische Methode der Naturwissenschaft

§ 1. Die Regulae philosophandi

Es wäre sicherlich verfehlt und für den angestrebten Rekonstruktionsversuch insgesamt unvollständig, von Kant in bezug auf Newton sprechen zu wollen, ohne dessen Wissenschaftskonzeption in ihren methodologischen Grundzügen dargelegt zu haben. Um argumentative Klarheit zu gewinnen, wollen wir im folgenden Newtons „Methode der Naturwissenschaft" eingehend betrachten, die im dritten Buch der *Principia* als „Regulae philosophandi" formuliert ist. Unter Einbeziehung der *Opticks* und der Briefdokumente soll vor allem Newtons ablehnendes Hypothesenverständnis berücksichtigt und im wissenschaftshistorischen Zusammenhang einer im 18. Jahrhundert nicht nur unter britischen Naturphilosophen anerkannten „Hypothesenfeindlichkeit" illustriert werden. Mit ihrer Hilfe meinen wir entscheidenden Aufschluß über Kants Methodenmodell zu gewinnen, seine zunächst „nur zum Versuche" angenommene Erfahrungstheorie, im nachhinein ihres Hypothesencharakters endgültig enthoben zu haben. Die Vermutung liegt nahe, daß Kant von Newtons folgenschwerem Aperçu „hypotheses non fingo" gleichsam dazu verführt wurde, den programmatischen Hypothesenstatus seiner Transzendentaltheorie zu verwerfen, um mit seinem hochgesteckten vernunftmetaphysischen Wissenschaftsanspruch à la Newton bestehen zu können.

Es war Isaac Newtons erklärte Auffassung, innerhalb seiner epochalen Experimentalphysik nur die Ursachen als Beobachtungsdaten zur Erklärung natürlicher Dinge und Vorgänge gelten zu lassen, die „wahr sind und zur Erklärung jener Erscheinungen ausreichen."[1] Die dabei aufgewiesenen Körpereigenschaften, „welche weder verstärkt noch vermindert werden können und welche allen Körpern zukommen",[2] an denen Experimente vorgenommen werden können, müssen induktiv verallgemeinernd den Eigenschaften aller Körper zugeschrie-

---

*Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1988, 24.

[1] Newtons Werke: Opera quae exstant omnia, ed. S. Horsley, 5 voll. London 1779-1785 (Nachdruck in 5 Bdn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964). Mathematische Prinzipien der Naturlehre, Darmstadt 1963, 380. (Zit. wird, soweit nicht anders angegeben, nach dieser Ausgabe. Die Rechtschreibung wurde der heutigen angeglichen).

[2] Principia, 380.

ben werden: „In der Experimentalphysik muß man die aus den Erscheinungen durch Induktion geschlossenen Sätze, wenn nicht entgegengesetzte Voraussetzungen vorhanden sind, entweder genau oder sehr nahe für wahr halten, bis andere Erscheinungen eintreten, durch welche sie entweder größere Genauigkeit erlangen, oder Ausnahmen unterworfen werden."[3] Der abschließende Krönungssatz der insgesamt vier *Regulae* lautet: „Hoc fieri debet, ne argumentum inductionis tollatur per hypotheses."[4] Newtons methodische „Grundlage der gesamten Naturlehre" stützt sich auf diese sehr kompakt formulierten Grundsätze. Dabei teilte er die an Bacons Methodenideal orientierte empiristische Auffassung, die Grundgesetze einer experimentellen Naturwissenschaft stets auf dem Wege einer induktiven Verallgemeinerung im Ausgang von als genau bzw. annähernd wahr induzierten Beobachtungsdaten abzuleiten, ohne auf die formal methodologischen Apriorielemente seiner Experimentaltheorie gebührend zu reflektieren. Diese Auffassung wirkt sich bei Newton in einer geradezu vollständigen Ausklammerung protophysischer Satzkomponenten aus.

Diese extreme Hypothesenablehnung hat eine lange Tradition und geht auf die Entwicklung der englischen Naturwissenschaft, namentlich auf ihren Gründer, Francis Bacon, und sein Induktionsverfahren zurück. Newtons Schüler, Samuel Clarke, gibt dieser Auffassung in der Vorrede zu seiner lateinischen Übersetzung der *Optics* (Lausannae 1740) geradezu programmatisch kund: „Wer bei der Erforschung der Natur nicht in die größten Irrtümer verwickelt werden und zu gänzlicher Mißkenntniß derselben gelangen will, der muß sich nicht auf erdichtete Hypothesen und leichte Muthmassungen, sondern gänzlich auf mathematische Berechnungen oder klare und gewisse Experimente stützen."[5] Bacon selbst konnte keine „Hypothesen" annehmen, weil er die Deduktion aus methodischen Gründen ausschließen wollte. Seine Methode sollte rein induktiv sein: „Sie ist danach ein reines Rechenexempel, das von dem Aufgenommenen nach und nach alles Unwesentliche abzieht, um das reine Wesen der Erscheinung als Rest zu behalten. In dieser Methode hat die Hypothese keinen Raum."[6] Newton und seine Schule haben die „Hypothese" insofern nicht von ungefähr, sondern ganz traditionskonform ausgeschlossen, da sie nur die empirische und mathematische Methode als Reaktion auf die alte Naturphilo-

[3] Ibid., 381.

[4] Philosophiae naturalis principia mathematica, London 1687, Opera, Vol. III, 4. „Dies muß geschehen, damit nicht das Argument der Induktion durch Hypothesen aufgehoben werde." Principia, 381.

[5] F. Rosenberger: Die Geschichte der Physik in Grundzügen. Mit synchronistischen Tabellen der Mathematik, der Chemie und beschreibenden Naturwissenschaften sowie der allgemeinen Geschichte. Zweiter Theil. Geschichte der Physik in der neueren Zeit, Braunschweig 1884, 218.

[6] Ibid., 83.

sophie Descartes' – die den Hypothesenbegriff mißbraucht hat – gelten lassen wollte.

So bestand die Aufgabe der Naturphilosophie und -wissenschaft für Newton grundsätzlich darin, aus den Erscheinungen der Bewegung mit Hilfe von Bewegungsprinzipien die Ursachenkräfte der Natur zu erforschen und durch diese als „wahr" erkannten Grundkräfte schließlich den noch verbleibenden Rest der Himmelserscheinungen adäquat zu erklären. Eine wahre Erklärung war für Newton keine „hypothetische" Erklärung in unserem heutigen Sinne. Die mathematische Beweisführung der axiomatischen Bewegungsgesetze galt ihm als naturwissenschaftliche Erklärungsweise schlechthin, und nicht als spekulatives Erdenken von Hypothesen. *De facto* heißt es nichts anderes als im Ausgang von hinreichend bekannten Erscheinungen „ohne Hypothese Schlüsse zu ziehen und die Ursachen aus ihren Wirkungen abzuleiten, bis die wahre erste Ursache erreicht ist."[7]

§ 2. *Newtons Hypothesenverständnis*

Theoretisch war Newton zwar gegen heuristische Entwürfe in Form von innovativen *ad-hoc*-Hypothesen, in seiner Forschungspraxis aber konnte er Hypothesenbildungen *in toto* gar nicht ausschließen. Er selbst hat eine Reihe von nicht nur physikalisch spekulativen Hypothesen aufgestellt, ohne daß er sie als solche gelten lassen wollte. So etwa seine metaphysische Urkonstitution von Raum und Zeit als *sensorium Dei*, bei dem alle Dinge in ein invariantes Bezugssystem als Voraussetzung der „wahren" Bewegungen der Himmelskörper eingebettet sind. Der absolute dreidimensionale, homogene und isotrope Raum, der als von den raumerfüllenden Dingen unabhängig gesetzt wird, genauso wie die absolute Zeit, die als unabhängig von allen räumlichen Vorgängen in der relativen Zeit gleichförmig verläuft, ja die Gravitationskraft selbst, stellen eindeutig hypothetische Gebilde zur Erklärung von planetaren Himmelsvorgängen dar. Zum einen meinte Newton, alle spekulativen Fragen nach einer metaphysischen Wesensursache für die Anziehungskraft zwischen den Körpermassen aus dem physikalischen Untersuchungsfeld ausgeklammert zu haben. Zum anderen suchte er dieselbe Gravitation mit Hilfe eines unobservablen

[7] Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light, London 1704, Opera, Vol. IV. Zit. wird nach: Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts, Braunschweig 1983, Qu. XXVIII, 243 f.

Äthers als Medium für die Licht- und Wärmeausbreitung zu erklären.[8] Die Gravitation selbst jedoch stelle keine „Hypothese" (mehr) dar, da sie aus den Phänomenen selbst induktiv überzeugend abgeleitet sei. Darüber hinaus sei sie durch experimentell abgesicherte Meßdaten verifiziert und könne für „wahr" erklärt werden, da ihre Ursache allgemein observabel sei.

Gegen Newton ist einzuwenden, daß eine physikalische Gesetzeshypothese nicht aufhört, eine Hypothese zu sein, auch wenn sie noch so erfolgreich verifiziert ist. Sie kann in der Zukunft aufgrund von unvorhersehbaren Meß- oder Beobachtungsdaten genauso gut falsifiziert werden. Es gibt weder ein wissenschaftstheoretisches noch ein experimentelles Legitimationsverfahren, um sie ihres provisorischen Geltungscharakters *in perpetuum* aufheben zu können. Damit sind gleichsam in Parenthese zwei methodologische Gültigkeitsprämissen für Newtons programmatisches Hypothesenausschlußverfahren formuliert, um zwischen „guten" und „schlechten" Hypothesen zu differenzieren. Newton wußte nur zu gut um den Wert von empirischen Arbeitshypothesen als Erklärungsannahmen, die sich im Verlauf experimenteller Forschung als annähernd richtig oder falsch erweisen konnten. Da er sie aber mit seinem instrumentgestützten Experimentalverfahren in einer Art protophysischer Anlaufphase gleichzusetzen scheint, war er der Ansicht, sie ungestraft aufheben zu können. Diese naturwissenschaftliche Induktionsmethode – gestützt auf strikt mathematische Prinzipien – galt ihm als absolute Gewährleistung dafür, seine mechanischen *laws of motion* nicht mehr als provisorische Gesetzeshypothesen verstehen zu müssen. Mit dieser Auffassung sprach er sich zukunftsweisend gegen eine konstitutive Anwendung von nicht verifizierten Hypothesen als Fundamentalannahmen innerhalb seiner neu fundierten *Experimentalphysik* aus.

Dennoch ist es alles andere als unproblematisch, stringente Grenzen für Newtons Hypothesenbegriff anzugeben und seinen operationalen Geltungsbereich in Abgrenzung zur unbegründeten Spekulation abzustecken. Eine „Hypothese" scheint für ihn jedweder Satz gewesen zu sein, der weder aus den Erscheinungen experimentell abgeleitet noch durch Erscheinungen gestützt war. Diese extrem empiristische Auffassung ist damit zu erklären, daß Newton in seinem Kampf gegen Hypothesen in der Physik vor allem diejenigen Hypothesenbildungen als grundlose Fiktionen ausschließen wollte, die nicht aus den Naturerscheinungen selbst *induktiv* ableitbar waren, denen also keine verallgemeinbaren Beobachtungsdaten zugrunde lagen. Dies wären etwa die spekulativ metaphysischen Hypothesen über verborgene Ursachen als *qualitates occultae*,

[8] Vgl. Principia, 508 ff.; Optik, Qu. XXXI, 266 ff.

wie er sie seiner Zeit in den mechanistischen Hypothesen seines großen Antipoden Descartes zu denunzieren meinte.

Sein Angriff fällt um so leichter aus, als Descartes selbst bestimmte Sätze seiner Physik ausdrücklich nur als „Hypothesen" verstanden wissen wollte. Sie sollten sinngemäß nicht als inkontestabel wahr, sondern als weitgehend bewährt und nützlich angewandt werden, sofern ihre Ergebnisse in einem Erfahrungskontekst zu bereits als verifiziert anerkannten Sätzen stehen: „Um indes auch nicht zu anmaßend zu erscheinen, wenn ich bei der Erforschung so großer Dinge die echte Wahrheit gefunden zu haben behaupte, so will ich dies lieber unentschieden lassen und alles hierüber jetzt Folgende *nur als eine Hypothese* darbieten, die, selbst wenn sie falsch wäre, doch sich mir der Mühe zu verlohnen scheint, sofern all ihre Ergebnisse mit der Erfahrung übereinstimmen."[9] Aus solchen Hypothesen brauchbares Tatsachenwissen zu deduzieren, heißt aber noch lange nicht, aus als *wahr* gesetzten Prinzipien wahre Sätze zu beweisen, sondern aus zunächst unbewiesenen Annahmen über Unobservables potentielle Voraussagen abzuleiten und zu prüfen, ob sie in einen kohärenten Erfahrungszusammenhang weitausgreifend eingebunden werden können.[10] Selbst wenn diese heuristischen Hypothesen nicht nur nicht verifiziert sind, sondern sich auch als *falsch* erweisen, so heißt es doch, daß es mehr als ein einziges zureichendes Hypothesensystem geben kann, das bestimmte Beobachtungstatsachen plausibel zu erklären vermag.

Dementsprechend stehen bei Descartes zwei Methodenbeschreibungen auf unterschiedlichen Aussageebenen gleichsam unvermittelt nebeneinander: (1) Der explizite Wahrheitsanspruch, Sätze der Physik als deduktives Wissen aus sicheren Prinzipien beweisend abzuleiten. (2) Das offene Zugeständnis, bei vielen dieser Sätze handele es sich lediglich um an der Erfahrung bewährte Hypothesen, was letztendlich zu zwei sich gegenseitig ausschließenden Deutungsmöglichkeiten seiner Physik führte. Bei der eigenen Durchführung aber wird der Vorzug dem ersten Denkschema insofern gegeben, als Hypothesen stets unter sichere Prinzipien zu subsumieren sind. Was bei Descartes noch auf einen Hypothesenpluralismus in der Methodenbeschreibung hinausläuft, das sollte

---

[9] R. Descartes: Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg 1955, III, 44. (Hvh. A. L.). An einer anderen Stelle kommt dieser Hypothesenstatus noch deutlicher zum Ausdruck: „[…] und ich will deshalb hier eine Hypothese aufstellen, die, einfacher wie alle anderen, doch zum Verständnis der Erscheinungen und zur Erforschung ihrer natürlichen Ursachen am besten geeignet ist. Ich behaupte aber nicht, daß sie gänzlich der Wahrheit entspricht, sondern möchte sie nur als Hypothese gelten lassen." Ibid., III, 19.

[10] Vgl. dazu H.-J. Engfer: Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas, Paderborn 1996, 93 f.; ferner B. Williams: Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung, Königstein 1981, 215 ff.

mit Newtons Vollbesitz der „wahren" Induktionsmethode als ausschließlichem Legitimationskriterium für physikalische Gesetzesableitungen nicht mehr möglich sein. Den *Regulae philosophandi* treu erklärt Newton prompt all die Hypothesen für illegitim, die in keinem expliziten Erklärungsbezug zu observablen Himmelserscheinungen stehen. Hypothesen müssen nämlich nicht nur mathematisch formulierbar, sondern auch empirisch verifizierbar sein.

Der Schlüssel zu Newtons Hypothesenverständnis scheint das Theorem der „wahren Ursache" (*causa vera*) zu sein. Newton hielt die mit Hilfe von gesetzesartigen Aussagen als „wahr" erkannten Ursachen für um so „wahrer", wenn sie zwar (noch) nicht beobachtbar, aber im Rahmen einer als gültig anerkannten Theorie – und zwar seiner eigenen Naturlehre – auf erfahrungsgestützte Beobachtungsdaten zurückführbar waren. Physikalische Theorien hängen seiner Auffassung nach ausschließlich mit Phänomenen und Tatsachen zusammen, Hypothesen dagegen nicht. Das Wahrheitskriterium für Allgemeinsätze einer Theorie gibt das instrumentgestützte Experiment vor. Diese können auch im nachhinein durch Alternativhypothesen nicht modifiziert werden, da ihr allererster Ausgangspunkt als experimentevident gesetzt wird. Als Experimentalpraktiker hält Newton offenbar nur die Hypothesen für *wahr*, die die Naturphänomene in ihren physikalischen Eigenschaften nicht verfälschen, was allerdings die Verfügbarkeit über den wahren Experimentalzugriff voraussetzt. Das einzig legitime naturwissenschaftliche Bewahrheitungskriterium für diesen Zugriff konnte nur das in England beinah sakrosankt anerkannte *experimentum crucis* sein. Denn sofern die Induktion zum experimentalwissenschaftlich legitimen Ableitungsinstrument schlechthin erklärt wird, so kann daraus gefolgert werden, Newton habe nur empirische bzw. induktive Hypothesen akzeptiert.

Wissenschaftliche Erklärung scheint sich bei Newton auf erklärungsbedürftige Ursachen aus Erscheinungen unter Gesetze – etwa das allgemeine Bewegungsprinzip, das die Erscheinungen in ihren Wirkungsweisen erklärt – zurückführen zu lassen. Daher konnte er auch darauf beharren, die Gravitationskraft nicht auf irgendeine nicht meßbare „okkulte" Qualität zurückgeführt zu haben, sondern auf mathematisch formulierte Allgemeingesetze, die die Phänomene in ihren Wirkungsursachen wahrheitsgemäß erklären. Ihre Wahrheit folgt aus experimentell verifizierten Meßdaten. Wenn aber die als unbedingt gesetzte Wahrheit einer Theorie nicht gesichert ist, sie also nur approximativ gilt, kann nach Newton von „Hypothesen" die Rede sein. Dies erklärt auch die Tatsache, warum er geradezu konstitutiv von Hypothesen in bezug auf konkurrierende Alternativentwürfe der Zeitgenossen sprach (so etwa die Wirbelhypothese Descartes'), für sich selbst aber stets beanspruchte, keine Hypothesen fin-

giert zu haben. Experimentell bestätigte naturwissenschaftliche Theorien galten ihm offensichtlich nicht mehr als *hypothetisch*.

Newton wollte Zeit seines Lebens mit einem Machtspruch ausschließen, seine Experimentaldoktrin im Sinne einer *Hypothese* deuten zu lassen. Mit diesem Vorwurf aber war er seit seiner *Optics* stets konfrontiert. Er meint zwar, sein physikalisches Hauptwerk gegen jeden Hypothesenverdacht experimentell immunisiert zu haben, induziert zugleich theoretische Licht- und Gravitationseigenschaften, die in ihrem empirischen Tatsachencharakter hypothetische Deutungselemente der Naturbeschreibung *par excellence* darstellen. Denn sofern er seine Bewegungsgesetze zur Erklärung von Naturphänomenen gegenüber Hypothesen absichern wollte, so mußte er sie als die letztgültigen dieser Erklärungsart mit allen Mitteln proklamieren. Neben der Widerlegung der cartesianischen Wirbeltheorie in den *Principia* weisen insbesondere die *Queries* der *Opticks* ein solches programmatisches Widerlegungsverfahren von konkurrierenden Erklärungsansätzen auf.

§ 3. Hypotheses non fingo

Newtons methodologische Programmerklärung für seine radikale Hypothesenfeindlichkeit wird zunächst in einer Reihe von Briefen an Henry Oldenburg aus dem Jahr 1672 virulent, worin der Ausdruck „Hypothese" geradezu konstitutiv als pejorativer Gegenbegriff zum instrumentgestützten Experimentalverfahren der eigenen Lichttheorie abgewertet wird. Die Tendenz zu dieser Hypothesenablehnung kulminiert allerdings erst in der zweiten Auflage der *Principia*. Die eingangs umrissenen „Regulae philosophandi" werden erst nachträglich in der zweiten Auflage von 1713 in „Regeln zur Erforschung der Natur" umbenannt. In der ersten Auflage von 1687 finden wir noch die explizite Kennzeichnung *Hypotheses*. Insgesamt gab es da noch 9 Hypothesen, wovon die Hypothesen 5 bis 9 Sätze über Planeten darstellen, die in der Ausgabe von 1713 als „Phaenomena" bezeichnet werden. Der Satz 4, der das gesamte Weltsystem trägt, wird kurzum an eine andere Stelle versetzt, dennoch weiterhin als „Hypothesis" bezeichnet.[11] *Hypotheses* als legitime methodische Verfahrensweisen werden unter expliziter Schwerpunktverlagerung durch *Regulae* demontiert.

[11] Auch von der erst 1704 erschienenen *Opticks* hat Newton bereits in einem Oldenburg-Brief vom 18. Januar 1672 behauptet, sie sei keine Hypothese, sondern strengste Ableitung, keine Mutmaßung, sondern mit Hilfe von Experimenten bewiesen, die unmittelbar schlüssig und zweifelsfrei sind. Zur genauen Umbildung der *Hypotheses* in *Regulae* vgl. A. Koyré: Newtonian Studies, London 1965, 29-40, 261-272; J. Mittelstraß: Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Ent-

Diese programmatische Grundsatzerklärung zog aber keinerlei praktischen Folgen für eine Änderung der wissenschaftlichen Methodik nach sich, da Newton auf Hypothesen und Experimente als legitime Forschungsinstrumente weder verzichten wollte noch konnte. Hypothesen als verifizierbare Annahmen werden vielmehr auf eine experimentelle Basis gestellt, was eine insgesamt positive Aufwertung der Empirie nach sich zog. Für dieses Extremverfahren einer derart radikalen methodologischen Hypothesenablehnung zugunsten einer empirischen Induktionslogik gab es ausgewiesene Vorläufer. Es war, wie zuvor erwähnt, kein Geringerer als Francis Bacon, nach Voltaire *le père de la philosophie experimentale*. Bacons programmatische Formulierung einer induktiven Methodenbeschreibung – sein Induktionsverfahren zur Generalisierung von empirischen Einzelaussagen als der „wahren und rechtskräftigen Induktion" – hat in der Wissenschaftsgeschichte ganze Arbeit geleistet, die Isaac Newton unter schwerwiegenden Folgen für die weitere Physik- und Philosophieentwicklung fortgesetzt hat. Bacon zufolge soll man, kurz gesagt, im Ausgang von der Beobachtung einzelner Fälle auf einer Stufenleiter ohne Unterbrechung und Sprünge von den Einzeldingen zu den niederen Grundsätzen aufsteigen, von da zu den mittleren, die sich einer über den anderen erheben, um schließlich zu den allgemeinsten zu gelangen.

Bacons induktives Erklärungsprogramm braucht uns in seiner Detaildurchführung nicht aufzuhalten. Es dient eher als Versatzstück dafür, die Induktionsbrücke zu Newton zu schlagen. Die Ablehnung aller nicht erfahrungsgestützten Antizipationen wird nämlich zur Hauptquelle einer beispiellosen „Hypothesenfeindlichkeit" der englischen Naturphilosophie und -wissenschaft bis weit über Newton hinaus. Für die empiristische Wissenschaftstheorie wird allein das Denkschema der „Induktion" zum integralen Hauptbestandteil.[12] Im

---

stehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin/New York 1970, 294 ff.; P. Kondylis (1981), 228. Selbst bis zur endgültigen Fassung seiner Schrift *De motu* (Herbst 1685), die die wichtigsten Grundbegriffe der *Principia* bereits enthielt, hat Newton seine Bewegungsgesetze noch als *Hypothesen* gedeutet. Vgl. dazu I. Schneider: Isaac Newton, München 1988, 53 ff. Zu Newtons Hypothesenbegriff und seiner Verwendungsweise vgl. I. B. Cohen: Hypotheses in Newton's Philosophy, Physis 8 (1966), 163-184; N. R. Hanson: „Hypotheses fingo", in: R. E. Butts/J. W. Davis (edd.): The Methodological Heritage of Newton, Oxford 1970, 14-33.

[12] Vgl. H.-J. Engfer (1996), 49. Unter Bezug auf T. Kotarbinski: The Development of the Main Problems in the Methodology of Francis Bacon. In: Studia philosophica 1 (1935), 107-117, macht Engfer in diesem Zusammenhang auf einen anderen Theorieaspekt der *wahren* Induktion aufmerksam. Entgegen einer geläufigen Ansicht sieht Bacon die Hauptaufgabe der wahren Induktion im Gegensatz zu Newton nicht darin, von empirischen Einzelaussagen zu allgemeinen aufzusteigen, sondern vom Beobachtbaren zum Unbeobachtbaren, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Äußeren zum Inneren der Dinge oder von der sinnlichen Erscheinung zu ihrer Wirklichkeit hinter dieser Erscheinung als unbekannter Ursache vorzudringen. Darin scheint

Gegensatz zur Cartesianischen Schule der mathematischen Methode der *Deduktion*, die eine einseitige Geometrisierung der Physik nach sich zog, wird für die Empiristen im Gegenzug die *Induktion* zum Passepartout naturwissenschaftlicher Methode schlechthin erklärt. Bei Descartes – für den die Empirie wenn überhaupt nur eine eher sekundäre Rolle spielte – bedeutete die Gleichsetzung von Raum und Materie eine gefährliche deduktive Geometrisierung der Physik.[13] Da rationalistisch gesehen Materie zunächst Raum war, mußte die Physik als „Wissenschaft vom Raum" behandelt werden. Die darauf folgende extrem anticartesianische Auffassung (der sich Newton als streitbarer Wortführer insularer Tradition stets verpflichtet fühlte) sah sich gleichsam gezwungen, die Physik gegenüber der Mathematik zu rehabilitieren, sie *de facto* experimentell zu verselbständigen, ohne auf mathematische Grundsätze zu verzichten. Indem die Materie und damit auch die Physik vom cartesianischen Geometrisierungszwang befreit werden, kommt es mit Newton zu einer axiomatischen Harmonisierung mathematischer und empiristischer Aspekte der Naturwissenschaft.

Newton war fest davon überzeugt, sowohl die Bewegungsabläufe der Himmelskörper als auch die Flut- und Ebbeerscheinungen allein über sein mathematisch formuliertes Gravitationsprinzip erklärt zu haben, ohne Zuhilfenahme von Hypothesen: „Ich habe noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaften der Schwere abzuleiten, und *Hypothesen erdenke ich nicht.* Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen folgt, ist eine Hypothese, und Hypothesen, seien sie nun metaphysische, mechanische oder diejenigen der verborgenen Eigenschaften, dürfen nicht in die Experimentalphysik aufgenommen werden. In dieser leitet man die Sätze aus den Erscheinungen ab und verallgemeinert sie durch Induktion."[14]

Auffallend an Netwons Methodologie ist, daß der einseitige Vorzug der empirischen Induktion einer Mißachtung der *Galileischen Wende* gleichkommt und in eine methodologische Sackgasse führt. Die Physik der Neuzeit setzt äußerst erfolgreich mit Galileis epochaler Leistung an, dem Übergang von qualitativen zu quantitativen Aussagen, der entscheidend zur Bildung von modernen Naturgesetzen beigetragen hat. Galilei erkennt das methodische Wechselspiel von begrifflichen Denkinstrumenten wie Deduktion (Ausgang von generellen Sät-

---

Bacon ein Vorläufer für Schopenhauer zu sein, der die Aufgabe seiner induktiven Willensmetaphysik gerade in der Erklärung von Naturkräften als *qualitates occultae* gesehen hat.

[13] Vgl. P. Kondylis (1981), 227.

[14] Principia, 508 f. (Hvh. A. L.). „*Et hypotheses non fingo.* Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, *Hypothesis* vocanda est; et hypotheses, seu Metaphysicae, seu Physicae, seu Qualitatum Occultarum, seu Mechanicae, in Philosophia *Experimentali* locum non habent. In hanc Philosophia Propositiones deducuntur ex phaenomenis, et redduntur generales per inductionem." Opera, Vol. III, 174.

zen: *metodo risolutivo*) und Induktion (Ausgang von singularen Sätzen: *metodo compositivo*) als physikalischen Grundbegriffen in ihrem konstruktiven Miteinander.[15] Mit seiner Unterscheidung zwischen einer begrifflichen *Proto-* und einer empirischen *Experimentalphysik* differenziert er zugleich zwischen einem apriorischen und einem aposteriorischen Teil der Physik. Vernunft und Empirie werden auf diese Weise aufeinander neu abgestimmt. Durch diese Unterscheidung wird es möglich, nicht alle Sätze der Physik direkt als Sätze über den realen Weltgehalt auszulegen, was in der vor-Galileischen Physik gleichsam protophysikalisch undifferenziert geschah. Damit wird eine konstruktive und weitgehend metaphysikfreie Erklärungsart als methodologische Begründung für theoretische Annahmen gewonnen.

Im dritten Buch der *Discorsi* hat Galilei seine Bewegungstheorie für die Formulierung und Begründung des Fallgesetzes geliefert, wobei anstelle rein logischer Abhängigkeit empirische Beobachtung und Experiment eingeführt werden. Hypothesen, die sich auf der Grundlage von bereits gesicherten Sätzen formulieren lassen, werden über empirische Meßergebnisse in Theorieformeln (die die arithmetische Formsprache der Naturgesetze ausmachen) einer experimentellen Bewährung als Übergang zu quantitativen Verfahrensweisen ausgesetzt. Seine Physik setzt sich aus zwei aufeinander abgestimmten Teilen zusammen: (1) Aus einem empirischen Teil, in dem Hypothesen über die Physis formuliert und daraufhin experimentell entweder verifiziert oder falsifiziert werden können. Und (2) aus einem theoretischen Teil, in dem die hierfür geeigneten Formmittel als terminologische Bestimmungsgründe (Definitionen) und einzelne Sätze, die aus diesen Definitionen logisch folgen, bereitgestellt werden. Die methodologische Anerkennung beider Teile und ihre systematische Abstimmung schließen für Galilei aus, mit dem experimentellen Teil der Physik, also mit Hypothesen, anzufangen.

Die protophysische Ausbildung von begrifflichen Voraussetzungen und das methodische Hypothesenbildungsprinzip – die zu ihrer sinnvollen Formulierung notwendig und als solche nicht empirischer Art sind – legen als rationale „Verstandesschöpfungen" im Gegensatz zu Newtons Methode eine umgekehrte Zugriffsweise auf empirische Sachverhalte fest.[16] Demnach scheint es nicht

[15] Vgl. dazu J. Mittelstraß: Die Galileische Wende. Das historische Schicksal einer methodischen Einsicht, in: L. Landgrebe (Hg.): Philosophie und Wissenschaft. 9. Deutscher Kongreß für Philosophie. Düsseldorf 1969, Meisenheim am Glan 1972, 294 f.

[16] Daraus resultieren gewichtige Auffassungsunterschiede. Für Galileis Gedankenversuche dienten Experimente noch dazu, zwischen mehreren Denkmöglichkeiten eine Entscheidung zu erbringen. Dabei gab es eine weitgehende phänomenorientierte Kongruenz zwischen der unmittelbaren Sinneserfahrung und dem theoriebildenden Abstraktionsverfahren. Newtons geniale Experimentallogik dagegen – gestützt auf eine penibel verfolgte Exaktheit der Versuchsbedin-

einsichtig, warum die Axiome der Newtonschen Mechanik als experimentelle Bewegungsgesetze nicht als „Hypothesen" interpretiert werden sollten, sofern sie über das unverkennbar protophysische Gravitationsprinzip aus den Erscheinungen selbst deduziert und anschließend induktiv verallgemeinert werden. Legt man Galileis Methodenmodell zugrunde, so drängt sich der Verdacht auf, daß Newtons plakativer Verzicht auf Hypothesenbildungen keineswegs rein methodologischen, sondern vielmehr polemischen Absichten dient und sich im nachhinein trotz ihrer axiomatischen Absicherung als Schwäche einer unzureichend durchdachten Methodologie erweist. Die Vermutung liegt nahe, daß Newton sich mit seiner radikalen Neuorientierung in der Hypothesenablehnung von einem fiktiven Gegner in Gestalt der Cartesianer zu einem letztendlich unüberlegten Denkschritt verleiten ließ.[17] Damit mußte er „Hypothesen" aus dem physikalischen Vokabular ausschließen, und das zu einem Zeitpunkt, als Descartes' Wirbeltheorie durch seine eigene Äthertheorie längst demontiert und die neue Gravitationstheorie auch auf dem Kontinent weitgehend anerkannt war.

Newtons Glaube an definitive Verifizierbarkeit naturwissenschaftlicher Phänomenerklärungen, die als „wahre" Erklärungen keinerlei Alternativerklärungen zulassen, ließ ihn auf absolute Erkenntnissicherheit bestimmter physikalischer Grundsätze der Naturbeschreibung schließen. Das Hypothesenverdikt in der Form, wie es im *Scholium generale* nachträglich als Ausdruck einer neuen Methodologie ausgesprochen ist, kommt einer massiven Immunisierung gleich. Es zeugt von einer übereilten und in ihren letzten Details nicht konsequent durchdachten Schlußfolgerung. Unter geflissentlich mißbrauchten Beschwörungsformeln wie „Beobachtung" und „Experiment" war es der Newton-Propaganda aber um so willkommener. Die neue Naturphilosophie und -

---

gungen – lieferte stets absolute Sicherheit als strenge Qualitätskontrolle seiner Theorie. Newtons *Gravitationstheorie* widersprach seiner Zeit Galileis *Fallgesetz*, dem zufolge die Beschleunigung beim freien Fall eine Konstante sei, während sie nach dem Gravitationsgesetz an der Oberfläche mit zunehmender Entfernung vom Erdmittelpunkt proportional abnimmt. Dabei handelt es sich um eine *logische* Inkonsistenz. Es ist durchaus möglich, daß die Voraussageunterschiede so gering ausfallen, daß sie experimentell nicht mehr feststellbar werden. Diese Inkonsistenz aber bestand nicht zwischen Newtons Gravitationslehre und Galileis Fallgesetz, sondern es handelte sich um die Inkonsistenz bestimmter Schlußfolgerungen aus der Gravitationstheorie im Geltungsbereich des Fallgesetzes. Eine Theorie oder eine Hypothese wird nicht dadurch widerlegt, daß sie den Tatsachen widerspricht – da diese in ihrem Konsistenzrahmem adäquat beschreibbar sind –, sondern einer anderen Theorie.Vgl. dazu P. Feyerabend: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge (1975). Dt.: Wider den Methodenzwang. Skizze zu einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/M 1983, 39 f.

[17] Vgl. I. B. Cohen: Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents, Cambridge 1958, 5.

wissenschaft werden in der Folgezeit nicht nur von den Physikern, sondern auch von den Philosophen für *hypothesenfrei* erklärt.

§ 4. Gründe für Newtons Hypothesophobie

Womit ist diese radikale Grundhaltung zu erklären? Newtons methodologische Programmerklärung für seine *Hypothesophobie* wird zum erstenmal im Zusammenhang mit seiner „Lichthypothese" akut, als er gezwungen wird, vor der Jury der Royal Society, dem damaligen Hauptzentrum der Experimentalphysik in Europa, seine Theorie öffentlich zu vertreten. Zum einen wird ihm von Robert Hooke – einer ausgewiesenen Autorität für Experimentalphysik – der Anspruch auf die Entdeckungspriorität der Gravitation streitig gemacht.[18] Zum anderen werden Vorwürfe des Jesuitenpaters Ignatius Gaston Pardies laut, Newtons Lichterklärungstheorie sei im Grunde auch *nur* eine Hypothese. Newton betrachtete dies als Majestätsbeleidigung und antwortete prompt, eine physikalische Erklärung sei noch lange keine Hypothese. Wenn der verehrte Pater Pardies seine eigene Theorie Hypothese nenne, so wolle er, Newton, es ihm nicht übelnehmen. Sofern er aber auch seine Doktrin als „Hypothese" bezeichnet habe, so zeuge dieser Umstand nur von der unter den Naturforschern herrschenden Gewohnheit, jedwede physikalische Erklärung als Hypothese auszuweisen. Er selbst habe mit seiner offenen Abneigung gegen „Hypothesen" keine andere Absicht, als einer Bezeichnung entgegenzutreten, die geeignet sei, diejenigen irrezuführen, die den *richtigen* Weg in der naturwissenschaftlichen Forschung zu verfolgen wünschen.[19] Offensichtlich war Newton von Anfang an

[18] Als Curator of Experiments an der Royal Society hatte Hooke bereits um das Jahr 1666 Experimente vor deren Mitgliedern durchgeführt. Mit Hilfe einer Pendeluhr wollte er experimentell nachweisen, ob sich das Gewicht von Körpern entsprechend ihrer Entfernung vom Erdmittelpunkt verändert. Damit wollte er Aufschluß über die Planetenbewegungen gewinnen. Dabei hat er drei Hypothesen aufgestellt, die Newton bestens bekannt waren: (1) Alle Himmelskörper weisen eine Schwerkraft gegen ihren Mittelpunkt auf; (2) Alle Körper in einer direkten und einfachen Bewegung bewegen sich so lange geradlinig, bis sie durch eine andere Wirkungskraft in eine kreis- oder ellipsenförmige Bewegung gesetzt werden; (3) Die Anziehungskräfte sind um so stärker, je näher die auf sie wirkenden Körper sind. Für Hooke war das dynamische Gravitationsprinzip von größter Universalgeltung im gesamten Weltall. Es erschien ihm besonders dafür geeignet zu sein, sowohl die Himmelsbewegungen als auch die Erscheinungen des freien Falls überzeugend zu erklären. Gerade in dieser Frage verdankt Newton Hooke entscheidende Impulse für seine Gravitationstheorie. So gesehen stellt seine Theorie eine Weiterentwicklung Hookescher Ideen dar. Vgl. dazu J. A. Lohne: Hooke versus Newton: An analysis of the documents in the case on free fall and planetary motion, Centaurus 7, 1960/61, 6-51.

[19] Vgl. The Correspondence of Isaac Newton. Vol. I, 1661-1675, ed. H. W. Turnbull, Cambridge 1959, 136-144; 163-171; ferner F. Rosenberger: Isaac Newton und seine physikalischen

überzeugt, mit seiner Theorie diesen richtigen Weg zu einer „wahren" Naturbeschreibung gefunden zu haben.

Die beste und sicherste Methode der Naturwissenschaft bestand für Newton darin, die Körpereigenschaften zunächst sorgfältig zu untersuchen und sie anschließend durch Experimentaldaten abzusichern. Erst dann könne man zu ihrer Erklärung auf hypothetische Annahmen zurückgreifen. Sofern Hypothesen als berechtigte mathematisch formulierbare Annahmen auftreten, müssen sie auf Ursachen observabler Himmelserscheinungen zurückführbar sein. Ihr theoretischer Erklärungswert gründet stets auf Experimentaldaten. Sollte es jedem aufgrund der bloßen Möglichkeit von Hypothesenbildungen erlaubt sein, spekulative Mutmaßungen über die Wirklichkeit der Dinge anzustellen, so wisse er nicht, wie irgend etwas mit irgendwelcher Gewißheit in irgendeiner Wissenschaft festgelegt werden sollte, da man gezwungen wäre, sich immer neue Hypothesen auszudenken, die ihrerseits neue Schwierigkeiten entstehen lassen. Newtons Wunsch, die Naturerkenntnis auf ein sicheres Fundament zu stützen, um dem unendlichen Regreß potentieller Hypothesenbildungen zu entgehen, läuft zum einen auf die später so radikal forcierte Widerlegung konkurrierender Theorieansätze, zum anderen auf unrevidierbar gültige Aussagen über experimentell abgesicherte Meßdaten hinaus. In seinem Brief an den Sekretär der Royal Society, Henry Oldenburg, vom 6. Juli 1672 allerdings hat Newton noch darauf insistiert, die eigentliche Methode zur Untersuchung der Körpereigenschaften bestehe darin, sie nach Vorgabe von Meßdaten aus Experimenten abzuleiten. Er beharrt mit Nachdruck darauf, seine *Neue Theorie* nicht durch Widerlegung von Alternativannahmen gewonnen, sondern über positiv und direkt schlüssige Experimente abgeleitet zu haben. Der beste Weg zu ihrer Überprüfung sei deshalb die Untersuchung, ob Experimente sie stützen oder widerlegen. Sofern seine Experimente für mangelhaft erklärt werden, so widerlegen sie seine Theorie. Sofern sie seine Theorie aber bestätigen, müssen alle anderen Einwände außer Kraft gesetzt werden. Da Newton sich der Exaktheit seiner Methode völlig sicher war, konnte das Ergebnis einer Prüfung nur zu seinen Gunsten ausfallen.[20]

Während der öffentlichen Kampfjahre (1672 – 1676) im Umfeld der Lichthypothese trat dennoch offen zu Tage, daß es seiner *new theory about light and colours* trotz exakter meßtechnischer Erfolge an offensichtlichen bzw. vernach-

---

Principien. Ein Hauptstück aus der Entwickelungsgeschichte der modernen Physik, Leipzig 1895, 87 f. Für diese Monographie nach wie vor gilt: „The best general account of Newton's scientific work is still F. Rosenberger, *I. Newton und seine physikalischen Principien*." Alexandre Koyré: Newtonian Studies, London 1965, 3.

[20] Vgl. The Correspondence of Isaac Newton, Vol. I, 209 f.

lässigten theoretischen Grundlagen gemangelt hat. Newton hat diese Mängel schweren Herzens eingestanden, da er die wechselnden Interferenz- und Beugungsphänomene an seinen durchsichtigen Versuchsplatten ohne Rückgriff auf das Wesen des Lichtes experimentell nicht überzeugend erklären konnte. Unter öffentlichem Druck sah er sich gezwungen zuzugeben, bei der Formulierung seiner Lichtkorpuskelannahme tatsächlich eine „Hypothese" aufgestellt zu haben. Diese Methodenschwäche sollte aber in Kürze erfolgreich abgewehrt werden. Mit der Wendung von der Experimentalphysik zur mathematischen Physik hat Newton mit seiner Äthertheorie ein mathematisch deduktives Erklärungsschema gefunden, so daß mit der Aufhebung dieser einen Hypothese auch alle anderen Hypothesen für immer preisgegeben werden konnten. Seitdem zeichnet sich bei Newton eine unerklärliche Abneigung gegen Hypothesenbildungen ab.

Newtons Licht- und Gravitationstheorie weist ihrer Entwicklungsgenese nach ein unverkennbares Janusgesicht auf. Man hat ihm vorgeworfen, Hypothesen aufzustellen. Er selbst aber lehnte den Hypothesenbegriff mit Nachdruck ab und forderte heftige Debatten heraus, ja er wollte seine Theorie allem wissenschaftskritischen Diskurs entziehen, da er sie für *hypothesenfrei* hielt. Seine gewachsenen Ansprüche in bezug auf die unbedingte Richtigkeit seiner Verifikationsmethode gingen zeitweise sogar so weit, daß er sich veranlaßt sah, eine Reihe von Briefen an den Sekretär der Royal Society, Henry Oldenburg, zu verfassen, in denen er zu einem Vernichtungsschlag gegen die Diffamierung seiner Theorie als „Hypothese" ausholt, ja er beargwöhnt sogar alle unkontrollierbaren Versuche ihrer Prüfung, die aus seiner Sicht der „Wahrheit" eher schädlich als nützlich seien.[21] Diese öffentlich ausgetragene Kampagne zeugt von Newtons politischem Durchsetzungsvermögen in bezug auf die beanspruchte Monopolstellung seiner Theorie und zeigt eindringlich, wie radikal er bei seinen machtstrategischen Bemühungen war, seine Lichterklärungstheorie gegen alle hypothetischen Deutungsansätze zu immunisieren.

Diese Hypothesenfeindlichkeit hängt auch mit Newtons machtpolitischem Anspruch zusammen, der Naturwissenschaft des ausgehenden 17. Jahrhunderts sein experimentell orientiertes Induktionsparadigma aufzuzwingen. Für die Naturwissenschaften des 17. Jahrhunderts war noch eine weitgehend liberale Methodenvielfalt kennzeichnend. Es gab mindestens zwei unterschiedliche

[21] Vgl. The Correspondence of Isaac Newton, Vol. I, 171-188; 208-211. Alle Briefe wurden vor der Royal Society verlesen und anschließend in den *Philosophical Transactions* abgedruckt. Der oben skizzierte Vorgang ist in seinem Gesamtzusammenhang sehr anschaulich dargelegt bei F. Rosenberger (1895), 71-89.

gleichberechtigte Methodenansätze, und zwar die mathematisch-deduktive Methode Galileis und die experimentell-induktive Methode Bacons. Im Gegensatz zur reinen Empirie war es sogar erlaubt, Begründungen aus nicht verifizierten Hypothesen anzuwenden, sofern sie nur plausibel kombiniert und in Übereinstimmung mit allgemeinen Grundsätzen der neuen Struktur des naturwissenschaftlichen Denkens zu sein schienen. Die Naturwissenschaften dieser Zeit waren noch genauso cartesianisch wie baconisch und galileisch.[22] Newtons Methodenansatz war zunächst auch nur einer unter vielen. Im Verlauf dieser Entwicklung kam es dennoch zu einem einschneidenden Richtungswechsel, infolge dessen in den Jahren 1660 – 1720 das Cartesianische Paradigma dafür prägend wurde, wie bestimmte Natur- und Himmelsvorgänge auf der Grundlage der *Wirbeltheorie* mechanisch zu erklären waren. Daher darf es nicht wundern, daß Newton als Physiker und Naturphilosoph sich herausgefordert sah, mit seiner an meßtechnischer Exaktheit konkurrenzlosen Licht- und Gravitationslehre einen Paradigmawechsel einzuleiten, um Descartes' Vormachtstellung in der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts zu Fall zu bringen.[23]

II. Die „Hypothesenlosigkeit" der Naturphilosophie

§ 1. Der methodische Hypothesenausschluß der Opticks

Als Einleitung zu seiner lichttheoretischen Abhandlung *Opticks* hatte sich Newton in Form einer feierlichen Generalklausel vorbehalten, auch die Lichtstrukturen ohne Hypothesen erklären zu wollen: „My design in this Book is not to explain the Properties of Light by Hypotheses, but to propose and prove them by reason and experiments."[24] Im Anschluß an das dritte Buch sind die insgesamt 31. *Queries* formuliert, die einem methodischen Hypothesenausschlußverfahren gleichen. Da es im folgenden lediglich um eine metatheoretische Analyse des Newtonschen Hypothesenverständnisses geht, können die Einzelschritte seiner

[22] Vgl. A. R. Hall: Die Geburt der naturwissenschaftlichen Methode, Gütersloh 1965, 129.

[23] Newtons radikale Haltung gegenüber seinen Kontrahenten muß vor dem Hintergrund der Machtkämpfe um den anstehenden naturphilosophischen Paradigmawechsel gesehen werden. Seine exakte Himmelsmechanik erschien seiner Zeit selbst den Mitgliedern des „atomistischen Clans" wie Huygens absurd. Noch um das Jahr 1690 schrieb Huygens an Leibniz: „Was die Ursache von Ebbe und Flut betrifft, die Herr Newton angibt, so gebe ich mich damit absolut nicht zufrieden, ebensowenig wie mit seinen anderen Theorien, die er auf sein Anziehungsprinzip, das mir absurd erscheint, stützt." P. Duhem: La théorie physique: son objet, sa structure, Paris 1914. Dt.: Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, Hamburg 1978, 14 f.

[24] Opera, Vol. IV, 5.

Verfahrensweise ausgeklammert bleiben. Die 27. *query* wird, nachdem die eigene Lichthypothese argumentativ abgesichert vorliegt, wie folgt eingeleitet: „Sind nicht alle Hypothesen unrichtig, welche man bisher aufgestellt hat, um die Erscheinungen des Lichts durch neue Modifikationen zu erklären?" Die 29. *query*: „Sind nicht alle Hypothesen unrichtig, nach denen das Licht in einem Druck oder einer Bewegung bestehen soll, die sich in einem Fluidum ausbreiten?"[25]

Diese Annahme erscheint zunächst plausibel, da Newtons Lichthypothese seiner Zeit die meßtechnisch bestgeprüfte Erklärung war. Die Position gegenüber der Wellenhypothese seiner Gegner Hooke und Huygens war damit begründet, daß Newton sich aufgrund seiner optischen Meßwerte gezwungen sah, die Geradlinigkeit der Lichtausbreitung anzunehmen, was zu dieser Zeit noch mit der Wellentheorie inkompatibel war, also die Korpuskelannahme seiner Emissionstheorie stützte. Seine Hypothese implizierte aber keine endgültige Entscheidung zugunsten einer *Teilchen*- oder *Wellentheorie*. Interferenz- und Beugungsphänomene dagegen, die Newton mit seinen Experimenten einwandfrei nicht erklären konnte, sprachen für die Wellenerscheinung des Lichtes. Seine optischen Experimente ließen ihn schließlich den Schluß ziehen, daß den verschiedenen Farberscheinungen unveränderliche Lichtteilchen von unterschiedlicher Größe entsprechen müssen. Die Wellentheorie aber hatte das Licht als homogene, schwingende Äthermasse (Fluidum) ausgelegt. Licht entstehe aufgrund von bestimmten Bewegungsmodifikationen. Newton dagegen hatte die Lichtstrahlen weder als Materie noch als Bewegung aufgefaßt. Seiner Ansicht nach weisen sie die Eigenschaft der geradlinigen Ausbreitung auf mit der Fähigkeit, gebrochen, reflektiert und gebeugt zu werden. Von wahrgenommenen Farberscheinungen aus schloß er schließlich auf verschiedene Größen der Lichtkorpuskeln, die unterschiedliche Energie- bzw. Kraftniveaus besaßen. Und da die *Wellentheorie* Huygens' aus dem *Traité de la lumière* (1678) mit der Himmelsmechanik unvereinbar war, so hatte sich Newton für die *Korpuskulartheorie* entschieden.[26]

---

[25] Optik, 238.

[26] Erst als im 19. Jahrhundert Thomas Young und Jean Augustin Frensel Huygens' vergessene *Undulationstheorie* über neue optische Interferenz- und Beugungsphänomene rehabilitiert haben, wurde ihr Erklärungswert wiedererkannt, so daß Newtons Ergebnisse wiederum in die Sprache der Wellentheorie übersetzt werden konnten. Als schließlich Heinrich Hertz nachgewiesen hatte, Licht sei ein Sonderfall einer elektromagnetischen Welle, die sich von Radiowellen etwa nur in der Wellenlänge unterscheidet, geht die moderne Quantenthorie von Einsteins Lösungsvorschlag, der *Lichtquantenhypothese*, aus, Licht bestehe aus Wellen- und Teilchenerscheinungen. Für Einstein waren es die *Photonen* als Elementarteilchen, die in wellenförmiger Lichtausbreitung verlaufen. Korpuskeln und Wellen werden sowohl für das Licht als auch für die

Diese Entscheidung war nicht zuletzt auch von wissenschaftstechnischen Gründen motiviert. Newton war ein genialer Erfinder und Experimentator. An der sorgfältigen Ausführung seiner instrumentgestützten Experimente scheiterten alle Angriffe seiner Gegner. Der beispiellose Erfolg seiner Theorie bestand darin, präzise *experimenta crucis* mit seinen Hypothesen als ihre endgültige Verifizierung durchgeführt zu haben. Diese konkurrenzlose Experimentsicherheit hat im wesentlichen dazu beigetragen, den Hypothesenstatuts seiner Theorie abzustreifen. Zur Anfangszeit seiner Forschungen wurde die Empirie noch sehr gering eingeschätzt. Hochgeschätzt dagegen waren spekulativ abstrakte Konstrukte, wie die von Descartes, und nicht empiriegestützte Experimente zu ihrer Kontrolle. Dies erklärt zum Teil Newtons Gratwanderung zwischen Mechanizismus und Rationalismus. Rein spekulativer Mechanizismus würde zwangsläufig auf Descartes' Position hinauslaufen. Reiner Rationalismus dagegen auf die Preisgabe der durch Experimente aufgewerteten Erfahrung.

Newtons Hypothesenablehnung hat ihm einst öffentliches Ärgernis eingebracht. *Hypotheses non fingo* stellt insofern eine apodiktische Absicherung und ein spätes Echo auf einstige Vorwürfe dar, die er zu Anfang seiner Forschungsarbeit erdulden mußte. Selbst noch in einem Brief an seinen Schüler und Herausgeber der zweiten Auflage der *Principia* Roger Cotes vom 28. März 1713 betont Newton mit Nachdruck: „And the word Hypothesis is here used by me to signify only such a Proposition as is not a Phaenomenon nor deduced from any Phaenomena but assumed or supposed wthout any experimental proof."[27] Genauso wie in der Geometrie in bezug auf Axiome und Postulate die Bezeichnung Hypothese ausgeschlossen sei, so dürfe der Hypothesenbegriff auch nicht in der Experimentalphilosophie in einem so allgemeinen Sinne genommen werden. Die Bewegungsgesetze als Erste Prinzipien sollen wie Axiome der Euklidischen Geometrie aufgefaßt werden, da sie aus den Erscheinungen selbst abgeleitet und durch rechtskräftige Induktion samt ihrem endgültigen Verifikationsaufweis verallgemeinert die höchste Gewißheit erlangen, die eine Proposition in der Philosophie erlangen könne.[28]

Materie als zwei komplementäre Anschauungen für die gleiche physikalische Wirklichkeit angesehen. Der Dualismus von Wellen und Korpuskeln bleibt damit weiterhin ungelöst. Vgl. L. de Broglie: Licht und Materie, Hamburg/Baden-Baden 1949.

[27] The Correspondence of Isaac Newton, Vol. V, 397.

[28] Newton to Cotes: „The Difficulty you mention […] is removed by considering that as in Geometry the word Hypothesis is not taken in so large a sense as to include the Axiomes and Postulates, so in experimental Philosophy it is not be taken in so large a sense as to include the first Principles or Axiomes wch I call the laws of motion. These Principles are deduced from Phaenomena and made general by Induction: wch is the highest evidence that a Proposition can have in this philosophy." Op. cit., 396 f.

Für Newton war es ausgeschlossen, seine induktiv erschlossenen und axiomatisch begründeten *laws of motion* mit dem anrüchigen Schlagwort „Hypothesen" zu bezeichnen. Ziehen wir darüber hinaus seine Meinung über die selbstkonstruierten Instrumente, insbesondere seine größte optische Erfindung – den Spiegelteleskopen, heran, von denen Newton fest überzeugt war, daß sie beinah den Inbegriff des überhaupt Machbaren darstellten, so sind im wesentlichen die Hauptgründe für seine ablehnende Hypothesenauffassung zusammengetragen.

§ 2. Metaphysische Komponenten der Gravitationsbeschreibung

Es gibt innerhalb der Newtonschen Methodologie eine Reihe von auffallend metaphysischen, ja theologischen Prämissen, die mit der strikt mathematischen Formulierung seiner Gravitationstheorie unvereinbar sind und auf einen existentiell religiösen Ursprung schließen lassen.

Wenn Newton als Mathematiker und Experimentalwissenschaftler sprach, konnte er stets betonen, die Frage nach einer imponderablen Ursache der Schwerkraft nicht zu kennen. Indem er zunächst auf eine metaphysische Erklärungsart verzichtete, konnte er unter Bezug auf das neuentdeckte Gravitationsprinzip den gesamten Phänomenbereich auf rein mathematische Beschreibbarkeit von Kraftwirkungen zurückführen und sich mit der bloßen Erklärung zufrieden geben: „Es genügt, daß die Schwere existiere, daß sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke, und daß sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären im Stande sei."[29] Natürlich unter der Voraussetzung, mit der Schwerkraft die „wahren" Bewegungen der einzelnen Himmelskörper erklärt zu haben. Unter Verzicht auf unmittelbare Berührungen zwischen den Himmelskörpern als Bedingung für Übertragung von Kraftwirkungen war Newton davon überzeugt, die Gravitationslehre von Hypothesen freihalten zu können, was ihn allerdings dazu verleitet hat, auf ihren absoluten Gültigkeitsanspruch zu insistieren.

Wenn er aber als Naturphilosoph und Metaphysiker sprach, so sah er sich dennoch herausgefordert, auch die Frage nach einer imponderablen Ursache der Schwerkraft beantworten zu müssen. So betont er in einem Brief an R. Bentley: „Sie sprechen manchmal von der Gravitation als inhärenter Wesenseigenschaft der Materie. Bitte schreiben Sie diese Auffassung nicht mir zu, denn ich beanspruche nicht, die Ursache der Gravitation zu kennen." Im darauf folgen-

[29] Principia, 511.

den Brief beharrt er zwar weiterhin auf seinem naturwissenschaftlichen Standpunkt, beschwört allerdings die Notwendigkeit einer metaphysischen Zusatzerklärung: „Daß die Gravitation eine ursprüngliche, inhärente Wesenseigenschaft der Materie sein sollte, so daß ein Körper auf einen anderen durch das Vakuum eine Fernwirkung ausübe, ohne Vermittlung von irgendetwas, durch das die Wirksamkeit bzw. Kraft von einem zum anderen übertragen würde, ist meines Erachtens eine so große Absurdität, daß ich glaube, kein philosophisch Kompetenter könne in sie verfallen. Die Gravitation muß durch ein Agens bewirkt sein, das ständig gemäß gewissen Gesetzen handelt."[30] Physikalische Gravitationswirkungen einer strikt naturwissenschaftlichen Erklärung gehen hier nahtlos in eine spekulativ metaphysische Gottesvorstellungen über.

Was dabei auffällt, ist die Tatsache, wie scheinbar unbekümmert Newton die Experimentalphysik verläßt, um zu seiner Metaphysik überzugehen. Zu ihrer Stützung wird allerdings nicht auf das sonst bewährte Induktionsverfahren rekurriert, sondern auf ehrwürdige Autorität „jener ältesten und berühmtesten Philosophen Griechenlands und Phöniziens," die „den leeren Raum und die Atome und die Schwere der Atome zu den ersten Grundsätzen ihrer Philosophie machten und die Schwerkraft stillschweigend irgend einer anderen, von der dichten Materie verschiedenen Ursache zuschrieben."[31] Daß der sonst so phänomenbezogene selbstbewußte Sir Isaac, der in physikalischen oder mathematischen Fragen weder Autorität noch Alternativstandpunkte neben seinem duldete, ausgerechnet hier, wo er mangels experimenteller Hilfsmittel den Phänomenbereich seiner Doktrin verläßt (in der gerade die Auseinandersetzung mit neuesten erfahrungswissenschaftlichen Resultaten konstitutiv war) sich in der Frage der „wahren" Gravitationsursache auf die Autorität antiker Philosophen beruft, die er sonst nicht allzu hoch eingeschätzt hat, erscheint äußerst frappant. Anscheinend baut er auf ihre schlagende Wirkung beim Leser, um mit seinem „absoluten" Raum nicht völlig allein im leeren Raum fiktiver Hintergrundspekulation stehen zu bleiben. Wohl aber auch als Schutzwehr ge-

---

[30] The Correspondence of Isaac Newton, Vol. IV, 437 f. Zit. nach W. Röd (1984), 23. Ferner vgl. D. Brewster: Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton, 2 vols., Edinburgh 1885, II, 349, sowie A. R. Hall (1963), 371.

[31] Diese Inanspruchnahme entspricht einem gängigen Schema und kommt einem nichtssagenden Gemeinplatz gleich. Sie wurde auch von Descartes und einer ganzen Reihe von Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts zur nachträglichen Absegnung eigener Spekulation reichlich (miß)braucht. So betont auch Descartes: „Ich möchte aber hier noch darauf aufmerksam machen, daß ich, wie ich so die ganze körperliche Natur zu erklären versucht habe, dabei doch kein Prinzip benutzt habe, was nicht Aristoteles und alle Philosophen früherer Jahrhunderte anerkannt haben. Diese meine Philosophie ist daher keine neue, sondern die älteste und verbreitetste." Prinzipien der Philosophie, IV, 200.

gen die „gottlosen“ Cartesianer, die ihre Betrachtungen nach einer ersten Ursache aus der Naturphilosophie ausklammern, und daraufhin „Hypothesen“ ersinnen, „um Alles mechanisch zu erklären, und weisen die anderen Ursachen der Metaphysik zu, während es doch“, führt Newton weiter aus, „die Hauptaufgabe der Naturphilosophie ist, aus den Erscheinungen ohne Hypothese Schlüsse zu ziehen und die Ursachen aus ihren Wirkungen abzuleiten, bis die wahre erste Ursache erreicht ist, die sicherlich keine mechanische ist, und nicht nur den Mechanismus der Welt zu entwickeln.“[32] Damit ist der Übergang zu einer spekulativen Metaphysik perfekt. Diese „naturphilosophischen“ Fragen lauten da: „Was erfüllt die von Materie fast leeren Räume und woher kommt es, daß Sonne und Planeten einander anziehen, ohne daß eine dichte Materie sich zwischen ihnen befindet? […] Wie wurden die Körper der Tiere so kunstvoll ersonnen und zu welchem Zwecke dienen ihre einzelnen Teile. […] Wie geschieht es, daß die Bewegungen des Körpers dem Willen folgen?“ Und die metaphysische Schlußfolgerung des großen Physikers lautet: „Wird es nicht aus den Naturerscheinungen offenbar, daß es ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes und allgegenwärtiges Wesen geben muß.“[33]

Newtons Experimentalphysik samt ihrer dreifachen Stütze: Beobachtung, Experiment und Induktion läuft letztendlich darauf hinaus, alle Naturphänomene ihrer „wahren“ Ursache nach aus elementaren Kräften gemäß dem Willen des Weltschöpfers zu erklären. Diese Kräfte – gestützt auf die Urhypothese vom absoluten Raum – wirken nach bestimmten Entfernungsrelationen, und zwar unabhängig davon, ob der Raum materieerfüllt sei oder nicht. Immerhin war Newton aber bewußt, daß über die Grundgesetze seiner phänomenorientierten Experimentaltheorie eine transzendente Realität als metaphysischer Hintergrund zwar angenommen, neben einem strikt gesetzmäßigen Naturgeschehen über eine gottgeschaffene- und gelenkte Planetenordnung aber unaufweisbar bleibt. Der absolute Raum wird deshalb über seine Rückkoppelung mit dem metaphysisch Absoluten – Gott als Weltschöpfer – legitimiert. Diese metaphysische Prioritätsdeutung des absoluten Raumes konnte aber nicht mehr Teil einer kohärenten Naturlehre sein. So behandelt Newton diese metaphysischen Fragen nachträglich im *Scholium generale* der *Principia* und in den *Queries* der *Opticks*, indem er sie gegen Fragen seiner eigentlichen Theorie abgrenzt. Allerdings mit der Folge, daß es zwangsläufig zu einer geduldeten Verschmelzung von experimenteller Physik und spekulativer Metaphysik kommt. Bestechend dabei ist die Selbstverständlichkeit, mit der Newton sich auf sein metaphysi-

[32] Optik, 243 f.; vgl. Principia, die Vorrede zur zweiten Auflage von Cotes, 19.
[33] Ibid., 244.

sches Weltbild stützt und eine geradezu operationale Symbiose von naturwissenschaftlicher Methode und theologischem Inhalt praktiziert.

Der religiöse Einfluß war so stark, daß Newton sogar die Aufgabe der *Naturlehre* in der Untersuchung und Erforschung der Natur als Werk Gottes sah.[34] Gott als „Herr aller Dinge" war für Newton keine erdachte Virtualität, sondern leibhaftige Substantialität. Der wahre Gott müsse deshalb „ein lebendiger, einsichtiger und mächtiger Gott" sein: „Er ist überall gegenwärtig, und zwar nicht nur *virtuell*, sondern auch *substantiell*; denn man kann nicht wirken, wenn man nicht ist. Alles wird in ihm bewegt und ist in ihm enthalten, aber ohne wechselseitige Einwirkung; denn Gott erleidet nichts durch die Bewegung der Körper und seine Allgegenwart lässt sie keinen Widerstand empfinden. Es ist klar, dass der höchste Gott nothwendig existiere, und vermöge derselben Nothwendigkeit existiert er *überall* und *zu jeder Zeit*."[35] Kein Wunder, daß auf der Grundlage dieser Deutung menschliches Wissen zweierlei Quellen entstammen mußte: dem Worte Gottes – der Bibel, und Gottes Werken – der Natur. Daß dabei gottgelenkte Eingriffe in das Planetensystem ungestraft postuliert werden konnten, war geradezu selbstverständlich. Galt doch das Gravitationsgesetz als Gesetz vom umgekehrten Quadrat für elliptische Bahnen als eine Art *Biblia naturae*.

Langfristige Gravitationswirkungen zwischen den Planeten – so etwa die Ungleichheit zwischen Jupiter und Saturn – verursachen nach Newton gewisse Irregularitäten, die so stark anwachsen können, daß das Gesamtsystem korrekturbedürftig wird. Daß aber die auf Infinitesimalrechnung gestützte Schwerkraft selbst zu Störungen von Planetenbahnen führen konnte, war für Newton kein Indiz für eine Inkohärenz seiner Gravitationslehre. Im Gegenteil. Seiner metaphysischen Weltanschauung treu hat er daraus zeitweise Reformeingriffe

---

[34] Principia, 511.

[35] Ibid., 509 f. Die Allgegenwart Gottes im Universum erklärte sich Newton wie folgt: „Diese bewundernswürdige Einrichtung der Sonne, der Planeten und Kometen hat nur aus dem Rathschlusse und der Herrschaft eines alles einsehenden und allmächtigen Wesens hervorgehen können. [...] Dieses unendliche Wesen beherrscht alles, nicht als Weltseele, sondern als Herr aller Dinge. Wegen dieser Herrschaft pflegt unser Herr Gott παντοκρατορ, d. h. der *Herr über Alles* genannt zu werden" (Principia, 508 f.). Sehr zutreffend stellt diesbezüglich A. Koyré fest: „Thus the Newtonian science, though as *mathematical philosophy of nature* it expressedly renounced the search for causes (both physical and metaphysical), appears in history as based on a dynamic conception of physical causality and as linked together with theistic or deistic metaphysics. This metaphysical system does not, of course, present itself as a constitutive or integrating part of the Newtonian science; it does not penetrate into its formal structure. Yet it is by no means an accident that not only for Newton himself, but also for all the Newtonians [...] this science implied a reasonable belief in God." A. Koyré (1965), 20 f. Zu Newtons Religionsverständnis vgl. F. Manuel: The Religion of Isaac Newton, Oxford 1974; zur Verschränkung theologischer und naturwissenschaftlicher Elemente bei Newton vgl. F. Wagner: Isaac Newton im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung. Studien zur Epoche der Aufklärung, Freiburg/München 1976.

Gottes gefolgert, der als transzendenter Stabilisierungsfaktor im gesamten Planetensystem fungiert: „Nach Newtons Auffassung, die er 26 Jahre nach Erscheinen der 1. Auflage seiner ‚Principia' in einem Nachtrag zur 2. Auflage im Jahre 1713 darlegte, sollte Gott überall und zu jeder Zeit gegenwärtig sein, so daß die Verwirrung im Universum unabhängig davon, wo sie eintrat, sogleich beobachtet und wieder in Ordnung gebracht wurde."[36] Für Newton war es schlicht unvorstellbar, die Gravitationskraft könnte nicht einem gottähnlichen *Agens*, sondern einem expandierenden Universum selbst inhärieren. Raum, Zeit und Bewegung als absolute Größen mußten in ihrem Bezugsverhältnis zu etwas Unbeweglichem im Universum konstituiert werden. Bei seinem mathematisch axiomatisierten Strukturaufbau der Gravitationseigenschaften sah er sich deshalb gezwungen, Halt vor Gott zu machen. Wenn seine Naturphilosophie aber auf der unaufhebbaren Absolutheitsidee von Raum, Zeit und Gott *in perpetuum* gründet, so bedeuten diese sicherlich keine ephemeren Extrakterscheinungen, sondern inhärieren seiner Physik als irrationales Anhypotheton metaphysischer Wunschvorstellungen.

Gott war für Newton „absolut". Die explizite Absolutheit von Raum und Zeit stellt sie als wahrhaftig gültige Dimensionen Gottes dar. Die relativen Größen dagegen bleiben den Menschen vorbehalten. Diese Auffassung ist mitunter als eindeutig polemische, theoretisch aber eher irrelevante Abwehr gegen einen fiktiven Feind in Gestalt der *Cartesianer* zu verstehen, die mit ihren mechanistischen Hypothesen „die *wahren* Größen mit den *relativen* und den gewöhnlichen Maßen derselben verwechseln,"[37] um Mathematik und Naturlehre zu besudeln. Rein mechanische Hypothesen über die Schwerkraft würden nach Newton Gottes Wirken in der Welt antasten, sie würden ihn aus der Welt in den Bereich des hypothetisch Aufhebbaren (Virtuellen) hin versetzen: „Der wahre Gott währt stets fort und ist überall gegenwärtig, er existiert stets und überall, er macht den Raum und die Dauer aus."[38] So aber bleibt Gott die wahre, absolute und letzte Gravitationsursache. Die physikalische Akzeptanz der Unendlichkeit des Raumes und der Notwendigkeit der Materie kämen einem metaphysischen Verzicht gleich und würden zwangsläufig zum Atheismus führen. So aber war Newtons Jahrhundertwerk im Geiste der Royal Society, „Alles zur Förderung

[36] S. F. Mason: Geschichte der Naturwissenschaft in der Entwicklung ihrer Denkweisen, Stuttgart 1961, 247.

[37] Principia, 30. Newton widersetzt sich damit einer starken Deutungstendenz bei Descartes, Leibniz und Spinoza, Gott zu einer abstrakten „Hypothese" zu degradieren und seine Wirkung auf die Weltordnung entweder auf invariable Gesetze oder auf den Schöpfungsakt selbst zu beschränken. Vgl. dazu A. Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt/M 1969, 209 f., sowie P. Feyerabend (1983), 58 f.

[38] Optik, Frage 30.

der Ehre Gottes" zu tun, der sicherste Schutz gegen die Angriffe der „gottlosen Schar" der Cartesianer.

Doch schon Kant meldet erhebliche Zweifel an dieser Auffassung an und wendet sich ausdrücklich gegen Newtons metaphysische Ableitungsversuche der Gravitation aus einem gottähnlichen *Agens*: „Allein so fort alle mechanische Gesetze vorbei gehen, und durch eine kühne Hypothese Gott unmittelbar die Planeten werfen zu lassen, damit sie in Verbindung mit ihrer Schwere sich in Kreisen bewegen sollten, war ein zu weiter Schritt, als daß er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können."[39] Kant koppelt Newtons Naturphilosophie von ihren metaphysischen Prämissen ab und zeigt, daß sie keine zwingende Voraussetzung der Himmelsmechanik bilden. Dabei legt er erste hypothetische Dynamisierungsansätze zu Newtons Gravitationsableitung frei und führt sie aus ihrer weltsystematischen Statik heraus. Zum einen reißt er sie aus ihrer religionsmetaphysischen Verankerung los, indem er zum Ausdruck bringt, daß sie als „kühne Hypothese" Newtons Himmelsmechanik nicht notwendig inhärieren müsse. Zum anderen kompatibilisiert er ihre naturphilosophische Grundlage mit für Newtons Weltanschauung unvereinbaren mechanischen bzw. evolutionären Alternativansätzen. Kant sucht damit „eine Hypothese mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen" zu liefern. Deshalb sah er seine *Weltentstehungshypothese* als Versuch einer Alternativerklärung „von dem Ursprunge des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen", um ausschließlich auf „natürliche Gründe" bauend, „mit einem Grad an Wahrscheinlichkeit" (A 152/153) die Weltgenese mechanisch erklären zu können. Mit dieser Weltentstehungshypothese legt er den Grundstein für die spätere „Kant-Laplacesche Theorie", die für lange Zeit zu einer wichtigen Diskussionsgrundlage der Astronomie wird.[40]

§ 3. Der Siegeszug der Newtonschen Physik

Die von Newton eingeleitete Hypothesenablehnung bleibt nicht nur auf seine Schule beschränkt, sondern findet ihre Fortsetzung weit bis ins 18. Jahrhundert hinein und wirkt sich paradigmatisch auf synchrone Wissenschaftsauffassungen in Physik und Philosophie aus. Im Ausgang des 17. Jahrhunderts wurde

[39] Der einzig mögliche Beweisgrund, A 166.

[40] Vgl. Die Kant-Laplace'sche Theorie. Ideen zur Weltentstehung von Immanuel Kant und Pierre Laplace. Eingeleitet und hrsg. v. Heinrich Schmidt, Leipzig 1925.

das naturphilosophische Wissensverständnis noch weitgehend theoretisch spekulativ interpretiert; das Experiment spielte dabei eine eher sekundäre Rolle. Es gab keine einwandfrei festgelegte naturwissenschaftliche Methode, keine einheitliche Theorie, sondern konkurrierende Erklärungsansätze von Bacon, Descartes und Galilei. Newton leitet hier insofern eine folgenschwere Wende ein, als mit ihm gerade dem exakt instrumentgestützten Experiment eine entscheidende Kontrollaufgabe innerhalb von Theoriebildungsverfahren zufällt. Nur deshalb konnte er die protophysischen Grundlagen seiner Theorie straflos vernachlässigen. Aufgrund der empirischen Experimentevidenz und der logischen Stringenz im mathematischen Teil der *Principia* konnte er schließlich den absoluten Universalanspruch des allgemeinen Gravitationsprinzips ableiten. Damit war der Weg frei, Hypothesenbildungen für die neue Naturphilosophie auszuschließen, ohne die daraus folgenden theorie- und praxisbezogenen Konsequenzen zu bedenken.

Die von Newton initiierte Methodentendenz war im 18. Jahrhundert so weitreichend, daß im Register vieler Werke unter dem Stichwort „Hypothese" folgende Erklärung zu lesen war: *Hypotheses ex Physica sunt proscribendae*.[41] Unge-

[41] F. Rosenberger (1895), 341. Wie radikal Newtons Methode der Naturwissenschaft in seiner Hypothesenablehnung war, und sich diesbezüglich nicht nur von Galilei absetzte, zeigt ein Vergleich mit einem anderen großen Physiker, Johannes Kepler, der über einen analytischen Ausschluß von konkurrierenden Hypothesen zu seiner Auffassung der elliptischen Planetenbahnen gelangt ist. Keplers Bedeutung für Newton bei der Formulierung eines neuen Weltsystems dürfte außer Frage stehen (vgl. F. Rosenberger (1895), 135-141). In seinem ersten spekulativen Werk *Mysterium Cosmographicum* (1596) hat Kepler im Rahmen des Kopernikanischen Systems nach mathematischen Harmonien für Planetenabstände von der Sonne gesucht. Mit Hilfe von Tycho Brahes astronomischen Beobachtungsdaten gewannen seine Spekulationen zwar einen festeren Grund. Nichtsdestotrotz hielt Kepler weiterhin an der herkömmlichen, auch von Kopernikus vertretenen Vorstellung der gleichförmigen Bewegung der Himmelskörper auf exakten Kreisbahnen fest. Die weitere Auseinandersetzung mit den Berechnungen Brahes brachte ihm schließlich die Einsicht, daß die Vorstellung der Kreisbahnen weder im ptolomäischen noch im kopernikanischen oder tychonischen System die exakte Berechnung der Planetenbahnen mit Tychos Meßdaten erlaubte. Darauf ließ Kepler die antike Gleichförmigkeitsvorstellung der Kreisbahnen fallen und nach verschiedenen Versuchen mit anderen geometrischen Figuren gelang ihm in der *Astronomia Nova* (1609) die Lösung mit gewünschtem Genauigkeitsgrad, daß die Himmelskörper eine Ellipsenbahn um die Sonne als Brennpunkt beschreiben. In Sonnenferne bewegen sich die Planeten langsamer, in Sonnennähe hingegen schneller (vgl. S. F. Mason (1961), 163 ff.). Von grundlegender Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß Kepler als erster einen konstruktiven Ansatz zu einer induktiven bzw. revidierbaren Metaphysik gelegt hat. In seinem *Epitome Astronomiae Copernicanae* (1618-21) hat der deutsche Astronom eine eigene astronomische Methode formuliert und sich explizit gegen die Kopernikanische Methode ausgesprochen. Seiner Auffassung nach bestehe die Astronomie aus fünf Grundteilen: (1) Der Beobachtung des Himmels. (2) Der Aufstellung von Hypothesen zu Erklärungszwecken der beobachteten scheinbaren Bewegungen. (3) Einer Physik bzw. Metaphysik der Kosmologie. (4) Der Berechnung vergangener oder zukünftiger Positionen der Himmelskörper. Und (5) aus einem Mechanikteil zur Herstellung und Gebrauch von Instrumenten. Der dritte Teil, die *Metaphysik der Kosmologie*, so etwa das statische Weltmodell der Griechen, daß die Planetenbahnen gleichförmig und auf Kreisbahnen zu verlaufen haben, sei nach Kepler keineswegs verbindlich

stört davon wurden weiterhin genauso viele „gute“ wie „schlechte“ Hypothesen aufgestellt. Damit zeichnete sich eine unvermeidliche Divergenz zwischen der feierlichen Generalklausel, Hypothesen zu vermeiden, und der tatsächlichen Forschungsarbeit, bei der man notwendigerweise auf Hypothesengebilde angewiesen war.

Mit dem weit über England wirkenden Siegeszug der Newtonschen Physik entstand ein bis dahin beispielloses Wissenschaftsimperium. Ein allgemeiner Prozeß der Newtonianisierung des kontinentalen Europas gelangt von England über Schottland schließlich bis nach Frankreich, wo mit Newton eine Denk- und Forschungsrichtung eingeleitet wird, die unter dem Schlagwort „Newtonianismus“ bald den konkurrierenden Cartesianismus und Leibnizianismus verdrängt. Die Gravitationslehre als Erklärungsmodell von Kraftwirkungen wird zu einer neuen Form physikalischer Methodik. Newtons Welterklärungsmodell gilt für die Darstellung von Naturabläufen in ihrer mathematischen Kraftwirkungsbeschreibung als unanfechtbar. Die programmatische Hypothesophobie der *Regulae philosophandi* und die *Queries* bestimmen eine konkurrenzlose Universalgeltung der Himmelsphysik. Mit der Ausschaltung der mechanischen Naturlogik Descartes' und der Übernahme der Pariser *Académie des Sciences* (bis dahin Hochburg des Cartesianismus) in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts fällt schließlich die letzte Bastion. Mit Voltaires *Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de touts le monde* (1739) setzt sich Newton in Frankreich endgültig durch. Und da allmählich alle Physiker mehr oder weniger Newtonianer wurden, so bekam auch die „Hypothese“ für lange Zeit einen verächtlichen Beigeschmack und, um mit Rosenberger zu sprechen, „verschwand mehr als nöthig und dienlich war aus der Physik.“[42]

Newtons Jünger waren fest davon überzeugt, daß Spekulation, Erdichtung und Hypothesenbildung identisch sind: „Diejenigen welche ihre Spekulationen auf Hypothesen begründen, werden, wenn sie hierauf auch aufs strengste nach mechanischen Gesetzen fortschreiten, eine Fabel, vielleicht eine elegante und

---

für den Astronomen. Darauf hat er die These formuliert, wenn seine Hypothesen mit einem metaphysischen System übereinstimmen, so ist dies als ihre zusätzliche Stütze zu deuten. Sofern seine Ergebnisse mit der metaphysischen Überlieferung nicht übereinstimmen, so habe sich die Metaphysik an die astronomische Hypothese anzupassen. Der einzige Vorbehalt, den Kepler Hypothesen gegenüber hegte, war die Voraussetzung ihrer Rationalität. Ihr positiver Sinn bestand in der effektiven Beschreibungskraft der Erscheinungen und ihrer praktischen Nützlichkeit für das alltägliche Leben. (Vgl. J. Kepler: Epitome Astronomiae Copernicanae, in: Ges. Werke, hrsg. v. Max Caspar 1953, VII, 25). Diese Auffassung hinderte Kepler nicht, das Universum weiterhin als Abbild der Dreieinigkeit zu deuten. Im Mittelpunkt des Universums stand Gott Vater, Gott Sohn verkörperte die ihn umgebenden Sphären, der Heilige Geist schließlich stellte das Gesamt aller Wechselbeziehungen im Universum dar.

[42] F. Rosenberger (1884), 217.

schöne, jedoch nur eine Fabel aufbauen."[43] Stellvertretend für die weit über England bis nach Frankreich verbreitete Newtonsche Schule konnte John Freind, Chemieprofessor in Oxford, selbst die chemischen Phänomene nach Newtons Gesetzen durch Anziehungskräfte der Materie erklären: „Die Cartesianer und fast alle, welche sich selbst als Meister der mechanischen Philosophie bekennen, beginnen immer mit der Aufstellung von Hypothesen oder Fiktionen, die nirgends außer in ihrer Einbildung existieren. Newton aber geht den entgegengesetzten Weg; er erdichtet nichts, er setzt nichts Unsicheres voraus, er nimmt nichts für zugestanden an, was nicht durch Experiment oder Beobachtung unzweifelhaft ist. Aus solchen Prinzipien zieht er mit mathematischer Genauigkeit alle seine Schlüsse."[44] Newton selbst hat zu dieser Apotheose einer „hypothesenfreien" Experimentalphilosophie nicht nur in seinen Werken, sondern auch in seinen Briefen aktiv beigetragen: „Experimental Philosophy reduces Phaenomena to general Rules [...]. Hypothetical Philosophy consists in imaginary explications of things [...] or against the arguments of Experimental Philosophers founded upon Induction. The first sort of Philosophy is followed by me, the latter too much by [Des]Cartes, Leibnitz & some others."[45]

Infolge dieser Auffassung hat sich in einer geradezu beispiellosen Kampagne eine sakrosankte Verklärung der erratischen Leistungsfähigkeit der Himmelsmechanik durchgesetzt, die jede kritisch offene Auseinandersetzung schon im Keim zu ersticken wußte. Die herrschende Schultendenz bereits zu Newtons Lebzeiten war, daß seine Ideen verallgemeinert werden, „die entgegenstehenden Hypothesen verdrängt, die Gegner der neuen Entwicklung, die Anhänger des Bestehenden mit größter Rücksichtslosigkeit angegriffen, jede abweichende Ansicht mit Spott überschüttet: und alles das entlockte dem Meister gerade so wenig ein Wort des Tadels wie ein Wort der Billigung oder der Aufklärung."[46] „The Prince of Mathematicians and Philosophers" war aber nicht nur ein begnadeter Wissenschaftler und Erfinder, sondern ein ausgesprochener Machtmensch, der sich als ehrgeiziger und streitsüchtiger Polemiker überdurchschnittlich stark auch politischen Einfluß für seine Doktrin zu verschaffen wußte. Kein anderes Denksystem in der gesamten Wissenschaftsgeschichte konnte

---

[43] Principia, Vorrede zur zweiten Auflage von Cotes, 4.

[44] „For a Foundation of the Theory of Chemistry, I assumed the Principles, and the Method of arguing from them, which Newton, the Prince of Mathematicians and Philosophers, has introduced: which great Man, by his own excellent Genius, has taught us a sure Way for the Improvement of Physics, and has fix'd natural Knowledge on such weighty Reasons, has enrich'd it with such a Number of new Discoveries, that he has done more to illustrate and explain it than all the Philosophers of all Nations." Zit. n. F. Rosenberger (1895), 360.

[45] The Correspondence of Isaac Newton, Vol. V, 398 f.

[46] F. Rosenberger (1895), 394.

einen vergleichbaren Erfolg jemals verzeichnen und so lange jeder nur erdenklichen empirischen Verifizierung standhalten. Kein anderes Werk hat so nachhaltigen Einfluß auf die allgemeine Methodenstruktur der Naturwissenschaften und die mathematische Experimentalphysik selbst ausgeübt.

III. Kants Hypothesenablehnung

§ 1. Die Entscheidung für Newtons Naturwissenschaftsmodell

Mit diesem Wissenschaftsimperium wird schließlich der junge Königsberger Philosoph Immanuel Kant konfrontiert. Der Newtonsche Siegeszug als tatsächlicher und nicht vermeintlicher Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis muß auf den naturwissenschaftlich interessierten Metaphysiker, der eine Revolution der Denkart in der Metaphysik einzuleiten gewillt war, unauslöschlichen Eindruck hinterlassen haben. Sein wirksamstes Echo ist in den Frühschriften deutlich zu vernehmen. Wenn wir also nach Gründen für Kants metaphysische Hypothesenskepsis suchen wollen, so ist nach Indizien für diese Annahme zunächst in den Schriften der vorkritischen Phase zu suchen, die in eine Zeitspanne fallen, als seine Forschungsinteressen noch diversen naturwissenschaftlichen Sachfragen gewidmet waren, und man sich offen auf das große Vorbild Newton berufen konnte. In der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze* war Kant noch auf der Suche nach einem adäquaten Methodenmodell von höchst möglicher Erkenntnisgewißheit für die Metaphysik. Erste positive Anzeichen zu dieser Methodensicherheit werden über explizite Annäherung an Newtons empiristische Methodologie sichtbar. Und dies um so mehr, als die bisherige „Lehrart der Philosophen, deren Unsicherheit eben die Gelegenheit zu gegenwärtiger Aufgabe ist,“[47] nicht in Frage kommt.

Newtons Naturwissenschaftsmodell ermutigt den aufbegehrenden Philosophen, seine wissenschaftlichen Begründungsabsichten gegen die Unbeständigkeit metaphysischer Hypothesen abzugrenzen. Denn wenn die *Methode* feststeht, „nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntnis kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muß, an statt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsekten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkende Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; so wie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die

[47] Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze, A 70.

Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte" (A 69). In den allerersten Anfängen seiner philosophischen Methodensuche erkennt Kant die naturwissenschaftliche Methodologie Newtons samt seiner Hypothesenablehnung als mustergültig an und sucht sie auf die Metaphysik anzuwenden. Um der Metaphysik als Philosophie über die ersten Gründe der Naturerkenntnis den wahren (apodiktischen) Gewißheitsgrad zu gewährleisten, um sie aus ihrem spekulativen Herumtappen unter bloßen Begriffen auf den sicheren Weg der Wissenschaft zu führen, wird Isaac Newton als Garant für die Erfolgssicherheit zitiert. Für die vorkritische Grundlegung einer noch analytischen Metaphysik kann nur die kompositive Methode der Naturwissenschaft à la Newton in Frage kommen: „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war" (A 82).[48]

Kant wußte mit Newton, und darin war er ein überzeugter Newtonianer, daß metaphysische Hypothesen als „Erdichtungen" nicht einmal den Wert von naturwissenschaftlichen Erklärungshypothesen haben können, „bei welchen man keine Grundkräfte ersinnt, sondern diejenige, welche man durch Erfahrung schon kennt, nur auf eine den Erscheinungen angemessene Art verbindet, und deren Möglichkeit sich als jederzeit muß können beweisen lassen."[49] Bei metaphysischen Hypothesen dagegen handelt es sich um „neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung [...] in welchen man niemals den mindesten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und also nur schöpferisch oder chimärisch, wie man es nennen will, dichtet" (A 123).[50] Zum Zweck der Erklä-

[48] Kant war von der „Wahrheit" der Gravitation als Kraftgesetz überzeugt: „So nannte Newton das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie, sich einander zu nähern *Gravitation* derselben, indem er seine mathematische Demonstrationen nicht in eine verdrießliche Teilnehmung an philosophischen Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben eräugen könnten. Gleichwohl trug er kein Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie ineinander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen *Anziehung*." Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, A 43.

[49] Träume eines Geistersehers, A 122.

[50] Diesem Methodenideal bleibt Kant auch während der kritischen Phase, insbesondere bei den Kategorien als formalen Bedingungen einzig legitimer Erfahrungsmöglichkeit in bezug auf die *Postulate des empirischen Denkens* im System der *Grundsätze des reinen Verstandes* der KrV treu. Er benutzt weiterhin die pejorative Bezeichnung „Erdichtungen" bzw. „Hirngespinste" als Fiktionen (im Sinne von Newton) zur Kennzeichnung spekulativer Entitäten, die als „gedichtete Begriffe" jeder Erfahrungsgrundlage entbehren und spricht sogar von einer „erdichteten" Realität in bezug auf „eine bloß willkürliche Synthesis" von Eigenschaften, die den Postulaten der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zuwiderläuft. Objektive Realität als transzendentale Wahrheit kann nur den Begriffen zukommen, die Wahrnehmungsrelationen in jeder Erfahrung apriori ausdrücken. Die transzendentale Wahrheit sei zwar „unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und

rung gegebener Erscheinungen können daher „keine andere[n] Dinge und Erklärungsgründe“ angewandt werden, „als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung“ (KrV B 800) gesetzt waren.

§ 2. Newton „abstrahierte mit Recht von allen Hypothesen“

Kant hat nicht nur Newtons Wissenschaftsauffassung, sondern auch dessen Hypothesophobie geteilt. Er drückt sich ganz à la Newton aus, wenn er von metaphysischen Hypothesen als willkürlichen „Erdichtungen“ spricht und an eine *von aller Hypothese befreite* mechanische Erklärungsart glaubt: „Da sehen wir nun das wunderseltsame Phaenomenon, dessen Anblick seit seiner Entdekkung die Astronomen jederzeit in Bewunderung gesetzt hat, und, dessen Ursache zu entdecken, man niemals, auch nur eine wahrscheinliche, Hoffnung hat fassen können, auf eine leichte, von aller Hypothese befreite mechanische Art entstehen.“[51] Als fortschrittlicher Naturphilosoph vermag sich Kant dem naturwissenschaftlichen Zauber der Himmelsmechanik Newtons nicht zu entziehen und differenziert genau zwischen der hypothesenfreien Erklärungsart Newtons und der Hypothesenerklärung seiner Gegner. Die Leibnizianer sehen sich nämlich genötigt, „ihre Einbildungskraft mit künstlich ersonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypothese auf die andere zu bauen, und an statt daß sie uns endlich zu einem solchen Plan des Weltgebäudes, führen sollten der einfach, und begreiflich genug ist, um die zusammengesetzte Erscheinungen der Natur daraus herzuleiten.“[52]

Kant glaubte fest an die exemplarische Möglichkeit einer „hypothesenfreien“ Erkenntnis auf der Grundlage der Himmelsmechanik, deren Gravitationskraft

---

die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden“ (KrV B 269). Etwas weiter wird es noch deutlicher: „Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen: so würde man in lauter Hirngespinste geraten, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden“ (KrV B 269/270).

[51] Allgemeine Naturgeschichte, A 78.

[52] Wahre Schätzung der lebendigen Kräfte, A 65.

ihm stets als „nunmehro außerzweifelgesetzes Naturgesetz“[53] galt. Daraus hat er auf die Möglichkeit einer „wahren“ Erklärungsart der Erscheinungen geschlossen. Denn bei der Ableitung der allgemeinen Gravitationskraft und der Bestimmung der „wahren“ Bewegung der Himmelskörper abstrahierte Newton „mit Recht von allen Hypothesen“ (MAN A 66). Im Gegensatz zum „Hypothesenspiel“ der übrigen Physiker habe Newton die „wahre“ Erklärung der Erscheinungen „mit der strengsten Enthaltsamkeit der Mathematik“ (MAN A 64) ableiten können. Kant folgert daraus, daß es Wissenschaften wie Mathematik und Metaphysik gibt, „die keine Hypothesen erlauben“ (Logik, A 134). Indem Kant Newtons hypothesenfreien Wissenschaftsmodell offen vertritt, bekennt er sich zu einer neuen Methodologie und wendet sich gegen all diejenigen Metaphysiker, „welche ehe etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlußart zu vernichten.“[54]

Feststeht, daß Kant bei seinen allerersten Versuchen theoretisch deutbarer Methodenzusammenhänge auf das naturwissenschaftliche Erklärungsprogramm Newtons rekurriert, das er als methodologisch wahr voraussetzt, ohne zunächst auf ihre praktischen Durchführungschwierigkeiten zu reflektieren. Denn sofern mit der Transzendentalphilosophie die Erfahrungsmetaphysik als System formaler Denkvoraussetzungen der Naturwissenschaft mitkonzipiert werden sollte, in dessen synthetisch-apriorischem Rahmen legitime Erfahrungserkenntnis erst möglich wird, so mußte zwangsläufig aufgrund der genuin metaphysischen Formstruktur Newtons empiristisches Induktionsparadigma aufgegeben werden, um die transzendentallogischen Mittel der Deduktion für den aprioristischen Vollständigkeitsaufweis kategorialer Verstandesgrundsätze begründen zu können.

Kants Erfahrungstheorie sollte aber nicht als „Theorie der Physik“ verstanden werden. Sie erscheint als von der Newtonschen Physik unabhängig, ist aber geeignet, diese Theorie nachträglich zu legitimieren, da sie auf explizit physikalische Begriffs- und Methodenvorleistungen zurückgreifen muß, um ihre wissenschaftstheoretische Standortbestimmung nach Newton nicht nur in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* überhaupt denn vertreten zu können.

---

[53] Allgemeine Naturgeschichte, A XLVII.

[54] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, A 153 f.

IV. Gesetze als Verstandesschöpfungen

§ 1. Gesetzesabsolutheit versus Gesetzesprovisorität

Die zuvor diagnostizierte Verkennung protophysischer Hypothesenbildungen bei Newton hat sich exemplarisch auf seine Schule und die nachfolgende Physik ausgewirkt. Abgesehen von kleinen Ausnahmen, galt Newtons Himmelsphysik für seine Nachfolger als eine methodisch völlig neue, rein induktive, also in der damaligen Auffassung „hypothesenfreie" Wissenschaft: „Zu dieser Vernichtung der Hypothese trieb allerdings der Geist der englischen Naturwissenschaften seit Bacon von Verulam. Wir haben wenig Gelegenheit gehabt, irgend einen directen Einfluss Bacon's in der Physik zu constatiren, aber seine Theorie der Induction, die [...] jede Hypothese ausschliesst, hat allerdings still gewirkt, bei dem Experimentator Boyle, wie bei dem Mathematiker Newton. Die alte Naturphilosophie hatte die Hypothese schändlich gemissbraucht, Descartes war mit ihr nicht viel besser umgegangen; jetzt sollte das schädliche Instrument gänzlich entfernt werden [...]. Die Newton'sche Schule schloss also mit Bewusstsein die Hypothese und damit die deductive Philosophie von der Physik aus und wollte in derselben ausgesprochenermaassen nur die empirische und die mathematische Methode gelten lassen."[55] Auch die Philosophen stehen den Physikern nicht nach: „Auch sie stürzen sich in erster Linie (was natürlich auch eine Frage der Ausbildung ist) auf die Newtonsche Methodologie und nehmen es als selbstverständlich, daß der faktische Aufbau der Newtonschen Mechanik dieser Methodologie auch folgt."[56] Kants Erklärung „Hypothesen bleiben immer Hypothesen" steht Newtons artifiziellem Verdikt *hypotheses non fingo* in nichts nach.

Wie ein Orakelspruch lautet da nach insgesamt 300 Jahren seit dem Erscheinen der *Principia* Stephen W. Hawkings Hypothesenverdikt (seit 1974 Mitglied der Royal Society, seit 1979 Newtons Nachfolger auf dem „Lukasischen Lehrstuhl" in Cambridge), daß jede physikalische Theorie insofern provisorisch sei, „als sie nur eine Hypothese darstellt: Man kann sie nie beweisen."[57] Sofern eine einzige Beobachtung ihr zuwiderläuft, wird sie widerlegt. Dies bedeutet aber nicht ihre absolute Preisgabe, sondern heißt *in praxi*, daß die alte Theorie in ei-

---

[55] F. Rosenberger (1884), 217 f. Vgl. H. Pemberton: View of Sir Isaac Newton's philosophy, London 1728.

[56] J. Mittelstraß (1972), 306.

[57] S. W. Hawking: A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes, New York 1988. Dt.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1988, 24.

ner neuen, den signifikanten Sachverhalt adäquater erklärenden Nachfolgetheorie aufgeht. So etwa im Falle der Anomalie der Umlaufbahn des Merkur, die mit Newtons Gravitationslehre nicht erklärbar war, mit Einsteins Relativitätstheorie jedoch plausibel erklärt werden konnte.

Den modernen Übergang von der Gesetzesabsolutheit zur Gesetzesprovisorität auf philosophischem Hintergrund hat Pierre Duhem anschaulich dargestellt. Wenn man unter „Gesetzen" diejenigen versteht, die die Physik in mathematischer Form formuliert, so handelt es sich stets nur um *provisorische Gesetze*. Damit soll nicht, wie Duhem einwendet, behauptet werden, daß ein physikalisches Gesetz während einer bestimmten Periode „richtig" und dann wiederum „falsch" wird. Es ist während seiner gesamten Geltungsphase weder richtig noch falsch, sondern *provisorisch*, „weil es die Tatsachen, auf die es angewendet wird, mit einer Annäherung darstellt, die den Physikern heute hinreichend erscheint, die ihnen aber eines Tages nicht mehr genügen wird."[58] Ein Naturgesetz bleibt immer *relativ*. Aber nicht aufgrund der Tatsache, daß es für einen Physiker richtig, für den anderen wiederum falsch ist, sondern weil es nur eine den Forschungsstand approximativ bestimmende *Annäherung* statuiert, die entgegen Newtons Auffassung weder irreversibel noch konstant bleibt. Sie nimmt mit dem Präzisionsgrad der Meßinstrumente zu, der die Fehlerquoten statistisch eliminieren oder präzisere Korrekturen innerhalb einer bestimmten Zulässigkeitsskala besser auswerten läßt. Experimentaldaten, die in einer Epoche als gute Meßwerte oder hinreichende Wirklichkeitszugänge galten, werden in einer anderen Epoche aufgrund neuer Meß- und Methodenzugänge nicht mehr erklärungshinreichend. So etwa die klassische Physik und die moderne Quantenphysik. Was heute oder gestern unter bestimmten Gesetzen zu Kohärenzkennzeichnungszwecken als erklärungshinreichend galt, kann morgen schon nicht mehr hinreichend und daher korrekturbedürftig sein. Dies macht das Gesetz weder „wahrer" noch „falscher", sondern ergänzt seine Provisorität um weitere Approximationsgrade.

Im alltäglichen Verständnis kann eine Aussage, sofern sie mit Beobachtungsdaten kollidiert, durchaus „wahr" oder „falsch" sein. Nicht so ein physikalisches Gesetz, das nach seiner experimentellen Prüfung in Form von mathematischen Lehrsätzen abgesichert vorliegt und nur wenig mit der Frage zu tun hat, die über ein einfaches Ja oder Nein im alltäglichen Sinne entscheidbar wäre. Ein Gesetz bleibt nach Duhem stets „symbolisch". Ein abstraktes Symbol aber kann weder „richtig" noch „falsch" sein, sondern nur „annähernd", und zwar mit

[58] P. Duhem (1978), 227 f.

unterschiedlichen Genauigkeitsgraden.[59] Physikalische Theorien hängen ihrem hypothetischen Gesetzescharakter nach entscheidend von dem Sicherheitsgrad ihrer Experimente ab, die über festgesetzte Meßprozdeuren den intendierten Ausgang entscheidend beeinflussen. Sie bleiben stets auf ihren abstrakten Vorstellungsbereich beschränkt und weisen keine röntgenartig einsehbare wahre *realitas* auf. Sie gelten als vorläufig „gut", sofern sie aufgrund einer Methodenbeschreibung statistische Prognosen in bezug auf gewisse Naturabläufe möglich machen und unter Ausschluß von möglichst wenigen Beliebigkeiten eine bestimmte Beobachtungsklasse erklären lassen. Physikalische Gesetze bleiben in ihrer experimentellen Naturerschließung über einen forschungsabhängigen Kontinuitätszusammenhang stets provisorisch und variabel.

Der absolute Gesetzescharakter ist ein gefährlicher Trugschluß nicht nur in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Philosophie. Fundamentale Denk- und Auffassungsgesetze können im sukzessiven Fortschritt der Wissenschaften ohne Nachteil aufgehoben werden, müssen also nicht um jeden Preis als zeitlos wahre Einsichten konserviert werden. Wie Paul Feyerabend unter Bezug auf Ludwig Boltzmann hinweist, ist diese Auffassung kein leeres Gerede, sondern sie liefert durchweg konstruktive Denkanstöße. Die Ideenrevolution in der modernen Physik, Mathematik und Geometrie wäre ohne sie undenkbar. Auf diese Weise entstand eine neue quantenmechanische Physik, die nicht nur reines Voraussageschema war, sondern ein neues auf konkreten wissenschaftstheoretischen Gehalt gestütztes Philosophiemodell. Es ist durchaus wissenschaftsfördernd, kontrainduktiv vorzugehen und neue Denkmuster zu entwerfen, die angesichts neuartiger Tatsachen alternative Erklärungsmodelle plausibel erscheinen lassen. Ein Naturforscher (inwiefern auch ein Philosoph, der im vorgefundenen Gedankensteinbruch bald den bald jenen Denkstein ausschlachtet, lassen wir offen) ist weder ein gehorsamer Sklave noch ein erhabener Hohepriester, der über die Erhaltung grundlegender Gesetze als heiligste Prinzipien wacht. Er ist „ein Opportunist, der Errungenschaften der Vergangenheit bald für diesen, bald für jenen Zweck zurechtbiegt, falls er sie überhaupt beachtet."[60] Auch das Wissensgebäude ist kein Heiligtum, das aus definitiv fundierten Wahrheiten besteht. Es setzt sich aus abritären Bestandsaufnahmen und provi-

[59] Ibid., 222 f.

[60] P. Feyerabend: Irrwege der Vernunft, Frankfurt/M 1989, 411 f. Die Opportunisten-Parabel geht auf Einsteins Äußerung zurück: „Die äußeren Bedingungen, die die Erfahrung dem Forscher setzt, erlauben es ihm nicht, sich bei der Konstruktion seiner Begriffswelt durch Befolgung eines epistemologischen Systems zu sehr einschränken zu lassen. Dem systematischen Epistemologen muß er daher wie ein skrupelloser Opportunist erscheinen." P. A. Schlipp (ed.): Albert Einstein: Philosopher-Scientist, New York 1951, 683 f.

sorischen Entscheidungshypothesen zusammen, die über differente Rationalitätsspielarten gespeist und plausibel erklärt werden können. Es ist weder sakrosankt noch gegen kontrainduktive Verfahrensweisen resistent.

Newton war durch seine mathematische Beweisführung überzeugt, daß bestimmte Naturbeobachtungstatsachen keine Alternativerklärung zulassen. Daraus hat er seine rigide Konsistenzforderung stipuliert, um über einen experimentell gesicherten Tatsachengehalt eine folgenschwere Methodeneinförmigkeit zu verhängen und ihren Geltungsbereich in ein invariantes Lehrsatzkorsett einzuzwängen. Dabei wollte er seinen *dream of a final theory* träumend alle quantitativen Inkohärenzen ausschalten, was ihm offensichtlich nicht gelungen war. Keine Theorie ist so umfangreich, daß sie jemals mit allen bekannten Tatsachen auf einem Sachgebiet übereinstimmen könnte. Deshalb sein unredlicher Machtspruch als Antidotum nicht nur gegen „okkulte" Eigenschaftshypothesen, sondern auch gegen konkurrierende Alternativtheorien. Gegen sein Hypothesenverdikt spricht die Tatsache, daß Hypothesen aus der Physik durch keinen Machtspruch verbannt werden können. Hypothesen dynamisieren jede Wissenschaft; sie machen eine dynamische Physik möglich und reißen sie aus der Newtonschen Statik heraus. Spätestens seit Einsteins Relativitätstheorie stellen auch die Newtonschen Bewegungsgesetze lediglich approximative Erklärungshypothesen dar.

Daraus wird ersehbar, daß alle noch so erfolgreichen wissenschaftlichen, philosophischen oder gesellschaftlichen Immunisierungsstrategien vor einer kritisch offenen Wissensentwicklung nicht bestehen können. Selbst dann nicht, wenn sie über Jahrhunderte hindurch für absolut und experimentdicht gehalten werden. Sie zeigen die unentrinnbare Vergänglichkeit aller menschlichen Macht- und Wissensansprüche. Gegen den newtonschen Methodenmonismus ist einzuwenden, daß eine pluriforme Theorienvielfalt nicht wissenschaftshemmend, sondern fördernd ist. Starre Uniformität dagegen lähmt ihr kritisches Potential. Kein noch so großer Erfolg spricht dafür, angesichts einer offenen Welt- und Wissenschaftsauffassung im leergefahrenen Göpelwerk einer invarianten Methode zu laufen.

§ 2. Einsteins philosophiebildende Relativitätsrevolution

Newtons Gravitationstheorie ist ihrem physikalischen Universalanspruch nach nur bis zum Auftreten der Einsteinschen Relativitätstheorie legitimierbar. Dabei stellt sich nicht so sehr die Frage, ob seine Himmelsmechanik insgesamt wahr

oder falsch sei, sondern die wissenschaftstheoretische Konsequenz, daß sie nicht die einzige Theorie sei, die bestimmte Naturabläufe allgemein erklären und voraussagen könne.[61] Als Physik des menschlichen Alltages erweist sie sich als durch die Sinne intuitiv erfaßbar und stellt auch heute noch eine recht gute Approximation der Wirklichkeit dar. Mit der Relativitätstheorie wurde sie dennoch zum ersten Mal wieder problematisch und nicht mehr absolut gültig.

Newtons Mechanik war lange Zeit die Grundlage der Stabilität und Unveränderlichkeit als Garant berechenbarer Gesetzmäßigkeit der Masse. Raum und Zeit waren bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts vorgegebene universelle Größenstrukturen des Universums. Mit seiner *Lichtquantenhypothese* hat Einstein die allgemeine Relativität von Raum und Zeit ans Tageslicht gebracht und Newtons Theorie ihrer Universalbedeutung enthoben. Seit seinen folgenschweren Entdeckungen gelten Raum und Zeit nicht mehr wie noch bei Newton als *absolut*, sondern sie werden vom relativen Zustand des Betrachters als bewegungs- und gravitationsabhängige Bestandteile der physikalischen Welt interpretiert. Ähnliches Schicksal erlitt die Universalität der Masse, die schlicht eliminiert wurde, da Masse bzw. Materie und Energie ineinander umwandelbar sind. Durch experimentelle Kollisionen als Umwandlungsprozesse können Licht- und Materieteilchen erzeugt werden. Die Folge aus Einsteins Theorie ist die Einheit von Raum und Zeit, Masse und Energie. Raum und Zeit werden seitdem nicht mehr als zwei getrennte Größen, sondern als vierdimensionales Raumzeitkontinuum gedeutet. Auch der Glaube an die deterministische Irreversibilität der Zeitfolge – an ihren Fluß von der Vergangenheit in die Zukunft – hat sich mit der Entdeckung der Quantenmechanik für die Bestimmung von statistischen Kausalzusammenhängen als Illusion erwiesen.

Eine weitere Konsequenz der Einsteinschen Revolution für die moderne Physik und Philosophie ist die Auffassung, daß sowohl einzelne Begriffe als auch ganze Begriffssysteme ihre theoretische Berechtigung nur insofern aufrechterhalten, als sie „zum Überschauen von Erlebniskomplexen dienen; eine andere Legitimation gibt es für sie nicht."[62] Als freie „Verstandesschöpfungen" sind sie ebensowenig unabhängig von der menschlichen Denk- und Erlebnisart, „wie etwa die Kleider von der Gestalt der menschlichen Leiber." Mit der Relativierung von Raum und Zeit, Masse und Energie, sah es Einstein als „eine der verderblichsten Taten der Philosophen, daß sie gewisse begriffliche Grundlagen der Naturwissenschaft aus dem der Kontrolle zugänglichen Gebiete des Empirisch-Zweckmäßigen in die unangreifbare Höhe des Denknotwendigen (Aprio-

[61] K. R. Popper: Vermutungen und Widerlegungen, Tübingen 1994, Bd. I, 279.
[62] A. Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie, Berlin/Oxford/Braunschweig 1969, 6.

rischen) versetzt haben."[63] Konsequenterweise hat er die aposteriorisierenden Theorieentwürfe der Physiker als Reparaturarbeiten interpretiert, um die aprioristische Denknotwendigkeit vieler philosophischer Grundbegriffe „aus dem Olymp des Apriori" auf den Boden der Erfahrung herunterzuholen.

Wendet man Einsteins Resultate über den ausnahmslos problematischen Hypothesencharakter aller Theorien auch auf Kants Philosophie an, der seine Wissenschaftsmetaphysik noch streng nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt wissen wollte, so ändert sich seine Problemlösung grundlegend. Seine Transzendentaltheorie zeigt offene Flanken, über die sie angreifbar wird. Denn sofern der Königsberger Philosoph seine Aufgabe darin sah, die alleinige Denknotwendigkeit der Newtonschen Grundtheorie philosophisch zu legitimieren, so mußte er annehmen, diese Theorie sei unvermeidlich und sie folge mit logischer Notwendigkeit aus den allgemeinen Verstandesgesetzen selbst.

§ 3. Poppers Schlußfolgerungen

Unter den modernen Wissenschaftsphilosophen war es vor allem Karl Raimund Popper, der aus Einsteins Relativitätsrevolution radikale Konsequenzen nicht nur in bezug auf wissenschaftliche Theorien im allgemeinen, sondern auch speziell auf in bezug Kants Wissenschaftsprogramm gezogen hat. Popper schlägt eine Abänderung der Kantischen Lösung vor, um sie von der Zwangsvorstellung der unwiderlegbaren Wahrheit der Newtonschen Theorie zu befreien. Theorien werden zu designierten Verstandesschöpfungen als hypothetische Versuche, die Naturgesetze zu erklären. Unbestritten dabei bleibt Kants Teilannahme, daß diese theoretischen Gesetzesschöpfungen nicht aus der Natur selbst geschöpft, sondern der Natur über objektivierbare Setzungsakte gleichsam vorgeschrieben werden. Gemäß der hypothetischen Grundstruktur allen menschlichen Wissens kann Kants Ansatz dahingehend reduziert werden, daß der Verstand seine Gesetze in der Tat nicht aus der Natur schöpft, „sondern er versucht, mit mehr oder weniger Erfolg, der Natur die von ihm erfundenen Gesetze aufzudrängen."[64] Damit kann nach Popper der Eindruck vermieden werden, der Verstand versuche nicht nur der Natur seine Gesetze vorzuschreiben, sondern er sei auch mit einer seiner „Schöpfungen" endgültig erfolgreich.

Im allgemeinen wird heute anerkannt, daß es abweichende Theoriemöglichkeiten gibt. Daraus folgt die Interpretationsvielfalt des menschlichen Verstan-

[63] Ibid., 6.
[64] K. Popper (1994), 279; Prol., A 113.

des, der mit unterschiedlich erfolgreicher Erklärungskraft und Wahrscheinlichkeit seine Deutungsversuche an der Natur ausprobiert, und sie ihr nicht ein für allemal aufdrängt. Es gibt keine zeitlos unrevidierbare Verstandesprägung. Humes Auffassung, jede Hypothese, sei es nun eine physische oder metaphysische, die „die letzten und ursprünglichen Eigenschaften" nicht nur des Weltalls, sondern auch der Natur des Menschen entdeckt haben will, sollte „von vornherein als anmaßend und chimärisch zurückgewiesen werden,"[65] hat an Aktualität nichts eingebüßt.

Gibt man die mit Kants Transzendentaltheorie verbundene apodiktische Begründungsstrategie aristotelisch-newtonscher Prägung preis, um sie einer längst fälligen Problematisierung zu unterziehen, so erhält man die *postmetaphysische* Alternative, seine Erfahrungstheorie als Erklärungsversuch der Erkenntnismöglichkeit durch hypothetischen Rekurs auf die Beschaffenheit menschlicher Erkenntnisvermögen aufzufassen.[66] In diesem Fall gewinnt man eine philosophische Theorie nicht mehr mit apodiktischem, sondern einem problematischen Hypothesencharakter in bezug auf bestimmte Erklärungsmöglichkeit der Erfahrungserkenntnis, die ihrerseits durch bestimmte Gesetzmäßigkeiten, Denkstrukturen und Funktionsweisen geprägt ist. Mit dieser Auffassung wird der Weg zu einer *hypothetistischen* Deutung Kantischer Transzendentaltheorie frei, so daß die Frage nach den Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit nicht mehr durch apodiktische Letztbegründung im Sinne ihrer unbedingten Allgemeingültigkeit und Denknotwendigkeit zu beantworten ist, sondern durch hypothetische Problemerklärung, die dann allerdings „ebensowenig sakrosankt sein kann, wie das sonst bei Erklärungen der Fall ist."[67] Die grundsätzliche Möglichkeit alternativer Erklärungsansätze könne hier niemals ausgeschlossen werden.

V. Von der Transzendental- zur Weltstoffhypothese

§ 1. Die Transzendentalhypothese

Kants erfahrungstheoretische Metaphysikgrundlegung stellt nach allem, was wir zu ihren Prinzipien und ihrem Theorienstatus ausgeführt haben, eine raffi-

[65] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg 1978, Bd. 1, 5.

[66] Vgl. H. Albert: Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, 14; sowie W. Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit, München 1986, 36 ff.

[67] H. Albert (1978), 16.

nierte *Transzendentalhypothese* dar, die aufgrund ihrer hochtheoretischen Begründungsstrategie innerhalb der Philosophiegeschichte einzigartig dasteht und vielleicht nur mit Newtons *Gravitationshypothese* vergleichbar ist. In Anlehnung an die Himmelsmechanik, ja von ihrem – vermeintlich – hypothesenfreien Universalanspruch verführt, konnte Kant *in salvo* davon ausgehen, es gäbe eine einzige, geradezu zeitlos allgemeingültige Wissenschaftsmetaphysik, die in seiner Transzendentalphilosophie als *logica intellectus puri* fundiert sei. Dieser Aprioriglaube – gestützt auf seine Newtonsche Verführung – haben Kant entscheidend dazu verleitet, seine transzendentale Erfahrungstheorie als einzig denknotwendige Alternative gelten zu lassen: „Also enthält die Kritik, und auch sie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja so gar alle Mittel der Vollziehung in sich, wornach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich" (Prol., A 189).

So formuliert auch Kant selbstsicher seine hypothesenfeindliche *reservatio mentalis* „Hypothesen bleiben immer Hypothesen", und zwar als „Voraussetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können"(Logik, A 132), die zu einer genauso sinnlosen Parole, Metaphysik sei „alles oder nichts", umgemünzt wird (vgl. FdM, A 8/ A 171). Stellt man sich dennoch die Frage nach dieser Hypothesenablehnung, so führt sie zu Altmeister *Newton*. Diese Beziehung trat zunächst offen zu Tage. Später mußte sie reduziert werden, um den vernunftmetaphysischen Originalitätsnimbus der Transzendentalphilosophie gegenüber der Himmelsphysik wahren zu können. Wie Newton glaubte auch Kant *irrtümlich* an eine endgültige Verifizierung wissenschaftlicher Theorien. Daraus hat er die Möglichkeit einer hypothesenfreien Wissenschaft als Letztbegründung von universellen Vernunftgesetzen induziert: „In der Metaphysik gibt's keine Hypothesen, weil erstlich die Möglichkeit eines obersten Grundes der Vernunft ganz ohne Regel würde angenommen sein, und weil die Metaphysik eben der Vernunft in ihrem reinen Gebrauch Schranken setzen will."[68]

Wenn Newtons Gravitationstheorie eine Hypothese darstellt, so gilt dies für Kants Vernunfttheorie allemal. Und dies um so mehr, als er selbst schlagende Argumente für diese Interpretationsvariante ins Feld führt. Die *Vorrede* zur zweiten Auflage der KrV weist einen parataktischen Argumentationsgang auf. Parallel zum Haupttext verläuft daselbst eine kleingedruckte Fußnotenerklärung, die rekonstruktiv gesehen in vielem prägnanter als der Haupttext selbst ist. Das Programm der Transzendentaltheorie – die wir als Kopernikanische

[68] Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft, 47 [361].

Hypothese ausgewiesen haben – bestand darin, das bisherige Verfahren der Metaphysik durch philosophieexterne, naturwissenschaftliche und geometrische Vorleistungen in einer Revolution der erfahrungstheoretischen Denkart umzukehren:

(1) Die Argumentationsfolge setzt in der ersten *Fußnote* mit der Erklärung an, daß die Methode der Transzendentalphilosophie eine „dem Naturforscher nachgeahmte Methode" sei, die darin bestehe, „die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt."

(2) Das Vernunftexperiment wird in der zweiten *Fußnote* mit dem analytischen Reduktionsverfahren der Chemiker verglichen, daß „was wir anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei."

(3) In der dritten *Fußnote* schließlich wird die eigene Theorie als Hypothese designiert: „Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische, Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf."

(4) Da diese aber aus der allgemeinen Beschaffenheit menschlicher Raumzeitvorstellungen und den Verstandesbegriffen selbst abgeleitet, d. h. „wahre" Anschauungs- und Denkformen sind, können sie nicht hypothetisch sein: „Ob sie [die Hypothese der Umänderung der Denkart] gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes, nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen."

(5) Zur Absegnung der eigenen Vorgehensweise wird doch einmal Newtons Physik zitiert: „So verschafften die Zentralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was Kopernikus anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit, und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der Newtonischen Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnige, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen" anzunehmen (KrV B XIX-XXIII).

(6) Und schließlich der *„Hypotheses non fingo"*-Grundsatz: „Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen, und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß" (KrV A XV).

Kant verfügte über einen wohl definierten Hypothesenbegriff. Daraus hat er bestimmte Konsequenzen für seine Philosophie gezogen. „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft" könne seiner Ansicht nach „alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemlas Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewißheit" (KrV B 803). *Hypothesen* waren insofern aus formalen Gründen von apodiktischen Sätzen abzugrenzen. Ihr erkenntnistheoretisches Wesensmerkmal nämlich war *Wahrscheinlichkeit*, die als unhintergehbares Hindernis auf dem Weg zur apodiktischen Erkenntnisgewißheit preiszugeben war: „Dieses ist nun insbesondere auch der Fall mit den *Hypothesen*, durch die wir nie zu einer apodiktischen Gewißheit, sondern immer nur zu einem bald größern bald geringern Grade der Wahrscheinlichkeit in unserm Erkenntnisse gelangen können" (Logik, A 132/133). Hypothetisches Wissen gründet stets darauf, daß der Grund, aus dem etwas als Folge abgeleitet bzw. erklärt werden soll, nur hinreichend sei. Denn es wird hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes geschlossen. Diese Schlußart kann lediglich ein hinreichendes Wahrheitskriterium darstellen, welches ausschließlich zu einer approximativen Gewißheit führt; es ist unmöglich, *alle* Folgen eines gesetzten Grundes aus ihr notwendig abzuleiten.

Dieses *allgemeine* Hypothesenverständnis Kants ist von seinem *transzendentalen* Hypothesenbildungsverfahren strikt zu unterscheiden.[69] Die Vernunft als ideenbildendes Vermögen weist im Gesamtsystem der Transzendentalphilosophie eine erfahrungsregulierende Funktion über den gegenstandskonstituierenden Verstandesgebrauch auf. Daraus resultiert eine heuristische Reziprozität zwischen Verstand und Vernunft, die das sonst rigide Satzsystem etwas dynamisiert. Sollen transzendentale Vernunfthypothesen aber keine leeren „Hirngespinste" sein, so müssen sie sich auf gesicherte Voraussetzungen als kategoriale Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit stützen. Die Gewißheit der Möglichkeitsbedingungen wird stets über die Verstandeskategorien erklärt und als apodiktisch vorausgesetzt.

Kant war der festen Überzeugung, seine Transzendentalphilosophie aus reiner Vernunft als „wahrem" Grundprinzip jeglicher Rationalität vollständig abgeleitet zu haben. Und so konnte er verkünden: „Alles was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch vor apodiktisch gewiß ausgegeben, und muß

[69] Kant selbst erklärt, eine „*transzendentale Hypothese*, bei der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht" (KrV B 800). Vgl. dazu *Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen*, KrV B 797-809.

auch so bewiesen werden." Anderenfalls könnte man „eben so gut eine Geometrie, oder Arithmetik auf Mutmaßungen gründen" (Prol. A 196/A 192). Dennoch forderte Kant von seiner Wissenschaftsmetaphysik Unmögliches. Durch Newton in seinem Glauben an eine irreversible Erkenntnismöglichkeit bestärkt, hat er als sein letztes Wort erklärt, daß Metaphysik „keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig" sei, „weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnisse nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung [...], sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur, was sie mit Grunde fragen könnte." Trotz all dieser Beweisführung, die Lösung, die Vernunftmetaphysik mit einem apodiktischen Notwendigkeitscharakter abzusegnen, gleicht einer Beschwörungsformel: „Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts" (Prol., A 200). Alles nämlich, was die „reine Vernunft" assertorisch mitteilt, war für Kant streng notwendig: Es war Alles oder Nichts.

Für Newton war die assertorische Tatsache die allgemeine Gravitationskraft als *causa vera et realis*, aus der alle anderen *verae causae* physikalischer Natur- und Phänomenabläufe auf der Grundlage der Bewegungsgesetze abzuleiten waren. Aus diesem Wahrheitsanspruch hat Newton ihre „Hypothesenlosigkeit" induziert. Kant hat die allgemeine Menschenvernunft als Assertion angenommen, und daraus die wahren Grundprinzipien allen menschlichen Denkens und Handelns deduziert. Die Ablehnung der Hypothetizität ihrer Theorien war dem Physiker wie dem Metaphysiker gemeinsam. Beide sind von einem geschlossenen Wissenschaftsparadigma ausgegangen. Beide wollten ihre Theorien in den Rang einer strengen Wissenschaft erheben und sie gegen jeden nur erdenklichen Hypothesenverdacht immunisieren.

Platon hat Hypothesen als etwas Vorausgesetztes, Zugrundegelegtes, gedeutet, wovon man auszugehen hat, um zum allerersten Anfang, dem eigentlich Zugrundeliegenden zu gelangen.[70] Eine Grundhypothese, deren Inhalt das sicherste Wissen enthält, war ein *Anhypotheton*. Und so drängt sich die Frage auf: Stellt Kants *reine Vernunft* ein solches Anhypotheton dar? Für Kant selbst eindeutig *ja*. Für uns, sofern wir uns in seinem Vernunftlabyrinth nicht verirren wollen, sicherlich *nicht*. Wenn nämlich der kritische Weg allein noch offen ist, und die eigene Vernunft uns immer noch den Faden der Ariadne in die Hand gibt, so muß – um mit Kant zu sprechen – „der wahre Philosoph als Selbstden-

[70] Politeia 510 b 7-9.

ker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen" (Logik, A 28).

§ 2. *Von der Metaphysik zur Physik*

Soweit der offizielle Kant. Der inoffizielle, in der Kantforschung weniger bekannte Kant als kritischer Newton-Interpret und Naturphilosoph, zeigt sich von seiner besten Seite in einer Reihe von handschriftlichen Aufzeichnungen in seinem *Opus postumum.* In diesem Werk versucht Kant einen geplanten *Übergang* von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik dingfest zu machen, um die Physik als eigenständige Wissenschaft nach Vernunftprinzipien der Möglichkeit der Erfahrung apriori aufzustellen, sie in der Erklärung von Naturphänomenen apodiktisch zu begründen.[71] Diese nicht mehr vollendete Wissenschaft sollte die Lücke zwischen den metaphysischen Anfangsgründen (Naturphilosophie) und der empirischen Physik (Naturforschung) ausfüllen und Newtons Himmelsphysik endgültig „metaphysisch" absichern.

Es gab in Kants Denken einen grundlegenden Wendepunkt, an dem er eingesehen haben muß, daß Newtons empiristisches Naturwissenschaftsmodell mit seiner aprioristischen Wissenschaftsgrundlegung inkommensurabel war. Daher vielleicht die selbstverordnete Abstinenz in der Newton-Interpretation während der vernunftkritischen Phase. Aus seiner Grundlegung hat Kant exakte wissenschaftstheoretische Konsequenzen auch für eine neue Physik gezogen. Er hat erkannt, daß Newtons Experimentallehre ihrem theoretischen Satzaufbau nicht auf empirische Beobachtung und mathematische Beschreibung allein gestützt, sondern in einem protophysischen Begriffsrahmen ausgetragen war, den es nachträglich zu begründen galt.

Erste Anzeichen zu dieser radikalen Umorientierung tauchen in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* auf, wo nach der kritiklosen Übernahme der empiristischen Methodologie der vorkritischen Phase neben einer satzsystematischen Interpretation erste metatheoretische Kritik laut wird. Demnach habe sich Newton nicht getraut, das Gravitationsprinzip als notwendige Bedingung für seine Bewegungsgesetze „a priori zu beweisen," sondern war überzeugt, sie aus der Erfahrung induktiv abgeleitet zu haben (MAN A

[71] Der geplante Titel war: „Von dem auf Principien a priori gegründeten Übergange von den metaph. Anf. Gr. der Naturwissenschaft zur Physik", in: Kants Opus postumum. Hg. v. Artur Buchenau. Zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII), Berlin/Leipzig 1938, 543.

129). Die neue Auffassung der *Übergangslehre* räumt das alte Mißverständnis aus und setzt die eigene *Apriori*-Lösung der Newtonschen entgegen: „Ehe der Naturforscher die bewegenden Kräfte der Materie, die die Ursache der Wahrnehmungen sind, für die Physik hinstellt, muß er überlegen, wie er die Natur befragen solle, welches er nicht anders als nach Principien a priori verrichten kann, welche die Bedingungen angeben, unter denen ein Sinnenobject ein Gegenstand der Erfahrung oder vielmehr der Wahrnehmung als apprehension werden kann. Das Formale der Apprehension muß in der Naturforschung vorangehen" (op. post. II, 507). Diese handschriftliche Aussage verdeutlicht mit Nachdruck, daß der berühmte *Prolegomena*-Satz, der Verstand schöpfe seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern er schreibe sie ihr in Form von freien Verstandesschöpfungen vor (Prol., A 113), seinem Aussagegehalt keineswegs unvermittelt dasteht, sondern als direkte Antwort auf Newtons Induktionsprinzipien und den Mangel protophysischer Begriffselemente in seiner Gravitationslehre zu verstehen ist. Sie ist Ausdruck eines neuen Methodenbewußtseins im Zusammenhang mit der geplanten *Übergangslehre*.

Kants Ansprüche sind offensichtlich dermaßen gewachsen, daß er sich nun imstande sah, Newton nicht mehr als das große Vorbild, sondern als Gegenspieler in der Begründung naturphilosophischer Prinzipien anzusehen. Unter Bezug auf die metaphysischen Anfangsgründe kann er sich nun darauf berufen, philosophische Alternativprinzipien der Naturwissenschaft auf der Grundlage der Himmelsphysik formuliert zu haben. Metaphysik sei ein Teilgebiet der Philosophie, und von keinem anderen Gebiet könne auch in dem geplanten *Übergang* von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur empirischen Physik die Rede sein, wenn eine diskursive Erkenntnis aus Begriffen möglich sein soll (vgl. op. post. II, 512 f.). Da gab es aber ein Hindernis, an dem man vorbei mußte, um diesen Übergang bestehen zu können: „Nun zeigt sich aber hier ein Nebenbuhler, nämlich kein geringerer Mann als Newton selbst in seinem unsterblichen Werke: Philosophiae naturalis principia mathematica." Daraufhin wird Newton einer *contradictio in adjecto* bezichtigt: „Da ist aber schon in der Betitelung dieses seines Buchs ein Widerspruch mit sich selbst: denn so wenig es philosophische Principien der Mathematik geben kann, eben so wenig kann es mathematische Principien der Philosophie geben (dergleichen doch die Physik enthalten soll)" (op. post. II, 512). „Philosophiae naturalis principia mathematica" sollen in „Scientiae naturalis principia mathematica" umgetauft werden, um für die eigene Lösung Platz zu schaffen. Mathematische und philosophische Prinzipien sollen nicht nach Newtons Art untereinander subsumiert, sondern nebeneinander angeordnet werden, und zwar aus dem

Grund, daß Mathematik als Instrument nur indirekt ihre Anwendung in der Naturphilosophie finden könne: „Mathematische Principien der Philosophie sind ein Widerspruch“ (op. post. II, 85).

Die eigene Lösung sieht im Gegenzug so aus, daß auch auf der Grundlage der metaphysischen Anfangsgründe eine Anwendung der Mathematik möglich ist, ohne daß es erforderlich wäre, einen *salto mortale* (sic!) von der Mathematik zur Physik zu machen. Der Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik kann demnach vollzogen werden, da die Newtonschen Bewegungsgesetze für bewegende Materiekräfte von Wirkungs- und Gegenwirkungsrelationen in apriorischen Raum- und Zeitbedingungen gegeben sind, die nach mathematischen Prinzipien bestimmt werden. Die Absicht dabei ist klar: Newtons Gravitationstheorie zu einem philosophischen System auszubauen. Kant, für den Naturwissenschaftlichkeit stets mit Newtons Himmelsphysik identisch war, konnte sich mit dem Gedanken nicht abfinden, „daß die Sätze des Newtons in seinen Princ. Phil: Mathem. nicht aus einem Prinzip systematisch aufgestellt, sondern empirisch und rhapsodistisch aufgelesen werden mußten, folglich immer noch neue Zusätze erwarten ließen, mithin sein Buch kein philosophisches System enthalten konnte“ (op. post. II, 518).[72]

Daran zeigt sich das begriffsbildende Systemdenken des Philosophen. Seiner Ansicht nach sei es unmöglich, aus empirischen Begriffen ein kohärentes System zu konzipieren. Auf empirische Fundierung gestützt, bliebe Physik ein Aggregat von zufälligen Beobachtungen unterschiedlicher Materieeigenschaften. Offensichtlich hat Kant Newtons methodologische Mängel erkannt und die

[72] In dem folgenreichen Interpretationsverlauf der Newtonschen Himmelstheorie und ihrer axiomatischen Bewegungsgesetze haben sich variable Deutungsmöglichkeiten ergeben. Wolfgang Stegmüller verzeichnet nicht weniger als sechs unterschiedliche, stark voneinander divergierende Vorschläge: *(1) Die Bewegungsgesetze* als *synthetische Wahrheiten a priori* zu interpretieren, geht auf Kant zurück. Kant zufolge enthalten sie zwar Behauptungen über die reale Welt, doch sie sind nicht empirisch, sondern *a priori* begründbar. *(2) Die Newtonschen leges motus* stellen *notwendige Voraussetzungen der experimentellen Naturwissenschaften* dar, da sie weder logisch noch anders beweisbar und damit auch durch Beobachtungen nicht widerlegbar sind. *(3) Die Bewegungsgesetze* sind als *allgemeine Leitsätze für die Erwerbung und Ordnung unseres empirischen Wissen* zu deuten. Daher sind es Aussagen, die weder ein hypothetisches noch ein revidierbares oder ein definitives Wissen enthalten. *(4) Die Bewegungsgesetze* stellen *empirische Generalisationen* dar, die unter Verwendung „induktiver Verfahren“ aus beobachtbaren Phänomenen abgeleitet sind. Diese Variante kommt in einer axiomatisierten Form der Newtonschen Selbstinterpretation am nächsten. *(5) Die Bewegungsgesetze* stellen keine *empirischen*, sondern *theoretische Hypothesen* dar, die durch beobachtbare Experimentaltatsachen nahegelegt werden, aber durch diese nicht begründbar sind, sondern in einer indirekten Weise mehr oder weniger bestätigt werden. *(6) Die Bewegungsgesetze* enthalten weder einen empirischen noch einen apriorischen Tatsachengehalt. In Wahrheit handelt es um versteckte *Definitionen* bzw. festgesetzte *Konventionen*. Vgl. W. Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Band II: Theorie und Erfahrung, Berlin, Heidelberg, New York 1970, 114.

vernachlässigten protophysischen Begriffsbedingungen seiner Experimentallehre nachträglich ausgebaut. Diese apriorische Protophysik legt der Galileischen Wende folgend fest, bei einer quantitativen Naturerschließung nicht mit der Experimentalphysik anzusetzen, sondern sie zuerst auf begriffsbildende Prinzipien als apriorischen Vernunftunterbau zu stützen. Anderenfalls bliebe die Naturforschung in einem fragmentarischen Stillstand stecken, „weil es an der Idee mangelt, welche ein innerlich begründetes und zugleich sich selbst begrenzendes Ganze ausmacht; ein solches aber kann nicht anders als nach Begriffen a priori zu Stande kommen" (op. post. I, 161).

Indem die systembildende Vernunft für Theoriebildungsverfahren eingeführt wird, rücken rationale Konstruktionselemente in den Vordergrund naturphilosophischer Reflexion. Kant hat seine metaphysischen Anfangsgründe als apriorische Transformationsprinzipien für die Newtonschen Bewegungsgesetze konzipiert und sie nachträglich in Form einer von Newton vernachlässigten Protophysik ausgebaut. Ihre Aufgabe war, die Materie als das Bewegliche im Raum zu konstituieren. Ihr Inhalt – erfahrungsfreie, d. h. *apriori* erkennbare Bewegungsgesetze. Was bei Newton aber zu einer einseitigen Dogmatisierung der Induktion führte, das zog bei Kant genauso extrem eine deduktive Apriorisierung aus einem als wahr gesetzten Vernunftprinzip in der Bildung von erfahrungsfreien Begriffskomponenten nach sich. Damit konnte auch die protophysische Begriffsbildung nicht hypothetisch, sondern nur kategorisch für erkenntnistheoretische Satzelemente gelten. Diese Annahme wiederum resultierte daraus, daß hier der von Newton vererbte Glaube an endgültige Verifizierung seiner Himmelsphysik wirksam war. Was uns in Kants Naturphilosophie vorliegt, ist ein in der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte einzigartiger Apriorisierungsvorgang von naturwissenschaftlichen Formmitteln einer, oder präziser gesagt, *der physikalischen Theorie schlechthin*.

Newton trat aber nicht nur als Naturforscher, sondern auch als Philosoph auf. Er hat neue, aus vorausgesetzten Bewegungen nicht abgeleitete ursprüngliche Kräfte (*vires primariae*) in die Physik eingeführt, die keine mathematischen Prinzipien zur Voraussetzung hatten. Diese ursprünglichen Naturkräfte zu begründen, war die Aufgabe der Metaphysik. In seinem nicht mehr vollendeten Werk „Von dem auf Principien a priori gegründeten Übergange von den metaph. Anf. Gr. der Naturwissenschaft zur Physik" interpretiert Kant die *Principia* als mathematische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die seiner Ansicht nach genauso wie die metaphysischen Gründe auf apriorischen Prinzipien beruhen. Doch sie stellen keine rein diskursive Begriffserkenntnis dar, sondern eine aus Begriffskonstruktion der ihnen korrespondierenden Anschauungen.

Als mathematische Prinzipien sind sie nicht Teil der Naturphilosophie, sondern dienen der Physik wie alle Mathematik als notwendiges Beschreibungsinstrument.[73] Diese mathematischen Prinzipien haben nicht die ihnen zugrunde liegenden bewegenden Urkräfte – die zugestandenermaßen stets nur empirisch erkennbar sind – zu ihrem Gegenstand, sondern die auf die Infinitesimalrechnung gestützten Bewegungsgesetze: „Und wenn in Ansehung der Kreisbewegung von Centrifugal- und Centripetal-Kräften gesprochen wird, so bedeutet das nicht gewisse der Natur einer Materie eigene Kräfte (z. B. der Anziehung oder Abstoßung einer Anderen Materie), sondern bloß Bewegungen, die in gewissen anderen Bewegungen schon enthalten sind." Daraus wird gefolgert: „Wenn die Bewegung vorausgehen muß, damit der Körper eine bewegende Kraft gegen einen anderen habe, so ist diese eine nur mitgetheilte, wenn aber die bewegende Kraft vorausgesetzt werden muß, damit Bewegung erfolge, so ist dieses eine dem Körper natürliche (eigene) Kraft" (op. post. I, 167). Diese urbewegende Grundkraft als Basis für alle anderen Kräftewirkungen sollte im *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* dargelegt und bewiesen werden.

§ 3. Die Weltstoffhypothese

Bei keinem anderen Philosophen der Neuzeit hat das Problem der Erfahrungsbildung und -erklärung eine so zentrale Rolle wie bei Kant gespielt. Bei keinem anderen sind dermaßen raffinierte Begründungsmittel zu diesem Zweck konzipiert. Mit der Transzendentalphilosophie lag zwar eine analytische Erfahrungstheorie vor, doch nur ihrer satzsystematischen Begründungsform nach. Kant muß eingesehen haben, daß diese Erfahrungstheorie ohne entsprechenden Erfahrungsstoff völlig im erfahrungslosen Raum stehen würde. Ohne eine Naturphilosophie wäre das System unvollendet. Welchen Sinn hätte es sonst, von *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* zu sprechen, wenn nicht neben der Form auch der Inhalt der Erfahrungserkenntnis transzendental begründet wäre? Offensichtlich hat es noch an einem *Weltprinzip* gefehlt, aus dem

[73] Diese Tendenz zeichnete sich schon in der KrV ab: „Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bei weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig, in Ansehung der Kritik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt." Daß die wahre Naturlehre für Kant hypothesenfrei war, erfahren wir anschließend. Denn in Ermangelung der Vernunftkritik „selbst Mathematiker, indem sie gewissen gemeinen, in der Tat doch metaphysischen Begriffen anhängen, *die Naturlehre unvermerkt mit Hypothesen belästigt haben*, welche bei einer Kritik dieser Prinzipien verschwinden" (KrV B 876: Hvh. A. L.).

die Natur hätte reziprok erklärt werden können. Diese abschließende Aufgabe sollte nun der *Äther* als urbewegender „Wärmestoff" übernehmen.

Es gibt ein einzigartiges philosophiehistorisches Phänomen, das in der Kantforschung bis heute kaum Beachtung gefunden hat, weil es in Kants *Opus postumum* immer noch nicht vollständig rekonstruiert vorliegt, und eine Interpretation nur nach einem bestimmten Gesichtspunkt Erfolg versprechend zu sein scheint. In seiner erst postum veröffentlichten Spätphilosophie erhebt Kant einen aus der Physik entlehnten „Äther" zu einem transzendentalen „Wärmestoff" als Welterklärungsprinzip. Seine auf den Ätherbegriff gründende „Weltstoffhypothese" erscheint von grundlegender Bedeutung für eine adäquate Einschätzung seiner durchgängigen Entwicklung von der *Kritik der reinen Vernunft* über die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* bis zum *Übergang von der Metaphysik zur Physik*. Sie verdeutlicht Kants protophysisches Hypothesenbildungsverfahren mit all seinen Schwächen, das für den abschließenden Gang dieser Untersuchung exemplarischen Wert hat. Zumal darin die Auseinandersetzung mit Newton ihren krönenden Abschluß findet. Ohne das Wärmestoffprinzip als ursprüngliche Bewegungskraft wären weder andere Bewegungskräfte der Materie noch die Erfahrung selbst möglich. Nach diesem letztendlich transzendentalen Vernunftprinzip sollten schließlich auch die physikalischen Materiekräfte erklärt werden.

Dieser Weltstoff wird von Kant wie folgt eingeführt: „Diese ursprünglich-elastische Materie ist nun der *Aether*, ein hypothetisches Ding, wohin gleichwohl die Vernunft um zu einem obersten Grunde der Phänomene der Körperwelt zu gelangen greifen muß" (op. post. I, 253). Denn es gibt „in dem Übergange von den metaph. Anf. Gr. der NW. zur Physik eine dergleichen unvermeidliche Aufgabe: ob nämlich ein im Weltraum durchgängig (mithin durch alle Körper durchdringend) verbreiteter Stoff, den man etwa den Wärmestoff nennen könnte [...] – ob sage ich, ein solcher Stoff, als die Basis aller bewegenden Kräfte der Materie vorhanden sey oder nicht sey [...]: oder ob seine Existenz nur zweifelhaft sey; mit anderen Worten: ob er, als bloß hypothetischer Stoff, von den Physikern nur zur Erklärung gewisser Erscheinungen angenommen werde, oder categorisch als Postulat zu statuieren sey – diese Frage ist für die Naturwissenschaft, als System, von der größten Wichtigkeit; zumal sie vom Elementarsystem derselben zum Weltsystem die Leitung giebt" (op. post. II, 550). Auffallend ist, daß der Ätherbeweis bei Kant den Übergang vom Elementarsystem zum Weltsystem einleiten sollte, was dem zweiten Teil *De systemate mundi* von Newtons *Principia* genau entspricht. Kants Ätherbegriff kommt nicht

von ungefähr, sondern Newton selbst stand bei seiner Einführung Pate.[74] Der unter den Physikern des 18. Jahrhunderts viel diskutierte „Aether" war ein Stoff unter anderen, nur daß er viel dünner und nicht direkt observabel war. Newton hat ihn wie folgt eingeführt: „Wir setzen also einen Aether voraus, ähnlich der Luft, nur viel dünner und doch elastischer, der nicht homogen, sondern aus einem gröberen Stoffe und verschiedenen ätherischen Flüssigkeiten zusammengesetzt ist; denn aus der Existenz der elektrischen und magnetischen Ausströmungen der Körper und aus der Existenz der schweremachenden Principis scheint eine solche Verschiedenheit zu folgen."[75] In der 21. Query der *Opticks* betont er dennoch: „I do not know what this Aether is."

Kant aber wollte es besser wissen. Die Annahme einer imponderablen Weltmaterie, die das Universum gleichsam im Inneren zusammenhält und deren Gegenstand das Ganze möglicher Erfahrung in Form eines allbewegenden „Wärmestoffes" darstellt, den man „auch als Basis (erste Ursache) aller bewegenden Kräfte der Materie" nennen kann, „denn er wird als Urstoff (materia

---

[74] Diese Tatsache läßt sich exemplarisch am Beispiel der folgenschweren Grundentscheidung Kants zugunsten der „Äthertheorie" bei der Demontage der cartesiansichen „Wirbeltheorie" aufweisen. Daß Kant mit der *Himmelsphysik* nicht nur bestens vertraut, sondern auch von ihrem naturphilosophischen Wahrheitsanspruch gegenüber Alternativtheorien überzeugt war, daran besteht kein Zweifel. Davon zeugt die frühe Abhandlung „Die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder der Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes", die ja „nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt" ist. Newton wird hier als „der große Zerstörer aller dieser Wirbel," gefeiert, „an denen man gleichwohl noch lange nach seiner Demonstration hing." Denn der sichere und überzeugende Beweis der Newtonschen Physik habe „augenscheinlich" gezeigt, „daß so etwas, wie die Wirbel sein sollten, welche die Planeten herum führeten, gar nicht am Himmel angetroffen werde und daß so ganz und gar kein Strom solcher Flüssigkeit in diesen Räumen sei, daß selbst die Kometenschweife quer durch alle diese Kreise ihre unverrückte Bewegung fortsetzen" (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, A 165). Was hier in aller Ruhe als Zerstörung „aller dieser Wirbel" denunziert wird, ist eine der größten naturwissenschaftlichen Leistungen des 17. Jahrhunderts auf dem Gebiet der Himmelsphysik. Gemeint sind die Cartesianischen Wirbel, d. h. Descartes' mechanische Wirbelhypothese, die Newton mit seiner Ätherhypothese widerlegt hat. Was uns heute nicht mehr geläufig ist, ja auf den ersten Blick keinen Zusammenhang ergibt, geht auf eine der größten Erklärungsleistungen der Newtonschen Himmelsmechanik zurück. Mit seiner Doktrin spricht Newton das Todesurteil gegen Descartes' antiquierte Hypothese aus: „Demnach widerspricht die Hypothese der Wirbel durchaus den astronomischen Erscheinungen, und dient nicht so sehr zu ihrer Erklärung als zu ihrer Verwirrung. Wie aber jene Bewegungen in freien Räumen ohne Wirbel ausgeführt werden, kann man aus dem ersten Buche ersehen und wird vollständiger im Weltsysteme gelehrt werden" (Principia, 378; vgl. auch die Vorrede zur zweiten Auflage von Cotes, 12 ff.). Der Versuch, die Eigenschaften der Wirbel zur Erklärung von Planetenbewegungen mit Hilfe der Schwerkraft auf die Probe zu stellen „um zu erfahren, ob durch irgendein Verhältnis derselben die Himmelserscheinungen mittelst der Wirbel erklärt werden können" (Principia, 376), erweist sich für Newton als undurchführbar und wird für gescheitert erklärt.

[75] F. Rosenberger (1895), 104. Zu Newtons „Äther" vgl. Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy. Ed. I. B. Cohen/R. E. Schofield, Cambridge 1958, 47; L. Rosenfeld: Newton's Views on Aether and Gravitation, in: Archive for History of Exact Sciences 6 (1969), 29-37.

primaria), welcher unmittelbar bewegend ist, gedacht" (op. post. I, 605), muß ihm als die Lösung vorgekommen sein.[76] Dieser Wärmestoff wird zunächst protophysisch korrekt als Hypothese eingeführt: „Die Existenz einer allverbreiteten, alldurchdringenden und allbewegenden Materie, welche den Weltraum erfüllt, anzunehmen, ist eine Hypothese, welche zwar durch keine Erfahrung bewährt wird, aber doch wenn sie Grund hat a priori als eine Idee aus der Vernunft hervorgehen muß; es sey um gewisse Phänomene zu erklären, da alsdann jene Materie als ein bloß hypothetischer Stoff nur gedacht wird oder sie zu postuliren ist, weil doch von irgend einer Bewegung die bewegenden Kräfte der Materie zu agitiren anheben müssen" (op. post. I, 576). Da diese Annahme aber nicht auf Erfahrung gründet (das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung ist nicht Erfahrung als Prinzip), sondern als Vernunftprinzip zur Erklärung bestimmter Weltphänomene eingeführt wird, so ist dieser Stoff indirekt als formales Prinzip der Möglichkeit des Erfahrungsganzen ein notwendig *apriori* gegebener Stoff, der bei allen bewegenden Materiekräften als Erklärungsgrundlage dienen kann (vgl. op. post. I, 543).

Wenn der hypothetische Welterklärungsstoff alle äußere Erfahrung zu allererst möglich macht, so muß er entsprechend dem transzendentalen Begründungsverfahren *apriori* als „kategorisch" gegeben gedacht und bewiesen werden. Denn ein solcher Satz ist möglich, „wenn er nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern für die Möglichkeit der Erfahrung von äußeren Sinnesgegenständen überhaupt gedacht wird und ist so fern auch beweisfähig" (op. post. I, 601). Der Wärmestoff ist folglich „kein hypothetischer zur Erklärung gewisser in der Erfahrung gegebener Erscheinungen gedichteter, sondern aus Begriffen a priori mithin als nothwendig hervorgehender aber zum Behuf der Möglichkeit Einer allbefassenden Erfahrung überhaupt categorisch gegebener Stoff" (op. post. I, 563). Nach dem bewährten Begründungsschema der transzendentalen Gesamtraumform der Vernunftkritik wird nun auch der kategoriale Ätherbegriff konzipiert: „So haben wir den Aether, der ein Sinnenobject ist, ohne doch sowenig wie der Raum selbst in die Sinne, sondern nur in [die] Vernunft zu fallen" (op. post. I, 562). Und da der „Wärmestoff" als Begriff vom Ganzen der Möglichkeit „Einer Erfahrung" gilt, wird er zur notwendigen Bedingung aller möglichen Erfahrung, die nach dem erkenntnistheoretischen Status der transzendentalen Erfahrungstheorie als kategorisch zu gelten hat.

[76] „Was als Object der Sinne doch kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, ist eine alldurchdringende mit bewegenden Kräften versehene und beständig bewegende Materie, d. i. der Wärmestoff" (op. post. I, 562). Schon in seiner Dissertationsschrift *De Igne* (1755) stellt Kant (Lehrsatz VIII) fest: „Der Wärmestoff ist nichts anderes als der Aether (der Lichtstoff), welcher durch die starke Anziehung der Körper in den Zwischenräumen zusammengepreßt ist."

Der „Wärmestoff" stellt die Grundlage der Möglichkeit der *einen* Gesamterfahrung dar. Denn wenn er nur als hypothetischer Stoff zur Erklärung gewisser Erscheinungen angenommen würde, „wenn die Natur nicht selbst durch ihren Einfluß auf das sinnliche Subject und dessen Bewußtseyn bewegender Kräfte einen Einfluß ausübete, der ein System begründen kann, so würden wir Empfindungen und ihnen correspondirende Wahrnehmungen haben, wie sie durch äußere Kräfte ohne Form, die wir ihrer Verbindung durchaus selbst geben müssen, ein fragmentarisches Aggregat, aber kein Prinzip der Form in der Verknüpfung empirischer Vorstellungen (der Wahrnehmungen) zu Einer Erfahrung haben und die Regel, um einen Begriff vom Ganzen derselben zu haben, würde ganz wegfallen. Dieses würde aber nicht bloß ein Mangel zur Errichtung eines Systems, sondern die Einheit der Erfahrung würde sich selbst widersprechend und unstatthaft seyn" (op. post. I, 603 f.). Der „Wärmestoff" gehört also auch objektiv betrachtet zur Einheit des Ganzen möglicher Erfahrung als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung *apriori* im Übergang von der Metaphysik zur Physik. Erkenntnis apriori aber war an Vernunfterkenntnis gebunden. Daher auch der Weltstoff nicht hypothetisch, sondern als apriorische Vernunftschöpfung kategorisch gesetzt werden mußte. Protophysische Hypothesenbildung war für Kant nicht *hypothetisch*, sondern aufgrund seiner klassischen Wissenschaftskonzeption strikt *apodiktisch*.

Daß die „Äther"-Annahme sich ihrerseits als empirischer Blindgänger erwiesen hat und es einen vergleichbaren Wärmestoff im Universum nicht gibt, meinen wir heute besser als Kant und Newton zu wissen. Die Bildung eines besonderen Wärme- bzw. Lichtstoffes trat in der Physik infolge der Newtonschen *Emissionstheorie* auf, da man sowohl elektrische als auch magnetische Eigenschaften als durch besondere Flüssigkeiten verursacht glaubte. Zu Kants Zeiten war die Mehrzahl der Physiker von der Existenzannahme eines besonderen Wärmestoffes überzeugt. Erst der große englische Chemiker Sir Humphrey Davy hat sich im Anschluß an Benjamin Thompson (Graf von Rumford) in seinem *Essay on heat, light and the combinations of light* (1799) entschieden gegen diese Annahme ausgesprochen. Davys Experimente ließen sich nur schwer mit der Annahme eines Wärmestoffes vereinbaren.[77]

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hielt man *Wärme* und *Energie* noch für zwei völlig verschiedene Dinge. Die gängige Energievorstellung war noch von New-

[77] Vgl. F. Rosenberger: Die Geschichte der Physik in Grundzügen. Mit synchronistischen Tabellen der Mathematik, der Chemie und beschreibenden Naturwissenschaften sowie der allgemeinen Geschichte. Dritter Theil. Geschichte der Physik in den letzten Hundert Jahren, Braunschweig 1887, 61 f. Zur Geschichte der mechanischen Wärmetheorie, ibid., 56 ff.

tons Auffassung geprägt, Energie sei die Eigenschaft eines sich bewegenden festen Körpers. Newtons „lichtleitender Äther" wiederum entsprach völlig seinem mechanischen Raummodell und war als mechanisches Gebilde gemäß dem absoluten Raumzustand konzipiert. Mechanischen Äthertheorien lag die Annahme zugrunde, daß die Lichtgeschwindigkeit für Beobachter – die sich in verschiedenen Richtungen durch den Äther bewegen – verschieden sein müssen. Erst das folgenreiche Michelson-Morley-Experiment im Jahre 1887 hatte dargelegt, daß die Erdrotation durch den Äther keinen nachweisbaren Effekt auf die Lichtgeschwindigkeit hatte: „Ein mechanischer Äther war per definitionem ein fest im Raum stehendes Medium, durch das elektrische Erscheinungen wie Licht oder Radiowellen mit konstanter Geschwindigkeit wanderten. Doch die Erde bewegt sich ihrerseits durch den Raum (sie umkreist die Sonne mit einer Geschwindigkeit von ca. 30 km/s oder 001, Prozent der Lichtgeschwindigkeit); daher sollte die von Experimentatoren auf der Erde gemessene Lichtgeschwindigkeit leicht variieren, und zwar abhängig davon, wie schnell sich die Meßapparatur auf der Erdoberfläche durch den Äther bewegt. Diese Aussage, eine notwendige Konsequenz aller Äthertheorien, unabhängig von ihren Details, wurde im Jahre 1887 von den Amerikanern Albert Michelson und Edward Morley in einem berühmten Experiment getestet. In ihrer Versuchsapparatur wurde ein Lichtstrahl in zwei senkrecht zueinander verlaufende Strahlen aufgespalten, die in kurzer Entfernung auf einen Spiegel trafen und von dort zurück ins Zentrum der Apparatur reflektiert wurden. Die Experimentatoren konnten so die Zeitdifferenz der beiden Strahlen beim Durchlaufen ihrer gleich langen, aber senkrecht zueinander verlaufenden Wege bestimmen. Die Apparatur war drehbar gelagert, um herauszufinden, ob die Laufzeiten in Abhängigkeit von der Orientierung der Strahlen in bezug auf die Bewegung der Erde durch den Äther variieren. Wenn der Äther wirklich existierte, sollten sich die unterschiedlichen Laufzeiten leicht nachweisen lassen. Doch Michelson und Morley fanden nichts, gleichgültig, wie die Apparatur ausgerichtet wurde: Es gab in verschiedene Richtungen keinen meßbaren Unterschied der Lichtgeschwindigkeit."[78]

Doch zurück zu Kant. Was zuvor noch als akuter Mangel der Newtonschen Physik moniert war, und zwar daß die *Principia* kein philosophisches System enthalten konnten, daher das System immer noch erweiterbar war, weil seine Sätze nicht aus einem Prinzip systematisch aufgestellt, sondern empirisch und rhapsodisch aufgelesen werden mußten, das war mit dem Wärmestoff und der

[78] D. Lindley: Das Ende der Physik. Vom Mythos der großen Vereinheitlichten Theorie, Frankfurt/M 1997, 54 f.; vgl. S. W. Hawking (1988), 35 f.

Transformation der Bewegungsgesetze in naturmetaphysische Anfangsgründe apriori nicht mehr gegeben. Diese nachträgliche Apriorisierung bestätigt Newtons Gravitationstheorie endgültig als wahres System der Naturphilosophie.

Kants Naturphilosophie zeigt, daß sie keineswegs voraussetzungsfrei konzipiert war, sondern den seiner Zeit neuesten naturwissenschaftlichen Wissensstand in ihr spekulatives Denkpotential instruktiv eingebaut hat. Insofern ist sie mit modernen Ansätzen vergleichbar, die sich um ein konstruktives Miteinander von Physik und Metaphysik bemühen. Als spekulative Metaphysik war sie an Newtons Gravitationstheorie schicksalhaft gebunden, ist aber dennoch geradezu wirkungslos auf die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften geblieben. Denn während Kant noch eine vereinheitlichende Apriorisierung der Physik vorzunehmen glaubte, um sie nach Newtons Vorbild vom Hypothesenverdacht freizuhalten, ist in der modernen Physik und Philosophie eine hypothetische Aposteriorisierung ihrer Naturzugänge zu verzeichnen. Gegenwärtig gilt, was schon für Kant unter synchronen Bedingungen galt, daß eine Naturphilosophie oder Metaphysik an den Ergebnissen der Naturwissenschaften nicht vorbeigehen kann. Heute meinen wir aber zu wissen, daß es kein apriorisches Vorwissen um reale Weltzusammenhänge gibt, das gegen zukünftige Resultate empirischer Naturforschung aufgrund von apodiktischen Rahmenbedingungen resistent bliebe. Für Kant selbst aber liefe der Mangel an allgemeiner Gewißheit, die nur über apodiktische Vernunftprinzipen aufweisbar war, auf empirische Gewißheit und damit auf einen Metaphysik als Wissenschaft untergrabenden „horror vacui logicus“ (op. post. II, 126) hinaus.

Viertes Kapitel

Schopenhauers induktive Willensmetaphysik

„Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte."

Immanuel Kant, KrV B 370.

„Es ist viel leichter in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrthümer nachzuweisen, als von dem Werthe desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben."

Arthur Schopenhauer, W I 491.

I. Schopenhauers kritische Kantauseinandersetzung

§ 1. Eine nicht unproblematische Interpretation

Wie kein anderer Denker in der deutschen Geistesgeschichte hat Schopenhauer seine Philosophie an Kant, „vielleicht den originellsten Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat", gebunden. In Kants Weise zu denken war für den sonst auf originäres Selbstdenken bedachten Schopenhauer etwas, „das mit gar nichts Anderm irgend verglichen werden kann" (P I 181). Kants Lehre bringe nämlich, so Schopenhauer in einem weiteren Superlativ, „in jedem Kopf, der sie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die so groß ist, daß sie für eine geistige Wiedergeburt gelten kann" (W I XXIV). Das Besondere an Schopenhauers Kantverständnis dennoch ist, daß er in seiner stark selektiven Rezeptionsweise von seinem großen Vorgänger nur so viel akzeptiert, was er an ihm für unwiderruflich *wahr* hält, was er für seine eigene Philosophie übernehmen kann. Diese denktypische Eigenart zeichnet Schopenhauers grundsätzliche Ambivalenz Kant gegenüber dahingehend aus, daß er zum einen so instruktiv aus ihm schöpft, ja, die Auseinandersetzung mit Kant zur *conditio sine qua non* für das Grundverständnis seiner Philosophie macht. Zum anderen aber Kant wegen gravierender Denkfehler in der Gedankenführung massiv kritisiert, und sich von ihm da, wo er ihm nicht folgen kann oder will, entschieden abgrenzt: „So sehr ich demnach von Dem ausgehe, was der große Kant geleistet hat; so hat dennoch eben das ernstliche Studium seiner Schriften mich bedeutende Fehler in denselben entdecken lassen, welche ich aussondern und als verwerflich darstellen mußte, um das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre rein davon und geläutert voraussetzen und anwenden zu können" (W I XI f.).

Diese nicht unproblematische Auseinandersetzung zeichnet sich durch zwei stark divergierende Grundtendenzen aus. Zum einen durch eine weitgehende Aufnahme und, wie Schopenhauer selbst sagt, „geläuterte" Anwendung transzendentalphilosophischer Resultate. Kant habe nämlich „die größte Revolution in der Philosophie" bewirkt und damit „nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philosophie" (W I 504) eingeleitet, von der Schopenhauer selbst in einer philosophiebildenden Weise profitiert. Zum anderen aber wegen der entdeckten Fehler in Kants Schriften „stehe [er] ihnen feindlich gegenüber und

führe einen schonungslosen Vertilgungskrieg gegen sie." Nur über eine kritische Auseinandersetzung sei es möglich, „daß der Irrthum, welcher Kants Lehre anklebt, sich abschleife, und die Wahrheit derselben desto heller scheine und sicherer bestehe" (W I 493 f.). Diese ihrem Ansatz nach januskopfartige Verfahrensweise führt denn auch zu einer einschneidenden Distanzierung, die sich in ihrer endgültigen Durchführung nicht nur in systematischer, sondern vor allem in methodischer Hinsicht auf Schopenhauers Philosophiekonzeption fundamental auswirkt. Schopenhauer selbst hat diese Inkommensurabilität im Endeffekt auch eingesehen, wenn er letztendlich sehr bedacht und differenziert darauf insistiert, daß er „von der unmittelbaren, der intuitiven" Erkenntnis ausgehe, Kant hingegen „von der mittelbaren, der reflektirten" (W I 537).

Diese Einsicht zieht eine radikale Umkehrung der philosophiebildenden Denkrelevanz in Richtung auf ein intuitives Gefühlsdenken hin, das erst in seinem Ausbau einer argumentativen Rationalisierungsintensität unterliegt, um die ursprünglich nonverbale Bewußtseinsemotionalität in ihrem kognitiven Grundgehalt diskursiv zu bewahren. Schopenhauers Denken läuft aus einem existentiellen Grunderlebnis heraus einer strikt rationalen Begründungslogik zuwider. Die argumentativ logische Begründung wird erst *ex post* auf der Basis einer schöpferischen Willenshypothese installiert, die seiner Philosophie einen explizit analytischen Erklärungscharakter verleiht; sie wird nicht wie bei Kant *apriori* zum Ausgangspunkt jeglicher Welterschließung *ex firmis prinipiis* einer synthetischen Begründungsphilosophie. Philosophie ist für Schopenhauer eine Wissenschaft *in* Begriffen, für Kant dagegen eine Wissenschaft *aus* Begriffen (vgl. W I 537). Seiner Auffassung nach lasse sich eine wahre Philosophie weder „aus bloßen, abstrakten Begriffen" (P II 9) herausspinnen noch könne ihr letztes Fundament auf Beweisen beruhen. Abstrakte Begriffskonstrukte ohne empirienahe Anschauungsdaten waren „zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens" (W II 93). Philosophie müsse auf Beobachtung und Erfahrung gründen, da ihr Quellgrund stets in der anschaulichen Auffassung der Welt selbst liege. Die Konsequenz daraus ist, daß wenn Metaphysik auf Erfahrung gründen soll, so wird sie auch zu einer *Erfahrungswissenschaft*.

Schopenhauers *Interpretament* erscheint *en gros* berechtigt, sofern er eigene Denkziele im Ausgang von Kant eigenständig verfolgt und dabei – wohlgemerkt von einem empirischen Standpunkt aus – dessen Aporien aufdeckt. Dagegen läuft es Gefahr, sich dem akuten Verdacht einer Fehldeutung Kantischer Philosophie *en détail* auszusetzen, sofern es aufgrund der eigenen Welt- und Selbstanschauung nicht nur bei der weitgehend plausiblen Kritik ansetzt, son-

dern darüber hinaus in die Vollendung der gesamten Denkweise Kants überzuleiten meint, die schlicht gesagt *falsch* ist. Schopenhauers eigenwillige Polemik kann größtenteils dahingehend erklärt werden, daß er kein unbefangener „Kompendienfabrikant" (W II 527) einer akademischen Kompilationsphilosophie, sondern ein „kühner Fortsetzer" (N XV) der Kantischen Philosophie war, der von Anfang an bestimmte philosophische, weltanschauliche und anthropologische Grundprobleme in seine Auseinandersetzung hineingebracht, sie im komplexen Problemrahmen seiner Kritik ausgebaut, ja, teilweise erst dadurch gewonnen, und sie schließlich in Abgrenzung zu Kant unter veränderten kultur- und wissenschaftshistorischen Gesichtspunkten gelöst hat.

Eine einleitende Darstellung der Schopenhauerschen Kantkritik, die bei einer detaillierten und vorurteilslosen Analyse die Entmythologisierung der Faustregel „Kant hat immer Recht" samt so mancher Vernunftfrage zutage fördern dürfte, dient nicht in erster Linie als Beitrag zur Geschichte der Kant-Rezeption, sondern vor allem dem Verständnis der Philosophie Schopenhauers selbst, insbesondere seiner Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen. Insofern ist mit Bedacht gegen den *Frankfurter Weisen* einzuwenden, daß hier nicht von einer „ganz allein im rein objektiven Interesse der Kantischen Philosophie" (GBr, 165) dienenden Rezeption die Rede sein kann, auch wenn Kants Transzendentalphilosophie zugestandenermaßen der ultimative Richtpunkt für Schopenhauers eigene Denkentwicklung ist. Kein anderer Denker hat auf Schopenhauer einen derart eminenten Einfluß ausgeübt und ihn neben Goethe so nachhaltig fasziniert wie Kant, die „wichtigste Erscheinung in der Philosophie seit zwei Jahrtausenden." Allein die Vorrede zur ersten Auflage von *Die Welt als Wille und Vorstellung* setzt auf eine hochgesteckte Forderung, die dem kritischen Gesamtvorhaben einen überaus anspruchsvollen Charakter verleiht: „Die dritte an den Leser zu machende Forderung endlich könnte sogar stillschweigend vorausgesetzt werden: denn es ist keine andere, als die der Bekanntschaft mit der wichtigsten Erscheinung, welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten ist und um so nahe liegt: ich meine die Hauptschriften Kants" (W I XI). Schopenhauer geht bei seiner Optionsbestimmung sogar so weit, daß er dem Leser die Lektüre seines Hauptwerkes mit der *Anhangskritik* der Kantischen Philosophie anzufangen empfiehlt: „So sehr nun [...] meine Schrift die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie voraussetzt, so sehr setzt sie also auch die Bekanntschaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieser Rücksicht rathsam wäre, den Anhang zuerst zu lesen" (W I XI f.).

Schopenhauer hat sich aber nicht nur als Kritiker, sondern auch als Korrektor, ja, als Vollender Kantischer Philosophie gesehen, und das obwohl er eine

diametral andere Philosophie als Kant konzipiert hat. Mehr noch, indem er in Kants Denkhorizont und dessen Begriffsentlehnungen – die er intuitiv richtig durch eigene Terme wie etwa „Ding an sich" durch den „Willen" ersetzt – verharrt, steht er sich gewissermaßen selbst im Wege. Daß der Ausdruck „Ding an sich" zur Kennzeichnung einer bewußtseinsunabhängigen Realität schon bei Kant unglücklich gewählt ist, und zu Schopenhauers bewußtloser Willensrealität erst recht nicht paßt, wird aus dem Unverständnis erklärbar, das ihm im Verlauf seiner Rezeptionsgeschichte widerfahren ist. Doch Schopenhauer wollte Kantianer bleiben, und wir haben diese Entscheidung zu respektieren. Und obwohl er auf strikt logische Formalisierungsmittel in der metaphysischen Zugangsweise zum Selbstbewußtsein zukunftsweisend verzichtet, ja, sie vielfältig unter volitiven Irrationalitätskomponenten umwandelt, ahnt er nicht, daß er mit seinem bewußtlosen Willen und dessen vitalisierenden Somatisierung längst eine folgenschwere *Psychologisierung* der Metaphysik vorgenommen hat, auch wenn er der Psychologie als rationaler Seelenlehre extrem abhold war.[1] Der weltstiftende Wille als endothyme Naturkraft macht jedes extramundane Seelenvermögen als Lebens- und Bewegungspriznip des Menschen zunichte. Daß die metaphysische Einheit von Leib und Wille unmittelbar nur „gefühlt" und nicht „erkannt" werden könne, weist auf die Priorität seelischer Vorgänge bei der Erschließung menschlicher *Psyche* hin. Sie zeigt, daß Schopenhauer mit seiner „deutenden" bzw. „entziffernden" Metaphysik nach adäquaten Denk- und Beschreibungsmitteln für seine metaphysische *Willensanalyse* gesucht hat. Ohne seine selbständige, ja, durchaus eigenwillige Auseinandersetzung mit Kant aber hätte Schopenhauer sein philosophiekritisches Potential in dieser Intensität, Klarheit und Konsequenz sicherlich nicht entwickeln können. Damit soll ihm aber nicht die sinnreiche Originalität und theoretische sowie ästhetische Zweckmäßigkeit im Aufbau eines eindrucksvollen Systems abgesprochen werden, das neben einer beachtlichen Erkenntnistheorie eine immer noch anregende Natur- und Sittenmetaphysik als echte Alternative zu Kant bietet. Denn gerade da, wo Schopenhauer Kant nicht exhumiert, sondern sich intuitiv von ihm absetzt, ja, selbstbewußt der gesamten rationalistischen Philosophie entgegentritt, gelangt er zu höchst modernen, wegen ihres wertneutralen Analysegehaltes weit über Kant hinausweisenden Einsichten.[2]

---

[1] Vgl. A. Lorenz: Von Freud zu Schopenhauer. Anmerkungen zu einer revolutionären Rezeptionsbeziehung zwischen Metaphysik und Psychologie an der Schwelle zur Moderne, in: Schopenhauer im Kontext. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, hg. von D. Birnbacher, A. Lorenz, L. Miodoński, Würzburg 2002, 193-214.

[2] So etwa mit der Konzeption einer induktiven Ethik, die durch ihre Verträglichkeit mit modernen Ansätzen der Medizinethik gekennzeichnet ist. Vgl. D. Birnbacher: Schopenhauers Idee

Dennoch wird Schopenhauers Philosophie einem analytischen Denker *heute* schwerlich zur alleinigen Quelle der Inspiration werden können, auch wenn sie seine kritische Denkweise sensibilisieren, sein natur- und geisteswissenschaftliches Problembewußtsein wecken, sein kulturästhetisches Philosophieverständnis im offenen Dialog mit der Moderne nachhaltig beeinflussen kann.

Die folgende Rekonstruktion stellt sich zur Aufgabe, Schopenhauers Metaphysikverständnis über seine kritische Auseinandersetzung mit Kant herauszufiltern, um seinen bis heute zumeist verkannten Neuansatz einer *induktiven Metaphysik* auf empirischer Grundlage als Erfahrungswissenschaft um so deutlicher hervortreten zu lassen. Schopenhauer selbst hat dem Rechnung getragen und die Unverhältnismäßigkeit seiner Philosophie gegenüber Kant exemplarisch bezeichnet: „Was ich in diesem Anhange zu meinem Werke beabsichtige, ist eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demselben dargelegten Lehre, insofern sie in vielen Punkten mit der Kantischen Philosophie nicht übereinstimmt, ja ihr widerspricht. Eine Diskussion hierüber ist aber nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, so verschieden ihr Inhalt auch von der Kantischen ist, doch durchaus unter dem Einfluß dieser steht, sie nothwendig voraussetzt, von ihr ausgeht" (W I 493). In diesem Selbstbekenntnis soll Schopenhauer denn auch mit aller Konsequenz geprüft werden. Das Hauptaugenmerk seiner Kantkritik wird daher vor allem auf seinen Interpretationsansatz in bezug auf Kants transzendentalphilosopische Metaphysikauffassung als Vernunftwissenschaft zu richten sein.

§ 2. Zur Kritik an Kants Metaphysikauffassung

Es gibt schlagende Gründe dafür, daß Schopenhauer seine empirische Willensmetaphysik in ungeteilter Opposition zu Kants apriorischer Vernunftmetaphysik konzipiert, und sie deshalb nicht als reine Formalwissenschaft, sondern als Erfahrungswissenschaft verstanden wissen wollte. Diese Konzeption hat eine einschneidende Umkehrung metaphysischer Erkenntnisrelevanz zur Folge. Metaphysik fragt aus ihrem neuen Selbst- und Weltverständnis heraus nicht mehr abstrakt nach der Form metaphysischer Wissenschaftserkenntnis und den allgemeinen Bedingungen ihrer vernunftkritischen Erfahrungsmöglichkeit, son-

---

einer rekonstruktiven Ethik. Mit Anwendungen auf die moderne Medizin-Ethik, in: Jb 70 (1990), 32 ff. Die Möglichkeit einer Ethik bzw. einer ethischen Metaphysik auf induktiver Basis bei Schopenhauer sieht auch A. Schmidt: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie, München 1986, 116 f.

dern konkret nach einem bestimmten kunst- und erfahrungsmetaphysischen Wesensinhalt der empirischen Realität. Die bei Kant zum ausschließlichen Organ metaphysischer Erkenntnis hochstilisierte *Vernunft* ist nach Schopenhauer kein „unmittelbar auf Metaphysik angelegtes Vermögen" (G II 112). Im Gegenteil, sie tritt gegen die unmittelbare Anschauungsintution zurück, denn sie ist *more allegorico* „weiblicher Natur. Sie ist nie erzeugend, sondern immer nur empfangend." Sie vermag nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Metaphysik nichts Geniales hervorzubringen, denn „das Genie ist nur die Kraft objektiver Anschauung." Wer bei Begriffen verbleibt, der wird nach Schopenhauer weder Künstler noch Philosoph. Dieser muß vielmehr „den Begriff, die Vernunft fahren lassen und unbefangen anschauen mit Sinnlichkeit und Verstand, eben damit er alsdann die Begriffe und die Vernunft bereichere" (HN I 158 f.). Reines Begriffsdenken „ist nicht rein objektiv: denn sie werden uns nicht ganz gegeben, wir bilden sie vielmehr: und dies ist subjektiv" (HN I 159).

Die Vernunft macht so gesehen nur die Aufgabe der Philosophie aus, ohne sie zu lösen. Erst im nachhinein wird sie zu dem Stoff, in dem Philosophie als Kunstwerk ausgeführt wird. Ein Philosoph kann demanch nur derjenige sein, „der frei von aller Reflexion die Welt anschauen und die Ideen erfassen kann, wie der bildende Künstler und der Dichter, zugleich aber die Begriffe so in seiner Gewalt hat, daß er die Welt darin abdrücken und wiederholen kann" (HN I 159). Schopenhauer versteht diese Ausführungen explizit als Kampfansage an Kant, insbesondere als „Andeutungen zu einer künftigen eigentlichen *Kritik der Vernunft.*" In seiner eigenen Metaphysikkonzeption – die in ihrem Anfangsstadium auffallend starke Kunstaffinität aufweist – erhält neben dem empiriehaltigen Anschauungsvollzug das physiologische Hirnorgan als Funktionsbasis jeglicher Welt- und Gegenstandserschließung erkenntnisstiftende Relevanz. Erkenntnis geht nicht primär in transzendentallogischer Urteilsbildung auf, sondern wird zur effektiven Leistung physiologisch bedingter Hirnfunktionen.

Schopenhauer wußte um die Eigenart seiner Philosophie, die ihm aus seiner ursprünglichen Individualität und seiner kritischen Auseinandersetzung mit Kant maßgeblich erwachsen ist. Immer wieder hebt er mit Nachdruck hervor, er selbst gehe „von der unmittelbaren, der intuitiven" Erkenntnis aus, während Kant „von der mittelbaren, der reflektirten" (W I 537) ausgeht. Diese Auffassung gründet letztlich in seinem besonderen „stillen Anschauen", der philosophiebildenden *Kontemplation*.[3] Was Wunder, daß er bei seinem Idol Kant gerade diesbezüglich auch unüberwindbare Mängel diagnostiziert: „Es ist vielleicht

[3] Ausführlicher dazu vgl. weiter unten Abschnitt VI. „Alle Objektivität ist Genialität" – Philosophie als Kunst(werk), § 2. *Die Dinge der Welt objektiv betrachten, d. h. kontemplieren".*

der beste Ausdruck für Kants Mängel, wenn man sagt: er hat die Kontemplation nicht gekannt" (HN I 13). Nichtsdestotrotz ist Schopenhauers Metaphysik in ihrer endgültigen Form ohne Kants transzendentale Grundunterscheidung in *Erscheinungen* und *Dinge an sich*, in äußere und innere Erfahrung, kaum vorstellbar.

Schopenhauer sah in seiner Auseinandersetzung mit Kant „den Grundgedanken, in welchem die Absicht der ganzen Kritik der reinen Vernunft" liegt, in drei Grundprämissen Kantischer Metaphysikkritik enthalten:

(1) Kant setzt zunächst der klassischen Auffassung folgend Metaphysik als „Wissenschaft von Demjenigen, was jenseit[s] der Möglichkeit aller Erfahrung liegt" (W I 505; P I 86).[4] Damit wäre zunächst eine Begriffsklärung der Metaphysik als eines jenseits aller Erfahrbarkeit liegenden *Etwas* ohne Angabe ihrer inhaltlichen Ausfüllung gegeben.

(2) Daraus folgert Kant, daß so Etwas als Transempirisches unter Zuhilfenahme von Grundsätzen, die selbst aus Erfahrung geschöpft sind, nicht aufgewiesen werden könne, und gelangt zu dem Schluß, daß „nur Das, was wir *vor*, also unabhängig *von* aller Erfahrung wissen" (W I 505), weiter als mögliche Erfahrung reichen könne.

(3) Kant kann schließlich behaupten, daß einige dieser Grundbegriffe als Prinzipien nur in der Vernunft enthalten sein können. Sie werden als Erkenntnisse aus reiner Vernunft definiert.

Soweit stimmt Kant Schopenhauers Auffassung nach mit seinen dogmatischen Vorgängern noch überein. Doch während diese solche Grundsätze als Ausdruck „der absoluten Möglichkeit der Dinge, *aeternae veritates*, Quellen der Ontologie" extrapoliert haben, wollte Kant sie nur als reine Verstandesformen, als Gesetze „nicht des Daseyns der Dinge, sondern unserer Vorstellungen von ihnen" (W II 201) gelten lassen.[5] Sie stellen subjektive Denk- und Anschauungsformen von Gegenständen möglicher Erfahrung dar und können nicht über alle naturimmanente Erfahrungsmöglichkeit hinausführen, was die erste Prämisse

---

[4] Vgl. M. Morgenstern: Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift f. philos. Forschung 41 (1987), 594 f.

[5] Entgegen einem unter vielen orthodoxen Kantianern weit verbreiteten Vorurteil hat Schopenhauer das Grundwesen der Kantischen Vernunftmetaphysik insgesamt korrekt gedeutet: „Demgemäß läßt Kant die Metaphysik nur als Transzendentalphilosophie gelten, d.h. als die Lehre von dem in unserm erkennenden Bewußtseyn enthaltenen Formalen, als einem solchen, und von der dadurch herbeigeführten Beschränkung, vermöge welcher die Erkenntniß der Dinge an sich uns unmöglich ist" (P I 88). Zu Schopenhauers Kantkritik vgl. G. Baum: Arthur Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie, in: Jb 69 (1988), 387-398; neuerdings auch P. Welsen: Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropolgischen und naturmetaphysischen Grundlagen, Würzburg 1995, 103; sowie W. Meyer: Das Kantbild Schopenhauers, Frankfurt/M 1995, 13 f.

zunächst zu involvieren schien. Kant hat damit zwar gezeigt, daß es reine Begriffe gibt, die nicht aus der Erfahrung stammen können. Doch er hat ihre erkenntnisrelevante Gültigkeit rückwirkend strikt auf anschauungsmögliche Erfahrungszusammenhänge unter wahrnehmbarer Sinnesempfindung eingeschränkt. *An sich selbst* sind sie gegenstandslos, da sie ihren Inhalt stets von der Sinnlichkeit her empfangen müssen, um Erfahrung erst erfahrbar und damit auch theoretisch verstehbar zu machen; sie stellen keine Möglichkeitsvehikel dar, über die Erfahrungsimmanenz gegenstandsbestimmend hinauszuführen. Der subjektive Ursprung dieser Erkenntnisformen und ihre formale Apriorität machen es gleichsam unmöglich, zur Erkenntnis der „Dinge an sich" überzugehen. Diese wiederum bleiben als Vorstellungsinhalte auf die Erscheinungswelt eingeschränkt, und sind weder *apriori* noch *aposteriori* in einer Art erkennbar, *wie* und *was* sie etwa „an sich selbst betrachtet" sein mögen. Metaphysik als Wissenschaft von dem, was jenseits möglicher Erfahrung liegt, wird mit dieser Einschränkung ein für allemal unmöglich. An ihre Stelle tritt die transzendentale *Vernunftkritik*.

Schopenhauer, der bei seiner Auseinandersetzung stets auf seinen eigenen Metaphysikansatz mitbedacht ist, akzeptiert dieses Resultat nicht. Er interpretiert die in der ersten Prämisse gemachte „Kardinal-Behauptung" Kants als eine *petitio principii* und untermauert sie mit einem Satzbeleg aus den *Prolegomena*, mit dem Kant den Kerngedanken seiner Vernunftmetaphysik aus apriorischen Erkenntnisquellen nachträglich abgesichert hat: „Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch seyn, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen seyn" (W I 506). Er unterstellt Kant, daß zu einer Begriffsbestimmung allein „das etymologische Argument" aus dem Wort Meta-Physik nicht genügen könne, um einen Wissensbereich hinreichend zu bestimmen, und wendet ein, Kant hätte zur Begründung seiner Grundannahme keine zureichenden Argumente geliefert. Die allererste Annahme Kantischer Metaphysikdefinition beruhe somit auf einer *petitio principii*, und zwar auf „erlogenen" Erkenntnisquellen, „daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe" (W II 200). Metaphysik als „Wissenschaft aus bloßen Begriffen" sei für Schopenhauer „eine seltsame und unwürdige Definition" (P II 9). Er selbst dachte grundlegend anders. In seiner kritischen Anlehnung an Kant mußte er *more philosophico* eine Gegenposition einnehmen, sofern er seinem erfahrungsbezogenen Selberdenken als metaphysische Weltentzifferung entsprechend frei philosophieren wollte. Denn ist es nicht widersinnig, so Schopenhauer, um die Erfahrung, d. h. die uns Menschen allein vorliegende Welt, zu enträtseln, „ganz von

ihr wegsehn, ihren Inhalt ignoriren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle?" (W II 201). Ist es denn nicht eines Philosophen im allgemeinen und eines Metaphysikers im besonderen unwürdig, „daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehn, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte?" (W II 201).

Nichts sei aber schwerer in der Philosophie als eine Sache ganz von Anfang zu nehmen, und dennoch bei Betrachtung derselben von erworbenen Kenntnissen Gebrauch zu machen, sagt Lichtenberg.[6] Zutreffender kann Schopenhauers philosophiehistorische Ausgangslage wohl kaum charakterisiert werden. Aus seiner instruktiven Auseinandersetzung mit Kant resultiert der geniale Gegenvorschlag einer *Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen*. Kant hat Metaphysik mit Vernunft als ultimative Quellader gleichgesetzt. Seine an Logik und Mathematik der Aufklärung weitgehend orientierte Vorgehensweise war strikt deduktiver Art. Alle induktive Erkenntnis zeichnete sich für Kant durch hypothetische Wahrscheinlichkeit aus. In Sachen Metaphysik aber konnte davon keine Rede sein: „Der Gedanke etwa einer *induktiven Metaphysik*, in späterer Zeit oft aufgetreten, liegt ihm ganz fern. Metaphysik ist für Kant sinngemäß und notwendig Wissenschaft aus ‚reiner Vernunft' – mit dem Anspruch auf apodiktische Gewißheit. Und eben um Metaphysik in diesem Sinne geht es in der Kritik."[7] Schopenhauer desavouiert diese Metaphysikauffassung ausdrücklich. Denn der neuentdeckte Ursprung „der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich ist: diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik" (W II 201). Schopenhauer, der seine akademische Ausbildung mit dem Studium der Medizin angefangen und über eine gründliche naturwissenschaftliche Ausbildung verfügte, war klar, daß „alle irgendwie aus der Erfahrung geschöpften Wahrheiten" nie unbedingt gewiß sein und daher „nur eine approximative Allgemeingültigkeit" (W II 93) haben können. Diese Einsicht konnte auch für seine Philosophiekonzeption nicht folgenlos bleiben. Metaphysik als hypothetische Erfahrungswissenschaft wird sich mit expliziter Wahrscheinlichkeit – ähnlich wie die empirischen Naturwissenschaften – begnügen müssen, was sie aber nicht daran hindert, einen eigenständigen Wahrheitsanspruch zu erheben.

---

[6] G. Ch. Lichtenberg: Schriften und Briefe, Frankfurt/M 1983, Bd. 1., 219.

[7] H. Heimsoeth: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen, Berlin 1966, 7 f.

Schopenhauers revolutionäre Metaphysikwende wird ihrer *postmetaphysischen* Bedeutung nach erst vor dem Hintergrund seiner gründlichen Kantkritik verstehbar. Sein empiristischer Metaphysikentwurf tritt als expliziter Gegenvorschlag auf, der einer progressiven Umkehrung der Kantischen Ablehnung der äußeren und der inneren Erfahrung bei der Bestimmung der Metaphysikquellen gleichkommt: „Ueberdies nun ist die Erkenntnißquelle der Metaphysik nicht die äußere Erfahrung allein, sondern eben so wohl die innere; ja, ihr Eigenthümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht […] darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der inneren in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht" (W II 201).[8]

Seine Metaphysik als Erfahrungswissenschaft löst nicht nur Metaphysik als Vernunftwissenschaft im Bereich metaphysischer Spekulation ab, sondern führt im Anschluß an Kants Transzendentalphilosophie zur Bildung einer echten und – wie ich meine – analytisch orientierten Alternative gegenüber der dialektischen Identitätsphilosophie des deutschen Idealismus. Während die Vernunft als absoluter Wesensgrund der Metaphysik Kants selbsternannte Nachfolger Fichte, Schelling und Hegel zu einer extrem einseitigen Fortsetzung des logisch-dialektischen Entwicklungsschemas führt, ist es bei Schopenhauer das empirisch-naturwissenschaftliche Metaphysikschema, das er aufgrund der Unterscheidung in *Erscheinungen* und *Dinge an sich* in seiner hypothetischen Willensdeutung konsequent entwickelt.[9] Aufgrund seiner methodischen Anlehnung an naturwissenschaftliche Fragestellungen wird bei Schopenhauer anstatt einer logisch-historischen (wie im Falle der Entwicklungsgeschichte des Geistes in Hegels *Phänomenologie*) eine realistisch-biologische Deutungsmöglichkeit der Metaphysik frei, die seiner emergenten Willensmetaphysik einen genetisch induktiven Erklärungscharakter verleiht.

Entgegen der spekulativ apriorischen Metaphysik des deutschen Idealismus – die in ihrer starken Theologieaffinität ihre religiösen Wurzeln nicht abzustrei-

---

[8] Im Gegensatz dazu lautet Kants metaphysisches Reinheitsgebot: „Was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit[s] der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch die innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft" (Prol., A 24; vgl. KrV B 876; MAN, A VII).

[9] Vgl. E. Cassirer: Die Physiologie als Grundlage der Erkenntnistheorie, in: V. Spierling (Hg.): Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung", Frankfurt/M 1984, 228 f.

fen vermag – entwirft Schopenhauer eine gänzlich theologiefreie Metaphysik auf empirischer Grundlage, die aufgrund ihrer korrektiven Koppelung an die Naturwissenschaften ihren genuinen Aufgabenbereich gerade in der willensmetaphysischen Erklärung von physikalisch unerklärbaren Naturkräften ansiedelt. Schopenhauers Metaphysikentwurf stellt insofern einen zukunftsweisenden Bruch mit der Tradition rein aprioristischer Vernunftmetaphysik dar, und bedeutet eine explizite Säkularisierung metaphysischer Fragestellungen *sub specie humanitatis*.

§ 3. Die Methode einer rationalen Rekonstruktion

Für eine sinnvolle Beschäftigung mit einem philosophischen System, das uns in einer kompakten Überlieferung vorliegt und einen explizierbaren Rationalitätsgrad aufweist, gibt es grundsätzlich zwei Interpretationsmöglichkeiten. Man kann sie mit Wolfgang Stegmüller die Methode einer *Direktinterpretation* und die Methode einer *rationalen Rekonstruktion* nennen. Sofern es um eine systematische Darstellung und Beschreibung dessen geht, was ein Philosoph wirklich meinte, wendet man die erste Methode an. Ist man von dem Erfolg dieser Vorgehensweise überzeugt, kann sogar von einem wahren Interpretationsversuch seiner Gedankengänge gesprochen werden. In den meisten Fällen einer kritischen Beschäftigung mit einem Philosophen einer vergangenen Epoche werden wir aber bald an Grenzen einer solchen „wahren" Interpretation stoßen. Der Grund dafür liegt darin, „daß unser heutiger Standard an Präzision und Klarheit in bezug auf ein philosophisches Begriffssystem ein höherer ist als es der vergangener Zeiten war."[10]

Diese Problemlage müßte uns zu einer kritischen, wenn nicht gar skeptischen Einstellung zwingen, indem wir unterstellen, die in dem zu untersuchenden System verwendeten Begriffsterme seien für gegenwärtige Sachfragen viel zu vage formuliert, so daß sie für aktuelle Lösungsansätze keine weitere Relevanz haben können. Diese Kritik würde ihre Anwendung genauso auf die jeweilige Problemstellung sowie ihren Lösungsvorschlag finden. Die letzte Konsequenz wäre die Verwerfung der zu untersuchenden Philosophie. Doch nicht etwa wegen der Falschheit ihrer Schlußfolgerungen, sondern wegen ihrer unterstellten Unverständlichkeit, vielleicht sogar Nebulösität.

[10] W. Stegmüller: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein, Darmstadt 1970, 1.

Daß diese Möglichkeit in unserem Fall entfällt, liegt auf der Hand. Hat doch gerade Schopenhauer „verständlicher als irgendein anderer deutscher Philosoph“[11] geschrieben, was allerdings noch nichts über die Exaktheit der von ihm gebrauchten Terme aussagt, die wie bei jedem anderen Denker der Vergangenheit entsprechend vieldeutig sein dürften. Schopenhauers Philosophie ist über weite Passagen ihrer unverkennbar expressiven Ausdrucksweise aus einem schöpferischen Willensaperçu eher intuitiv als strikt logisch aufgebaut. Dieses Verständnis spiegelt sich in seiner Doppelkonzeption einer Philosophie als *Kunst* und *Wissenschaft* wider. Schopenhauers Denkweise zeichnet sich dadurch aus, daß Philosophie ihm nicht aus erfahrungslosen Leerformeln rein begrifflichen Räsonnierens erwächst, sondern aus der Lebendigkeit der Welt selbst, daß sein Anschauungsdenken an intuitive Naturerfahrung gebunden bleibt. Diese kunstanaloge Anschauungsnähe diskursiven Denkens bringt es mit sich, daß jede neue Erkenntnis aus dem Zusammenspiel von Anschauung und Begriff zustande kommen muß, daß Begriffe keine Beobachtungsdaten ersetzen können. So konnte Schopenhauer stets betonen, dieser Bildungsgang habe ihn schon sehr früh daran gewöhnt, sich „nicht mit den bloßen Namen von Dingen zufrieden zu geben, sondern die Betrachtung und Untersuchung der Dinge selbst und ihre aus der Anschauung erwachsende Erkenntnis dem Wortschale entschieden vorzuziehen, weshalb ich später nie Gefahr lief, Worte für Dinge zu nehmen“ (GBr, 650).

Im folgenden soll unter Verzicht auf eine analytisch vollständige Abdeckung eine Rekonstruktion der Schopenhauerschen Willensmetaphysik samt ihrer Metaphilosophie vorgenommen werden, um ihren Gehalt einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Problematisch ist dieser Versuch allemal, da Schopenhauer im Gegensatz zu Kant etwa die Methodologie seiner Metaphysik nirgendwo exemplarisch kompakt formuliert hat. Daher muß sie an den im Gesamtwerk vielfach verstreuten, ja, zum Teil auch verborgenen Textstellen aufgesucht, freigelegt und rekonstruktiv zu einem Gesamtverständnis zusammengefaßt werden. Dabei werden wir uns von einem philosophiegeschichtlichen Rekonstruktionsminimum leiten lassen, das unser Deutungsversuch in einer Form vorgelegt wird, die in verhältnismäßiger Übereinstimmung mit den Grundideen der Schopenhauerschen Philosophie bleibt.

Der vorgeschlagene Minimalanspruch erweist sich als rationales Rekonstruktionsprinzip in zweierlei Hinsicht unerläßlich. Zum einen schließt er jede unberechtigte Willkür bei rationalen Interpretationen einer abgeschlossenen Philo-

[11] K. Popper: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Tübingen 1994, Bd. 1., 291.

sophie aus. Zum anderen zwingt er uns dazu, unsere Analyse mit historischer Methode zu verbinden. Denn nur „auf der Grundlage sorgfältiger vorbereitender Interpretationen und Textvergleiche können wir einen hinreichenden *vorsystematischen* Einblick in das Denken eines Philosophen gewinnen, um in einem zweiten Schritt jene Art von Rekonstruktion zu versuchen, die nicht nur unsere historische Neugierde, sondern auch unsere philosophischen Interessen befriedigt."[12]

II. Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen

§ 1. Die empirischen Erkenntnisquellen der Metaphysik

Schopenhauer hat immer wieder betont, er gehe von Kant aus und er bleibe trotz seiner Kritik ein Kantianer (vgl. P I 46). Nicht nur im Blick auf die modifizierte Übernahme der Transzendentalphilosophie in der Anerkennung sowohl der Idealität von Raum und Zeit, der Apriorität der Kausalität oder der Intelligibilität der Willensfreiheit, sondern auch in Sachen der Metaphysik ist der Ausgang von Kant unübersehbar, auch wenn Schopenhauer schließlich zu diametral entgegengesetzten Resultaten als Kant gelangt. Schon bei der Kritik der Kantischen Vernunftmetaphysik waren wir bemüht, aufzuwiesen, daß Schopenhauer zwar wesentliche Aspekte seiner Metaphysikkonzeption in einem kritischen Ausleseverfahren mit seinem großen Vorgänger induziert, sich aber dennoch in der Ableitung, Begründung und Ausführung seiner Methodik entschieden von Kant absetzt.

Nichtsdestoweniger steht Schopenhauer gerade als Metaphysiker und Kantianer vor der entscheidenden Grundfrage, die sich im Anschluß an die radikale Metaphysikkritik Kants für jeden, der in seiner kritischen Nachfolge Metaphysik in einer ihm kompatiblen Form treiben möchte, stellt: Wie ist eine Metaphysik möglich, die (1) in *systematischer* Hinsicht an der Differenzierung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich* theoriebildend festhält, ja gerade diese Unterscheidung als ihren „eigenthümlichsten und wichtigsten Schritt" (W II 213) zum Kernsatz nicht nur ihrer Tragfähigkeit, sondern auch ihrer Validität macht, und dabei trotz der von Kant nachhaltig konzedierten Unerkennbarkeit der „Dinge an sich selbst" dennoch zu einer metaphysischen Wesenserkenntnis gelangen möchte. Und die (2) in *methodischer* Hinsicht im Gegensatz zu Kant auf

[12] W. Stegmüller (1970), 2.

den apodiktischen Geltungsanspruch ihrer Sätze verzichtet, dennoch aber über die beschränkten Aussagemöglichkeiten einer rein transzendentalphilosophischen Reflexion hinausgeht. M. a. W. wie ist es Schopenhauer möglich, trotz der Übernahme wesentlicher Prämissen Kantischer Erkenntnistheorie, Aussagen über „Ding(e) an sich" in einer metaphysischen Wesenserkenntnis zu treffen, welche die in der *Vernunftkritik* gezogenen Immanenzgrenzen möglicher Erfahrungserkenntnis einhält, sie aber dennoch metaphysisch sprengen möchte.

Schopenhauers Antwort auf diese postkantische Fragestellung ist die Formulierung einer hypothetischen Metaphysik auf empirischer Grundlage, seine Konzeption einer *induktiven Metaphysik* mit analytischem Erklärungscharakter, die (a) auf Apriorität und Apodiktizität ihrer Kernaussagen verzichtet, und (b) die Quellen metaphysischer Erkenntnis weder in synthetisch-apriorischen Begriffsgrößen einer deduktiv verfahrenden Vernunft noch in einer rein transzendentalphilosophischen Reflexion sieht, sondern als ihr genuines Novum auf dem Feld metaphysischer Spekulation souverän ihren Ursprung aus empirischen Erkenntnisquellen betont: „Was nun endlich *die Quelle*, oder *das Fundament* der metaphysischen Erkenntniß betrifft; so habe ich schon weiter oben mich gegen die, auch von *Kant* wiederholte, Voraussetzung erklärt, daß es in *bloßen Begriffen* liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntniß das Erste seyn: denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen" (W II 199).[13]

Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen soll heißen, daß wenn das Problem der Metaphysik – der über die eigene Leiberfahrung induzierte Wille – empirisch gegeben ist und sich dem zunächst introspektiv verhaltenden, auf Selbsterkenntnis abzielenden Erfahrungssubjekt existentiell stellt, so muß auch sein Lösungsansatz in der Empirie selbst gesucht und womöglich gefunden

[13] In der neuesten Schopenhauerforschung ist es vor allem Dieter Birnbacher: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie, in: Jb 69 (1988), 7–19, und Martin Morgenstern: Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft. Aprioritätslehre und Methodenlehre als Grenzziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnis, Bonn 1985, sowie Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift f. philos. Forschung, 41 (1987), 592–612, die den hypothetischen Charakter der Metaphysik Schopenhauers erkannt und sie explizit als „induktive Metaphysik" gekennzeichnet haben. Auch Rudolf Malter: Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 31, sieht die generelle Richtigkeit in der Einordnung Schopenhauers in die Linie der induktiven Metaphysik, „wenn der transzendentalistische Ansatz Schopenhauers berücksichtigt bleibt, der nur den Inhalt des Denkens der Erfahrung entnimmt, diesen selber aber nicht empirisch ableitet." Zuletzt hat Wolfgang Röd zwar nur am Rande, in der Sache aber um so nachhaltiger Schopenhauers Metaphysik eindeutig als „induktive Metaphysik" charakterisiert: „Schopenhauer bekannte sich zu einer Metaphysik, die mit einem neueren Ausdruck als induktive Metaphysik bezeichnet werden kann." Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, Bd. 2, München 1996, 283.

werden. Die Erkenntnisgrundlage der Metaphysik muß daher notwendig empirischer Art sein, da die Ausgangsbasis ihrer Erklärungsansätze Naturdinge sind. Diese an der neuzeitlichen Erfahrungsphilosophie orientierte Verfahrensweise impliziert grundlegende Konsequenzen für eine mögliche Metaphysikgrundlegung und ihre Geltungsansprüche. Die so verstandene induktive Metaphysik dürfe nicht mehr mit apodiktischen Gewißheitsansprüchen auftischen: „Der hier erörterte, redlicherweise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß *a priori* möglich ist: diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik" (W II 201).

In seinem dogmatischen Rationalitätsschlummer mit Humes Metaphysikkritik schicksalhaft konfrontiert, wollte Kant alles Empirische und Psychische aus seiner vernunftkritischen Metaphysikgrundlegung ausschließen. Da galt es im Gegensatz zur *äußeren Erfahrung* der Experimentalphysik Newtons und der *inneren Erfahrung* empirischer Psychologie Humes, alle empirieverdächtigen Erkenntnisquellen trockenzulegen, um der entthronten Königin der Wissenschaften vernunftsicher auf den Thron zu helfen. Denn „was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriff, daß sie nicht empirisch sein können. […] Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen" (Prol., A 24). Diese formalistisch zugespitzte, geradezu aseptische Vorgehensweise ist streng *intradisziplinär*. Schließlich war Metaphysik *reine Vernunftwissenschaft* von den Ersten Prinzipien menschlicher Erkenntnis, die als unwandelbar zu designieren waren: „Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen" (KrV B 876).

Für Schopenhauer dagegen muß Metaphysik als empirische Wissenschaft einen genuinen Erfahrungsinhalt zu ihrem Gegenstand haben. Metaphysik, gestützt auf das Fundament der Erfahrung, kann allerdings keine Einzelerfahrung, sondern sie muß das „Ganze der Erfahrung" zu erklären suchen, indem sie nach ihrem realen Wesensgehalt, dem *Ding an sich*, fragt. Schopenhauers methodischen Voraussetzungen zufolge müssen die der Metaphysik empirisch obliegenden Erfahrungsdaten (a) jeglicher Erklärung zugrunde gelegt werden, und (b) muß Metaphysik selbst über diese Grunddaten plausiblen Aufschluß liefern können. Folgerichtig sieht Schopenhauer die Aufgabe der Metaphysik nicht in der Feststellung einzelner Erfahrungszusammenhänge (dieses Gebiet ist effektiv durch die Natur- und Geisteswissenschaften besetzt), sondern in der

richtigen Erklärung und Deutung der Erfahrung im Ganzen. Quelle und Gegenstand der Metaphysik ist das Ganze und Allgemeine der Erfahrung *überhaupt*. Und wenn die Welt als Erfahrungsganze einer verschlüsselten Geheimschrift, einer Hieroglyphe, gleicht, so ist Metaphysik als *Erfahrungswissenschaft* eine spezifisch philosophische Art der Entzifferung, der Dechiffrierung und der Deutung dieser Schrift im Sinne einer Welt-Hermeneutik,[14] indem sie den mannigfaltigen Sinn- und Wesenszusammenhang äußerer und innerer Erfahrung zu einer Bewußtseinseinheit verknüpft.

Aufgrund dieser erstaunlich modernen methodologischen Umkehrung büßt *Metaphysik* zum ersten Mal in ihrer Geschichte als empirische Wissenschaft – als Erfahrungswissenschaft – auftretend, die ihr seit Aristoteles, Descartes, Leibniz und Kant mit allem logischen *Raffinement* vindizierte apodiktische Erkenntnisgewißheit ein.[15] Es gehört zu den Pionierleistungen Schopenhauers, die allzu oft

---

[14] Vgl. A. Schmidt (1986), 121 f.; D. Birnbacher (1988), 14 f. Die Entzifferungsmetapher könnte ein latenter Direktverweis auf die sensationelle Hieroglyphenentzifferung des genialen französischen Ägyptologen Jean-François Champollion im Jahre 1822 sein. In Schopenhauers handschriftlicher *Brieftasche* exakt aus dem Jahre 1822 lesen wir: „Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist, so versucht man so lange die Auslegung, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden; dann aber bleibt durchaus kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang in welche diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre, und man die Buchstaben noch ganz anders benennen und dennoch verständliche Worte und zusammenhängende Phrasen in ihrer gegenwärtigen Zusammenstellung erkennen könnte: *auf gleiche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren als die allein ächte und wahre.* Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen in der Welt verbreiten und muß die heterogensten mit sich und dadurch mit einander in Uebereinstimmung bringen: es muß nach ihrer Anwendung kein Widerspruch zwischen den verschiedenartigen Erscheinungen seyn. So bewährt sie sich aus sich selbst: es ist das alleinige Merkmal ihrer Aechtheit" (HN III 157: Hvh. A. L.). Ähnlich argumentiert Schopenhauer auch in seinem späten Brief an Julius Frauenstädt vom 21.8.1852, in dem er noch einmal die Erfahrungsimmanenz seiner Philosophie betont. Seine Philosophie lese „die vorliegende Welt ab, wie eine Hieroglyphentafel (deren Schlüssel ich gefunden habe, im Willen) und zeigt ihren Zusammenhang durchweg" (GBr, 290 f.).

[15] Dies gilt allerdings unter Einschränkung nur für den deutschsprachigen Philosophieraum. Denn bereits im 18. Jahrhundert kam es zu einer ersten folgenschweren Grunderschütterung dieses über Jahrhunderte sorglos evozierten Wissenschaftsideals. Der Angriff ging von keinem Geringeren als von David Hume, dem *enfant terrible* der klassischen Metaphysik, aus, obwohl auch Hume den Begriff „Metaphysik" für seine Philosophie in Anspruch nahm. Doch er tat dies über eine klare Abgrenzung zur überlieferten Metaphysik. Hume will seine im *Treatise* konzipierte „true metaphysics" als „a science of human nature" gegen die „unechte und verfälschte Metaphysik" als „sophistry and illusion" gerade da verstanden wissen, wo es um die Methode bzw. um die Wissenschaft zur ernsthaften Untersuchung der Natur des menschlichen Verstandes geht: „Wir müssen die echte Metaphysik mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte und verfälschte zu zerstören." (Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1984, 11; vgl. D. F. Norton: „David Hume" – Commone-sense Moralist, Sceptical Metaphysician, Princeton. N.J., 1983, sowie R. F. Anderson: Hume's First Principles, Lincoln 1966, 176). Auch in seinem *Essay of the Immortality of the Soul* unterscheidet Hume zwischen der traditionellen und der „rechten Metaphysik". Als rechte Metaphysik gelten ihm auch

nicht erkannt, geschweige denn gebührend anerkannt werden, da sie zumeist in verschlungenen Zusammenhängen verborgen bleiben und erst rekonstruktiv freigelegt werden müssen, daß er als erster Philosoph metaphysische Reflexion auf eine empirische Erfahrungsgröße zurückgeführt und an experimentelle Forschungsresultate positiver Naturwissenschaften seiner Zeit gebunden hat. Damit hat er im fortschrittslosen Schicksalsgang leergefahrener Seinsmetaphysik, ja in ihrem Herumtappen unter extramundanen Begriffen, bereits zu Hochzeiten des spekulativen deutschen Idealismus ein neues hypothetisch erklärendes Metaphysikparadigma induziert.[16] Metaphysische Erkenntnisweise als „jede angebliche Erkenntniß" (W II 180), die über die jeweils gegebene physische Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß über das ihnen metaphysisch zugrunde Liegende, das gleichsam in ihnen je Erscheinende, zu geben, wird zur expliziten Erfahrungserkenntnis (vgl. HN III 153). Die metaphysische Erklärungsart geht zwar über die empirische Erscheinungsebene zum Innenwesen der Dinge hinaus, da dieses aber als ihr innerster Lebenskern das wahrhaft Reale, Ursprüngliche und Meta-Physische *introspektiv* einsehbar wird, bleibt sie dennoch stets innerhalb der psychophysischen Erfahrungsimmanenz.

Indem Schopenhauer den im Innersten der Natur wirkenden, sie gleichsam erschaffenden *Willen* im Rahmen einer metaphysischen Deutungs- bzw. Entzifferunsgtheorie setzt, entwirft er im Anschluß an eine physische Kausalerklärung der Erscheinungswirklichkeit das Konzept einer genuin metaphysischen Wesenserkenntnis, die zunächst in einer Art *Metaphysiologie* die ansichseiende Willensrealität des Menschen als naturhaftes Triebwesen introspektiv erschließt, um anschließend im Übergang zur eigentlichen *Metaphysik der Natur* das urvolitionale Ansich der gesamten Erscheinungswelt *per analogiam* zu eruie-

---

hier die Prinzipien seiner eigenen Philosophie, die er im *Treatise* entwickelte. (Vgl. Die Naturgeschichte der Religion, Hamburg 1984, XLI ff.; 79; 128). Hume kann in diesem Sinne als Wegbereiter einer kritischen anthropologischen Metaphysik gesehen werden, an die Schopenhauer intuitiv anknüpft: „Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämmtlichen philosophischen Werken zusammengenommen" (W II 668).

[16] Die Anerkennung dieser Tatsache beschränkt sich nicht nur auf eine prinzipiell ablehnende Haltung Schopenhauer gegenüber, von der dies freilich auch nicht zu erwarten wäre. Wolfgang Rhode: Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung, Rheinfelden 1991, 83 f., hat zu Recht darauf hingewiesen, daß selbst unter „philosophisch geschulten" Schopenhauer-Interpreten nicht selten die Bedeutung und Tragweite der Naturwissenschaften für seine Philosophie „gern vollständig übergangen", wenn nicht gar negiert wird, wie z. B. bei Yasuo Kamata: Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedanken der Welt als Wille und Vorstellung, München 1988. Es ist schlicht inkommensurabel, die „Genese des Grundgedanken der Welt als Wille und Vorstellung" anscheinend sehr fundiert und vollständig darlegen zu wollen, ohne Schopenhauers Willensmetaphysik in explizite Relation zum Problem der Naturwissenschaften seiner Zeit zu bringen.

ren. Diese anthropomorph gefärbte Erkenntnis als Deutung (die keine Erkenntnis *sensu stricto* mehr sein kann, sondern eine empirisch nicht zu verifizierende metaphysische Hypothese) entsteht für Schopenhauer zwangsläufig aus der akut existentiellen Notwendigkeit seines willensmetaphysischen Realitätsverständnisses einer analogen Wesenserklärung des sich erscheinungshaft objektivierenden Lebenswillens heraus. Mit dieser Umpolung hat er einen entscheidenden, zukunftsweisenden Bruch mit der gesamten Tradition der klassischen Metaphysik vollzogen,[17] und die selbst Kant noch prägende Thementrias Seele, Welt und Gott überhaupt nicht mehr ernstgenommen.

Daher kann man hier Schopenhauer selbstgefällig nicht unterstellen, er hätte Kants vernunftkritische *Transzendentale Dialektik* samt ihrer Ideentrias Seele, Gott und Welt miß- oder nicht verstanden. Vielmehr ist ein für allemal mit Nachdruck festzustellen: Schopenhauer wollte sich mit diesen theologisch vorbelasteten Glaubensdogmen erst gar nicht auseinandersetzen. Als Vertreter einer aufgeklärten Philosophie, der in der Tradition eines Bacon, Hume, La Mettrie und Voltaire steht, und dem die scholastische Theosophie gleichgültig war, hatten sie für ihn weder eine existentielle noch eine metaphysische Relevanz. Er akzeptiert zwar ihre negativen Resultate, daß sie gewissermaßen „das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes [Kritik der reinen Vernunft] ist, dennoch aber dieser polemische Theil nicht eigentlich […] ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philosophisches Interesse hat; sondern mehr ein temporales und lokales, indem derselbe in besonderer Beziehung steht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrschenden Philosophie, deren völliger Umsturz durch diese Polemik jedoch Kanten zum unsterblichen Verdienst gereicht“ (W I 605).

Weltanschauungsanalytisch diagnostiziert Schopenhauer bei Kant *en passant* einen verderblichen Hang zur architektonischen Systematik im Aufbau seiner Vernunftlehre, die drei Gegenstände der scholastischen Philosophie weiterhin für metaphysisch denknotwendige Vernunftbegriffe auszugeben: „K[ant]'s ganze Lehre von den 3 Ideen der Vernunft ist eine Folge der Wolfischen Ph[ilosophie] die zu seiner Zeit herrschte und von der er, von Jugend auf, so befangen ward, daß sie sich mit seinem Denken innig verband, und feste Vorurtheile in ihm pflanzte, so daß er verleitet wurde die 3 Hauptobjekte derselben Gott, Seele und Welt als wesentliche der Vernunft eigenthümliche und ihr nothwendige Vorstellungen anzusehn“ (HN II 410 f.). Kant hat den Gottesbegriff, „welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet“ (KrV B

[17] Vgl. M. Morgenstern (1987), 605 f.

669), als transzendentales Vernunftideal mit Anspruch auf regulative Denknotwendigkeit für jede Menschenvernunft eingeführt. Mit dieser restaurativen Funktionszuweisung hat er ihn *de jure* nicht zermalmt, sondern *de facto* restituiert: „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein *regulatives Prinzip der Vernunft*, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz" (KrV B 647).[18]

Schopenhauer war seit seiner ersten kritischen Kantlektüre klar: „Kants regulativer Gebrauch der Vernunft ist vielleicht die ärgste Mißgeburt des menschlichen Verstandes" (HN I 13). Und so quittiert er ganz im Sinne moderner Weltanschauungskritik: „Der ganze *Abschnitt vom transcendentalen Ideal* kommt mir in diesem unsterblichen Werk vor wie ein Flecken auf einem Prachtgewand; und scheint mir daraus entstanden, daß K[ant], aus einem durch Erziehung und Gewohnheit entstandenen Respekt vor dem Theismus, verleitet worden ist, ein monströses Hirngespinst der Scholastiker für ein natürliches und nothwendiges Phänomen des Verstandes anzusehn. Auch mag dazu beigetragen haben, daß

[18] Nicht anders ist auch die vernunftsichere Schutzmauer gegen den moralphilosophischen Relativismus (Utilitarismus und Nihilismus) der Kantischen Ethik zu verstehen. Die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* ist alles andere als frei von Kants privatmetaphysischen (existentiellen) Vorlieben, auch wenn er sie hinter seiner Wissenschaftslogik gut zu verbergen wußte. Irrtümlicherweise hielt er sie im Denkrahmen seiner *praktischen Vernunft* für verallgemeinbar und für alle Vernunftwesen einsehbar. Dabei übersah er schlicht die symptomatische Herkunft seiner Moralnormen aus der rationalistischen Denktradition, in der es eben nur die *eine* allgemeine Menschenvernunft gab. Denn die praktische Moralvernunft wirkt auf einmal wie verwandelt und tritt nicht mehr kritisch gereinigt als eine wissenschaftsregulative auf, sondern geht mit ihrem kategorischen Imperativ „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" (KpV A 52) wie aus einem operationalen Transformationszauber als eine handlungskonstitutive hervor. Wenn menschliches Verhalten aber erst dann moralisch gut und gerecht ist, wenn es durch allgemeine Idealnormen bestimmt wird, von denen der Handelnde wünschen kann oder soll, daß sie für Alle verbindlich sind, so kann jede Vorschrift jeder beliebigen Gesellschaftsordnung mit diesem Moralprinzip vereinbar sein, da es nicht mehr und nicht weniger sagt als handle stets im Einklang mit (diesen) allgemeinen Gesetzen. Daß dieses Moralprinzip als Idealnorm an einer „formalen Leere" leidet, ist oft genug hervorgehoben worden. Wie denn konkrete Pflichten oder Praxisnormen, z. B. in der Frage der Gerechtigkeit daraus abgeleitet werden sollten, daran mangelt es bei Kant an konkreten Hinweisen. Falls dieses Prinzip dennoch praktisch angewandt werden sollte, so müßte es doch mit konkreten und damit variablen Praxisnormen der jeweiligen Gesellschafts- oder Rechtsordnung angereichert werden. Untersucht man diejenigen Beispiele, auf die sich Kant in den meisten Fällen bezieht, um die Anwendung seines kategorischen Imperativs zu explizieren, so fällt auf, daß es Vorschriften der traditionellen Moral und des positiven Rechts seiner Zeit sind. Alsdann sind sie „keineswegs – wie die Theorie des kategorischen Imperativs vorgibt – aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet." H. Kelsen: Was ist Gerechtigkeit, Wien 1953, 32 f.

er selbst früher einen ontologischen Beweis des Daseyns Gottes aus jenem Hirngespinst versucht hat" (HN II 281). Schopenhauer desavouiert mit Recht diesen vermeintlich vernunftkritischen Notwendigkeitscharakter lapidar: „Ich meinerseits muß gestehn, daß meiner Vernunft ein solcher Gedanke unmöglich ist, und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts Bestimmtes zu denken vermag" (W I 602). Von hier aus war es nur ein Schritt, der Gottesfrage jeglichen philosophischen Notwendigkeitshabitus abzusprechen: „Sobald Einer von Gott redet, weiß ich nicht wovon er redet" (HN IV/2, 12). Im übrigen ist die *Vernunftkritik* keineswegs thementheoretisch betrachtet „rein" noch einheitlich. Sofern sie als kritische Transzendentalphilosophie auf immanente Erfahrungsanalyse angelegt ist, greift sie in ihrem dialektischen Teil philosophiefremde Fragen auf, so daß Schopenhauers Kritikansatz nach wie vor gilt: Kant habe das Verfahren der Vernunft mit dem der Scholastik verwechselt.

Schopenhauer beugt sich weder vor Kants philosophischer Autorität noch akzeptiert er bedingungslos dessen Aprioritätsansprüche für alle zukünftige Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, sondern nimmt im Gegenzug ihre folgenschwere *Aposteriorisierung* vor und wird damit *de facto et de jure* zum Begründer einer induktiven Metaphysik mit explizitem Hypothesencharakter. Das Vorgeben einer aus bloßen Begriffen entwickelten und daher *apriori* erkannten Metaphysik erscheint ihm daher notwendigerweise als verfehlt. Metaphysik wird vielmehr zu einer empirischen Wissenschaft: „Man wird es für eine Degradation der Metaphysik halten, daß sie als empirische Wissenschaft auftritt: aber sie giebt nur einen alten Anspruch auf, der auf Mißverstand beruht, nämlich den, aus reinen Begriffen *a priori* zu entspringen" (HN III 154; W II 200 ff.). Fälschlicherweise wird er aber immer noch zumeist selbstgefällig unter dem Aspekt der Definitivlösung seiner metaphysischen Grundfrage interpretiert und nicht in der methodologisch prekursorischen Anerkennung des hypothetischen Erklärungscharakters metaphysischen Denkens. Der Verzicht auf die aprioristische Fata Morgana der *Apodiktizität* bringt nicht nur eine Befreiung von dem Anspruch, metaphysisches Wissen auf eine unbezweifelbare Grundlage zu stützen, mit sich, sondern sie schafft eine echte Alternative zwischen apriorischer Metaphysik und metaphysischer Skepsis. Schopenhauer bereitet somit den Boden für moderne Ansätze einer hypothetischen Metaphysik, wie sie der *kritische Rationalismus* eines Karl Popper oder der *transzendentale Realismus* eines Hans Albert anerkennen, eine Auffassung, „die in kritisch-offener, undogmatischer Weise metaphysische Fragen untersucht, das Pro und Contra

der möglichen metaphysischen Standpunkte diskutiert und sich dann mit sehr hypothetischen ‚Lösungen' zufriedengibt."[19]

Um aber dennoch aus dem Begründungsdilemma des Erkenntnisideals des klassischen Rationalismus herauszukommen, sieht Schopenhauer gerade in der Radikalisierung des Kantischen Kritizismus eine Alternativmöglichkeit in Richtung auf approximative Reduktion seiner Erkenntnisansprüche hin. Er ist der erste unter den großen kultur- und philosophieprägenden Denkern der Neuzeit, der mit Nachdruck die Berechtigung der Metaphysik auf der Grundlage der Erfahrung vertreten,[20] und eine bis heute nicht gebührend gewürdigte folgenschwere Philosophiewende von säkularer Bedeutung eingeleitet hat.[21] Mit dieser progressiven Problemstellung hat er nicht nur erkannt, daß der Inhalt menschlichen Denkens auf Empirie gründet, diesen Inhalt hat er auch stets vor Augen, wenn er seine Metaphysik über die volitionale Leiberschließung auf eine empirische Grundlage stützt.

Unter „Metaphysik" selbst versteht Schopenhauer „jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht" (W II 180). *Metaphysik* und *Philosophie* stellen Wechselbegriffe dar, denn „die *Philosophie* im engern Sinne ist *Metaphysik*: weil sie nicht bloß das Vorhandene erzählt und beschreibt und seinem Zusammenhang nach betrachtet[,] sondern es als eine Erscheinung auffaßt[,] in welcher ein *Ding an sich*, ein von seiner Erscheinung verschiedenes Wesen sich darstellt: welches sie nachweist durch Auslegung, Deutung, der gesammten Erscheinung. Sie geht also über die Erscheinung (Physis) hinaus, zum *Erscheinenden*, zu dem was hinter der Erscheinung steckt το μετα το φυσικον" (HN III 251; W II 203). Als wissenschaftliche bzw. wissenschaftsanaloge Disziplin bildet Metaphysik eine Wissenschaft vom Ganzen der Erfahrung, „d. h. von der Erfahrung als solcher, ihren Grundlagen und innern Bedingungen: mithin ist sie empirische Wissenschaft" (HN III 251).[22]

---

[19] M. Morgenstern (1987), 605.

[20] H. Hasse: Schopenhauer, München 1926, 204.

[21] Vgl. H. Barth: Schopenhauers „eigentliche Kritik der Vernunft", in: J. Salaquarda (Hg.): Schopenhauer, Darmstadt 1985, 60.

[22] Ausführlicher zu dieser Konzeption vgl. weiter unten Abschnitt III. Metaphysik – eine empirische oder apriorische Wissenschaft?

§ 2. *Die Aufgabe einer induktiven Metaphysik*

Der allererste Schritt zu einer *induktiven Metaphysik* ist die Unterscheidung zwischen Physik und Metaphysik, zwischen einer physischen und einer metaphysischen Erklärungsart der Erscheinungsrealität. Doch zuvor ist eine grundlegende Ingredienz der Metareflexion bei Schopenhauer hervorzuheben, die in den methodologischen Präliminarien seiner Metaphysikgrundlegung zumeist gar nicht registriert wird. Es ist die explizite Differenzierung zwischen zwei grundverschiedenen Metaphysikarten, und zwar der eigentlichen Metaphysik – der Philosophie, die ihre Begründung „in sich" selbst, und der sogenannten Volksmetaphysik – der Religion, die ihre Begründung „außer sich" (W II 180) hat. Schopenhauer schafft sich hiermit eine sachlich-formale Abgrenzungsmöglichkeit zwischen Religion und Philosophie, und eliminiert jegliche philosophierelevante Fortsetzung theologischer Themen im Rahmen einer Religionsmetaphysik, ohne den entwicklungsgeschichtlichen Ursprung beider aus dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen nach Welt- und Selbsterklärung leugnen zu wollen.

Philosophie wird als eigentliche *Meta-Physik* in ihrem semantisch ursprünglichen Sinne in Richtung auf eine sachrelevante Anlehnung an den Problembereich empirischer Realwissenschaften hin konzipiert und als *Erfahrungswissenschaft* verstanden. Dieser Abgrenzungsansatz erscheint als eine weitere methodische Bemühung um eine möglichst kohärente Metaphysikdefinition und muß im engen Zusammenhang mit Schopenhauers wissenschaftsanalogen Metaphysikgrundlegung gesehen werden. Schopenhauer lehnt die selbst bei Hegel praktizierte sorglose „Fusion" zwischen Religion und Philosophie kategorisch ab.[23] Infolge der Verschmelzung beider Disziplinen werden nicht nur die Dogmen und die Grundterme der einen in die andere übertragen, dadurch wird auch ihr Grundcharakter gefährlich unterminiert. So etwa in der Schöpfung einer *Religionsphilosophie* als Versuch, eine Religion aus reiner Vernunft argumentativ zu begründen. Gegenüber solchen Fusionsversuchen hat Schopenhauer sich stets vehement zur Wehr gesetzt.

---

[23] Vgl. Hegels stark theologisierende und im Sinne der *Vernunftkritik* Kants höchst prätentiöse Ausführungen in bezug auf seine Logik als das „Reich des reinen Gedankens" im System der reinen Vernunft: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*" G. W. Hegel: Wissenschaft der Logik I, Frankfurt/M 1969, 44.

(1) Religionen als Glaubenslehren, als „Hypothesen zu praktischem Zwecke", stützen sich seiner Auffassung nach auf Offenbarung *sensu allegorico*. Darin liege ihre Wahrheit (P II 362), die allerdings nur eine „Wahrheit im Gewande der Lüge" (P II 353) sei.[24] Auffallend dabei ist, wie nüchtern und ohne jede sakrosankte Verklärung Schopenhauer *Religionen* insgesamt sieht. In seinem Meisterdialog *Über Religion* weist er ihnen sogar aufgrund seiner methodisch naturwissenschaftlichen Orientierung einen analogen Hypothesenstatus mit explizitem Erklärungscharakter zu: „Statt die Wahrheit der Religionen als *sensu allegorico* zu bezeichnen, könnte man sie, wie eben auch die Kantische Moraltheologie, Hypothesen zu praktischem Zwecke, oder hodegetische Schemata nennen, Regulative, nach Art der physikalischen Hypothesen von Strömungen der Elektricität zur Erklärung des Magnetismus, oder von Atomen zur Erklärung der chemischen Verbindungsproportionen u.s.w., welche man sich hütet, als objektiv wahr festzustellen, jedoch davon Gebrauch macht, um die Erscheinungen in Verbindung zu setzen, da sie in Hinsicht auf das Resultat und das Experimentieren ungefähr das Selbe leisten, als die Wahrheit selbst. Sie sind Leitsterne für das Handeln und die subjektive Beruhigung beim Denken" (P II 362).

(2) Philosophische Systeme als Überzeugungslehren hingegen gründen auf Argumente und Beweise *sensu proprio*. Eine Übertragung bzw. Koinzidenz ihrer grundverschiedenen Provenienzen hätte zur Folge, daß man die Wahrheit *sensu proprio* bereits kennen und besitzen würde, „alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn bloß aus der Religion die Metaphysik, d. i. die Wahrheit *sensu proprio*, durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen" (W II 185).

Religion und Metaphysik haben zwar ihren Ursprung im metaphysischen Bedürfnis nach Sinn- und Weltdeutung; ihre Ziele und Aufgaben sind dennoch grundverschieden. Philosophie als *Weltweisheit* hat zu ihrem Problem die *Welt* und nicht *Gott*. Ihr Gegenstand ist die Welt und sie „läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden" (W II 209). Denn wer „die *Wahrheit* liebt, haßt die *Götter*, im Singular wie im Plural" (HN IV/1, 286). Philosophische Systeme treten mit einem expliziten Anspruch auf, *sensu stricto et proprio* wahr zu sein. Diese Voraussetzung macht ihre Grundverpflichtung aus, da sie sich nach Schopenhauer an das *Denken* und an die *Überzeugung* wenden (vgl. W II 183). Eine Religion dagegen habe nur die Verpflich-

[24] Dieses Aperçu diente Alfred Schmidt als Titel zu einer fundierten Darstellung der Religionsphilosophie Schopenhauers mit detaillierten Ausblicken auf seine Metaphysik. Vgl. A. Schmidt: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie, München 1986.

tung, *sensu allegorico* wahr zu sein, da sie aufgrund ihrer metaphorischen Natur (die der in der Philosophie argumentativ entwickelten Beweise und ihrer Prüfung entbehrt) auf Glaubenssätzen als freiwilliger Annahme bestimmter als wahr geglaubter Dogmen beruhe. Schopenhauer geht es wohlgemerkt nicht um die Zerstörung der Religion, sondern um eine klare Trennungslinie zwischen Religion und Philosophie. Seine Abgrenzung stellt insofern ein eindringliches Plädoyer für religiöse Glaubensbekenntnisse in ihren pragmatisch relevanten Handlungsanweisungen dar: „Da sodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal so gestellt ist, daß sie, in Hinsicht auf das Praktische, eben dahin führt, wohin die Wahrheit *sensu proprio* auch führen würde; so verheißt die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Säligkeit. Wir sehn also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt, deren Bedürfniß der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktischen Behuf, als Leitstern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend […]; theils als unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Daseyn hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große Werth derselben, ja, ihre Unentbehrlichkeit“ (W II 183 f.).

Eine unmißverständlichere und dabei differenzierte Versöhnung zwischen Religion und Philosophie ist wohl kaum mehr zu wünschen. Indem Schopenhauer christlich-religiöse Werte aus seiner Metaphysikkonzeption vollständig ausklammert, wird er in seiner grundsätzlich ambivalenten Haltung Religionen gegenüber fähig, sie genauso wenig wie Hume von Grund aus zu verwerfen, da sie für ihn nicht mehr philosophierelevant und eher gleichgültig waren, sondern in ihrem humanen Grundkern vorurteilslos zu akzeptieren. Seine Metaphysik enthält nicht nur eine unbefangene Versöhnung mit der Physik, und zwar aufgrund einer strikten Zuweisung ihrer jeweiligen Erfahrungsbereiche, die beide auf ihre reziproke Ergänzung angewiesen macht, sondern auch mit der Religion, sofern man sie sauber trennt und nicht miteinander koinzidieren läßt. Damit hat Schopenhauer die kultur- und sozialhistorische Rolle der Religion erkannt; verhaßt waren ihm nur all die Fusionsversuche in der Art einer „philosophischen Religion“ oder „religiösen Philosophie“ eines Hegel oder Schelling.

Für eine säkulare Metaphysikgrundlegung folgt aus dieser Problemstellung ein Zweifaches: (1) die Abkoppelung der Metaphysik von aller Religion und

Theologie, da auf Offenbarung in der Philosophie nichts gegeben wird, „daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger seyn muß“ (N XV); (2) ihre Anlehnung an die Naturwissenschaften und ihren empirischen Wahrheitsgehalt, woraus auf den methodisch induktiven Charakter der Willensmetaphysik zu schließen ist. Wie kein anderer Philosoph seiner Zeit hat Schopenhauer Metaphysik und Naturwissenschaft sowohl methodisch als auch systematisch aneinander gebunden, ihre problemorientierte Wechselwirkung in einer Art Kontinuitätsthese sehr früh erkannt und für seine Philosophiekonzeption umgesetzt: „In diesem Jahrhundert ist der Glanz und daher die Präponderanz der *Naturwissenschaften*, wie auch die Allgemeinheit ihrer Verbreitung so mächtig; daß kein *philosophisches System* zu einer dauernden Herrschaft gelangen kann, wenn es nicht sich an die Naturwissenschaften schließt und in stätigem Zusammenhang mit ihnen steht. Sonst kann es sich nicht behaupten“ (HN IV/1, 247). Folgerichtig kann er in eigener Sache behaupten, daß die möglichst vollständige physikalische Naturerkenntnis „die berichtigte *Darlegung des Problems* der Metaphysik“ sei, „daher soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehn“ (W II 198).[25]

Schopenhauers Verhältnis zu den Naturwissenschaften ist trotz ihrer theoretischen Systemeinbindung keineswegs frei von Ambiguitäten. Während seine schon zu Studienzeiten philosophisch eigenwillige Auseinandersetzung mit Kant, Fichte oder Schelling eine sachliche, aber nicht immer polemikfreie Kritikreife aufweist, die bei anschließendem Systemausbau um neue Einsichten kaum erweitert wird, war er in naturwissenschaftlichen Fragen stets ein bereitwillig Lernender. Folgerichtig war er eher bereit, die Autorität und Kompetenz seiner fachwissenschaftlichen Lehrer als die der Universitätsphilosophen zu akzeptieren. Seine naturwissenschaftlichen Vorlesungsmitschriften haben im Gegensatz zu seinen umfangreichen Fichte-Nachschriften einen durchweg kompilatorisch

[25] Unverwechselbar klar sah dies Nietzsche in einem Gespräch mit J. Paneth: „Wir sprachen dann von modernen deutschen Philosophen und ich beklagte, daß die Betreffenden alle so ganz vom praktischen Leben und strenger Naturwissenschaft entfernt gewesen wären und niemals eine ordentliche Schule durchgemacht hätten; er [Nietzsche] meinte, sie seien bis auf Schopenhauer alle noch Theologen. Wir beneideten wieder einmal die Engländer, bei denen sich ganz unabhängige Leute, die weder ein Amt noch eine Professur bekleiden, wie Darwin und Galton, nur aus Liebe zur Sache irgend einem Gebiet widmeten.“ F. Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. G. Colli und M. Montinari (Hg.). Siebente Abteilung, Bd. IV.: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884 - Herbst 1885, Berlin, New York 1986, 27. Zu Schopenhauers naturwissenschaftlicher Ausbildung vgl. W. Schneider: Schopenhauer, Wien 1937, 120-138; W. Rhode (1991), 11-20; ferner GBr Dokument 56, sowie A. Hübscher: HN II, VII-XXX.

deskriptiven Charakter. Allerdings ist anzumerken, daß die zu jener Zeit angebotenen *Vorlesungen* vor allem auf Wiedergabe eines grobmaschigen Tatsachenwissens angelegt waren, ohne daß die Erklärungsansätze der wissenschaftsspezifischen Phänomene weder durch fachliches noch methodisches Spezialwissen im modernen Sinne abgesichert wären. Entsprechend problematisch war es auch, stringent vorauszusagen, ob sich aus den vorliegenden Befunden zukünftig eine verifizierbare Theorie entwickeln würde. Und da „die Grenze zwischen einer (wenigstens ansatzweise gesicherten) Theorie und einer (ungesicherten) Hypothese in den Vorlesungen nicht eindeutig zu erkennen war, wurden auch die Möglichkeiten größer, fachfremde Argumente einzusetzen. Auf diese Weise fanden sowohl religiöse als auch philosophische Argumente Eingang in die naturwissenschaftliche Diskussion."[26] Im Gegensatz dazu lag das erfahrungstheoretische Verständnis durch Kants Transzendentalphilosophie und Naturmetaphysik scheinbar prospektiv gesichert vor. Aufgrund dieser Ausgangslage hat Schopenhauer auf erkenntnistheoretisch unwiderlegbare Wissensprämissen geschlossen und sie in seine Philosophiekonzeption integriert.

Daraus resultiert eine besondere Ambivalenz, die das philosophische Denkgebäude insgesamt trägt. *Als Naturforscher* konzediert Schopenhauer problemlos den provisorischen Hypothesencharakter aller Naturwissenschaften: „Daher beruht die ganze Naturwissenschaft ursprünglich auf Hypothesen, die entweder durch Erfahrung und Experimente bestätigt werden, oder auch durch dieselben widerlegt; wo dann neue Hypothesen [an] Stelle der alten gesetzt werden" (VN I 557; W I 92 ff.). *Als Philosoph* dagegen glaubt er an bestimmte „metaphysische Wahrheiten" und ihre apodiktische Letztbegründung: „Die Begründung aller metaphysischen Wahrheiten, d. h. der abstrakten Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abstrakten Sätzen liegen, sondern nur unmittelbar in dem Bewußtseyn der Formen des Vorstellens, welches sich kund giebt durch schlechthin apodiktische und keine Widerlegung besorgende Aussprüche *apriori*. Verlangt man dennoch Beweise solcher metaphysischen Wahrheiten; so kann man vernünftigerweise darunter nur verstehn den Beweis daß wir uns jener Wahrheiten vor und unabhängig vor aller Erfahrung, d. h. *apriori* bewußt sind" (VN I 554).

Schopenhauer setzt neben den empirischen Naturwissenschaften, den eigentlichen Erfahrungswissenschaften, zusätzlich eine klassische *reine Naturwissenschaft* als synthetisch-apriorisches Grundwissen einer besonderen Metaphysik

[26] W. Rhode (1991), 13.

der Natur voraus. Reine Naturwissenschaft lehre, was man vor aller Erfahrung über den gesetzmäßigen Verlauf der Natur wissen könne; ihr Vorzug gegenüber den Erfahrungswissenschaften ist, daß sie immer von einem Grund auf die Folge schließt, wodurch sie unfehlbar, d. h. *apodiktisch*, sei (vgl. W I 93). Dieser apodiktische *Apriori*-Glaube stellt ein wissenschaftstheoretisches Zugeständnis an Kant dar: „Ich nehme diesen Namen [metaphysische Wahrheiten – A. L.] hier in Kants Sinne und verstehe darunter bloß dasjenige, was wir über den Lauf der Natur vor aller Erfahrung und *a priori* wissen und als nothwendig erkennen. Diese Erkenntnisse sind zum ersten Mal vollständig zusammengestellt in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft: früher wurden dieselben in den Lehrbüchern der Physik in der Einleitung oder am Anfang vorgetragen, als ganz allgemeine Naturgesetze. Es sind z. B. diese Lehrsätze: Keine Veränderung geschieht ohne Ursache. Ein Körper beharrt in dem einmal angenommenen Zustande immerfort, wenn keine Ursache ihn in einen anderen versetzt. Ein Körper den zwei in einem rechten Winkel gegeneinanderlaufende gleiche Kräfte ziehn, geht die Diagonale. Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich. Die Substanz d. h. die Materie kann weder entstehn noch vergehn; so daß ihr Quantum in der Welt stets unverändert dasselbe bleibt u. dgl. m. Alle diese Wahrheiten werden *a priori* erkannt, einzig und allein aus der Kombination und Verdeutlichung der uns allein *apriori* bewußten Formen der anschaulichen Vorstellung, welche keine andern sind, als Raum, Zeit und Kausalität" (VN I 552; W I 80 f.).

Erst aus diesem Doppelverständnis heraus wird Schopenhauers Willensmetaphysik in ihrem Originalcharakter eines systematisch erworbenen Naturwissens und einer genuin individuellen Erlebnisweise der Naturphänomene verstehbar. Und genau diese zur irreversiblen Weltanschauung gefestigte Metaphysik hat sich im nachhinein als hemmend für eine weiterhin vorurteilslose Auseinandersetzung mit den etablierten Naturwissenschaften erwiesen. Schopenhauer beurteilt nämlich die fortschreitenden Ergebnisse synchroner Naturforschung nicht mehr nach ihrer metaphysikfreien Eigenständigkeit, sondern zunehmend nach ihrem metaphysischen Übereinstimmungsgrad mit seiner Willenslehre, die er auf diese Weise zusätzlich empirisch zu bestätigen sucht. Insofern drängt sich der Verdacht auf, ob nicht die so groß geschriebene empirische Bestätigungstheorie im nachhinein eine eliminativ apriorische Begründungstheorie involviert.[27]

[27] Zu dieser „Bestätigungstheorie" vgl. R. Malter: Schopenhauer und die Biologie: Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 6

Schopenhauer war kein mit begriffsakrobatischem Röntgenblick für extramundane Entitäten versehener Transzendenzmetaphysiker. Selbst Mediziner und seit seiner Studienzeit vor allem an naturwissenschaftlichen Fragen interessiert, der erste *Bourgeois* unter den großen deutschen Philosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der keine theologische Bildung wie etwa Kant, Schelling oder Hegel, genossen hat, sondern als „Nebenfächler" gerade Naturwissenschaften studiert, löst er *Metaphysik* in methodischer Hinsicht von Logik und Mathematik als apriorischen Leitwissenschaften ab. Aufgrund einer inhaltlichen Deutung des Willens als naturhaftes Urprinzip der gesamten Tier- und Pflanzenwelt lehnt er jeglichen theologischen Schöpfungsgedanken für seine Metaphysik strikt ab. Er deutet den Menschen in seiner Naturimmanenz nicht mehr als ein durch seinen Geist vor allen Lebewesen ausgezeichnetes *Vernunft*wesen, sondern als ein mit allen Kreaturen verbundenes *Willens*wesen. Indem er mit dieser Umpolung den Leib/Seele-Dualismus eliminiert, gelangt er schließlich zu seinem mitleidsethischen Kerngedanken, der die innerhalb der abendländischen Philosophie zu oft sinnlos geschundene Kreatur gerade aufgrund der willensmetaphysischen All-Einheit der menschlichen mit der tierischen Wesensnatur in seine handlungsrelevante Reflexion miteinbezieht. Seiner Ansicht nach dürfe „nicht angenommen werden [...] der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur specifisch, *toto genere* und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach" (W II 192). Wie keinem anderen westeuropäischen Philosophen war Schopenhauer die „von selbst einleuchtende und unmittelbar gewisse Wahrheit" klar, „daß die Thiere *in der Hauptsache und im Wesentlichen, ganz das Selbe sind, was wir*, nur daß der Unterschied bloß im Grade der Intelligenz, d. i. Gehirntätigkeit, liegt, welcher jedoch ebenfalls zwischen den verschiedenen Thiergeschlechtern große Unterschiede zuläßt" (P II 399 f.). Er überträgt Kants Lehre von der doppelten Natur- und Handlungsweise des Menschen als Erscheinung und Ding an sich auf „*alle* Erscheinungen in der Natur" (W II 192), indem er ihnen einen vernunftlosen Willen als metaphysische Lebenskraft zugrunde legt. Damit macht Schopenhauer Schluß mit dem Glauben an eine ursprüngliche, vor allen anderen Lebewesen ausgezeichnete Vernünftigkeit menschlichen Wesens als besonderes *animal rationale*.

Wenn Schopenhauer den Menschen über den *Willen* als *animal volitionale* definiert, so sucht er nicht das ihn vom Tier als *animal rationale* Unterscheidende aufzuzeigen, sondern das allen Wesen Gemeinsame, sie metaphysisch Verbin-

(1983), 50. Ausführlicher zum Stand und den Resultaten moderner Naturforschung in bezug auf Schopenhauers Willensmetaphysik vgl. W. Rhode (1991), 99 ff.

dende. Schopenhauer bleibt unübertroffen, wenn es um eine unvoreingenommene artübergreifende Anerkennung der Kreatur geht, die für ihn stets konkrete Konsequenzen in einem praktischen Tierschutz nach sich zog. Seiner Zeit vorausgreifend hat er sich vehement gegen „bigotte und bornierte" Naturwissenschaftler gewandt, die gegen „die große Aehnlichkeit des Schimpansees und Orang-Utans" mit dem Menschen polemisiert haben (P II 396). Wie zutreffend seine Ansichten schon damals waren, legt die moderne Genetik nahe. Allein der Körperbau des Menschen stimmt in vielen Eigenschaften mit den ihm am nächsten stehenden Primaten wie Schimpanse oder Gorilla; die genetischen Untersuchungsmöglichkeiten des Erbgutes bestätigen heute die seit langem angenommene, nun erwiesene nahe Verwandtschaft zu den Menschenaffen. Das Erbmaterial des Schimpansen unterscheidet sich von dem des Menschen um ganze 1,2 Prozent! das des Gorilla um ein wenig mehr. Ginge es um andere Organismen, und nicht um Mensch und Gorilla, so würden wir diesen Unterschied sicherlich für fast vernachlässigbar gering halten. Lange vor allem staatlich sanktionierten Tierschutz und seiner gesetzlichen Verankerung plädierte Schopenhauer freimütig für eine nachhaltig menschlichere Behandlung der Tiere. So bestand für ihn „die größte Wohlthat der Eisenbahnen" darin, „daß sie Millionen Zug-Pferden ihr jammervolles Daseyn" (P II 399) erspart haben. Und obwohl er wie Kant und Goethe kein Kostverächter war, sah er als Wahlbuddhist deutlicher als sie: „Es ist leider wahr, daß der nach dem Norden gedrängte und dadurch weiß gewordene Mensch des Fleisches der Thiere bedarf; – wiewohl es in England *vegetarians* giebt: dann aber soll man den Tod solcher Thiere ihnen ganz unfühlbar machen durch Chloroform und rasches Treffen der letalen Stelle; und zwar nicht aus ‚Erbarmen', wie das Alte Testament sich ausdrückt, sondern aus verfluchter Schuldigkeit gegen das ewige Wesen, welches, wie in uns, in allen Thieren lebt. Man sollte alle zu schlachtenden Thiere zuvor chloroformieren: dies würde ein edeles, die Menschen ehrendes Verfahren seyn, bei welchem die höhere Wissenschaft des Occidents und die höhere Moral des Orients Hand in Hand giengen, indem Brahmanismus und Buddhaismus ihre Vorschriften nicht auf ‚den Nächsten' beschränken, sondern ‚alle lebenden Wesen' unter ihren Schutz nehmen" (P II 399).

Diese Auffassung wiederum war von ihrem interkulturellen Ansatz her auf praktische Umsetzung in einem gesellschaftlichen Miteinander angelegt: „Offenbar ist es an der Zeit, daß der Jüdischen Naturauffassung in Europa, wenigstens hinsichtlich der Thiere, ein Ende werde und das ewige Wesen, welches, wie in uns, auch in allen Thieren lebt, als solches erkannt, geschont und geachtet werde. […] Man muß an allen Sinnen blind oder durch den *foetor Judaicus*

völlig chloroformirt seyn, um nicht einzusehn, daß das Thier im Wesentlichen und in der Hauptsache durchaus das Selbe ist, was wir sind, und daß der Unterschied bloß im Akzidenz, dem Intellekt liegt, nicht in der Substanz, welche der Wille ist. Die Welt ist kein Machwerk und die Thiere kein Fabrikat zu unserm Gebrauch" (P II 398 f.; E 240 f.). Schopenhauer hat den qualitativen Unterschied zwischen Mensch, Affe und Tier samt der evolutionsgenetischen Schöpfungsfrage *vor* Darwin über eine Katastrophentheorie für sich gelöst: „Wir wollen es uns nicht verhehlen, daß wir danach die ersten Menschen uns zu denken hätten als in Asien vom Pongo (dessen Junges Orang-Utan heißt) und in Afrika vom Schimpansee geboren, wiewohl nicht als Affen, sondern sogleich als Menschen" (P II 163).[28] All dies schreibt er im Jahre 1851, acht Jahre vor Darwins *On the Origin of Species by Means of Natural Selection; or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859) und zwanzig Jahre (!) vor *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), worin Darwin seine Deszendenz- und Selektionstheorie im Rückgriff auf eine affenähnliche ausgestorbene Stammform entwickelt.

Aufgrund ihrer Anlehnung an die Naturwissenschaften – insbesondere die französische Physiologie – bildet die Philosophie Schopenhauers einen radikalen Wendepunkt für induktiv säkularisierte Metaphysikentwürfe der Folgezeit. Alle Versuche, Metaphysik auf formale Apriorität zurückzuführen, waren für Schopenhauer *ex thesi* verfehlt. In einer solchen Vorgehensweise sah er eine unzulässige Übertragung genuin mathematischer oder formallogischer Verfahren auf das ihnen wesensfremde Gebiet der Metaphysik, die *eo ipso* nach einem realen Erfahrungsinhalt zu fragen hatte. Mathematik könne zwar durch reine Begriffskonstruktion die sinnliche Anschauung verlassen, indem sie mit bloßen Abstrakta oder Zeichen frei operiert, und dennoch zu völlig sicheren Resultaten gelangt; doch ihre apriorische Erkenntnis- und Konstruktionsweise entbehrt aufgrund ihres formalen Wahrheitsgehaltes jeglicher Realität. Empirisch betrachtet ist sie inhaltsleer, da ihre Möglichkeit auf abstrakter Begriffskonstruktion beruht, die sie innerhalb von *apriori* erkennbaren Größenverhältnissen von Raum und Zeit deduziert. Ihre Begriffe sind in der reinen Anschauung entwe-

[28] Nicht zuletzt auch über die Verhaltensforschung läßt sich eine unübersehbar nahe Verwandtschaft zwischen Mensch und Affe aufweisen. In einem mit Bild versehenen Zeitungsartikel des Bonner General Anzeigers vom 19. August 1996 wird folgender Fall geschildert. Eine Gorilla-Mutter namens Binti Jua hat im zoologischen Garten von Brookfield (USA) einem Dreijährigen, der sechs Meter tief in das Gehege der Menschenaffen gestürzt war, das Leben gerettet. Binti Jua schützte das schwer verletzte Kind vor anderen Gorillas und trug es zu einer Tür, wo Wärter es erreichen konnten. Diesen exemplarischen Fall möchte ich als stillen Zeugen für eine *unio mystica* zwischen Mensch und Tier im Sinne Schopenhauers deuten.

der arithmetisch durch Rechnungszahlen oder geometrisch durch reine Begriffskonstruktion realisierbar. Metaphysik als Frage nach dem Erfahrungsinhalt und nicht nach dessen Form, kann dieses nicht leisten, da Begriffe bei einer Erfahrungserkenntnis nie „das Erste seyn [können]: denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen" (W II 199). Abstrakte Begriffskonstrukte, ohne empirienahe Anschauungsdaten, waren „zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens" (W II 93). Eine wahre Philosophie lasse sich nicht aus bloßen, abstrakten Begriffen herausspinnen, „sondern muß gegründet seyn auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere, als äußere" (P II 9).

III. Physikalische Naturgesetze versus metaphysische Naturkräfte

§ 1. Physische und metaphysische Erklärungsart der Erscheinungsrealität

Nach diesen Präliminarien wenden wir uns der für einen eigenständigen Metaphysikentwurf grundlegenden Unterscheidung zwischen einer im weitesten Sinne *physischen* (die Schopenhauer äquivok auch als ätiologische, physikalische und naturwissenschaftliche bezeichnet) und einer genuin *metaphysischen Erklärungsart* der Erscheinungsrealität, die ihre Validität aus der Unterscheidung zwischen Physik und Metaphysik schöpft und auf Kants Diversifikation zwischen Erscheinungen und Dingen an sich gründet: „Weil jegliches Wesen in der Natur zugleich *Erscheinung* und *Ding an sich*, oder auch *natura naturata* und *natura naturans*, ist; so ist es demgemäß einer zweifachen Erklärung fähig, einer *physischen* und einer *metaphysischen*. Die physische ist allemal aus der *Ursache*; die metaphysische allemal aus dem *Willen*" (P II 97). Diese Kodifizierung erscheint notwendig, um die grundverschiedenen Problemfelder beider Disziplinen gegeneinander abzugrenzen und sie im nachhinein nicht miteinander kollidieren zu lassen: „Der erste Schritt hiezu ist, daß man den Unterschied beider, mithin den zwischen *Physik* und *Metaphysik*, zum deutlichen Bewußtseyn bringt und festhält" (W II 192), um zwischen spezifisch naturwissenschaftlichen und genuin willensmetaphysischen Fragen zu differenzieren, da „sie die Erscheinung doch in ganz andrer Hinsicht betrachten, und scharf die Gränze ziehn zwischen [...] Physik und Metaphysik" (VN II 62). Die doppelte Betrachtungsweise der Erscheinungsrealität impliziert, ja, sie unterstellt der quantitativen *Physis* eine ihr komplementär qualitative *Metaphysis*, gleichsam ihren metaphysischen Wesenskern, der sich hinter ihrer physischen Schale verbirgt: „Wie wir

von der Erdkugel bloß die Oberfläche, nicht aber die große, solide Masse des Innern kennen; so erkennen wir empirisch von den Dingen und der Welt überhaupt nichts, als nur ihre *Erscheinung*, d. i. die Oberfläche. [...] Daß aber diese Oberfläche ein Inneres, welches nicht bloß Fläche sei, sondern kubischen Gehalt habe, voraussetzt, ist, neben Schlüssen auf die Beschaffenheit desselben, das Thema der *Metaphysik*" (P II 97).

Aus dem säkularisierten Erfahrungscharakter der Metaphysik resultiert zum einen ihre Bindung an die Naturwissenschaften, zum anderen die Festsetzung der Aufgabe der Metaphysik über eine Theorie der Grenzen der Naturwissenschaft. Der transzendentalphilosophischen Grenzziehung, der Unterscheidung zwischen Erscheinung/Vorstellung und Ding an sich/Wille, aus der die Metaphysik des Willens über die Restituierung des Kantischen „Ding an sich"-Theorems hervorgeht, folgt ihre weitere Rückführung auf eine physiologisch grundierte *Lebenskraft*, die ihrerseits aus der wissenschaftstheoretischen Differenzierung zwischen Naturgesetz und Naturkraft hervorgeht. Daraus resultieren wiederum zwei unterschiedliche Kennzeichnungswege. Zum einen ergeben sich die Grenzen der Naturwissenschaft aus der an Kant orientierten transzendentalphilosophischen Grundposition, der idealistischen Grundansicht. Zum anderen werden sie über eigenständige Analysen naturwissenschaftlicher Methoden gewonnen. Die bei einer Rekonstruktion beider Grenzziehungen folgenden Schwierigkeiten rühren daher, daß Schopenhauer die Aufgabe der Metaphysik an den Aufweis seiner Theorie der Grenzziehung der Naturwissenschaft geknüpft, die beiden Möglichkeiten aber nicht mehr angemessen klar unterschieden hatte.[29] Schopenhauer, der an eine unbedingte Wesenserkenntnis der Metaphysik glaubt, geht es dabei nicht um eine relative, durch den aktualen Stand naturwissenschaftlicher Forschung bestimmbare bzw. revidierbare Kontingenz, sondern um eine prinzipielle Grenzziehung: „Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, sondern Philosophie, d. i. nicht relative, sondern unbedingte Erkenntniß vom Wesen der Welt beabsichtigen, schlagen den entgegengesetzten Weg ein" (W I 149).

Die philosophie- und wissenschaftshistorische Reziprozität zwischen Physik und Metaphysik weist bei Schopenhauer folgende Kombinationsmöglichkeit auf:

(1) Die Eigenständigkeit der Physik der Metaphysik gegenüber. Die quantitative Schalenstruktur der Erscheinungsrealität untersuchen mit naturgesetzlichen Mitteln kausalanalytischer Oberflächenerkenntnis die einzelnen Naturwissen-

[29] Ausführlicher dazu vgl. M. Morgenstern: Die Grenzen der Naturwissenschaft und die Aufgabe der Metaphysik bei Schopenhauer, in: Jb 67 (1986), 71 ff.; ders.: (1985), 181 f.

schaften. Naturwissenschaftliche, oder – wie Schopenhauer auch sagt – ätiologische Erklärung sucht zu fallspezifischen Erscheinungszusammenhängen auf naturgesetzlichen Wege ein weiteres Kausalverhältnis nachzuweisen; ihre Erkenntnisweise stellt eine relative Ursachenerklärung dar. *Aetiologie* selbst hängt in Schopenhauers Aprioritätslehre mit seiner Kausal- und Materietheorie zusammen. Sie stellt eine Erklärung von Veränderungen der Materie nach Gesetzen ihres Übergangs aus einer Form in eine andere dar und umfaßt all die Naturwissenschaften, bei denen es um die Erkenntnis kausalanalytischer Ursache-Wirkungsrelationen geht. Die empirischen Realwissenschaften erklären gemäß dem Kausalprinzip, wie aus einem bestimmten Zustand der Materie notwendig ein bestimmter anderer Zustand folgt; ferner wie aus Veränderungen mit Notwendigkeit andere Veränderungen folgen. Jede Naturwissenschaft weist von ihrem empirischen Erklärungscharakter her einen bestimmten Erkenntnisinhalt auf, den sie kausal zu erklären sucht. Dieser Inhalt drückt sich gemäß dem wissenschaftsstiftenden *Satz vom zureichenden Grunde* in bestimmten gegenseitigen Kausalverhältnissen als *Warum*-Fragen der zu erklärenden Naturerscheinungen aus. Die Nachweisung eines solchen Kausalverhältnisses heißt *Erklärung*. Diese Kausalerklärung kann aber „nie weiter gehn, als daß sie zwei Vorstellungen zu einander in dem Verhältnisse der in der Klasse, zu der sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewiesene Verhältniß ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d. h. es ist die Form aller Erkenntniß“ (W I 95 f.; VN II 64 f.). Der inhaltliche Erklärungscharakter der Naturwissenschaften besteht in ihrer Kausalanalyse, ihr theoretisches Ziel ist die Erkenntnis der Naturgesetze, ihr Ideal „ein völlig durchgeführter Materialismus“ (VN I 509; W I 114 ff.; VN II 62 ff.).

(2) Die Unzulänglichkeit jeder naturgesetzlichen Erklärung. Kausalanalytische Erklärungsansätze zeichnen sich durch grundsätzliche Mängel aus. Diese Erklärungsmängel resultieren aus ihrer unabschließbaren Relativität und Fragmentarität: „Daß sämmtliche wirkende Ursachen, aus denen man Alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen *Qualitäten* der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden *Naturkräften*, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elasticität, Wärme, Elektricität, chemische Kräfte u. s. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehn bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung“ (W II 191). Und zwar in einer Weise, „wie dies Physik und Physiologie wirklich thun, weil sie eben keine Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der

Dinge zu seyn“ (W II 357). Die Mängel kausalanalytischer Erklärung legen dem Metaphysiker nahe, „daß eine solche nur *relativ* wahr seyn kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige seyn kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Räthsels der Dinge und zum wahren Verständniß der Welt und des Daseyns jemals zu führen vermag.“ (W II 191). Der Metaphysiker, dem es nicht um eine relative, sondern um eine unbedingte Erklärung metaphysischer Wesenserkenntnis geht, zieht daraus den Schluß, physisch sei „freilich Alles, aber auch nichts erklärbar“ (W II 193). Was helfen da Erklärungen, „die zuletzt auf ein ebenso Unbekanntes, als das erste Problem war“ (W I 149), zurückführen. Die Physik sei nicht in der Lage, „die letzte Erklärung der Dinge anzugeben“ (W II 193). Der Grund und Boden, „auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, ist das Unerklärliche. Auf dieses führt daher jede Erklärung, mittels mehr oder weniger Mittelglieder, zurück“ (P II 3). Dieses physisch Unerklärliche als irrationaler Bodensatz wird nun zum Problem der Metaphysik.

(3) Die Grenzbestimmung zwischen Physik und Metaphysik. Entsprechend der Doppelkonzeption einer physischen und einer metaphysischen Erklärungsart der Erscheinungsrealität gelangt die Physik im Verlauf ihrer Forschung irgendwann an einen unerklärbaren Grenzpunkt, an dem ihre empirische Kausalanalyse zu Ende ist: „Die Physik nämlich, also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind: dieser eben ist das *Metaphysische*, welches sie nur als ihre Gränze, darüber sie nicht hinaus kann, wahrnimmt, dabei stehn bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt“ (N 4). Jenseits aller kausalanalytischen Erklärung, d. h. außerhalb der Geltung des Satzes vom Grunde, nimmt die Metaphysik „die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise“ (W I 96 f.; N 27 ff.). Doch die naturwissenschaftliche Ursachenerklärung und die metaphysische Willensanalyse verweisen stets auf ihre Reziprozität. Die Metaphysik unterbricht den Gang der Naturwissenschaften nicht, sondern greift den Erklärungsfaden erst da auf, wo diese ihn nicht weiter verfolgen können, „nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Kausalerklärung ihre Grenzen hat“ (W II 339).

Jede naturwissenschaftliche Erkenntnis stößt bei ihrer strikt kausalgesetzlichen Erscheinungserklärung zwangsläufig auf physikalisch unerklärbare Naturkräfte als insgeheim wirkende *qualitates occultae*, die wiederum zu irreduziblen Voraussetzungen der Naturwissenschaften schlechthin werden: „Was

nun die Wissenschaften bei allen ihren Erklärungen voraussetzen und woran sie sich nicht wagen, was sie allen ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze setzen, das eben ist der Gegenstand der Philosophie, die da anfängt wo jene aufhören oder umgekehrt. Also ihr Gegenstand ist das Innere Wesen alles Erscheinenden, das Ding an sich, das was in allen Kräften der Natur, in allen Eigenschaften der Dinge sich äußert: das was in den Gestalten alles Lebenden erscheint, das innere Wesen alles Daseyns" (VN I 568). *Was* im Inneren der Erscheinung insgeheim wirkt, ja, um mit Kant zu sprechen, was „zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann," ohne seinerseits zu naturwissenschaftlichen Erklärungszwecken verwandt zu werden, kann eine ätiologische Ursachenerklärung nicht ergründen.[30] Die naturgesetzliche Erklärung als Antwort einer Wissenschaft auf ein kausales *Warum* stellt lediglich den Nachweis für ein bestimmtes Relationsverhältnis gemäß einer der vier Formen des erkenntnistiftenden Satzes vom Grunde dar. Doch sie leistet weiter nichts als mehrere Vorstellungen in ihrer grundhaften Verhältnismäßigkeit nachzuweisen: „Aber über das innre Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch nicht den mindesten Aufschluß. Dies wird genannt *Naturkraft* = *x*, auch Lebenskraft = *y*, Bildungstrieb = *z*, und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, die nur unter dessen Voraussetzung gilt" (VN II 64; N 4).

Die Naturwissenschaften sollen an ihren Erklärungsgrenzen aber differenziert weiter unterscheiden, „ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und gleich sehr sich hütend, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und der selben

[30] Mit dieser Abgrenzung ist Schopenhauer mit dem naturwissenschaftlichen Methodenstand der Zeit im Einklang, insbesondere mit Kant: „Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen" (Prol., A 167). Setzen wir das Willensprinzip als obersten Erklärungsgrund der Erscheinungen, so folgt daraus, daß Schopenhauer mit Kant diesbezüglich übereinstimmt und mit seiner Willensdeutung des Dinges an sich dennoch über Kant hinausgeht. Der Vollendungsanspruch wäre nachträglich nochmals zugunsten Schopenhauers ins Auge zu fassen. Schon für Kant stand nämlich fest: „Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei von der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten" (Prol., A 165). Diese Nachfrage kann Schopenhauer nicht zum Vorwurf gemacht werden. Entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil der gängigen Kantrezeption war der Umstand der Unerkennbarkeit der „Dinge an sich" dem unermüdlichen Kantianer Schopenhauer sehr wohl bewußt: „Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei" (W II 565).

Kraft, bloß unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört" (W I 166). Doch anstatt eine physikalische Erklärung zu geben, dürfe man „sich so wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen: der Wille aber ist nie Ursache: sein Verhältniß zur Erscheinung ist durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde" (W I 166). Jede Erscheinung kann neben der Physik auch zum Gegenstand der Mathematik werden, denn die mathematische Formsprache vermag die Naturphänomene in ihrem Gesamtumfang zu beschreiben, doch sie betrachtet sie ausschließlich in ihrer Raumerfüllung als konstruierbare *Größen*. Es ist eine rein quantitative Beschreibung im Form von *Wiegroß* und *Wieviel*, „aber weiter nichts" (VN II 62). Die Naturwissenschaften gehen da zunächst weiter als die Mathematik, denn sie haben es nicht nur mit dem rein Formalen der Erscheinungen, mit Raum- und Zeitgrößen, zu tun, sondern auch mit einem empirischen Inhalt. Doch über die verborgene Qualität (*qualitas occulta*), über das *Was*, den inneren Wesenskern dieser Erscheinungen, liefert weder die Mathematik noch die Physik irgendeine Erklärung.[31] Diese liegt nämlich jenseits aller naturgesetzlichen Kausalanalyse. Die insgeheim wirkende Inhärenzkraft selbst, „die sich also äußert als Naturkraft, als Bildungstrieb, als Lebenskraft, das innere Wesen der nach jedem Gese[t]z eintretenden Erscheinungen bleibt ihr nach wie vor ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten als bei der komplicirtesten Erscheinung" (VN II 65).

Es gibt eine naturwissenschaftlich unhintergehbare Erklärungsgrenze, einen geheimnisvollen Naturvorhang, an dem kein kausales *Warum* mehr aufgewiesen werden kann. Mehr noch, in jedem Ding der Natur gibt es etwas, „davon

[31] Die auf den ersten Blick sorglose Anwendung traditionell vorbelasteter Terme wie „qualitas occulta" oder „natura naturans" sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß Schopenhauer sich der Gefahr bewußt war, seine säkularisierten Begriffsterme könnten in anrüchige Nähe zu scholastischen Leerformeln gebracht werden, und er verwahrt sich vehement dagegen: „Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt sich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholastiker. Ich wünsche nichts weniger, als die Wiedereinführung derselben begünstigt zu haben" (W I 166). Mit *qualitates occultae* meint Schopenhauer stets physikalische Entitäten: „Die Farben sind qualitates occultae der Urtheilchen des weißen Lichts, in welche Urtheilchen er zersetzt wird, wenn es durch ein prismatisch geschliffenes Stück Glas geht" (VN I 562). Wie richtig Schopenhauer die Unterscheidung zwischen quantitativen Naturgesetzen und qualitativen Naturkräften sah, ohne daß man seiner metaphysischen Ineinsetzung mit der Willenskraft zustimmen muß, zeigt, daß selbst die moderne Quantenphysik bis heute nicht angeben kann, was die Gravitation sei, und diese immer noch eine unerklärliche *qualitas occulta* bleibt. Mehr noch, die meisten Begriffsterme, „mit denen die Physik arbeitet, wie Kräfte, Felder und sogar Elektronen und andere Partikel" sind bis heute solche *qualitates occultae*. Vgl. K. R. Popper (1997), 387.

kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die specifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseyns, sein Wesen" (W I 147 f.). Kausalität als Ausdruck sekundärer Rationalität präformiert nur den *grundhaft* operierenden Verstand, nicht aber den Willen, der in seiner volitiven Tiefenstruktur grundlos bleibt; sie kann nicht für die Erschließung einer primär irrationalen Volitionalität gelten. Ihre Anwendung über die erscheinungshafte Vorstellungsschicht hinaus auf das bewußtlose Ding an sich als Willenskraft käme einem transzendenten Kausalschluß gleich, den es in Kants Nachfolge zu vermeiden galt. Der Wille (nicht aber seine objektivierten Erscheinungen, die allesamt kausal determiniert sind) zeichnet sich in seiner metaphysischen Tiefenstruktur durch erkenntnistheoretische *Grundlosigkeit* aus; er fungiert als innerpsychisches Triebwerk, als bewegendes Lebensprinzip. Und da er in seiner negativen Wesenseigenschaft grundlos ist, kann in der raumzeitlichen Außen- bzw. Vorstellungswelt als kausaltheoretisch konstituierten Oberflächenwelt kein zureichender Erkenntnisgrund gesetzt werden, um ihn gemäß dem Kausalitätsprinzip in zeitlich notwendiger Ursache-Wirkungsfolge als veränderbar zu erschließen.

Die ursprünglichen Qualitäten der Dinge bleiben zwar einer ätiologischen Erklärungart unzugänglich, doch die Fortschritte der Naturwissenschaften werden ihrerseits das Bedürfniß nach einer Metaphysik um so dringlicher machen, „weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner abgesondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto räthselhafter sich darstellt" (W II 197). Eine möglichst vollständige Naturerkenntnis legt das jeweils korrigierte Problem einer *induktiven Metaphysik* dar, „daher soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben" (W II 198).[32]

---

[32] Diese Auffassung hat sich Schopenhauer selbst auf den Leib geschrieben und ist als Philosoph daran zu messen. Um als induktiver Metaphysiker im Dialog mit den Naturwissenschaften mitreden zu können, „muß man daher schon auf der Universität den Kursus sämmtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten haben. Nur dann weiß man wirklich, *wovon überall die Rede ist: sonst nicht*. So hab' ich es gemacht, habe meine Anatomie unter Hempel und Langenbeck eifrig durchgemacht, sodann über die Anatomie des Gehirns allein ein eigenes Collegium bei Rosenthal, im anatomischen

(4) Die Priorität der Metaphysik der Physik gegenüber. Dennoch vermag die Physik nicht auf eigenen Füßen zu stehn, sondern bedarf einer Metaphysik als Stütze, „so vornehm sie auch gegen diese thun mag." Der Grund dafür liegt in der metaphysisch qualitativen Tiefenstruktur der *Physis* (Natur). Denn die Physik „erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört" (W II 191). Dies bedeutet aber nicht, daß aufgrund der qualitativen Wirkungsweise der Naturkräfte Metaphysik nun irgendwelche spekulativen Alleinflüge unternehmen dürfe. Im Gegenteil. Der Gesamtzustand aller Welt- und Naturzusammenhänge muß „nothwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar seyn" (W II 191). Metaphysik muß durch Naturwissenschaft ausweisbar sein, denn „die möglichst vollständige Naturerkenntniß" sei die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik. Mit dieser Rückkoppelung wird die Priorität der Metaphysik im Verhältnis zur Naturwissenschaft offenbar nachhaltig relativiert und in eine problemorientierte (induktive) Reziprozität gesetzt: „In diesem Jahrhundert ist der Glanz und daher die Präponderanz der Naturwissenschaften, wie auch die Allgemeinheit ihrer Verbreitung so mächtig; daß kein philosophisches System zu einer dauernden Herrschaft gelangen kann, wenn es nicht sich an die Naturwissenschaften schließt und in stätigem Zusammenhange mit ihnen steht. Sonst kann es sich nicht behaupten" (HN IV/1, 247; W II 197).

Und so hält Schopenhauer in bezug auf diese Forderung fest: „Meine Metaphysik bewährt sich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinschaftlichen Gränzpunkt mit den physischen Wissenschaften hat, einen Punkt, bis zu welchem diese aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, so daß sie wirklich sich an sie schließen und mit ihr übereinstimmen: und zwar wird Die-

---

Theater der *Pépinière* in Berlin gehört, habe 3 Mal Chemie, 3 Mal Physik, 2 Mal Zoologie, vergleichende Anatomie, Mineralogie, Botanik, Physiologie, allgemeine Detto, Geographie, Astronomie u. s. w. gehört, dann mein ganzes Leben hindurch, die Fortschritte aller dieser Wissenschaften beobachtet und die Hauptwerke, besonders der Franzosen und Engländer, studirt, wie die Exemplare mit Glossen in meiner Bibliothek bezeugen. (Diesen Sommer war meine ganze Bibliothek eine *camera obscura* und stand voll optischer Instrumente.) Darum kann ich mitreden und hab's mit Ehren gethan. Im Jahre 1824 gab die Münchener Akademie eine kurze Darstellung der Fortschritte der Physiologie in diesem Jahrhundert heraus, darin sie bei den Fortschritten der Sinneswerkzeuge bloß mich und Purkinje nennt. Ueberhaupt zeugen meine Werke von gründlichem Naturstudio, wären auch sonst *unmöglich*" (GBr, 296). Als synoptischer Beleg für Schopenhauers Kompetenz und Interesse an den Naturwissenschaften mögen seine Auszüge aus Martin Heinrich Klaproths *Vorlesungsmanuskripten zur Experimentalchemie* dienen, die der Nebenfächler Schopenhauer im Wintersemester 1811/12 am *Collegium medico-chirurgicum* der Berliner Universität gehört hat. Vgl. M. H. Klaproth: Chemie nach der Abschrift von Arthur Schopenhauer nebst dessen Randbemerkungen, Winter 1811/12. Bearb. u. hrsg. v. Brita Engel, Berlin 1993.

ses hier nicht dadurch zu Wege gebracht, daß man die empirischen Wissenschaften nach der Metaphysik dreht und zwängt, noch dadurch, daß diese zum Voraus heimlich aus jenen abstrahiert war und nun, nach Schellingischer Manier, a priori findet, was sie a posteriori gelernt hatte; sondern von selbst und ohne Verabredung treffen beide an dem selben Punkte zusammen. Daher schwebt mein System nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung; sondern geht herab bis zu diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen" (N 1 f.).

Schopenhauer läßt zwar einen konsequenten Materialismus für die Naturwissenschaften insgesamt uneingeschränkt gelten, lehnt ihn als philosophische Option jedoch ab, da er von der Epochenleistung der Transzendentalphilosophie und ihrer Fundamentalunterscheidung in Physik und Metaphysik, in Erscheinung/Vorstellung und Ding an sich/Wille felsenfest überzeugt ist. Doch eine absolute Physik als purer Naturalismus erscheint nur von einem transzendentalphilosophischen Standpunkt aus unhaltbar. Warum? Alle Naturalisten und Materialisten von Leukippos, Demokrit und Epikur über Holbach und Lamarck bis Cabanis waren bemüht, darzulegen, „daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind." Mit Recht, quittiert Schopenhauer: „Nur sehn sie nicht, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Dieses ist aber auch, ohne Kant, schwer einzusehn; da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt" (W II 194). Eine absolute Physik ohne Metaphysik würde die Erscheinungen (*natura naturata*) auf den Kopf stellen und sie zu Dingen an sich (*natura naturans*) umpolen. Folgerichtig lehnt Schopenhauer jede absolute Physik ab: „Allein, wie große Fortschritte auch die *Physik* (im weitesten Sinne der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur *Metaphysik* geschehn seyn. [...] Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntniß der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden" (W II 197).

Die letzte Konsequenz aus einer absoluten Physik wäre die Zerstörung der Ethik; sie würde die Erscheinung zum Ding an sich statuieren. So aber stellt die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge dar. Schopenhauer denkt hier an die Möglichkeit moralischer *Handlungsfreiheit*, die er um jeden Preis retten muß, um sie der Naturordnung entgegenzusetzen. Daher das notwendige *Credo* aller Guten und Gerechten: „Ich glaube an eine Metaphysik" (W II 194; HN III 400).

Die rekonstruktive Methodenanalyse der induktiven Reziprozitätstheorie zwischen Physik und Metaphysik läßt uns folgendes Resümé ziehen:

(1) Insgesamt denkt Schopenhauer sehr innovativ, indem er den letzten Stand der Naturforschung sachkundig reflektiert und in seine Willensmetaphysik als Erfahrungswissenschaft einbindet. Die unschätzbare Folge daraus ist eine völlige Säkularisierung metaphysischer Fragen *sub specie humanitatis*.

(2) Dennoch hält er übertriebenerweise an bestimmten erkenntnis- und erfahrungstheoretischen Prämissen fest, die ihn auf eine irreversible Konstanzhaftigkeit der Erfahrungsbildung und -erklärung im ganzen schließen lassen, vor allem die vorstellungstranszendentale Diversifikation zwischen Erscheinung und Wille sowie die apodiktische Aprioritätsauffassung in bezug auf bestimmte „metaphysische Wahrheiten" als allgemeine und notwendige Erkenntnisformen schlechthin.

(3) Dieser apodiktische *Apriori*-Glaube stellt ein wissenschaftstheoretisches Zugeständnis an Kant dar. Schopenhauer setzt nämlich neben den empirischen Naturwissenschaften, den eigentlichen Erfahrungswissenschaften, zusätzlich eine reine Naturwissenschaft als synthetisch-apriorisches Grundwissen einer besonderen Metaphysik der Natur voraus. Diese reine Naturwissenschaft lehre, was man *vor* aller Erfahrung über den gesetzmäßigen Naturverlauf wissen könne; ihr Vorzug gegenüber den Erfahrungswissenschaften sei, daß sie immer von einem Grund auf die Folge schließt, wodurch sie apodiktisch wird. Der apriorische Endgültigkeitsanspruch auf bestimmte apodiktische Erkenntnisprämissen erweist sich im nachhinein aber als empirischer Blindgänger. Absolute Wahrheit in einem metaphysischen System, das sich explizit an den Naturwissenschaften orientiert, ist höchst problematisch.

(4) Diese erfahrungswissenschaftliche Instabilität stellt eine akute Inkonsequenz zwischen einer *de jure* postulierten Konjekturalität und Wandelbarkeit metaphysischen Wissens und einer *de facto* massiven Immunisierungsdogmatik der eigenen Philosophiekonzeption gegenüber. Das Generalisierungsverfahren, von der als unwandelbar gesetzten Natur des Menschen auf die emergente Wesensstruktur der gesamten Erfahrungswelt zu schließen, zieht eine dogmatische Rigidität nach sich, der kein relativierendes Korrektiv entgegenwirkt, um zwischen Dogma und Skepsis einen offenen Balanceakt zu halten.

(5) Die Metaphysik des Willens geht im Anschluß an Kants Transzendentalphilosophie von der Endgültigkeit der klassischen Unterscheidung in Physik

und Metaphysik aus, die über die Differenzierung zwischen einer physisch-kausalen und einer metaphysisch-volitionalen Erklärungsart der Erscheinungsrealität einen insgesamt induktiven Erkenntnischarakter erhält. Die Validität der ausnahmslos wahren Unterscheidung aller Naturdinge in Erscheinungen und Dinge an sich wird mit dem eigenen Grundmodell der *Welt als Wille und Vorstellung* vollendet.

(6) Dieses Modell als Polaritätsthese der Natur wird zusätzlich über die theoretische Analogiebildung zu Lavoisiers[33] Oxydationstheorie legitimiert, die durch ihre revolutionäre Wasserauflösung in Wasser- und Sauerstoff eine neue Phase der Physik und Chemie zur Folge hatte: „Alle Philosophen haben sich geirrt, indem sie die Seele oder den Geist, oder Ich, in welchem wir Wille und Erkenntniß als Eins denken, für ein Einfaches und Ursprüngliches hielten, und ihr Irrthum ist dem der Physiker analog, die das Wasser als einfach und ursprünglich annahmen."

(7) Indem die Willensmetaphysik mit ihrer *Lavoisierschen Drehwende* den traditionellen Leib/Seele-Dualismus eliminiert und in einer radikalen Umkehrung den Willen zur „Basis der ψυχη" macht, leitet sie auch in der Philosophie eine neue Phase ein: „Ich aber habe die bisherige *Seele* oder *Geist*, ψυχη, zersetzt in 2 Grund-Verschiedene, *Wille* und *Vorstellung*, wodurch die wahre Metaphysik begonnen hat" (HN IV/1, 83).

§ 3. Der qualitative Naturkraftcharakter der Willensmetaphysik

Neben der *transzendentalphilosophischen Unterscheidung* in *Vorstellung* und *Wille*, die als Lehre von der absoluten Diversität des Idealen und des Realen die willensmetaphysische Grundkonstruktion im Anschluß an Kants Differenzierung in *Erscheinungen* und *Dinge an sich* trägt, gibt es in Schopenhauers Metaphysikentwurf ein weiteres nicht minder relevantes Einteilungsschema.

Es ist die weitreichende Unterscheidung in *quantitativ physikalische Naturgesetze* und *qualitativ metaphysische Naturkräfte*, die als selbständige *wissenschafts-*

[33] Antoine Laurent de Lavoisier (1743 – 1794), französischer Chemiker, der durch seine systematischen Elementaranalysen auf dem Gebiet der Verbrennung und der Atmung die traditionelle Chemie und Physik revolutioniert und zum Mitbegründer einer neuzeitlichen Chemie wurde. Nach der Entdeckung des Sauerstoffs hat Lavoisier die bis dahin uneingeschränkt geltende Phlogistontheorie, der zufolge während der Verbrennungsprozesse ein nicht direkt beobachtbarer Stoff, das Phlogiston, entweicht, durch seine richtige Deutung der Oxidation als Sauerstoffaufnahme widerlegt. Lavoisier hat mit Hilfe der stöchiometrischen Methode gezeigt, daß die Verbrennung im wesentlichen einen Oxydationsvorgang darstellt.

theoretische Differenzierung zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik fungiert und die philosophiehistorisch neue Erklärungsaufgabe einer induktiven Metaphysik auf zwei unterschiedlichen Erklärungsebenen überhaupt erst grundiert. Die unaufhebbare Grenzlinie zwischen beiden Wissensbereichen stellt nach wie vor die Kausalerklärung dar: „Das *Gesetz der Kausalität* ist gleichsam nur die Grenzbestimmung der Erscheinungen der Kräfte, die allgemeine Regel nach der zu jeder bestimmten Zeit und an jedem bestimmten Ort eine Kraft sich äußert und die Aeußerung einer andern verdrängt" (HN I 285). *Kausalerklärung* heißt, daß Dinge als Erfahrungsgegenstände stets in Relationen erkannt werden. In einer naturgesetzlichen Kausalanalyse werden Erscheinungen als Grenzpunkte relational auf Naturkräfte zurückgeführt. Darin liegt der irreduzible Wesensunterschied der Metaphysik der Physik gegenüber: „Die Physik geht also *nicht auf Ergründung der Kräfte* der Natur, denn das wäre ein Widerspruch; sondern auf Auffindung der Kräfte. Sobald diese alle aufgefunden sind, ist abgeleitet was abgeleitet werden konnte, d. h. was abhängig ist" (HN I 267). An diesem *Grenzpunkt* endet die quantitative Erklärungsaufgabe einer kausalanalytischen Physik: „Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist eben so geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen; auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu seyn" (W II 193). Hier prozediert nun die Metaphysik ihre dynamische Willenserklärung aus ursprünglichen Naturkräften: „Hingegen das Allgemeine, das gemeinsame Wesen aller Erscheinungen einer bestimmten Art, Das, ohne dessen Voraussetzung die Erklärung aus der Ursache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das ist die allgemeine Naturkraft, die in der Physik als *qualitas occulta* stehn bleiben muß, eben weil hier die ätiologische Erklärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt" (W I 166 f.).

Doch wie begründet Schopenhauer das Theorem der „Naturkräfte" und wie grenzt er sie der kausalanalytischen Naturgesetzlichkeit gegenüber ab? Die erkenntnistheoretische Aprioritätslehre schließt jedweden metaphysischen Realitätszugriff aufgrund des grundhaften Vorstellungscharakters der Kausalität als Oberflächenkraft aus. Betrachten wir aber einmal näher die erste Klasse der Vorstellungsobjekte, die dem Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, dem *principium rationis suffcientis fiendi*, unterliegen. Diese Klasse machen nach Schopenhauer die realen Objekte als das Ganze der Erfahrung in ihrer formapriorischen Vollständigkeit unter dem Kausalitätsprinzip aus. Mit dieser erkenntnistheoretischen Provenienz sind aber nicht nur alle Gegenstände im apriorischen Geltungsanspruch der Kausalität (die als Formerkenntnis *apriori*, als transzendentale Bedingung der Erfahrung, für alle Erfahrung gilt) inbegriffen,

sondern damit werden auch alle möglichen Gegenstände der Naturwissenschaften abgedeckt. Der Satz vom Grunde bezeichnet nämlich „die allgemeine Form aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse“ (W I 88; W I 95 f.) in ihren unterschiedlichen Formen. Die verborgene Eigenschaft, die *qualitas occulta*, aber ist „nicht durch die bloße Form des Vorstellens nothwendig“ (VN I 565) gegeben. Naturkräfte als Äußerungen des Willens sind aufgrund ihrer Nichtvorstellbarkeit „grundlos“; sie stehen außerhalb des Satzes vom Grunde. So ist die *Schwere* eine solche *qualitas occulta*, „denn sie läßt sich wegdenken, ist also nicht durch die bloße Form der Vorstellung überhaupt, d. i. durch den Satz vom Grund, nothwendig und gegeben“ (VN I 565). Eine kausalanalytische Antwort auf eine *Warum*-Frage als grundhafter Nachweis für ein gegebenes Verhältnis gemäß einer der vierfachen Formen des Satzes vom Grunde einer Wissenschaft heißt *Erklärung*. Diese Erklärung leiste aber weiter nichts als daß sie zwei grundhafte Vorstellungen einer Klasse in einem raumzeitlichen Kausalverhältnis zueinander nachweist. Wo ein solches Verhältnis nachgewiesen ist, ist auch eine wissenschaftliche Erklärung gegeben, und man ist, so Schopenhauers Antwort, „dahin gelangt worüber hinaus die Wissenschaften nicht führen. Ueberall aber wo man nicht bis auf ein solches Verhältniß gekommen ist, das nicht weiter erklärt werden kann, weil es eben nicht anders vorstellbar ist; da ist die Erklärung noch nicht zu Ende, man ist bei etwas Unerklärbarem stehen geblieben, bei einer *Qualitas occulta*“ (VN I 564).

Kraft heißt nach Schopenhauer eine „grundlose“ Veränderung, die in seiner monistischen Lebenskraftmetaphysik ursprüngliche Erscheinungen eines einzigen Willens darstellt. Doch „nicht bloß wie er erscheint im Thun des Menschen (dessen *Motive* nie den Willen sondern nur die Art, den Ort und den Zeitpunkt seiner Darstellung, also nur seine Erscheinung in Beziehung auf den Zusammenhang mit andern Erscheinungen, nicht aber Ihn selbst begründen) sondern auch im bloßen Leibe des Menschen und des Thieres, in jeder Organisation, jedem Krystall, ja auch in der unorganischen Natur, in der Schwere, der Trägheit, dem Licht, Elektricität, Magnetismus, Wahlverwandschaften u. s. w.“ (HN I 266; W I 132 f.). Diese Auffassung wird erst vor dem Hintergrund der radikalen Erweiterung der Willens auf alle Naturerscheinungen verstehbar: „Ich habe die Ausdehnung des Begriffs *Wille* sehr erweitert; so daß er Erscheinungen begreift, die man nie auf ihn zurückführte. Dies kommt daher, daß ich das Wesentliche desselben erkannte, statt daß man bisher bei einer Nebenbestimmung stehn blieb und so die *species* zum *genus* machte. Man erkannte nur da Wille, wo ihn die Erkenntniß begleitet und also ein Motiv seine Aeußerung bestimmt. Ich aber sage, daß jede Bewegung, Gestaltung, Streben, Seyn, daß dies Alles Erschei-

nung, Objektität, des Willens ist; indem er das *Ansich* aller Dinge ist, d. h. dasjenige was von der Welt noch übrig bleibt, nachdem man davon absieht, daß sie unsre Vorstellung ist" (HN I 353).

Schopenhauer zufolge sind alle *Naturkräfte* von ihrem qualitativen Ursprungscharakter her *grundlos*, d. h. sie sind kausalanalytisch über den Aufweis zureichender Erkenntnisgründe unerklärbar: „Die Kräfte selbst, d. h. eigentlich der Wille, liegen außer der Zeit, und außer den übrigen Gestalten des Satzes vom Grund: eine Erklärung von ihnen zu fordern, ist Unsinn, weil alle Erklärung nur gemäß dem Satz vom Grund ist" (HN I 284). Der Intellekt als grundhaftes Kausalinstrument hält „bloße *Relationen* der Dinge" fest, er „dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen; er ist demnach bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge" (W II 325). Die *Grundlosigkeit* des Willens als metaphysische Wesenseigenschaft gründet darin, daß er als endothyme Lebenskraft in ihrer Irrationalität mit dem Satz vom Grunde weder zu erschließen noch zu erklären sei: „Wahrhaft *grundlos* und frei vom Satz vom Grund ist der Wille: aber nur *der Wille selbst*: nicht seine *Erscheinung*" (HN I 262). Schopenhauer setzt bei seiner unverkennbar introspektiven Erschließung der Volitionalität des Menschen das Kausalitätsprinzip als gesetzmäßige Verstandesform außer Kraft: „Als Ding an sich liegt nun der Wille außerhalb des ganzen Gebietes des Satzes vom Grund, in allen dessen Gestaltungen: daher ist er selbst *grundlos*; so sehr auch jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satze vom Grund unterworfen ist" (VN II 104). Er erklärt den Willen als Ansichseiendes für kausallos. Kausalität als Erkenntnisform sekundärer Rationalität präformiere nur den Intellekt, nicht den Willen; sie könne nicht für die Erschließung einer primär irrationalen Volitionalität gelten. Ihre Anwendung über die erscheinungshafte Vorstellungsschicht hinaus auf das bewußtlose Ansich käme einem transzendenten Kausalschluß gleich, den es in Kants Nachfolge zu vermeiden galt. Der Wille (nicht aber seine in Raum, Zeit und Kausalität objektivierten Erscheinungen, die allesamt determiniert sind) zeichnet sich in seiner metaphysischen Tiefenstruktur durch erkenntnistheoretische Grundlosigkeit aus, denn er fungiert als innerpsychisches Triebwerk, als bewegendes Lebensprinzip; und da er in seiner negativen Wesenseigenschaft grundlos sei, könne in der raumzeitlichen Außen- bzw. Vorstellungswelt als kausaltheoretisch konstituierten Oberflächenwelt kein zureichender Erkenntnisgrund gesetzt werden, um ihn gemäß dem Kausalitätsprinzip in zeitlich notwendiger Ursache-Wirkungsfolge als veränderbar zu erschließen.

Diese Differenzbestimmung gründet in Schopenhauers dichotomischer Bewußtseinstheorie, in der der *Wille* den irreduziblen Kern des menschlichen We-

sens darstellt. Als voluntativ-affektive Empfindungsschicht gehört der Wille zur „Tiefe des Gemüths" (W II 237) und ist als „*Basis* der ψυχη" (HN IV/1, 83) das Primäre, das Ursprüngliche, das Innere. Sein phylogenetischer Primat im Selbstbewußtsein gründet in seiner naturhaften Triebhaftigkeit: „Es ist nicht das Bewußtseyn, so wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtseyn beruht. Es ist vielmehr Das, worauf der Leib, mit sammt dem Bewußtseyn beruht. Dieses aber ist eben Das, was, indem es ins Bewußtseyn fällt, sich als Wille darstellt" (W II 568). Doch der Wille gelangt nur über das physiologische Hirnorgan als Gehirnphänomen zu Bewußtsein. In seiner begehrenden Naturhaftigkeit folgt er seiner eigenen Gesetzmäßigkeit, die frei von jeder Logik als bewußtlose Lebensvitalität am unmittelbarsten und wirksamsten im existentiellen Geschlechtstrieb manifest wird. Der *Intellekt* als Intelligenzvermögen dagegen stellt in seiner kognitiven Reflexionsschicht die „bloße Oberfläche" des Willens dar, „von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schaale kennen" (W II 148 f.). Als „eigentliche Basis des Ichs" (HN IV/1, 183) schöpft er seine geistige Energie aus dem Willensreservoir und stellt die Voraussetzung für Bewußtsein und Rationalität dar. Er ist *sekundär*, entstammt dem Willen und ist ihm entwicklungsgenetisch untergeordnet. Zeit ist seine Anschuungs-, Kausalität seine Erkenntnisform. Die Erscheinungssurrogate des Willens selbst sind zweifacher Art: *(1) „Als bloßes Leben* (in Krystall, Pflanze, Thier), dem Gesetz der *Kausalität* unterworfen, sofern die Materie an der sie erscheint, nach der Kette der Ursachen in dem Zustand ist in welchem die Erscheinung eintreten kann: daher geht der Erscheinung des Individui Zeugung, oder der Zustand der Flüssigkeit in welchem *generatio aequivoca* oder Krystallisation möglich ist, vorher." *(2) „Als That*, dem Gesetz der *Motivation* unterworfen. Das Motiv begründet aber nicht den Willen; (denn der ist grundlos); sondern nur die Art und Weise in der der Wille sich offenbart, d. h. Objekt wird" (HN I 262).

Die Metaphysik des Willens, die wir gemäß der wissenschaftstheoretischen Differenzierung als *Lebenskraftmetaphysik* kennzeichnen, ist von ihrer Begründung, ihrem Anspruch und ihrem Grundverständnis her in einem synchron wissenschaftshistorischen Problemrahmen um die einst akute *Naturkräfte*-Diskussion zu interpretieren. Schopenhauers gesamte Denkweise oszilliert auffallend stark zwischen der *klassischen Transzendentalphilosophie*, die er in Kants Nachfolge für die einzig legitime Philosophieoption hält, und der sich seiner Zeit vor allem in Frankreich und England stark entwickelnden *Physiologie*, die er intensiv studiert und zum Gipfelpunkt der gesamten Naturwissenschaft erklärt. Beide werden über eine subjektive und eine objektive Betrachtung des

Intellekts zu einer neuen *neurophilosophischen* Betrachtungsart kombiniert.[34] Der konstitutive Rekurs der Lebenskraftmetaphysik auf Physiologie wird schon allein aus dem Grunde unverzichtbar, weil nach Schopenhauer alle physiologische Erklärung eine Lebenskraft voraussetzt: „Eben so setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf specifische, innere und äußere Reize bestimmt reagirt. Und so ist es durchgängig überall" (E 47). Seine Auffassung geht soweit, daß er sie auch der gesamten Physik und der Chemie zuschreibt: „Überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung besteht. Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung unterworfen, sondern ist das Princip aller Erklärung. Eben so ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern sie ist gerade Das, was jeder Ursache die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht" (E 46 f.).

Die Frage der Naturkräfte als *qualitates occultae* ist bei Schopenhauer in einem komplementären Grenzverhältnis zwischen naturwissenschaftlichen und willensmetaphysischen Problemstellungen zu sehen. Naturwissenschaftliche Erklärung geht, wie zuvor dargelegt, dahin, kausale Veränderungen in der Natur vermöge einer spezifischen Kraft zu registrieren. Die Existenz der Naturkräfte kann so gesehen naturwissenschaftlich nicht widerlegt werden, denn „die Aufgabe der Naturwissenschaften besteht in der Analyse der Eigenschaften der Kräfte, mithin in der Analyse der zeitlichen, räumlichen und materiellen Bedingungen, unter denen sich die Veränderung ereignet."[35] Wenn die Naturkräfte einer Kausalerklärung *ex thesi* unzugänglich sind und sie naturwissenschaftlich weder ergründet noch widerlegt werden können, so besteht *formaliter* kein Widerspruch in ihrer Annahme, da sie ja über das wissenschaftstheoretische Abgrenzungskriterium zwischen Naturgesetz und Naturkraft kohärent getrennt sind.

§ 4. Das Studium am Collegium medico-chirurgicum

Die physiologische Grundierung der Willensmetaphysik kommt in all ihrer säkularen Konsequenz nicht von ungefähr, sondern geht auf Schopenhauers früheste Neigung zu den Naturwissenschaften zurück, die ihren stärksten Aus-

---

[34] Vgl. dazu weiter unten Abschnitt VII. Abschließende Problembetrachtungen, *§ 1. Die Willenshypothese in einer neurophilosophischen Perspektive.*

[35] W. Rhode (1991), 63. Vgl. W. Seelig: Schopenhauer und die Natur. Über Erkenntnis und Vorstellung der Natur bei Schopenhauer, in: Jb (69) 1988, 169-176.

druck in der ursprünglichen Wahl des Medizinstudiums fand. Eine Metaphysik nämlich, die das *Leben* zu erklären unternimmt, muß schon von ihrem Ansatz her auf die Realwissenschaften rekurrieren, die biologisch-organische Lebensprozesse erklären.

Es ist der nicht zu unterschätzende Einfluß von Johann Friedrich Blumenbach, Professor für Medizin an der Universität Göttingen, Vorkämpfer einer modernen Anthropologie, bei dem Schopenhauer Physiologie und Vergleichende Anatomie gehört hat. Blumenbach dynamisiert die bis dahin mechanische Naturauffassung über die Einführung einer evolutionären Naturkraft, die er „Bildungstrieb" nennt: „Daß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder zum Schimmel herab, ein besondrer, eingeborner, lebenslang thätiger würksamer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und wenn sie ja zerstört werden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie man's nur nennen will) der sowohl von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisirten Körper ins besondre, gänzlich verschieden ist; der eine der ersten Ursachen aller Generation, Mutrition und Reproduktion zu seyn scheint, und den ich hier um aller Mißdeutung zuvorzukommen, und um ihn von den andern Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungs-Triebes (Nisus formativus) belege."[36] Blumenbach führt den *Bildungstrieb* in die Physiologie zu bestimmten Kennzeichnungszwecken einer ursprünglichen, bewußtlos wirkenden Kraft ein, deren Ursache ihm so gut wie die Ursache der Schwerkraft oder anderer allgemein anerkannten Naturkräfte reine *qualitas occulta* war. Den Nutzen bei der Erklärung dieser Kräfte sah er zunächst in näherer Bestimmung ihrer Wirkungen und ihrer anschließenden Rückführung auf allgemeine Gesetze.

Wie einflußreich Blumenbach einst war, zeigt, daß selbst Kant in der *Kritik der Urteilskraft* ihm seine Zustimmung ausspricht: „In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, so wohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet, als *Herr Hofr. Blumenbach*. Von organisierter [organischer] Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn, daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst

[36] J. F. Blumenbach: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, Göttingen 1781, 12. Auf die unübersehbare Affinität der Lebenskraft bei Schopenhauer mit dem Bildungstrieb bei Blumenbach hat W. Rhode (1990), 68 u. 61 ff. hingewiesen.

erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanism unter diesem uns unerforschlichen *Prinzip* einer ursprünglichen *Organisation* einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, bloß mechanischen *Bildungskraft*) von ihm ein einem organisierten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) *Bildungstrieb* genannt wird" (KdU B 378 f.).

Auch Goethe akzeptiert in seinem kurzen Aufsatz *Bildungstrieb* Blumenbachs physiologische Auffassung: „Das Wort Kraft bezeichnet zunächst etwas nur Physisches, sogar Mechanisches, und das, was sich aus jener Materie organisieren soll, bleibt uns ein dunkler unbegreiflicher Punkt. Nun gewann Blumenbach das Höchste und Letzte des Ausdrucks, er anthropomorphosierte das Wort des Rätsels und nannte das, wovon die Rede war, einen nisus formativus, einen Trieb, eine heftige Tätigkeit, wodurch die Bildung bewirkt werden sollte."[37]

§ 5. Die Identitätshypothese von Wille und Lebenskraft

Schopenhauers metaphysische Willenslehre, die aus der grundverschiedenen „Natur des Willens und des Intellekts" (W II 231) besteht, erhält mit dem Aufweis einer naturwissenschaftlich grundierten Lebenskraft ein reziprok an die kausale Naturgesetzlichkeit anschließendes Problemfeld. Ihr induktiver Charakter kommt am deutlichsten in ihrer konstitutiven Bindung an die Physiologie zum Ausdruck. Physiologie und Anatomie lassen nämlich objektiv erkennen, „wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten" (W II 337), und das um so mehr, als „bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt" (W I 132) sei.

Die Metaphysik des Willens besteht ihrem Ansatz nach in der gänzlichen Sonderung des Willens als „Grundstoff unsers geistigen Wesens", die in einen Extremgegensatz „zu allen je dagewesenen" (N 19; W II 230) Philosophien tritt. Der Grundirrtum aller Philosophen sei die falsche Annahme, der Intellekt sei der ursprüngliche Ort des Willens, und das Wollen ein bewußt rationaler Akt. Mit seiner Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein nimmt Schopen-

[37] Hamburger Ausgabe, Bd. 13, 33.

hauer eine radikale Prioritätsumpolung menschlicher Psyche in ihrer physiologischen Tiefenstruktur vor. Erst die Auflösung der sogenannten „Seele" in einen *primären Willen* und einen *sekundären Intellekt* schaffe die wahre Metaphysik. Von der physiologischen Fundamentalveränderung seiner säkularen Metaphysikwende überzeugt, stellt Schopenhauer lapidar fest, daß die traditionelle Vernunftidee der Seele für seine Metaphysik ein Hindernis war, das es auszuräumen galt: „Für den Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung war ein solches Hinderniß die sogenannte Vernunft-Idee der Seele, dieses metaphysischen Wesens, in dessen absoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verschmolzen waren. So lange sie bestand, konnte keine philosophische Physiologie zu Stande kommen" (N 18 f.). Das Lebensprinzip des Menschen ist nicht die *Seele*, sondern das Radikal der Seele – der *Wille*: „Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre, ist das *posterius* des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunktion, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär; er ist das *prius* des Organismus und dieser durch ihn bedingt. Denn der Wille ist dasjenige Wesen an sich, welches erst in der Vorstellung (jener bloßen Gehirnfunktion) sich als ein solcher organischer Leib darstellt" (N 20).

Auf der Grundlage des metaphysischen Fundamentaldogmas, der Wille sei nicht nur das wahre innere Wesen und letzte Prinzip aller Dinge, sondern das Prius der Erkenntnis, „der Kern unsers Wesens und jene Urkraft selbst [...], welche den thierischen Leib schafft und erhält, indem sie die unbewußten, so gut wie die bewußten Funktionen derselben vollzieht" (W II 332), weist die Willenslehre einen komplementär physiologischen Erklärungsansatz auf, und zwar als unorthodoxe *Identitätshypothese* von Wille und Lebenskraft: „Die Lebenskraft ist geradezu identisch mit dem Willen; so daß was im Selbstbewußtseyn als Wille auftritt, im bewußtlosen, organischen Leben jenes *primum mobile* desselben ist, welches sehr passend als Lebenskraft bezeichnet worden" (P II 173; W II 335).

Wie sollen aber die metaphysischen Eigenschaften des Willens und die physiologischen Eigenschaften der Lebenskraft zu einer einheitlichen Auffassung kombiniert werden? Aus Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kants „Ding an sich"-Annahme (die wegen ihrer Komplexität an dieser Stelle ausgeklammert bleiben muß) resultieren klare metaphysische Designate, die für seine metaphysische Willenslehre unabdingbar sind. Es sind drei Kategorien, die Schopenhauer bei seiner Analyse sozusagen *via negationis* als metaphysische Willenseigenschaften gewinnt, und zwar die Zeitlosigkeit, die Grundlosigkeit und die Bewußtlosigkeit: „Die drei metaphysischen Eigenschaften des Willens

sind alle negativ: was positive Prädikate hat ist Vorstellung, also Erscheinung" (VN II 106). Betrachten wir zunächst stellvertretend für die drei metaphysischen Eigenschaften des Willens die Kategorie der „Zeitlosigkeit", um uns anschließend ausführlich den physiologischen Grundkräften der Lebenskraft zuzuwenden. Schopenhauer setzt bei seiner „Ding an sich"-Ableitung die apriorische Zeitvorstellung als innere Anschauungsform außer Kraft, um das metaphysische Urphänomen des Willens in seiner organischen Irritabilität bewahren zu können: „Also ist allein im wirklichen Handeln *der Wille selbst* thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der *Irritabilität*: also objektivirt sich in dieser der eigentliche *Wille*" (W II 281). Dem Willen „als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den *Formen* der Erkenntniß frei bleibt" (W II 397), ist die *Zeit* fremd; er ist „von allem auf Zeitbestimmungen Beruhenden frei" (W II 570). Denn der Wille ist ein blinder Drang, „ohne die Erkenntniß. In der Erkenntniß ist daher die Zeit die Basis seiner Erscheinung" (HN I 229). Daraus wird die Kategorie der *Zeitlosigkeit* abgeleitet. Die Zeitvorstellung nämlich beruht auf Apriorität und Idealität, die als reine Erkenntnisform ein subjektives Verstandeskonstrukt darstellt, um Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen konstituieren zu können. Schopenhauer erklärt: „Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, daß dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformirt liege." Er selbst aber sei nun bemüht, auf objektivem Wege das Positive der Sache nachzuweisen, „daß nämlich das Ding an sich von der Zeit und Dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehn und Vergehn, unberührt bleibt" (W II 553). *Veränderung* ist nur über die Kausalität als denknotwendige Ursache-Wirkungsfolge erkennbar; diese gilt aber erkenntnistheoretisch als *apriori* und ist als rational sekundäre Erkenntnisform dem Intellekt wesentlich.

Die Grundhypothese, der Wille sei das im Anschluß an Kant restituierte *Ding an sich* als das allein wahrhaft Reale der Erscheinungswelt, wird von der Physiologie her mit einer *Lebenskraft* als dem gestützt, was von der metaphysischen Bewußtseinstheorie her *Wille* heißt. Bewußtlosigkeit sei nämlich der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge. Wer da die Lebenskraft leugnet, der „leugnet im Grunde sein eigenes Daseyn, kann sich also rühmen, den höchsten Gipfel der Absurdität erreicht zu haben" (P II 171; W I 146). Erst aufgrund seiner unorthodoxen Rückführung auf eine physiologische Lebenskraft und ihre organischen Grundeigenschaften vermag Schopenhauer den metaphysischen Lebenswillen als endothymes Triebreservoir im Körper des Menschen überhaupt naturwissenschaftlich zu legitimieren. Denn während der Wille aus dem transzendentalphilosophischen Ausleseverfahren mit drei metaphysischen De-

signaten – Zeitlosigkeit, Grundlosigkeit und Bewußtlosigkeit – hervorgegangen ist, und als psychophysisches Philosophem des Unbewußten über die kausallose Innenerschließung des Selbstbewußtseins gesichert vorliegt, erfährt er in seiner abschließenden Gleichsetzung mit der organischen Lebenskraft eine nachträgliche Validierung an dem Ort, an dem er sich unmittelbar objektiviert, in dem je eigenen *Leib*. Mit der Rückführung des Willens auf die Lebenskraft ist Schopenhauer in der Lage, den biologischen Lebensrhythmus gemäß der synchronen Einteilung der Lebenskraft in ihre drei Grundkräfte, die Reproduktivität, die Irritabilität und die Sensibilität, als ihren Erscheinungs- und Funktionsweisen im inneren Getriebe des Organismus zu erklären.

(1) Die Reproduktivität (Reproduktionskraft) stellt eine physiologische Grundkraft dar, die sich im Menschen auf der niedrigsten Erscheinungsstufe objektiviert. Sie objektiviert sich „im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und ist das Pflanzliche im Menschen" (N 31). Im ganzen dient sie der regenerativen Erneuerung verbrauchter Körpersubstanz im Organismus sowie der Fortpflanzung.

(2) Die Irritabilität (Reizbarkeit) ist eine Grundeigenschaft der Muskelfaser. Als Muskelreaktion stellt sie die Fähigkeit eines Muskels dar, sich zu kontrahieren; als ihr ursprüngliches Agens objektiviert sich darin unmittelbar der Wille (vgl. W I 127 ff.). Als physiologische Grundkraft stellt die Irritabilität den „Hauptcharakter des Thieres" und „das Thierische im Menschen" (N 31) dar. In der Irritabilität spielt der Wille als qualitas occulta dieselbe Rolle, wie andere Naturkräfte in physikalischen oder chemischen Prozessen, doch gemäß seiner metaphysischen Grundlosigkeit tritt er nicht als Glied einer Kausalkette auf. Die Grundeigenschaft der Muskeln stellt die Kontraktion dar. Damit aber eine bestimmte Muskelkontraktion erfolgen kann, bedarf es einer Ursache, die auf dieser Objektivationsstufe als Reiz auftritt und im Organismus durch den Muskelnerv realisiert wird. Der Wille als *primum movens* des Organismus kann einen Muskel nur unter zwei Bedingungen realisieren: (a) sofern ein *Gehirn* im Spiel ist (bei höher entwickelten Lebewesen), stellt die Kontraktion einen bewußten Willensakt dar, und zwar infolge von Motiven; und (b) sofern der Nerv nicht mit einem Gehirn, sondern mit dem *sympathicus maximus*, dem sympathischen Nervensystem (Bauchnervengeflecht) gekoppelt ist.[38] In diesem Fall ist die Kon-

[38] „Daß alle Bewegungen unsers Leibes, auch die bloß vegetativen und organischen, vom *Willen* ausgehn, besagt also keineswegs, daß sie willkürlich sind: denn das würde heißen, daß sie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber sind Vorstellungen und deren Sitz ist das Gehirn: nur die Theile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und diese Bewegung allein heißt willkürlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch *Reize* gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikati-

traktion als Bewegung unwillkürlich und unbewußt. Da die einzelnen Erscheinungsformen den Organismus (Leib) aber nur durch Überwindung der Willenserscheinungen niederer Stufen beherrschen, die sich an derselben Materie darstellen, unterliegt die Irritabilität am häufigsten und am schnellsten ihrer physischen Ermüdung und Erschöpfung. Sie ist unter natürlichen Erdbedingungen andauernd der Schwerkraft ausgesetzt; Sitzen und Liegen machen ihre Regenerationsphasen aus, was wiederum eine stärkere Anstrengung der Sensibilität in Form von Denkfunktionen begünstigt und fördert.

(3) Die Sensibilität (Nervenkraft) schließlich stellt eine Eigenschaft der Nerven dar und ist eine unmittelbare Reaktion auf empfangenen Reiz. Sie objektiviert sich in den Nerven, „ist der Hauptcharakter des Menschen, und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Thier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen" (N 31). Die Sensibilität ruht ausschließlich im Schlaf und hält eine längere Aktivität aus. Während dessen kann die Lebenskraft aktiv werden und ungeteilt als Reproduktionskraft wirken, d. h. „Bildung der Theile, Wachstum, Ersatz, Heilung, werden hauptsächlich des Nachts vollbracht" (HN III 312).[39] Im Gegensatz zum metaphysischen Willen ermüden die physiologischen Grundkräfte und sind auf Ruhepausen angewiesen. Die Lebenskraft selbst steht in einem unmittelbaren Proportionalverhältnis zu ihren Funktionsweisen; erst wenn zwei ihrer Funktionen ruhen, kann die dritte ihre ganze Kraft aufwenden.

§ 6. Das Novum einer dynamischen Wirkungs- und Bewegungsart der Naturkörper

Es ist unmöglich, Schopenhauers Willensprinzip in seinem ganzheitlichen Erklärungsanspruch adäquat zu verstehen, ohne die einst als Fortschritt gegenüber rein mechanischen Erklärungsansätzen eingeführte Möglichkeit einer dynamischen Wirkungs- und Bewegungsart der Naturkörper anzunehmen, die auf die Unterscheidung zwischen *Ursachen* und *Kräften* zurückgeht. Schopenhauer sah die neue Aufgabe seiner säkularen Willensmetaphysik in der Erklärung der Erscheinungen über ihre spezifische *Bewegungsart*. Die traditionell dualistische Naturauffassung ging von zwei grundverschiedenen Bewegungsprinzipien in der Annahme aus, daß die Bewegung eines Naturkör-

on des thierischen Organismus, wie sie ein äußeres Sensorium, zur Auffassung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieselbe, nöthig machte, auch ein *Cerebrum abdominale*, das sympathische Nervensystem, erforderte, um eben so die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigiren" (N 23).

[39] Zu den drei Grundeigenschaften der Lebenskraft vgl. W II 277-307 u. P II 171-176.

pers zweierlei Ursprung haben könne, und zwar (a) einer von außen wirkenden Bewegung durch Ursachen, und (b) einer von innen wirkenden Bewegung durch den Willen. Schopenhauer selbst bezieht hierzu eine radikale Gegenposition: „Denn, im Gegensatz zu dieser Grundansicht, so alt und allgemein sie auch seyn mag, geht meine Lehre dahin, daß es *nicht* zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung giebt, daß sie *nicht* entweder von innen ausgeht, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie aus Ursachen entspringt; sondern daß Beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt findet. Denn die eigenständlich aus dem *Willen* entspringende Bewegung setzt immer eine *Ursache* voraus: diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andererseits, die eigenständlich durch eine äußere *Ursache* bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines *Willens*, welche durch die Ursache bloß hervorgerufen wird" (N 85). Daraus wird gefolgert, daß es nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Prinzip aller Bewegung gibt: „Ihre innere Bedingung ist *Wille*, ihr äußerer Anlaß *Ursache*, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes, oder des Motivs auftreten kann" (N 85 f.).

Die Bewegungen selbst werden dem neuesten Stand der Physiologie in *willkürliche* und *unwillkürliche Reflexbewegungen* eingeteilt: „Ueberhaupt aber ist der Gang und die Armbewegung hauptsächlich eine Gehirnfunktion; weil die äußern Glieder, mittelst der Rückenmarksnerven, vom Gehirn aus ihre Bewegung und jede, auch die kleinste, Modifikation derselben erhalten; wie denn auch eben dieserhalb die willkürlichen Bewegungen uns ermüden, welche Ermüdung, eben wie der Schmerz, ihren Sitz im Gehirn, nicht, wie wir wähnen, in den Gliedern hat, daher sie den Schlaf befördert; hingegen die nicht vom Gehirn aus erregten, also unwillkürlichen Bewegungen des organischen Lebens, des Herzens, der Lunge u. s. w. unermüdlich fortgehn" (P II 677).[40] Der Unterschied zwischen beiden Bewegungsarten betrifft aber nicht ihr Wesentliches und Primäres, sondern bloß ihr Akzidentielles und Sekundäres. Beide werden als Äußerungen eines einzigen Willens interpretiert. Und da metaphysisch betrachtet der Leib des Menschen ganzheitlich eine objektivierte Willenserschei-

[40] Schopenhauer greift hier auf die neueste physiologische Entdeckung der Reflexbewegungen durch Marshall Hall als Theorie der willkürlichen Aktionen zurück, die nicht durch den Intellekt vermittelt werden und die er als vom Willen ausgehend annimmt. Marshall Hall, englischer Arzt und Physiologe, Begründer der Lehre von den Reflexbewegungen. Die fundamentale Bedeutung Halls für eine physiologische Metaphysik wird in der Schopenhauer-Forschung bis heute kaum wahrgenommen. Schopenhauer beruft sich öfters auf Halls Werk *On the diseases and derangements of the nervous system* (vgl. W I 138; W II 290 ff.; P II 177 ff.).

nung sei, so könne die physiologische Erklärung die Annahme nicht aufheben, daß beide Bewegungsarten Erscheinungen eines Willensaktes seien. Die metaphysische und die physiologische Erklärung ergänzen sich vielmehr in einer (neuro)philosophischen Gesamterklärung. Wird eine Bewegung durch Motive als vom Gehirn (von innen) hervorgerufen, heißt sie *willkürlich* oder *bewußt*. Willkürliche Bewegungen setzen stets Erkenntnis voraus. Wird eine Bewegung dagegen durch Reize oder durch eigentliche Ursachen (von außen) veranlaßt, so heißt sie *unwillkürlich* oder *unbewußt* (vgl. N 22 ff.). Daraus folgt die Einteilung der Bewegung (a) in *eine passive Fremdbewegung* der Naturkörper aus äußeren Ursachen durch kausalmechanische Stoß- und Druckkräfte; und (b) *eine aktive Eigenbewegung* aus inneren Motiven (Motivation als Kausalität von innen gesehen) als Möglichkeit einer grundlosen Bewegung, die unmittelbar an dem eigenen Leib gegeben ist. Eine grundlose Bewegung im eigentlichen Sinne stellt eine Bewegung durch den Willen dar.[41]

Um eine bewußtlose Volitionalität in ihrer endothymen Ursprünglichkeit sicherstellen zu können, muß Schopenhauer zwingend zwischen *Wille* (unbewußtem Wollen) und *Willkür* (bewußtem Wollen) differenzieren. Der physiologischen Fundamentalveränderung seiner Metaphysik zufolge nämlich könne, wenn nicht gar müsse der Wille ohne *Willkür* bestehen: „Mein Satz[,] daß das Wesen an sich jedes Dinges *Wille* ist, erscheint nur darum so sehr paradox, weil man nicht *Wille* und *Willkühr* unterscheidet: letztere ist der Wille welcher von der Erkenntniß beleuchtet ist, und darum wählen kann; bei bloß anschaulicher Erkenntniß, wie bei Thieren, wählt er bloß unter dem anschaulich Gegenwärtigen: bei vernünftiger Erkenntniß wählt er durch Vermittelung des Gedankens im Kreise der ganzen Möglichkeit, und da habe ich ihn *Wahlentscheidung* genannt. Hier ist er *überlegtes Wollen*: wir haben aber auch *unüberlegtes Wollen*, z. B. alle uns mechanisch gewordenen Verrichtungen, das Verhalten der Hände beim Fallen, Einziehn der Luft beim Springen, die ersten Reaktionen des Schrecks,

[41] Die Pflanzen nehmen insofern einen Sonderstatus zwischen Ursache und Motiv ein, als ihre Bewegung durch Reize ausgelöst wird: „Die *Pflanze* ist lauter *Wille*, ohne alle *Erkenntniß*: darum *will* sie ohne ein *Objekt* ihres *Wollens* zu erkennen, ohne einen *Gegenstand* zu wollen. Auch ist sie nichts als Ernährungs- und Fortpflanzungsorgan. – Wo *willkührliche Bewegung* ist, da ist auch *Erkennen*; denn hier geht dem Wollen ein Erkennen des Objekts vorher (Motiv) und dann folgt die willkührliche Bewegung. *Der wahre, wesentliche Karakter der Thiere ist also das Erkennen*" (HN I 229). Man denke nur ja nicht, Schopenhauer seien die Pflanzen entgangen, die sich bewegen. Im Gegenteil, dazu war er ein zu genauer Denker. Den Übergang machen diejenigen Pflanzen, „welche sich bewegen ohne daß eine äußere mechanische Ursach[e] dazu sei: Das *hedysarum gyrans*, die Sonnenblume, die *mimosa pudica[,]* jedes Samenkorn in der Erde, das sich stets mit dem *rostello* nach unten, mit der *plumula* nach oben kehrt. Denn das Zusammenziehn der letzten hat keinen zureichenden *mechanischen* Grund d. h. eigentliche *Ursache* im Anstoß" (HN I 230).

Zorns u. dgl. [...] Sobald man nur einsieht, daß Wille auch ohne Willkühr bestehn kann, wird man nicht mehr anstehn ihn auch erkenntnißlosen Wesen beizulegen" (HN III 550). *Willkür* heißt der Wille erst da, wo er von Erkenntnissen, d. h. Motiven als gedachten Vorstellungen, den ihn bewegenden Ursachen, beleuchtet wird: „Dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von außen, welche den Akt verursacht, durch ein *Gehirn* vermittelt ist. Das *Motiv* kann definirt werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein *Bild im Gehirn* entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt" (N 21). Das Gehirn stellt lediglich den Ort der *Motive* dar, „wo durch diese der Wille zur Willkühr wird, d. h. eben durch Motive bestimmt wird" (HN IV/1, 232).

Der Wille ist von seinem Konzeptionsanspruch her als metaphysisches Bewegungsprinzip der Naturkörper zu verstehen. Als *primum mobile* stellt er den inneren Antrieb allen Lebens von der Pflanze bis zu dem Menschen dar. Schopenhauer geht es um eine ganzheitliche, oder – wie wir heute sagen würden – eine emergente Erklärung von Lebens- und Bewegungsprozessen in Organismen aus einem Grundprinzip heraus, da seiner Auffassung nach alle Körper und Organismen Erscheinungen eines ursprünglich unteilbaren Willens sind. Er kann davon ausgehen, da er innerhalb seiner graduellen Objektivationslehre den Willen bereits im Unorganischen, auf der elementaren Gravitationsebene, ansetzt. Die Schwerkraft sei die niedrigste und allgemeinste Willensäußerung. Eine Bestätigung für die Willenswirkung schon in der Schwerkraft meint er in John Herschels *Outlines of Astronomy* entdeckt zu haben (vgl. N 80 f.). Für Schopenhauer gibt es ein ursprünglich rein erkenntnis- und bewußtloses Wollen, so etwa im Pflanzenleben: „Hingegen daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein *Wille* beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt. Denn bei mir ist nicht, wie in der bisherigen Meinung, der Wille ein Accidenz des Erkennens und mithin des Lebens; sondern das Leben selbst ist Erscheinung des Willens. Die Erkenntniß hingegen ist wirklich ein Accidenz des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestirt, ein *Wollen* zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere: daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt" (N 84). Alle Materie habe nämlich „eine eigenthümliche Bewegung oder ein Streben nach solcher: alle Materie also hat *Kräfte*, und weil alle Kraft Erscheinung von Willen ist, so ist alle Materie Erscheinung von

Willen“ (HN I 277). Und da die Naturkräfte auf die Willenskraft zurückgeführt werden, die Materie aber bloße Sichtbarkeit des Willens sei, so kann die Materie „zuletzt, in gewissem Sinne, als identisch mit dem Willen betrachtet werden“ (W II 52; vgl. W II 346-361).

Zur Begründung seiner Willenstheorie stützt sich Schopenhauer auf neueste physiologische Forschungsresultate, eine dynamische Wirksamkeit von physikalischen, chemischen und elektrischen Grundkräften in tierischen Organismen. Als Philosoph ergänzt er die naturwissenschaftliche Erklärung um eine metaphysische und besteht ausdrücklich darauf, daß den zweckmäßigen Wirkungsbestand dieser Grundkräfte eine irreduzible Lebenskraft zusammenhält, lenkt und modifiziert. Die Lebenskraft dient so gesehen der Erklärung empirischer Willenserscheinungen im Leib: „Die Lebenskraft ist nur *eine*, welche, – als Urkraft, als metaphysisch, als Ding an sich, als Wille, – unermüdlich, also keiner Ruhe bedürftig ist. Jedoch ihre Erscheinungsformen, Irritabilität, Sensibilität und Reproduktivität, ermüden allerdings mittelst Überwindung der Willenserscheinungen niedrigerer Stufen, die ein früheres Recht an die selbe Materie haben, den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen“ (P II 173; HN III 311).

Die Metaphysik des Willens weist einen dreistufigen Reflexionsgang auf. Sie führt von der anfangs kausallosen (introspektiven) Restituierung des *Dinges an sich* über einen bewußtseinsmetaphysischen *Willen* zu seiner abschließenden Grundierung in einer physiologischen *Lebenskraft* hin. Für eine graduelle Erklärung kausaler Bewegungsreaktionen von Naturkörpern auf unterschiedlichen Objektivationsstufen des Willens ergibt sich folgendes Schema:

(1) Auf der niedrigsten Erscheinungsstufe der Naturkörper – im Unorganischen und Leblosen – sind Ursache und Wirkung einer Kausalrelation infolge von mechanischen Stoßkräften völlig homogen und gleichmäßig. Die Ursache der Bewegung einer gestoßenen Kugel wird zur Ursache einer anderen, die an Bewegung gerade so viel gewinnt, als jene verliert. Die Anwendung mechanischer Gesetze liefert die größtmögliche Auffassung der Kausalität, das Geheimnisvolle beschränkt sich auf die Übergangsmöglichkeit der Bewegung von einem Unkörperlichen zu einem anderen; das Verständnis um mechanische Ursachewirkungsrelationen wird aufgrund der quantitativen Übereinstimmung von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen begreifbar. Kommen zusätzlich Gewichte ins Spiel, so tritt eine andere geheimnisvolle Naturkraft – die Schwerkraft (Gravitation), hinzu. Bei elastischen Körpern ist es die Federkraft (Elastizität).

(2) Auf der nächsten Erscheinungsstufe wird die kausale Bewegungserklärung schon etwas komplizierter. Tritt Erwärmung als Ursache, Ausdehnung, Verflüssigung oder Kristallisation als Wirkung, hinzu, ist die Kausalverbindung nicht mehr homogen, sondern sie fällt heterogen und inkommensurabel aus. Es kommt zu einem Übergang von einer rein quantitativen zu einer qualitativen Wirkungsweise. Der Kausalzusammenhang wird unverständlich und die Faßlichkeit der Kausalität nimmt ab, sie wird geheimnisvoller. So etwa wenn zwei unterschiedliche Salze einander zersetzen und es zur Bildung neuer Salze kommt. Die Naturkraft als Wahlverwandtschaft aber bleibt ein tiefes Geheimnis: „Beides ist noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektricität, oder der Voltaischen Säule, vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases, oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung: die Kausalität hüllt sich in dichten Schleier, welchen einigermaaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampère, Farady, mit größter Anstrengung sich bemüht haben. Bloß die Gesetze der Wirkungsart lassen sich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und – E, Mittheilung, Vertheilung, Schlag, Entzündung, Zersetzung, Laden, Isolirung, Entladen, elektrische Ströhmung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch sie beliebig leiten können: aber der Vorgang selbst bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier also ist Ursache und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverständlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kausalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimniß bleibt“ (N 88).

(3) Noch unverständlicher und geheimnisvoller wird der Kausalzusammenhang im Organischen, wo das Phänomen des Lebens in Erscheinung tritt: „Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holze füllt, dieses mit Blättern des selben Baumes bedeckt und Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt; so entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser begossen liefert eine Welt rasch beweglicher Infusionsthierchen. Wie heterogen ist hier Wirkung und Ursache, und wie viel mehr scheint in jener, als in dieser zu liegen! Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Saamenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem specifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nähernder, die ein Boden trägt, ein Sonnenlicht bescheint, ein Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verständlichkeit für uns“ (N 88 f.). Auf dieser Stufe tritt Kausalität in einer höheren Potenz als Reiz und dessen Empfänglichkeit auf. Nur das kausale Ursache/Wirkungs-Schema ist geblieben.

Es findet nicht nur keine qualitative Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung, sondern auch kein quantitatives Verhältnis mehr statt.

(4) Am unverständlichsten und geheimnisvollsten erscheint der Kausalzusammenhang auf der höchsten Stufe der Natur, im Reich der erkennenden Wesen, bei Tier und Mensch, zwischen einer Handlung und dem Gegenstand, der sie als Vorstellung (Motiv) initiiert. Auf den ersten Blick sind hier weder Ähnlichkeit noch Verhältnismäßigkeit feststellbar. Das Tier benötigt in seiner Beschränkung auf anschauliche Vorstellungen der Gegenwart des als Motiv wirkenden Objekts, um eine Bewegungsreaktion durchführen zu können. Schopenhauer geht (noch) davon aus, daß Tiere keine abstrakten Begriffe bilden können, die sie in ihrer Verhaltensweise von den unmittelbaren Eindrücken der Gegenwart unabhängig machen würden. Anderenfalls müßten sie die Möglichkeit abstrakter Überlegung, die Fähigkeit zum vorsätzlichen Handeln, aufweisen können. Diese Fähigkeit besitzt der Mensch als *animal rationale*. Motive als gedachte Vorstellungen werden beim Menschen nicht mehr an die unmittelbare Bedingung eines Gegenwärtigen, Anschaulichen und Realen geknüpft und durch ihr wirkendes Vorhandensein beschränkt, sondern an abstrakte Begriffe, die ihre Gegenwart allein im Gehirn des je Handelnden haben. Aus unterschiedlichen Anschauungsdaten abgezogen werden Begriffe in Worten überliefert. Der Unterschied zwischen Ursache und Wirkung einer Handlungsbewegung ist beim Menschen im Vergleich zu allen anderen Naturerscheinungen so groß, die Wirkung im Verhältnis zur Ursache so stark angewachsen, daß man zu der Annahme verleitet werden könnte, als sei hier gar keine Ursache mehr, „der Willensakt hänge von gar nichts ab, sei grundlos, d. h. frei" (N 90).

Aus der metaphysischen Grundlosigkeit des Willens sollte aber nicht, so Schopenhauers eindringliche Warnung, die falsche Illusion der unbedingten Handlungsfreiheit des Menschen gefolgert werden, da die Erscheinungen des Willens als Willensakte stets einer strengen Notwendigkeit unterliegen. Über die Grundlosigkeit des Willens die Handlungsweise des Menschen für frei erklären zu wollen, käme einem Irrtum gleich, „da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Nothwendigkeit folgt." Notwendigkeit selbst stellt das Verhältnis der Folge zum Grunde dar, sonst nichts; und da der Satz vom Grunde die allgemeine Form aller Erscheinung sei, so muß auch der Mensch in seinem gesamten Handeln wie jede andere Naturerscheinmung auch dem Satz vom Grunde unterworfen sein: „Weil aber im Selbstbewußtseyn der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtseyn das der Freiheit. Allein es wird übersehn, daß das Individuum, die Person, nicht Wille als Ding an sich, sondern schon *Erscheinung* des

Willens ist, als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatsache, daß Jeder sich *a priori* für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße, ein Anderer werden. Allein *a posteriori*, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er, aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Thun nicht ändert, und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende den selben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß" (W I 135).

§ 7. Der introspektive Gang durch die Grotte von Posilippo

Der Kausalzusammenhang von Ursache- Wirkungsfolgen bei mechanischen Bewegungsabläufen wurde für die äußere Anschauung und den darin kausalanalytisch verfahrenden Verstand immer komplizierter und geheimnisvoller. Die animalischen Körperbewegungen aber sind in ihrer eigentlichen Verursachung geradezu ins Unerklärbare angewachsen. Werden sie weiterhin von außen als ein ohne Ursache, d. h. grundlos Geschehendes angeschaut und reflektiert, kommen sie einem *Wunder* gleich.

Doch die willensmetaphysische Standpunkverlegung legt unmißverständlich nahe, daß auch diese Bewegungen genauso wie alle anderen, „allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt, und daß, in jener Stufenfolge, die Ursache nur an materialer Realität hinter die Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat" (N 90). Die aus dem Inneren stammende unmittelbare Belehrung – die *cognitio intima* des eigenen Selbst – bringt die Einsicht zutage, daß in allen Lebensaktionen der Wille der innere Antrieb, das *primum mobile*, aller Bewegung sei. Dem wiederum liegt die metaphysische Annahme zugrunde, daß jedes Wesen in der Natur zugleich Erscheinung (*natura naturata*) und Ding an sich (*natura naturans*) sei; damit ist es auch einer doppelten Wirkungs- und Erklärungsweise fähig: (a) einer physischen aus *Ursachen* und (b) einer metaphysischen aus dem *Willen*. Der Wille erscheint durchgängig in der primär erkenntnislosen Natur auf graduell unterschiedlichen Objektivationsstufen. Schopenhauer betont ausdrücklich, daß was Kant ausschließlich von der Erscheinung des Menschen und seiner Handlungsweise lehrt, das übertrage seine Lehre auf alle Naturerscheinungen, „indem sie ihnen den *Willen* als Ding an sich zum Grunde

legt. Dieses Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur specifisch, *toto genere*, und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach" (W II 192). Die Willensmetaphysik setzt da an, wo das Subjekt nicht nur ein Erkennendes, sondern auch ein Wollendes, ein Leibliches, ist, indem sie die Bewußtseins- und Leiberfahrung zusammensetzt. Von hier aus geht die genuin metaphysische Reflexion aus, indem sie die äußere mit der inneren Erfahrung verknüpft und eine gänzlich neue Betrachtungsweise des Menschen und der Natur einleitet.

Diese Erkenntnis muß dem Philosophen den Analogiezugang zu dem Inneren aller anderen Vorgänge der sonst erkenntnislosen Natur bringen. Denn der Wille als Ding an sich sei „der gemeinsame Stoff aller Wesen, das durchgängige Element der Dinge: wir haben ihn sonach mit allen und jedem Menschen, ja, mit den Thieren, und sogar noch weiter abwärts, gemein" (P II 634). Verschließt man sich dieser Einsicht, „welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit" sei, „so wird man nie zum Verständniß des innern Wesens der Natur gelangen, als zu welchem es durchaus keinen andern Weg giebt" (N 91 f.). Man verfällt dem Grundirrtum der rationalen Seelenlehre und behält zwei grundverschiedene Urprinzipien der Bewegung, zwischen denen eine unüberwindbare Trennwand die Einsicht in das innere Wesen der Natur verbaut: *(1) Die passive Ursachenbewegung* bleibt ihrem Inneren nach „ewig unverständlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflöslich x zurücklassen." *(2) Die aktive Willensbewegung* dagegen erscheint dem Kausalprinzip gänzlich entzogen als grundlose Bewegung, als Freiheit der einzelnen Handlungen, „also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich" (N 92).

Die vorliegende Rekonstruktion wäre insgesamt unvollständig, wenn nicht der Sinn und Zweck, welche Schopenhauer mit seiner Willenslehre insgeheim verfolgt, hervorgehoben wären, um sie in ihrer bis heute verkannten Radikalität würdigen zu können.[42] Zuallererst war sie auf radikale Zerstörung des Leib/Seele-Dualismus, der grundfalschen Trennung des Menschen in Leib und Seele, angelegt. Wenn für eine passive Bewegungsverursachung einer gestoßenen Kugel eine physische Erklärung in Form mechanischer Kausalität möglich ist, so muß es auch eine plausible Erklärung für das dynamische Hirndenken des Menschen geben. Es war die metaphysische Grundfrage, „ob Wille und Kausalität, in einem und dem selben Vorgange, zugleich und zusammen bestehn können und müssen" (N 93). Wie kein anderer Philosoph war Schopen-

[42] Vgl. A. Lorenz (2002), 201 ff.

hauer von dem psychophysischen Bewegungswunder trieb- und motivgeleiteter Körperreaktionen fasziniert. Mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln hat er nach einer Erklärung für den inneren Antrieb menschlicher Leiblichkeit gesucht. Das Wunder der Bewegung selbst ist ihm in seinem existentiellen Leib-Wille-Erlebnis aufgegangen, das er zur Grundlage seiner Philosophie macht.

Bewegt ein Mensch ein Körperglied, vollzieht er eine Handlung, geschieht ein Wunder. Eine Reihe von Ursachen setzt scheinbar ohne Ursache (grundlos) eine komplexe Wirkungsfolge in Gang. Dem Philosophen aber drängt sich da die Frage auf, woher wir uns bei jeder Körperbewegung oder Handlung selbst dieses Wunder sind? Seine Antwort heißt: „Dies kommt daher, daß *gar keine Verbindung ist* zwischen der Erkenntniß meines [Leibes] als *unmittelbaren* Objekts des *Willens* wie auch *unmittelbaren* Objekts des *Erkennens* [...] und der Erkenntniß desselben Leibes als *mittelbaren* Objekts, wie sie mir wird, indem ich durch Sinne und Verstand meinen eignen Körper und den andrer Menschen betrachte. Diese beiden Erkenntnisse sind völlig getrennt, keine folgt aus der andern und vergebens suchen wir die Verbindung. Dasselbe Objekt ist uns in 2 ganz verschiedenen Erkenntnissen gegeben, und bloß ganz empirisch wissen wir daß es dasselbe Objekt sei. Aus dem Bewußtsein der Bewegungen meines Leibes in Folge meines Willens, kann ich nie die Gestalt dieses Leibes *a priori* konstruieren, sondern muß sie durch äußere Anschauung empirisch erhalten. Und aus der durch Anschauung mit Sinnen und Verstand aufgefaßten Erkenntniß meines Leibes, kann ich nie verstehn woher seine Bewegungen kommen“ (HN I 157). Zwischen dem bewußtseinsmäßigen Willensakt und der physiologischen Körperreaktion besteht kein Kausalzusammenhang, sondern beides ist unmittelbar eins und dasselbe, das lediglich doppelt wahrgenommen wird, „ein Mal im Selbstbewußtseyn, oder innern Sinn, als Willensakt; und zugleich in der äußern, räumlichen Gehirnanschauung, als Leibesaktion“ (G 79; W II 41 f.).[43]

---

[43] Auch in diesem Zusammenhang trennt Schopenhauer strikt zwischen metaphysischen und physiologischen Fragen: „Daß physiologisch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht; da es nicht ins Selbstbewußtseyn fällt, und hier nicht die Rede ist vom Verhältniß zwischen Muskel und Nerv, sondern von dem zwischen Willensakt und Leibesaktion. Dieses nun giebt sich nicht als Kausalitätsverhältniß kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursache und Wirkung darstellten; so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich seyn, wie sie wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehn, das verstehn wir so weit es überhaupt für uns ein Verständniß der Dinge giebt. Hingegen ist die Bewegung unserer Glieder vermöge bloßer Willensakte zwar ein so alltägliches Wunder, daß wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber ein Mal die Aufmerksamkeit darauf, so tritt das Unbegreifliche der Sache uns sehr lebhaft ins Bewußtseyn: eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir *nicht* als Wirkung seiner Ursache verstehn. Nimmermehr also könnte diese Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen,

Die Körperbewegung erscheint in der inneren Wahrnehmung, dem Selbstbewußtsein, als wirklicher *Willensakt*. In der äußeren Anschauung, der Objektivität des Leibes, dagegen tritt die Handlung sofort als *Leibesaktion* auf: „Wissen wir nun aus der sichersten Erfahrung, daß in den von Bewußtseyn begleiteten und von Hauptcentro des Nervensystems gelenkten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarsten Bewußtseyn und auf ganz andere Art, als die Außenwelt, bekannte *Wille* ist; so können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervensystem ausgehenden, aber unter der Leitung seiner untergeordneten Centra stehenden Aktionen, welche den Lebensprozeß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens sind; zumal da uns die Ursache, weshalb sie nicht, wie jene, von Bewußtseyn begleitet sind, vollkommen bekannt ist: daß nämlich das Bewußtseyn seinen Sitz im Gehirn hat und daher auf solche Theile beschränkt ist, deren Nerven zum Gehirn gehn, und auch bei diesen wegfällt, wenn sie durchschnitten werden: *hiedurch ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt*, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verschiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen" (N 24 f.: Hvh. A. L.). Aufgrund der Verbindung metaphysischer und physiologischer Betrachtung in einer neuen neurophilosophischen Betrachtungsart käme es einer Absurdität gleich, den Leib weiterhin zum Diener zweier Herren degradieren und seine Aktionen aus zwei grundverschiedenen Prinzipien ableiten zu wollen. Der Wille als Triebreservoir allein ist das ursprüngliche Agens im inneren Getriebe des Organismus, der die äußeren Aktionen des Leibes lenkt und steuert.

Aus der Verbindung äußerer Kausal- mit innerer Willenserkenntnis ergeben sich trotz akzidentieller Unterschiede zwei grundlegende Identitäten:

(1) Die Identität der Kausalität mit sich selbst auf allen Erscheinungsstufen der Natur, in ihren unterschiedlichsten Gestalten, (a) als mechanische, chemische und physikalische Ursachen in unorganischen Körpern; *(b)* als Reize bei Pflanzen; *(c)* als anschauliche Motive bei Tieren; und *(d)* als abstrakte, gedachte Motive bei Menschen.

(2) Die Identität des zunächst unbekannten „x" aller Naturkräfte und Lebenserscheinungen mit dem Willen in uns. In allen Erscheinungen, und zwar sowohl bei stoßenden Körpern und ihrer mechanischen Kraftübertragung als auch bei Gedanken im Hirnbewußtsein, die mit anderen Gedanken ringen und der siegende Gedanke schließlich als stärkstes Motiv (Motivation als Kausalität

Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt" (W II 42).

von innen betrachtet) den Menschen in Bewegung setzt, „welche Bewegung nun mit nicht geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel“ (N 92), objektiviert sich ein und derselbe *Wille*.

Nun heißt es aber die Identität zwischen den zwei urverschiedenen Quellen der Erkenntnis an dem Ort in Einklang zu bringen, an dem der Mensch selbst das Bewegte ist und ihm das Innere der Bewegungsvorgänge *intim* bekannt ist, im eigenen Leib, um zu einem einheitlichen Grundverständnis der Natur und des eigenen Selbst zu gelangen: „Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhange zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von innen erhaltene Erkenntniß zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem und bis dahin unbekannten x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt“ (N 92).

Aufgrund der physiologischen Fundamentalveränderung kann der säkularisierte Erklärungsrekurs auf den Leib erst einsetzen, wenn die Existenzannahme einer immateriellen Seele, der *anima rationalis*, radikal destruiert wird. Die neue Metaphysik des Willens muß dies in Verbindung mit der Physiologie über den selbsterfahrbaren Lebensträger, die organische Leibkomponente, tun. Was liegt da näher als die Annahme psychophysischer Bewegungsakte gemäß der Grundformel „Mein Leib und mein Wille sind Eins“ (W I 122; N 29). Die triebhafte Verankerung des Willens im naturhaft Unbewußten zieht *zum einen* die Aufhebung der traditionellen Seelenvorstellung nach sich: „Daher ist auch der Begriff einer Seele nicht nur [...] als transzendente Hypostase unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer […] Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen“ (W II 223). *Zum anderen* die Preisgabe eines aus dieser grundfalschen Seelenvorstellung resultierenden Irrtums, daß wo Wille ist, da ist keine Kausalität, und wo Kausalität ist, da ist kein Wille. Dem setzt Schopenhauer entgegen: „Wir aber sagen: überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität“ (N 93). Im Rekurs auf neueste physiologische Forschungsresultate, und zwar die Verdrängung vermeintlicher Seelenfunktionen (die den Körper des Menschen aufbauen und seine inneren organischen Funktionen leiten) durch physiologische Grundkräfte der Irritabilität und Sensibilität, wird die traditionelle Seelentheorie endgültig *ad acta* gelegt. Mit der Zerstörung der „Seele“ werden die Bewegungen des Herzens und der Eingeweide der Irritabilität zugewiesen. Die Quelle aller Lebensfunktionen aber ist ein bewußtloser Naturwille, auf den alle Vorgänge im Inneren des Organis-

mus zurückzuführen sind. Was sich im Organismus nun als *Lebenskraft* unter den physiologischen Erscheinungs- und Funktionsweisen der Reproduktivität, der Irritabilität und der Sensibilität objektiviert, das gibt sich im Selbstbewußtsein als *Wille* kund, dessen metaphysische Grundeigenschaften wiederum die Negativa der Zeitlosigkeit, der Grundlosigkeit und der Bewußtlosigkeit sind.

Die Lösung der metaphysischen Grundfrage, ob Wille und Kausalität in einem und demselben Vorgang zugleich und zusammen bestehen können und müssen, wird dahingehend beantwortet, daß Kausalität und Wille in ihrer Wirkung auf zwei grundverschiedene Weisen erkannt werden. *Kausalität* ganz von außen, nur mittelbar durch den Verstand. *Volitionalität* dagegen ganz von innen, intim und unmittelbar. Diese Einsicht grundiert wiederum die These von der umgekehrten Proportionalität der Erkennbarkeit von Kausalität und Volitionalität, von Vorstellung und Wille: „Daher erkennen wir, wo die Kausalität am faßlichsten ist, am wenigsten das Wesen des Willens; und wo der Wille unleugbar sich kund giebt, wird die Kausalität so verdunkelt, daß der rohe Verstand es wagen konnte, sie wegzuleugnen“ (N 93). *Kausalität* stellt die apriorische Erkenntnisform des Verstandes dar. Sie ist das ideale Formwesen der Welt als *Vorstellung*, ihre äußere Seite. *Volitionalität* als *Wille*, als Ding an sich, als Lebenskraft, dagegen macht die innere Seite der Welt, ihren realen Wesenskern, aus. Es gibt zwar zwei *urverschiedene Quellen* der Erkenntnis, aber nicht zwei *grundverschiedene Urprinzipien* der Bewegung.

Den aus seiner Sicht lang ersehnten Friedensschluß zwischen Physik und Metaphysik, zwischen äußerer Kausalität und innerer Volitionalität, hat Schopenhauer selbst mit einer kunstvollen Metapher zum Ausdruck gebracht, die wir abschließend als introspektiven Gang durch die *Grotte von Posilippo* lesen wollen: „Nun aber, – so wie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle geräth, bis, nachdem man die Mitte überschritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt; gerade so hier: – wo das nach außen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältigt wurde, zuletzt nur noch einen schwachen und ungewissen Schimmer verbreitete; eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, daß wir, die Urtheilenden, gerade hier die zu beurtheilenden Objekte selbst sind. [...] Gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter ist, als Alles was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntniß ganz allein muß dem

Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißlosen Natur“ (N 90 f.).

IV. Metaphysik – eine empirische oder apriorische Wissenschaft?

§ 1. Hypothetische Erklärung statt apodiktischer Begründung

Bei der Grundlegung seiner Metaphysik auf empirischer Grundlage sieht sich Schopenhauer mit der epochemachenden *Vernunftkritik* Kants schicksalhaft konfrontiert. Doch Schopenhauer ist nicht nur ein selbstüberzeugter Nachkantianer. Nein. Er ist vor allem ein Originalmetaphysiker, der in Kants Nachfolge Metaphysik grundlegend anders betreiben will. Diese Ausgangslage zwingt ihn zu einem innovativen Schritt, aus seinem subjektiven Weltverständnis heraus nach noch nicht erschlossenen metaphysischen Alternativzugängen zu suchen. Metaphysik weist nämlich unterschiedliche Erkenntnisquellen auf. Als *Erfahrungswissenschaft* schöpfe sie nicht aus der Vernunft als ihrem *apriori* denknotwendigen Quellgrund, sondern aus empirischen Welterkenntnisquellen. Damit muß sie die *Erfahrung* als Lehrmeisterin anerkennen. Und indem sie ihren apodiktischen Begründungsstatus preisgibt, gewinnt sie einen hypothetischen Erklärungscharakter. Mit dieser Prioritätsänderung knüpft Metaphysik an das hypothetische Erklärungsmodell der Naturwissenschaften an.

Nicht nur Schopenhauers pragmatische und weltanschauliche Präferenzen spielen bei der Wahl dieser zunächst (privat)metaphysischen Option eine entscheidende Rolle, sondern vor allem die seit der Studienzeit programmatisch forcierte Orientierung an den Naturwissenschaften, insbesondere an Physiologie, Psychiatrie, Medizin und Anatomie. Als systematischer Denker stützt Schopenhauer seinen Metaphysikentwurf auf ein erkenntnistheoretisches Fundament, seine *Dissertationsschrift*, die gleichsam als erkenntniskritischer Unterbau das metaphysische Gesamtsystem trägt. Der formale Weg Kants zu einer Metaphysikgrundlegung als apriorische Vernunftwissenschaft wird ausgeschlossen. Die *Vernunft* bilde kein „unmittelbar auf Metaphysik angelegtes Vermögen“ (G II 112). Aufgrund dieser Prioritätsänderung muß Metaphysik den synthetisch-apriorischen Quellbereich erfahrungslosen Begriffsdenkens verlassen und sich auf das empirische Erfahrungsgebiet hinauswagen, um *Aufschluß* über die Realität liefern zu können. Dabei muß sie die ihr so ineffizient vindizierte Apodiktizität als *Vernunftwissenschaft* aufgeben und als *Erfahrungs-*

wissenschaft auftretend, den Unsicherheitscharakter ihrer Wissensresultate mit den Forschungsergebnissen der Realwissenschaften teilen.

Die in das Hauptwerk in veränderter Form aufgenommenen handschriftlichen Aufzeichnungen belegen zunächst den problematischen Hypothesencharakter der Metaphysik. Dennoch sind Zweifel an der konsequenten Einhaltung dieser Konzeption anzumelden. Schopenhauers Metaphysikverständnis ist keineswegs so problemlos wie man aufgrund dieser Ingredienz annehmen könnte. In seiner Übergangsstellung oszilliert er mit seiner Metaphysikauffassung sehr stark zwischen einer empirischen und einer apriorischen Wissenschaft. Diese Dichotomie legt die Annahme zweier entgegengesetzten Auffassungen nahe:

I. Metaphysik als Erfahrungswissenschaft

Von den Naturwissenschaften seiner Zeit hat Schopenhauer stärker als Kant gelernt, daß es höchst seltsam wäre, „wenn man die Aufschlüsse über die Erfahrung nicht aus dieser, sondern aus gewissen von ihr unabhängigen Begriffen schöpfte" (HN III 153). Diese Konzeption stellt zweifellos eine revolutionäre Leistung dar, die Schopenhauer ausdrücklich in Opposition zu Kant konzipiert: „Da nun die wichtigste und umfassendste Erkenntniß, die vom Wesen der Welt, nicht bloß formell und subjektiv seyn kann; so kann sie auch nicht *a priori* seyn. Ueberdieß ist es ganz angemessen, daß die *Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt,* auch aus der Erfahrung überhaupt geschöpft, also Erfahrungswissenschaft sei" (HN III 154). Das Hauptwesensmerkmal dieser neuen Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen ist der Verzicht auf Apodiktizität, ihr Gewinn die Konjekturalität. Die virtuose Preisgabe der apodiktischen Gewißheit impliziert die *Aposteriorisierung* der Metaphysik, die durch ihre empirische Leibkomponente *de facto* einen induktiven Charakter erhält. Auf der Grundlage dieser relativen Metaphysik kodiziert Schopenhauer folgerichtig die hypothetische Revidierbarkeit metaphysischen Wissens:

[1] „Den Vorwurf der *Unsicherheit* der Metaphysik, vermöge deren jedes metaphysische System doch noch immer wenigstens dem Zweifel Raum läßt, könnte man abwehren durch die Bemerkung, daß er alle Wissenschaften trifft, mit Ausnahme der Mathematik und Logik: Naturwissenschaft und Geschichte lassen immer noch dem Zweifel Raum und ihre Systeme besonders die der Chemie, Physik, Geologie, Zoologie, Botanik sind so wandelbar, als die metaphysischen."

[2] „Völlig sicher und keinem Zweifel ausgesetzt ist die Metaphysik nicht, da sie empirischen Ursprung hat: aber völlig sicher ist nichts als das *apriori* Erkann-

te und dieses kann nichts andres seyn als die Form der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt: diese, subjektiven Ursprungs und Form ohne Gehalt reicht nicht einmal bis zur Physik, geschweige bis zur Metaphysik."
Aufgrund ihrer methodischen Bindung an die Naturwissenschaften und ihren hypothetischen Erklärungscharakter verliert Metaphysik nun als Erfahrungswissenschaft auftretend ihre apodiktische Gewißheit. Durch ihren neu gewonnenen Erfahrungsstatus wird sie zu einer *empirischen Wissenschaft*:
[3] „Danach würde dann Metaphysik zu den Wissenschaften *a posteriori*, also zu den Erfahrungswissenschaften gehören. Dies hat man eigentlich nie zugeben wollen, sondern behauptet, sie wäre *a priori* und zwar aus bloßen Begriffen. [...] Das Vorgeben einer aus bloßen Begriffen entwickelten und daher *apriori* erkannten Metaphysik ist daher nothwendig eitel. Denn die Begriffe sind nirgends das Erste."
[4] „Wir müssen uns also bequemen Metaphysik zu den Erfahrungswissenschaften zu rechnen" (HN III 152/153).

II. Metaphysik als apriorische Formalwissenschaft

Trotz dieser vorausweisenden *Aposteriorisierung* als Pionierleistung ist Schopenhauer dennoch nicht gewillt, den Exklusivanspruch auf eine *apriori* wahre Metaphysik preiszugeben:
[1] „Aber nicht nur theilt die Metaphysik den Mangel apodiktischer Gewißheit und Beweisbarkeit und die hieraus entspringende Wandelbarkeit der Systeme (bis das wahre gefunden) mit den Naturwissenschaften, deren Systeme so schnell wechseln als die metaphysischen."
Metaphysik verfügt aber über einen entscheidenden Vorzug den Naturwissenschaften gegenüber. Die Ingredienz einer wandelbaren Metaphysik gilt folgerichtig nur unter Einschränkung:
[2] „Daß wenn sie einmal gefunden seyn wird, das definitive System nicht stets neu modifizirt und geändert zu werden braucht, wie die der Naturwissenschaft, durch neue *besondre* Erfahrung."
[2] „Metaphysik ist sonach bloß die richtige Auffassung der Erfahrung im *Ganzen*, nicht im *Besondern*. Einmal vorhanden hätte sie die Unwandelbarkeit einer *apriori* erkannten Wissenschaft, weil sie nicht vom neu erkannten Besondern, also von Entdeckungen abhängig wäre."[44]

[44] Verblüffend kongruent fällt Schopenhauers metaphysische Programmerklärung trotz einer differenten Auffassung mit der von Kant aus: „Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich, daß

[3] „Denn die Metaphysik hat es mit der Erfahrung überhaupt, im ganzen und als solche zu thun. Ist nun der Charakter dieser durch den tiefen Blick, der das eigentliche Verständniß der Sprache der Welt verleiht, richtig aufgefaßt und ausgesprochen; so kann der Hinzutritt *dieser* oder *jener* neuen Erfahrung nichts daran ändern, weil doch nicht die gesammte Erfahrung als solche ihren allgemeinen und wesentlichen Charakter gegen eine neure vertauschen kann."
[4] „Die wahre Metaphysik ist also, wenn gleich empirischen Ursprungs, doch unwandelbar, gleich den Wissenschaften *a priori*, weil ihr Gegenstand nicht *Erfahrungen* sind, sondern *die Erfahrung*" (HN III 153/154; vgl. W II 201 f.).

Auffallend an dieser Doppelkonzeption ist ihr januskopfartiger Übergangsstatus. Der nachträglich immunisierende Konzeptionsanspruch auf eine definitiv wahre Metaphysik scheint zum einen eine massive Nachwirkung der Autorität Kants zu sein. Zum anderen ist er mit der eigenen Philosophie gleichsam präjudiziert, da sie mit der Willenslehre die Grundlegung dieser definitiv wahren Metaphysik *de facto* für sich beansprucht. So postuliert Schopenhauer radikal den empirischen Ursprung der Metaphysik samt einer relativen Erkenntnis: „Man wird es für eine Degradation der Metaphysik halten, daß sie als empirische Wissenschaft auftritt: aber sie giebt nur einen alten Anspruch auf, der auf Mißverstand beruht, nämlich den, aus reinen Begriffen *a priori* zu entspringen" (HN III 154). Hält aber dennoch an der unbedingten Möglichkeit einer metaphysisch unwandelbaren Erkenntnis fest: „Vor dem Thron der Metaphysik ist jede *Entdeckung der Physik*, und wäre sie die allergrößte, doch nichts weiter, als ein einzelner Fall zu einer Regel, die weil sie *a priori* gewiß ist, gar keiner Bestätigung bedarf, nämlich zum Gesetz der Kausalität. Sie zeigt immer nur, daß jenes geheimnißvolle und unergründliche Verhältniß von Ursach[e] und Wirkung seine Anwendung findet, wie in 1000 bekannten Fällen, so auch in einem wo wir es bisher noch nicht kannten" (HN III 116). Die Konzeption einer definitiv wahren Metaphysik kommt insofern einer klassischen Immunisierungsstrategie gleich und steht im akuten Widerspruch zu der zuvor eingestandenen Konjekturalität. Darin liegt die Belastung mit der von Kant geerbten Hypothek einer unbedingten Erkenntnismöglichkeit.

Die Problemlösung liegt aller Wahrscheinlichkeit nach in der prinzipiellen Möglichkeit synthetischer Erkenntnis apriori, die von ihrem erkenntnis- und erfahrungstheoretischen Geltungsanspruch her von Kant als für alle Erfahrung gültig kodifiziert war. *Erkenntnisse apriori* waren für Schopenhauer „über allen

---

sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist" (Prol., A 190).

Zweifel erhaben und keiner Ausnahme fähig" (G 42). Als transzendentale Grundwahrheiten bildeten sie gleichsam die „Muttermilch des menschlichen Verstandes" (G 37). Schopenhauer glaubte an die unwiderlegbare Wahrheit des allgemeinen Kausalitätsprinzips, das ihm als *synthetischer Satz apriori*, als transzendentale Erkenntnis, ein „für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloses" (G 41) Gesetz war, welches „das aller Erfahrung irgend Mögliche *vor* aller Erfahrung bestimmt und feststellt" (G 44). Daraus folgt „unwidersprechlich, daß das *Gesetz der Kausalität* uns *a priori*, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, *nothwendiges* bewußt ist" (E 27). Diese Auffassung hängt als akute Nachwirkung der Erkenntnisprämissen Kants mit Schopenhauers transzendentalphilosophischem Aprioritätsverständnis zusammen. *Als klassischer Kantianer* hat er eine apodiktische Aprioritätslehre formuliert, und die erfahrungstheoretische Validität der Apriorität in Form des *Satzes vom Grunde* nicht in Frage gestellt. Daraus resultiert zwangsläufig, daß genuin apriorische Prinzipien als Grundsätze, welche die Erfahrungsmöglichkeit konstituieren, nicht als empirische Hypothesen, sondern als apriori wahre, apodiktische Denkprämissen (voraus)gesetzt werden. *Als progressiver Empiriker* hingegen sah er deutlicher als Kant, daß ihre praktische Anwendung dennoch problematisch ist: „Obgleich der rein formale Theil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Kausalität, nebst Raum und Zeit, *a priori* im Intellekt liegt; so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben: sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung" (G 72).

Als apriorisches Wissen spielt das Kausalitätsprinzip in Schopenhauers *Aprioritätslehre* eine zentrale Rolle. Denn obwohl er „erst vielfache empirische Bestätigung" durch Induktion als Verifikationskriterium für naturwissenschaftliche Theorien gelten läßt, und seiner Auffassung nach die gesamte Naturwissenschaft auf Hypothesen beruht, „die oft falsch sind und dann allmälig richtigeren Platz machen" (W I 92), war er nicht gewillt, angesichts der Kantischen Transzendentallösung denselben empirischen Hypothesencharakter auch für das allgemeine Kausalitätsprinzip gelten zu lassen: „Die *Apriorität des Kausalitätsgesetzes* ist von den Engländern und Franzosen theils noch gar nicht *eingesehn*, theils nicht recht begriffen: daher Einige von ihnen die früheren Versuche, für dasselbe einen *empirischen* Ursprung zu finden, fortsetzen" (W II 42). Empirischer Ursprung hieße nämlich keine Erkenntnis *apriori*, d. h., „ohne Garantie für seine Allgemeinheit", was wiederum einer empirischen Hypothese à la Hume gleichkäme. Als *synthetisches Urteil apriori* aber legt das Kausalitätsprinzip fest, daß es (1) eine antizipative Wirklichkeitsaussage und (2) einen erfahrungsunabhängi-

gen Satz *apriori* inkludiert. Die allgemeine Form und Notwendigkeit der Kausalität ist damit als apriorische Verstandeswahrheit von aller Erfahrung unabhängig gegeben. Aufgrund dieser formalen Apriorität weist das Kausalitätsprinzip apodiktische Gewißheit auf. Jeder gesetzmäßige Erfahrungsinhalt kann aber dennoch nur empirisch (*aposteriori*) als in Raum und Zeit notwendig bestimmt werden; in seiner konkreten Anwendung zeigt sich das Kausalitätsprinzip stets erfahrungsabhängig.

Eine indirekte Bestätigung dieser Annahme bringt der Vergleich einer genuin transzendentalphilosophischen Erkenntnis apriori, des allgemeinen Kausalitätsprinzips, mit dem Newtonschen Gravitationsgesetz, das Kant noch als *synthetischen Satz apriori* zu validieren suchte, Schopenhauer dagegen problemlos als *empirische Hypothese* interpretiert: „Sogar das allgemeinste und ausnahmsloseste aller anderartigen Naturgesetze, das der Gravitation, ist schon empirischen Ursprungs, daher ohne Garantie für seine Allgemeinheit; weshalb auch es bisweilen noch angefochten wird, imgleichen mitunter Zweifel entstehn, ob es auch über unser Sonnensystem hinaus gelte, ja, die Astronomen nicht ermangeln, die gelegentlich gefundenen Anzeichen und Bestätigungen hievon hervorzuheben, hiedurch an den Tag legend, daß sie es als bloß empirisch betrachten. [...] Dies beweist, daß wir es hier mit keiner Erkenntnis *a priori* zu thun haben" (G 44). Wie Schopenhauers Denkmodus *in puncto* ausnahmsloser Allgemeinheit und strenger Notwendigkeit bestimmter Gesetzmäßigkeit, insbesondere der Kausalität, ausfällt, veranschaulicht die Tatsache, daß er seine Kausal- und Materietheorie als streng *apriori* voraussetzt und eine empirische Begründung für das Kausal- und Substanzprinzip ausdrücklich ausschließt: „Das Gesetz der *Trägheit*, das der *Beharrlichkeit* oder Inderstruktibilität der Materie, werden *a priori* erkannt, sie sind nothwendige Korollarien aus dem Gesetz der Kausalität. Auch können sie ihrer Natur nach *a posteriori* nicht bewiesen werden" (HN III 59). Mit seiner Aprioritätslehre, die im Anschluß an Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* die Grundlage der Erkenntnistheorie und der Theorie der Naturwissenschaft als Kausal- und Materietheorie ausmacht, akzeptiert Schopenhauer Kants Autorität. Die apriorischen Prinzipien, insbesondere das Kausal- und Substanzprinzip, werden als irreversibles und alternativlos wahres Langzeitwissen anerkannt.[45]

Wenn apriorische Erkenntnis aufgrund ihrer wissenschaftsstiftenden Formstruktur Apodiktizität aufweist, und es ein apriorisches Grundwissen als Wissen um wahre Vorstellungsformen Raum und Zeit, und die wahre Verstandes-

[45] Vgl. M. Morgenstern (1986), 76 ff.

form – die Kausalität, gibt, die in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde denknotwendige Apodiktizität und alternativlose Endgültigkeit der Erfahrungserkenntnis beanspruchen, so weisen apriorische Wissenschaften apodiktische Erkenntnisgewißheit auf, im Gegensatz zu empirischen Wissenschaften, deren Wesensmerkmale Wahrscheinlichkeit und Hypothetizität sind. Das *Apriori* gilt allerdings nur für die Form, nicht für den Inhalt der Erfahrung, der stets empirischen Ursprungs ist.

§ 2. Die apriorische Unwandelbarkeit der Erfahrung

Dieser dichotomische Konzeptionsanspruch scheint auch für die Metaphysik insgesamt als empirische Erfahrungs- und apriorische Formalwissenschaft zu gelten. Als apriorische Wissenschaft wäre Metaphysik gemäß der Aprioritätslehre *apodiktisch*. Sie gründet *more philosophico* auf unbedingte Formerkenntnis, da ein hypothetisches *Apriori* für Schopenhauer ausgeschlossen war. Als empirische Wissenschaft dagegen setzt sie aufgrund ihrer empirischen Leibkomponente eine lediglich relative Erkenntnis voraus. Die empirische Erkenntnis des Willens über die Leibreaktionen sei zwar unmittelbar, aber niemals im ganzen, d. h. weder als Einheit noch seinem vollkommenen Wesen nach. Der Wille wird sukzessiv über einzelne Willensakte in der Zeit als Erscheinungsform des Leibes erkannt.

Die Metaphysik des Willens stellt lediglich einen Annäherungsversuch an das erkenntnishaft unhintergehbare *Ding an sich* dar. Von dem Willen als Ding an sich redet sie immer nur in seiner Beziehung zur Erscheinung: „Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich liefert. [...] Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch nicht ganz nackt auf“ (W II 220). Das Ding an sich bleibt stets *relativ*, „d. h. in seinem Verhältniß zur Erscheinung: – und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. Außerdem ist *sie* ein Gehirnphänomen. Was aber das Ding an sich *außerhalb* jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich’s nicht weiß“ (GBr, 290). In diesen Kontext gehört schließlich das vielzitierte „Fackel“-Dictum: „Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Er-

scheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt" (W II 206).

Legen wir das Willensprinzip als Erkenntnis *apriori* des Leibes zugrunde, und wenden auf diese Einsicht die Provenienz einer Transzendentalerkenntnis an, so gilt die programmatische Willenserkenntnis gleichsam *ex thesi* für alle Erfahrung. Der Wille wäre (1) ein apriorisches Formprinzip und (2) eine notwendige Bedingung der Erfahrung in dem Sinne, als seine erfahrungstheoretische Apriorität *per definitionem* für alle Erfahrung gilt. So liegt der Verdacht nahe, daß Schopenhauer sein Willensprinzip stillschweigend in Analogie zu dem Kausalprinzip als synthetischen Satz apriori konzipiert hat. Als transzendentale Erkenntnis ist er ein für das Gesamt möglicher Erfahrung ausnahmslos gültiges Gesetz, welches „das aller Erfahrung irgend Mögliche *vor* aller Erfahrung bestimmt und feststellt" (G 44). Erkenntnis *apriori* selbst aber war keine hypothetische Erkenntnis. Schopenhauer war davon überzeugt, daß ausnahmslose Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit der Erfahrung nur über eine *Erkenntnis apriori* abzusichern sei. Legen wir den *Willen* als eine Erkenntnis apriori, als „das einzige *absolute*" zugrunde, „denn er allein, das Lebenwollen, Daseynwollen, in allen Wesen, steht schlechthin fest, versteht sich von selbst und bedarf nicht, wie alles andre, welches eben deshalb *relativ* ist, der Gründe und Motive" (HN IV/1 31), so folgt daraus, daß das Willensprinzip nicht als empirische Hypothese, sondern als allgemeine Erklärungsgrundlage aller Erfahrung zu verstehen ist. Dieses wiederum legt den Schluß nahe, daß die definitiv wahre Zauberformel *Wille* zu einer rigiden Endgültigkeit metaphysischer Erkenntnis führt, die eine offene Prozessualität ausschließt. Nur so ist es zu verstehen, daß die wahre Metaphysik – auch wenn sie empirischen Ursprungs ist – dennoch unwandelbar sei, „gleich den Wissenschaften *a priori*, weil ihr Gegenstand nicht *Erfahrungen* sind, sondern *die Erfahrung*" (HN III 154).

Aufgrund dieser Annahme hat Schopenhauer eine im Sinne moderner Erfahrungs- und Wissenschaftstheorien positive hypothetische Relativierung von theoretischen Grundsätzen für seine Metaphysik ausgeschlossen, da diese ihm in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit über transzendentale Erkenntnismöglichkeit apriori definitiv ausweisbar waren. Daraus ist folgendes Resümé zu ziehen:

(1) Der transzendentale Idealismus wird in seinem erfahrungstheoretischen Wahrheitsgehalt durch die vollständig wahre Unterscheidung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich gestützt.

(2) Aus der Grundwahrheit, „daß Kants Ding an sich der Wille" (N 80) und das wahre Agens jeder Erscheinung sei, wird die „richtige, durch alle Dinge

ohne Ausnahme gehende und jegliches Wesen treffende Eintheilung" (HN III 114) in Wille und Vorstellung induziert: „Wille und Vorstellung allein sind von Grund aus verschieden, sofern sie den letzten und fundamentalen Gegensatz in allen Dingen der Welt ausmachen und nichts weiter übrig lassen" (P I 21).

(3) In einer derart vollständig abgesteckten Erfahrungswelt, in der der *eine Wille* das Ansich der gesamten Natur ausmacht, ist mit seiner Erkenntnis die Erkenntnis der Realität erschöpft, und der Wille wird zum Fundament einer *apriori* wahren Erfahrungsmetaphysik: „Dies ist [...] das Fundament der wahren Philosophie: und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht; so werden es viele folgende" (N 93).

(4) Für die *formale* Erfahrung als Vorstellungserkenntnis gilt der Satz vom Grunde samt seiner vierfachen Gestaltungen als Erkenntnisformen schlechthin (vgl. VN I 564; W I 95 f.).

(5) Der Endgültigkeitsanspruch der erkenntnistheoretischen Aprioritätslehre wirkt sich auch in der Metaphysik konstitutiv aus, und zwar in der Vollständigkeit der unmittelbaren Realitätsauffassung *materialer* Erfahrung über den Leib: „Wenn wir die Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysieren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden" (W I 125).

(6) Mit dem Willen, der als *primum movens* das metaphysische Urphänomen dessen ist, was die Erfahrungswelt im Innersten bewegt und zusammenhält, sei schließlich alle „Erklärung zu Ende" (N 19).

§ 3. Der erfahrungsimmanente Brückenschlag der Metaphysik

Die abschließende Konzeptionsschwierigkeit einer Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen, die als Erfahrungswissenschaft zu gelten vorgibt, ist die Frage: „Wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen *Metaphysik* verdienen?" (W II 202). Zuallererst ist das Verfahren einer aus reiner Begriffskonstruktion entwickelten und daher *apriori* erkannten Metaphysik abzulehnen. Diese suchte nämlich „nach gewissen uns *a priori* bewußten Gesetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung

möglicherweise zu Gegebene“ (W II 202) zu schließen. Ihre Unmöglichkeit habe Kant dargelegt, „indem er zeigte, daß jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können“ (W II 202). Metaphysik kann weder auf den formalen Erfahrungsteil beschränkt noch können ihre Erkenntnisquellen ausschließlich darin gesehen werden. Denn es gibt noch andere Wege zur Metaphysik. Als Erfahrungswissenschaft auftretend, muß Metaphysik diese Aufgabe über die Erfahrung *im ganzen* bewältigen.

Schopenhauers Antwort auf diese Frage ist sein Metaphysikentwurf in Form einer *zweistufigen Erfahrungstheorie*, die beide Erfahrungsbereiche – Vorstellung und Wille – systematisch analysiert. Abermals zeigt sich Schopenhauer als Kantianer, der in seinem Vollendungsanspruch bestimmte Problemfragen aufgreift, um sie anschließend einer Lösung zuzuführen. Das Problem ist die *Erfahrung*, die als solche eine Zusammensetzung aus *Erscheinungen* und *Ding(en) an sich* sei: „Nachdem *Kant* uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegen einander abgränzen lassen; nämlich als das *a priori* uns Bewußte und das *a posteriori* Hinzugekommene; so läßt sich wenigstens im Allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße *Erscheinung* ist, der durch den Intellekt bedingten *Form* dieser Erscheinung angehört, und was, nach dessen Abziehung, dem *Dinge an sich* übrig bleibt“ (W II 203). Die Lösung der „Ding an sich“-Frage fällt verblüffend einfach aus: Dieses *Ding an sich* trage jeder Einzelne in sich, „ja, ist es selbst“ (W II 203), so daß es ihm, wenn auch bedingterweise, im eigenen Selbstbewußtsein unmittelbar als ureigenes *Wollen* zugänglich sei. Da es aufgrund seiner grundlosen Volitionalität aber vorstellungshaft nicht *erkannt* werden könne, sondern in seiner introspektiven *cognitio intima* als Wille lediglich *bekannt* sei, wird es aus der Erfahrung gewissermaßen *quasi* herausgelöst, niemals aber von seiner Erscheinung losgelöst (erfahrungsfrei) betrachtet: „Die Metaphysik überschreitet demnach nur gewissermaaßen die Erfahrung, sie reißt sich nämlich nie ganz von ihr los, sondern bleibt die bloße Auslegung und Deutung derselben und spricht vom Ding an sich nie anders als in seiner Beziehung zur Erscheinung“ (HN III 155; W II 203). Nur unter dieser Einschränkung vermag Schopenhauer seinen Restituierungsanspruch dem „Ding an sich“ gegenüber in einer Restriktionslehre zu legitimieren.

Das Erfahrungswissen der Metaphysik wäre insofern ein aus der Anschauung der realen Außenwelt geschöpftes Wissen, das mit dem Aufschluß über die

intimste Tatsache (*cognitio intima*) des Selbstbewußtseins, als das sich der eigene Wille offenbart, in Form von abstrakten Begriffen formuliert wird. Metaphysik wäre demnach Erfahrungswissenschaft von dem Ganzen und Allgemeinen der Erfahrung, ihrem Gegenstand und ihren Erkenntnisquellen:

(1) Grundlegend hierfür ist die introspektive Erschließung einer wesenhaften Volitionalität über die negativen Grundeigenschaften der Zeit-, der Grund- und der Bewußtlosigkeit. Diese ansichseiende Volitionalität wird mit dem von aller Erfahrung verschiedenen Ding an sich gleichgesetzt, „welches als solches d. h. gesondert von der Erscheinung nicht in der Erfahrung vorkommen kann." Mit diesem Nachweis wird die Möglichkeit frei, festzustellen, „wie sich solches Ding an sich unabhängig von der Erscheinung verhält" (HN III 155).

(2) Der Brückenschlag, auf dem Metaphysik über die Erfahrung *quasi* hinausgelangt, ist die Zerlegung der Erfahrung in ihre Grundbestandteile Erscheinung = Vorstellung und Ding an sich = Wille. Aus dieser Unterscheidung schöpft die neue Metaphysik ihre Legitimation für die Existenzannahme eines von der Erscheinung verschiedenen Ansichs, ihres Wesenskerns, das im Selbstbewußtsein als *Wille*, im Leib dagegen als *Lebenskraft* bestimmt wird. Im Aufweis dieser erfahrungsimmanenten Möglichkeit der Erfahrungsanalyse liegt der willensmetaphysische Weg über die Erfahrung hinaus in einer Weise, daß das volitionale Ansich nicht isoliert, sondern im Verhältnis zu seiner objektivierten Erscheinung über die Verbindung äußerer *Leib-* und innerer *Bewußtseinserfahrung* psychophysisch erklärt wird.

(3) Die metaphysische Willensanalyse verlangt, daß das Wesen des Menschen nur in Verbindung mit dem Wesen aller Dinge, der Welt insgesamt, zu verstehen und zu erklären sei. Die Welt stelle nämlich einen *Makranthropos* dar: „Offenbar aber ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehn zu lehren, als den Menschen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, also dem Selbstbewußtseyn, hat man das mittelbar Gegebene, also das der äußern Anschauung, zu erklären; nicht umgekehrt" (W II 739; P II 20).

(4) Mit dieser Problemlösung wird das in Mißkredit geratene Erbe der Transzendentalphilosophie in der „Ding an sich"-Frage restituiert und in ihrer Legitimität angetreten: „Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehn, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse *a priori* bloß in Bezug auf diese gelten: aber ich füge hinzu, daß sie, gerade als Erscheinung, die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten seyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung" (W II 204).

(5) Als Gradmesser für die Legitimität der eigenen Problemlösung gilt nach wie vor ihre Kompatibilität mit Kant: „Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniß, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehn. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständniß der in ihr vorliegenden Welt“ (W II 203 f.).

V. Von der bloßen Hypothese zur absoluten Gewißheit

§ 1. Der hypothetische Anfangscharakter der Willensmetaphysik

Schopenhauers Fassung des Willens als das „wahre innere Wesen und letzte Prinzip aller Dinge“ ist entgegen seiner Selbsteinschätzung als *metaphysische Erklärungshypothese* zu verstehen, die zwar aufgrund ihres empirisch inhaltlichen Erfahrungscharakters auf formale Apodiktizität verzichtet, dennoch aber an ihrer unbedingten Wahrheit festhält. Der folgende Rekonstruktionsvorschlag geht bei der Auflösung dieser Frage von zwei historischen Grundprämissen aus, die für die Konzeptionsentwicklung der Willensmetaphysik fundamentale Bedeutung haben.

Im Wintersemester 1811/12 hört Schopenhauer an der Berliner Universität Fichtes Kolleg *Ueber die Thatsachen des Bewußtseyns und die Wissenschaftslehre.* Nach vergeblicher Mühe, in Fichtes Denkmodus vorzudringen, gelangt er zu einer für ihn grundlegenden Einsicht, die ihm in Kants Differenz zwischen Erscheinung und Ding an sich aufgeht: „Im Sicherscheinen liegen diese 2 durchaus verschiedene Bilder der Erscheinung, deren eines den qualitativen Inhalt der Erscheinung, das andre gar nichts als das Daseyn derselben, ihre Position, negirte Negation ausdrückt. Kant sagt das eine Bild, das was das formelle Daseyn enthält, sey der Begriff, das andre die Anschauung. Mit Erstaunen erkenne ich in den beyden Fichtischen Mißgeburten mit denen er mich in dieser und der vorigen Stunde gemartert hat, plötzlich Kants formelle (reine Anschauung und Kategorien) und materielle (das unbekannte x oder Ding an sich) Bedingungen der Erfahrung, wieder“ (HN II 123 f.).

Im Jahre 1814 gelingt Schopenhauer eine weitere Einsicht in eine neuentdeckte Grundeigenschaft aller Naturkörper, die auf ihren Wirkungsgegensatz als chemische Verwandtschaft und elektrische Erregung zurückgeführt wird. Der

Aufsatz des berühmten Chemikers Sir Humphrey Davy *Über das innere Wesen des Galvanismus*[46] läßt Schopenhauer folgenden Analogieschluß für seine Philosophie ziehen: „Ich nehme mir davon folgendes eigentlich philosophisches Resultat, *freilich auch nur hypothetisch*, ab" (HN I 203; Hvh. A. L.). „Dieser doppelte Gegensatz ist mir ein Analogon der *Welt als Wille* (chemische Verwandschaft und Verein) und der *Welt als Erkenntniß* (elektrischer Gegensatz und Verein). Ich meine das sehr ernstlich: denn ich bin von meiner Galvanischen Säule doch nur dem Grade nach verschieden." Etwas weiter heißt es noch deutlicher: „Die Oxidation in ihrem Innern entspricht meinem Vegitiren, Fortpflanzen, Wollen: ihre elektrische Wirkung entspricht meinem Vorstellen aller Art" (HN I 204).

Der mit Davys elektrochemischer Entdeckung *more philosophico* initiierte hypothetische Anfangscharakter der Willensmetaphysik könnte für Schopenhauers letztes Wort erklärt werden, wären da nicht massiv antihypothetische Standortbestimmungen, die zu einer prekären Disfunktionalität führen. Wenn Metaphysik theoretisch die Präponderanz der Physik akzeptiert, diese in ihrer Gesetzesprovisorität aber eine kontraintuitive Wende erfährt, in der bestimmte erfahrungswissenschaftliche Prämissen (etwa das Raumzeitproblem oder das Kausalprinzip) nicht mehr als alternativlos wahr gelten, sondern empirisch falsifiziert werden, so muß sich die Metaphysik gegebenenfalls auch von der Physik belehren lassen. Doch in seinem klassischen *Apriori*-Dogmatismus à la Kant und aus seinem metaphysischen Wahrheitsglauben an eine definitiv wahre Philosophieoption heraus wollte Schopenhauer den offenen Formprozeß samt einer prozessual revidierbaren Metaphysik letztendlich nicht gelten lassen. Folgt man seiner Gedankenführung mit kritischer Fragehaltung, so fällt eine akute Ambiguität auf, die zwar geschickt mit dem unbedingten Wahrheitsanspruch

---

[46] Sir Humphry Davy (1778-1829), der größte Chemiker seiner Zeit. Begründer der Elektrochemie. Von 1801 bis 1812 Chemieprofessor an der Royal Institution in London. Von 1820 bis 1827 Präsident der Royal Society. Durch Schmelzflusselektrolyse isolierte Davy die Elemente Kalium und Natrium und wies damit die elementare Natur des Chlors nach. Davy hat sich in seinem *Essay on heat, light and the combinations of light* (1799) entschieden gegen die „Wärmestoff"-Annahme ausgesprochen. Die Bildung eines besonderen Wärme- bzw. Lichtstoffes, auf den Kant noch die Einheit des Erfahrungsganzen als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung *apriori* im Übergang von der Metaphysik zur Physik *apodiktisch* zurückzuführen glaubte, trat infolge der Netwonschen Emissionstheorie auf, da man elektrische sowie magnetische Eigenschaften als durch besondere Flüssigkeiten verursacht glaubte. Zu Kants Zeiten war die Mehrzahl der Physiker von der Existenzannahme eines besonderen Wärmestoffes überzeugt. Ironie des Schicksals ist, daß es gerade Davy war, der die Annahme eines besonderen „Wärmestoffes", auf den der Newtonianer Kant den Stoff der Erfahrung apodiktisch zurückzuführen glaubte, falsifiziert hat, und Davys Entdeckung dem Kantianer Schopenhauer entscheidende Impulse zur Bildung des Schichtenmodells seiner Willenstheorie liefert. Vgl. dazu weiter oben Kap. III., Abschnitt V. Von der Transzendental- zur Weltstoffhypothese, *§ 3. Die Weltstoffhypothese.*

der eigenen Metaphysikkonzeption vernebelt wird, die einen konsequenten Interpreten heute aber in bezug auf den Theoriestatus dieser neuen Metaphysik im Unklaren läßt.

Nehmen wir die Neukonzeption einer analytischen Erklärungsmetaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen ernst, die auf den apodiktischen Gewißheitsanspruch ihrer Erkenntnisse zugunsten einer hypothetischen Erklärung und Deutung im induktiven Dialog mit den Naturwissenschaften verzichtet und ihre Erklärungsaussagen auf als *wahr* anerkannte Sätze stützt, so muß sie dies, um (a) ihre naturwissenschaftliche Kompatibilität und (b) ihre funktionale Eigendynamik zu wahren, im Rückgriff auf hypothetische Annahmen tun. Sie muß ihren schöpferischen Hypothesencharakter in einem offenen Selbst- und Weltverständnis bewahren. Dieses Selbstverständnis trifft für Schopenhauer nicht zu. Seiner Auffasung nach sei zwar jede Wissenschaft auf Hypothesenbildungen angewiesen, seiner Wissenschaftslehre zufolge aber stehe einer *bloßen Hypothese* die *absolute Gewißheit* entgegen. Insofern ist hier von zwei entgegenläufigen Denkansätzen auszugehen, die rekonstruktiv gesehen im massiven Konflikt zueinander stehen, für Schopenhauer selbst aber noch vereinbar waren:

(1) Der erste Ansatz geht auf naturwissenschaftliche Prämissen zurück. Bei spezifisch naturwissenschaftlichen Problemfragen spricht Schopenhauer durchgehend von *Hypothesen*: „In den Wissenschaften in denen man es nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht hat, haben Hypothesen Werth“ (HN II 25). Hier wird der problematische Hypothesenstatus der Erfahrungswissenschaften – sofern sie observable Erscheinungsgrößen unter Naturgesetze subsumieren und in bedingten Kausalrelationen erklären – stillschweigend anerkannt. Naturgesetzliche Kausalerklärung einzelner Realwissenschaften sei entsprechend fallibel, relativ und hypothetisch: „Daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmälig richtigeren Platz machen. Bloß bei den absichtlich angestellten Experimenten geht die Erkenntniß von der Ursache auf die Wirkung, also den sichern Weg: aber sie selbst werden erst in Folge von Hypothesen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z. B. Physik, oder Astronomie, oder Physiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erst vielfache empirische Bestätigung bringt die Induktion auf der die Hypothese beruht, der Vollständigkeit so nahe, daß sie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypothese ihr Ursprung so wenig nachtheilig erachtet

wird, wie die Anwendung der Geometrie die Inkommensurabilität gerader und krummer Linien" (W I 92 f.).

Hypothesen werden nach Schopenhauer auf induktivem Weg aufgestellt. Weitere Induktionsschritte können dann eine Hypothese verifizieren, indem sie verallgemeinert werden. Arbeitshypothesen zu bestimmten Erklärungszwecken allerdings läßt Schopenhauer nur in den Erfahrungswissenschaften gelten. Induktionsschlüsse können wiederum auf zweierlei Weise gebildet werden: (a) Vom Einzelnen auf das Allgemeine, und (b) Vom Einzelnen auf ein anderes Einzelnes. Auch das Hypothesenbildungsverfahren selbst läßt sich auf zwei Hypothesenbegriffe zurückführen. Infolge induktiver Verallgemeinerung gewonnene Hypothesen als *Gesetzeshypothesen* bilden Aussagen über bestimmte Gesetzmäßigkeiten der Natur. Durch einen Schluß vom Einzelnen auf ein anderes Einzelnes entstandene Annahmen dagegen stellen *Existenzhypothesen* dar.[47]

(2) Der zweite Ansatz gründet auf wissenschaftstheoretische Prämissen. Hier scheint unter der Voraussetzung eines irreversibel wahren Langzeitwissens der Hypothesencharakter theoretischer Konstrukte völlig an Wert zu verlieren: „Aber in Wissenschaften wo die Wahrheit erkannt ist haben Hypothesen keinen Werth weiter" (HN II 25). Schopenhauers grundsätzliche Haltung *Hypothesen* gegenüber in der Art „nur hypothetisch" (HN II 218), „wiewohl nur als Hypothese" (P II 155) oder „zwar nur als Hypothese und ohne Beweis" (W II 58), läßt auf ein insgesamt ambivalentes Verhältnis schließen. Von seiner naturwissenschaftlichen Ausbildung her akzeptiert er den problematischen Hypothesencharakter theoretischer Annahmen. Selbst bei eigenen naturwissenschaftlichen Problemfragen spricht er in bezug auf *Hypothesen* von gewagten Konjekturen: „Hier mag nun noch eine Hypothese über die Mondoberfläche eine Stelle finden; da ich sie zu verwerfen mich nicht entschließen kann; obwohl ich die Schwierigkeiten, denen sie unterworfen ist, recht wohl einsehe, sie aber auch nur als eine gewagte Konjektur betrachte und mittheile" (P II 139). „Ich bin hinsichtlich des Donners auf eine Hypothese gerathen, welche sehr gewagt ist und vielleicht extravagant genannt werden kann." „Könnte man vielleicht die kühne, ja verwegene Hypothese wagen, daß elektrische Spannung in der Wolke Wasser zersetze, das so entstandene Knallgas aus dem übrigen Theil der Wolke Bläschen bilde und nachher der elektrische Funke diese entzünde?" (P II 132).

Im Gegensatz dazu steht die Erkenntnistheorie als Aprioritätslehre, die nicht auf *Hypothesen* beruht: „Denn, daß das *objektive Daseyn* der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur als *Vorstellung*

[47] Vgl. dazu M. Morgenstern (1985), 149 f.

existiere, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputirens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit" (W II 6). So argumentiert Schopenhauer schon im Einleitungssatz zu seinem Hauptwerk: „Die Welt ist meine Vorstellung:" – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt. [...] Wenn irgend eine Wahrheit *a priori* ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist" (W I 3). Die Gründe für diese Zuspitzung sind zweifacher Art. *Zum einen* liegen sie in der an Kant orientierten erkenntnistheoretischen Aprioritätslehre, von der auf bestimmte Fundamentalsätze als letztgültige Erkenntnisbedingungen, als zeitlose Verstandeswahrheiten, geschlossen wird. *Zum anderen* gehen sie auf die von der gesamten Schopenhauer-Forschung bis heute vollständig vernachlässigten Vorlesungsnachschriften zu Fichtes *Wissenschaftslehre.*

Die Übereinstimmung mit Fichtes „Wissenschaftslehre" fällt um so überraschender aus, als Schopenhauer gerade im *Kapitel 12. Zur Wissenschaftslehre* (W II 131-142) der *Welt als Wille und Vorstellung* den Hypothesenbegriff exemplifiziert. *Wissenschaftslehre* heißt bei Fichte Lehre von dem Wesen, den Methoden und der Einteilung der Wissenschaften. *Wissenschaftslehre* ist insofern mit Philosophie gleichbedeutend. Ihre Aufgabe bestehe darin, Prinzipien der Erkenntnis und der Wissenschaft überhaupt zu entwickeln. Wie auch immer Schopenhauers Verhältnis zu Fichte zu beurteilen ist, zwei Aspekte sprechen für seine nicht zu unterschätzende Relevanz. Schopenhauer wechselt von Göttingen nach Berlin mit eindeutigen Bildungsabsichten über: „1811 siedelte ich nach Berlin über, in der Erwartung, einen echten Philosophen und großen Geist in Fichten kennenzulernen: diese Verehrung *a priori* verwandelte sich aber bald in Geringschätzung und Spott. Doch machte ich seinen *Cursus* durch" (GBr, 261). Im WS 1811/12 hört er Fichtes einleitende Vorlesung über das Studium der Philosophie. Seine Nachschriften zu Fichtes Kolleg „Ueber die Thatsachen des Bewußtseyns. Fichte's Vorlesungen über das Studium der Philosophie, aus dem Gedächtniß nach dem Kollegio niedergeschrieben" umfassen insgesamt 59 Bogen (vgl. HN II 16-216). Fichte ist der einzige Philosoph von Rang – Schulze in Göttingen ausgenommen – den Schopenhauer je gehört hat. Trotz gediegener Distanzierung und Kritik, diese Entwicklungsphase steht für den jungen Philosophen ganz unter Fichtes Stern. Schopenhauer legt sogar ausführliche „Protokolle" der einzelnen Vorlesungen an. Der sonst hyperkritische Student fügt sich Fichtes besonderer Vortragsart: „Ich mißbillige das Nachschreiben des ganzen Vortrags im Kollegio: es muß nothwendig die Aufmerksamkeit abziehn

indem es sie auf die schriftliche Abfassung des soeben Gehörten richtet, auch das Gesagte hingeschrieben wird ohne die Modifikation zu erleiden die das Individuelle jedes Zuhörers erfordert. […] Um also diesen nothwendigen Mangel zu ersezzen, wende der Lehrling seine ganze Aufmerksamkeit auf den Vortrag, und wenn er ihn aufgefaßt hat, bedenke er ihn für sich, stelle das Erfaßte so zusammen wie es für seine Individualität paßt, zu einem organischen Ganzen, und fasse dies schriftlich ab. Während des Vortrags mag er sich kurze Säzze zur Erinnerung aufschreiben" (HN II 28).

Auf die Tatsache, daß beim nachträglichen Ausarbeiten zwischen dem Vorgetragenen und den eigenen Gedanken die Grenze verwischt wird, hat schon Arthur Hübscher hingewiesen: „Nun aber hat das zum Mitdenken und Mitgestalten anregende Verfahren Fichtes Schopenhauer vor eine neue Aufgabe gestellt. Seine Nachschriften lassen durchweg seine Mitarbeit erkennen, sie sind weitgehend von ihm mitgeprägt. In der Hervorhebung einzelner Gedankengänge, der Vernachlässigung anderer, in der besonderen Art der Zusammenfassung zu einem gedrängten Auszug zeigen sie eine durchaus selbständige Formung des von Fichte gebotenen Stoffes. Schopenhauer hat sich redlich um das Verständnis dieser Vorlesungen bemüht. Er hat sein Manuskript mit zahlreichen Randbemerkungen versehen, er hat es auch später noch wiederholt durchgearbeitet" (HN II, XV). Der unbewußte Faktor der Vorlesungsnachschriften „über das Studium der Philosophie, aus dem Gedächtniß nach dem Kollegio niedergeschrieben" dürfte so manchen Aufschluß bringen, wie Schopenhauer Fichtes Gedankengänge mit eigenen Anschauungen kombiniert und im nachhinein als Originalleistungen vorausgesetzt hat. Er wäre nicht der erste, der in einem Zickzackkurs seine rezeptionsgeschichtlichen Entwicklungsspuren verwischt. Eine synoptische Lösung für Schopenhauers ambivalentes Hypothesenverständnis könnte der *wissenschaftstheoretische Ansatz* aus den frühen Vorlesungsnachschriften bringen.

§ 2. Der Blitz der absoluten Evidenz

Schopenhauers Vorlesungsnachschriften zeichnet gediegene wissenschaftstheoretische (metaphilosophische) Argumentation von grundlegender Bedeutung für seine gesamte Philosophiekonzeption aus. So etwa die Annahme, das Wissen aus Gründen allein habe wissenschaftsstiftende Relevanz: „Die Sphäre der Wissenschaft ist also die Region der Gründe, welche eine ganz andre als die der Wahrnehmungen ist" (HN II 21). Ferner finden wir darin die Annahme eines

übersinnlichen (intelligiblen) Grundes als theoretische Hypothesenbildung, nach dem alle Wissenschaften suchen. Der Erfinder einer Wissenschaft oder Philosophie müsse, so Schopenhauer, „zu dem Warum ein *Darum*“ in Form eines intelligiblen Grundes finden, den aber nicht die Übereinstimmung der Wahrnehmungen, sondern „der Blitz der absoluten Evidenz“ (HN II 22) bestätigt. Der Erfinder muß zunächst eine Hypothese aufstellen: „An diese hält er dann die zu erklärenden Wahrnehmungen[;] erklärt die Hypothese nicht alle, oder fallen welche anders aus als sie ihr zufolge sollten, so verwirft er die Hypothese, macht neue bis bey Zusammenhaltung der Wahrnehmungen mit einer der Hypothesen, er jenen Bliz der Evidenz spührt und sagt: So ist es für alle Ewigkeit. Dieser Bliz der Evidenz ist das eigentliche Kriterium der Wahrheit der Hypothese; nicht das Überinstimmen der Wahrnehmungen mit derselben, obgleich dies auch nothwendig ist; denn die Erfahrung ist unerschöpflich und die Reihe der Wahrnehmungen nie vollständig; aus dem Uebereinstimmen aller bekannten Wahrnehmungen mit der Hypothese folgt nicht das Uebereinstimmen aller möglichen, noch zu habenden, mit ihr; sondern bloß aus jenem Bliz der Evidenz“ (HN II 22 f.).

Fichte setzt den „Blitz der absoluten Evidenz“ als Beschwörungsformel für die Wahrheit einer Philosophie als Wissenschaft. Schopenhauer hinterfragt zwar die Validität dieser *Evidenz* aus realen Irrtumsgründen: „Wenn dem also ist, wie kommt es daß Irrthümer Jahrtausende bestehn können; und von so vielen Köpfen, ja außerordentlichen Geistern, die sonst wissenschaftliche Erkenntniß und wahres Wissen haben, bey Mittheilung jenes Irrthums der zwischen vielen Wahrheiten sich einschleicht, jener Bliz der Evidenz nicht vermißt wird und den Irrthum verräth? [...] Wie können überhaupt, da es ein so sicheres *Criterium* aller Wahrheit giebt, Tausend Irrthümer so lange leben?“ (HN II 23). Dennoch fällt die Antwort eindeutig aus: „Ich halte überhaupt alles Wissen innerhalb der Gränzen der Erfahrung für sinnlich bedingt und nur in der Erfahrung gültig, ja für nichtig, da es stets bedingt ist (das Mathematische nicht ausgenommen) eben durch die Gränzen der Erfahrung, ja für Irrthum, eben weil Realität der Erfahrung Irrtuhm ist und zu jedem *Darum* das innerhalb der Erfahrung bleibt ein neues *Warum* aufsteht, und alle unsre Wahrheit immer nur der letzte Irrthum ist: wir können es innerhalb der Gränzen der Erfahrung nicht weiter bringen als zum Bewußtseyn daß eben die festeste lezte Grundwahrheit, Grundsäule aller Erfahrung, Irrthum ist“ (HN II 23). Und so pflichtet Schopenhauer Fichte bei: „Jenen Bliz der Evidenz giebt es, aber nur da wo das Gebiet des wahren Wissens aufgeht, über alle Erfahrung“ (HN II 23). Der Charakter eines wissenschaftlichen Wissens besteht in der „Angabe des *Grundes* der

Wahrnehmungen, woraus völlige Evidenz, und Festsezzung eines Gesetzes für alle möglichen Wahrnehmungen dieser Art, folgt, also sich diese a priori für die Zukunft bestimmen lassen" (HN II 19). Die Grundsäule wissenschaftlicher Erfahrung bestehe folglich in der Wahrnehmungserklärung aus einem obersten wahren Grund heraus, unter dessen Voraussetzung der Übergang von bloßen Hypothesen zur absoluten Gewißheit vollzogen wird.

Insofern bleibt festzuhalten, daß eine prinzipielle Relativität oder gar Austauschbarkeit von Erkenntnismodellen – wie sie in modernen Wissenschaftstheorien zu verzeichnen ist – für Schopenhauer aus philosophie- und wissenschaftshistorischen Gründen ausgeschlossen war. Daher ist Martin Morgenstern beizupflichten, daß eine „Ausdehnung des Hypothesenbegriffs auch auf Aussagen, die das empirisch Gegebene beschreiben, wie dies in der modernen Wissenschaftstheorie oft geschieht, um die prinzipielle Irrtumsmöglichkeit von ‚Basisaussagen' zu betonen,"[48] Schopenhauer noch fernlag. Schopenhauer gesteht zwar aus methodologischen Gründen ein, daß „keine, aus einer objektiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt" grundsätzlich falsch sein könne. Doch er relativiert sie sogleich, da solche Auffassungen allerdings nur einseitig wahr seien: „So z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u. a. m. Sie alle sind wahr; aber sie sind es zugleich: folglich ist ihre Wahrheit eine nur relative. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkt aus wahr; wie ein Bild die Gegend nur von *einem* Gesichtspunkte aus darstellt. Erhebt man sich aber über den Standpunkt eines solchen Systems hinaus; so erkennt man die Relativität seiner Wahrheit, d. h. seine Einseitigkeit. Nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern" (P II 13).

Die neue Transzendentalphilosophie scheint in der Überwindung dieser erkenntnis- und erfahrungstheoretischen Relativität eine endgültig wahre Philosophieoption zu gewährleisten. Im Anschluß an Kant konnte dies nur der *transzendentale Idealismus* sein. Von der hypothesenfreien Theoriewahrheit der Philosophie Kants wird nun auf der Grundlage einer weiteren wahren Unterscheidung in Intellekt und Wille auf die alternativlose Wahrheit der eigenen Metaphysik geschlossen, mit der das allgemeine *fundamentum inconcussum* einer definitiv wahren Erfahrungsphilosophie gelegt ist. Und indem die eigene Philosophie auf Kants Transzendentalwahrheiten gestützt wird, kann das Willensaperçu als Anfangshypothese eliminiert und in ihrer erfahrungstheoretischen

[48] M. Morgenstern (1985), 151.

Bewußtseinserklärung als definitive Wahrheit designiert werden. Denn eine problematische Wahrheitstheorie, die in ihrem legitimen Theoriegehalt korrektiv provisorische Geltung kodifizieren würde, war für Schopenhauer ausgeschlossen. Und zwar nicht nur aus synchronen wissenschaftstheoretischen Gründen, sondern auch aufgrund seiner ursprünglichen Konzeption einer Philosophie als Kunst(werk), die in ihrem absoluten Wahrheits- und Vollendungsanspruch ähnlich wie Musik, Dichtung und bildende Kunst keinerlei Fragen offen lassen durfte.

§ 3. Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein

Der apriorische Glaube an die absolute Wahrheit und Evidenz der eigenen Philosophie läßt Schopenhauer den hypothetischen Anfangscharakter seiner Metaphysik zwangsläufig kappen. In den Wissenschaften nämlich, in denen die Wahrheit erkannt sei, haben „Hypothesen keinen Werth weiter." Damit fällt Schopenhauer einer klassischen *„hypotheses non fingo"*-Strategie à la Kant und Newton zum Opfer und kann gewissermaßen *in flagranti* überführt werden. Seine Verfahrensweise ist im Grunde nicht viel anders als die seines großen Idols Kant. Auch Kant hat seine transzendentalphilosophische Umänderung der Denkart zunächst „nur als Hypothese" (KrV B XXIII) aufgestellt, um sie anschließend „nicht hypothetisch, sondern apodiktisch" zu bewiesen. In bezug auf die philosophische Gewißheit nämlich hat Kant selbst in seinem Vernunftverfahren das Urteil gesprochen, „daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu *meinen*, und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei" (KrV B XV).

Schopenhauers Anhypotheton für das Philosophem des Willens liegt uns als Indizium in seinen philosophischen Vorlesungen zur *Metaphysik der Natur* vor. Es ist ein ursprünglich geplantes, dann aber mit Tinte wegradiertes Hypotheseneingeständnis. Nachdem die metaphysische Grundaussage, die Einsicht in das innere Willenswesen der Natur samt all seiner Erscheinungsobjektivationen vorgetragen war, sah sich Schopenhauer offenbar genötigt, folgendes Resümé zu ziehen: „Ich kann folgendes nicht beweisen; sondern stelle es als höchst wahrscheinliche Hypothese auf" (VN II 168).[49] Da muß ihm aber wider besseres

[49] Ähnlich, allerdings nicht als spekulativer Metaphysiker, sondern als empirischer Farbenforscher, verfuhr Schopenhauer schon in seiner frühen *Theoria colorum physiologica*. Nur daß er diese naturwissenschaftliche Abhandlung mit einem üblichen Hypothesenzugeständnis ausklingen läßt: „Liceat igitur heic in calce operis, quae mihi de re videntur, ut meram hypothesin

Wissen und Gewissen jener frühphilosophsiche „Blitz der absoluten Evidenz" aufgegangen sein, „daß was er jetzt denkt, Wahrheit ist und für alle Ewigkeit [Wahrheit] bleiben wird" (HN II 22). Mit einem offenen Hypotheseneingeständnis wäre sonst die so mühsam erkämpfte und im eigenen Dasein gefühlte „Wahrheit" gefährlich relativiert. Für die Willenshypothese als metaphysisches Fundamentaldogma im besonderen gilt, was Schopenhauer für Hypothesenbildungen im allgemeinen veranschlagt: „Eine *richtige Hypothese* ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte" (W II 132 f.).

Schopenhauer war nicht bereit, sich mit der bloßen Hypothetizität seiner Philosophie zufrieden zu geben. Derjenige Denker und Forscher nämlich, „welcher nach Arbeit seines ganzen Lebens nichts als Hypothesen hat gewinnen können, hinterläßt diese der Menschheit, theils um durch sie den Weg anzudeuten der zur Wahrheit führen könnte, theils weil sie Wahrheit seyn mögen, nur ihm sich nicht als solche offenbart haben, was vielleicht einem Andern aufbehalten ist" (HN II 25). Von der Wahrheit seiner Metaphysikkonzeption überzeugt, hat sich Schopenhauer gegen jedweden Verdacht an ihrer Hypothetizität ausgesprochen, obwohl er in seinem Wahrheitsglauben auch akute Hypothesenverblendung sah. Einmal als Wahrheit gefaßt, kann eine Hypothese nämlich den offenen Blick für grundsätzliche Konjekturalität verstellen. Sie liefert uns „Luchsaugen" für alles sie Bestätigende, macht uns aber blind für alles ihr Widersprechende: „Was unserer Partei, unserm Plane, unserm Wunsche, unserer Hoffnung entgegensteht, können wir oft gar nicht fassen und begreifen, während es allen Andern klar vorliegt: das jenen Günstige hingegen springt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrthümer halten wir unser Leben hindurch fest, und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns selber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir so lange und so oft das Falsche geglaubt und behauptet haben" (W II 244).

VI. „Alle Objektivität ist Genialität" – Philosophie als Kunst(werk)

§ 1. Der Kunstursprung der Philosophie aus objektiver Anschauungskontemplation

---

exponere" (F, 55). Zu deutsch: „Man gestatte mir also, hier am Ende des Werkes meine Meinung über die Sache als bloße Hypothese auseinanderzusetzen" (Werke VII, 193).

Philosophie ist für Schopenhauer keine beliebige Resteverwerterin, sondern „der Grundbaß aller Wissenschaften", doch „höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt" (W II 140). Sie stehe zwischen exakter *Wissenschaft* und schöpferischer *Kunst*, und war für den jungen Denker von zwei Geistesgrößen, Kant und Goethe, geradezu schicksalhaft vorgezeichnet: „Wäre nicht mit Kant zu gleicher Zeit Goethe der Welt gesandt, gleichsam um ihm das Gegengewicht im Zeitgeist zu halten, so hätte jener manchem strebenden Gemüth wie ein Alp gelegen und es unter großer Qual niedergedrückt, jetzt aber wirken beide aus entgegengesetzten Richtungen unendlich wohlthätig" (HN I 13). Kant und Goethe, zwei gegensätzliche Akteure, die Schopenhauers Individualität als Künstler und Philosophen am nachhaltigsten geprägt haben. Schopenhauer tritt das Erbe der Klassik mit der Transzendentalphilosophie an. Daraus schöpft er die fundamentale „Ding an sich"-Annahme, die apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit, das denknotwendige Kausalprinzip. Der „Riesengeist Kant" (W I 492) steht für Philosophie als Wissenschaft. Kant habe nämlich „die größte Revolution in der Philosophie" bewirkt und damit „eine ganz neue dritte Weltepoche der Philosophie" (W I 504) eingeleitet. Goethe steht für die Kunst, das Künstlerische, den Künstler im Philosophen, das Genie schlechthin. Alles von Goethe war für den frühreifen Schopenhauer „von unschätzbarem Werth," ja es war ihm geradezu „ein Heiligthum" (GBr, 18).

Eine Reihe von frühen handschriftlichen Aufzeichnungen legt eindringlich nahe, einen adäquaten Zugang zu Schopenhauers Philosophiekonzeption rekonstruktiv in einer Weise zu gewinnen, wie er sie ursprünglich geplant haben wird. Denn bevor Schopenhauer seine ausgereifte Metaphysik als Erfahrungswissenschaft zu bestimmen wußte, war er von dem Pathos des Geniekultes einer Philosophie als Kunst zutiefst ergriffen. Dafür sprechen seine sogenannten „Andeutungen zu einer künftigen eigentlichen *Kritik der Vernunft*" (HN I 159; 37; HN II 360).[50] Durch Anknüpfung an Kant werde der wahre Kritizismus be-

[50] Die handschriftlichen Aufzeichnungen zu Kunst und Philosophie als Bausteine zu einem philosophischen Systementwurf stammen aus den Berliner und Dresdner Jahren zwischen 1813-1816. Sie fallen zum einen zwischen die Dissertationsschrift *Über die vierfache Wurzel* (1813) und *Über das Sehn und die Farben* (1816). Zum anderen sind sie (1) nach gründlichen naturwissenschaftlichen Studien in Göttingen bei Blumenbach, (2) nach philosophischen Studien bei Schulze und Fichte, und (3) nach eingehender Auseinandersetzung mit Platon und Kant, entstanden, so daß man bei dem jungen bereits promovierten Philosophen ein naturwissenschaftlich und philosophisch gründliches Wissen voraussetzen kann. Als erkenntniskritischer Unterbau sowohl der frühen Philosophie als Kunst wie auch der reifen Metaphysik als Wissenschaft ist der Satz vom Grunde zu beachten, da er klare Abgrenzungsfunktionen zwischen Philosophie und anderen Wissensbereichen, insbesondere den Naturwissenschaften, setzt und erfüllt. Das Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* entsteht 1818, erscheint aber erst 1819.

gründet werden, der als vollendetes System die wahre und letzte Philosophie sein werde. Diese Philosophie sollte aber keine *Wissenschaft* mehr sein, sondern im Übergang „zum bessern Bewußtseyn" als Identität von Subjekt und Objekt eine *Kunst*: „Meine Philosophie soll von allen bisherigen (die Platonische gewissermaaßen ausgenommen) sich im innersten Wesen dadurch unterscheiden daß sie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde ist und an diesem als Leitfaden daher läuft, was alle Wissenschaften müssen, daher sie auch keine seyn soll, sondern eine Kunst […]: ihr wird deshalb der Name des Kriticismus im ursprünglichen Sinne des Wortes zukommen" (HN I 126).

Der unbedingte und in mancherlei Hinsicht doch so befremdlich anmutende Wahrheitsanspruch, auf den Schopenhauer für seine Philosophie so vehement immer wieder insistierte, könnte vielleicht damit erklärt werden, daß wir es in seiner werkgeschichtlichen Nachwirkung mit einer sorglosen Überlagerung und Vermischung von insgesamt drei unterschiedlichen Philosophiekonzeptionen zu tun haben:

(1) Philosophie als Kunst, die aufgrund ihrer objektiven Anschauungsgenialität und ihres künstlerischen Vollendungsanspruchs als einzigartiges Kunstwerk absolut wahr zu sein beansprucht: „Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte. Daher hat keine Kunst so entsetzliche Pfuscherei aufzuweisen als diese. Man suchte das Warum, statt das Was zu betrachten; man strebte nach der Ferne, statt das überall Nahe zu ergreifen; man gieng nach Außen in alle Richtungen, statt in sich zu gehn, wo jedes Rätsel zu lösen ist" (HN I 154).

(2) Philosophie als Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt, die *de facto* hypothetisch wahr ist, da sie den apodiktischen Begründungsanspruch zugunsten einer hypothetischen Erklärung nach naturwissenschaftlichem Vorbild preisgibt. Ihre Sätze stützen sich zum Teil auf als richtig bzw. wahr anerkannte Aussagen. Nicht bekannt dagegen ist noch ihr eigener Wahrheitswert, der mit der Willenshypothese als oberstes Welterklärungsprinzip aufzuweisen ist. Daher die Konzeption einer empirischen Bestätigungstheorie als Verifikationsrahmen für die *apriori* gewonnene Willenserkenntnis.

(3) Philosophie als Vermittlungsdisziplin zwischen Kunst und Wissenschaft: „Sofern die *Philosophie* nicht Erkenntniß nach dem Satz vom Grund ist, sondern Erkenntniß der *Idee*, ist sie allerdings den *Künsten* beizuzählen: allein sie stellt die Idee nicht, wie die andern Künste, als Idee, d. h. *intuitiv* dar, sondern *in abstracto*. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein *Wissen* ist, so ist sie in sofern doch eine *Wissenschaft*: eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr etwas das beide vereinigt" (HN I 482).

§ 2. Die Dinge der Welt objektiv betrachten, d. h. kontemplieren

Schopenhauer geht von einer besonderen Rolle der Philosophie aus. Eine *Wissenschaft* könne von jedermann erlernt werden, wenn auch von dem einen mit mehr, dem anderen mit weniger Mühe und Erfolg. Von der Kunst aber „erhält jeder nur soviel als er, nur unentwickelt, mitbringt." Der Wesensunterschied der Kunst der Wissenschaft gegenüber besteht darin, daß die Kunst es nicht wie die Wissenschaft bloß mit der *Vernunft* als Rationalitätsreservoir zu tun habe, „sondern mit dem innersten Wesen des Menschen, und da gilt Jeder nur soviel als er wirklich ist" (HN I 186). Erst der individuelle, natur- und charakterimmanente Erlebniswert macht den Philosophen zum Künstler: „Eben dies nun wird der Fall seyn mit meiner Philosophie; denn sie wird eben Philosophie als Kunst seyn; Jeder wird davon genau nur soviel verstehn als er selbst werth ist: im Ganzen wird sie daher Wenigen wirklich gefallen, und wird *paucorum hominum* seyn, was ein guter Lobspruch ist. Freilich wird den Meisten diese Philosophie als Kunst sehr ungelegen seyn. Allein ich dächte wir können schon historisch aus dem Mißlingen aller Phil[osophie] als Wissenschaft, d. h. nach dem Satz vom Grunde, versucht, seit 3000 J[ahren], wohl abnehmen daß auf dem Wege sie nicht zu erreichen ist" (HN I 186).

Philosophie, entstanden aus der ingeniösen Perplexität, dem θαυμαζειν, daß es die Welt überhaupt gibt, soll sie nicht aus reinen Begriffen konstruieren, sondern aus ihrem empirischen Anschauungsgegenbensein in einer *Wiederholungstheorie* erklären, so wie sie als Rohmaterial dem Künstler vorliegt: „Meine Philosophie wird nie im Mindesten das Gebiet der Erfahrung, d. h. des Wahrnehmbaren, im ganzen Umfang des Begriffs, überschreiten. Denn sie wird, wie jede Kunst, bloß die Welt wiederholen" (HN I 256). Daher die Warnung: „Der Philosoph vergesse nie daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft. Läßt er sich im mindesten von jenem Sturm von der Stelle rücken, läßt er sich auf Ursach und Wirkung, auf früher und später, oder gar auf Abspinnen aus Begriffen ein; so ist ihm die Philosophie verloren, und an ihrer Statt werden ihm Märchen. Nicht dem Warum gehe er nach wie der Physiker, Historiker und Mathematiker; sondern er betrachte bloß das Was, lege es in Begriffen nieder (die ihm sind was der Marmor dem Bildner) indem er sondert und ordnet, jedes

nach seiner Art, treu die Welt wiederholend, in Begriffen, wie der Mahler auf der Leinwand" (HN I 154).[51]

Für die Kunst und „auch für die Philosophie, ist das Leben, die Welt, die einzige Quelle. Durch Kopiren fremder Bilder wird kein Mahler, durch Lesen fremder Werke kein wahrer Dichter, auch kein Philosoph; sondern auf diesem Wege entstehn die zahlosen *imitatores, servum pecus!*" (HN I 268). Ein frühreifer, selbstbewußter Philosoph, der sich *intuitiv* als genialer Künstler begreift, dem die Welt als Wunder erscheint, erlebt sie auf dem Höhepunkt seiner Schaffenskraft auf eine emotionale, geradezu erotische Weise. Zweifel an ihrer Wahrheit sind hier fehl am Platz. Vor allem dann nicht, wenn die Welt als ein Metaphysisches im eigenen Lebenswillen tagtäglich erlebt, erfahren und erlitten wird. Wer da „die *Lebenskraft* leugnet, leugnet im Grunde sein eigenes Daseyn, kann sich also rühmen, den höchsten Gipfel der Absurdität erreicht zu haben" (P II 171). Erst wenn der Wille ins Spiel kommt, „ist der Mensch wirklich dabei: jetzt wird er warm, ja, es geht oft heiß her. Immer ist es der Wille, dem man die Lebenswärme zuschreibt" (W II 253).

Um Künstler und Philosoph zu werden, sind zwei Eigenschaften unabdingbar. *Genialität* als Ideenerkenntnis, die nicht dem wissenschaftsstiftenden Satz vom Grunde unterliegt, und eine „durch Kraft, Lehre und Uebung gegebene Fertigkeit der Wiederholung jener Ideen in irgend einem Stoff: und dieser Stoff sind dem Philosophen die Begriffe" (HN I 327). *Philosophie als Kunst* ist frei von logisch wissenschaftlichem Regelzwang. Der Satz vom Grunde ist „der Weg der Wissenschaft, die immer relativ und nur unter Voraussetzungen genügend ist (welche Voraussetzungen eben der Gegenstand der Philosophie ist). Die Philosophie aber ist Kunst und geht daher nicht jenen Weg: Die Vernunft macht also nur die Aufgabe, ohne sie zu lösen: nachher ist sie nur der Stoff in welchem das Kunstwerk zu Stande kommt: sie fordert und empfängt daher: aber sie giebt nicht: denn das Was, die Idee ist Gegenstand aller Kunst, und der Begriff kann nie mehr enthalten als die Vorstellung davon er Vorstellung ist. Wer also bei Begriffen bleibt, wird kein Künstler und Philosoph: dieser muß den Begriff, die Vernunft fahren lassen und unbefangen anschauen mit Sinnlichkeit und Verstand, eben damit er alsdann die Begriffe und die Vernunft bereichere" (HN I 158). Philosophie habe aus der unmittelbaren Anschauungsobjektivität zu schöpfen, und das heißt, das Leben schlechthin abzubilden und zu wiederho-

[51] So argumentiert Schopenhauer durchgehend auch in seinen späteren Werken. Eine wahre Philosophie lasse sich nicht aus bloßen, abstrakten Begriffen herausspinnen, „sondern muß gegründet seyn auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere, als äußere" (P II 9). Abstrakte Begriffskonstrukte, ohne empirienahe Anschauungsdaten, waren „zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens" (W II 93).

len. Das *objektive Anschauungsdenken* allein entscheidet über den philosophiebildenden Realitätsgehalt, nicht *subjektives Begriffsabspinnen*: „Daher ist *Genialität* nichts andres als vollkommene *Objektivität*, d. h. objektive Richtung des Geistes" (VN III 67). Aus Begriffen allein sei keine Philosophie möglich: „Das Beschäftigen mit Begriffen ist nicht rein objektiv: denn sie werden uns nicht ganz gegeben, wir bilden sie vielmehr: und dies ist subjektiv" (HN I 159). Schopenhauer wußte um die Illusion reiner Begriffsreflexion, um die Gefahr, sich in selbstbezügliche Begriffskonstrukte zu verzetteln, und wie schwierig es im nachhinein ist, „vom raschen Lauf der Begriffe zum stillen Anschauen sich zu wenden: aber es muß seyn: denn Begriffe haben nur, wie der Mond, geborgtes Licht" (HN I 158). Dieses stille Anschauen heißt *Kontemplation*.

Doch so ganz ohne Begriffe geht es nun wieder auch nicht. Schließlich soll der Philosoph als *Vernunftkünstler* seine Kunst in Begriffen technisch beherrschen: „Es ist aber höchst merkwürdig daß Begriff und Idee, in ihrem Werth für die Kunst so sehr entgegengesetzt, dennoch so viel Aehnlichkeit haben, daß man bisher sie nicht zu unterscheiden gewußt hat. Dies Aehnliche besteht darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten: der Unterschied [liegt] darin, daß die Idee durchgängig bestimmt und eine anschaulige Vorstellung ist, die ihre Allgemeinheit bloß aus einer sie begleitenden Reflektion erhält. Man könnte sagen aus dem Begriff ist nicht mehr zu nehmen (in analytischen Urtheilen) als man hineingelegt hat, als gleichsam darin wirklich nebeneinander liegt: die Idee dagegen entwickelt Vorstellungen die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind (also synthetische Urtheile geben) sie hat gleichsam lebendige Zeugungskraft, und bringt hervor was nicht in ihr wie in einem Behältniß lag, wie es beim Begriff immer der Fall ist" (HN I 268). Diese Reflexionsfähigkeit beruht auf einem schöpferischen „Kniff" in einer Weise, „daß dem Treiben jedes *Genies* ein angeborner Kunstgriff, man möchte sagen *ein Kniff* zum Grunde liegt, der die geheime Springfeder aller seiner Werke ist und dessen Ausdruck man auf seinem Gesichte erblickt. Mein Kniff ist, das lebhafteste Anschauen oder das tiefste Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich und im selben Moment mit der kältesten abstrakten Reflexion zu übergießen und es dadurch erstarrt aufzubewahren" (HN IV/1, 59). Der lebhafte Denkprozeß kann in einem derart schöpferischen Akt zu einem expressiv emotionalen Jagdvorgang, der Denkende zu einem unerbittlichen Gedankenjäger, anwachsen: „Wenn mir ein Gedanke nur undeutlich entsteht, und als ein schwaches Bild vorschwebt; so ergreift mich unsägliche Begierde ihn zu fassen; ich lasse alles stehn und liegen, und verfolge ihn wie der Jäger das Wild durch alle Krümmungen, stelle ihm von allen Seiten nach

und verrenne ihm den Weg, bis ich ihn fasse, deutlich mache und als erlegt zu Papier bringe. Bisweilen entrinnt er mir doch: dann muß ich warten bis ein andrer Zufall ihn ein Mal wieder aufjagt: grade die welche ich erst nach mehreren vergeblichen Jagden fieng sind gewöhnlich die besten" (HN I 73 f.).[52]

Die (kunst)philosophische Umwandlung der Anschauungskontemplation in abstrakte Begriffsreflexion stellt einen komplizierten Vorgang dar. *Kontemplation* ist ästhetisch willenlose Gegenstandanschauung, bei der das reine Subjekt des Erkennens seine triebbeladene Volitionalität in der Ideenerkenntnis aufhebt, und der sonst von Natur aus allgegenwärtige Wille als Sexualtrieb für gewisse Zeit vergessen bzw. außer Kraft gesetzt wird. Man könnte sagen, in der philosophischen Anschauungskontemplation kommt der sonst naturblinde Lebenswille zur Vernunftbesinnung. Dies wiederum hängt mit der Auffassung der Kontemplation als „reine Willenlose Anschauung" (HN I 323) zusammen: „Dadurch daß Einer bei der *Kontemplation* sich selbst vergißt, bloß weiß daß hier Jemand kontemplirt, aber nicht weiß *wer es ist*, d. h. von sich nur weiß sofern er von den Objekten weiß: dadurch erhebt er *sich* zum *reinen Subjekt des Erkennens* und ist nicht mehr ein (immer beschränktes, einzelnes) *Subjekt des Wollens*. Dadurch aber ferner, daß er von dem Zeitpunkt, in welchem er sowohl als das Objekt sich gemeinschaftlich jetzt befinden, nicht weiß: erhebt er das Objekt zur *Platonischen Idee*. Er wird dadurch von der letzten und am festesten haftenden Gestaltung des Satzes vom Grunde (der Zeit) befreit" (HN I 128). Schopenhauer meint mit seinem Ideenbegriff keine extramundanen Entitäten, sondern abstrakte Allgemein- und Gattungsterme: „Die Platonische *Idee*, das *Ding an sich*, der *Wille* (denn dies Alles ist Eins) ist keineswegs der *Grund* der Erscheinung: denn so wäre sie (die Idee) die *Ursach*, und als solche eine *Kraft*, als solche aber *erschöpflich*. Es ist aber für die *Idee* kein Unterschied ob sie sich in Einem Ding oder in Millionen ausspricht. Z. B. ob die Idee des Eichbaums sich in Einer Eiche oder in Tausenden darstelle, ob die Idee der Bosheit in Einem oder Millionen Menschen und Thieren sich ausspreche, ist für die Idee Eins" (HN I 187).

---

[52] Vgl. Ludwig van Beethovens ekstatische Worte über seine Melodieverfolgung bei Romain Rolland: Goethe und Beethoven, Frankfurt/M und Leipzig 1999, 8: „Da muß ich denn von dem Brennpunkt der Begeisterung die Melodie nach allen Seiten hin ausladen. Ich verfolge sie, hole sie mit Leidenschaft wieder ein, ich sehe sie dahinfliehen, in der Masse verschiedener Aufregungen verschwinden; bald erfasse ich sie mit erneuter Leidenschaft, ich kann mich nicht von ihr trennen, ich muß mit raschem Entzücken in allen Modulationen sie vervielfältigen, und im letzten Augenblick da triumphiere ich über den ersten musikalischen Gedanken. Sehen Sie, das ist eine Symphonie." Zurecht spricht hier Rolland von einem „musikalischen Unterbewußtsein, das tausendmal tiefer und weiter ist als der durch Worte ausgedrückte Gedanke," mit dem Beethoven Schopenhauers Musikkonzeption vorwegnimmt.

Zunächst gilt es die anschauende Ideenerkenntnis von der Begriffsreflexion zu befreien: „Ein Philosoph kann nur der seyn, der frei von aller Reflexion die Welt anschauen und die Ideen erfassen kann, wie der bildende Künstler und der Dichter, zugleich aber die Begriffe so in seiner Gewalt hat, daß er die Welt darin ausdrücken und wiederholen kann." Dann muß die Ideenauffassung in Begriffsreflexion fixiert werden: „Dem Philosophen muß bei aller Lebhaftigkeit der Anschauung die Reflexion immer ganz nahe liegen: ja er muß einen gleichsam instinktartigen Trieb haben alles was er anschaulich erkennt sogleich in Begriffen auszudrücken, wie geborene Mahler bei allem was sie sehn und bewundern sogleich zum Griffel greifen" (HN I 159). Die höchste Anspannung einer intellektuellen Anschauungsintensität gelingt dem *Genie*, als das sich der junge Schopenhauer zweifelsfrei fühlt. Das Genie als Kraft objektiver Anschauung, und zwar „recht objektiv und mit Künstleraugen" (HN I 124; W II 429 ff.) zu kontemplieren, besteht im wesentlichen in der Ideenerkenntnis: „Die Genialen kontempliren daher die Gegenstände" (HN I 256). Doch erst im wirklichen Leben offenbaren sich die Ideen, „aber auch nur dem Genie: die Andern erkennen nur nach dem Satz vom Grund, welche Erkenntniß nur dem Willen und auch der Wissenschaft dient. Aus Begriffen ist eben darum keine Philosophie möglich" (HN I 268).

§ 3. Der Kunstcharakter der Philosophie als geniale Verstandesschöpfung

Was der Philosophie als Wissenschaft unmöglich war, und zwar die vollständige Antwort auf die Frage, was die Welt, was das Leben im ganzen sei, das schlägt der Philosophie als Kunst schöpferisch zu Buche: „So arm und dürftig ist alle *Wissenschaft* und ihr Weg ohne Ziel! – Aber die *Philosophie* verläßt ihn und tritt zu den *Künsten* über. Da wird sie seyn wie die Künste alle, reich und allgenugsam" (HN I 210). Die Willenshypothese als geniale Verstandesschöpfung ist in ihrer kunstphilosophischen Einzigartigkeit ein solcher einmaliger Erklärungs- und Wiederholungsversuch der Welt in ihrem Wesensgehalt. Darin gleicht die Philosophie der Musik, der Philosoph als genialer Schöpfer dem Künstler, und alle Rätsel, die die Wissenschaft nicht zu lösen vermochte, sind gelöst: „Seht den Musiker wie er im Triumph seine Kunst übt, die ihre Allgenugsamkeit über ihn verbreitet. Bleiben da noch Zweifel und Skrupel zu lösen? Sie spricht auf ihre Weise die Welt aus und löset alle Räthsel. Keine Beziehung ohne Ende auf ein Anders macht hier, wie in der Wissenschaft, alles zum Bettel. Man begehrt nicht weiter, man hat Alles, man ist am Ziel: allgenugsam ist diese

Kunst und die Welt vollständig wiederholt und ausgesprochen in ihr. Auch ist sie die erste, die königlichste der Künste. Wie die Musik zu werden ist das Ziel jeder Kunst" (HN I 210).[53]

Auch die Philosophie habe einen schöpferisch weltwiederholenden Kunstcharakter anzunehmen: „So soll auch die *Philosophie allgenugsam* werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strohm der die Wissenschaft trägt, zur feststehenden ruhigen Kunst. Aussprechen soll sie was die Welt ist, nicht mehr nur das Material betrachten auf dem sie abgebildet ist. Wiederholen soll sie die Welt, welches das Geschäft jeder Kunst ist: sie wird sie in Begriffen wiederholen, die hier nicht wie bei der Poesie Mittel seyn werden, sondern Zweck: im Allgemeinen wird sie die Welt aussprechen. Denn die *Idee*, die sich in der Vielheit des Wirklichen zersplittert wird im *Begriff* wieder gesammelt, zwar nur in einem todten und farblosen, aber haltbaren, bleibenden, der Vernunft stets zu Gebot stehenden Abbild" (HN I 210 f.). Dieser Begriff, in dem die Wirklichkeitsmannigfaltigkeit als weltwiederholende Ideeneinheit gedacht wird, ist das metaphysische *Willensprinzip*, das „wahre innere und letzte Prinzip aller Dinge" (N 4 f.).

In ihrem schöpferischen Kunstcharakter kommt der Philosophie unter allen Künsten die Musik am nächsten. *Musik* sei das Abbild des Lebenswillens selbst. In ihren Tonfolgen stelle sie das *Metaphysische* dar; sie sei die wahre *vox humana*, die Sprache der Gefühle und Leidenschaften, die tiefer als die aller anderen Künste das innerste Wesen allen Lebens ausspricht, und zwar „in einer ganz unmittelbar verständlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht übersetzbar ist" (W II 463). Ihre Melodie sei gleich den allgemeinen Begriffen (Ideen) ein Abstraktum der Wirklichkeit: „*Musica est Philosophia animi se philosophari nescientis*" (HN I 217).[54] Die Musik ist eine Philosophie, bei der der Geist nicht weiß, daß er philosophiert. Das ist *Kontemplation*, denn Musik erzählt mit ihrer Melodie „die Geschichte des Willens, und zwar wie er sich darstellt, nicht nur

---

[53] „Aber auch die *Mahlerei* löset ihre Aufgabe und eben so die *Skulptur*: sie wiederholen die Welt, wo nicht die ganze, doch den Theil der im Gebiet ihres Materials liegt: die *Ideen* stellen sie dar, dasjenige aus dieser Welt was allein Bestand hat und nicht stets bei einem andern Anhalt sucht und bettelt, das was auf diesem rast- und bestandlosem Strohm vierfachgestalteter Gründe und Folgen allein feststeht wie der Regenbogen auf den unstäten, fallen Tropfen. – Und so auch die *Poesie* erreicht ihr Ziel und ist allgenugsam. Zwar braucht sie schon die Begriffe, aber nur als Mittel, die Repräsentanten dieser Begriffe sind es die sie durch dieselben herbei rufen will, daß der Höhrer die Welt anschaue in derjenigen Ordnung, Zusammenstellung und von derjenigen Seite die der Dichter will: und so angeschaut ist sie dann kein Räthsel mehr, sie spricht sich selbst aus, hier wie in der Musik" (HN I 210).

[54] An anderer Stelle heißt diese eindeutig an Leibniz orientierte Pointe: „Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi" [Die Musik ist eine unbewußte Übung in der Metaphysik, bei der der Geist nicht weiß, daß er philosophiert]" (W I 313).

durch die bloße Korporisation wie in Stein und Pflanze, sondern in einer Reihe von Thaten, wie beim Thier, und eigentlich in einer Reihe die durch den Rück- und Vor-blick (mittelst der Vernunft) Zusammenhang mit Bewußtsein gestattet, wie beim Menschen: also eigentlich die Geschichte des menschlichen Willens erzählt die Melodie, und zwar hat ihre Sprache Allgemeinheit ohne Abstraktion, vielmehr mit durchgängiger Bestimmtheit verbunden" (HN I 258).

Schopenhauer hatte das Glück, in den Genuß der Musik Beethovens zu kommen: „Ich besuche alle Konzerte, in denen Beethovensche Symphonien gespielt werden." Als er Beethovens *Pastorale* (Symphonie Nr. 6 F-dur, op. 68) hört, ist er zutiefst ergriffen: „Da meint man doch, aller Erdenpein sei man für ewig entronnen."[55] Schopenhauers metaphysischer Kunstkonzeption zufolge ist Musik wie jede Kunst bestrebt, die *Wiederholung* der Welt in einem eigenartigen Stoff darzulegen: „Daher treffen Musik und Philosophie im Thema ganz zusammen: – sagen dasselbe in zwei verschiedenen Sprachen, und deshalb könnte man, wenn es auch paradox klingt, behaupten, daß wenn es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende Erklärung der Musik zu geben, also das was sie in Tönen ausspricht, in Begriffen auszudrücken; so würde damit sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt selbst in Begriffen gegeben seyn, also die wahre Philosophie" (VN III 225; HN I 217; W I 312).

Musik gipfelte einst in der Tondichtung eines Schopenhauer seelen- und charakterverwandten Genies, Ludwig van Beethoven. Beim Genuß von Beethovens Symphonien saß er „regungslos mit geschlossenen Augen von Anfang bis zu Ende und verließ sogleich den Konzertsaal, um den Eindruck nicht durch die folgenden Salonstücke abzuschwächen."[56] „Eine Beethovensche Symphonie zeigt uns die größte Verwirrung mit der vollkommensten Ordnung, den heftigsten Kampf, der sich im nächsten Augenblick zur schönsten Einigkeit gestaltet" (HN III 57). Sie sei ein „*rerum concordia discors*, ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt, welche dahin rollt, im unübersehbaren Gewirr zahlloser Gestalten und durch stete Zerstörung sich selbst erhält. Zugleich nun aber sprechen aus dieser Symphonie alle menschlichen Leidenschaften und Affekte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung u. s. w. in zahllosen Nüancen, jedoch alle gleichsam nur in abstracto und ohne alle Besonderung: es ist ihre bloße Form, ohne den Stoff, wie eine bloße Geisterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, sie, beim Zuhören, zu

[55] Schopenhauers Gespräche. A. Hübscher (Hg.), in: Jb 20 (1933), 213.

[56] W. Gwinner: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig 1922, 191.

realisiren, sie, in der Phantasie, mit Fleisch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu seyn. Jedoch befördert Dies, im Ganzen genommen, nicht ihr Verständniß, noch ihren Genuß, giebt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen Zusatz: daher ist es besser, sie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufassen" (W II 514 f.).

Die außergewöhnliche, geradezu philosophiegleiche Superiorität, die die Musik in Schopenhauers Gesamtdenken aufweist, ist zuallererst über ihren gemeinsamen genuin ästhetischen Kunst- und Wahrheitscharakter zu erklären. Musik als der unmittelbarste Ausdruck des Willens stelle die höchste und tiefste aller Künste dar. Sie sei „eine so *unmittelbare* Objektivation und Abbild des ganzen *Willens*, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern *Abbild* des *Willens selbst*, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der andern Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen" (W I 304; W I 310; W II 512 ff.).[57] Man muß nur hinhören, um herauszulesen, daß Beethoven mit Tönen philosophiert, Schopenhauer notgedrungen mit Begriffen:

[57] In ihrer *Wiederholung der Welt* zeichnen sich Musik und Philosophie durch Ideenerkenntnis aus. Beide stellen das innere Wesen all dessen, was in der Welt als Wille manifest wird, wahr und allgemein verständlich dar. In der Musik schreibt nach Schopenhauers metaphysischer Musikkonzeption der *Wille* mit der Melodie seine Geschichte in einer Folge von Ereignishandlungen, die unter Vernunftbesinnung in ihrem Bewußtseinszusammenhang dargestellt werden. Die Melodie erzählt eigentlich die Geschichte des menschlichen Willens, und ihre Tonsprache ist allgemein ohne abstrakt zu wirken, vielmehr wird sie in der Ideenerkenntnis mit durchgängiger Bestimmtheit verbunden. Die höchste musikalische Darstellungserklärung des Lebenswillens in seiner leidenschaftlichsten Schöpfungskraft als *opus metaphysicum* von Leid, Hoffnung und Freude à la Schopenhauer (jenseits aller Strukturanalyse) ist die *Neunte Symphonie* d-moll op. 125 von Ludwig van Beethoven. In der musikalischen Monumentalität ihrer Akkordschläge stellt sie die vollkommene Verkörperung der Willensmelodie in ihrer Ideengestaltung dar. Beethoven zufolge hat ein musikalisches Werk als Ideenkunstwerk eine allein in sich begründete Daseinsberechtigung. In seiner Tonfolge teilt es aus einem musikästhetischen Bewußtsein heraus einen bestimmten (poetischen) Ideenwert mit. Die lebendige Willensmelodie der *Neunten* setzt mit einer irritierenden leeren Quinte an. Indem sie aber an Ausdruck gewinnt, geht sie fließend in die d-moll-Tonart über. Der *Wille* erwacht, unmittelbar und vollendet in einer pointierten Dreiklangbrechung, aus einer düsteren Seelenspiegelung, schreibt seine Wirkungsgeschichte direkt mit einem *in medias res*-Anfang, *allegro ma non troppo, un poco maestoso*, steigert sich in seinem Handlungsdrang in einem *molto vivace*, ohne sein Schöpfungsmotiv langsam zu entwickeln, um nach einer kontemplativen Versenkung im *adagio molto e cantabile* mit hervortreibenden Individualvariationen in einem aufwühlenden *presto* aufzuatmen, und in einer umspannenden Vernunftbesinnung als bewußte Ideeneinsicht seine Vollendung von Ton und Wort im Chorsatz zu feiern. Das *Freuden*-Finale stellt die in sich vollkommene Affirmation des Lebenswillens in seiner höchsten Tonobjektivation als wahre Humanität der Idee der Menschheit dar. Seine ergreifend unvermittelte Vollkommenheit als individualisierter Wechselgesang von Ton und Wort erfährt ihren Erkenntnishöhepunkt schließlich in einem vokalinstrumenalen Variationsprinzip.

„Mein Denken in Worten, also Begriffen, also die Thätigkeit der Vernunft, ist für meine Philosophie nichts anderes als was das Technische für den Mahler ist, das eigentliche Mahlen, die *conditio sine qua non*. Aber die Zeit der wahrhaft philosophischen, wahrhaft künstlerischen Thätigkeit sind die Augenblicke wo ich mit Verstand und Sinnen rein objektiv in die Welt hinaeinsehe; diese Augenblicke sind nichts Beabsichtigtes, nichts Willkürliches, sie sind das mir Gegebene, mir Eigene, was mich zum Philosophen macht, in ihnen fasse ich das Wesen der Welt auf, ohne dann zugleich zu wissen daß ich es auffasse; ihr Resultat wird oft erst lange nachher aus der Erinnerung schwach in Begriffen wiederholt und dauernd befestigt" (HN I 225 f.).

Der Umschwung von der Philosophie als Wissenschaft zugunsten einer Philosophie als Kunst gelingt über die *Ideenerkenntnis*. Darin liegt der Wesensunterschied der Philosophie den Naturwissenschaften, der Logik und der Mathematik gegenüber. Als Wissenschaften stellen Logik und Mathematik rein formales Wissen her. Sie lehren uns lediglich, „was wir schon vorher wußten. Denn sie sind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unsers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anschauenden. Wir spinnen sie daher ganz aus uns selbst heraus. Alles andere Wissen ist empirisch" (W II 132). Philosophie als Metaphysik soll aber Kunst und Wissenschaft zugleich sein; dazu muß sie anschauungsgeniale Verstandesentwürfe konzipieren. Schopenhauers metaphysische *Willenshypothese*, „als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Tatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte," (W II 132 f.) entspricht kongenial seiner Individualität als Künstler und Philosoph. Denn „wollte ein Philosoph damit anfangen, die *Methode*, nach der er philosophieren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten." Der Philosoph gleicht einem Künstler und er hat seiner eigenen Methode zu folgen: „Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten" (W II 133). *Denken* aber heißt nichts anderes, als „seinem Genius folgen, von ihm geleitet werden; falls man einen hat. Stets heißt es seinen eignen Weg gehn" (HN III 38). „Ich bin meinen Weg gegangen" (VN II 208).

Schopenhauer ist in seinem künstlerischen Schöpfungspathos als Selbstdenker aus einem intellektuellen Anschauungsdenken zu verstehen, das dem Schöpfer der *Pastorale*, der „aller Fesseln spottend, in aller Tiefe und Genialität seines Gemüths" komponiert, zutiefst verpflichtet ist. Anderenfalls hat man

seine natureinfühlsame Individualphilosophie in ihrem Kunstgehalt nicht verstanden. Diese Philosophie ist keine naiv nachbildende Wortmalerei, sondern sie versteht sich aus der schöpferischen Tiefenempfindung eines die Natur anschauend konstituierenden Denkers, der sich in seiner endothymen Volitionalität als irreduzibler Teil der Natur selbst begreift. In seinem Kunst- und Ideenverständnis ist Schopenhauer wie Goethe und Beethoven der Klassik zutiefst verpflichtet, die über den Sturm und Drang auch in der Instrumentalmusik zur Romantik wurde. Die bedingungslose Akzentuierung einer naturverbundenen Individualität, die Echolotung des Unbewußten, der Geniekult, die Koinzidenz von Kunst und Wissenschaft, sind keine Schlagworte, sondern gelebtes Programm: „Freie Selbstdenker, die vom Anschauen der Welt aufgeregt, diese selbst zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen, aus der ihre Darstellung derselben als Kunstwerke oder als Philosopheme hervorgehn, sind den lebenden Bewohnern der Erde zu vergleichen, die ihre Nahrung unmittelbar von den Brüsten der Natur erhalten" (HN I 444).

Natürlich greift Schopenhauer den Zeitgeist der Romantik auf, da diese seinem individuellen Welt- und Kunstverständnis sehr nahe kommt. Doch in seinem Kunstverständnis evoziert er dies nicht anders als Goethe und Byron in der Dichtung, Beethoven und Chopin in der Musik. Nur zu oft wurde Schopenhauer bedenkenlos als „Romantiker" verschrien, als ob dies ein Makel wäre. Es hat wenig Sinn, in diesem Zusammenhang auf die trockene Debatte zwischen Klassik und Romantik einzugehen, da beide Epochen ineinander greifen, und sicherlich zum Besten gehören, was das Europäische Kulturerbe ausmacht. Schopenhauer ist selbst in einem vermeintlich „postmodernen" Zeitalter schlicht und ergreifend immer noch *modern*. Wie sagte schon Thomas Mann: „Im Grunde wollen Termini und Alternativen ‚klassisch' und ‚romantisch' auf ihn nicht passen: weder das eine noch das andere tut seiner Seelenlage genug, die eine spätere ist als diejenige, für welche jene zeitlich verwandten Gegensatz-Begriffe eine Rolle spielten. Er steht näher zu uns als die Geister, die dieser Unterschied beschäftigte, und die sich nach ihm ordneten: Schopenhauers Geistesform, jene gewisse dualistisch-grotteske Überreiztheit und Überheiztheit seines Genies, ist weniger romantisch als *modern*."[58]

Die emotionale Entfesselung virtuoser Subjektivität und ihr erlebbares Einfühlungsvermögen sprechen für seine moderne Individualität. Das künstlerisch *capricciose* Selbstwertgefühl der Einzigartigkeit, die kompromißlose *captatio benevolentiae*, das heißt seine Ehrlichkeit, ja, die sexuelle Spannung und ihre uner-

[58] *Adel des Geistes*. Versuche zum Problem der Humanität, Stockholm 1945; zit. n.: Über Arthur Schopenhauer, 128 f.

füllte Entsagung – das Signum jeder wahren Kunst, jeder genialen Schöpfung – werden in der anhaltenden Vexation des Sexualtriebes gewissermaßen als sublimierte Ersatzhandlungen mit Philosophie als Spiegelbühne gutgemacht. Dieses Verständnis scheint den meisten Interpreten heute abhanden gekommen zu sein. Kuno Fischer sah dies freilich noch anders: „Die Übereinstimmung zwischen Schopenhauers Philosophie und Leben leuchtet uns ein, sobald wir ihn als *Künstler* gelten lassen und betrachten. Das stolze, oft ungeheuerliche Selbstgefühl, welches er von seinen Werken als genialen und künstlerischen Kraftleistungen hatte, wird uns erklärlich; wir sehen ihn in seinem Atelier, bisweilen, bildlich zu reden, mit Hemdärmeln, ungeniert, derb, immer superlativisch in seinen Ausdrücken, voller Eitelkeit und Ehrgeiz, mit allen Arten und Unarten einer Künstlernatur begabt, stets unter dem Eindruck der anschaulichen Gegenwart. Er kommt – vergessen wir es nicht – aus einem Zeitalter, in welchem die schöngeistige Literatur Deutschlands und der Welt, auch die philosophische, keinen höheren Kultus pflegte als den des Genies."[59]

Will man dem komplexen Philosophieverständnis Schopenhauers interpretativ gerecht werden, so hat man diese Tatsache zur Kenntnis zu nehmen. Gerade die literarisch virtuose Ausdruckskraft in ihrer unverwechselbaren Formsprache und Gedankenzweckmäßigkeit macht aus dieser Philosophie ein Kulturdenkmal von einem besonderen Erlebniswert.

§ 4. Das Wunder des Lebens und des Todes – Das philosophische Kunstwerk aus einer objektiv-genialen Anschauungsidee der Willens

Wenn es nach Wittgenstein ein Wunder der Philosophie ist, daß es die *Welt* überhaupt gibt,[60] so ist dieses Wunder für Schopenhauer in seinem existentiellen Willenserlebnis aufgegangen: „So oft ein Thier nur ein Glied rückt geschieht ein Wunder: eine *Wirkung*, die eine ganze Reihe von Ursachen herbei führen kann, fängt ohne *Ursach[e]* an: das Gesetz der Körperwelt ist aufgehoben und steht nichtig da, ein Anzeichen der Nichtigkeit der ganzen Körperwelt selbst" (HN I 156 f.).[61] Beachtenswert und aufschlußreich zugleich ist, wie früh Schopenhauer

---

[59] Geschichte der neuern Philosophie: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1908, Bd. 9, 138; zit. n.: Über Arthur Schopenhauer, hg. v. Gerd Haffmans, Zürich 1981, 191.

[60] L. Wittgenstein: Sinnvolle Lebensführung, Zürich o. J., 179.

[61] „*O, welches Wunder* ich gesehn habe! – In dieser Welt der Dinge und Körper lagen vor mir 2 solche Dinge: beide waren Körper, schwer, regelmäßig geformt, schön anzusehn. Das eine war eine Vase von Jaspis, mit goldenem Rand und Henkeln: das andre war ein Organisches, ein Thier, ein Mensch. – Nachdem ich beide genugsam von Außen bewundert, bat ich den Genius,

das ursprüngliche Projekt seiner Philosophie als Kunst(werk) aus einer objektiv-genialen Willensidee vollständig in einem Stück formuliert, das spätere Gesamtsystem seiner Metaphysik mit verblüffender Präzision geradezu vorwegnehmend, so daß es im Hauptwerk nur auszuformulieren war. Wegen seiner Eminenz soll das nachstehende Fragment (Dresden 1814, Blatt CC, HN I 117) *in extenso* wiedergegeben werden:

[1] „*Der Stoff* in welchem Philosophie geschaffen werden soll sind Begriffe, diese (und also ihr Vermögen, die Vernunft) sind dem Philosophen was dem Bildner der Marmor: er ist Vernunftkünstler: sein Geschäft d. i. seine *Kunst*, ist diese, daß er die ganze Welt, d. i. alle Vorstellungen und auch was in unserm Innern sich findet, (nicht als Vorstellung sondern als Bewußtseyn) daß er dies alles *abbilde* für die *Vernunft*, diesem Allem entsprechende *Begriffe* zusammensetze, also *die Welt und das Bewußtseyn in abstracto treu wiederhole*.

[2] Sobald dies geschehn seyn wird, sobald alles was im Bewußtseyn sich findet zu Begriffen gesondert und zu Urtheilen wieder vereint, für die Vernunft niedergelegt seyn wird; – wird das letzte, unumstößliche, ganz befriedigende System der Philosophie, das Kunstwerk dessen Stoff die Begriffe sind, da seyn. Vollkommen *objektiv*, vollkommen *naiv*, wie jedes ächte Kunstwerk, wird also diese Philosophie seyn.

[3] Um sie zu schaffen wird der Philosoph, wie jeder Künstler, immer unmittelbar aus der Quelle, d. i. der Welt und dem Bewußtseyn, schöpfen, nicht aber es aus Begriffen abspinnen wollen, wie viele falsche Philosophen, besonders aber *Fichte*, es thaten, und wie es, scheinbar und der Form nach, auch Spinoza that. Solches Ableiten von Begriffen aus Begriffen ist in Wissenschaften von Nutzen, aber in keiner Kunst, also auch nicht in der Philosophie.

[4] Alle Objektivität ist Genialität, nur das Genie ist objektiv, und daher erklärt sich die gänzliche Unfähigkeit der meisten Menschen Philosophie zu produziren und die Erbärmlichkeit fast aller Versuche. Die Philosophaster können nicht

---

der mich begleitet, nun auch mich in ihr Inneres eindringen zu lassen. Es geschah. In der Vase fand ich nichts vor, als den Drang der Schwere und einige dumpfe Sehnsucht, die sich als chemische Verwandschaft aussprach. – Als ich aber in das andre Ding gedrungen war, – wie soll ich mein Erstaunen aussprechen, über Das, was ich dort gewahrte! übertrifft es doch an Unglaublichkeit alle je ersonnenen Märchen und Fabeln: doch will ich es erzählen, auf die Gefahr hin[,] keinen Glauben zu finden. In diesem Dinge also, oder vielmehr in dessen oberm Ende, Kopf genannt, welches von Außen gesehn, ein Ding wie alle andern, im Raum begränzt, schwer u. s. w. ist, fand ich nichts Geringeres vor, als eben – die ganze Welt selbst, mit sammt dem ganzen Raum, in welchem das Alles ist, und der ganzen Zeit, in der sich das Alles bewegt, nebst Allem endlich, was beide füllt, in seiner ganzen Buntschäckigkeit und Zahllosigkeit: ja, was das Tollste ist, mich selbst fand ich darin herumspazierend! – Und dies alles nicht etwa im Bilde, wie in einem Kuckkasten; sondern in seiner ganzen Wirklichkeit“ (HN IV/1, 31 f.). Das Aperçu für die Welt als Gehirnphänomen ist damit gelegt.

aus sich heraus um die Welt anzuschauen und ihr Innres besonnen zu betrachten: aus Begriffen denken sie ein System abzuspinnen: es wird danach.- Platon hat die hohe Wahrheit gefunden: nur die Ideen sind wirklich: d. h. die ewigen Formen der Dinge, die anschauligen adäquaten Repräsentanten der Begriffe.
[5] Die Dinge in Zeit und Raum sind hinschwindende nichtige Schatten: sie und die Gesetze nach denen sie entstehn und vergehn sind nur Gegenstand der Wissenschaft, eben so auch die bloßen Begriffe und ihre Ableitung aus einander. Aber Gegenstand der Philosophie, der Kunst deren bloßes Material die Begriffe sind, ist nur die Idee: die Ideen alles dessen was im Bewußtseyn liegt, was als Objekt erscheint fasse also der Philosoph auf, er stehe wie Adam vor der neuen Schöpfung und gebe jedem Ding seinen Namen: dann wird er die ewigen lebenden Ideen in den todten Begriffen niederlegen und erstarren lassen, wie die Bildner die Form im Marmor.
[6] Wenn er die Idee alles dessen was ist und lebt gefunden und dargestellt haben wird, wird für die praktische Philosophie ein *Nichtseynwollen* sich ergeben. Denn es wird sich gezeigt haben, wie die Idee des Seyns in der Zeit, die Idee eines unseligen Zustandes ist, wie das Seyn in der Zeit, die Welt, das Reich des Zufalls, des Irrthums und der Bosheit ist; wie der Leib der sichtbare Wille ist, der immer will und nie zufrieden seyn kann; wie das Leben ein stets gehemmtes Sterben, ein ewiger Kampf mit dem Tode, der endlich siegen muß, ist; wie die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, die Idee des Lebens in der Zeit ist; wie das *Lebenwollen* die wahre Verdamniß ist, und Tugend und Laster nur der schwächste und stärkste Grad des Lebenwollens; wie es Thorheit ist zu fürchten, der Tod könne uns das Leben rauben, da leider das Lebenwollen schon das Leben ist.
[7] Und wenn Tod und Leiden dies Lebenwollen nicht tödten, das Leben selbst aus unerschöpflicher Quelle, aus der unendlichen Zeit, ewig fließt und der Wille zum Leben immer Leben haben wird, mit dem Tode, der bittern Zugabe, die mit dem Leben eigentlich Eines ist, da nur die Zeit, die nichtige, sie unterscheidet und Leb*en nur aufgeschobener Tod ist.*"

§ 5. Philosophie zwischen einer kontemplativen Wiederholungs- und einer erfahrungsanalytischen Erklärungstheorie

Folgen wir Schopenhauers Gedankenführung mit gebührender Aufmerksamkeit, so finden wir einen plausiblen Rekonstruktionsausweg aus ihrer zunächst befremdlichen Wahrheitssackgasse. Damit kann der akute Hiatus zwischen dem kunst- und dem erfahrungsphilosophischen Wahrheitsanspruch aufgelöst

werden. Schopenhauer geht bei der Formulierung seines Philosophems, als das wir die metaphysische *Leib/Wille-Identität* zu verstehen haben, von einer genuin philosophischen Wahrheit aus, die ihre wahrheitsstiftende Bewährung allein aus sich selbst schöpfe.[62] Diese Wahrheit wird *expressis verbis* aus dem erkenntnistheoretischen Rahmen seiner Wahrheitstheorie als eine besondere, philosophiestiftende Grundwahrheit, ausgeklammert, und als Grundsatz gegen einen je nach der vierfachen Urteilsart gefaßten Wahrheitsbegriff abgegrenzt: „Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie κατ' εξοχην *philosophische Wahrheit* nennen" (W I 122; VN II 77). Diese philosophische Wahrheit ist zuallererst dadurch zu erklären, daß der wahre Philosoph als Theorieschöpfer ein Genie sei.

Versuchen wir nun vor diesem Hintergrund den unbedingten Wahrheitsanspruch etwas genauer zu betrachten, indem wir die ursprüngliche Willensidee als geniales *Aperçu* der kunstphilosophischen Phase mit der erfahrungstheoretischen Grundlegung des Leib/Wille-Satzes vergleichen. Für Schopenhauers gesamte Denkweise gilt, die wahrheitsstiftende Rolle der Anschauung abermals zu konzedieren. Anschauung nämlich sei die Quelle aller Wahrheit, „aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen." „Nur so viel läßt sich behaupten, daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntniß, auch jedes ächte Philosophem, zu ihrem innersten Kern, oder ihrer Wurzel, irgend eine anschauliche Auffassung haben muß" (G 104). Die Leib/Wille-Identität stellt eine solche ursprüngliche *Anschauung*serkenntnis dar. Sie ist aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der intuitiven Verstandeserkenntnis *in concreto*, geschöpft, die anschließend zu einer abstrakten Erkenntnis als diskursives Vernunftwissen *in abstracto* umgewandelt wird, um rational mitteilbar gemacht zu werden.

An dieser Stelle haben wir unsere gesamte Aufmerksamkeit auf die zuvor gesetzte Grundprämisse zu richten, daß die Erkenntnis der Leib/Wille-Identität ihrem philosophiebildenden Wahrheitsgehalt, „ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbarern abgeleitet werden [könne], eben weil sie selbst die unmittelbarste ist, und wenn wir sie nicht als solche auffassen und festhalten, werden wir vergebens erwarten, sie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie ist eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht ein Mal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, […] nämlich in logische, empirische, transcendentale und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle

[62] Vgl. G. Mollowitz: Bewährung-aus-sich-selbst als Kriterium der philosophischen Wahrheit, in: Jb 70 (1989), 205-225.

jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser *toto genere* Verschiedenes: Wille" (W I 122).[63] Schopenhauers Erfahrungstheorie zufolge muß jede Wirklichkeitsaussage auf anschauungsgestützte Sätze zurückführbar sein. Wenn also *Anschauung* Quelle aller Wahrheit sei, und der Leib eine anschauliche Vorstellung, so wird diese aus der intuitiv unmittelbaren Verstandeserkenntnis geschöpft, um anschließend in mittelbar diskursive Vernunfterkenntnis umgewandelt zu werden. Dieser anschaulichen Leibvorstellung wird die metaphysische Willensidee als Lebenskraft, als das einzig wahre Agens jeder Körperreaktion, zugeordnet, und zwar als ihr *primum movens*, das als qualitas occulta das unaufhebbare Urphänomen menschlicher Leiblichkeit ist.

Was die genuin philosophische Grundwahrheit im ganzen betrifft, so kann sie je nach Erkenntnishaltung unterschiedlich formuliert werden: „Mein Leib und mein Wille sind Eins; – der Wille ist die Erkenntniß *apriori* des Leibes; und der Leib die Erkenntniß *a posteriori* des Willens; – oder, was ich als anschauliche Vorstellung meinen *Leib* nenne, nenne ich, sofern ich denselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen *Willen*; – oder mein Leib ist die *Objektität* meines Willens; – oder abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille u. s. w." (VN II 77). Das Willensprinzip stellt eine irreduzible *Voraus*-Setzung, eine – um mit Einstein zu sprechen – freie Verstandesschöpfung, dar, die nach Auffassung ihres Schöpfers als philosophische Wahrheit „ihre Beglaubigung in sich" allein habe. Als unmittelbarste Grunderkenntnis könne sie erkenntnistheoretisch aus keiner anderen Urteilseinsicht abgeleitet werden. Daher ist diese philosophische Grundwahrheit im Sinne einer, wie Schopenhauer in einem anderen Zusammenhang sagt, „natürlichen, daher auch bloß gefühlten Metaphysik" zu verstehen, „vermöge welcher der Mensch die Gewißheit in sich trägt, daß er in Allen, ja in Allem, ebenso wohl existiert, wie in seiner eigenen Person" (P II 218). Wenn die psychophysische Einheit zwischen Leib und Wille in ihrem willensmetaphysischen Grundkern als Vitalitätsmodus emotionalisiert, d. h. zunächst unmittelbar *gefühlt*, erst dann gedacht und erkannt wird, so kann die philosophische Identitätswahrheit als „gefühlte Wahrheit" schlechthin bezeichnet werden. Ziel und Aufgabe der Philosophie bestünden insofern darin, „ü-

[63] Zu Schopenhauers vierfacher Wahrheitseinteilung vgl. G §§ 29-33.

berhaupt alles Das, was der weite Begriff *Gefühl* umfaßt und bloß negativ, als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben" (W I 98).

Diese Einsicht stimmt mit Schopenhauers eher erkenntnispsychologischer als erkenntnistheoretischer Auffassung überein, daß „jede *Erkenntniß a priori* (d. h. jede deren Ausdruck ein Urtheil von metaphysischer oder metalogischer Wahrheit ist) ist ursprünglich nie eine abstrakte, daher sie *Gefühl* genannt werden muß, weil dieser Begriff für die Vernunft Alles befaßt was nicht abstrakter Begriff ist" (HN I 473). Wenn Philosophie eine Erklärungs- und Wiederholungsaussage dessen ist, was die Welt sei, so hat sie *in abstracto* das darzustellen, was „*in concreto* d. h. als Gefühl Jedem verständlich sich ausspricht" (VN IV 57). „Anschaulich, *in concreto*, im Gefühl, erkennt und versteht zwar jeder das ganze Wesen der Welt, versteht es aber dann auch in jedem Augenblick anders je nach dem die Seite der Welt ist, die eben in seine Apperception fällt: aber das anschaulich und *in concreto* Erkannte und alles das was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ als nicht abstraktes Wissen bezeichnet, dieses zu einem solchen, zu einem abstrakten, deutlichen, sich stets gleich bleibenden Wissen zu erheben; das eben ist die Aufgabe der Philosophie. […] Also wird die Philosophie seyn: *eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt, in abstrakten Begriffen*" (VN I 570 f.; W I 98 f.). Die Wiederholungstheorie bleibt auch im Hauptwerk weiterhin virulent. Sie wirkt in der metaphysischen Problemstellung, das innere Wesen der Welt *in abstracto* zu wiederholen. Philosophie, so der Standpunkt der *Welt als Wille und Vorstellung*, sei nichts Anderes, „als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichende und anwendbare Übersicht jenes ganzen Wesens möglich ist" (W I 312; VN III 225).

Der zuvor noch bemängelte Konzeptionshiatus ist darauf zurückzuführen, daß Schopenhauer nachlässigerweise methodologische Prämissen als solche nicht explizit kenntlich macht, was zugestandenermaßen immer wieder zu mißverständlichen Interpretationsansätzen seiner Philosophie geführt hat. Die Defizite resultieren aus dieser Nachlässigkeit, die das Verständnis zunächst erheblich erschwert, im nachhinein aber rekonstruktiv zu lösen ist. Die abschließende Rekonstruktion der entwicklungsgenetischen Philosophiekonzeption Schopenhauers legt folgende Stufenstruktur nahe:

(1) Ins Gewicht fällt vor allem die im nachhinein nicht eindeutig ausdifferenzierte Doppelkonzeption einer Philosophie als Kunst und Erfahrungswissenschaft. Die ursprünglich kunstanaloge *Wiederholungstheorie* einer Philosophie als

Kunst erweist sich angesichts einer gewachsenen Problemkomplexität der Erfahrungsbildung und -erklärung als unzureichend; sie wird, ohne in ihrem absoluten Vollendungsanspruch revidiert zu werden, ergänzungsbedürftig.

(2) Die letztgültig formulierte erfahrungsanalytische *Erklärungstheorie* einer Philosophie als *Wissenschaft* scheint die Problemfrage der Erfahrung über das Prinzipienpaar *Intellekt* und *Wille* adäquat zu lösen: „Daß ich auf die völlige Neuheit meiner Lehre stolz bin, ist nur weil ich von ihrer Wahrheit die festeste Überzeugung habe" (HN IV/1, 111). Wenn nämlich mit dem Willensprinzip der Mensch als Gattungswesen in seiner Wesensnatur *qua* Leib erschlossen ist, der Leib aber die erfahrbare Vollständigkeit der unmittelbaren Realitätsauffassung erschöpft, und der Wille die realste aller Realerkenntnisse darstellt, so ist damit die vollständige kontingenzlose Erklärungsmöglichkeit der Erfahrungsrealität ein für allemal erreicht.

(3) Philosophie im ganzen wird als Einheit aus einer genialen Kunst- und einer rationalen Wissenschaftsbetrachtung verstanden, im nachhinein aber als Gesamtreflexion nicht eindeutig differenziert: *(a) Die rationale Betrachtungsart als Begriffserkenntnis*, „welche im praktischen Leben und in der Wissenschaft allein gilt und hilft" folgt einem „endlosen und rastlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen" des Satzes vom Grunde. Bei „jedem erreichten Ziel wird sie immer wieder weiter gewiesen: und ein letztes Ziel, eine völlige Befriedigung kann sie nie finden." *(b) Die geniale Betrachtungsart als Ideenerkenntnis* hingegen, „welche der Kunst allein gilt und hilft," prozediert ihr selbsteigenes Philosophem frei und unabhängig von dem Regelzwang des Satzes vom Grunde und „ist überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strom des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Theil war, wird ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen" (VN III 65 f.).

(4) Der unbedingte Wahrheitsanspruch einer expressiven Philosophie als Kunst(werk) wird dem hypothetischen Theoriestatus einer analytischen Erfahrungsmetaphysik prozessual nicht angepaßt, sondern über ihre festgefahrene Krönungsrolle als irreversible Sonderdisziplin immunisiert: „Die wahre Metaphysik ist also, wenn gleich empirischen Ursprungs, doch unwandelbar, gleich den Wissenschaften *a priori*, weil ihr Gegenstand nicht *Erfahrungen* sind, sondern *die Erfahrung*" (HN III 154). Wenn Erfahrung aber ausnahmslos aus Erscheinung und Ding an sich besteht, und diese in dem eigenen erfahrungsphilosophischen Gesamtentwurf als Erkenntnistheorie (Vorstellungslehre) und Metaphysik (Willenslehre) vollständig abgedeckt sind, so kann der übereilte

Endgültigkeitsanspruch auf eine *wahre* Metaphysik erhoben werden, die, einmal gefunden (und daß sie gefunden ist, daran besteht für Schopenhauer kein Zweifel) erneut zu einer Wissenschaft *apriori* wird. Hätte sie dann aber nicht gleichsam rückwirkend wie alle apriorischen Formalwissenschaften erneuten Anspruch auf apodiktische Gewißheit, die ihr zuvor noch als metaphysischer Fortschritt vorausweisend abgesprochen war?

(5) Die strikte Erfahrungsimmanenz, das Qualitätssiegel einer Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen, geht auf die frühe Wiederholungstheorie einer ursprünglich kontemplativen Kunstphilosophie zurück, die Dinge der Welt objektiv mit Künstleraugen zu betrachten. Wenn Schopenhauer noch im Hauptwerk eindringlich betont, er gehe von der unmittelbaren, der intuitiven Erkenntnis aus (W I 537), so gründet diese Auffassung in seinem kontemplativ objektiven Anschauungsdenken der frühen *Kunstphase*. Beide Ansätze werden erst aus einem systembildenden Komplementärverhältnis adäquat verstehbar, das den absoluten Wahrheitsanspruch der Gesamtphilosophie besser einschätzen und erkennen läßt. Zunächst sollte der Philosoph als Künstler die Welt in ihrem Wesensgehalt abbildend *wiederholen*. Mit der effektiven Ausbaumöglichkeit einer Metaphysik als Erfahrungswissenschaft wurde ihm zusätzlich die Aufgabe einer wissenschaftsanalogen Welterklärung zugewiesen.

(6) Der dogmatische Anspruch auf vollständige Wahrheitsvermittlung scheint von seinem metaphysischen Theorieansatz her eher der Philosophie als Kunst und nicht als Wissenschaft zu entsprechen. Er wäre insofern kein Kunstfehler, sondern konsequente Entwicklung der ursprünglichen Philosophiekonzeption in einem metaphilosophisch nicht eindeutig ausdifferenzierten Hiatusverhältnis zwischen absoluten Kunst- und hypothetischen Wissenschaftsansprüchen.

VII. Abschließende Problembetrachtungen

§ 1. Die Willenshypothese in einer neurophilosophischen Perspektive

Schopenhauers Metaphysik spricht in ihrer exemplarischen Verhältnismäßigkeit auch heute noch für sich, wenn man seine psychophysische Willenstheorie in ihrer säkularen Seelenrevolution als effektiven Lösungsvorschlag zum traditionellen Leib/Seele-Problem im Vergleich zu einer modernen Neurophilosophie betrachtet. Gerade aufgrund ihrer physiologischen Verankerung in der zeitgenössischen Hirnforschung hat die Willenshypothese aus einer neurophilosophischen Sicht an Kompetenz und Attraktivität nichts eingebüßt. Schopen-

hauers Aperçu der „Welt als Gehirnphänomen“, d. h. als Produkt der Gehirntätigkeit, stellt einen klaren neurophilosophischen Ansatz einer modernen *philosophy of mind* dar, die selbst in der Schopenhauerforschung bis heute eigentlich recht unentdeckt ist. Durch bahnbrechende Forschung auf dem Gebiet der „Physiologie des Nervensystems“ – der Neurophysiologie – von zeitgenössischen französischen und englischen Forschern wie Marie François Xavier Bichat, Pierre Jean Georges Cabanis, Charles Bell und Marshall Hall angeregt, differenziert Schopenhauer in seiner neuartiegn Bewußtseinstheorie zwischen zwei unterschiedlichen Betrachtungsweisen des Intellekts:

(1) *Die subjektive Betrachtungsweise* geht von innen aus, indem sie das Bewußtsein als Gegebenes setzt. Sie weist nach, durch welche Erkenntnismechanismen sich die Welt im Bewußtsein darstellt, und wie aus dem Rohmaterial der beiden Denk- und Erkenntnisstämme, der Sinne und des Verstandes, das Phänomen der Welt in diesem Bewußtsein aufgebaut wird.

(2) *Die objektive Betrachtungsweise* hebt von außen an. Sie betrachtet nicht das eigene Bewußtsein, sondern macht die in der äußeren Erfahrung gegebenen, „sich ihrer selbst und der Welt bewußten Wesen“ zu ihrem Gegenstand und „untersucht, welches Verhältniß der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leistet“ (W II 307 f.).

Als empirischer Standpunkt nimmt die objektive Betrachtungsweise die Erfahrungswelt inklusive Mensch und Tier als gegeben und ist im wesentlichen anatomisch und physiologisch geprägt. Doch erst durch die Verbindung mit der subjektiven Betrachtungsweise wird sie zu einem höheren (neuro)philosophischen Standpunkt. Die „objektive Ansicht des Intellekts“ war für Schopenhauer neben der Physiologie die Grundvoraussetzung für eine neue erkenntniskritische Bewußtseinsphilosophie: „Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Produkt seines Physischen nach“ (N 20). Die wahre Metaphysik wiederum ist die Zersetzung des menschlichen Bewußtseins in einen primären Willen und einen sekundären Intellekt. Erst die wahre Physiologie lasse zweifelsfrei erkennen, „daß nicht bloß die von Bewußtseyn begleiteten äußeren Handlungen (*functiones animales*), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprozesse (*functiones vitales et naturales*) durchgängig unter Leitung des *Nervensystems* stehn, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direkt mit jenem, hauptsächlich nach außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems kommuniciren“ (N 24).

Schopenhauers Modernität zeigt sich am stärksten darin, wie er den in der abendländischen Philosophie überhöhten Leib/Seele-Dualismus außer Kraft setzt. Genauso wie die Neurophilosophen heute, setzt auch Schopenhauer sowohl kognitive Denkfunktionen als auch emotive Wahrnehmungen als „physiologische Funktion eines Eingeweides, des Gehirns," und zwar als „eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel" (W II 309). Und so quittiert er die traditionelle Seelenmythologie: „Die Scheu vor solchen Fragen trieb zur Hypostase der einfachen Substanz einer immateriellen Seele, die im Gehirn bloß wohnte. Wir sagen unerschrocken: auch diese Breimasse ist, wie jeder vegetabilische oder animalische Theil, ein organisches Gebilde, gleich allen ihren geringeren Anverwandten, in der schlechteren Behausung der Köpfe unserer unvernünftigen Brüder, bis zum geringsten, kaum noch apprehenirenden herab; jedoch ist jene organische Breimasse das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen schon voraussetzt" (W II 309). Aufgrund einer klaren Differenzierung zwischen Philosophie und Religion einerseits, Metaphysik und Naturwissenschaft andererseits, sah sich Schopenhauer nicht veranlaßt, theologische Themen weiterhin als metaphysikrelevant zu behandeln. Lange vor aller positivistischen Scheinsatzposition hat der Willensmetaphysiker Schopenhauer die alle Register sprengende Auffassung vertreten, die Probleme der Metaphysik seien nur insofern unlösbar, als in den Fragen selbst schon ein Widerspruch steckt. Sind sie es nicht, so handelt es sich um *Scheinprobleme* und die Seelenfrage stellt für ihn ein solches Scheinproblem dar.

Schopenhauer verankert die Welt als Phänomen in ihrem physiologischen Träger, dem menschlichen Gehirn. Denn die „ersten und wesentlichsten Gesetze dieser sich uns darstellenden Welt" wurzeln „in unserm Gehirn" (P I 88). Ihm war klar, daß alle kausalanalytische Anschauungserfahrung, Wahrnehmungsempfindungen, Hunger, Durst oder sexuelle Begierden von Hirnvorgängen im zentralen Nervensystem verursacht und als Phänomene in der Hirnstruktur realisiert werden. Daß die kognitiven Fähigkeiten des menschlichen Geistes samt seiner Derivate Seele, Intellekt und Vernunft *de facto* auf der Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns beruhen, darüber ist man sich in Fachkreisen längst einig. Indem Schopenhauer jede aus seiner Sicht metaphysikfremde Seelenmythologie – die bei so manchem hoch im Kurs stehenden Philosophen seiner Zeit zu einer intellektuellen Schizophrenie zwischen Leib und Seele, Geist und Natur, geführt hat – strikt vermeidet, erweist er sich als sachkundiger Vorläufer einer modernen Neurophilosophie.[64] Wie kein anderer Phi-

[64] Nicht anders als Schopenhauer stellt in der neuesten Zeit die amerikanische Neurophilosophin Patricia Smith Churchland auf der Grundlage kognitiver Neurowissenschaften fest,

losoph seiner Zeit überblickte er die neuesten Forschungsresultate der Naturwissenschaften. Die Hirnforschung war dem Willensphilosophen, der sein Universitätsstudium mit Medizin angefangen und in der *Irrenabteilung* der Berliner Charité persönliche Auseinandersetzung mit Geisteskranken gesucht hat, noch im hohen Alter von grundlegender Bedeutung: „Physiologie ist der Gipfel gesammter Naturwissenschaften und ihr dunkelstes Gebiet. Um davon mitzureden, muß man daher schon auf der Universität den Kursus sämmtlicher Naturwissenschaften ernstlich durchgemacht und sodann sie das ganze Leben im Auge behalten haben. Nur dann weiß man wirklich, *wovon überall die Rede ist: sonst nicht*" (GBr, 296). Daß Schopenhauer „ein ausgezeichneter Kenner der Hirnforschung seiner Zeit war,"[65] ist von Fachleuten, die ihm ihre sachkundige Aufmerksamkeit geschenkt haben, nie ernsthaft in Frage gestellt worden.

Schopenhauer ist kein spekulativer „Wolkenkukuksheimbauer" noch ein bloßer „Topfkucker" der Natur, der das „Ungeziefer des Ungeziefers" (W II 198) haarklein seziert, sondern ein kompetenter Originaldenker, der nicht an der quantitativen Außenschale der Dinge haften bleibt, sondern zu ihrem qualitativen Wesenskern vorzudringen sucht und diese Aufgabe der Metaphysik zuweist. Was er uns mit seiner induktiven Willensmetaphysik letztlich hinterlassen hat, ist eine virtuose Problemeinbindung neuester Naturforschung in eine eigenständige philosophische Denkstruktur. Als induktiver Metaphysiker – der konsequent am Leitfaden des Hirns und des Leibes denkt, differenziert Schopenhauer deutlicher als Kant zwischen einer erkenntnistheoretischen *Intellekt*-, einer physiologischen *Gehirn*-, und einer metaphysischen *Willens*ebene. Denn „eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignoriert, ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können" (W II 308). „Daher muß man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grunderkenntniß [der objektiven Ansicht des Intellekts – A. L.], nicht bloß, wie *Kant* gethan, vom Intellekt zur Erkenntniß der Welt gehn, sondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird diese, im weitern Sinn, physiologische Betrach-

---

„daß die Fähigkeiten des menschlichen Geistes tatsächlich Fähigkeiten des menschlichen Gehirns sind." P. S. Churchland: Die Neurobiologie des Bewußtseins. Was können wir von ihr lernen? In: Th. Metzinger (Hg.): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn/Zürich 1995, 463. Nicht anders quittiert sie auch das Seelenproblem, und zwar dahingehend, „daß die Natur der Seele letztlich auf dem Gehirn beruht." Ibid., 464.

[65] H. Spatz: Über die Gegensätzlichkeit und Verknüpfung bei der Entwicklung von Zwischenhirn und basaler Rinde, in: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie 125 (1949), 167.

tung die Ergänzung jener ideologischen, wie die Franzosen sagen, richtiger transscendentalen" (W II 329).

Schopenhauers nüchterne Auffassung gleicht in dieser Hinsicht einer physiologischen Säkularisierung metaphysischer Fragen *sub specie humanitatis* mit dem Ergebnis, daß existentielle Welt- und Selbstaussagen stets nur auf der Funktionsgrundlage eines animalischen Bewußtseins sinnvoll gestellt und beantwortet werden können. Das transzendentale Reflexionsbewußtsein bleibt in seiner Denktätigkeit stets auf das animalische Hirnbewußtsein angewiesen. Seine Grundform als Subjekt/Objekt-Differenz läßt sich zwar *in abstracto* aufheben, um transzendente Fragen rein hypothetisch stellen zu können. Bedingung *sine qua non* aber ist seine neurologische Leistungsfähigkeit. Da Denken und Vorstellen diese Urform zu ihrer irreduziblen Grundvoraussetzung haben, muß sie bei jedem Erkenntnisakt zugrunde liegen. Metaphysische Fragen, so etwa Fragen der traditionellen *metaphysica specialis* über den Anfang der Welt, die Unsterblichkeit der Seele oder ihre Fortdauer nach dem Tode – die Kant noch zur unaufhebbaren „Naturanlage" (sic!) der menschlichen Vernunft erklärt hat – beruhen nach Schopenhauer auf einer grundfalschen Voraussetzung, und zwar auf der Zuschreibung kognitiver Subjektformen einer von Grund aus naturhaften Willensrealität. Daraus entsteht eine sorglose Vermischung der subjektgebundenen Vorstellungsformen Raum, Zeit und Kausalität mit der ansichseienden „Ur- und Grundbeschaffenheit der Welt" (P I 89). Als transzendente Fragen aber entziehen sie sich in Wirklichkeit jeglicher Prüfbarkeit und sind nicht nur *subjective*, sondern auch *objective* unbeantwortbar. Mit der Irreversibilität des Todes – mit dem Bewußtseinsverlust als Gegensatz von Subjekt und Objekt – verlieren sie folglich all ihre Relevanz: „*Der Tod*, subjektiv genommen, besteht eigentlich in dem Augenblick wo das Bewußtseyn schwindet, also wo die Thätigkeit des Gehirns stockt: die darauf folgende Verbreitung dieser Stockung auf alle übrigen Systeme des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode und geht uns nichts mehr an. Der Tod betrifft also eigentlich das Bewußtsein: ist das Aufhören desselben" (HN III 498 f.). In der traditionellen Seelenmetaphysik aber werden sie in einer Weise exemplifiziert, als ob sie unabhängig von der Animalität des sie Stellenden konsistent beantwortbar wären, da in ihrem extramundanen Hintergrund eine gottgeschaffene Transzendenz nachwirkt.

Schopenhauers Immanenzphilosophie säkularisiert diesbezüglich die Metaphysik und weist eine distinkt beantwortbare Frage nach der Fortdauer des Menschen nach dem Tode von sich. Wer nach seiner Existenz nach dem Tode fragt, der hebt schon *ex hypothesi* sein animalisches Hirnbewußtsein auf und

fragt nach Etwas, was nur unter seiner physiologischen Leistungsfähigkeit beantwortbar ist. Wenn Kant – fügen wir ergänzend hinzu – seine gehirn- und leiblose Vernunft als Bewußseinsvermögen, als Organ metaphysischer Erkenntnisrelevanz in einer Art „phaenomenologia generalis" deutete, so müßte sie (wenn sie nicht völlig aus reiner Luft gegriffen werden soll) neben ihrer formallogischen Operationalität über psychophysische Funktionsweise dennoch im menschlichen Gehirn als ihrem Träger lokalisierbar sein. Die metaphysische Vernunftanlage – auf die Kant das metaphysische Bedürfnis des Menschen so stolz zurückzuführen glaubte – wäre insofern allgemein, als sie auf eine ontogenetische Gehirnverankerung zurückführbar wäre. Daraus nun aber die allgemeine Verbindlichkeit zu einer *bestimmten* metaphysischen Welt- und Vernunftsicht abzuleiten, die Kant über seinen Bildungsgang sozusagen mit der Universitätsmilch der Wolffschen Metaphysik eingesaugt hatte, ist nicht nur abwegig, sondern sicherlich auch falsch.

Im Zuge der Entwicklung moderner Hirnforschung gibt es nicht weniger radikale Neurophilosophen als einst Schopenhauer, die es – trotz aller gebotener Skepsis gegenüber jeder Art von Reduktionismus – nicht mehr für ausgeschlossen halten, mit der Zeit alle Bewußtseinsphänomene auf neurologische Tatsachen zu reduzieren, und sie über neuronale Funktionsweisen meßtechnisch zu erklären.[66] Wie die neuesten Ergebnisse der Neurowissenschaften, der Biochemie und der Neurobiologie, nahelegen, lassen sich selbst die auf den ersten Blick strikt kognitiven Bewußtseinszustände über quantitative Meßverfahren neurologisch als Wirkungen von biogenen Aminen auf den Temporallappen des menschlichen Gehirns bestimmen. Kants kognitive Vernunftanlage zur Metaphysik hätte danach nicht nur eine transzendentallogische, sondern auch eine neurobiologische Verankerung als „metaphysische Gehirnanlage" des Menschen. Die vermeintlichen Vernunftfragen wie etwa „Gott" wären dann ernüchternd als „God in the Brain" interpretierbar.[67] Diese Sichtweise ist nicht weit entfernt von dem neurobiologisch progressiven Ansatz der Welt als Hirnphänomen bei Schopenhauer.

---

[66] Vgl. P. S. Churchland: Reduction and the Neurobiological Basis of Consciousness, in: A. J. Marcel/E. Bisiach (eds.): Consciousness in Contemporary Science, Oxford 1988, 301. Neue Wege zu erfolgreichen Lokalisationszwecken menschlicher Hirnfunktionen sind erst mit moderner Kernspintomographie erschlossen, und zwar anhand von zweidimensionalen Projektionen kleiner Gewebsvolumina in Form von Schnittbildern des Schädels und des Gehirns. Vgl. dazu W. D. Heiss: Kernspintomographie und Positronen-Emissionstomographie zur Lokalisation menschlicher Hirnfunktionen, in: Beobachtung, Experiment und Theorie in Naturwissenschaft und Medizin, Stuttgart 1987, 241 f.

[67] A. J. Mandell: Psychobiology of Transcendence: God in the Brain, in: J. M. Davidson/R. J. Davidson (eds): The Psychobiology of Consciousness, New York 1980, 379-464.

Trotz aller noch so spektakulären Wiederentdeckungen des Bewußtseins seit Bruno Snells Klassiker *Die Entdeckung des Geistes*, die meisten Neurophilosophen kennen ihren leidenschaftlichen Verfechter, der zu Zeiten, als die Hirnforschung noch in Windeln lag, das Bewußtsein auf Gehirnfunktionen als „Breimasse im Schädel" zurückgeführt hat, bis heute nicht. Das berüchtigte Körper/Geist-, oder Leib/Seele-Problem nämlich, wie der amerikanische Neurophilosoph John Searle zu Recht betont , „die Quelle so vieler Kontroversen in den vergangenen zwei Jahrtausenden, hat eine einfache Lösung: Vor etwa einem Jahrhundert begann eine ernstzunehmende Erforschung des Hirns, und seitdem ist diese Lösung jedem gebildeten Menschen zugänglich. In einem gewissen Sinne wissen wir alle, daß sie stimmt. Und das ist sie: Geistige Phänomene werden von neurophysiologischen Vorgängen im Hirn verursacht und sie sind selbst Merkmale des Hirns. […] Geistige Ereignisse und Vorgänge gehören genauso zu unserer biologischen Naturgeschichte wie Verdauung, Mitose, Meiose oder Enzymsekretion."[68] Diese Tatsache – fügen wir gerechterweise hinzu – hat schon viel früher seiner Zeit weit vorausgreifend Arthur Schopenhauer erkannt. Um diese Progressivität richtig beurteilen zu können, hat man als *Philosoph* auch heute noch seiner Programmforderung zu genügen, die Präponderanz der Naturwissenschaften zu akzeptieren und dennoch eigenständig zu philosophieren, da „kein philosophisches System zu einer dauernden Herrschaft gelangen kann, wenn es nicht sich an die Naturwissenschaften schließt und in stätigem Zusammenhang mit ihnen steht" (HN IV/1, 247).

Zu Zeiten, als der deutschspekulative Idealismus wahre Triumphzüge in seiner Identitätsmetaphysik von „Geist und Natur" feierte, hat Schopenhauer mit seiner Lavoisierschen Seelenzersetzung jede rationale Psychologie, in der die Unterteilung, der Gegensatz von „Geist und Natur" = „Geist und Materie" sei es logisch oder ontologisch evoziert wurde, als grundfalsch abgelehnt: „Also nicht jene Cartesianische Eintheilung aller Dinge in Geist und Materie ist die philosophisch richtige; sondern die in Wille und Vorstellung ist es" (P II 112). Die objektive Ansicht des Intellekts als Hirnphänomen war für ihn die physiologische Grundvoraussetzung für eine neue Bewußtseinsphilosophie. Rationale Psychologie als Seelenlehre gibt es folglich nicht, da „die Seele eine transscendente, als solche aber eine unerwiesene und unberechtigte Hypostase ist, demnach auch der Gegensatz von ‚Geist und Natur' den Philistern und Hegelianern überlassen bleibt" (P II 20). Auch darin ist Schopenhauer mit moderner Neurobiologie kompatibel. Seiner Auffassung nach gebe es „weder Geist, noch Mate-

[68] John R. Searle: Die Wiederentdeckung des Geistes, Frankfurt/M 1996, 13.

rie, wohl aber viel Unsinn und Hirngespinste in der Welt" (P II 111). Wie vorausweisend diese Einsicht war, zeigt die moderne Hirnforschung. So weist der Bremer Neurophilosoph Gerhard Roth darauf hin, daß es vom Standpunkt einer kognitiven Neurobiologie keinen einheitlichen Wirkungszusammenhang der Phänomene unserer Welt gibt, „in dem eine Unterteilung in verschiedene ‚Wesenheiten' oder ‚Substanzen' (z. B. Materie und Geist)" irgendeine Legitimation hätte.[69]

Auch moderne Naturphilosophen wie Bernulf Kanitscheider kombinieren in ihren interdisziplinären Ansätzen nicht nur neueste physikalische, sondern auch biochemische, psycho- und neurobiologische Erkenntnisse. Neue Zugangsweisen legen heute nahe, daß menschliche Gefühlsreaktionen samt ihren moralischen Wertungen größtenteils nicht in einem abstrakt isolierten Vernunftvermögen, sondern in den emotionalen Gehirnzentren ihrer Träger verankert sind. Damit können sie nicht nur einer rein psychologischen, sondern ebenso einer pharmakologischen Steuerung ausgesetzt werden. Diese Bewußtseinsphänomene haben eine höchst philosophische Erklärungsbedeutung. Wenn sich z. B. eine neurobiologische Wurzel der Transzendenz nachweisen ließe, wie bestimmte Mengen von Pharmaka oder Halluzinogenen wie Amphetamin die Bereitschaft zu einer metaphysischen bzw. supernaturalistischen Weltsicht steuern können, so können auch die gewöhnlich „normalen" Weltsichten durch biologische Disposition zustande kommen.[70] Auf diese Weise ließe sich Kants rigide Vernunfthypertrophie im Sinne von innovativen Zusatzerklärungen über ihren psychobiologischen Ursprung in seinem zu Staub gewordenen Gehirn entschlüsseln. Denn sofern der Bezug einer metaphysischen Option auf einen existentiellen Hintergrund einer vorrationalen Weltsicht zurückführbar ist, die von mythologischen, religiösen, sozial- und gesellschaftsphilosophischen Traditionen unterschiedlichster Art getragen wird, und sowohl Denk- als auch Emotionsakte über ihre kognitive Verankerung hinaus biochemisch oder psychobiologisch interpretierbar sind, so ist zu vermuten, daß sie ihren neurobiologischen Ursprung im emotiven Gehirnzentrum haben, ihr limbisches System „eine pharmakologisch gesteuerte Disposition der Sensi-

---

[69] G. Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/M 1996, 22, unter Verweis auf G. Schlosser: Einheit der Welt und Einheitswissenschaft. Grundlegung einer Allgemeinen Systemtheorie, Braunschweig 1993; ferner vgl. G. Roth, op. cit., § 12 Geist und Gehirn 250-277.

[70] Vgl. B. Kanitscheider: Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993, 3; ders.: Im Innern der Natur. Philosophie und moderne Physik, Darmstadt 1996, 11.

bilität“ für Naturphänomene aufweist.[71] Die jeweilige Weltsicht hätte dann keine Monopolstellung mehr, sondern wäre das Ergebnis einer individuell psychobiologischen Veranlagung aufgrund einer neurobiologischen Transzendenzwurzel.

Die jeweilige Erscheinungsweise der Welt in ihren Assoziationszusammenhängen zu bestimmten Erfahrungen und ihren Begriffsbildungen im Gehirn hängt aller Wahrscheinlichkeit nach auch von neurologischen Dispositionen des Individuums ab. Metaphysische, künstlerische oder religiöse Supervisionen als bestimmte Denkdispositionen wären dann höchst wahrscheinlich nicht nur als rein kognitives Vernunftbedürfnis, sondern als „transzendente“ Gehirnanlage zu verstehen, die nicht nur ontogenetisch verankert und neurobiologisch lokalisierbar, sondern auch pharmakologisch beeinflußbar ist. Wenn menschliche Stimmungen physiologische Ur-Sachen haben (worauf das Wissen um psychotrope Drogen und chemische Funktionsweisen von Neurotransmittern im Gehirn hindeuten), so werden sich auch die Gründe für Transzendenzstimmungen neurobiologisch erklären lassen. Moderne Neurobiologen haben diese Tatsache mit dem Ergebnis untersucht, daß bereits kleine Regulationsänderungen in der Synthese der biogenen Amine über neurophysiologische Mechanismen die individuelle Weltsicht ändern können.[72] Denn, wie einst schon Schopenhauer voraussagte, „die Phänomene des Denkens und Wollens lassen sich nicht gründlich betrachten, wenn man sie nicht zugleich ansieht als Wirkungen physischer Ursachen im Organismus“ (HN III 253).

§ 2. Von der Erfahrungswissenschaft zur Erfahrungstheorie

Die Problematik philosophiebildender Erfahrungstheorie hat Kant exemplarisch abgehandelt und entsprechend seinem Aufklärungsideal an Newtons mathematische Naturwissenschaft als seiner Zeit bestbewährte Theorie gebunden. Aus dieser Theorie hatte Kant unter Rekurs auf den klassischen Rationalismus die Begründungsmöglichkeit einer allumfassenden Erfahrungsmetaphysik induziert, indem er eine transzendentalphilosophische *Theorie der Erfahrung* für alle bestehenden Erfahrungswissenschaften konstituiert zu haben glaubte. Daß er diesbezüglich einem wissenschaftshistorischen Irrtum erlegt ist, leuchtet heute ein, wenn man die veränderte Problemlage der Erfahrungswissenschaften nach Einsteins epochaler Relativitätstheorie ins Auge faßt, und Kants Erfah-

[71] Ibid., 10; zur Frage des „limbischen Systems“ vgl. G. Roth (1996), 181-190.
[72] Vgl. A. J. Mandell (1980), Chapter 14.

rungstheorie nicht mehr *status quo ante* paraphrasiert, sondern sie zeitgemäß relativiert. Kants Irrtum lag selbstredend in der Grundannahme, Newtons Gravitationstheorie für die einzig wahre Theorie der Naturwissenschaft zu halten. Nach Einsteins Relativitätstheorie ist Newtons Himmelsmechanik entscheidend relativiert, ihre Wahrheit gilt nicht mehr als *apodiktisch*, sondern als *problematisch*.

Ähnliches gilt auch für Schopenhauers Willensmetaphysik, sofern sie nicht im theorieleeren Raum zeitlos schweben, sondern in ihrem effektiven Problemgehalt als philosophische Theorie der Erfahrung *heute* bestehen soll. Genauso wie Kant spricht Schopenhauer auch in seinem Metaphysikentwurf nicht von der alltäglichen Erfahrung, sondern von einem systematischen Erfahrungszusammenhang in einem komplexen Theorierahmen, den wir entgegen seiner Auffassung nicht mehr als *Erfahrungswissenschaft*, sondern als metaphysische *Erfahrungstheorie* zu lesen haben. Warum? Auch Schopenhauer ist als Vertreter eines noch metaphysischen Zeitalters einem philosophie- und wissenschaftshistorischen Irrtum erlegen, indem er Kants Transzendentalphilosophie in einer zugestandenermaßen modifizierten Weise für die einzig „wahre" Philosophieoption zwecks Validierung seiner eigenen Theorie hielt. Eine Auffassung, die seiner Zeit wohl unvermeidlich war, da Schopenhauer die Transzendentalphilosophie für genauso „absolut wahr" hielt wie einst Kant Newtons Himmelsmechanik. Gemäß der Fallibilitätsthese, die dieser Rekonstruktion zugrunde liegt, gilt es Schopenhauers Theorie ihres absoluten Geltungsanspruchs zu entheben, und ihre erfahrungstheoretische Problematisierung einzuleiten, um sie für *problematisch wahr* zu erklären. Die Willenstheorie weist zweifelsfrei einen konstruktiven Problemgehalt insofern auf, als sie einen kritischen Interpretationsversuch darstellt, der zu bestimmten Erklärungszwecken der Erfahrungsbildung konzipiert ist. Wie sollte denn aber diese *Problematisierung* vonstatten gehen, um (a) dem empirischen Widerlegungskriterium zu genügen, und (b) Schopenhauers Erfahrungstheorie nicht dem Sinnlosigkeitsverdacht auszusetzen, sondern sie in ihrem kritischen Potential zu reaktivieren?

Der Begriff „Erfahrungswissenschaft", den Schopenhauer für seine Metaphysik *in extenso* beansprucht, ist im Anschluß an Kants Transzendentalphilosophie von verschiedenen Denkern, so auch von Schopenhauer, in unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht. Nicht zuletzt seit Popper aber hat der Begriff der „Erfahrungswissenschaft" eine radikale wissenschaftstheoretische Neuformulierung erfahren. Gegenwärtig bedeutet *Erfahrungswissenschaft* etwas anderes als noch zu Schopenhauers Zeiten, zumal man über das Postulat der Falsifizierbarkeit und die Einführung eines Demarkationskriteriums zwischen

metaphysischen und erfahrungswissenschaftlichen Aussagen strikt zu differenzieren pflegt; eine Annahme, die in ihrem rudimentäten Ansatz auch schon in Schopenhauers Metaphysikkonzeption klar erkennbar ist. Um Mißverständnissen vorzubeugen, und Schopenhauers Erfahrungsansatz gemäß seiner einst progressiven Auffassung entsprechend zur Geltung kommen zu lassen, wollen wir seine Metaphysik als *Theorie der Erfahrung* deuten. Mit der Metaphysik des Willens als Erfahrungswissenschaft und ihrer Aufgabe, die Erfahrung im ganzen zu analysieren, hat Schopenhauer höchst wahrscheinlich zum einen an Francis Bacons Vorstellung einer *scientia experimentalis*, zum anderen an Kants *Erfahrungsmetaphysik* anknüpfen wollen. Doch während Kant Metaphysik zum Reservoir apriorischer Vernunftwissenschaften wie Logik und Mathematik gezählt hat, konzipierte Schopenhauer seine Erfahrungsmetaphysik als empirische Wissenschaft, und zwar (a) aus äußerer Kausalbeobachtung und (b) aus innerer Selbstanalyse, die als innere Beobachtungsmethode am ehesten durch *Introspektion* als bewußte Selbsterfahrung wiederzugeben wäre. Seine Konzeption stellt eine metaphysische Theorie der Erfahrung dar, die sich einer streng und allgemein verbindlichen Prüfbarkeit entzieht. Doch läßt man indirekte Beurteilungskriterien zu, so ist sie als metaphysische Hypothese mit problematischem Wahrheitsgehalt zu betrachten, da sie auf seiner Zeit zum Teil als richtig bzw. als wahr anerkannte erfahrungswissenschaftliche sowie erkenntnistheoretische Aussagen gründet. So etwa das transzendentalphilosophische Raum- und Zeitproblem sowie die physiologische Hirnhypothese.

Die Metaphysik des Willens ist als metaphysisch-philosophische Erfahrungstheorie zu verstehen, die als hypothetischer Erklärungsversuch der Erfahrungsbildung im ganzen konzipiert ist. Sie besteht ihrem programmatischen Doppelansatz nach aus: (1) einer *erkenntnistheoretischen Konstitutionstheorie*, die auf formale Begründung der Tatsache der Erfahrung angelegt ist; und (2) einer *transzendentalrealistischen Erklärungstheorie*, welche die Struktur der Erfahrung unter Zugrundelegung zweier Prinzipien, Intellekt und Wille, analysiert. Darüber hinaus differenziert sie (3) aus einer *metatheoretischen Abgrenzungstheorie* heraus zwischen realwissenschaftlichen Kausal- und erfahrungsmetaphysischen Wesenserklärungen. Ihr metaphysischer Wissenschaftsanspruch auf eine vollständig und ausnahmslos „wahre" Gesamterklärung der Erfahrung ist zugunsten einer Teilerfahrung zurückzuweisen, da sie den subatomaren Quantenbereich etwa unter der absoluten Gültigkeitsvoraussetzung des allgemeinen Kausalprinzips weder berücksichtigen konnte noch ansatzweise zu erklären vermag. Auch von ihrem ursprünglichen Verständnis her war sie auf einen Ausschnitt psychophysischer Erfahrung des Menschen angelegt, den sie über

gehaltserweiternde Induktionsschlüsse im Rahmen einer monistischen Objektivierungstheorie als Gesamtheit der Naturerfahrung analogisiert.[73] Daß diese Erfahrungsdeutung und -erklärung nicht sakrosankt bleiben kann, versteht sich von selbst. Die Möglichkeit alternativer Erklärungsansätze ist auch in diesem Wissensbereich grundsätzlich nicht auszuschließen. Schopenhauer muß *kritisierbar* bleiben. Ihn zu immunisieren, hieße, seinem eigenen Anspruch auf Bestätigung seitens der Erfahrungswissenschaften in bezug auf die so groß geschriebene Kompatibilitätsthese seiner Metaphysik mit empirischer Naturforschung nicht ernsthaft in die Pflicht zu nehmen. Die hypothetische Revidierbarkeit der Erfahrungserklärung in Abhängigkeit von realwissenschaftlichem Wissensstand ist auch für Schopenhauers Metaphysikoption zu wahren.

Bei der vorausgegangenen *Kantkritik* ist eine hypothetistische Deutung der klassischen Begründungsmetaphysik Kants zugunsten einer kritischen Erfahrungserklärung mit problematischem Grundcharakter vorgeschlagen. Daraus resultiert eine realistische Reformulierung transzendentaler Erfahrungsfragen als Bedingungen ihrer Möglichkeit im Sinne von theoretischen Erklärungsversuchen für das Zustandekommen des Phänomens wissenschaftlicher Erkenntnis, die nicht mehr durch überzogene apodiktische Beweisansprüche validiert, sondern, um Hans Albert zu zitieren, „durch hypothetischen Rekurs auf die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens und damit der kognitiven Möglichkeiten realer erkennender Subjekte“[74] erklärt werden. Mit dieser Verschiebung wird eine insgesamt *realistische* Möglichkeit der Erfahrungserklärung induziert. Wenn die transzendentale Fragestellung auch im Rahmen eines hypothetischen Realismus nicht nur vertretbar, sondern auch gewinnbringend forcierbar ist, so hat dies in Kants direkter Nachfolge kein Geringerer als Schopenhauer kompetent und zukunftsweisend getan. Der Aufweis dieser Möglichkeit aber ist nur unter Anleitung einer wissenschaftstheoretischen Grundposition stringent durchführbar. Denn eine philosophische Erkenntnistheorie und -kritik ohne Erfahrungsquellen, d. h. ohne eine empirische Basis, wäre genauso blind wie empirische Beobachtungsforschung ohne erkenntnis- und erfahrungstheoretische Grundlagen.

---

[73] Diese Zurückführung ändert nichts an der grundsätzlich richtigen Auffassung, alle Naturwesen über eine meta-physische Willenskraft entwicklungsbiologisch als in Analogie zum Menschen stehend zu verstehen und sie entsprechend nicht nur unter mitleidsethischen Tierschutzapsekten aufzufassen. Überhaupt gilt es entgegen der westeuropäischen Moral- und Religionsarroganz Schopenhauers Grundthese zu reaktivieren, „die höhere Wissenschaft des Occidents und die höhere Moral des Orients“ zusammenzubringen, „indem Brahmanismus und Buddhaismus ihre Vorschriften nicht auf ‚den Nächsten‘ beschränken, sondern ‚alle lebenden Wesen‘ unter ihren Schutz nehmen“ (P II 399).

[74] H. Albert: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 28.

Die Option des konsequenten *Fallibilismus* durchzieht den gesamten Interpretationsverlauf der vorliegenden Betrachtungen von Kant über Newton bis Schopenhauer. Seine Anwendung auf die klassische Transzendentalphilosophie Kants hat unter Preisgabe ihrer apodiktischen Begründungsansprüche zu einem *problematizistischen Transzendentalismus* geführt, so daß ihre erkenntnis- und erfahrungstheoretische Konvenienz von Allgemeingültigkeit, Wahrheit und Denkgewißheit als unhaltbar abzuweisen war.[75] Will man hier aber dem „Münchhausen-Trilemma" nach Hans Albert nicht verfallen, und zwar (a) einem unendlichen Regreß, (b) einem logischem Zirkel oder (c) dem Rekurs auf ein Dogma, so bietet sich unter Rückgriff auf den Hypothesencharakter erfahrungswissenschaftlicher sowie genuin metaphysischer Theorien eine sinnvolle Alternative über die Suspendierung ihrer absoluten Begründungsansprüche zugunsten einer revidierbaren Setzung als hypothetischer Rekurs auf die Beschaffenheit realer Erfahrungsbildung und -erklärung.[76] Da Schopenhauer die intersubjektiv nicht prüfbare ansichseiende Willensrealität zunächst introspektiv zu erschließen sucht, um sie anschließend generalisierend auf die gesamte Außenwelt zu übertragen, stellt seine Willenslehre eine genuin *metaphysische Hypothese* über die qualitative Wesensstruktur der Natur dar.

Ähnlich wie Kant und Schopenhauer nimmt auch der moderne *kritische Rationalismus* die erkenntnistheoretische Haltung an, daß es eine denkunabhängige Realität gibt, die aber nicht in ihrem *Ansich*, sondern stets nur über gedeutete Bewußtseinsinhalte, die ihrerseits auf Erfahrungsgegenstände zurückführbar sein müssen, erkennbar ist. Erkenntnis erhält ihre objektive Gültigkeit dadurch, daß diese subjektiven Bewußtseinsinhalte unter Allgemeingesetze als Gesetzeshypothesen, die bestimmte beobachtbare Naturgesetzmäßigkeiten ausdrücken, subsumiert werden. Dadurch werden sie nicht nur *intrasubjektiv* gültig, sondern können auch *intersubjektiv* von jedem Erkennenden festgestellt und überprüft werden; Objektivität bedeutet nach Popper insofern intersubjektive Prüfbarkeit. Im Gegensatz zu Kants und Schopenhauers erkenntnistheoretisch apodiktischer Aprioritätsauffassung geht der kritische Realismus aber nicht mehr von einer transzendentallogischen Letztbegründung, sondern von *Hypothesen* aus, die selbst bei erfolgreicher Teilbestätigung durch empirische Meß- oder Beobachtungsdaten hypothetisch-konjekturale Annahmen bleiben. *Kritische Philosophie*

---

[75] Vgl. Kap. II, Abschnitt IV. Postmetaphysische Ausblicke, *§ 1-2. Eine formal- und erfahrungswissenschaftliche Problematisierung* sowie *Der problematizistische Transzendentalismus.*

[76] Vgl. H. Albert: Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus, Hamburg 1972, 19. Vgl. Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, 14 ff.; Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 28 ff; ferner K. R. Popper: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen 1979, 300.

als Theorie einer prinzipiell naturwissenschaftlichen Erkenntnis bildet nach Popper eine *Logik der Forschung*, die Antworten auf Fragestellungen suchen und aufzeigen soll, welchen Charakter etwa Sätze haben, die die empirischen Grundlagen der Einzelwissenschaften unter Annahme von Gesetzeshypothesen in ihrer objektiven Erkennbarkeit und Prüfbarkeit aufweisen, ohne solche Grundlagen selbst zu erarbeiten. Über die Etablierung eines Abgrenzungskriteriums wird es schließlich möglich, zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Hypothesen *sinnvoll* zu unterschieden und genuin metaphysische Aussagen in ihrer forschungsantreibenden Heuristik etwa nicht mehr von vornherein für *sinnlos* zu erklären. Sie entspringen einem außerwissenschaftlichen Randbereich, sind empirisch nicht prüfbar und fallen nicht unter strikt wissenschaftliche Verifikationskriterien.

Wenn Schopenhauer Kants Erbe in seinem definitiven Vollendungsanspruch angetreten und bestimmte erfahrungstheoretische Prämissen als alternativlose Wahrheit(en) apriori (voraus)gesetzt hat, diese sich *post festum* aber als empirische Blindgänger erwiesen haben, so ist sein diesbezüglich massiv dogmatischer Erfahrungsansatz zu revidieren. Die erfahrungstheoretische Problematisierung dieses Ansatzes hat zur Folge, die Metaphysik des Willens als Analyse empirischer Erkenntnisbedingungen zu interpretieren, da Schopenhauer selbst diesen Weg über eine reale Hirn- und Leibkomponente geebnet hat. Unter hypothetischer Wahrung ihrer Revidierbarkeit führt unser *postmetaphysischer Restituierungsvorschlag* aus seinem akuten Dogmatismus zu einem problematischen Kritizismus. Die wissenschaftliche Reglementierung der vollständig wahren Erfahrungserklärung ist entschieden abzulehnen. Mit dem Erklärungscharakter seiner Metaphysik ist Schopenhauer zwar zukunftsweisend über Kants apodiktische Begründungsmetaphysik hinausgegangen. Als Metaphysiker und Vertreter eines (noch) metaphysischen Zeitalters blieb er dennoch in einer restdogmatischen Denkweise des klassischen Erkenntnis- und Wahrheitsideals verhaftet, so daß er die Schicksalsfrage seiner Philosophie mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch abzusegnen meinte.

Philosophiehistorisch betrachtet steht Schopenhauer zugestandenermaßen als metaphysischer *Januskopf* zwischen Kant und Popper. Gegen Kant ist mit Schopenhauer dennoch festzuhalten:

(1) Die Preisgabe der Apodiktizität metaphysischer Erkenntnisansprüche: „Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntniß freilich nur ihr Ursprung *a priori* geben: eben dieser aber beschränkt sich auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei.“

(2) *Die Dispensierung der Kantischen Metaphysikauffassung*: „Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt seyn kann; so muß auch sie empirische Erkenntnißquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein *a priori* zu findenden Metaphysik nothwendig eitel. Es ist wirklich eine *petitio principii* Kants, welche er § 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe" (W II 200).

(3) *Metaphysik als Erfahrungsanalyse* nimmt einen hypothetischen Erklärungscharakter an. Ihre Aufgabe sei „zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art seyn" (W II 201).

(4) *Metaphysik* stellt danach „die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher" dar und hat folgerichtig auch aus der Erfahrung zu schöpfen: „Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen?" (W II 203). Mit ihrer Erfahrungsgrundlage schwebt Metaphysik nicht mehr „in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung; sondern geht herab bis zu diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen" (N 2).

Als philosophische Theorie der Erfahrung ist Schopenhauers Willensmetaphysik nicht wie die Vernunftmetaphysik Kants aus einem strengen Reinheitsgebot konzipiert, sondern aus transzendentalen, psycho- und physiologischen Ansätzen kombiniert. Diese rekonstruktive Zusatzannahme kommt m. E. dem interdisziplinären Denkansatz Schopenhauers am nächsten, so daß er am besten als eine *transzendentalrealistische Theorie der Erfahrung* zu bezeichnen wäre. Diese Annahme ist mit Schopenhauers Grundauffassung insofern vereinbar, als er selbst seine Philosophie durchaus als „realistisch-objektive" Zusatzerklärung zu Kants „transzendental-kritischer" Philosophie sah: „Durch unsere gegenwärtige realistische Betrachtungsweise gewinnen wir also hier unerwartet den *objektiven Gesichtspunkt* für *Kants* große Entdeckungen und kommen auf dem Wege empirisch-physiologischer Betrachtung dahin, von wo seine transzendental-kritische ausgeht" (N 72). Als konsequenter Nachkantianer geht Schopenhauer von einer ansichseienden Realität aus, die er in seiner Diversitätslehre als reale Willenserfahrung der idealen Verstandeserfahrung in einer phylogenetischen Priorität vorlagert, da sie aus ursprünglich bewußtlosen Willensakten über psychophysische Leib- und Hirnreaktionen erklärt werden. Die Erkenntnisvorgänge werden entsprechend nicht transzendentallogisch, sondern extrem psychophysisch aufgefaßt. Daß die Logik hier als Erkenntnisstütze fehl am Platz ist, liegt auf der

Hand. An ihre Stelle treten vor allem folgende synchrone Naturwissenschaften: (a) die Anthropologie, die anatomische, physiologische und pathologische Forschung am Menschen vornimmt; (b) die Physiologie, die bewußtseinsmäßige Vorgänge über das Zentralnervensystem erklärt; (c) die Psychologie, die das Seelenleben introspektiv als Wollen entschlüsselt; und (d) die Biologie, die als Evolutionstheorie das Naturwesen Menschen entwicklungsgenetisch beschreibt.

Der vermeintlich *transzendentale Idealismus*, den Schopenhauer in Anlehnung an Kant noch für alternativlos wahr hielt, gleicht in Wirklichkeit einem *transzendentalen Realismus*. Im Gegensatz zu Kant wollte Schopenhauer die Möglichkeit der Erfahrung nicht transzendentallogisch über synthetisch-apriorische Bedingungen ihrer Möglichkeit begründen, sondern er wollte *Erfahrung* als Tatsache des Bewußtseins erklären. Entscheidend nämlich ist, welche Erfahrungsvariante man seinem Theorieansatz zugrunde legt. Deutet man wie Schopenhauer die Empfindungs- und Wahrnehmungsqualitäten extrem physiologisch und führt sie über die Körperreaktionen auf psycho- bzw. metaphysische Willensakte zurück, so hat man sich schon für eine bestimmte Realerfahrung entschieden. Damit schlägt man sich auf die Seite einer psychologischen Auffassung der Bewußtseinserfahrung, die über ihre Gehirnproblematik auf eine (neuro)biologische Zusatzkomponente verweist.

Der transzendentale Realismus akzentuiert ähnlich stark wie Schopenhauer den Evolutionscharakter der Erkenntniserklärung und greift bei ihrer Lösung auf einzelwissenschaftliche Resultate aus dem Bereich der Evolutionstheorie, Linguistik, Soziologie, Wahrnehmungspsychologie und Neurobiologie zurück. Die Bedingungsfaktoren der Erkenntnis werden als *reale* Faktoren gedeutet, zu deren Erklärung realwissenschaftliche Daten herangezogen werden, so daß die Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit im realistischen Sinne nicht nur als solche gestellt, sondern auch hypothetisch konkret in bezug auf reale Subjekte und ihre tatsächliche Erkenntnis- und Leistungsfähigkeit beantwortet werden. Auch Schopenhauers Erfahrungstheorie ist von ihrer analytischen Erklärungsstruktur her eindeutig realistisch auf ein Willensproblem angelegt, das über eine Wechselwirkungstheorie von bewußten und unbewußten Körper/Geistakten gelöst wird. Legen wir folgenden wissenschaftstheoretischen Konsistenzrahmen zugrunde: (a) das Abgrenzungskriterium zwischen metaphysischen und wissenschaftlichen Theorien, (b) die tatsächliche Philosophienvielfalt, (c) die Unwiderlegbarkeitsthese, und (d) den ausnahmslosen Hypothensencharakter erfahrungswissenschaftlicher sowie erfahrungsmetaphysischer Theorien, so steht einer *postmetaphysischen* Hypothetisierung der

Metaphysik Schopenhauers nichts im Wege. Entgegen seiner Selbsteinschätzung haben wir dann aber auch mit aller Konsequenz das *Willensprinzip* als metaphysische Erklärungshypothese zu deuten, mit deren Hilfe der Mensch in seinem psychophysischen Strukturaufbau als reales Subjekt aufzufassen ist.

Es steht zwar außer Frage, daß die Wahrnehmung intuitiver Erfahrungszusammenhänge durch abstrakte Einbildungsfähigkeit, Vorstellungen zu erzeugen, ermöglicht wird. Abstraktionsakte aber bilden Konstruktionen von Wirklichkeitsmodellen, die die Realität mit Hilfe von schöpferischen Hypothesen in Theoriekonstrukten erklären. Sinnliche Anschauungs- und Gefühlsakte werden zu Begriffen verarbeitet und zu Weltbildern von Modellcharakter transformiert. Einen theoriefreien Zugang zu einer sinnvollen Welterschließung gibt es weder in der Wissenschaft noch in der Philosophie. Schopenhauers *Wille* als metaphysisches Welterklärungsmodell stellt ein solches abstraktes Verstandesgebilde dar. Als Erfahrungsprinzip bildet der Wille insofern ein apriorisches Theoriekonstrukt zu empirischen Erklärungszwecken, als das Prinzip der Erfahrung selbst nicht auf Erfahrung beruhen kann.

Schopenhauers analytische Erklärungsmetaphysik hat eigentlich bis heute nicht die ihr gebührende Anerkennung erfahren. Größtenteils hängt dieser Umstand mit dem akuten Defizit zusammen, daß seine Metaphilosophie keine gründliche akademische Flankierung genießt. Gerade in der Metaphilosophie aber liegt ein erheblicher Theoriepotential seiner Metaphysik. Akzeptiert man den Hypothesencharakter metaphysischer Erklärungsansätze, wie dies der kritische Realismus tut, so ist es nicht verwunderlich, daß gerade aus diesem Lager erste bedeutende Anknüpfungshinweise auf Schopenhauer kommen. Die instruktive Möglichkeit, der Metaphysik eine Erklärungsaufgabe mit Hypothesencharakter zuzuweisen, hat unter Rückgriff auf Schopenhauer Hans Albert nicht nur gesehen, sondern im Anschluß an Poppers Philosophie- und Wissenschaftsoption auch rückwirkend auf Kants Metaphysik der Erfahrung übertragen: „Die Möglichkeit, der Metaphysik eine Erklärungsaufgabe dieser Art zuzuweisen, hat schon Schopenhauer gesehen, dessen Kant-Kritik man zustimmen kann, ohne seine eigene metaphysische Auffassung zu übernehmen. Er hat überdies mit Recht festgestellt, daß eine Metaphysik, die dieser Aufgabe gerecht werden versucht, selbst auf Erfahrung angewiesen sei und daher keineswegs jene apodiktische Gewißheit für sich in Anspruch nehmen könne, die nach Kantscher und auch seiner Auffassung mit Erkenntnissen a priori verbunden ist.“[77]

---

[77] H. Albert (1978), 14 f.; vgl. ders. (1982), 49 f. Ausführlicher hierzu vgl. Kap. I., Abschnitt III. Zwischen Metaphysik und Wissenschaft, *§§ 1-2. Das Problem der Metaphysik und dessen Ver-*

Metaphysische Theorien wären dieser Auffassung zufolge als problematische Erklärungsversuche auf der Basis hypothetischer Annahmen zu interpretieren. Metaphysik gibt damit ihren längst antiquierten Apodiktizitätsanspruch preis und gewinnt im Gegenzug einen positiven Erklärungscharakter, den sie grundsätzlich mit den Erklärungen moderner Erfahrungswissenschaften teilt.

§ 3. Eine Lanze für eine hypothetische Metaphysik

Den gesamten Betrachtungsgang zum Problem der Metaphysik bei Kant und Schopenhauer abschließend möchte ich eine Lanze für eine *hypothetische Metaphysik* brechen, deren Aufgabe *heute* nicht darin bestehen kann, weiterhin gleichsam wissenschaftsimmun das Unbedingte, Unumstößliche oder Endgültige in einem irreversiblen Ordnungszusammenhang apodiktisch zu begründen. Eine Metaphysik mit offenem Hypothesencharakter stellt keine *contradictio in adiecto* dar, sondern indem sie auf ein universelles Evidenzkriterium verzichtet, und zu ihrem Ausgangspunkt den jeweils kontingenten Wissens- und Forschungsstand nimmt, entwirft sie in ihrem instruktiven Wechselspiel mit den Erfahrungswissenschaften einheitsstiftende ggf. forschungsantreibende Allgemeinhypothesen. In ihrer meta-physischen Überhöhung kann Metaphysik heuristische Unter- oder Überbaufunktionen übernehmen, in ihrer approximativen Annäherung an die Wissenschaft alternative Denkperspektiven entwerfen und damit erste spekulative Orientierungshilfen in einem wissenschaftlich noch nicht erschlossenen Neuland anbieten.

Eine *induktive Metaphysik*, die sich methodisch auf explizite Hypothesenbildungen stützt, begründet keine evidenten Erstprinzipien, um aus ihnen „streng beweisend" unrevidierbares Wissen deduzieren zu können, sondern sie setzt bei dem aktual fundierten Wissensstand einzelner Realwissenschaften an. Sie hinterfragt sei es in methodischer, sei es in systematischer Hinsicht ihre Erklärungs- und Geltungsbedingungen, wodurch sie aufgrund ihrer expliziten Konjekturalität *revidierbar* bleibt.[78]

Ein denkbares Aufgabenfeld für eine induktive Metaphysik mit einem heuristischen bzw. prototypischen Hypothesencharakter in einer möglichst umfassenden Welterklärung ist heute durchweg vertretbar. Der gegenwärtig aner-

---

hältnis zum Problem der Erfahrungswissenschaften sowie *Das Abgrenzungsproblem – Eine demarkative Problemmetaphysik.*

[78] Zur Konzeption einer revidierbaren Metaphysik vgl. H. Poser: Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983, Freiburg/München 1986, 115 ff.

kannte Hypothesenstatus erfahrungswissenschaftlicher Allgemeinsätze kann auch auf die gewissermaßen auf sie aufbauenden metaphysischen Aussagen übertragen werden. Indem rational metaphysische Reflexion durch kritische Infragestellung und spekulatives Entwerfen von denkbaren aber noch nicht realisierbaren Betrachtungsperspektiven neue Formideale vorschlägt, trägt sie maßgebend dazu bei, etabliertes Grundwissen auch *negativ* zu reflektieren. Indem sie Kritik am geltenden Wissensfundus übt, kann sie durch methodisch noch nicht abgesicherte Spekulation andere Argumentationsweisen prozedieren oder zumindest auf ihre latenten Variationsmöglichkeiten hinweisen.[79] In der heutigen Philosophie – sofern sie sich dem kritischen Dialog mit den Natur- und Sozialwissenschaften stellt und nicht ein grundsätzlich archivarisches Selbstverständnis völlig immun pflegt – spielen die Wissenschaftstheorien eine entscheidende Rolle. Daraus resultiert ein wesentlich kritischeres begriffstheoretisches Metaphysikverständnis. Die Resultate moderner Theorien zeichnen sich im wesentlichen dadurch aus, daß die Welt nicht als durch absolute Daten gegeben hingenommen, sondern als fortgesetzter Konstitutionsprozeß aus dem schöpferischen Zusammenspiel von empirisch objektiven Daten und apriorisch subjektiven Begriffsansätzen verstanden wird. Es ist das Wechselspiel von Form und Inhalt in einer sukzessiven Variationsfolge als *Interpretationsprozeß* von Anschauungsformen und Grundsätzen.

Die Autonomie der Naturwissenschaften zeigt, daß Metaphysik *qua* Metaphysik allein heute unhaltbar ist. Die auf eine Hypothetisierung metaphysischer Herangehensweisen nicht nur an die Natur, sondern auch an das Recht und die Moral hindeutende Wende gleicht insofern einem einheitsstiftenden Funktionswandel, bei dem neue pluriforme Erklärungs- und Rechtfertigungskriterien metaphysischer Unternehmungen freigelegt und sowohl theoretische als auch eindeutig praktische Forschungs- und Handlungsanweisungen erschlossen werden können. So gesehen ist und bleibt Metaphysik ein genuin philosophisches Unterfangen.

[79] Vgl. M. Hampe: Gesetz und Distanz. Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit in der theoretischen und praktischen Philosophie, Heidelberg 1996, 200 f.

Literaturverzeichnis

I. Primärliteratur

(1) Immanuel Kant

[I] Immanuel Kant. Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Franfurt/M 1974 (=Werke).

KrV	=	Kritik der reinen Vernunft (Werke III-IV)
KpV	=	Kritik der praktischen Vernunft (Werke VII)
KdU	=	Kritik der Urteilskraft (Werke X)
Prol.	=	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Werke V)
FdM	=	Über die von der Köngl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Werke VI)
MAN	=	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Werke IX)

Mit wenigen Ausnahmen wurden auch zwei folgende Werkausgaben herangezogen:

Gesammelte Schriften, begonnen v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (=Akad. Ausg. (AA)), 1. Abtlg. (Bd.I-IX): Werke 2. Abtlg. (Bd. X-XIII): Briefwechsel; 3. Abtlg (Bd.XIV-XXIII): Nachlaß, Berlin 1900-1955; 4. Abtlg. (Bd. XXIV-XXIX: Vorlesungen, Berlin 1966 ff.; 5. Abtlg.:Kant-Index, Bd. XXX ff.

Werke. Akademie Textausgabe, Bd. I-IX, Berlin 1968, Anmerkungen 2 Bde., Berlin/New York 1977.

[II] Immanuel Kant. Opus postumum. 2 Bde. Hrsg. v. Artur Buchenau. Berlin/Leipzig 1938.

[III] Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von B. Erdmann. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1882/1884. Neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen v. N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

[IV] Immanuel Kant. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer. Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper, und einem Nachtrag, Hamburg 1972.

[V] Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Hrsg. v. Rudolf Eisler. Hildesheim/Zürich/New York 1989.

[VI] Die Kant-Laplace'sche Theorie. Ideen zur Weltentstehung von Immanuel Kant und Pierre Laplace. Eingeleitet und hrsg. v. Heinrich Schmidt, Leipzig 1925.

(2) Christian Wolff

[I] Wolff, Ch.: Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente. Hrsg. und bearb. v. J. École, J. E. Hoffmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Hildesheim u. a. 1962 ff.

(3) Isaac Newton

[I] *Isaaci Newtoni* Opera quae extant omnia, ed. Samuel Horsley, 5 vols. London 1779-1785 (Nachdruck in 5 Bdn Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).

Philosophiae naturalis principia mathematica, London 1687, Opera, vol. III.

Philosophiae naturalis principia mathematica (London, 1687; reproduced in facsimile by Wm. Dawson & Sons, Ltd., London, 1954 [Faksimile der Erstausgabe]).

Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light, London 1704, Opera, vol. IV.

Isaac Newton: Mathematische Prinzipien der Naturlehre. Mit Bemerkungen und Erläuterungen hrsg. v. J. Ph. Wolfers. Darmstadt 1963.

Isaac Newton: Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts. Braunschweig 1983.

[II] Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy, and Related Documents, edd. I. B. Cohen/R. E. Schofield, Cambridge 1958.

[III] The Correspondence of Isaac Newton, ed. H. W. Turnbull, (voll. I-III), J. F. Scott (vol. IV), A. Ruprecht Hall/Laura Tilling (voll. V-VII). Cambridge (New York/Melbourne), 1959-1977.

(4) Arthur Schopenhauer

[I] Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke. Hrsg. v. Arthur Hübscher. 7 Bände. Wiesbaden 1948-1950 (=Werke).

G = Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Werke I)
F = Ueber das Sehn und die Farben (Werke I)
W I = Die Welt als Wille und Vorstellung I (Werke II)
W II = Die Welt als Wille und Vorstellung II (Werke III)
N = Ueber den Willen in der Natur (Werke IV [I])
E = Die beiden Grundprobleme der Ethik
I. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens
II. Ueber das Fundament der Moral (Werke IV [II])
P I = Parerga und Paralipomena I (Werke V)
P II = Parerga und Paralipomena II (Werke VI)

[II] Arthur Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlaß. Hrsg. v. Arthur Hübscher. 5. Bände, München (dtv) 1985 (= HN).

HN I = Die frühen Manuskripte 1804-1818
HN II = Kritische Auseinandersetzungen 1809-1818
HNIII = Berliner Manuskripte 1818-1830
HN IV/1 = Die Manuskripte der Jahre 1830-1852
HN IV/2 = Letzte Manuskripte/Graciáns Handorakel

[III] Arthur Schopenhauer. Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlaß hrsg. und eingeleitet v. Volker Spierling, München: Piper 1984-1986 (=VN).

VN I = Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Teil I
VN II = Metaphysik der Natur. Teil II
VN III = Metaphysik des Schönen. Teil III
VN IV = Metaphysik der Sitten. Teil IV

[IV] Arthur Schopenhauer: Gesammelte Briefe. Hrsg. v. Arthur Hübscher. – 2., verbesserte u. ergänzte Aufl. Bonn: Bouvier, 1987 (=GBr).

[V] Schopenhauers Gespräche. Hrsg. v. Arthur Hübscher, in: Jb 20 (1933).

[VI] Schopenhauer-Register. Hrsg. v. G. F. Wagner. Neu hrsg. v. Arthur Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1960.

II. Sekundärliteratur

Agassi, J.: The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics, in: Science in Flux, Dordrecht 1975, 208–239.

Albert, H.: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968.

Albert, H.: Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus, Hamburg 1972.

Albert, H.: Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978.

Albert, H.: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982.

Anderson, R. F.: Hume's First Principles, Lincoln 1966.

Apel, K.-O.: Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt/M 1994.

Aristoteles: Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, Hamburg 1976.

Aristoteles: Metaphysik, Hamburg 1978.

Arndt, H. W.: Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs, in: W. Schneiders (Hg.): Christian Wolff. 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, Hamburg 1983, 31-47.

Barth, H.: Schopenhauers „eigentliche Kritik der Vernunft", in: J. Salaquarda (Hg.): Schopenhauer, Darmstadt 1985, 60-72.

Baum, G.: Arthur Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie, in: Jb 69 (1988), 387-398.

Beck, L. W.: Können Kants synthetische Urteile in analytische umgewandelt werden? In: G. Prauss (Hg): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 27-43.

Birnbacher, D.: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie, in: Jb 69 (1988), 7–19.

Birnbacher, D.: Schopenhauers Idee einer rekonstruktiven Ethik. Mit Anwendungen auf die moderne Medizin-Ethik, in: Jb 70 (1990), 26-44.

Birnbacher, D.: Wittgenstein und die „Grundfrage der Metaphysik", in: W. Vossenkuhl (Hg.): Von Wittgenstein lernen, Berlin 1992, 121-136.

Blumenbach, J. F.: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, Göttingen 1781.

Bochenski, I. M.: Die zeitgenössischen Denkmethoden, Tübingen/Basel 1993.

Böhme, G.: Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft, Frankfurt/M 1997.

Brewster, D: Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton, 2 vols., Edinburgh 1885.

Carnap, R.: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis II, 1932.

Cassirer, E.: Die Physiologie als Grundlage der Erkenntnistheorie, in: V. Spierling (Hg.): Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung", Frankfurt/M 1984, 212-230.

Churchland, P. S.: Reduction and the Neurobiological Basis of Consciousness, in: A. J. Marcel/E. Bisiach (eds.): Consciousness in Contemporary Science, Oxford 1988, 273-304.

Churchland, P. S.: Die Neurobiologie des Bewußtseins. Was können wir von ihr lernen? In: Th. Metzinger (Hg.): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn/Zürich 1995, 463-490.

Cohen, I. B.: Hypotheses in Newton's Philosophy, Physis 8 (1966), 163-184.

Crusius, Ch. A.: Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, Leipzig 1762.

De Broglie, L.: Licht und Materie, Hamburg/Baden-Baden 1949.

Descartes, R.: Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg 1955.

Duhem, P.: La théorie physique: son objet, sa structure, Paris 1914. (dt): Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, Hamburg 1978.

Einstein, A.: Die Hypothese der Lichtquanten. Hrsg. A. Hermann, Stuttgart 1965.

Einstein, A.: Grundzüge der Relativitätstheorie, Berlin/Oxford/Braunschweig 1969.

Engfer, H.-J.: Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas, Paderborn 1996.

Engfer, H.-J.: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Stuttgard-Bad Cannstatt 1982.

Engfer, H.-J.: Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant, in: W. Schneiders (Hg.): Christian Wolff. 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, Hamburg 1983.

Falkenburg, B.: Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung in Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik, Mannheim 1994.

Feyerabend, P.: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge (1975). (dt): Wider den Methodenzwang. Skizze zu einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/M 1983.

Feyerabend, P.: Irrwege der Vernunft, Frankfurt/M 1989.

Fischer, K.: Geschichte der neuern Philosophie. Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Band 9. Heidelberg 1908.

Fölsing, A.: Albert Einstein, Frankfurt/M 1993.

Goethe, J. W.: Werke (Hamburger Ausgabe). Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, München 1982.

Gwinner, W.: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig 1922.

Hall, A. R.: Die Geburt der naturwissenschaftlichen Methode, Gütersloh 1965.

Hampe, M.: Gesetz und Distanz. Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit in der theoretischen und praktischen Philosophie, Heidelberg 1996.

Hanson, N. R.: „Hypotheses fingo“, in: R. E. Butts/J. W. Davis (edd.): The Methodological Heritage of Newton, Oxford 1970, 14-33.

Hasse, H.: Schopenhauer, München 1926.

Hawking, S. W.: A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes, New York 1988. (dt): Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1988.

Hegel, G. W.: Wissenschaft der Logik. Frankfurt 1969.

Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen 1927.

Heidegger, M.: Was ist Metaphysik? Frankfurt/M 1969.

Heimsoeth, H.: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen, Berlin 1966.

Heiss, W. D.: Kernspintomographie und Positronen-Emissionstomographie zur Lokalisation menschlicher Hirnfunktionen, in: Beobachtung, Experiment und Theorie in Naturwissenschaft und Medizin, Stuttgart 1987.

Hoche, H.-U./Strube, W.: Analytische Philosophie, Freiburg 1985.

Höffe, O.: Immanuel Kant, München 1988.

Hubble, E. P.: The Realm of the Nebulae, New Haven: Yale University Press, 1985.

Hume, D.: Die Naturgeschichte der Religion, Hamburg 1984.

Hume, D.: Ein Traktat über die menschliche Natur. 2 Bde., Hamburg 1978.

Hume, D.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1984.

Juhos, B. v.: Wie stellt sich die neuere Erkenntniskritik zur Philosophie Schopenhauers? In: C. A. Emge und Otto v. Schweinichen (Hg.): Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, Berlin 1938, 119-139.

Juhos, B. v.: Welche begrifflichen Formen stehen der empirischen Beschreibung zur Verfügung? In: E. Topitsch (Hg.): Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für V. Kraft, Wien 1960,101-158.

Kamata, Y.: Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedanken der Welt als Wille und Vorstellung, München 1988.

Kamitz, R.: Positivismus, Befreiung vom Dogma, München 1973.

Kanitscheider, B.: Die Reichweite der wissenschaftlichen Rationalität und das Problem der Metaphysik, in: J. L. Brandl, A. Hieke, P. M. Simons (Hg.): Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen, St. Augustin 1995, 225-240.

Kanitscheider, B.: Im Innern der Natur. Philosophie und moderne Physik, Darmstadt 1996, 11.

Kanitscheider, B.: Philosophie und moderne Physik. Systeme, Strukturen, Synthesen, Darmstadt 1979.

Kanitscheider, B.: Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993.

Kanitscheider, B.: Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft, Berlin/New York 1981.

Kanitscheider, B.: Zum Verhältnis von analytischer und synthetischer Philosophie, in: Perspektiven der Philosophie 11 (1985), 91-111.

Kelsen, H.: Was ist Gerechtigkeit, Wien 1953.

Kepler, J.: Epitome Astronomiae Copernicanae. Ges. Werke. Hrsg. v. Max Caspar 1953.

Klaproth, M. H.: Chemie nach der Abschrift von Arthur Schopenhauer nebst dessen Randbemerkungen, Winter 1811/12. Bearb. u. hrsg. v. Brita Engel, Berlin 1993.

Kondylis, P.: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981.

Kotarbinski, T.: The Development of the Main Problems in the Methodology of Francis Bacon, in: Studia philosophica 1 (1935), 107-117.

Koyré, A.: Newtonian Studies, London 1965.

Koyré, A.: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt/M 1969.

Lambert, J. H.: Abhandlung vom Criterium veritatis. Mit einem erläuternden Vorwort aus dem Manuskript hrsg. v. K. Bopp, Berlin 1915.

Lambert, J. H.: Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen (Kant-Studien, Erg.-H. 42.).

Lichtenberg, G. Ch.: Schriften und Briefe, Frankfurt/M 1983.

Lindley, D.: Das Ende der Physik. Vom Mythos der großen Vereinheitlichten Theorie, Frankfurt/M 1997.

Lohne, J. A.: Hooke versus Newton: An analysis of the documents in the case on free fall and planetary motion, Centaurus 7, 1960/61, 6-51.

Lorenz, A.: Nihil est sine ratione sufficiente. Wolffs Begründung der Ontologie und Leibniz' Scientia de aliquo et nihilo, in: Akten des VII. Internationalen Leibniz-Kongresses NIHIL SINE RATIONE, Bd. 2, Berlin 2001, 744-756.

Lorenz, A.: Von Freud zu Schopenhauer. Anmerkungen zu einer revolutionären Rezeptionsbeziehung zwischen Metaphysik und Psychologie an der Schwelle zur Moderne, in: Schopenhauer im Kontext. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, hg. von D. Birnbacher, A. Lorenz, L. Miodoński, Würzburg 2002, 193-214.

Malter, R.: Schopenhauer und die Biologie: Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 6 (1983), 41-58.

Malter, Rudolf: Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

Mandelbrodt, B. B.: The Fractal Geometry of Nature, San Francisco 1977; (dt.): Die fraktale Geometrie der Natur, Basel 1987.

Mandell, A. J.: Psychobiology of Transcendence: God in the Brain, in: J. M. Davidson/R. J. Davidson (eds): The Psychobiology of Consciousness, New York 1980, 379-464.

Mann, Th.: Adel des Geistes. Versuche zum Problem der Humanität, Stockholm 1945.

Manuel, F.: The Religion of Isaac Newton, Oxford 1974.

Martin, G.: Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode, Berlin 1965.

Mason, S. F.: Geschichte der Naturwissenschaft in der Entwicklung ihrer Denkweisen, Stuttgart 1961.

Meyer, W.: Das Kantbild Schopenhauers, Frankfurt/M 1995.

Mittelstraß, J.: Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin/New York 1970.

Mittelstraß, J.: Die Galileische Wende. Das historische Schicksal einer methodischen Einsicht, in: L. Landgrebe (Hg.): Philosophie und Wissenschaft. 9. Deutscher Kongreß für Philosophie. Düsseldorf 1969, Meisenheim am Glan 1972, 285-318.

Mollowitz. G.: Bewährung-aus-sich-selbst als Kriterium der philosophischen Wahrheit, in: Jb 70 (1989), 205-225.

Morgenstern, M.: Die Grenzen der Naturwissenschaft und die Aufgabe der Metaphysik bei Schopenhauer, in: Jb 67 (1986), 71-93.

Morgenstern, Martin.: Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift f. philos. Forschung, 41 (1987), 592–612.

Morgenstern, M.: Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft. Aprioritätslehre und Methodenlehre als Grenzziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnis, Bonn 1985.

Nicolai, F.: Bemerkungen über den logischen Regressus, nach dem Begriffe der alten Kommentatoren des Aristoteles, in: Sammlung der deutschen Abhandlungen, welche in der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgelesen worden in dem Jahre 1803, Berlin 1806.

Nietzsche, F.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. G. Colli und M. Montinari (Hg.), Berlin/New York 1986.

Norton, D. F.: „David Hume“ – Commone-sense Moralist, Sceptical Metaphysician, Princeton. N.J., 1983.

Paulsen, F.: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnislehre, Leipzig 1875.

Pemberton, H.: View of Sir Isaac Newton’s philosophy, London 1728.

Pleitgen, H. O. / Richter, P. H.: The Beauty of Fractals, Berlin 1986.

Popper, K. R.: Die Logik der Forschung, Wien 1935.

Popper, K. R.: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London 1968. (dt): Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. 2 Bde., Tübingen 1994-1997.

Popper, K. R.: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen 1979.

Popper, K. R./Lorenz, K.: Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch. Mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums, München 1994.

Poser, H.: Whiteheads Kosmologie als revidierbare Metaphysik, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.): Whiteheads Metaphysik der Kreativität. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983, Freiburg/München 1986, 105-125.

Quine, W. V.: Von einem logischen Standpunkt aus, Frankfurt/M., Berlin 1979.

Rapp, F.: Metaphysische Systeme und wissenschaftliche Theorien – Ein Strukturvergleich, in: H. Poser und H.-W. Schütt (Hg): Ontologie und Wissenschaft, Berlin 1984, 99-114.

Reinhold, K. L.: Versuch einer Auflösung der von der philosophischen Classe der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin für 1805 aufgestellten Aufgabe: „Die Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie genau anzugeben, und zu untersuchen: ob und was es für Mittel gebe, ihren Gebrauch sicherer, leichter und nützlicher zu machen", München 1805.

Rhode, W.: Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung, Rheinfelden 1991.

Riemann, B.: Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Neu hrsg. v. H. Weyl, Berlin 1919.

Röd, W.: Dialektische Philosophie der Neuzeit, München 1986.

Röd, W.: Die Idee der transzendentalphilosophischen Grundlegung in der Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Philosophisches Jahrbuch 79/I (1972), 57-76.

Röd, W.: Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendental-philosophischer Sicht, München 1991.

Röd, W.: Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau, Bd. VIII, München 1984.

Röd, W.: Metaphysik ohne Evidenz, in: J. L. Brandl, A. Hieke, P. M. Simons (Hg.): Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen, St. Augustin 1995, 33-42.

Röd, W.: Transzendentalphilosophie als „Philosophie von der Philosophie", in: A. Bohnen/A. Musgrave (Hg.): Wege der Vernunft, Tübingen 1991, 91-112.

Röd, W.: Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien, in: G. Schmidt und G. Wolandt (Hg.): Die

Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag, Bonn 1977, 77-92.

Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, 2 Bde., München 1996.

Röd, Wolfgang: Über die Möglichkeit der Metaphysik unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie, in: Allgemeine Zeitschrift f. Philosophie, 1976 1/1, 3-18.

Rolland, R.: Goethe und Beethoven, Frankfurt/M und Leipzig 1999.

Rosenberger, F.: Die Geschichte der Physik in Grundzügen. Mit synchronistischen Tabellen der Mathematik, der Chemie und beschreibenden Naturwissenschaften sowie der allgemeinen Geschichte. Zweiter Theil. Geschichte der Physik in der neueren Zeit, Braunschweig 1884.

Rosenberger, F.: Die Geschichte der Physik in Grundzügen. Mit synchronistischen Tabellen der Mathematik, der Chemie und beschreibenden Naturwissenschaften sowie der allgemeinen Geschichte. Dritter Theil. Geschichte der Physik in den letzten Hundert Jahren, Braunschweig 1887.

Rosenberger, F.: Isaac Newton und seine physikalischen Principien. Ein Hauptstück aus der Entwickelungsgeschichte der modernen Physik, Leipzig 1895.

Rosenfeld. L.: Newton's Views on Aether and Gravitation, in: Archive for History of Exact Sciences 6 (1969), 29-37.

Roth, G.: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/M 1996.

Rüdiger, A.: Philosophia synthetica, Leipzig 1707.

Schäfer, L.: Kants Metaphysik der Natur, Berlin 1966.

Schlick, M.: „Unanswerable Questions", in: Gesammelte Aufsätze, Hildesheim 1969.

Schlipp, P. A. (ed.): Albert Einstein: Philosopher-Scientist, New York 1951.

Schlosser, G.: Einheit der Welt und Einheitswissenschaft. Grundlegung einer Allgemeinen Systemtheorie, Braunschweig 1993.

Schmidt, A.: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie, München 1986.

Schneider, I.: Isaac Newton, München 1988.

Schneider, W.: Schopenhauer, Wien 1937.

Searle, J. R.: Die Wiederentdeckung des Geistes, Frankfurt/M 1996.

Seelig, Wolfgang: Schopenhauer und die Natur. Über Erkenntnis und Vorstellung der Natur bei Schopenhauer, in: Jb (69) 1988, 169-176.

Spatz, H.: Über die Gegensätzlichkeit und Verknüpfung bei der Entwicklung von Zwischenhirn und basaler Rinde, in: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie 125 (1949), 166-177.

Stegmüller, W.: Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik, in: Zeitschrift f. philos. Forschung 8 (1954), 535-563.

Stegmüller, W.: Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis, München 1967.

Stegmüller, W.: Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin/Heidelberg/New York 1969.

Stegmüller, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1978.

Stegmüller, W.: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein, Darmstadt 1970.

Stegmüller, W.: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Band II: Theorie und Erfahrung, Berlin, Heidelberg, New York 1970.

Strawson, P. F.: Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik, Stuttgart 1972.

Topitsch, E.: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien 1958.

Topitsch, E.: Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie, in: Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft. Hrsg. v. E. Topitsch, Wien 1960, 233-264.

Topitsch, E.: Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung, Hamburg 1975.

Tugendhat, E.: Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M 1992.

Vaihinger, H.: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde., Stuttgart 1881-1892.

Volkelt, J.: Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube, Stuttgart 1907.

Wagner, F.: Isaac Newton im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung. Studien zur Epoche der Aufklärung, Freiburg/München 1976.

Welsen, P.: Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendental-philosophischen, anthropolgischen und naturmetaphysischen Grundlagen, Würzburg 1995

Williams, B.: Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung, Königstein 1981.

Wittgenstein, L: Sinnvolle Lebensführung, Zürich o. J.

LEBENSLAUF

Am 21. März 1962 kam ich, Andreas Lorenz, als Kind des Elektrikers Jan Lorenz und seiner Ehefrau Hildegard, geb. Hinzmann, in Olsztyn (Allenstein im ehemaligen Ostpreußen) in Polen zur Welt. Im Jahre 1969 wurde ich eingeschult. Nach einer dreijährigen Lehre zum Kfz-Mechaniker habe ich meine Ausbildung an einer weiterbildenden Schule aufgrund meiner Ausreise aus Polen abgebrochen.

Im Jahre 1981 reiste ich in die Bundesrepublik Deutschland ein und nahm meine in Polen abgebrochene Schulausbildung am Bergischen Kolleg in Wuppertal auf, das ich im Jahre 1985 mit dem Abitur abgeschlossen habe. Anschließend leistete ich am Klinikum Barmen in Wuppertal einen sechzehnmonatigen Zivildienst ab.

Im Wintersemester 1987/88 habe ich mich an der Universität Bonn für das Studium der Philosophie, der Germanistik und der Slawistik immatrikuliert, das ich im Oktober 1993 mit dem Grad eines Magister Artium absolviert habe. Das Thema meiner Magisterarbeit lautete: Der empirische Gebrauch des regulativen Prinzips nach Kant.

Aufgrund einer Empfehlung des Bonner Altphilologen, Herrn Prof. Dr. Gerd Ingenkamp, habe ich Herrn Prof. Dr. Dieter Birnbacher kennengelernt, der mich als Doktoranden angenommen und auf dem Weg zu der vorliegenden Dissertation wissenschaftlich äußerst anregend und wohlwollend betreut hat.

Herr Professor Dieter Birnbacher hat mich während der gesamten Arbeit an dieser Dissertation mit einem großzügigen Privatstipendium gefördert.

Ihm allein in aufrichtiger Dankbarkeit für seine mehr als großzügige jahrelange Förderung ist diese Dissertation auch gewidmet.

Andreas Lorenz