

Kolloquium III

Ontologie als Schicksal?

Hans Friedrich Fulda (Heidelberg)

Zur Einführung

Das Kolloquium hat eine *Frage* zum Titel, die derjenigen des ganzen Kongresses korrespondiert. Die Korrespondenz sollte nachdenklich machen; und die folgenden Bemerkungen werden den Anlaß hierzu hoffentlich verstärken, ohne den anschließenden Beiträgen vorzugreifen.

I.

Der Kongreß möchte sich beraten, ob die Weltgeschichte etwas anderes als „das Absurdeste ist, das es gibt“,¹ oder als „ein Gewebe von Unsinn für den höheren Denker“²; ob sie ein *Gericht* ist, das Rechtsfragen, welche die ganze Menschheit betreffen, in *höchster weltlicher Instanz* entscheidet; oder ob – in umgekehrter Blickrichtung gesprochen – das Weltgericht, wenn es ein solches gibt, zu identifizieren ist mit der *Weltgeschichte*. Wer das ernsthaft erwägen und womöglich bejahen will, der muß zumindest für denkbar halten, daß der ungeheuren Masse weltgeschichtlicher Begebenheiten gewisse *Prinzipien* zugrundeliegen. Gewiß, die Kausalzusammenhänge zwischen den Begebenheiten sind niemals wirklich zu durchschauen, geschweige denn die Ereignisse in ihrer ganzen Masse. Aber darum geht es auch nicht. Die Frage ist, ob den Begebenheiten und irgendwie auch den

1 So Goethe zum Kanzler v. Müller am 6. 3. 1828. Vgl. Goethes *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in 40 Bänden. Stuttgart/Berlin 1902–1912. Bd. V, 402

2 Wie Karl Löwith nach meiner Erinnerung Goethes Auffassung einmal paraphrasierte, wenn nicht zitierte.

Erfahrungsprozessen, in denen sich von ihnen etwas dem Gedächtnis der Menschen eingepreßt hat, eine *Vernunft innewohnt*; und ob auf der Grundlage dieser Vernunft strittige Fragen entschieden werden, bei denen es um *Recht und Unrecht* in bedeutenden Angelegenheiten geht. Denn ohne Rekurs auf Prinzipien, aus denen sich letztlich das Gute und seine Verwirklichung im Ausführen menschlicher Zwecke bestimmt, ohne Prinzipien also der Bestimmung *praktischer Vernunft* wären die Entscheidungen keine in Rechtssachen. Sie wären allenfalls solche von Tatsachenfragen.

Wer die Frage erwägt, ob das Weltgericht, wenn es denn ein solches gibt, nicht an einem undenkbaren, höchstens zu imaginierenden Ende der Zeiten zu erwarten steht, sondern allenfalls die Weltgeschichte ist, der muß ferner für diesen Fall bereit sein zuzugeben, daß die vom Gericht ausgehenden, globalen Rechtsbescheide wenigstens des öfteren *gerecht* sind. Denn was wäre ein Gericht ohne die *Idee* einer das Recht, das jemandem zusteht, *zuteilenden* Gerechtigkeit und ohne ein *Verfahren*, das sich im großen Ganzen an diese Idee hält, ihr also dient? Desgleichen muß man, wenn die Weltgeschichte so auf die Möglichkeit hin thematisiert wird, eine Entscheidungsinstanz in Rechtsfragen zu sein, mindestens für erwägenswert halten, daß diejenigen, welche davon betroffen sind, die Entscheidungen hin und wieder als gerecht erkennen, jedenfalls aber *volens nolens* akzeptieren. Denn was wäre ein Verfahren gerechter Rechtsentscheidungen ohne Vollzug, Überprüfbarkeit und Nachvollziehbarkeit durch die Betroffenen oder ihre Anwälte?

II.

Wenn das „Gericht“ nicht mit Entscheidungsträgern besetzt sein soll, die konkrete Personen sind – sei's natürliche oder moralische menschliche, sei's gedachte göttliche Personen –, wenn es vielmehr ein *anonymer Prozeß*, genannt „Weltgeschichte“, sein soll, so kann das Entscheidungsverfahren nicht dasjenige einer subjektiv-praktischen Vernunft sein. Denn die würde der ganzen sittlichen Welt und ihren Begebenheiten gegenüberstehen. Sie hätte ferner ihre Prinzipien aus sich zu schöpfen und die Welt sich gemäß zu machen – so gut es geht, d.h. soweit die Macht dieser Vernunft reicht. Ganz im Gegensatz dazu der erwogene Weltgerichtsprozeß: Sein Entscheidungsverfahren müßte den Begebenheiten *immanent* sein, aber auch den Gedächtnis stiftenden Erfahrungsprozessen, welche von den Begebenheiten ausgelöst werden und zum Teil weitere Begebenheiten auslösen. Denn sie beide, die Begebenheiten und Erfahrungsprozesse, machen, soweit sie grundlegende Fragen sittlichen Lebens betreffen, die Weltgeschichte aus. Immanent müßte das Entscheidungsverfahren dabei selbst denjenigen welthistorischen Ereignissen sein, welche von niemandem gewollt waren,

die mithin nur als Handlungsfolgen, nicht aber selbst als Handlungen zu betrachten sind. Aber auch die Entscheidungen bezüglich dieser Fälle von Begebenheiten müßten denen, die ihre subjektiv-praktische Rechtsvernunft betätigen und ihr gemäß urteilen, am Ende akzeptabel einsehbar sein. – Was bedeutet das für die Prinzipien, nach denen das Gericht zu entscheiden hat, und für unseren Begriff von ihnen?

III.

Die Möglichkeit oder Fähigkeit, die man hier unterstellen muß, ist wie gesagt eine zur Einsicht in die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit von Entscheidungen in Rechtsfragen. Die entsprechende Einsicht ist also keine Sache theoretischer Erkenntnis. Aber sie ist andererseits eine, die erst im Gegenzug gegen alles zu gewinnen ist, was sich allein schon aus Prinzipien praktischer Vernunft erkennen läßt. Sie hat ja gerade die bloß aus diesen Prinzipien erfolgende *Bestimmung des Guten zu korrigieren*, wie auch die Bestimmung dessen, was in Ansehung des Guten das Rechte und rechtens ist. Man müßte also der Weltgeschichte, um *sie* als Weltgericht begreifen zu können, zusätzlich zu einer gewissen Verwirklichung von Prinzipien praktischer Vernunft auch die Verwirklichung eines Rechtsprinzips zusprechen können, das *höher* ist als diese Prinzipien: eines Prinzips, das – immer wieder – die bis dahin zustande gekommenen Verwirklichungsgestalten praktischer Vernunft dementiert und das doch in seiner Wirksamkeit akzeptabel, ja grundsätzlich erkennbar ist als eines höheren Rechts. Die Grenzen unserer Erkenntnis und der Offenbarkeit des Erkennbaren können insoweit nicht zusammenfallen mit denjenigen unserer Einsicht aus theoretischer *oder* praktischer Vernunft. Damit sind wir beim Thema unseres Kolloquiums und fast schon bei seiner Frage. Hierzu vier weitere Bemerkungen:

IV.

Es gibt eine ehrwürdige, nicht erst durch Heidegger begründete Tradition, umfassend Denkbare, das vielleicht sogar erkennbar ist, aber sich uns nicht allein schon durch theoretische oder praktische Vernunft oder durch die Kombination beider erschließt, *Sein* zu nennen, z.B. Sein in allem – menschlichen oder außermenschlichen – Dasein. Irgendwie, möchte man meinen, wären die Prinzipien, gemäß denen ein mit der Weltgeschichte zu identifizierendes Weltgericht entscheidet, zusammenzubringen mit einer Instanz, die unserem Verstehen nicht gänzlich entzogen, aber weder bloß theoretischer noch bloß praktischer Vernunft noch einer Kombination bei-

der zugänglich ist und gleichwohl sozusagen das *Innerste der Weltgeschichte* bildet. Wäre dieses „Innerste“ korrekt als Sein und Seiendes zu bezeichnen, so trüge die disziplinierte Beschäftigung damit legitimerweise den „stolzen Namen“³ *Ontologie*. Das Sein bzw. Seiende könnte – jedenfalls hinsichtlich der Weise, sich in gewissen Bestimmungen zu erschließen – an ihm selbst *geschichtlich* sein. *A fortiori* geschichtlich wäre unsere disziplinierte Beschäftigung damit. Zweifellos aber ergäbe sich allein daraus noch nicht, daß Entscheidungen, die auf dieses Innerste der Weltgeschichte und seine „Ereignisse“ zurückgehen, diejenigen eines Gerichts im vorher umschriebenen Sinn wären. Sie wären es wohl nicht, wenn die geschichtlich auftretenden Bestimmungen des Seins die Menschen treffen würden wie „fata“: als Bestimmungen, die das Sein „zuschickt“ und die wir nur wie Schicksale hinzunehmen vermögen, denen die Menschen aber auch dann nicht entgehen, wenn sie so verblendet sind, sich ihnen zu widersetzen. Wir wissen alle, daß Heidegger sich das Sein, nach dem er fragte, so gedacht hat: als ein *Seinsgeschick*. Konsequenterweise hat er dann auch von einer weltgeschichtlichen oder gar moralischen Verurteilung der Haltung, die er 1933 einnahm, zeitlebens nichts wissen wollen.

Damit zeichnet sich ab, wie die Titelfrage unseres Kolloquiums dem Thema des ganzen Kongresses korrespondiert: Die Frage ‚Ontologie als Schicksal?‘ verweist uns auf *Bedingungen*, ohne deren Erfüllbarkeit die Kongreßfrage nicht bejaht werden kann; und unter ihnen insbesondere darauf, daß die weltgeschichtlichen Entscheidungen in Prozessen, denen die Menschheit unterliegt, soweit es um fundamentale Rechtsfragen geht, *nicht* einem seinsgeschichtlichen *Fatalismus* ausgeliefert sind. Kein Weltgericht, das die Weltgeschichte ist, ohne Vernünftigkeit dessen, was da im Innersten der Weltgeschichte am Werk ist – und sei auch die Vernunft, von welcher diese Vernünftigkeit vernommen wird, weder eine theoretische noch eine praktische noch eine bloße Kombination beider. Keine Aussicht, dem seinsgeschichtlichen Fatalismus ohne den gerechtfertigten Gedanken eines solchen Gerichts zu entrinnen, es sei denn durch Flucht in einen religiösen Glauben.

V.

Wenn die Frage unseres Kolloquiums dem Kongreßthema in der angegebenen Weise korrespondiert, kann eine Untersuchung der Lehre vom Sein bzw. Seienden und der Geschichte dieser Lehre dazu beitragen auszumachen, ob wir die Weltgeschichte als das Weltgericht betrachten dürfen; und sie kann, gegeben diesen Fall, ermitteln helfen, in welchem Sinn wir das

3 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 247/B 303

dürfen, in welchem Sinn aber nicht. Insbesondere kann eine solche Untersuchung hierzu beitragen, wenn sie nicht bloß doxographisch angelegt ist und wenn sie sich mit Lehren befaßt, denen zufolge das Sein geschichtlich ist. Natürlich aber ist das Interesse einer solchen Untersuchung für sich genommen nicht auf den Skopos unserer Kongreßfrage beschränkt. Überdies dürfte selbst bei Beschränkung hierauf erforderlich sein, zunächst die Arbeit an einigen *anderen* Fragen in den *Vordergrund* zu bringen, wenn man das Unternehmen ‚Ontologie‘ weltgeschichtlich betrachtet zur Diskussion stellt. Hegel z. B., dessen Auffassung von Weltgeschichte den Anstoß zu unserem Kongreßthema gab, dachte zweifellos, daß die Entscheidungsprinzipien des Gerichts, das nach seiner Auffassung die Weltgeschichte ist, das Innerste dieser Geschichte ausmachen.⁴ *Cum grano salis* könnte man auch sagen, die Geschichte des Hervortretens dieser Prinzipien sei für Hegel eine „Seinsgeschichte“ gewesen. Gewiß aber war die Philosophie dieser Geschichte für Hegel *keine Ontologie*.⁵ Umso weniger war sie eine „Fundamentalontologie“ menschlichen Daseins und seines Seinsverständnisses; und der Charakter einer solchen Ontologie ist ihr ganz unabhängig von der Frage abzusprechen, ob man das „Sein“, um das es hier geht, als „geschicklich“ zu betrachten hat oder nicht. Im Skopos unserer Kongreßfrage sollte daher nicht nur hinter der *Aussage*, die Ontologie sei (bloß) Schicksal, ein Fragezeichen stehen. Problematisiert zu werden verdient auch die *Voraussetzung* dieser Aussage: daß es in erster Linie um *Ontologie* zu tun sei, wenn die Geschichtlichkeit des Seins und die Geschichte als Instanz der Entscheidung globaler Rechtsfragen Thema werden.

VI.

Nicht zuletzt kommt es also darauf an, daß wir wissen, was wir sagen, wenn wir das Wort „Ontologie“ in den Mund nehmen. Das Wissen wird sich nicht einstellen, wenn man bloß einer gegenwärtig vorherrschenden Rede von Ontologie (als dem, was es gibt) nachspricht. Wahrscheinlich hätte sich diese Rede sogar ohne Verlust solchen Wissens nicht einmal gebildet. Man wird daher nicht umhin können, sich über Ontologie und ihren Gegenstand im Rekurs auf die Geschichte philosophischen Denkens aufzuklären. Der Rückgang auf die Ontologiekonzepte vergangener Philosophien ist für manche Überraschung gut. Beispielsweise bringt er verhältnismäßig schnell zum Vorschein, daß ein so eminent geschichtliches

4 Vgl. G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1955. S. 151 f.

5 Vgl. dazu vom Verfasser: „Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken“, *Revue internationale de Philosophie* 53 (1999), p. 465–483.

und metaphysikkritisches Denken wie dasjenige Heideggers mit einem unzulänglichen Verständnis von „onto-theologischer Verfassung“ der Metaphysik arbeitet. Die Geschichte dieser Verfassung ist viel differenzierter, als Heidegger uns glauben machen wollte; und sie ist vor allem in den bedeutendsten Metaphysik-Konzepten der Neuzeit früher zu Ende, als er dachte: genau genommen nämlich schon bei Hegel. Um das zu sehen, muß man sich – wie *Konrad Cramer* im folgenden Beitrag – fragen, was bei Kant aus der vorkritischen, Wolffischen Ontologie geworden ist und mit was für einem Metaphysikverständnis Hegel auf die Kantische Revision dieser Ontologie geantwortet hat. Die Veränderung, die Hegel im Disziplingefüge der Philosophie vornahm, war drastisch. Es war ihre Pointe, die begrifflichen Bestimmungen, welche die ältere Metaphysik in der Ontologie abgehandelt hatte, einer neuartigen Metaphysik zu integrieren, die nicht mehr das Seiende als solches oder ein höchstes Seiendes bestimmen will, obwohl sie ebenso gut als erste wie als letzte philosophische Wissenschaft zu begreifen ist. Auf die Frage, welches Schicksal die Ontologie in der Philosophie Hegels gehabt habe, darf daher gesagt werden: dasjenige, als Ontologie zu verschwinden. Nicht verschwunden allerdings sind damit die begrifflichen Bestimmungen, die einst als Prädikate des Seienden überhaupt oder des höchsten Seienden gedeutet waren. Der Beitrag von *Robert B. Pippin* empfiehlt uns zu denken, sie seien in den Hegelischen Freiheitsbegriff eingegangen, und in der thematischen Leitfrage des Kolloquiums hätte eigentlich an die Stelle des Terminus „Ontologie“ das Wort „Freiheit“ zu treten.

VII.

Im Hinblick auf die provozierende Erwägung, ob und gegebenenfalls wie man die Weltgeschichte als das Weltgericht betrachten darf, gibt Pippins Auskunft einigen Stoff zum Nachdenken. Aber diesseits der Alternative, ihr letztlich zuzustimmen oder die Zustimmung zu verweigern, wird man sich – auch als Vorbereitung hierauf – fragen müssen, wie sich die begrifflichen Bestimmungen der vormaligen Ontologie zur Differenz von Zeit und Ewigkeit verhalten, seien sie nun in dieser Disziplin oder in einer anderen abgehandelt und seien sie darin alle unter sich oder in ihrem Bestand reduziert oder um andere Bestimmungen vermehrt. Haben sie zeitliche Existenz nur in „unserem“ philosophischen oder auch außerphilosophischen Denken, in dem sie entdeckt, gebildet, verarbeitet und vielleicht auch verbraucht werden, während das, was sie zu einem Gedachten machen, im Gegenteil allemal ewig ist? Ist auch das in ihnen an ihm selbst Gedachte oder zumindest einiges davon ebenfalls zeitlich – und wenn „ja“, in welchem Sinn, in welchem Sinn aber nicht, sondern ewig? Hat es eine

geschichtliche Existenz und hat diese, sollte sie behauptet werden dürfen, nur den Charakter „blinden“ Schicksals oder im Gegenteil den eines vernünftigen Prozesses, z. B. den eines fortschreitenden Bewußt- und Amwerk-seins der Freiheit, die einen sittlichen Geist auszeichnet, oder sogar auch den eines hiervon noch verschiedenen Vernunftprozesses? Ist die geschichtliche Existenz des in jenen Bestimmungen Gedachten bzw. zu Denkenden diejenige des *Geistes*, wie Hegel dachte, oder ist sie es nicht? Ist sie als solche die Geschichte von etwas, das als Geist „allererst“ „in die Zeit fällt“⁶? Oder ist sie vielmehr im Innersten so sehr von bündiger, kohärenter, umfassender Vernünftigkeit, daß darin jegliche Zufälligkeit ausgeschlossen wird? Oder darf weder das eine noch das andere gesagt werden, weil der Geist, ohne bloß in die Zeit zu „fallen“, auch in der geschichtlichen Vernünftigkeit seiner fundamentalen, logischen Bestimmungen nicht ohne Kontingenz ist? Man braucht solche Fragen nur aufzuwerfen, um mit geringer philosophiehistorischer Kenntnis zu sehen, daß wenige Werke der Philosophie uns Ansätze und Gründe für ihre Beantwortung zu geben versprechen. Eines dieser wenigen „Werke“ ist das Hegelische *Ceuvre* in Sachen Fundamentalphilosophie, Geistphilosophie und Philosophiegeschichte. Eben deshalb war es wichtig, demjenigen, was Hegel zum Thema unseres Kolloquiums zu sagen hat, das Urteil seines schärfsten Konkurrenten gegenüberzustellen. Dieser Absicht dient der abschließende Beitrag von *Jean-François Courtine* über Schellings Auseinandersetzung mit der Hegelischen *Wissenschaft der Logik*. Abzuwägen, welches Gewicht die darin gegen Hegel vorgebrachten Einwände im Vergleich zu Hegels eigenen Gründen haben, bleibt dem Leser überlassen.

6 So M. Heidegger über Hegels Geistbegriff in *Sein und Zeit*, S. 435.