

Metaphysik und Politik – Heidegger, Derrida und das Denken des Offenen

OLIVER FLÜGEL

Erschiene es nicht allzu präventiös, hätte ich den vorliegenden Beitrag gerne in Erinnerung an Adornos Vorlesung aus dem Jahre 1965 *Metaphysik. Begriff und Probleme* genannt (Adorno 1998). Denn die Probleme, die Adorno dort als innere des metaphysischen Denkens diskutiert, sind exakt jene, die sich auch heute stellen, sobald man den – von der gegenwärtigen Diskurslage nahe gelegten – Versuch unternimmt, den Denkbezirk der Metaphysik zu verlassen. Adorno zufolge wird Metaphysik bestimmt von einem in seinen Konsequenzen kontradiktorischem Doppelmotiv, insofern sie einerseits in kritischer Absicht gegen dogmatische Fixierungen und Substantialismen opponiert, andererseits aber an dem, im dogmatischen Denken immer auch aufgehobenen, Anspruch, über das Bedingte, die bloß empirische Erfahrung hinauszugelangen, festzuhalten versucht: „[U]nd genau diese Doppelintention auf Kritik und Rettung, die macht das Wesen der Metaphysik aus“ (Adorno 1998: 35). Im Vollzug dieses Versuchs macht sich Metaphysik dann naturgemäß selbst des Dogmatischen verdächtig, sie geht, insofern sie auf die Erkenntnis eines Unbedingten zielt, in gewisser Weise in Theologie über (vgl. Adorno 1998: 93), die ja für die großen rationalistischen Systeme der neuzeitlichen Philosophie geradezu das Paradebeispiel dogmatischen Denkens darstellt. Angesichts dieses Umstands erscheint es auch wenig verwunderlich, dass Metaphysik heute selbst als Inbegriff eines nur mehr noch dogmatisch erscheinenden Spekulierens begriffen wird; sie ist unterdessen, um noch einmal mit Adorno zu sprechen, zum „Ärgernis der Philosophie“ (Adorno 1998: 9) geworden.

Scheinen diese Überlegungen zwar prima facie eine Überwindung der Metaphysik als einzig gangbaren Weg nahe zu legen, so stellt sich die Situation, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche, keineswegs so einfach dar. Neben der Fra-

ge, die in den zeitgenössischen philosophischen Debatten häufig als entscheidende stilisiert wird, nämlich der nach der Unhaltbarkeit metaphysischen Spekulierens, erscheint mir eine andere, damit verbundene, mindestens ebenso triftig zu sein: die grundsätzliche nach der Möglichkeit, Metaphysik zu verlassen, ohne zugleich auf deren normative Aspirationen zu verzichten. Gerade für eine Politik, die mehr zu sein beansprucht als das, was eben so als Politik sich historisch-faktisch einspielt, stellt sich diese Frage mit unhintergebar Dringlichkeit. Soll Politik in einem auch normativ gehaltvollen Sinne möglich sein, was gleichzeitig bedeutet, dass sie nicht nur als eine Verlängerung des heutzutage allzuständigen pragmatisch-utilitaristischen Ökonomismus auftreten kann, dann stellen sich ihr diejenigen paradoxalen Fragen, die Adorno als Kernfragen der Metaphysik ausgewiesen hatte. So einfach sich das Problem formulieren lässt, so schwierig ist seine Bearbeitung. Denn deutlich wird zweierlei: Ebenso wenig wie auf Metaphysik schlicht verzichtet werden kann, kann einfach zu ihr zurückgekehrt werden. Im Zentrum steht also die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Metaphysik – und da ich diesen Problemkomplex im Horizont des radikaldemokratischen Postulats einer „Rückkehr des Politischen“ zu situieren versuche (vgl. Flügel/Heil/Hetzel 2004), möchte ich die Frage ein wenig zuspitzen, indem ich nach einem angemessenen Umgang mit Metaphysik aus der Perspektive wenn schon nicht des Politischen selbst, so doch wenigstens aus der Perspektive der politischen Philosophie frage. Durch diesen Hinweis wird dann naturgemäß sogleich eine Einschränkung auf den Plan gerufen, denn es kann im vorliegenden Zusammenhang allein schon aufgrund der gebotenen Kürze zunächst allein darum gehen, zu umreißen, inwiefern eine Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Metaphysik Implikationen für das Projekt einer politischen Philosophie hat.

Dass am Ende des vorliegenden Aufsatzes nicht die Formel eines solchen angemessenen Umgangs gegeben werden kann, versteht sich, so hoffe ich, von selbst. Dies allerdings – und das ist hervorzuheben – in erster Linie nicht eingedenk des Umfangs der Aufgabe, sondern eher angesichts bestimmter begrifflicher Erwägungen, deren Darlegung die folgenden Überlegungen dienen. Wenn es daher gelingt, dem Problem eine etwas schärfere Fassung zu geben und gleichzeitig zu zeigen, dass sich der Bezug zur Metaphysik nicht einfach durch die Proklamation eines nachmetaphysischen Zeitalters durchschneiden lässt, ist das Ziel dieses Aufsatzes, wenigstens für den Augenblick, erreicht.

Ihm werde ich mich in drei Schritten annehmen. Der erste Schritt hat vorbereitenden Charakter und wendet sich dem heideggerschen Projekt zu, Metaphysik gewissermaßen durch eine Tieferlegung der Fragestellung zu überbieten; hieran interessieren mich vor allem die Konsequenzen, die Heidegger aus dem Ende des Systemdenkens zieht und die in eine grundsätzliche Neuausrichtung philosophischen Denkens münden (1). In einem zweiten Schritt diskutiere ich als einen der konsequentesten Versuche, mit der Metaphysik in einem kritischen Gespräch zu bleiben, einige Züge des derridaschen Denkens (2). Abschließend werde ich ei-

nige vorsichtige Schlüsse ziehen, die dabei helfen sollen, zumindest die kriterialen Erfordernisse eines angemessenen Umgangs mit (den Problemen) der Metaphysik hervortreten zu lassen (3).

1. Unterwegs zu einem anfänglichen Fragen

„Hier ist alles auf die einzige Frage nach der Wahrheit des Seyns gestellt: Auf das *Fragen*. Damit dieser Versuch ein Anstoß werde, muß das *Wunder* des Fragens im Vollzug erfahren und zur Weckung und Stärkung der Fragekraft wirksam gemacht werden.“ (Heidegger 1994: 10; Herv. i.O.)

Heidegger zieht die Konsequenzen aus den paradoxalen Ergebnissen der nietzscheanischen Genealogie. Nietzsche hatte ja nicht nur eine fulminante Kritik der abendländischen Aspirationen auf die Wahrheit vollzogen, sondern den Boden derart gründlich aufgewühlt, dass er als Postament für zukünftige philosophische Systeme kaum mehr taugen konnte. In diesem Sinne vermerkt Heidegger, dass die Zeit der Systeme vorbei sei; möglich bleibe allein ein Entwurf, durch den man ins Fragen gelangen könne (vgl. Heidegger 1994: 5). Darum trägt der Text, dem dieser Gedanke entstammt, auch nur den unscheinbaren Titel *Beiträge zur Philosophie* und führt, da er nur noch ein Versuch, kein Werk mehr ist, die „wesentliche Überschrift: *Vom Ereignis*“ (Heidegger 1994: 3; Herv. i.O.) lediglich in Parenthese mit. Heideggers Verhältnis zu Nietzsche weist dabei selbstverständlich jenes für eine ideengeschichtliche Affiliation übliche Gepräge auf: Neben der Würdigung wird der Vorgänger eines Fehlers überführt, der es nötig werden lässt, sein Denken zu überschreiten. Im Falle von Nietzsche und Heidegger ist es der von Nietzsche gegen das abendländische Denken insgesamt ausgeweitete Metaphysikverdacht, den Heidegger wiederum gegenüber Nietzsche selbst artikuliert. Nietzsche habe die Metaphysik in seiner Lehre vom Willen zur Macht nicht überwunden, sondern lediglich umgekehrt (Heidegger 1952b: 214) – dem hoffnungsvollen Eleven bleibt daher der Arbeit noch genug.

Wie zuvor auch Nietzsche strengt Heidegger eine gemeinsame Befragung von Metaphysik und Wissenschaft an. Anders als sein Vorgänger jedoch will er den Dogmatismus des Erkenntnisstrebens nicht einfach ins Wanken bringen, indem er die tieferliegenden Gründe der vermeintlich rationalen Erkenntnis im Aberglauben ausweist (vgl. Nietzsche 1999: 11), sondern sein gemeinsamer Vorwurf gegen Metaphysik und wissenschaftliche Methodik besteht vielmehr darin, ihnen die mangelnde Tiefe ihres Fragens vor Augen zu führen. Das Problem der Metaphysik identifiziert Heidegger im Ausbleiben der Frage nach dem Sein, weil sie dieses wie selbstverständlich als *anwesendes Seiendes* vorstellt, wie er etwa in *Sein und Zeit* und in *Was ist Metaphysik?* ausführt (vgl. Heidegger

2001: 25; Heidegger 1998: 12). Dieses zum Sein als Sein nicht vordringende vorstellende Denken eignet aus Heideggers Perspektive nicht allein der Metaphysik, die deswegen durch eine fundamentalontologische Tieferlegung der Fragestellung überboten werden muss (vgl. Heidegger 1998: 9), sondern auch der modernen wissenschaftlichen Betrachtung. Ein synoptischer Blick auf *Sein und Zeit* (Heidegger 2001) und den Vortrag *Die Zeit des Weltbildes* (Heidegger 1952a) verdeutlicht diese These: In *Sein und Zeit* überführt Heidegger Descartes, den er als den Begründer der neuzeitlichen Metaphysik begreift, der direkten Übernahme des antiken Seinsverständnisses, wodurch dessen „scheinbare[r] Neuanfang des Philosophierens“ (Heidegger 2001: 24f.) sich als eine bloße Perpetuierung der antiken Ontologie entpuppt.¹ Die dieser Einschätzung korrespondierende Überlegung aus *Die Zeit des Weltbildes* besagt nun, dass das Wesen der modernen Wissenschaft, die sich der Maschinenteknik anschmiegt, mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch sei (vgl. Heidegger 1952a: 69ff.). Zusammengenommen kann Heidegger daher sein Denken in einem Zug gegen die abendländische Ontologie und die moderne Wissenschaft gleichermaßen wenden. Unter gänzlich anderen Vorzeichen wiederholt er somit die hegelsche Kritik des modernen Wissenschaftsverständnisses: Auch ihm erscheint der Versuch einer Transformation von Philosophie in Wissenschaft, wie er im *Humanismusbrief* erklärt, als „Preisgabe des Wesens des Denkens“ (Heidegger 2000c: 6).

Entsprechend ist es Heidegger möglich, die Kritik von Metaphysik und moderner Wissenschaft uno actu durchzuführen. Beide zehren konzeptuell von einem Verständnis des Seienden als Präsentem: Deswegen kann Heidegger die Technik als vollendete (vgl. Heidegger 2000b: 76) resp. sich vollendende Metaphysik (Heidegger 2000b: 95) begreifen. Metaphysik wie Wissenschaft haben einen Bezug zum Seienden allein im Modus des Vorstellens (Heidegger 2000b: 81), was aus Heideggers Perspektive zugleich heißt, dass sie niemals bei ihm sind, sondern es stets nur vor sich stellen. Sie weisen daher in ihrem Inneren eine „völlige Leere“ (Heidegger 2000b: 91) auf, die sie nur mehr noch durch Ordnen zu füllen vermögen, das das ziellose Tun kaschiert. Vorstellen und Ordnen führen zusammengenommen dazu, das Wirkliche nur als Bestand zu behandeln, es, wie Heidegger diesen Sachverhalt fasst, als Bestand zu bestellen (Heidegger 2000a: 20ff.), wodurch sich das menschliche Dasein in das Gestell gestellt sieht (ibid.).

Nun versucht sich Heidegger bekanntermaßen an einer Destruktion dieser Ontologie (vgl. Heidegger 2001: 19ff.), indem er einen fundamentalontologi-

1 Eine Passage aus dem Aufsatz *Überwindung der Metaphysik* fasst den Vorwurf gegen Descartes prägnant: „Das ego cogito ist für Descartes in allen cogitatio- nes das schon Vor- und Her-gestellte, das Anwesende, Fraglose, das Unbezweifelbare und je schon im Wissen Stehende, das eigentlich Gewisse, das allem vor sich Feststehende, nämlich als jenes, das alles auf *sich* zu und so in das ‚gegen‘ zu anderem stellt.“ (Heidegger 2000b: 70; Herv. i.O.).

schen Gegenentwurf anstrengt, der tiefer fragen soll, als es die Metaphysik vermochte, gewissermaßen zu den eigentlichen Fragen sich vortasten soll. In *Sein und Zeit* konzipiert er ein solches Unterfangen als Analytik des Daseins, dessen ontischer und ontologischer Vorrang behauptet wird (vgl. Heidegger 2001: 13), und in den *Beiträgen zur Philosophie* schlägt er eine Denkbahn der Fundamentalontologie vor, die das Sein als Ereignis denkt (Heidegger 1994)²; der mit diesen Entwürfen verbundene fundamentalontologische Anspruch, der mir, ohne das an dieser Stelle weiter verfolgen zu können, völlig unhaltbar zu sein scheint, ist hier nicht von Interesse, wohl aber die sie rahmenden Überlegungen. Lässt man den fundamentalontologischen Anstrich einmal beiseite, dann tritt hervor, dass Heidegger einen wichtigen Schluss aus einer Kritik der Metaphysik und der, durch Nietzsches aporetisches Denken illustrierten, Unmöglichkeit, Metaphysik systematisch zu überschreiten, zieht: Das eigentlich Interessante an Heideggers Denken ist dann nicht die mit ihm verbundene Aspiration, endlich zum Sein selbst vorzudringen, sondern die Einsicht in das Ende systematischen Denkens und die von ihm daraus gezogene Konsequenz einer Öffnung des Denkens, die gleichsam die Bahnen der Philosophie neu ausrichtet: Nicht mehr die systematische Erfassung des Ganzen ist es, die das philosophische Denken antreiben sollte, sondern vielmehr die Idee der Öffnung selbst, verstanden als ein Ins-Fragen-Kommen und Im-Fragen-Bleiben. In dieser Hinsicht rehabilitiert Heidegger jene Form philosophischer Spekulation, die das Denken etwa von Fichte und Hegel angeleitet hatte und die durch das bestellende Denken des Positivismus verdrängt wurde und durch dessen Erfolgsgeschichte in Vergessenheit zu geraten drohte.

2. Der Messianismus des kommenden Ereignisses

Schon Heidegger wollte nicht mehr einfach gegen die Metaphysik denken, sich aber auch nicht mit ihr bescheiden, sondern vielmehr zu einem tieferen Denken, als es im Rahmen der Metaphysik möglich ist, vordringen (vgl. Heidegger 1998: 9). Eine nochmalige Wendung erfährt die Stellung zur Metaphysik innerhalb der Dekonstruktion Jacques Derridas, die neben den genealogischen Befragungen Nietzsches auch Heideggers Versuchen zu einem öffnenden Denken verbunden ist. Ihre Grundzüge lassen sich schärfer fassen, wenn man sie nicht allein vor dem Hintergrund Nietzsches und Heideggers betrachtet, sondern die ethische Kritik an Heidegger durch Lévinas mitdenkt.

Lévinas konzentriert sich in seiner Ontologie-Kritik auf ein anderes Merkmal der Metaphysik als Heidegger, wodurch es ihm, der durchaus in Heideggers

2 Ob es sich um die Explikation ein und desselben Denkens handelt oder ob sich hier eine Kehre in Heideggers Denken bemerkbar macht, ist in der Heidegger-Rezeption umstritten und soll hier auch nicht weiter verfolgt werden. Heidegger selbst verstand diese Kehre nicht als „Änderung des Standpunktes“ (Heidegger 2000c: 20).

Denktradition steht, möglich wird, jenen altbekannten Zug ein weiteres Mal anzuwenden: Heidegger in den Denkbezirk des von diesem Kritisierten zu verweisen: „Auf diese Weise destruiert er [Heidegger, O.F.] nicht eine ganze Tradition der westlichen Philosophie, sondern resümiert sie“ (Lévinas 1999a: 192). Hatte Heidegger an der Metaphysik in erster Linie das Moment eines Denkens des Seins als Anwesendes hervorgehoben und zum Gegenstand seiner kritischen Befragung gemacht, so interessiert sich Lévinas, dem die Ethik und nicht die Ontologie als die eigentlich erste Philosophie erscheint, für einen anderen Aspekt des metaphysischen Diskurses: Dem begrifflichen Denken der Metaphysik, so lässt sich ein Ausgangspunkt seines Denkens rekonstruieren, eignet eine Macht, die den Anderen reduziert (vgl. Lévinas 1999a: 190), indem sie bestrebt ist, ihn an das Selbe zurückzubinden. Betrachtet man Metaphysik unter diesem Gesichtspunkt, dann gerät Heidegger, worauf Lévinas hinweist, plötzlich in deren Bannkreis: „Der Primat des Selben über das Andere [bleibt; O.F.] in der Philosophie Heideggers [...] ganz und gar erhalten“ (Lévinas 1999a: 191).

Derrida selbst verfolgt eine doppelte Strategie, die darin besteht, einerseits den Fokus der Fragestellung gemeinsam mit Lévinas in der Frage nach dem Anderen auszumachen, dabei aber andererseits an Heideggers Ereignisdenken anzuschließen (vgl. bspw. Derrida 2000 und 2003). Für meine Zwecke ist allerdings in erster Linie weder die interne Beziehung zu Heideggers Ereignisdenken, noch die zu Lévinas' Denken an den Anderen interessant, sondern vielmehr jene zum jüdischen Messianismus, da sich an ihr ein zentrales Problem von Derridas Versuch einer Befragung der Metaphysik von innen (vgl. Derrida 2003: 202 Fn. 39) ausweisen lässt: Das eingangs unter Rekurs auf Adorno aufgezeigte eines Übergangs in Theologie.

Obwohl sich Derrida etwa in Abgrenzung zum Messianismus Benjamins³ darum bemüht zeigt, sein Verständnis des Messianischen als eine nicht-theologische und irreligiöse Verwendungsweise zu kennzeichnen – deswegen spricht er durchweg von einem „Messianischen ohne Messianismus“ (vgl. etwa Derrida 2004: 78ff.) – lassen sich durch einen Vergleich zwischen Derridas Philosophie und dem jüdischen Messianismus, wie er von Scholem verstanden wird, aufschlussreiche Parallelen zwischen Derridas Messianischem und der messianischen Idee im Judentum ausweisen.

Scholem arbeitet in seiner Studie *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (Scholem 1996a) als ein zentrales Charakteristikum des Judentum das Festhalten an einer innerweltlich wirksamen Idee der Erlösung heraus⁴: Während demnach die Idee der Erlösung im christlichen Denken extramundan ausgerichtet wird, „im ‚geistlichen‘ Bereich und im Unsichtbaren“ (Scholem 1996a: 121) an-

3 Vgl. Benjamin 1980a und 1980b. Vgl. zu Benjamins Messianismus auch: Scholem 1997.

4 Im Folgenden werde ich lediglich einige prinzipielle Grundzüge der scholemschen Diskussion der messianischen Idee im Judentum herausstellen; auf eine feingliedrige Rekonstruktion kann zum vorliegenden Zweck verzichtet werden.

gesiedelt ist, begreift das Judentum demgegenüber die vom Messianischen her verstandene Idee der Erlösung als einen „Vorgang [...], welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte“ (ibid.). Kennzeichen des jüdischen Messianismus ist es dabei, die Erlösung, wiewohl sie intramundan wirksam sein soll, nicht als historischen Fortschritt zu verstehen; sie ist kein Ergebnis der Geschichte, sondern vielmehr ein Ereignis im Sinne eines „Einbruch[s] der Transzendenz in die Geschichte“ (Scholem 1996a: 133); Benjamin adaptiert dieses Verständnis des Messianischen im *Theologisch-Politischen Fragment* und gibt ihm eine konzise Fassung: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen“ (Benjamin 1980b: 203). Dabei erweist sich, wie Scholem betont, die jüdische Vorstellung des Messianischen als eine Katastrophentheorie (Scholem 1996a: 130): Die Erlösung kann nicht durch die Geschichte hervorgebracht werden, sondern öffnet sich gleichsam im Angesicht des Untergangs (Scholem 1996a: 133). Mit dem Gedanken der Erlösung birgt die messianische Idee zwar ein utopisches Element, jedoch nimmt dieses nicht die Form einer konkret gestaltbaren Utopie an, da der Messias plötzlich einbricht und nicht vorbereitet werden kann (vgl. Scholem 1996a: 135); solchermaßen betrachtet gleicht die Erwartung des Messias einem Denken des Ereignisses, dessen Struktur es ebenfalls eignet, das bislang Bestehende radikal aufzubrechen, aber nicht aus diesem zu erwachsen. Noch deutlicher wird die Verwandtschaft jenes von Scholem rekonstruierten jüdischen Messianismus zur Philosophie Derridas angesichts der Schlussfolgerungen, die Scholem aus dem Wesen der messianischen Idee zieht. Wenn das innerweltliche Geschehen die Ankunft des Messias nicht vorbereiten kann, aber gleichwohl in doppelter Weise zutiefst von ihr abhängig bleibt, da sie einerseits das weltliche Gefüge aufzubrechen vermag und andererseits sie es erst ist, von der Erlösung erhofft werden kann, dann erzwingt sie ein „*Leben im Aufschub* [...] in welchem nichts in endgültiger Weise getan und vollzogen werden kann“ (Scholem 1996a: 167; Herv. i.O.) – unter Rekurs auf den derridaschen Sprachgebrauch ließe sich das auch als ein Leben à venir reformulieren.

Zwar will Derrida, folgt man seinem eigenen Bekunden, sein Messianisches keinesfalls als ein religiöses verstanden wissen (vgl. Derrida 2004: 78ff., v.a. 88ff.) – allerdings ist die entscheidende Frage, ob er das auch kann. Wirklich sicher scheint er sich selbst keineswegs zu sein, wie sich an der mäandernden Stellungnahme zum Komplex des Messianischen in einer seiner letzten größeren Veröffentlichungen – *Marx & Sons* (Derrida 2004) – ablesen lässt. Dort versucht er zunächst seine Verwendung des Wortes ‚messianisch‘ als „relativ willkürlich oder äußerlich“ (Derrida 2004: 88) zu kennzeichnen; sie habe einen bloß „rhetorischen oder pädagogischen Wert“ (ibid.). Trotzdem gesteht er wenige Zeilen später, dass die „Dinge jedoch nicht so einfach [liegen]“ (Derrida 2004: 89). Letztlich entzieht er sich einem klaren Bekenntnis, weil er, wie er offen einge-

steht, keine Antwort auf diese Frage habe (ibid.). Nun ist dieses Resultat freilich unbefriedigend. Insbesondere wenn man bedenkt, dass nicht allein der Begriff des Messianischen in nahezu allen Schriften, die Derrida in den vergangenen eineinhalb Dekaden vor allem zu Fragestellungen der Ethik, der Moral und der politischen Philosophie verfasst hat, eine zentrale Position einnimmt⁵, sondern er sich zudem stets darum bemüht zeigte, den irreligiösen Charakter dieses Denkens zu betonen. Sollte sich aber, wogegen Derrida, wie zumindest seine Ausweichstrategie in *Marx & Sons* nahe legt, keine Gründe aufbringen zu können scheint, sein Versuch, Vernunft als Erfahrung des Kommenden, Anderen, kurz des singulären Ereignisses (vgl. Derrida 2003: 198) zu denken, als letztlich religiös respektive theologisch imprägniert erweisen, dann hätte Derrida nichts anderes als eine Krypto-Theologie des Ereignisdenkens formuliert.

3. Metaphysik heute

„Im Endlichen ist eher auf Metaphysik zu hoffen – wenn ich es einmal so unumwunden und krass aussprechen darf – als in der abstrakten, vergeblich der Vergängnis sich entwindenden Gestalt der Ewigkeit. Und die Aufgabe von Philosophie im traditionellen Sinne heute ist es, gerade diese Wendung der Philosophie *gegen* ihren traditionellen Sinn zu begründen“ (Adorno 2001: 182; Herv. i.O.)

Der Auseinandersetzung mit Heideggers Destruktion der Ontologie und Derridas Dekonstruktion der Metaphysik lässt sich nur ein zwiespältiges Ergebnis entnehmen: Deutlich geworden ist zwar die Unmöglichkeit etwa des hegelschen Versuchs, den exorbitanten Anspruch der Metaphysik noch einmal in einem systematischen Denken aufzuheben, ohne in die Fänge des Dogmatismus zu geraten, unklar ist allerdings gleichzeitig geblieben, inwiefern überhaupt die Möglichkeit besteht, die Fragen der Metaphysik, die sich als unhintergehbare erweisen, anders als metaphysisch zu stellen und: zu beantworten. Insbesondere Derridas Versuch hat gezeigt, dass es zwischen den beiden Polen eines bodenlosen Irrationalismus, gegen den sich Derrida, anders als ihm oftmals unterstellt wurde, stets wendet (vgl. Derrida 2003: 191), und einer unhaltbar gewordenen Metaphysik kein *tertium datur* zu geben scheint. Derrida hatte hieraus einerseits die m. E. ausgesprochen plausible Konsequenz gezogen, nur noch eine Befragung der Me-

5 An einer Diskussion der politischen Philosophie Derridas und der (Be)Deutung des Messianischen in seinem politisch-ethischen Denken habe ich mich andernorts versucht; vgl. Flügel 2004. Dort finden sich weitere Verweise auf die einschlägigen Veröffentlichungen Derridas zu den genannten Themenfeldern.

taphysik von ihrem Inneren als gangbaren Weg zu erachten, andererseits aber überschreitet er diesen Denkraum – etwa durch seine Idee des Messianischen – gerät dann aber in einen geradezu theologischen Diskurs messianischer Erlösungserwartung.

Angesichts dieser verfahrenen Situation erscheint es mir sinnvoll, noch einmal jenen Begriff genauer zu betrachten, an dem sich die begründungstheoretischen Schwierigkeiten insgesamt entbinden: den der Metaphysik.

Hegels besorgte Feststellung, dass die Metaphysik „mit Stumpf und Stiel ausgerottet wurde“ (Hegel 1986: 13) scheint geradezu zu einer unhinterfragbaren Hintergrundannahme zeitgenössischen Philosophierens geworden zu sein. Habermas etwa notiert mit Blick auf die philosophische Diskurslage nach Hegel, dass sich „der Aggregatzustand des Philosophierens verändert [habe; O.F.]: seitdem [seit Hegel; O.F.] haben wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative“ (Habermas 1988a: 36). Wenn er dabei von Metaphysik spricht, so hat er im Wesentlichen vier Strukturmerkmale im Blick: Identitätsdenken; Idealismus; Prima philosophia als Bewusstseinsphilosophie und einen starken Theoriebegriff (vgl. Habermas 1988a: 36ff.).⁶

Nimmt man die Dimension der Bewusstseinsphilosophie einmal beiseite, dann ist das, was Habermas unter dem Titel der Metaphysik diskutiert, in etwa der Umfang jener älteren Metaphysik, die Kants Kritiken entthronte und deren Anspruch Hegel noch einmal erfüllen wollte. Zusammenfassend lässt sich ein solchermaßen orientiertes metaphysisches Denken als der Versuch charakterisieren, Denken und Sein derart miteinander zu verknüpfen, dass eine substantiell bestimmbare, auch in materialer Hinsicht vernünftige Ordnung der Dinge erkennbar wird. So hatte Hegel noch seine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986b) verstanden: In ihnen wird die sittliche Ordnung der modernen Ge-

6 Unter *Identitätsdenken* versteht Habermas zunächst jenen Aspekt metaphysischer Welterklärung, der einen logischen Nexus zwischen dem Ganzen und den Teilen herzustellen bemüht ist: Demzufolge werden die Teile nicht als eine zufällige Mannigfaltigkeit ohne ordnendes Prinzip gedacht, sondern in einen ihr Verhältnis strukturierenden begrifflich-systematischen Gesamtzusammenhang gebracht. Mit dem Denkprinzip des *Idealismus* verbindet sich sodann die Vorstellung, dass Denken und Sein relational gedacht werden müssen, wobei das Sein seine theoretische Dignität, die sich in Begriffen wie Notwendigkeit, Allgemeinheit usf. zum Ausdruck bringt, dem Denken entlehnt. Bereits auf eine Krise der Metaphysik reagiert das dritte Merkmal eines Verständnisses der *ersten Philosophie als Bewusstseinsphilosophie*. Eine solche Konzeption wird von Descartes über Kant bis zu Hegel in unterschiedlichen Spielarten als Gegenentwurf zur klassischen Ontologie auf den Plan gerufen. Ihr Ziel ist es, die auf der Ebene einer ontologischen Erschließung des Seins brüchig gewordenen Versuche einer philosophischen Welterklärung durch die Verschiebung auf die Ebene einer freilich wiederum strikt allgemein und notwendig gefassten Kategorie der Subjektivität zu retten. Gemeinsam ist Habermas zufolge dem metaphysischen Denken schließlich ein *starker Begriff der Theorie*, mit dem der Anspruch verbunden wird, durch eine „Abkehr von der natürlichen Welteinstellung“ (Habermas 1988a: 40) einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu eröffnen.

sellschaft bis in die konkreten Institutionengefüge hinein auf ihren vernünftigen Begriff gebracht.

Gewiss stellt Habermas dadurch *eine* Form metaphysischen Denkens zutreffend dar. Aber keineswegs ist damit der Umfang metaphysischen Denkens insgesamt angegeben. Vor allem jedoch ist es nicht *diese* Metaphysik, von der das philosophische Denken immer wieder auf eine Weise heimgesucht wird, die Derrida etwa zu der Schlussfolgerung führt, dass es unmöglich sei, den Denkbezirk der Metaphysik verlassen zu können. Er hat dann nämlich lediglich jenes Moment von Transzendenz im Blick, an dem, wie die zahlreichen gescheiterten Versuche einer Überwindung von Metaphysik illustrieren, offensichtlich kein Philosophieren vorbei kann. Kant wollte und konnte auf die die Erfahrung überschreitende Denkfigur der Transzendenz nicht verzichten, weswegen er sie transzendentalphilosophisch einzuholen suchte. Derrida, Nietzsches genealogische Kant-Kritik vor Augen, wollte zwar darauf verzichten, Transzendenz begrifflich anzueignen, überführte sein Denken dabei aber in eine krypto-theologische Ereigniserwartung. Gleichwohl verbirgt sich hinter Derridas Befragung der Metaphysik von innen die vielleicht wichtigste Einsicht nachkantischer Metaphysikkritik: zur Frage steht, nimmt man das Scheitern einer Überwindung der Metaphysik ernst, nicht mehr, wie man die Metaphysik hinter sich lassen könne, da eine solche Strategie allenfalls zu einer Invisibilisierung der metaphysischen Residuen im eigenen Denken führt.⁷ Vielmehr ist es die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Metaphysik, mit dem Moment von Transzendenz, um die es heute allein noch gehen kann.

Das ist auch in normativer und politikphilosophischer Hinsicht kein unbedeutender Sachverhalt, nötigt er doch die modernen Proklamationen eines Denkens jenseits der Metaphysik, sich, solange sie auf begründungstheoretischen Ansprüchen beharren, ihrer eigenen Verstrickungen in metaphysische Probleme gewahr zu werden und damit die selbstbewusste Geste des Überstiegs gegen die reflexive, aber gleichwohl energische Haltung einer theoretischen Bescheidenheit einzutauschen. Für eine politische Philosophie, die sich um eine Reetablierung des Politischen als emanzipatorischer Praxis bemüht zeigt, kann sich eine solche Konstellation als Glücksfall erweisen – sie leistet als öffnend-befragende Unternehmung ihren Beitrag zu jenem Projekt demokratischen Selbstregierens, das nicht eines Begründungsprogramms jenseits der Metaphysik, sondern vielmehr der steten Offenheit zum (Selbst-)Überstieg des Gegebenen bedarf.

7 Habermas ostentativer Gestus eines nachmetaphysischen Denkens scheint mir übrigens eine solche Invisibilisierungsstrategie zu sein.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 14, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2001): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, in: *Nachgelassene Schriften, IV-13*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1980a): *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften, Bd. I-2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 691-704.
- Benjamin, Walter (1980b): *Theologisch-politisches Fragment*, in: *Gesammelte Schriften, Bd. IV-1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 203-204.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2004): *Marx & Sons*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzl, Andreas (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Flügel, Oliver (2004): „*Démocratie à venir: Jacques Derrida*“, in: *ders./Heil/ Hetzel 2004*, S. 19-42.
- Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Diskurse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988a): „*Motive nachmetaphysischen Denkens*“, in: *ders. 1988*, S. 35-60.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke, Bd. 5*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Werke, Bd. 7*, Frankfurt a.M.:
- Heidegger, Martin (1952): *Holzwege*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1952a): „*Die Zeit des Weltbildes*“, in: *ders. 1952*, S. 69-104.
- Heidegger, Martin (1952b): „*Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*“, in: *ders. 1952*, 193-247.
- Heidegger, Martin (1994): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1998): *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000): *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2000a): „*Die Frage nach der Technik*“, in: *ders. 2000*, S. 9-40.
- Heidegger, Martin (2000b): „*Überwindung der Metaphysik*“, in: *ders. 2000*, S. 67-95.
- Heidegger, Martin (2000c): *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*, Tübingen.

- Lévinas, Immanuel (1999): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg: Hanser.
- Lévinas, Emmanuel (1999a): „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: ders. 1999, S. 185-208.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: Studienausgabe, Bd. 5, München: dtv/de Gruyter, S. 9-244.
- Scholem, Gershom (1996): *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom (1996a): „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: ders. 1996, S. 121-167.
- Scholem, Gershom (1997): *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.