

Hans Friedrich Fulda (Heidelberg)

Ontologie nach Kant und Hegel

„Ontologie . . . ist die Wissenschaft vom Seienden im allgemeinen bzw. sofern es Seiendes ist“ — so hat Christian Wolff im 18. Jahrhundert die Deutschen belehrt. Als er seiner „*Philosophia prima sive Ontologia*“ 1730 diese Definition voranstellte¹, war die Ontologie zu einer selbständigen und grundlegenden Disziplin innerhalb der Metaphysik ausgebildet und doch wenig mehr als hundert Jahre alt — mochte auch die Behauptung, es gäbe eine Wissenschaft, „welche das Seiende als Seiendes betrachtet und das diesem an ihm selbst Zukommende“², so alt sein wie die aristotelische Metaphysik. Fünfzig Jahre nach dem Erscheinen von Wolffs „*Ontologie*“ — 1781 — war es mit der Selbstverständlichkeit dieser *philosophia prima* dann schon vorbei. — Wenn man heute, über zweihundert Jahre später, vor einem breiten Publikum ein Thema behandelt, das so in höchste philosophische Abstraktionen entrückt ist wie das „*Seiende als solches*“, dann wird man vor allem sagen müssen, was dieses Thema mit der Philosophie unseres Jahrhunderts und mit Fragen zu tun hat, die nicht nur den Historiker und Fachmann, sondern mehr oder weniger jedermann interessieren. Was ist aus der Disziplin Ontologie seither geworden? Was dürfen wir von ihr noch erwarten? Um diesen Fragen nicht auszuweichen, werde ich mein Augenmerk am Ende auf Autoren richten, welche die Sache der Ontologie in unserem Jahrhundert am energischsten betrieben und ihr Verständnis am eindrucksvollsten bestimmt haben.

Allein, das „nach“ im Titel meines Vortrags läßt sich ebensogut wie im zeitlichen Sinn auch im Sinn des lateinischen „*secundum*“, mithin als „gemäß“ lesen; und wenn es darum geht, über nachkantische bzw. nachhegelsche Themen der Ontologie *als nachkantische bzw. nachhegelsche Themen* Auskunft zu geben, so müssen die Kantische sowie Hegelsche Ontologie-Konzeption und die späteren Ontologie-Auffassungen in eine Beziehung zueinander gebracht werden — eine Beziehung, in der sie sich

1 Frankfurt und Leipzig 1730, § 1.

2 Arist., *Met. IV, 1*, 1003a.

wechselseitig zu erkennen geben. Vielleicht darf man darüber hinaus auch sagen: Erst indem wir uns fragen, was gemäß dem einen oder anderen Denken Ontologie ist, gewinnen wir eine im eigentlichen Sinn philosophische Fragestellung für unser historisches Thema. Erst damit nämlich hören wir auf, uns zu Ontologie-Konzeptionen wie zu bloßen Meinungen zu verhalten. Wir werden genötigt, uns mit einem Anspruch auf Verbindlichkeit mit der einen oder anderen solchen Konzeption auseinanderzusetzen. Was wir aber der einen Konzeption gewähren, werden wir der anderen nicht versagen dürfen. Wir werden uns also daranmachen müssen, die Ansprüche gegeneinander abzuwägen. Ich will versuchen, hierzu einen Beitrag zu leisten, indem ich mich mit Kants und Hegels, Heideggers und Quines Ontologieverständnis befasse. Zuvor aber sollte ich dafür sorgen, daß das Thema ‚Ontologie‘ nicht in so formelhaften Wendungen belassen bleibt wie denen, mit denen ich es eingangs benannt habe.

I

Wenn vom *Seienden als solchen* die Rede ist oder gar *das Seiende* im Hinblick auf dasjenige erwogen wird, was ihm *an ihm selbst* zukommt, so mag das einem, der mit der Sprache der Philosophie nicht vertraut ist, zunächst ziemlich fremd erscheinen. Doch die Befremdlichkeit verschwindet, sobald wir beachten, was einer, der so spricht, dabei macht und wie seine Redeweise sich zu Wendungen verhält, die uns allen geläufig sind. Die sprachlichen Merkmale, auf die es dabei zu achten gilt, sind die folgenden:

1. Es wird nicht von irgendeinem gesprochen, sondern von *dem . . .*, also mit dem bestimmten Artikel;
2. der Ausdruck „das Seiende“ enthält ein Substantiv, das durch *Nominalisierung* eines *Partizips* gebildet wurde. Das Substantiv wird gebraucht, um *von* (etwas) zu reden. Nennen wir dies das *Beredete*.
3. In bezug auf das *Beredete* wird der Ausdruck „als“ gebraucht; er soll unsere Suche nach Auskunft über das *Beredete* auf eine bestimmte *Hinsicht* festlegen, in der er *auszulegen* ist;
4. die Auskunft über das, was dem *Beredeten* zukommt, soll eine sein, durch die etwas nicht in eine Relation zu etwas anderem gesetzt wird, in der es sich nicht befinden muß; sondern eine Auskunft, die ein Prädikat zuspricht, das zutrifft *in Absehung* von allen Relationen, in denen sich das *Beredete* befinden mag; das ihm also „an ihm selbst“ zukommt.

Über den vierten Punkt brauche ich kein weiteres Wort zu verlieren. Was aber hat es mit den anderen drei Punkten auf sich? Der *bestimmte Artikel* in der Rede vom *Seienden als solchen* mag vielleicht den Ein-

druck erwecken, wir hätten es in unserem Fall mit einem *bestimmten Einzelnen* zu tun. Näher besehen aber gebrauchen wir, wenn wir von „dem“ Seienden reden, den bestimmten Artikel in einer Art Kollektivsingular; wir gebrauchen ihn gleichbedeutend mit der Pluralform des Artikels. Ähnlich mögen wir einem angehenden Schachspieler Züge erklären, die man mit den Bauern (im Schach) macht und dafür etwa sagen: „Der Bauer schlägt diagonal.“ „Das Seiende“ sagt hier also ungefähr dasselbe wie „die Seienden“.

Allerdings klingt dieser Ausdruck — im Deutschen jedenfalls — irgendwie unvollständig und schief, obwohl er grammatisch korrekt gebildet ist. Das mag zu tun haben mit dem merkwürdigen Partizip „seiend“, von dem das Nomen „Seiendes“ abgeleitet ist. Offenkundig können wir von unserem Satz über den Bauern übergehen zur Partizipialkonstruktion „diagonal schlagend“ und deren Nominalisierung dann mit dem bestimmten Artikel gebrauchen, also sagen „Der diagonal schlagende...“, und wir mögen das machen, um dann vom Bauern *in der Hinsicht*, daß er ein diagonal schlagender ist, weiteres auszusagen, z. B. „... kann zum Freibauern werden“. Das gleiche können wir auch mit einem Satz anstellen, in dem das Hilfsverb „sein“ vorkommt, z. B. „Das Gebilde ist dreieckig“. Die Operation führt uns zu „Das dreieckig seiende...“. Und daß wir nun am zuvor Beredeten (Bauer, Gebilde) einen besonderen Aspekt ausgezeichnet finden, im Hinblick auf den die weitere Prädikation erfolgen kann, das macht uns die Verwendung des hermeneutischen „als“ verständlich: Sie betont, daß die Prädikation, welches immer das Beredete sei, nun ausschließlich im Hinblick darauf zu erfolgen hat, daß es jedenfalls ein Seiendes und irgend etwas Seiendes ist. Zugleich aber sehen wir, daß der Fall hier, beim Seienden, doch noch etwas anders liegt als in den unverfänglichen Parallelbeispielen des Bauern und der geometrischen Figur: Wir *entdifferenzieren* sozusagen unseren Partizipialausdruck „seiend“, und das mindestens in doppelter Weise: In dem Gebrauch, den wir jetzt von ihm machen, entdifferenzieren wir den Partizipialausdruck gegenüber allem bestimmten *Gegenständlichen*, das „am Sein teilhaben“ mag wie der Bauer am diagonal Schlagen. Und zum anderen entdifferenzieren wir den Partizipialausdruck „seiend“ auch gegenüber allem bestimmten *So-Sein*, wie z. B. dem Bauer- oder Dreieckig-Sein. Das aber läßt uns nun zögern, hier die Pluralform „die Seienden“ zuzulassen. Wir würden keinen Anstand nehmen zu sagen „die Dreieckig-Seienden“ oder „die seienden Dinge“ oder gar „die dreieckig seienden Gebilde“.

Soviel zur Worterklärung der Wendungen, mit denen man das Verständnis der Ontologie als einer Wissenschaft vom Seienden, sofern es Seiendes ist, umschreibt. Ich habe mich dabei aufgehalten, weil es mir darum geht, die Bearbeitung meines Themas möglichst genau am Onto-

logiebegriff entlangzuführen — es also nicht dahingestellt sein zu lassen, in welchem Sinn von „Ontologie“ oder „ontologisch“ geredet wird. Natürlich aber gibt es innerhalb eines bestimmten Ontologie-Verständnisses auch Sachprobleme. Beispielsweise dürften mit der Entdifferenzierung, die in der Rede vom Seienden als solchen steckt, Schwierigkeiten für alles weitere verbunden sein. Es könnte uns ein Mißtrauen beschleichen, ob man von einem Beredeten wie dem Seienden überhaupt noch etwas, das ihm zukommt, ausmachen kann. Mit diesem Mißtrauen aber wären wir schon mitten in der Unruhe, die das Denken der Ontologie angetrieben hat.

Doch ehe wir am Beispiel Kants einen Schritt solchen Denkens näher ins Auge fassen, noch ein Wort zu spezifischen Erwartungen, die derjenige hegen mag, der auszumachen sucht, was dem Seienden als solchen an ihm selbst zukommt: Wenn wir dies wahrheitsgemäß sagen können, so werden wir damit einen fundamentalen Aufschluß über all dasjenige haben, wovon anzunehmen berechtigt ist, daß es sei. Allerdings mag das nicht viel heißen; denn vielleicht braucht uns dieser allgemeinste Aufschluß über die Dinge — für sich genommen und im Vergleich zu Spezifischem, das die einen oder anderen Dinge zu unserem Nutzen oder Schaden an sich haben — wirklich nicht besonders zu interessieren. Doch wie dem sei: Wichtig ist, daß wir mit unserem Aufschluß auch eine Chance haben, etwas über den Zusammenhang von Dingen auszumachen; und daß wir uns von diesem Zusammenhang aus vielleicht auch über ganz besondere „Dinge“ ins Bild setzen können: über diejenigen nämlich, von denen nicht so plan auf der Hand liegt, daß sie sind, — und von denen auszumachen, *was* sie sind, nicht so leicht ist, wie wir das von Dingen sagen und ausmachen können, die in unserem Wahrnehmungsfeld liegen. Charaktere, die allem Seienden gemeinschaftlich zukommen, sind Grundlagen für Differenzierungen des Seienden in dessen oberste genera; sie werden uns die Möglichkeiten zu Einteilungen um so erschöpfender vor Augen stellen, je vollständiger sie gefunden sind; und sie werden die Differenzierungen in genera um so deutlicher ergeben, je besser sich die Prädikate, die solche Charaktere zusprechen, für eine Einteilung eignen. Wir erhalten auf dem Weg solchen Denkens daher vielleicht eine Aussicht, Fragen zu entscheiden, über die uns Erfahrungen, die wir aufgrund von Wahrnehmungen, Beobachtungen oder Experimenten machen, nicht belehren können.

Was aber liegt dann näher als zu hoffen, daß sich unter den solcherart entscheidbar werdenden Fragen auch diejenigen befinden, von denen die Menschen die längste Zeit am tiefsten beunruhigt waren und die erst in unserem Jahrhundert einer verbreiteten Indifferenz anheimgefallen sind — einer Indifferenz übrigens, von der man im Blick auf die Geschichte der Menschheit sich schwertut, große Stücke zu halten. Ich

meine Fragen wie die, ob es einen Gott oder etwas Göttliches gibt, das uns treffen kann und übertrifft; was dessen Natur — nicht zuletzt im Verhältnis zu uns — ausmacht; ob wir Anteil daran haben, und wenn ja: welchen; in welcher Verbindung wir damit stehen oder stehen können, und ob bzw. in welchem Sinn diese Verbindung unser endliches Dasein selbst in dessen Elend noch erträglich machen oder gar uns darüber erheben kann. Wissen zu wollen, was Ontologie im nachkantischen wie nachhegelschen Denken sein kann, schließt nicht zuletzt die Frage ein, was sich von ihr beim Verfolgen dieser Aufklärungsinteressen erwarten läßt. Es wird sich zeigen, daß Kant und Hegel diese Frage verschieden beantwortet haben und daß darin der wichtigste Unterschied ihrer Auffassungen von Ontologie liegt. Will man auf beide, Kant und Hegel, unterscheidend Bezug nehmen, so darf man sich also nicht damit begnügen, wissen zu wollen, *was* Ontologie ist. Eng verbunden mit der Suche nach einem berechtigten Ontologiebegriff ist die angemessene Bestimmung der *Rolle* einer Ontologie im Kontext der Fragen, die als die spezifischen und wichtigsten einer Metaphysik gegolten haben und vielleicht immer noch gelten sollten.

II

Wie stehen Kant und Hegel zu den Erwartungen, die sich mit der neuzeitlichen Ontologie verbanden — als einer Disziplin, welche die Frage nach dem Seienden als solchen an den Anfang der Philosophie setzt? Eine verbreitete Meinung — vielleicht darf man sogar sagen: die Standardmeinung — hierzu ist, Kant habe diese Erwartungen als haltlos erwiesen und das vor allem dadurch, daß er ihr Fundament — die vorkritische Ontologie der Wolffschen Schule — erschütterte; er habe an deren Stelle eine neue, ontologie-freie Fundamentalphilosophie eingeschränkteren Anspruchs gesetzt. Hegel hingegen habe die alten Erwartungen, wenngleich erfolglos, wieder in ihre Rechte einzusetzen versucht, indem er sich mit einer „spekulativen Logik“ erkühnte, nicht nur eine neuartige Fundamentalphilosophie, sondern zugleich eine neuartige Ontologie zu begründen.

Die Quintessenz dessen, was ich nun ausführen möchte, ist, daß es sich eher umgekehrt verhält. Gewiß hat Kant mit der alten Ontologie auch die rationale metaphysica specialis erschüttert, die durch sie begründet werden sollte. Aber das ist von der ganzen Wahrheit nur der triviale Teil, den man allzu leicht fürs Ganze nimmt, wenn man nur die Vernunftkritik beachtet und es versäumt, sich anhand der Kantischen Vorlesungen und Reflexionen Aufschluß darüber zu verschaffen, was für einer neuartigen Metaphysik die Vernunftkritik den Weg bereiten

sollte. Geht man darauf aus, so stößt man auf einen anderen Teil der Wahrheit. Er beinhaltet, daß Kant an die Stelle der alten Auffassung von Ontologie auch eine neue Ontologie-Konzeption gesetzt hat. Sie sollte es ermöglichen, die wichtigsten Begriffe der alten Ontologie in die neue aufzunehmen, zugleich aber diese neue Ontologie zu differenzieren in eine (allgemeine) Theorie von Gegenständen des Denkens und eine (spezielle) Theorie derjenigen Gegenstände, an denen Erfahrungen gemacht werden können. Zusammen mit zwei zusätzlichen Theoriestücken sollte die neue Ontologie — wie schon die vorkritische — die Grundlage für alle metaphysische Tätigkeit bilden, also auch für diejenige, die unsere höchsten Interessen befriedigt.

Hegel wiederum stimmt mit Kant nicht nur im vernichtenden Urteil über die alte, vorkritische Ontologie und Metaphysik insgesamt überein. Er ist auch, was den Inhalt der kritischen Ontologie betrifft, weitgehend mit Kant einig — so sehr jedenfalls, daß er es fast nicht für nötig erachtet, hierzu Näheres auszuführen. Allerdings muß man diesen Inhalt bei Hegel an der richtigen Stelle suchen: nicht in der „Wissenschaft der Logik“, sondern in der Bewußtseinslehre, sofern Bewußtsein auf jeder seiner Verwirklichungsstufen Bewußtsein eines Objekts ist. Erst wenn man so vorgeht, entdeckt man, wie Hegel sich hinsichtlich des begrifflichen Rahmens der kritischen Ontologie und hinsichtlich der Form ihrer Durchführung in Gegensatz zu Kant bringt. Vor allem aber sieht man dann, daß Hegel der kritischen Ontologie nicht mehr die Funktion einer letzten und positiven begrifflichen Grundlage für die Befriedigung aller weiteren metaphysischen Erkenntnisinteressen gibt. Er gibt ihr nur noch die Funktion, den Schein zu zerstören, in einer Ontologie seien unerschütterliche Fundamente für die Befriedigung unserer aufs Höchste und Tiefste gehenden Sehnsucht nach Wissen zu finden. Der Schein beruht auf unserer natürlichen Anlage zu dogmatischer Metaphysik; er macht sich ebensogut in falschen Erkenntnisversprechen geltend wie in inadäquatem Agnostizismus. Darum muß er auch an dieser Stelle des Ursprungs philosophischer Theoriebildung durchsichtig gemacht werden: in einer entsprechend ausgeführten „Phänomenologie des Geistes“. Für eine solche Erscheinungslehre die theoriestrategischen Bedingungen umrissen zu haben ist die entscheidende Bedeutung, die der Hegelschen Philosophie im Rahmen des Themas ‚Ontologie nach Kant‘ zukommt. Sie macht es erforderlich, die Diskussion einer genuin nachkantischen, Kants Erbe nicht verschleudernden Metaphysik nicht an Hegel vorbeizuführen. In gewissem Sinn kann man sagen, Hegels Metaphysik sei Metaphysik ohne Ontologie. Sie will es jedenfalls sein.

Zur Plausibilisierung dieser Thesen muß ich vor allem Kants Auffassung von Ontologie umreißen und Hegels Verhältnis zu ihr ins Licht setzen. Ich will mich im folgenden auf diese beiden Hauptpunkte konzen-

trieren. Wie Kant die neukonzipierte Ontologie mit der Lehre von den Vernunftideen und mit der Metaphysik praktischer Vernunft verbinden möchte, um auf diese Weise der Ontologie ihre fundierende Rolle für die Befriedigung höchster metaphysischer Bedürfnisse zu erhalten, kann ich nur andeuten. Auch im Hinblick auf Hegels Revision dieser Absicht und die damit verbundene Funktionalisierung des Gehalts der Kantischen Ontologie muß ich die nähere Auskunft schuldig bleiben. Ich hoffe, was ich darlegen werde, reicht dennoch aus, den Anstoß zu beseitigen, den man daran nehmen könnte, daß ich von Ontologie gemäß Kant *und* Hegel spreche. Bezüglich Gehalt und Möglichkeit einer Ontologie sind diese beiden Autoren durchaus nicht so verfeindete Instanzen, daß man sagen müßte, was die eine Instanz verweigere, das gewähre die andere und umgekehrt; insofern sei es abwegig, nachhegelsche Bemühungen um Ontologie mit Kant und Hegel zu konfrontieren. Die Konfrontation mit beiden empfiehlt sich, weil Hegel zur Rolle, welche die Ontologie für die „eigentliche“ Metaphysik spielt, Anderes und Überzeugenderes zu sagen weiß als Kant, hinsichtlich des Aussagegehalts einer Ontologie aber im wesentlichen mit Kant übereinstimmt.

A.

Um die Mitte unseres Jahrhunderts ist „Ontologie“ weithin nur noch ein Reizwort gewesen. Wenn man damals Sympathie für eine philosophische Disziplin dieses Namens zu erkennen gab, zugleich aber auch im Umkreis der „modernsten“ Strömungen studierte, so lief man Gefahr, sich bei seinen philosophischen Lehrern zu disqualifizieren, — mochte es sich bei diesen Lehrern nun um logische Positivisten, Existenzphilosophen oder Vertreter der Frankfurter „Kritischen Theorie“ handeln. Soweit in diesen Kreisen die Autorität Kants noch etwas galt, wurde man gerne auf jene berühmte Stelle der Kritik der reinen Vernunft verwiesen, an der Kant sagt, „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben . . .“, müsse „dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen“.³ Wie kann man angesichts dieser Äußerung noch behaupten, Kant habe nicht nur die alte Ontologie zerstört, sondern auch eine neue Auffassung von Ontologie begründet? Dem Zitat, so ist zu antworten, lassen sich mühelos andere kontrastieren, die das *Gegenteil* beweisen könnten. Das aber zeigt, daß hier mit uninterpretierten Zitaten kein

3 KrV, B 303.

Durchkommen ist. Man muß klären, weshalb Kant so sprechen kann, wo er doch den Namen ‚Ontologie‘ für seine Ziele adoptiert, ja sogar sein Unternehmen einer „Transzendentalphilosophie“ mit Ontologie zu identifizieren scheint.

Transzendentalphilosophie sollte nach der Kritik der reinen Vernunft ein neuer „Vorhof“ der eigentlichen Metaphysik sein; sie sollte systematisch den Verstand und die Vernunft daraufhin untersuchen, ob sie es erlauben, etwas a priori — das heißt unabhängig von irgendwelchen Erfahrungsinstanzen — zu erkennen. Nach Auskunft der Vernunftkritik, der die Transzendentalphilosophie folgen sollte, ist deren Ergebnis, daß sich die Erkenntnis a priori nur auf den Umfang derjenigen Gegenstände erstreckt, „welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können“.⁴ Da es auch etwas geben mag außerhalb des Umfangs solcher Gegenstände, kann demgemäß Ontologie nicht mehr die „Wissenschaft von den allgemeinsten Eigenschaften aller Dinge“ sein, als die sie der vorkritische Kant (1765) noch verstanden hatte; wohl aber eine Wissenschaft aller Gegenstände, welche den Sinnen gegeben werden können. Da die Ontologie damit aber nur innerhalb eines Systems aller Verstandesbegriffe und -grundsätze vorkommt, die auf solche Gegenstände gehen, und da es Aufgabe der Transzendentalphilosophie sein soll, dieses System zu errichten, versteht sich, daß Kant nun dazu übergehen kann, die Ontologie, die er selbst entwirft, mit der Transzendentalphilosophie gleichzusetzen. Er macht sie zu einer Sache der Transzendentalphilosophie. Man versteht so auch, was Kant veranlaßt, den trägerlos gewordenen Namen ‚Ontologie‘ zu adoptieren: Systematische Aufklärung über Verstandesbegriffe und -grundsätze, welche auf Gegenstände gehen — und seien es auch nur Gegenstände, die gegeben werden können —, ist ihrem Thema nach immer noch eine Wissenschaft von erkenntnisunabhängig bestehenden Gegenständen mit Aussagen einer größtmöglichen Allgemeinheit über diese Gegenstände (wenngleich via Aussagen über die auf sie gehenden Begriffe und Grundsätze). Insofern ist die Analytik des Verstandes der alten Ontologie eng verwandt. Sie ist sozusagen deren nächster Nachfolger und kann daher auch ihren Namen gut und gern übernehmen.

Worauf beruht dann aber Kants Zögern bei der Adoption dieses Namens? Um das zu erkennen, muß man auf den Umfang achten, in dem die neue Ontologie den Begriff eines Gegenstandes nimmt. Ontologie als Auskunft über Elementarbegriffe und Grundsätze, die dazu dienen, Objekte, die gegeben werden können, a priori zu erkennen — das erweckt den Eindruck, dasjenige, was die neue Ontologie beredet, seien Gegen-

⁴ Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Vorrede. Akad. Ausg. Bd. XX. Berlin 1942. S. 260.

stände in einem wesentlich engeren Bereich als demjenigen der vorkritischen Ontologie, in der ja immerhin von *allen* Dingen, allen entia, allem Seienden die Rede war — was immer man des näheren dann unter einem Seienden verstehen wollte. Tatsächlich ist es genau umgekehrt. Denn die Kantische Ontologie beginnt nicht mit dem Begriff eines Gegenstandes, welcher den Sinnen gegeben werden kann, sondern mit dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt; und dieser Begriff ist zunächst nur genommen als Begriff eines Gegenstandes von urteilendem Denken überhaupt. Er ist in dieser Unbestimmtheit sogar weiter als der Begriff eines (logisch) Möglichen (possibile), womit die Ontologie Wolffs und Baumgartens begann. Nicht nur der Begriff eines Etwas (in irgendeiner Bedeutung dieses Terminus), sondern auch der Begriff von einem, das nichts ist (in irgendeiner der Bedeutungen, die dieser Ausdruck zuläßt), ist darunter enthalten. Die Ontologie Kants hat sich also in ihren ersten Schritten nicht nur vom Begriff eines possibile zu demjenigen des ens hinzuarbeiten, sondern vom Begriff eines Gegenstandes überhaupt, der auch ein *Nichts* sein kann, zum Begriff eines ens, das Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Ein Gegenstand überhaupt ist jedoch nur Gegenstand eines Denkens, sofern in diesem Denken geurteilt wird. Natürlich ist ein solcher weitestmöglicher Gegenstand urteilenden Denkens noch nicht eo ipso ein Seiendes, geschweige denn ein Gegenstand möglicher Erkenntnis. Da die Ontologie mit dem Begriff seiner beginnt, muß man also innerhalb des Kantischen Ontologieverständnisses differenzieren zwischen Ontologie als Lehre von einem Gegenstand urteilenden Denkens überhaupt und Ontologie als Lehre von denjenigen Gegenständen des Denkens, von denen wir Erfahrungserkenntnis haben können.

Nun gilt: Unser Denken hat allemal und *ohne weiteres*, wenn es „urteilt“, d. h. in Begriffen etwas von einem Gegenstand aussagt, einen Gegenstand im weitestmöglichen Sinn des Ausdrucks „Gegenstand“. Insofern kann Kant auch sagen, der Verstand habe es in der urteilenden Beziehung anderer Begriffe auf diesen Begriff eines Gegenstandes überhaupt *nur mit sich selbst* zu tun.⁵ Durch eine solche Beziehung allein wird noch kein Inhalt, der in einer vorbegrifflichen Vorstellung gegeben ist, — als sich so und so verhaltend — bestimmt. Das aber macht es in Kants Augen irreführend und deshalb problematisch, die Lehre von einem Gegenstand überhaupt und von den logischen Determinationen seines Begriffs *Ontologie* zu nennen. Denn in früheren Zeiten sollte die Ontologie sagen, was allem Seienden als solchem an ihm selbst zukommt — also auch unabhängig davon, ob dieses Seiende gedacht wird oder nicht; und sie sollte Erkenntnis sein. Kants Ontologie hingegen ist

⁵ Vgl. z. B. *Metaphysik Mrongovius*. Kant, Akad. Ausg. Bd. XXIV. Berlin 1983. S. 784.

zunächst noch nicht einmal beim Thema ‚Seiendes‘ oder ‚möglicherweise Seiendes‘; erst recht nicht ist sie bei Erkenntnis des Seienden, solange nicht die Möglichkeit und der Inhalt einer Erkenntnis von Gegenständen, die uns gegeben werden können, aufgeklärt ist und solange nicht solche Gegenstände ihr Thema sind. Von daher erklärt sich, warum Kant den stolzen, aber trägerlos gewordenen Namen ‚Ontologie‘ erst adoptieren kann, nachdem er dessen Stolz gehörig gedemütigt hat. Es handelt sich nun um eine Ontologie, die in ihren ersten Schritten nur „Gegenstandstheorie“ (fast im Sinne Meinongs) ist und die auch in den folgenden Schritten nicht zu einer Wissenschaft von *dem* (also allem) Seienden wird, sondern nur zu einer Wissenschaft von Seiendem, sofern es Gegenstand des erkennenden Verstandes werden kann.

Damit deutet sich bereits der Aufbau dieser neuen Ontologie von ferne an. Sein wichtigstes Prinzip ist die Spezifikation des allgemeinen Begriffs eines Gegenstandes überhaupt zum Begriff eines Gegenstandes von Erkenntnis — eines Gegenstandes, dem entsprechend spezifizierte Prädikate a priori zugesprochen werden können. Die Strategie der Argumentation zugunsten dieser Spezifikation hat den Charakter einer *reductio ad absurdum* anderer Ansprüche apriorischer Erkenntnis. Ehe ich Näheres dazu sagen kann, sollten wir jedoch beachten, daß die erwähnte Identifikation von Ontologie und Transzendentalphilosophie eine Auskunft gibt, die nur in erster Näherung richtig ist. Die Ontologie beginnt mit der Einführung und Einteilung eines Begriffs von einem Gegenstand (des urteilenden Denkens) überhaupt. Die Transzendentalphilosophie hingegen muß zunächst einmal von mir selbst reden, der ich denke, — und zwar in Begriffen; also vom Selbst und von so fundamentalen Eigenschaften wie seinem Denken; und dann von der Angewiesenheit dieses Denkens auf sinnliche, also nichtbegriffliche Vorstellungen, in denen dasjenige erscheint, was in den Formen einer sinnlichen Anschauung gegeben ist. Mit all dem aber ist die Transzendentalphilosophie noch nicht beim Thema einer Ontologie. Das Thema einer Ontologie als Lehre von einem Gegenstand urteilenden Denkens überhaupt ist von hier aus erst eigens einzuführen. Es wird im Rahmen der Kantischen Transzendentalphilosophie sozusagen subjektivitätstheoretisch mediatisiert. Diesen Weg ist Hegel entschlossen weitergegangen. Übrigens umspannt die Ontologie auch von der Einführung ihres Themas an nicht den ganzen großen Rest der Transzendentalphilosophie; denn die Kantische Lehre von den transzendentalen Ideen als Vernunftbegriffen gehört nicht mehr zur Ontologie, ohne darum schon nur zur „eigentlichen“, auf die Transzendentalphilosophie folgenden Metaphysik zu gehören.

Eine Analyse des Aufbaus der Kantischen Ontologie in der Doppelung einer (allgemeinen) Gegenstandstheorie und einer (speziellen) Theo-

rie von Gegenständen möglicher Erfahrungserkenntnis hätte nun zu untersuchen, wie sich diese Ontologie ihre Aufbauprinzipien im Kontext der Einführung ihres Themas verschafft. Ich will mich hier damit begnügen, einige Prinzipien zu benennen. Eines dieser Prinzipien haben wir schon kennengelernt:

1. Ontologie hat zu beginnen mit dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt, der den Begriffen von Etwas und von Nichts (in der Mehrzahl zu berücksichtigender Bedeutungen dieser Ausdrücke) noch übergeordnet ist. Der Fortgang der Ontologie aber muß auszumachen versuchen, welche Spezifikation dieses allgemeinsten Gegenstandsbegriffs der Begriff eines Gegenstandes in denjenigen Urteilen sein kann, die Erkenntnisse a priori sind — Erkenntnisse a priori von einem Gegenstand, der im so spezifizierten Begriff gedacht wird. — Weitere Prinzipien sind:
2. Die Analyse der im *Urteilen* über Gegenstände involvierten allgemeinsten Begriffe (über denjenigen des Gegenstandes überhaupt und die Spezifikationen dieses Begriffs hinaus) ergibt, daß zu diesen Begriffen viele gehören, die keine Erkenntnis ermöglichen, solange sie bloß für sich genommen und nicht auf Formen sinnlich gegebener Vorstellungen bezogen und durch den Gehalt der Vorstellung solcher Formen spezifiziert werden. Das sind die sogenannten reinen Verstandesbegriffe (im weitesten Sinn). Nimmt man sie rein für sich, so läßt sich nicht begreifen, wie das, was in ihnen gedacht wird, demjenigen zukommen kann, dem sie im Urteil zugesprochen werden mögen — es sei denn, im Begriff, in welchem der Gegenstand des Urteils gedacht wird, sei derjenige des Prädikats schon enthalten.⁶
3. Um den erforderlichen Spezifikationen — sowohl im Begriff des Gegenstandes wie in den Begriffen seiner denkbaren Prädikate — Rechnung zu tragen, bedarf es einer durchgängigen Differenzierung des überlieferten ontologischen Begriffsinventars. Dem Nachweis, daß Sophismen der dogmatischen Ontologie ihre scheinbare Schlüssigkeit und Plausibilität der Vernachlässigung solcher Unterscheidungen verdanken, dient ein großer Teil der Einzelkritik, die Kant an Theoremen der überlieferten Metaphysik übt. Für das eigene Unternehmen Kants hat diese Kritik die systematische Funktion nachzuweisen, daß der Gegenstandsbereich der dogmatischen Metaphysik unvernünftig groß ist und daß vom größten Teil des in ihm Angenommenen die Existenz nicht erwiesen werden kann, sowie daß die Begriffe, die zur

⁶ So ist z. B. ganz unbegreiflich, wie etwas eine Ursache sein kann, solange unter „etwas“ bloß ein ens (oder auch ein ens, das Substanz ist) verstanden wird und unter „Ursache“ eine Sache (res), deren actio mit dem Leiden (passio) einer anderen Sache verbunden ist.

allgemeinen Beschreibung eines jeden Objekts dieses Gegenstandsbereichs dienen, unvernünftig unbestimmt sind. Der Pfiff des Unternehmers liegt darin, für die Dauer der Argumentation den ganzen übermäßig großen Gegenstandsbereich anzunehmen und per *reductio ad absurdum* zu zeigen, daß er nicht so groß angenommen werden darf.⁷

4. Sowohl für die Zwecke der *reductio ad absurdum* als auch für die Ziele der angemessenen Spezifikation reiner Verstandesbegriffe dürfen diese Begriffe in einer Ontologie nicht nur als Resultate vereinzelter Analysen des Denkens vorkommen. Ihre Zusammenstellung muß nach einem Prinzip erfolgen und einen systematischen Zusammenhang ergeben, an dem man jede Lücke erkennen und ausfüllen kann. Daß dieses Prinzip der Struktur des Urteilens in Beziehung auf gegebene Vorstellungen zu entnehmen ist, ergibt sich naheliegenderweise aus dem Bisherigen.

5. Diese Struktur verlangt nicht nur zu unterscheiden zwischen dem Begriff eines Gegenstandes des Denkens überhaupt (mit seinen Spezifikationen) einerseits und den Begriffen, die im Urteilen als Prädikate auftreten können, andererseits. Sie verlangt auch Unterscheidungen in mindestens zwei weiteren Dimensionen:

(1) in der Dimension der Beziehung des Urteils auf Vorstellungen, die dem Denken *gegeben* sind (sowie auf Formen, in denen ihr Inhalt gegeben ist); kurz, auf *Gegebenes*, das im Gegenstandsbegriff gedacht wird und durch ein Urteilsprädikat bestimmt werden soll. Im Hinblick auf diese Beziehung ist zu unterscheiden zwischen einem Gegenstand im Denken, der verschieden ist vom Gegebensein irgendwelcher Vorstellungsinhalte *als* räumlicher und zeitlicher, ohne doch aufzuhören, *etwas*, ja sogar *ens*, Seiendes zu sein; und demselben (oder einem anderen) Gegenstand, *wie* er in den Formen des Raumes und der Zeit erscheint. Es ist m. a. W. zu unterscheiden zwischen einem *ens per se* — einem „Ding an sich“ — und einem Seienden, wie es erscheint. Eine genauere Analyse kann an dieser Stelle zeigen, daß es für den urteilenden Verstand Dinge an sich (oder wenigstens *ein* Ding an sich) geben muß.⁸ — Eine andere Unterscheidung ist erforderlich

⁷ Vgl. dazu W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York and London 1969. p. 58. — Wenn man wirklich verstehen will, wie Kant im Detail vorgeht, so muß man daher untersuchen, mit welchen Argumenten gegen welches Theorem der dogmatischen Ontologie vorgegangen wird. Das ist in der Kantforschung bisher leider kaum geschehen.

⁸ Auch dies ist übrigens ein Kantisches Resultat, das zu bestreiten Hegel ganz fernliegt.

- (2) in der Dimension der Mannigfaltigkeit allgemeinsten Prädikate, die im Urteilen zugesprochen werden mögen. Unter diesen Prädikaten nämlich finden sich einerseits solche, die in den Formen des Urteilens (in bezug auf gegebene Vorstellungen) selbst schon festgelegt sind als Prädikate, die einem Gegenstand, der ein Seiendes ist, möglicherweise zukommen, ohne daß es dazu irgendwelcher anderer Handlungen des Denkens als des Urteilens bedarf: die *Kategorien*; andererseits aber finden sich unter jenen Prädikaten auch Begriffe, mittels deren *irgendwelche* im Urteil vorkommende Begriffe unter Vergleichs Gesichtspunkte gebracht werden können und die aufgrund solcher Handlungen der Reflexion dem im Urteil Gedachten (Begriff oder Sache) zugeschrieben werden können: die *Reflexionsbegriffe* des reinen Verstandes. Wegen 4. gilt also:
6. Die Begriffe dieser beiden Begriffsklassen bedürfen ebenso wie die Begriffe, die den Begriff eines Gegenstandes urteilenden Denkens spezifizieren, einer systematischen Gliederung: in der Kategorientafel und der Ordnung der Reflexionsbegriffe, sowie den Tafeln der Begriffe von Etwas und Nichts. Systematik aber ist allemal ein Werk der Vernunft.⁹

Nun zum Resultat der Kantischen Ontologie. Wichtig für unser Thema ist vor allem, daß es sich um ein dreiteiliges Resultat handelt. Denn nur einen dieser drei Teile hat Hegel bestritten.

1. Die Möglichkeit, mittels der Kategorien erkennenderweise Objekte zu bestimmen und dabei ohne alle Erfahrung über den Subjektbegriff des Urteils hinauszugehen, haben wir nur für Objekte, die gegeben werden können. Unsere Erkenntnis a priori hält sich also in den Grenzen „möglicher Erfahrung“. Sie besteht nur in bezug auf Vorstellungen, deren Inhalt uns in den Formen des Raumes und der Zeit gegeben sein kann; und sie betrifft das Formale, das den Objekten solcher Vorstellungen generell zukommt. Was sie aus der Sicht einer kritischen Ontologie beinhaltet, kann in wenige Sätze zusammengefaßt werden: Ein jedes der Erkenntnisobjekte ist in mindestens einer Dimension seiner Bestimmtheit ein homogenes Vieles und als solches zu Einem verbunden; es ist ferner von limitiertem Grad an Sachhaltigkeit; es steht in Wechselwirkung mit anderen Erkenntnisobjekten; und existiert mit einer hypothetischen Notwendigkeit, die — ebenso wie die Existenz selbst schon — einen letztlich indexikalischen Bezug aufs erkennende Subjekt und damit subjektrelativen Charakter hat.

⁹ Die der Ontologie vorausgehende Theorie des Denkens und seines Selbst müßte also auch Theorie des Vernünftigen sein, das dieses Denken als Ursprung reiner Verstandesbegriffe ist.

2. Da die Ontologie von einer Theorie urteilenden Denkens ausgeht, ist es gerechtfertigt, ja unerlässlich zu sagen, daß das Denken einiges an Begriffen konzipieren muß — wie z. B. den Begriff eines Dinges an sich —, das nicht in die Erkenntnis von Gegenständen eingehen kann; und daß das Denken des urteilenden Verstandes darüber hinaus mit dem, was es an Begriffen konzipieren kann oder in sich vorfindet, auch nicht eingeschränkt ist auf den Gebrauch jener speziellen Begriffe, die in der Erkenntnis von Gegenständen anzuwenden sind. Daraus ergibt sich für Kant die Möglichkeit, an der dogmatischen Ontologie (und Metaphysik insgesamt) zu verstehen, woraus deren Dogmatik ihre scheinbare Plausibilität bezieht, und den Schein zu durchschauen, im Rahmen dogmatischer Ontologie sei Erkenntnis zu finden. Gerade die Allgemeinheit der Theorie jenes Denkens, das unserem Verstand eignet, erlaubt es Kant, sein metaphysik-kritisches Unternehmen erfolgreich zu machen. Auf den Nutzen dieses Erfolgs aber ist die Kantische Ontologie in erster Linie angelegt. Denn ihr Nutzen besteht nach Kantischer Auffassung nur zum kleinsten Teil in Aufklärung über die Möglichkeit und die apriorischen Gehalte von Erfahrungserkenntnis.¹⁰

¹⁰ Auf eine Begründung der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis und die darin liegende Rechtfertigung von Erfahrungserkenntnis könnte man verzichten. Es mag zwar — wie Kant das nennt — zur „Kultur der menschlichen Vernunft“ gehören, daß wir die heterogenen Stücke in dem, was Erkenntnis zustandekommen läßt, voneinander richtig unterscheiden lernen — die sinnlichen und die intellektuellen Bestandteile zumal; und daß wir den spezifischen Beitrag, den sie für die Erkenntnis leisten, richtig einschätzen. Aber ein erheblicher Gewinn für die einzelwissenschaftliche und insbesondere die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis ist davon nicht zu erhoffen (Metaphysik Mrongovius. Akad. Ausg. Bd. XXIV. Berlin 1983, S. 755, 767). Ihnen zuliebe würden wir und müßten wir uns nicht die Mühe geben, eine philosophische Disziplin wie die Ontologie zu entwerfen, darin unsere generellsten Begriffe zu zergliedern und Grundsätze aufzustellen, in denen sie allgemein gebraucht werden, ja sogar diese zu beweisen. Ein Prinzip wie z. B. dasjenige, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben muß, könnte zum Zweck der Erfahrungserkenntnis ebensogut zu einem Satz abgeschwächt werden, der nur per Induktion wahr ist. Wenn die Philosophie sich damit nicht zufrieden gibt, so muß dies wohl einen anderen Grund haben als denjenigen der Verbesserungsbedürftigkeit unserer Erfahrungserkenntnis; und es hat ihn in der Tat: unser Verstand ist nun einmal so beschaffen, daß er sich das Fragen nicht abgewöhnen kann und sich auch durch hämischen Skeptizismus nicht davon abhalten läßt, mit seinen Fragen übers Feld möglicher Erfahrung hinauszugehen. Gerade auch die Verächter der Metaphysik, die sich durch solche Verachtung „ein Ansehen heiterer Köpfe . . . geben wollen“ (loc. cit. 765), haben allemal ihre eigene Metaphysik. Kant hatte unter solchen Metaphysik-Verächtern und dogmatischen Metaphysikern wider Willen „heitere Köpfe“, wie z. B. Voltaire, vor Augen. Gewiß aber hätte er — eher trockene — Szientisten unseres Jahrhunderts von seinem Urteil nicht ausgenommen.

3. Um in einer Metaphysik nicht nur irgendwelchen Bedürfnissen Raum zu schaffen, sondern die Vernunft in Übereinstimmung mit sich zu bringen, bedarf es einer Transzendentalphilosophie; und in ihr des neuartigen Projekts einer Ontologie. Die Begriffe dieser Ontologie und unter ihnen insbesondere die Kategorien bilden für eine solche kritische Metaphysik die allgemeine strukturelle Grundlage. Von ihnen aus sind am Leitfaden logischen Vernunftgebrauchs die transzendentalen Vernunftbegriffe zu bilden, in denen die Gegenstände der eigentlichen Metaphysik aus Prinzipien der reinen Vernunft gedacht werden. Während unsere Vernunft und unser Verstand in der Transzendentalphilosophie nur mit sich selbst zu tun haben, geht diese Metaphysik darauf aus, Gegenstände zu denken, die von ihnen verschieden sind und von denen angenommen wird, sie seien gegeben. Soweit die Annahme sich nicht aus der Erfahrung rechtfertigt („immanente Metaphysik“), wird sie kontrafaktisch — aber aus berechtigenden Gründen — gemacht („transzendente Metaphysik“). Zu solchen Gründen gehört unter anderem derjenige, daß eine Metaphysik uns dazu dient, Irrtümer abzuhalten und dadurch die Erkenntnis unseres auf praktische Vernunft gegründeten Glaubens wider Einwürfe einer irregeleiteten spekulativen Vernunft zu sichern¹¹. Allemal aber besteht der Unterschied zwischen Transzendentalphilosophie und eigentlicher Metaphysik darin, daß man sich in der einen mit der Natur des Verstandes bzw. der Vernunft, sich Dinge zu denken, beschäftigt, während die andere von den dadurch aufgedeckten „Vermögen“ des Verstandes und der Vernunft im Denken (faktisch oder per hypothesein) gegebener Dinge Gebrauch macht. Die eigentliche, spezielle Metaphysik ist Wissenschaft von Objekten, welche die Vernunft „hat“.

B.

Das soeben genannte dritte Ergebnis der Kantischen Ontologie und von den genannten Ergebnissen *nur* dies ist es gewesen, dem Hegel die Gefolgschaft versagt hat. Die anderen beiden Ergebnisse hingegen hat er in den Grundzügen übernommen. Daß es sich so verhalten muß, wenn man Hegel auch nur die Kohärenz gesunden Menschenverstandes zubilligt, kann man glücklicherweise erkennen, ohne die innere Struktur der Hegelschen Philosophie in Betracht zu ziehen. Wir müssen uns also nicht den Details dieser Philosophie aussetzen. Es genügt, die Urteile ins Auge zu fassen, die Hegel über Kants epochale philosophiehistorische Tat

¹¹ Vgl. KrV B 869 ff. und die einschlägigen Stellen der Vorlesungen.

fällt und Hegel zu unterstellen, daß er in diesen Urteilen mit seinem eigenen philosophischen Programm konsistent ist.

Hegel hat keinen Zweifel daran gelassen, daß in seinen Augen die „vormalige Metaphysik“, wie er sie nennt, durch Kant mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden ist und daß man dieses Faktum billigen sollte, da sich die dogmatische Metaphysik den gerechten Vorwurf zuzog, die Bestimmungen ihrer Gedanken ohne Kritik gebraucht zu haben. Wenn dies Hegels Urteil ist, dann wird Hegel an irgendeiner Stelle seiner kunstvoll aufgebauten Gedankensystematik Kants Urteil über die Metaphysik und die Konsequenz, die Kant aus diesem Urteil für die Konzeption einer Ontologie zog, sozusagen ratifizieren müssen. Andernfalls müßte er sich verpflichten, sich nun seinerseits zum Anwalt des von Kant Kritisierten — also auch zum Anwalt der vormaligen Ontologie — zu machen. Dann aber könnte er nicht behaupten, es sei ein gerechtes Faktum, daß die vormalige Metaphysik mundtot gemacht worden ist. Er müßte selbst die Stimme für sie erheben. Nichts dergleichen hat er getan. Sein Verhältnis zur *vorkritischen* Ontologie ist nicht weniger eindeutig als dasjenige Kants eines der Verurteilung.

Um sich darüber klar zu werden, wie Hegel sich zur *Kantischen* Ontologie verhält, muß man ermitteln, wo sich die Ratifizierung der Kantischen Metaphysikkritik, die ja in erster Linie Ontologiekritik war, bei Hegel findet. Eine negative Aussage hierzu ist nahe bei der Hand — man muß sie nur gegen einen untauglichen Einwand zu verteidigen wissen: Die gesuchte „Ratifizierung“ der Kantischen Ontologiekritik ist nicht unmittelbar in der spekulativen Logik Hegels zu finden. Denn dort erfahren wir gerade, Kants Kritik sei nicht die „wahrhafte Kritik“ gewesen. Die hätte darin bestehen müssen auszumachen, ob und wie die von Kant untersuchten ontologischen Grundbegriffe fähig seien, Bestimmungen des Vernünftigen (merke: nicht des Seienden!) zu sein. Das aber soll in Hegels spekulativer Logik ausgemacht werden. Diese „Logik“ will als ganze an die Stelle der „vormaligen“, d. h. vorkantischen Metaphysik treten. Sie will dabei auch eine neuartige Metaphysik sein — also den Namen ‚Metaphysik‘ annehmen und ihm eine neue Bedeutung geben. — Das ist der Ausgangspunkt für eine Überlegung, welche unsere Suche nach Hegels „Ratifizierung“ der Kantischen Kritik in die Irre führt: Bestand die vormalige Metaphysik nicht sowohl aus einer *metaphysica generalis sive ontologia* als auch einer *metaphysica specialis* oder eigentlichen Metaphysik; und muß sich diese Dualität nicht auch in Hegels „Logik“ wiederfinden, wenn diese Logik in eine Ersetzungsrelation zur vorkritischen Metaphysik als ganzer tritt? Und haben wir für die Behauptung, die Dualität von *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* kehre bei Hegel wieder, nicht Zeugnis genug an der Tatsache, daß die Hegelsche „Logik“ in ihren ersten beiden Teilen die

Begriffe der vormaligen Ontologie verhandelt? Müssen wir also nicht schließen, Hegels „Logik“ wolle nicht nur eine derartige Metaphysik im ganzen, sondern innerhalb dieser auch eine neuartige Ontologie sein; und in eben dieser neuartigen Ontologie müsse die Ratifizierung der Kantischen Kritik bestehen?

Gegen diese voreilige Folgerung sprechen mindestens drei Argumente:

1. Hegel hat für die Teile seiner „Logik“, von denen soeben die Rede war, den Ausdruck ‚Ontologie‘ vermieden. Er hat auch einen Grund hierfür angedeutet. Den Ausdruck ‚Ontologie‘ in diesem Zusammenhang beizubehalten, hätte den irrigen Eindruck entstehen lassen müssen, die ersten beiden Teile der spekulativen Logik befänden sich zum dritten Teil in einem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Davon aber kann keine Rede sein. Hegels Bezeichnungen „objektive Logik“ und „subjektive Logik“ — für die ersten beiden und für den dritten Teil — sollen gerade diesem Irrtum vorbeugen.
2. „Metaphysik“ ist ein ehrwürdiger Ausdruck für die höchsten philosophischen Bestrebungen. Zugleich aber auch ein Ausdruck, der einen ausgezeichneten Zusammenhang andeutet zwischen dem Gegenstand dieser Disziplinen und der Stellung, die dieser Gegenstand in einem Ganzen von Philosophie einnimmt: Es handelt sich um einen Gegenstand, der — in irgendeinem Sinn jedenfalls — seinen Platz *nach* der Physik, d. h. der Philosophie der Natur, hat. Ganz anders die Ontologie neuzeitlicher Provenienz. Viel eher denn als *metaphysica generalis* ist sie als *antephysica generalis* zu betrachten. Nun mag man sagen: In einer ihrer Bedeutungen will das auch die Hegelsche „Logik“ als ganze sein; aber sie will es sein wiederum nur als ganze und vor allem: gerade nicht als eine Disziplin, die danach fragt, was allem Seienden als solchem an ihm selbst zukommt; und auch nicht als eine Disziplin, die — Kantisch — danach fragt, was allem Seienden, das Gegenstand von Erkenntnis werden kann, vor aller Erfahrung zukommt; also gerade nicht als Ontologie ist die Hegelsche „Logik“ so etwas wie eine *antephysica generalis*. — Nur in Parenthese merke ich hier an, daß man Hegels „Logik“ auch mißversteht, wenn man sie als Wissenschaft vom Einen Seienden im Sinn der „henologischen“ Tradition der Metaphysik betrachtet und annimmt, sie sei Ontologie wenigstens insofern, als sie vom Einen Seienden sagen wolle, was diesem an ihm selbst zukommt. Die Kantische Kritik an der dogmatischen Ontologie, die Hegel billigt, trifft auch diese (platonistische) Ontologievariante; und Hegels „Logik“ hat diese Variante gegen Kant nicht verteidigt. Anders verhält es sich nur mit der Religionsphilosophie Hegels. Man mag sagen, die Hegelsche „Logik“ sei Wissenschaft vom Einen; aber sie versucht nicht zu ermitteln, was diesem als Seiendem an ihm selbst zukommt.

3. Wenn es so wäre, daß Hegels „Logik“ eine neuartige Ontologie sein will, so müßte sich in ihr eine Auseinandersetzung mit Kants Ontologiekonzeption finden, und diese Auseinandersetzung dürfte nicht nur auf eine Zurückweisung der Begründungsfunktion hinauslaufen, die Kant seiner Ontologie für die eigentliche Metaphysik zugedacht hat. Die Auseinandersetzung müßte den Inhalt und Aufbau der Kantischen Ontologie betreffen. Eine solche findet sich nicht in Hegels „Logik“, und wir haben uns schon klargemacht, daß sie sich dort auch nicht finden kann, wenn Hegel nicht in Widerspruch mit sich selbst geraten soll.

Es bleibt dabei, daß die Hegelsche „Logik“ nicht die Aufgabe hat, Kants Metaphysikkritik zu ratifizieren. Sie hat vielmehr bezüglich der Transzendentalphilosophie im ganzen zu zeigen, daß diese das Geschäft einer Neubegründung der Philosophie an einer für die Aufgabe ungeeigneten Stelle aufnimmt: Sie reduziert das vormalig Metaphysische aufs Maß einer Betrachtung des menschlichen Verstandes und der menschlichen, in der Erkenntnis von Gegenständen des Verstandes betätigten Vernunft; und sie läßt damit die Philosophie im Versuch ihrer Neubegründung als ganze zur Subjektivitätstheorie werden. Ob Hegel recht tut, darin einen Einwand gegen Kant zu sehen, sei hier dahingestellt. Auch dann nämlich wird nun sichtbar, wo man Hegels Ratifizierung der Kantischen Metaphysikkritik suchen muß: in einer philosophischen Theorie des *Bewußtseins*. Kants Transzendentalphilosophie zeigte unser verständiges und vernünftiges Bewußtsein als die Quellen jener Gedankenbestimmungen auf, die von der Metaphysik in unberechtigter Weise gebraucht worden waren. Indem sie dies aufzeigte, gab die Transzendentalphilosophie der von Kant neukonzipierten Ontologie und ihrer metaphysikkritischen Funktion den berechtigten Ort. Man vergleiche dazu mit Nachdenklichkeit den Paragraphen 415 der Hegelschen Enzyklopädie: „Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so aufgefaßt werden, daß sie den Geist als Bewußtsein betrachtet hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie . . . desselben enthält.“

Was ergibt sich als Fazit für unsere Frage nach Hegels Verhältnis zu der von Kant konzipierten Ontologie? Ich denke folgendes: Hegels Zuordnung der Kantischen Ontologie zur Bewußtseinslehre läßt es zu, den Kantischen Anspruch einer umfassenden Neubegründung der Philosophie zu bestreiten; aber sie läßt es nicht zu, den von Kant eingeführten neuen Begriff einer Ontologie zu bestreiten. Sie muß vielmehr darauf ausgehen, diese Ontologiekonzeption im wesentlichen zu bestätigen, wenn die Zustimmung zur Kantischen Metaphysikkritik nicht hinfällig werden soll. Denn diese Kritik ruht auf den fundamentalen Einsichten, von denen aus Kant zu seiner Ontologie gelangte. Das war der Hauptpunkt meiner These zum Thema ‚Ontologie gemäß Kant und Hegel‘.

Zu den gewichtigen Nebenpunkten hier nur soviel:

a. Hegel verwirft das Kantische Programm, die ganze Philosophie in einem System der Metaphysik, das mit Transzendentalphilosophie beginnt, umfassend zu erneuern. Er setzt an dessen Stelle sein eigenes Programm einer spekulativen Philosophie der Idee. Natürlich sind damit auch gewichtige Unterschiede hinsichtlich des Metaphysikverständnisses und Differenzen hinsichtlich des begrifflichen Rahmens sowie der Durchführgestalt einer kritischen Ontologie verbunden. Was das Metaphysikverständnis betrifft, ist nun die neue Fundamentaldisziplin nicht mehr bloß Propädeutik zur eigentlichen Metaphysik, sondern allein die eigentliche Metaphysik selber. Die Veränderung am Rahmen und an der Ausführung der kritischen Ontologie hat vor allem mit Hegels Überzeugung zu tun, daß sich eine philosophische Bewußtseinstheorie nicht nur auf Evidenzen berufen darf, die im Bewußtsein selbst liegen, sondern in eine Theorie des Vernünftigen eingebettet werden muß, die es erforderlich macht, hinter die Bewußtseinsvidenzen zurückzugehen, welche die „Kritik der reinen Vernunft“ geltend machte.

Für beides — die neue Auffassung von Metaphysik und die Modifizierung der Ontologie — sprechen gewichtige Gründe. Zugunsten der letzteren beispielsweise jener Punkt, der zum sechsten unter den oben angeführten Kantischen Prinzipien einer kritischen Ontologie angemerkt wurde¹²; sowie das Argument, daß eine Fundamentalphilosophie, in der die Vernunft sich selbst zum Gegenstand hat, ihre Systematik und ihre Grundbegriffe nicht in Orientierung an Leistungen gewinnen darf, die der Vernunft in der Erkenntnis gegebener, von ihr unterschiedener Gegenstände zuzusprechen sind; andernfalls nämlich wird weder der Dialektik dieser Vernunft angemessen Rechnung getragen noch unsere endliche Subjektivität auf eine befriedigende Weise für empirische Erkenntnis und Lebensvollzüge aufgehellt¹³. Zugunsten des veränderten Metaphysikverständnisses wird sogleich noch etwas zu sagen sein¹⁴. Unabhängig davon aber ist gegen die Kantische Konzeption eigentlicher Metaphysik geltend zu machen, daß sie uns — wie schon die vorkritische — immer noch suggeriert, in einer apriorischen „Vernunftkenntnis aus Begriffen“ lasse sich das

12 Vgl. oben Fußnote 9.

13 Näheres dazu habe ich auszuführen versucht in: Hegels Dialektik und die transzendente Dialektik Kants (erschieden in: *Giornale di Metafisica, Nuova Serie*, IX (1987), S. 265–294), sowie: *Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein* (in: K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast, Hrsg., *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt 1987), bes. S. 457 ff.

14 Vgl. unten b.

Universum unseres Bewußtseins — das sowohl Gegenstände enthält, die der Erfahrungserkenntnis zugänglich sind, als auch Gegenstände, für die dies nicht gilt, wie z. B. für die Welt und ihren „Urheber“ — zu einem stimmigen Bild vereinheitlichen, das unsere tiefsten metaphysischen Bedürfnisse befriedigt. Von dieser Illusion eines ebenso umfassenden wie kohärenten Vorstellungsganzen ist Hegels „Realphilosophie“ frei. Sie organisiert nur noch eine Pluralität philosophischer Deutungen dessen, was in unseren Wissenschaften und Überzeugungen vom Realen das Vernünftige ist. Sie trägt damit der Grunderfahrung der Moderne Rechnung, daß wir in einer Mannigfaltigkeit von Einstellungen und Tätigkeiten existieren, die auf Wahrheit und erfülltes Leben gerichtet sind, sich aber im Bewußtsein und seinen „Vorstellungen“ nicht zu fugenloser Einheit bringen lassen.

- b. Nach all dem versteht sich, daß eine bewußtseinstheoretisch mediatisierte Ontologie nicht mehr die Rolle einer letzten und positiven begrifflichen Grundlage spielen kann. In bezug auf die neue Fundamentalphilosophie, die zugleich die eigentliche Metaphysik ist, ist sie dazu nicht in der Lage, sofern diese Metaphysik allererst eine systematische Aufhellung des Bewußtseins zu ermöglichen hat, ohne Selbstbewußtseinstheorie zu sein. In bezug auf die dieser Metaphysik nachgeordneten, nicht mehr als metaphysisch zu verstehenden Disziplinen aber gilt: Es besteht allenfalls dann eine Chance, deren für unser Bewußtsein disparate Inhalte auf die Einheit des Vernünftigen zurückzuführen, wenn wir im Übergang von der Fundamentalphilosophie zu den durch sie begründeten „philosophischen Wissenschaften“ nicht denkunabhängige „Gegenstände“ zu unserem Thema werden lassen, sondern im Gedanken des Einen, welches die Vernunft sich selber ist, verbleiben. Wir müssen daher auch das gegenständliche Bewußtsein als eines, das Vernunft bloß „hat“, mit seinen Erkenntnisansprüchen in die Schranken weisen und den Schein zerstören, der theoretisch erkennende, sittlich handelnde, künstlerisch produzierende, ästhetisch betrachtende und religiös vorstellende Geist lasse sich in der Einheit eines vereinzelt Bewußtseins denkend begreifen.

Trotzdem ist die Bewußtseinslehre und die durch sie mediatisierte Ontologie für eine Philosophie der Gegenstände theoretischer Erkenntnis, sittlicher Einsicht, ästhetischer Produktion und Anschauung, sowie religiöser Vorstellung nicht bedeutungslos; sondern gerade durch die Berichtigung unserer Begriffe von Bewußtseinsgegenständen und die Beschränkung des Anspruchs gegenständlicher Erkenntnis wird es möglich, dasjenige, was zu den Gegenständen geistiger Tätigkeiten gehört und vernünftig ist, als ein solches aufzudecken und seinen inneren Zusammenhang mit dem Gehalt reinen Denkens zu begreifen. Insbesondere gilt dies in bezug auf die Religionsphilosophie;

und daß Hegel es gerade an ihr nachzuweisen unternommen hat, ist wohl mehr als ein biographischer Zufall. Denn vermittelt über eine die *Ontologie* berücksichtigende Philosophie des religiösen Geistes vermag Hegel seiner Fundamentaldisziplin auch die Bedeutung einer spekulativen *Theologie* zuzusprechen, also dem onto-theologischen Erkenntnisanspruch der ursprünglichen — nämlich aristotelischen — Metaphysik Rechnung zu tragen und zugleich den Agnostizismus in Fragen der „letzten Dinge“ zu überwinden. Man sollte aber nicht vergessen, daß Hegels spekulative Theologie, in welcher das spekulative Denken zur Metaphysik zurückkehrt, die dem religiösen Vorstellen innewohnende bewußtseinstheoretische Ontologie hinter sich läßt.

III

Wie kam die Philosophie von Kants und Hegels Ontologieverständnis zu den Ontologie-Entwürfen unseres Jahrhunderts? Wenn man die Geschichte nachkantischer und nachhegelscher Ontologien zu überblicken versucht, wird man nach dem zu Hegel Ausgeführten nicht mehr den Fehler begehen, alles, was in dieser Zeit als Fundamentalphilosophie aufgetreten ist, oder gar alles Philosophieren über Wirklichkeit kurzerhand zur Ontologie zu erklären. Man wird sich an die Ontologie-Konzeptionen halten, die ausgebildet oder übernommen wurden. Dann aber fällt vor allem eines auf: Durch Kant und Hegel ist das Bewußtsein darüber, was unter Ontologie verstanden werden soll, zutiefst verunsichert worden¹⁵. Doch was der Verunsicherung anheimfällt, ist nicht verschwunden. Man verengt die Geschichte der Ontologie auf den Blickwinkel einer kurzen Phase des Neukantianismus, wenn man — wie dies noch Nicolai Hartmann getan hat — Kant als den Zerstörer einer geschichtlichen Existenz der Ontologie betrachtet. Natürlich gibt es im 19. Jahrhundert — wie auch schon im älteren Empirismus — Philosophien, die ohne Ontologie auszukommen versuchen. In anderen Philosophien dieser Zeit aber ist die Ontologie nicht verschwunden oder zaghaft beim alten Verständnis belassen, sondern tritt in verschiedensten Varianten auf. Aufs ganze gesehen wird man vor allem mit einer verwirrenden Enthomogenisierung im Gebrauch des Ausdrucks ‚Ontologie‘ konfrontiert — einer Enthomogenisierung, in der sich der Ontologiebegriff bis

¹⁵ Diese Verunsicherung ist beispiellos in der ganzen wechselvollen Geschichte der dem Seienden als solchen geltenden Untersuchungen. Sie ist erst recht beispiellos in der neuzeitlichen Geschichte einer Disziplin namens Ontologie.

zur Beliebigkeit strapaziert findet. Dieser Zustand dauert bis in die Gegenwart¹⁶.

Grob gesprochen sind es vor allem drei Ideenkontexte, in denen sich das nachkantische und nachhegelsche Ontologieverständnis — zusammen mit der Auffassung von Philosophie im ganzen — verwandelt hat: der durch das Spannungsverhältnis zwischen Kant und seinen idealistischen Nachfolgern bestimmte Komplex philosophischer Gedanken; der auf ein vorkantisches Ontologieverständnis zurückgehende, und der die Ontologie im nachkantischen Empirismus weiterführende Ideenkontext. Das Ontologieverständnis im letzten dieser drei Kontexte hat sich, wie mir scheint, aus der Wirkung entwickelt, die Kant im angelsächsischen Positivismus und Empirismus des 19. Jahrhunderts gehabt hat, und ist dann vor allem durch die Weise bestimmt worden, in der B. Russell den — Kants Wirkung beendenden — erkenntnistheoretischen Realismus in logische, semantische und wissenschaftsphilosophische Fragestellungen einbrachte. Am Ende dieser Geschichte eines Ontologieverständnisses steht Quine. Der auf eine vorkantische Auffassung von Ontologie zurückgehende Ideenstrang hingegen beginnt bei Bolzano und führt von dort über Brentano und Meinong zu Husserls transzendentalphänomenologischer Rede von einer „formalen Ontologie“, welche die Formen aller möglichen „Regionalontologien“ enthalten und ihnen die gemeinsame formale Verfassung vorschreiben soll. Als ein Versuch, dieser formalen Ontologie den — für sie wie für alles philosophische Fragen — erforderlichen Leitfaden zu verschaffen, ist Heideggers Fundamentalontologie zu verstehen. Die durch beide Endpunkte der umrissenen Entwicklungen bezeichneten Autoren — Heidegger und Quine — haben wohl die Sache der Ontologie in unserem Jahrhundert am energischsten betrieben und ihr Verständnis am eindrucksvollsten bestimmt.

Wie aber steht es mit dem oben an erster Stelle genannten Ideenkontext? Seine Veränderung beginnt mit der ganzen Verwirrung, die Kant und seine idealistischen Nachfolger zusammen mit dem Empirismus als der Hauptkonkurrenz bezüglich einer allgemeinen Metaphysik und ihrer Begründung im Bewußtsein ihrer Nachwelt hinterlassen haben. Diese Verwirrung suchte der Marburger Neukantianismus im Rückgang auf einen reduzierten, zunächst ontologiefreien Kant zu beenden. Als historisch gebildeter Protest gegen den Beendigungsversuch ist in unserem

¹⁶ Er ist einer der Anlässe, aus denen ich mein Thema gewählt habe. Man muß bereit sein, vom Detail, das im Enthomogenisierungsprozeß schwimmt, weit zurückzutreten (und sei es noch so interessant) und längerfristige Entwicklungen ins Auge zu fassen, damit sich überhaupt Strukturen abzeichnen, die es erlauben, hier von einer Geschichte der Ontologie im Sinn einer Geschichte des Ontologieverständnisses zu sprechen.

Jahrhundert vor allem Nicolai Hartmann mit seinem Ontologismus in Erscheinung getreten. Insofern sollte man erwarten, eine Beschäftigung mit nachkantischer und nachhegelscher Ontologie habe sich vor allem Nicolai Hartmann zuzuwenden, zumal dessen Programm ontologischer Forschung mit dem Anspruch auftritt, Kants Erbe zu bewahren und keine Erneuerung einer vorkritischen Ontologie zu betreiben. Allein, gerade die Schwäche der Hartmannschen Begründung dieses Anspruchs gibt Anlaß, solche Erwartungen zu revidieren. Sie rechtfertigt es in meinen Augen, daß im folgenden nur noch von Heidegger und Quine die Rede ist¹⁷. Fragen wir uns also, ob uns wenigstens Heidegger und Quine Anlaß geben, die Kantische und Hegelsche Ontologie-Konzeption zu verwerfen und die zwischen Kant und Hegel anstehende Kontroverse bezüglich Begründungsform und Rolle einer Ontologie als obsolet zu betrachten.

17 Alles unerheblichen Beiwerks entkleidet bietet Hartmann nur zwei Argumente auf, die sein Unternehmen ontologischer Forschung gegen den Verdacht eines mangelnden Kritizismus verteidigen sollen: (1) Die Kantische Auffassung, Kategorien seien „im Subjekt wurzelnde Gebilde“, sei inadäquat angesichts der Evidenz, daß der Erkenntnisgegenstand, welcher immer es sei, seine Prinzipien für sich und *vor* aller Erkenntnis habe und nicht von anderswoher zu empfangen brauche. (2) Im Hinblick auf den eigentlichen ontologischen Gehalt metaphysischer Probleme zeige die Philosophiegeschichte eine weitgehende Konvergenz. Kritik habe sich auf diesem Feld, wo sie auftrat, stets nur gegen spekulative Konstruktionen und Systeme gerichtet; nicht gegen die allgemein-ontologischen Grundlagen. Sie habe diese Grundlagen vielmehr stets ihrerseits benützt und stillschweigend vorausgesetzt oder gar bewußt aufgenommen. Eine eigentliche Kritik des ontologischen Denkens habe es nie gegeben. Es ist leicht zu sehen, daß diese Verteidigung ihr Ziel verfehlt. Selbst wenn ein Opponent die in der ersten Behauptung beanspruchte Evidenz zugibt, hat Hartmann damit nicht viel gewonnen. Denn nun verändert sich die Frage, die Kant als Frage der „Anwendbarkeit“ und objektiven Gültigkeit reiner Verstandesbegriffe formuliert, zur Frage: Welche Begriffe unter den von der Metaphysikgeschichte überlieferten dürfen als Begriffe von Bestimmungen oder Prinzipien des Gegenstandes selbst gelten — d. i. als Begriffe, die dem Gegenstand vor aller und unabhängig von aller Erkenntnis zukommen, und welche nicht? Mit dieser Modifikation der Frage ist für die Durchführung einer kritischen Ontologie nichts erreicht. Allenfalls ist die Aufgabe vergrößert und ihre Bewältigung erschwert. Die zweite Behauptung, eine eigentliche Kritik des ontologischen Denkens habe es nie gegeben, ist im Hinblick auf das Kantische Werk monströs falsch. Sie läßt nur den Schluß zu, daß die von Hartmann praktizierte Herauspräparierung „Standpunkt-freier“ Problemgehalte nicht in der Lage ist, eine Kritik ontologischen Denkens wie die Kantische als solche zu erfassen. Daß die Philosophie unseres Jahrhunderts im Feld der Ontologiediskussion damit einen bedeutsamen Schritt über Kant und Hegel hinaus getan hat, glaube ich nicht.

Bei Heidegger liegen die Dinge in gewisser Weise umgekehrt als bei Nicolai Hartmann. Jedenfalls kann man gegen Heidegger nicht einwenden, er neutralisiere die überlieferten Probleme der Ontologie bis zur Unkenntlichkeit. Sein Programm einer ontologischen Fragestellung, wie er es in „Sein und Zeit“ entworfen hat, steht vor anderen Schwierigkeiten. Ehe ich auf sie eingehe, muß ich dieses Programm kurz umreißen. Es wird nur verständlich, wenn man berücksichtigt, daß Heidegger ins Zentrum eine Frage stellt, die er als die Grundfrage der Philosophie betrachtet; und wenn man sich klarmacht, wie die Bearbeitung dieser Frage mit der Konzeption einer Ontologie verbunden werden soll.

Die Grundfrage — Heidegger nennt sie kurz die „Seinsfrage“ — lautet in erster Näherung: „Was meinen wir eigentlich mit dem Ausdruck ‚Sein‘?“. Sie zu beantworten soll nicht gleichbedeutend sein mit der Auskunft, auf welcherlei Sinn im Gebrauch des Verbs oder Hilfsverbs „sein“ und seiner Abwandlungen uns unsere normale Sprache durch ihre Verwendungsregeln festlegt. Aber was die Frage in Abhebung von einer Suche nach dieser Antwort genau beinhaltet, ist nicht auf Anhieb zu sagen. Die Frage bedarf der Ausarbeitung. Wir haben zwar ein gewisses Vorverständnis bezüglich dessen, was in ihr steckt. Wir verstehen ja das „ist“, wenn wir es redend gebrauchen, und wir verstehen uns aufs Reden. Aber wir begreifen das „ist“ darum noch nicht. Wir haben auch eine Tradition der Philosophie, die uns manches über „Sein“ bzw. das Suffix „-sein“ (in dieser oder jener Zusammensetzung mit anderen Wörtern für „Bestimmungen“) sagt. Aber diese Tradition ist problematisch. Es gehört zu ihr *als* einer Tradition, daß man sich *in* ihr und *zu* ihr nicht philosophisch verhält, wenn man das, was sie über das Sein (von Seiendem) sagt, wie einen festen Bestand an Einsichten — oder auch Problemen — behandelt. Vielleicht bedürfen alle traditionellen ontologischen Begriffsbildungen und Fragestellungen einer Revision. Jedenfalls bedürfen sie der Aufklärung; und diese hat aus einem Ursprung zu erfolgen, in dem jene Begriffe allererst ihren Zusammenhang finden. Von diesem Zusammenhang aus muß die Frage, was Sein besagt, aufgehellt werden. Die Philosophie hat sich daher nicht direkt an ihre Ausarbeitung oder gar Beantwortung zu machen, sondern auf einen Umweg. Aber erst die Überzeugung von der Unerläßlichkeit eines ganz bestimmten Umwegs führt Heidegger zur Konzeption einer Ontologie. An dieser Überzeugung hat Heidegger bis Anfang der dreißiger Jahre festgehalten.

Um welchen Umweg handelt es sich? Von dem her, was gesagt wurde übers „vorgängige“ Seinsverständnis, das wir haben, legt sich folgender Umweg nahe: Wenn wir ins vorgängige Verstehen von Sein (welches Seienden auch immer) einzudringen haben, so sollten wir dieses Ver-

stehen als etwas nehmen, das selbst einem Seienden eignet — demjenigen nämlich, das je ich bin. Um sich nicht von vornherein in den Begriffsbildungen einer Philosophie des „Ich“ oder des „Selbst“ zu verfangen, bezeichnet Heidegger dieses Seiende terminologisch als *Dasein*. Es wird also versucht, in unser vorphilosophisches Seinsverständnis einzudringen, indem die Seins„verfassung“ des menschlichen Daseins aufgeklärt wird. Dabei geht es nicht um eine Auskunft über alles mögliche, was irgendwie zu dieser Verfassung gehört, sondern darum aufzuklären, was es heißt, daß dieses Seiende auf sein Sein hin „erschlossen“ ist und *sich* auf sein Sein hin „erschlossen“ ist, indem es sich dazu verhält. Dieses sein Sein, zu dem sich das Dasein verhält, nennt Heidegger — wiederum terminologisch und um nicht einem traditionellen Verständnis des Wesens menschlichen Daseins zum Opfer zu fallen: seine *Existenz*. Daher kann man nun sagen: Der Umweg zur Ausarbeitung der Seinsfrage führt über eine Analyse der Existenz des Daseins — eine „Existenzialanalyse“. Sofern man aber — gemäß der schon bei Husserl eingeführten Rede von Regionalontologien — die Erforschung des Seins eines Seienden (von einer bestimmten Seinsart) *eine* Ontologie nennen kann und man es hier mit der Erforschung des Seins eines Seienden zu tun hat, kann man auch sagen, die Existenzialanalyse sei Existenzialontologie. Sofern außerdem diese Ontologie das *Fundament* werden soll für eine Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt, muß man diese Existenzialontologie auch als *Fundamentalontologie* verstehen. Sie ist nicht irgendeine Regionalontologie unter anderen, sondern die einzige, die Aussicht eröffnet, zur allgemeinen Ontologie vorzudringen. Soweit der Ansatz der Heideggerschen Fundamentalontologie.

Der Aufriß dieser Ontologie ist nun vornehmlich von zwei Vermutungen geleitet, für die verschiedene Indizien sprechen:

1. Seinsverständnis steht in einem dunklen, rätselhaften, aufklärungsbedürftigen Zusammenhang mit Zeitverständnis. Darum muß die Analyse der Existenz des Daseins Zeitlichkeit als zur Seinsverstehens-Verfassung des Daseins gehörig nachweisen und versuchen, von der Zeitlichkeit aus dasjenige zu begreifen, was wir mit unserem vorphilosophischen Seinsverständnis „je schon“ verstanden haben.
2. In der Alltäglichkeit unseres Daseinsvollzugs, in der wir „zunächst und zumeist“ unser Seinsverständnis haben, ist gerade verdunkelt, von Schein überzogen und von Gefahren des Irrtums umstellt, was wir mit „Sein“ eigentlich meinen. Darum muß die Daseins- und Zeitlichkeitsanalyse die Differenz aufhellen, die im Dasein zwischen einer Weise besteht, in der es *uneigentlich* (seinsverstehend) ist, und derjenigen Weise, in der es *eigentlich* (seinsverstehend) ist.

Erst von der Berücksichtigung dieser beiden Vermutungen aus, also im Wege einer Untersuchung, in der die Zeitlichkeit des Daseins und

dessen Gespanntheit zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aufgeklärt wird, kann es zu einer ursprünglichen Interpretation des Daseins hinsichtlich seines Seins kommen; und erst von dieser ursprünglichen Interpretation aus, so wird uns versichert, besteht Aussicht, das Seinsverständnis des Daseins radikal und befreit vom Verfallen an gängig gewordene Vormeinungen aufzuklären.

Soviel zur Charakteristik des Heideggerschen Programms einer Ausarbeitung der Seinsfrage in einer Existenzialontologie, die zugleich Fundamentalontologie ist. Wie man daraus ersieht, kann dieses Programm gelesen werden als darauf angelegt, in einem sehr fernen Stadium seiner Ausführung mit dem zusammenzutreffen, worauf Kant es abgesehen hatte: auszumachen, was allem Seienden, das Gegenstand von Erkenntnis werden kann, als solchem zukommt. Bis zu diesem fernen Stadium ausgeführt könnte das Programm also auch mit dem Kantischen Ontologieverständnis in Konkurrenz treten oder es gar ersetzen als ein tiefer angelegtes Konzept, das uns in uns selbst besser Fuß fassen läßt oder das Seiende als solches überzeugender bestimmt. Auch im Hinblick auf Hegels Ontologieverständnis, soweit es von demjenigen Kants abweicht, spricht einiges für dieses Programm: Es orientiert die Ontologie nicht auf die Grundlegung einer transzendenten Metaphysik, sondern auf die Destruktion der Grundlagen einer jeden solchen und schöpft die phänomenologische Auslegung des Daseins — die Endlichkeit in keinem Punkt überschreitend — ausschließlich aus dessen eigenem Gehalt. Zugleich aber hebt Heidegger viel eindrucksvoller als Hegel Vollzugsweisen des Daseins in den Blick, die fundamentalere sind als diejenigen des Bewußtseins. Er wendet sich dem in uns selbst zutiefst Beunruhigenden zu, aus dem so etwas wie ein „metaphysisches Bedürfnis“ allererst entspringt. Hier also könnte man denken, ist ein ontologischer Entwurf, der das von Hegel ins Spiel gebrachte Rollenverständnis der Ontologie aufnimmt und die Ontologie noch viel radikaler als Hegel von ihrer Verbindung mit der traditionellen Metaphysikauffassung löst. Mit der erhofften Aufklärung des Sinnes von Sein mag auch die Möglichkeit durchsichtiger werden, verschiedene Seinsarten adäquat zu differenzieren; und damit sollte ja wohl auch zum Vorschein kommen, was Seiendes von der Seinsart eines möglichen Erkenntnisgegenstandes allgemein auszeichnet. Nur ist Heidegger weit entfernt davon geblieben, seine Fundamentalontologie bis in dieses Stadium vorzutreiben. Als potentielle Instanz gegen die Kantische und Hegelsche Ontologie-Konzeption ist diese Fundamentalontologie daher nur im Hinblick auf ihre Ausführbarkeit als *Fundamentalontologie* sinnvoll zu diskutieren.

Damit aber steht es nicht zum besten. Das Werk „Sein und Zeit“, in dem Heidegger sein Programm einer Fundamentalontologie formulierte, sollte nur einen bescheideneren Zweck erfüllen, als der es ist, dessen wir

hier bedürfen: Es sollte nur die Seinsfrage — als *Frage* — ausarbeiten helfen. Aber selbst wenn man auf diesen Anspruch zurückgeht und das Unternehmen Fundamentalontologie an ihm mißt, kann man wohl nicht umhin festzustellen, daß es ein Fehlschlag war. Als erfolgreich hätte es sich zumindest darin auszuweisen, daß die Seinsfrage am Ende des veröffentlichten Teils von „Sein und Zeit“ deutlicher und ausgearbeiteter formulierbar ist als in der wahrscheinlich zum Schluß geschriebenen Einleitung. Es kann jedoch keine Rede davon sein, daß es sich so verhalte; und es entspräche auch gar nicht dem Plan des ganzen Werks, wenn es so wäre. Denn erst der dritte Abschnitt, den Heidegger nie veröffentlicht, vielleicht sogar nie geschrieben hat, hätte von der vorausgehenden Analyse eigentlicher Zeitlichkeit her neues Licht auf den fraglichen Sinn von Sein werfen sollen. Daß dieser Abschnitt nicht gelang, beruhte nach Heideggers eigener Überzeugung nicht auf persönlichem Unvermögen, sondern auf einem Gebrechen, an dem das ganze Programm krankt. Ich möchte Heidegger darin recht geben — allerdings wohl aus einem anderen Grund als dem von Heidegger angenommenen. Heidegger scheint sein Scheitern dem Umstand zugeschrieben zu haben, daß er mit seinen Beschreibungen des Daseins noch zu sehr der Begrifflichkeit der überlieferten Metaphysik verhaftet war. Wäre es das allein gewesen, so hätte jedoch das Programm einer existenzialanalytischen Fundamentalontologie nur neu ausgeführt und in gewissen Zügen vielleicht auch als Programm umgeschrieben werden müssen. Tatsächlich aber hat Heidegger es gänzlich verworfen und die Seinsfrage ohne den Rahmen eines Ontologieprogramms weiterverfolgt.

Ich vermute, der tiefere Grund des Scheiterns war, daß sich Heideggers phänomenologische Analysen des Daseins im Hinblick auf die gestellte Aufgabe — einer Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein — als nicht leistungsfähig genug erwiesen. Die „Methode“ phänomenologischer Beschreibung mag geeignet sein, menschliches Dasein sozusagen von innen — in der Verstehensperspektive seiner Vollzüge — anzusprechen. Um uns hingegen zu einem berechtigten Verständnis der allgemeinen und dunkelsten Begriffe zu bringen, in denen sich die Metaphysik während ihrer langen Geschichte denkend bewegt hat, ist dieses Beschreibungsverfahren viel zu kraft-, begriffs- und strukturlos. Im Kontext der Zeitlichkeitsanalyse beispielsweise läßt es keine andere Wahl zu als die Wahl, einen Sinn des Ausdrucks „es gibt“ einfach anzusetzen, ohne ihn nachträglich noch argumentativ korrigieren zu können. Weiter: Phänomene eigentlichen Daseins kann es uns so nahebringen, daß im Nachvollzug jede Distanz verschwindet. Aber zu erwarten, von dieser Unmittelbarkeit führe eine Brücke zur Aufdeckung und Berichtigung ontologischer Grundbegriffe, ist illusionär. Wenn aufzuklären ist, was wir eigentlich mit „Sein“ meinen, Sein aber *denkend* gefaßt werden soll

und in der Geschichte der Philosophie denkend verstanden wurde, wäre zumindest der Zusammenhang von Meinen und Denken aufzustellen gewesen. Dazu aber macht „Sein und Zeit“ keinerlei Anstalten. Insofern ist es wohl kein Wunder, daß die „Seinsfrage“ durch Heideggers Entwurf einer Fundamentalontologie keine große Förderung erfahren hat. Heideggers spätere Untersuchungen zu Grundbegriffen des abendländischen Denkens sind eine andere Sache. Doch sofern der Rahmen einer Ontologie mit ihnen verlassen ist, gehören sie nicht mehr zu meinem Thema.

B.

Werfen wir abschließend einen Blick auf Quine! Für Quine ist die Frage, die das „ontologische Problem“ ausmacht, ganz simpel: „Was gibt es?“. Die Frage kann sogar mit einem einzigen Wort beantwortet werden: „Alles“. Raum für Meinungsverschiedenheiten besteht nur im Hinblick auf Fälle (cases), die man dazuzählen sollte oder nicht; und so hat die Sache der Ontologie denn überlebt die Jahrhunderte hindurch bis zu uns¹⁸.

Läßt sich die Frage, was es gibt, und ihre Quinesche Beantwortung noch in sinnvolle Verbindung mit Kant bringen? Offenkundig geht die Beantwortung weder darauf aus zu sagen, was dem Seienden als solchem an ihm selbst zukommt. Noch verlangt die Frage auszumachen, was dem Seienden allgemein zukommt, sofern es Gegenstand von Erkenntnis ist. Sie fordert nicht All-Aussagen über Gegenstände, für die gewisse Bedingungen erfüllt sind, sondern Existenz-Aussagen. Vertrautere Konkretisierungen der Frage, was es gibt, fordern auf zu sagen, was es an einem bestimmten Ort für Dinge einer gewissen Art oder Sorten von Dingen gibt — was für Brot z. B. beim Bäcker da an der Ecke. Aussagen, in denen solche Fragen Antwort finden, dienen dazu, den Bereich, dem das in ihnen Beredete angehört, zu *spezifizieren*: als einen Bereich, in dem es solches und solches, oder dies und jenes gibt.

Ob man eine derartige Spezifikation in Verbindung bringen kann mit der Kantischen Suche nach All-Aussagen über Gegenstände, welche den Sinnen gegeben werden mögen; wie eine solche Verbindung, wenn es sie gibt, beschaffen ist und wie man das eine oder andere, das in ihr verbunden wird, beurteilen muß, hängt offensichtlich davon ab, um eine Spezifikation *welchen Bereichs* es sich bei der nach Quines Weise verstandenen ontologischen Frage eigentlich handelt. Zwei Bereiche bieten

¹⁸ On What There is. In: From a Logical Point of View. Cambridge, Mass. 1953 (im folgenden abgekürzt: OWI).

sich prima facie an: der Bereich all dessen, was es „in der Welt“ gibt — als dem Inbegriff von Gegenständen, an denen wir Erfahrungen machen können; oder aber der möglicherweise umfassendere Bereich all dessen, worüber man mit Sinn Existenzaussagen machen und zu beweisen versuchen kann — ein Bereich also, der außer den Gegenständen unserer Erfahrungswelt auch andere (wie z. B. mathematische „Gegenstände“) enthalten mag. Je nachdem, welchen dieser Bereiche man in Betracht zieht, muß eine vergleichende Diskussion der Ontologiekonzeptionen Kants und Quines verschieden akzentuiert werden, wenn sie denn überhaupt sinnvoll ist. Wie es sich damit verhält und welches Ergebnis eine solche Diskussion nahelegt, sollte nun geklärt werden. Doch ehe ich etwas dazu sagen kann (C), muß ich näher erläutern, wie Quine das ontologische Problem versteht (A) und wie er es zu bearbeiten versucht (B).^{18a}

(A)

An Quines Verständnis des ontologischen Problems verdienen vor allem drei Züge Beachtung:

1. Da gefragt wird, was es gibt, und diese Frage das ontologische Problem ausmachen soll, wird man unter Ontologie nicht nur eine *philosophische* Auskunft verstehen, sondern auch *außerphilosophische* Beantwortungen der Frage. Denn auch mit anderen als philosophischen Überzeugungen und mit fachwissenschaftlichen Theorien legt man sich fest auf bestimmte Aussagen, die sagen, was es gibt. Wenn man darüber hinaus denkt, nicht bloß die offene Frage, sondern einfach das, was es gibt, sei das ontologische „Problem“, mag man versucht sein, unter einer Ontologie nicht nur eine — philosophische oder nicht-philosophische — Auskunft bezüglich dessen, was es gibt, zu verstehen; sondern den Bereich dessen, was es gemäß einer solchen Auskunft bzw. Festlegung gibt. So kommt es, daß der Ausdruck „Ontologie“ nun in dreierlei Bedeutungen Verwendung findet: (1) als Ausdruck für den Bereich der *Gegenstände*, die es nach einer gewissen Auskunft bzw. einer Festlegung auf eine Überzeugung oder wissenschaftliche Theorie für denjenigen gibt, der diese Überzeugung oder Theorie sich zu eigen gemacht hat („Ontologie₁“); (2) als Ausdruck für denjenigen Teil von jemandes Überzeugungen oder Theorien, der *sprachlich ausdrückt*, auf die Existenz welcher Entitäten er sich mit seinen Überzeugungen oder für wahr gehaltenen Theorien festgelegt hat, — mithin als Ausdruck für die Ontologie, die einer „hat“, indem er mit seinen Überzeugungen oder Theorien gewisse ontologische

^{18a} Wertvolle Anregungen zur Ausführung dieser beiden Abschnitte verdanke ich Ulrich Brandt.

„Bindungen“ (commitments) eingegangen ist („Ontologie₂“); (3) als Ausdruck für eine philosophische Disziplin, welche Gegenstände klassifiziert, die eine Ontologie₁ ausmachen, oder sagt, welche Ontologie₂ zur einen oder anderen Überzeugung bzw. Theorie gehört, und schließlich vor allem auch sagt, welche Ontologie₂ man (derzeit) haben sollte; — als Ausdruck für eine philosophische Ontologie also („Ontologie₃“). Natürlich muß uns hier Ontologie₃ interessieren, die in Quines Überlegungen allenfalls eine untergeordnete Rolle spielt.

2. Da die Frage, was es gibt, auf Spezifikation des Realen gehen soll und diese Spezifikation durch Fixierung von Überzeugungen bezüglich des Realen, sowie insbesondere durch wissenschaftliche Theoriebildung zustande kommt, können Teilantworten sehr unterschiedlichen Charakters sein. Sie können beispielsweise ebensogut darin bestehen zu sagen, daß es Pegasus gibt oder Einhörner oder das Teilchen Z^0 ; wie darin, daß es Zahlen gibt oder den Hilbert-Raum. Der spezifisch philosophische Beitrag in Beantwortung einer Frage, die so verschiedenartige Teilantworten zuläßt, ist nur eine Teilaufgabe. Zu ihr gehört die Angabe allgemeinsten Klassen, in die sich das, was es gibt, differenzieren läßt. Quine spricht in diesem Kontext von allgemeinsten Zügen der Realität¹⁹. Er meint, der Unterschied zwischen demjenigen, das an der Frage nach dem, was es gibt, den Fachwissenschaftler interessiert, nicht aber den Philosophen, und demjenigen, was daran den Philosophen interessiert, betreffe lediglich die Weite der Kategorien²⁰.
3. Die Diskussion, die zur Entscheidung der den Philosophen interessierenden strittigen Fälle verhelfen soll, hat vorwiegend sprachphilosophischen und semantischen Charakter. Das könnte den Eindruck erwecken, Quine wolle die Epistemologie, die innerhalb des nachkantischen angelsächsischen Empirismus die entscheidende Rolle für den Zugang zu einer philosophischen Ontologie spielen sollte, in dieser Rolle durch die Semantik ersetzen. Der Eindruck ergäbe einen falschen Kontrast zu Kant. Tatsächlich teilt Quine mit jenem Empirismus die Voraussetzung, daß es neben semantischen vor allem allgemeinste epistemologische Überlegungen sind, die den Zugang zur Ontologie₃ bahnen müssen. Anders als der ältere nachkantische Empirismus vertritt Quine jedoch keinen epistemologischen Fundamentalismus mehr. Eine philosophische Grundlegung der Fachwissenschaften durch definitorische Klärung ihrer generellsten Begriffe und durch Beweise ihrer fundamentalen Theoreme aus evidenten Wahrheiten

¹⁹ Vgl. OWI 10, 16 ff.; WO 161, 228 f.)

²⁰ Word and Object. New York and London 1960; p. 275. (Im folgenden und oben: WO).

wird als hoffnungsloses Unterfangen betrachtet. Nicht einmal von umfassendsten Klassen theoretischer Objekte vermag die Philosophie aus sich heraus zu sagen, welche von ihnen es gibt und welche nicht. Zu entscheiden, was real ist und was nicht, ist Sache der Naturwissenschaften und unter ihnen vornehmlich der Physik, deren Theorien für Quine allerdings auch nur unscharf abgegrenzte Teile der einen „Theorie“ sind, die alle Inhalte unserer wissenschaftlichen Überzeugung zusammen bilden. Man mag diese „holistische“ Auffassung einen epistemologischen Szientismus nennen und kann sagen, dieser trete bei Quine an die Stelle des epistemologischen Fundamentalismus.

(B)

Die *Bearbeitung* des ontologischen Problems besteht nach Quines Auffassung und im Hinblick auf den von der *Philosophie* zu leistenden Beitrag grob gesprochen in dem Versuch, via Auskunft über Fragen einer *Ontologie₂* zur *Ontologie₃* mit den zu ihr gehörigen Auskünften über *Ontologie₁* zu gelangen. Die Auskunft, von welcher der Weg zur *Ontologie₃* ausgeht, hat die wissenschaftlichen Theorien, an die sich die Philosophie hält, nicht einfach in der Form zu belassen, in welcher sie aufgestellt wurden oder in den Wissenschaften gelehrt werden. Vielmehr hat sie Möglichkeiten zu nutzen, jene Theorien zu paraphrasieren. Am geeignetsten zur Beantwortung spezifisch philosophischer Fragen erscheint Quine dabei eine Reformulierung mit Mitteln des Prädikatenkalküls erster Stufe.

Die Reformulierung erlaubt es, ein Kriterium zu gewinnen, anhand dessen man das ontologische „commitment“ desjenigen feststellen kann, welcher sich die Theorie zu eigen gemacht hat:

- a. Man frage ihn, welche kanonischen Sätze er anzubieten bereit ist als Reformulierung seiner Theorie oder Überzeugung; oder man projiziere an seiner Stelle Hypothesen, wie seine Sätze auf die am vernünftigsten erscheinende Weise in die kanonische Notation zu übersetzen sind (WO 242 f.).
- b. Wenn die Umformulierung erfolgt ist und vorausgesetzt werden darf, daß die vorgenommene Quantifikation sinnvoll ist, so kann man erkennen, auf welche ontologischen Voraussetzungen der Betreffende sich mit seiner Theorie festlegt, indem man sich an die positiven Existenzaussagen hält, die in der Theorie enthalten oder aus ihr zu folgern sind: Vorausgesetzt sind diejenigen Entitäten (der einen oder anderen Art), die zu allen Objektbereichen gehören, für welche die Theorie wahr ist. Die Gesamtheit solcher Existenzaussagen bildet die *Ontologie₂*, die der in Rede stehenden Theorie zugeordnet ist — es sei

denn, daß sich die Theorie mit den Mitteln kanonischer Notation für den Betreffenden auch in einer Weise paraphrasieren läßt, welche die Bezugnahme auf solche Entitäten überflüssig macht und welche vom Betreffenden bevorzugt wird.²¹

Zur philosophischen Ontologie (Ontologie₃) gelangt man allerdings erst, wenn man sich das erwähnte Kriterium in einer besonderen Weise zunutze macht. Vor allem vier Gesichtspunkten ist Rechnung zu tragen:

- a. Man darf nicht von der Diskussion des ontologischen „commitment“ einer beliebigen Überzeugung oder Theorie ausgehen, sondern muß sich an heutige physikalische Theorien halten, mit denen der Anspruch verbunden ist zu beschreiben, was in der gesamten Welt unter gewissen Bedingungen der Fall ist.
- b. Man muß sich bei Spezifikation der Gegenstände, die als Werte der Variablen gelten sollen, auf die Entscheidung hinsichtlich allgemeinsten Charaktere beschränken — also beispielsweise auf die Frage, ob es sich nur um konkrete oder auch abstrakte Gegenstände handeln soll.²²
- c. Man darf solche Arten von Entitäten nicht einfach ansetzen, sondern muß ihre Vorzüge und Schwächen diskutieren. Eines der wichtigsten Kriterien, nach dem für oder gegen die Annahme einer bestimmten Art von Entitäten zu entscheiden ist, wird formuliert in dem Grundsatz „no entity without identity“. Außerdem aber gilt der Ockhamsche Grundsatz: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. (WO § 50)²³
- d. Das Verfahren der Diskussion ist dasjenige, dessen sich auch die Wissenschaften, insbesondere beim Versuch der Überwindung einschnei-

21 In den „Wenn's“ dieser Sätze zeichnet sich ab, daß die Auskunft, welche Ontologie₂ jemand mit einer bekundeten Überzeugung oder Theorie „hat“, und damit die Zuschreibung einer Ontologie₂ in mehr als einer Weise relativ ist. Diese ontologische Relativität hat Quine eingehend untersucht (vgl. *Ontological Relativity and other Essays*. New York 1969. Im folgenden: OR).

22 — wenn Letzteres: ob unter diesen nur um Mengen oder auch um abstrakte Allgegenstände, wie z. B. Eigenschaften und Relationen; ob auch speziellere Entitäten, wie z. B. geometrische Gegenstände oder Zahlen oder Infinitesimale anzunehmen sind; oder Propositionen, propositionale Einstellungen usw.

23 Bei der zu philosophischen Zwecken vorgenommenen Reformulierung einer Theorie spielen jedoch auch andere als die direkt Ontologie-relevanten Gesichtspunkte eine Rolle, wie z. B. solche der Einfachheit der ganzen Theorie, für die es auch auf Sparsamkeit hinsichtlich ihrer primitiven Prädikate ankommt. Zweck der Entscheidungen, die man zu treffen hat, sollte allemal einer sein, auf den auch einzelwissenschaftliche Theoriebildung ausgerichtet ist: intersubjektive Bestätigung, sowie theoretische Klarheit und Einfachheit (vgl. *The Ways of Paradox and other Essays*. New York 1966; p. 232. Im folgenden: WP).

dender Krisen, bedienen: Anstatt nur über Gegenstände einer Theorie zu sprechen, muß man zum Reden über die Ausdrücke übergehen, in denen eine Theorie formuliert wird („semantic ascent“), um dadurch die Diskussion kontroverser Fragen auf eine Ebene zu verlagern, auf der die Vertreter konkurrierender Ontologien in stärkerem Maß übereinstimmen als bezüglich der Frage, was es gibt (WO 272). Im Ergebnis führt dieses Verfahren nicht dazu, daß ein Begriff dessen, was es überhaupt gibt, systematisch eingeteilt wird und ein vollständiges Verzeichnis der obersten Gattungen desselben zustande kommt. Darauf angelegt würde Quines Programm von Ontologie₃ zu so etwas wie demjenigen einer Fortsetzung der Kantisch verstandenen Ontologie in Realitätsbereiche von „Regionalontologien“ hinein. Charakteristisch für Quine aber ist, daß er diesen Weg nicht geht. Weder versucht Quine, allgemeine Prädikate dessen, was es gibt, als oberste Einteilungsgründe von Seiendem überhaupt zu nutzen, noch geht er darauf aus, in einer philosophischen Ontologie so etwas wie ein vollständiges Inventar von Entitäten aufzustellen. Die Ambitionen einer philosophischen Ontologie beschränken sich für ihn darauf, *Streitfälle* bezüglich der Frage, was es gibt, zu diskutieren und nach Möglichkeit zu entscheiden, wenn ihre Diskussion der „Weite“ der Kategorien wegen für den Philosophen näherliegt als für den Einzelwissenschaftler (WO Kap. VII).

Auf dem nun bezeichneten Weg ist Quine schon früh (1954) dahin gekommen, eine ziemlich sparsame Ontologie₁ (soweit diese sich in einer Ontologie₃ formulieren läßt) vorzuschlagen. Der Vorschlag lautete: Physikalische Gegenstände, Klassen von ihnen, Klassen von Elementen dieses kombinierten Bereichs, und so weiter höher hinauf (WP 251). Unter physikalischen Gegenständen sollten dabei verstanden werden intrinsisch bestimmte Portionen des Raum-Zeit-Kontinuums. Eine weitere Aufklärung über die vorgeschlagene Ontologie hätte sich darum der Frage zuzuwenden, von *welcher* intrinsischen Bestimmtheit die erwähnten Portionen des Raum-Zeit-Kontinuums sind. Wenn es keine Gründe gibt, sich hierzu *genereller* Aussagen zu enthalten, käme man an dieser Stelle durchaus in die Lage, das Ergebnis der Quineschen Ontologie₃ dem ersten der oben erwähnten drei Ergebnisse von Kants Ontologie gegenüberzustellen. Im Vergleich dazu hätte das Quine'sche eine gute Chance, sich als die modernere, der seitherigen Wissenschaftsentwicklung Rechnung tragende Version zu präsentieren. Allenfalls der Weg, auf dem Quine zu diesem Ergebnis gelangt, würde dabei zu Philosophie-strategischen Bedenken Anlaß geben.

Doch schon bei der ersten Fixierung seiner Ontologie₁ hat Quine bemerkt, daß der Begriff eines lokalisierten physikalischen Objekts schlecht zu modernen Entwicklungen in der Quantenmechanik paßt. Gut zwan-

zig Jahre später²⁴ hat er dann die Schwierigkeiten berücksichtigt und — die Ergebnisse der Erforschung ontologischer Relativität nutzend — eine Ontologie₁ vorgeschlagen, die aus reinen Mengen besteht. „Die Ontologie unseres Weltsystems reduziert sich . . . auf die Ontologie von Mengentheorie“ (WPO 503). Das heißt natürlich nicht, daß sich unser Welt-system auf Mengentheorie reduziert, da sich die Prädikate unserer physikalischen Theorien nicht allesamt in rein mengentheoretische Prädikate übersetzen lassen. Wohl aber bedeutet es, daß die Ontologie₁, die wir in einer Ontologie₃ suchen, zu einer Selbstverständlichkeit wird und sich die eigentliche, Theorien durchsichtig machende und ihre klarste, einfachste Gestalt suchende Arbeit der Philosophie auf die Seite der Prädikate verlagert — auf das, was Quine „Ideologie“ nennt.

(C)

Mit einem Wertebereich, der nur noch aus reinen Mengen besteht, ist Quine zu einer Ontologie₃ gelangt, die das ontologische commitment mathematischer und physikalischer Theorien auf verblüffend einfache Weise zu vereinigen scheint. Nach den Gesichtspunkten, unter denen die Philosophie ihre „ontic decisions“ treffen sollte, verdient diese Ontologie gegenüber der noch physikalische Objekte enthaltenden zweifellos den Vorzug²⁵. Wer nicht zufrieden ist, wenn ihm auf die Frage, was es gibt, die tautologische Antwort „alles“ (nämlich „was es gibt“) zuteil wird, der kann also nun mit einer informativen Erweiterung dieser Antwort bedient werden: „Alles, nämlich alle reinen Mengen“. Aber ist der Betreffende damit besser bedient? Ist an die Stelle einer trivial wahren, doch uninformativen Antwort nun nicht eine in mehreren Hinsichten paradoxe Antwort getreten?

Wie die Frage, was es gibt, oben verstanden wurde, sollte sie auf *Spezifikation* des Realen gehen; und diesem Sinn der Frage entspricht die Erörterung philosophischer Problemfälle, bezüglich deren ontologische Entscheidungen zu treffen sind. Obwohl sich diese Erörterung nicht an der Idee eines Ganzen zu entscheidender Fälle orientiert, ist sie immerhin auf den Spezifikations-Sinn der ontologischen Frage bezogen. Mit der nun gegebenen Auskunft bekommt man eine wunderbar übersicht-

24 Whither Physical Objects? In: Essays in Memory of Imre Lakatos. Dordrecht 1976. (Im folgenden: WPO.)

25 Sie verdient diesen Vorzug auch, wenn Quines Gedanken zur ontologischen Relativität beinhalten, daß zwischen den Entitäten dieser beiden Ontologien eine Relation umkehrbar eindeutiger Abbildung besteht (vgl. P. Gochet, *Ascent to Truth. A Critical Examination of Quine's Philosophy*. München/Wien 1986. p. 98).

liche und reichhaltige Vielfalt an Spezifikationen. Nur ist unter diesen leider keines derjenigen Spezifikationsglieder, die zunächst fallweise erörtert wurden — außer eben demjenigen der Menge selbst. Eine informative Antwort auf die Frage, was es gibt, sollte in einer Spezifikation des innerweltlich Realen bestehen, und der genuin philosophische Anteil einer solchen Spezifikation sollte allgemeinste Züge der Realität betreffen. Nun ergibt das mit aller wünschenswerten Konsequenz befolgte Verfahren, das uns zu einer überzeugenden Ontologie₃ führen soll, daß in dieser Ontologie am Ende von der erwarteten Spezifikation gar nicht mehr die Rede sein kann. Insofern ist es nicht ironisch zu nehmen, wenn Quine von einem „ontologischen Debakel“ (WPO 503) spricht. Die Suche nach einer möglichst ökonomischen Ontologie₁ verhält sich konträr zu unserem Interesse an einer Spezifikation der Realität²⁶.

Nicht genug der Paradoxien: Das ontologische Problem, wie Quine es versteht, schien in einer Frage angesprochen, deren Beantwortung — von Kants Ontologieverständnis her charakterisiert — zu betrachten war als ein der Wissenschaft vom Seienden, das Gegenstand möglicher Erkenntnis ist, *nachgeordnetes* Geschäft. Nun aber zeigt sich, daß Quines Antwort auf die Frage, was es gibt, allenfalls dasjenige spezifiziert, das nach Kant von Gegenständen möglicher Erkenntnis im ersten „Quadranten“ der Kategorien-Systematik zu denken ist; oder vielmehr, daß sie bezüglich dessen eine Spezifikation vorschlägt, die Kantisch gesprochen noch nicht einmal *Gegenstände* möglicher Erkenntnis als solche betrifft, sondern lediglich eine in der Setzung solcher Gegenstände enthaltene Vorbedingung: daß das reine Mannigfaltige, das sich an solchen Gegenständen findet, in Abstraktion von diesen ein Inhalt *mathematischer* Erkenntnis sein kann, und daß *es* sich gemäß dieser Erkenntnis spezifiziert. Als wichtigste Streitfrage, die es hier zwischen Kant und Quine zu entscheiden gilt, stellt sich heraus, ob dasjenige, was sich in der Mathematik erkennen läßt, lediglich etwas Mentales ist, oder ob es sich um abstrakte Entitäten handelt, die „platonistisch“ — als vom Gedachtsein und von unserem „Erkenntnisvermögen“ unabhängig bestehende — verstanden werden müssen (vgl. WPO 503). Ob der von Quine wenigleich widerwillig eingenommene Platonismus (WPO 502) gegenüber Kants

26 Natürlich ist es für denjenigen, der Quines unnachgiebig empiristische Einstellung bislang vertrauensvoll übernommen hat, auch einigermaßen verblüffend zu erfahren, daß eine hinreichend sparsam mit der Setzung von Entitäten verfahrenende Ontologie₃ die konkreten Gegenstände, deren Existenz der Empirist am wenigsten zu bezweifeln geneigt ist, gerade nicht annimmt. Allenfalls ein Hegelianer hätte seine Freude an der Feststellung, daß der konsequent gemachte Empirismus beim Verfolgen der Frage, was es gibt, in „Hyper-Pythagoreismus“ (WPO 503) umschlägt.

Mentalismus den Vorzug verdient, kann nicht im Handstreich entschieden werden. Insofern mag man sagen, im folgenden bleibe ein gewichtiger Grund der Entscheidung zwischen dem Kantischen und dem Quineschen Ontologieverständnis unaufgehellt. Man sollte jedoch nicht die Paradoxie übersehen, die darin liegt, daß eine Antwort auf die Frage, was es gibt, — diese Frage als Formulierung eines oder gar *des* ontologischen Problems verstanden —, gar nicht von allem, das es in der *Welt* gibt, sagt, in welche Sorten es sich aufgliedert, sondern lediglich von einem Universum platonistisch gedeuteter mathematischer Gegenstände. Wenn damit über den Bereich der Gegenstände, deren universelle Prädikate Kants Ontologie anzugeben versucht, kühn hinausgegangen wird, so wird man Quines Ontologieverständnis zumindest daran zu messen haben, was es für die *Auszeichnung* jenes Bereichs leistet, in den die Gegenstände möglicher *Erfahrungserkenntnis* fallen.

Wer wissen will, was es gibt, und bei der erheblichen Entdifferenzierung, die diese Frage von ihm verlangt, seinem common sense nicht den Abschied gibt, wird unterstellen, daß die Frage, was es in der Welt gibt, entweder mit seiner Frage gleichbedeutend oder zumindest in ihr enthalten ist. Erst recht derjenige, dessen common sense empiristisch eingefärbt ist. Er dürfte daher die tautologische und Quines sparsamst ontologische Antwort auf seine Frage zusammenbringen und zurückfragen: „Sind denn reine Mengen alles, was es gibt — mithin einschließlich dessen, was es in der Welt gibt, an deren Gegenständen wir Erfahrung machen?“. Wenn er sich auch nur einen Schimmer vom common sense bewahrt hat, wird er sich selbst die Antwort geben: „Nein“. Schließlich lautet die Frage, beim englischen Wortlaut genommen, „What is *there*?“. Wo aber, bitte, gibt es die reinen Mengen? Die Auskunft „alles, nämlich reine Mengen“ ist also bestenfalls der Anfang einer Bewältigung des ontologischen Problems, nicht aber diese Bewältigung selbst. Was vermag Quines Ontologie, dem Verteidiger des common sense zur Bestätigung dieser Überzeugung zu bieten? Soweit ich sehe²⁷ vor allem den Hinweis, daß man hier zwei Standpunkte unterscheiden muß: einerseits den Standpunkt der wissenschaftlichen *Theorie selbst*, für den es nicht nur Mengen gibt; für den vielmehr auch „Leute, Stäbe, Steine, Elektronen und Moleküle“ real sind; und andererseits den *metatheoretischen* Standpunkt der Beschreibung eines Theoriebildungsprozesses und einer mit der Theorie verbundenen minimalen Setzung von Entitäten. Das mag dem Verteidiger des common sense genügen, der sich nur für den ersten Standpunkt interessiert. Auf jeden Fall aber ist hinsichtlich des zweiten Standpunkts auch die *philosophische* Frage zu beantworten, in welcher Weise denn es *reine Mengen in der Welt* gibt.

27 Ich folge darin Gochet, a. a. O. 107 ff.

Pointierter gefragt: Gibt es reine Mengen unabhängig davon, ob auch *physikalische* Prädikate auf sie zutreffen, oder gibt es sie nicht unabhängig davon? Beide Antworten auf diese simple Alternativfrage führen in Schwierigkeiten, von denen ich nicht weiß, wie man mit ihnen fertig werden soll²⁸. Ich werde den Verdacht nicht los, daß Quine keine fugenlose Einheit von Semantik und Epistemologie herzustellen vermag. Das Kriterium der Ontologie, die man mit einer bestimmten Theorie und der Bereitschaft zu ihrer Paraphrasierung „hat“, ist ein semantisches. Seine Anwendbarkeit ist so umfassend wie theoriefähiges Denken es ist; das mag uns instand setzen, einen allgemeinsten theorierelevanten Sinn des „es gibt“ festzulegen. Bei einer platonistisch gedeuteten Ontologie reiner Mengen haben wir es mit einem denkbar weiten Bereich dessen zu tun, was es gibt. Der Bereich dessen hingegen, was es in der Welt gibt, ist wenn nicht einfach ein anderer, so zumindest ein engerer. Wir stoßen also hier auf das Kantische Problem, wie man einen weiteren Bereich von Gegenständen auf diejenigen von Gegenständen möglicher Erfahrungserkenntnis einschränken kann. Was aber leistet Quines Vorgehen für die Bewältigung dieses Problems?

Die Einschränkung müßte von einem umfassenden Bereich ausgehen²⁹. Wie aber läßt sich dieser festlegen? Sicher nicht einfach dadurch,

28 Soll die Antwort „Ja, es gibt sie . . .“ lauten, wie sich dies für eine Ontologie der Mathematik nahelegt, so muß man sich erfolglos fragen, inwiefern es denn diese von physikalischen Prädikaten unabhängigen reinen Mengen *in der Welt* gibt. Alles, was es in der Welt gibt, gibt es ja wohl nicht unabhängig davon, ob es auch physikalische Prädikat-Termini erfüllt oder nicht. Soll die Antwort „Nein“ lauten, so fragt man sich daher — wohl vergeblich —, inwiefern es sich noch um reine Mengen handelt und was in diesem Fall mit *jenen* reinen Mengen ist, die es gemäß der Mengentheorie gibt, obwohl auf sie keine physikalischen Prädikate zutreffen. Die Entscheidung, die bei der vorgelegten Alternative geboten ist, wenn man sowohl dem ontologischen commitment mathematischer Theorie als auch demjenigen physikalischer Theorie gerecht werden möchte, scheint zu sein, daß man „teils-teils“ antwortet. Aber auch diese Antwort hat ihre Schwierigkeiten. Gilt nicht, wenn man Quines Ontologiekriterium auf die mathematische Mengenlehre anwendet, von allen reinen Mengen gleicherweise, daß es sie gibt unabhängig davon, ob physikalische Prädikate auf sie zutreffen oder nicht? Und muß man unter diesen Umständen nicht sagen, wenn es einige Mengen dennoch in einem gewissen Sinn nicht unabhängig hiervon gibt, so nur, weil es sich entweder um scheinbar andere Entitäten handelt als diejenigen einer Theorie reiner Mengen — dann aber hat man sich zu fragen, anhand welcher Kriterien diese Entitäten sich identifizieren lassen mit denjenigen, über die eine in die kanonische Form gebrachte physikalische Theorie quantifiziert; oder aber, weil es jene Mengen in zweierlei Sinn gibt, so daß entgegen Quines entschiedener Absicht an keinem einheitlichen Sinn des „es gibt“ bzw. an keiner einheitlichen Deutung für den Existenzquantor festzuhalten ist.

29 Dazu, daß Quine einen solchen Bereich annehmen möchte, vgl. „Existence“, in:

daß man ihn als den Bereich von *allem* annimmt; denn das wäre gleichbedeutend mit der Annahme, es handle sich um den Bereich von allem, was es gibt. Um dieser Annahme Sinn zu verleihen, müßte man schon für angemacht halten dürfen, was es gibt. Das aber soll im weiteren Vorgehen allererst ermittelt werden. Unergiebig wäre es auch, den Bereich durch Aufzählung von Teilbereichen anzugeben, aus denen er sich zusammensetzt. Denn weder ließe sich dadurch sicherstellen, daß es sich um einen umfassenden Bereich handelt, noch wären unter diesen Umständen Existenzaussagen informativ, in denen die jene Teilbereiche spezifizierenden Prädikate ausgesagt werden³⁰. Soll schließlich auch der Kantische Weg vermieden werden, vom Begriff eines Gegenstandes auszugehen, der Gegenstand von urteilendem Denken überhaupt ist, so ist nicht mehr zu sehen, wie sich bewerkstelligen läßt, daß die Variablen der Quantifikation über Gegenstände eines umfassenden Bereichs laufen³¹.

Vor allem aber will mir nicht einleuchten, daß die Philosophie, wenn es um Beantwortung der Frage geht, was es gibt, und diese Frage als Aufforderung zur Spezifikation zu verstehen ist, darauf verzichten darf zu erklären, was man beim Übergang von einem Gegenstandsbereich (der Mathematik) zum anderen (der Physik) macht, und daß eine solche Erklärung nicht verlangt, bezüglich aller Gegenstände des einen Bereichs eine generelle Auskunft zu geben, worauf es hinauskommt, von ihnen zu sagen, daß es sie gibt — im Unterschied zu dem, was dies für Gegenstände des anderen Bereichs besagt. Ich denke, es wäre an der Philosophie, diesen unterschiedlichen Sinn der Rede von Existenz und die Bedingungen seiner berechtigten Inanspruchnahme aufzuklären, wie Kant dies versucht hat. Unter Verzicht darauf sagen zu wollen, was es gibt, scheint mir zu einer speziellen Metaphysik zu führen, die auch dann den Kantischen Vorwurf, dogmatisch zu sein, verdient, wenn sie nicht aprioristisch, sondern szientistisch konzipiert ist. Denn die kritische Frage Kants, welcher Bereich der Gegenstände unseres Denkens derjenige von Gegenständen möglicher Erkenntnis ist, wird auch dann

A. D. Breck/W. Yourgrau (eds.): *Physics, Logic and History*. New York/London 1970. p. 100.

30 Vgl. Rolf Zimmermann, *Der „Skandal der Philosophie“ und die Semantik*. Freiburg/München 1981. S. 59 f.

31 Allenfalls mag man sagen, der Bereich der Mengenlehre zeichne sich dadurch aus, daß er mehr an Umfang besitzt, als es zur Formulierung einer „Stellvertreterfunktion“ (WP 204) bedarf, welche die Ontologie₁ unserer physikalischen Theorie auf diejenige der Theorie reiner Mengen zu reduzieren gestattet. Mit einem sehr vagen Komparativ mag man von diesem Bereich sagen, er sei umfassender als die Bereiche, die wir für andere wissenschaftliche Theorien anzunehmen nötig haben. Von einer Einschränkung dieses Bereichs aber ließe sich genau genommen nur reden, wenn man sagen dürfte, er sei als ganzer gegeben.

übersprungen, wenn die Philosophie, um zu sagen, was es gibt, sich begnügt, den sparsamsten Umgang mit der Annahme von Entitäten aufzudecken, den unsere wissenschaftlichen Theorien zulassen. Die metaphysikkritische Leistung gar, die Kant und Hegel der Ontologie zuschrieben, darf von einer solchen Metaphysik wider Willen nicht mehr erwartet werden, geschweige denn eine kritische, Metaphysik *begründende* Funktion, wie sie Kant sich von der Ontologie erhoffte.

Hat aber Quine nicht im Zusammenhang seiner Kritik am epistemologischen Fundamentalismus Gründe, sich der genuin ontologischen Frage nach dem, was dem Seienden als solchem zukommt, zu verschließen? Ich glaube nicht; denn die Kantische Ontologie-Konzeption ist nicht an einen epistemologischen Fundamentalismus gebunden, wie man bereits an meiner Darlegung und mehr noch an Hegels Rezeption dieser Konzeption sehen kann. Der Verzicht auf epistemologischen Fundamentalismus sollte jedoch nicht wie bei Quine dahin führen, daß die genuin philosophische Thematik der Vernunftbegriffe entfällt und die Funktion unbeachtet bleibt, die diese Begriffe für die Organisation philosophischer Systematik sowie für die antizipatorische Regulation von Erfahrungserkenntnis haben.

Bleibt die Frage, ob es sich für einen guten Empiristen nicht verbietet, über alles bzw. alles Seiende zu sprechen. In diesem Punkt aber ist gerade Quine es gewesen, der gegen Carnap gezeigt hat, wie leicht und unverfänglich sich universelle Prädikate aussagen lassen (OR 52). Jede Prädikation kann durch einen simplen Trick zu einer universellen gemacht werden, ohne daß dies den Wahrheitswert der Aussage tangiert, in der sie vorkommt. Es kommt also nur darauf an, diejenigen Prädikate aufzusuchen, die man im Sinn des Kantischen Ontologieverständnisses als ontologische auffassen kann; und dazu gibt Quine selbst einen Fingerzeig, wenn er behauptet, jemandes Ontologie sei basal für sein Begriffsschema, nach dem er alle seine Erfahrungen interpretiert (OWI 10). Warum sollten wir, wenn es so ist, uns nicht mit Erfolgsaussicht auf die Suche nach einem „conceptual scheme“ machen können, dessen Begrifflichkeit alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, um erfahren werden zu können, gemäß sein muß? Und warum sollten dabei nicht alternative Argumentationsstrategien zu diskutieren sein, mittels deren man bei der Suche, zum Erfolg zu kommen, bessere oder schlechtere Chancen hat? Was aber legt sich dann anderes nahe als — wieder einmal — ein „Zurück zu Kant!“? In der Tat. Warum nicht zurück, solange wir nicht vergessen, daß da zwischen Kant und Hegel noch eine Frage zur Entscheidung ansteht? Nicht bange ist mir in diesem Kontext um die Chance, zu einem zeitrelativen Begriff des *Apriorischen* wie auch zu einem vernunftrelativen Begriff transzendentaler *Idealität* von Raum und Zeit zu gelangen — als zu Begriffen, über die wir Heutigen uns verständigen können.