



Jan Urbich / Jörg Zimmer (Hg.)

Handbuch Ontologie



J.B. METZLER



J.B. METZLER

Jan Urbich / Jörg Zimmer (Hg.)

Handbuch Ontologie

J. B. Metzler Verlag

Die Herausgeber

Jan Urbich (*1978): Studium der Philosophie und der Neueren Deutschen Literatur, Anglistischen Literaturwissenschaft und Neueren Geschichte an der Friedrich-Schiller-Universität Jena; zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Germanistik der Universität Leipzig und der TU Braunschweig.
Jörg Zimmer (*1964): Seit 1997 Professor für Philosophie an der spanischen Universität Girona.

ISBN 978-3-476-04637-6

ISBN 978-3-476-04638-3 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-04638-3>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

J. B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland,
ein Teil von Springer Nature, 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
(Foto: emile-seguin / unsplash)

J. B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist:
Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Inhalt

Einleitung VII

I Historische Modelle

- 1 Ursprung der Ontologie: Parmenides Arbogast Schmitt 3
- 2 Klassische griechische Philosophie (I): Platon Arbogast Schmitt 12
- 3 Klassische griechische Philosophie (II): Aristoteles Arbogast Schmitt 27
- 4 Hellenismus: Skepsis, Epikureismus, Stoa Karlheinz Hülser 44
- 5 Neuplatonismus: Plotin Sui Han 51
- 6 Ontologie des scholastischen Mittelalters und der frühen Neuzeit Christian Rode 60
- 7 Rationalismus (I): René Descartes Holger Gutschmidt 66
- 8 Rationalismus (II): Baruch de Spinoza Wolfgang Bartuschat 71
- 9 Rationalismus (III): Gottfried Wilhelm Leibniz Michael-Thomas Liske 76
- 10 Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten Josep Olesti/Jörg Zimmer 81
- 11 Deutscher Idealismus (I): Immanuel Kant Martin Schönfeld 89
- 12 Deutscher Idealismus (II): Johann Gottlieb Fichte Johannes Brachtendorf 94
- 13 Deutscher Idealismus (III): Johann Gottfried Herder Mario Marino 99
- 14 Deutscher Idealismus (IV): Friedrich Heinrich Jacobi Jan Urbich 101
- 15 Deutscher Idealismus (V): Friedrich Hölderlin Helmut Hühn / Jan Urbich 111
- 16 Deutscher Idealismus (VI): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Die Verwandlung von Metaphysik in Logik Christian Georg Martin 126
- 17 Deutscher Idealismus (VII): Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Markus Gabriel 138
- 18 Morphologie: Johann Wolfgang von Goethe Helmut Hühn 143
- 19 Historischer Materialismus: Karl Marx Christoph Henning 148
- 20 Lebensontologie: Friedrich Nietzsche Babette Babich 155
- 21 Moderne Logik: Gottlob Frege Matthias Wille 165
- 22 Phänomenologie: Edmund Husserl Christopher Erhard 169
- 23 Logischer Positivismus: Rudolf Carnap und der Wiener Kreis Matthias Wille 177
- 24 Logischer Atomismus und Philosophie der ›normalen Sprache‹: Bertrand Russell und Ludwig Wittgenstein Fabian Goppelsröder 181
- 25 Fundamentalontologie: Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer Tobias Keiling / Nikola Mirković 187
- 26 Neue Ontologie: Nicolai Hartmann und Josef König Volker Schürmann 197
- 27 Moderne Prozessontologie: Alfred North Whitehead Christoph Sebastian Widdau 202
- 28 Ontologie des gesellschaftlichen Seins: Georg Lukács und Hans Heinz Holz Daniel Göch / Jörg Zimmer 207
- 29 Phänomenologischer Existentialismus: Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty Jens Bonnemann 213
- 30 Poststrukturalismus: Emanuel Levinas, Michel Foucault, Gilles Deleuze und Jacques Derrida Ralf Beuthan 221
- 31 Analytische Philosophie (I): Willard Van Orman Quine Hans-Johann Glock 236
- 32 Analytische Philosophie (II): David Lewis Ralf Busse 243
- 33 Analytische Philosophie (III): Wilfrid Sellars, Peter F. Strawson und Barry Stroud. Analytischer Kantianismus. Till Hoepfner 248

- 34 Analytische Philosophie (IV): Hilary Putnam und Donald Davidson David Pineda 258
 35 Analytische Philosophie (V): John Searle und Robert Brandom Daniel Wenz 267
 36 Analytische Philosophie (VI): Analytische Prozessontologie Johanna Seibt 277
 37 Ostasiatische Ontologien Halla Kim 287
- 48 Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ›Sachverhalt‹, ›Tatsache‹ und ›Ereignis‹ Dolf Rami 395
 49 Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ›Gesetz‹ und ›Struktur‹ Stefan Artmann 402
 50 Die Ontologie von Ursachen und Gründen: Rationalität und Kausalität des Seienden Julio Brotero de Rizzo / Benjamin Schnieder 409

II Systematische Begriffe und Probleme

A Methodologische Selbstreflexion ontologischen Denkens

- 38 Ontologische Letztbegrifflichkeiten: Kategorien, Transzentalien, Prinzipien und Ideen Christiane Schildknecht 305
 39 Meta-Ontologie 313 Joan Pagès

B Der Leitunterschied der Ontologie: Die Semantik der ›ontologischen Differenz‹ (Sein – Seiendes)

- 40 Die Bedeutung von ›sein‹. Philosophische Grundlagen der Semantik von ›sein‹ überhaupt. Jan Urbich 317
 41 Die Bedeutung von ›Seiendem‹. Grundlagen der philosophischen Semantik des empirisch Seienden Matthias Wille 345
 42 Sein als Existenz Christian Kanzian 351

C Die Minimalbedingungen des Seienden: Das ontologische Gerüst

- 43 Dimensionen des Seienden: Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden und das Sein von Raum und Zeit Cord Friebe 358

- 44 Die ontologische Matrix des Seienden: Form und Stoff/Materie Joan Manuel del Pozo / Jörg Zimmer 365

- 45 Der ontologische Rahmen von Seiendem: Die Begriffe ›Substanz‹, ›Gegenstand‹ und ›Ding‹ Benjamin Schnieder / Jonas Werner 372

- 46 Der ontologische Gehalt von Seiendem: Die Begriffe ›Eigenschaft‹, ›Universale‹ und ›Tropen‹ Benjamin Schnieder / Jan Claas 380

D Die Ontologie des komplexen Seienden: Höherstufige ontologische Organisationen

- 47 Abstrakte, konkrete, universale, einzelne Gegenstände: Klassische Grundunterscheidungen in der aktuellen Ontologie Christian Kanzian 388

E Die Maximalbedingungen des Seienden: Makroformationen des Seins

- 51 Die Ontologie von Kräften, Prozessen und von Emergenz: Sein als Werden Wolfgang Sohst 418
 52 Die Ontologie von Mengen und Zahlen Joachim Bromand 428
 53 Die Ontologie von Geist: Das Sein von Wahrnehmung, Bewusstsein, Intentionalität und Handeln Wolfgang Barz 436
 54 Die Ontologie von Sinn: Das Sein von Bedeutung und Begriff Wolfgang Detel 443

F Ontologische Positionen: Epistemologie des Seienden

- 55 Realismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus als ontologische Grundpositionen Markus Gabriel 452
 56 Ontologie und Dialektik Jörg Zimmer 459
 57 Ontologie und Wissenschaftstheorie/Ontologie und formale Logik Holm Tethens 465
 58 Ontologie und Erkenntnistheorie: Sein, Denken, Wahrheit und Wissen Johannes Hübner 473

III Bereichsontologien und ihr Profil

- 59 Ontologie der Sprache Dirk Franken 483
 60 Ontologie der Normen und Werte Christoph Halbig 492
 61 Ontologie der Kunst Georg Bertram 500
 62 Ontologie des Sozialen Ludger Jansen 508
 63 Ontologie der Kultur Christoph Hubig 516
 64 Ontologie der Natur (moderne Physik) Michael Esfeld 524
 65 Ontologie der Möglichkeiten (Modalontologie) Uwe Meixner 531

Autorinnen und Autoren 541

Personenregister 544

Sachregister 547

Einleitung

Christian Wolff bemerkt in seiner *Philosophia Prima sive Ontologia* (*Erste Philosophie oder Ontologie*, 1730) bereits zu Beginn, dass »[k]aum ein anderer Name [...] heute mehr verachtet [ist] als derjenige der Ontologie« (§ 1). Damit bezieht er sich jedoch vornehmlich auf die Reputation der mittelalterlichen Scholastik, die seit der strengen methodologischen und erkenntnistheoretischen Neuausrichtung der Philosophie durch Descartes, Spinoza und Leibniz als unfruchtbare und hältlose Spekuliererei über die letzten Bausteine der Wirklichkeit gegolten hatte. Ontologieerneuerung und Ontologiekritik gehen in der Moderne oft Hand in Hand: Das zeigt gerade die ›Neuerfindung‹ der Ontologie durch Wolff und die Deutsche Schulphilosophie zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Bald darauf, im ausgehenden 18. Jahrhundert bzw. im Zuge der kritischen Transzentalphilosophie und des Beginns des Deutschen Idealismus, haftet der Ontologie schon wieder etwas Altertümliches, Naiv-Unkritisches an: Und so ist es kein Wunder, dass Hegel sie schließlich im »Vorbegriff« seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) disziplinär an den noch unentwickelten Anfang der Philosophie einordnet. Bei ihm ist sie nämlich historisch wie systematisch die erste Teildisziplin der alten Metaphysik, welche die defizienteste Stufe der Entwicklung des spekulativen Denkens ausmacht (§ 33). Doch weder die Kränkungen durch die klassische deutsche Philosophie – Kants Auflösung der Ontologie in Erkenntnistheorie und Hegels fundamentale Kritik ›seinslogischen‹ Denkens – noch die Fundamentalkritik des Logischen Empirismus zu Anfang des 20. Jahrhunderts haben ihr, wie auch der Metaphysik im Ganzen, auf lange Sicht viel anhaben können: Ontologie und Metaphysik sind heute erneut lebendiger denn je. Die »Wissenschaft des Seienden im allgemeinen oder insofern es Seiendes ist« (§ 1), wie Wolff im Anschluss an Aristoteles' kanonische Bestimmung aus dem VI. Buch der *Metaphysik* (VI.1, 1025b) die Ontologie definiert, hat sich seit Beginn der abendländischen Philosophie bis heute, durch alle unterschiedlichen philosophiegeschicht-

lichen Paradigmen hindurch, immer wieder als äußerst vital herausgestellt: weil sie das Zentrum eben jenes systematischen Fragens und Denkens ausmacht, das unabänderlich zum *mindset* von Philosophie überhaupt gehört, vor allem wo diese in irgend einer Weise die minimale Voraussetzung eines *metaphysischen Realismus* teilt, d. h. einer subjektunabhängigen, an sich bestimmten und doch erkennbaren Wirklichkeit. Die denkende Ergründung der einfachsten, grundlegendsten und umfassendsten Elemente bzw. Strukturen des Wirklichen in einer Katalogisierung des Mobiliars des Universums, wie sie die Metaphysik unternimmt, findet in ihrer Teildisziplin der Ontologie als Reflexion auf das Kernkonzept des ›Seins‹ bzw. des ›Seienden‹ – der wohl ›einflussreichste philosophische Begriff in der Geschichte der Philosophie‹ (Charles H. Kahn) – ihr eigenes Fundament. Gerade die gegenwärtige Bedeutung der Ontologie in der Analytischen Philosophie, die doch historisch aus der Epoche der stärksten Metaphysikkritik des Abendlandes hervorgegangen ist, zeigt diese bleibende Bedeutsamkeit der Ontologie für die Philosophie an: und das, obwohl Metaphysik im Allgemeinen und Ontologie im Speziellen systematisch einerseits ihr Fundament in einer philosophischen Theologie verloren und andererseits abhängig von den Naturwissenschaften, speziell der Physik, geworden sind. Die aus diesem Umstand sich ergebende Komplementarität von Wissenschaft und Ontologie in der Neuzeit bezeugt in klassischer Weise schon Leibniz, wenn er einerseits in vielen wissenschaftlichen Disziplinen seiner Zeit innovative Leistungen erbringt, andererseits jedoch zu der vielleicht radikalsten aller ontologischen Fragen fähig bleibt: *Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?* Die reflexive Radikalität ontologischen Fragens sowie der im Hegelschen Sinne spekulativen, stets grenzüberschreitende Charakter ihrer Begriffe und ihres Argumentierens verträgt sich indes weder mit dem Anspruch auf eine ›Deutungshoheit‹ spezieller Einzelwissenschaften noch mit den materialen wie methodologischen disziplinären Vorent-

scheidungen der Naturwissenschaften, ohne die diese jedoch nicht funktionieren können. Ontologie bleibt somit, bei aller Verwiesenheit auf die neuesten Forschungsergebnisse bspw. physikalischer oder biologischer Provenienz, zu einem wesentlichen Teil notwendig eine genuin philosophische Angelegenheit.

Gegenüber der Gesamtdisziplin der Metaphysik, die aus heutiger ›verwissenschaftlichter‹ Sicht (d.h. unter Wegfall der Perspektive auf das Transzendentale oder Göttliche) die grundlegendsten Strukturen bzw. Elemente der Wirklichkeit *im Ganzen* zum Thema hat, fokussiert sich die Teildisziplin der Ontologie nur auf deren allgemeinste Formen, Elemente und Verhältnisse, die alle mit der besonderen Semantik des Ausdrucks ›sein‹ zusammenhängen. Der sich daraus ergebende Problembereich *innerhalb* des metaphysischen Nachdenkens lässt sich mithilfe von fünf Leitfragen umreißen. Diese Fragen entspringen zwar verschiedenen epochalen Konstellationen der Ontologie (1 und 2 gehören eher, aber nicht ausschließlich der Analytischen Ontologie der Gegenwart an, 4 und 5 eher, aber nicht ausschließlich der klassischen platonisch-aristotelischen Ontologie bis hin zu Heidegger, 3 verbindet beide) und stehen historisch wie systematisch auf verschiedene Weise zueinander in Beziehung. Aber sie werden tatsächlich bis heute eben immer wieder von ontologischen Untersuchungen beantwortet und bilden deshalb den *faktischen* Problemhorizont, auf den ontologisches Nachdenken generell reagiert:

1. Welche Gattungen/Klassen/Typen von Entitäten (Seiendem) *gibt es im Universum?* (= Horizontale Ordnung des Seienden)
2. Welche Gattungen/Klassen/Typen von Entitäten sind *grundlegend* bzw. welche *abhängig* von anderen? (= Vertikale Ordnung des Seienden)
3. Was bedeutet ›sein‹ und ›Seiendes‹, d.h. welche semantischen Gehalte und Funktionen kennzeichnen den (entweder als *univok* oder – mittelalterlich im Sinne der *analogia entis* bzw. analytisch in seiner Funktionsvielfalt – als *äquivok* begriffenen) Ausdruck ›ist‹?
4. Wie ist etwas charakterisiert, dass ›ist‹, d.h. welche allgemeinsten Bestimmtheiten kommen einem Seienden nur *als Seiendem* zu?
5. Wie *fundamental* und *universal* ist das Verständnis von ›sein‹ für unseren Selbst- und Weltbezug bzw. für das Verständnis der Wirklichkeit, und worin liegt ggf. diese Fundamentalität und Universalität?

Das vorliegende Handbuch stellte insofern bisher ein Desiderat dar, als im deutschsprachigen Raum noch

keine bündige Gesamtdarstellung dieser philosophischen Disziplin vorgelegen hat. Sein Ziel ist es, einerseits die historischen Paradigmen ontologischen Nachdenkens an exemplarischen Gestalten der Philosophiegeschichte von der Antike bis zur Gegenwart durchzusehen und übersichtlich zugänglich zu machen. Andererseits wird eine Auswahl der systematischen Grundbegriffe, Grundprobleme und Forschungsfelder ontologischer Reflexion in gegenwärtiger Perspektive dargeboten – und zwar auch zu dem Zweck, dass angrenzende Disziplinen Zugriff auf diese Ergebnisse gewinnen können. Variierende Wiederholungen von grundlegenden Thesen und Problemdiskussionen sind dabei nicht nur in Kauf genommen, sondern erwünscht, damit jeder Artikel möglichst autonom gebraucht werden kann. Mittels der Querverweise und des ausführlichen Registers sind zudem die wiederkehrenden Autoren und Begriffe schnell zugänglich. Damit soll es gelingen, die Vielfalt ontologischen Denkens zumindest exemplarisch und sozusagen im verringerten Maßstab abzubilden sowie weiterer Erforschung zur Verfügung zu stellen. Zur lange Zeit viel diskutierten ›kontinental/analytisch‹-Dichotomie steht das Handbuch dabei insofern quer, als es historisch sowohl kontinentale als auch analytische Philosophen behandelt und die systematischen Begrifflichkeiten sowohl von kontinentalen als auch von analytischen Argumentationen geprägt sind. Bezüglich der notwendigen Verwobenheit eines historischen und eines systematischen Teils für das Verständnis der Disziplin ›Ontologie‹ gilt die, Hegel verpflichtete Einsicht Vittorio Hösles: »Die Auffassung, historische und systematische Arbeit ließe sich haarscharf trennen, ist dem Wesen der Philosophie nicht angemessen; sie ist ohnehin illusorisch in einer Zeit, die wie die unsere eine Spätzeit ist, der die Unbefangenheit eines ursprünglichen, die Tradition kurzerhand beiseite schiebenden und von neuem ansetzenden Denkens versagt ist.«

Bei einer breiten und weit verzweigten philosophischen Disziplin wie der Ontologie ist die Betonung der Beschränktheit eines einbändigen Handbuchs zum Thema so überflüssig wie notwendig. Die Menge der Autorinnen und Autoren im »Historischen Teil« des Handbuchs hätte selbst für die kanonischen Positionen leicht verdoppelt oder verdreifacht werden können, sowohl für den Bereich der ›kontinentalen‹ als auch für den Bereich der ›analytischen‹ Philosophien. Die Beispiele der »Bereichsontologien« im dritten Teil bilden nur eine kleine Auswahl von gegenwärtig besonders diskutierten Regionalontologien ab, die zu ergänzen

wären (bspw. war die Bereichsontologie der Lebenswissenschaften in Auftrag gegeben, konnte aber leider nicht geliefert werden). Und auch im systematischen Teil zwang der Leitgedanke der Fasslichkeit und Handhabbarkeit zu weitgehenden Beschränkungen, um wirklich nur die jeweiligen Leitkategorien hervortreten zu lassen. Zudem bietet das Handbuch – glücklicherweise – eine Vielzahl von unterschiedlichen inhaltlichen und methodologischen Zugriffsweisen auf die jeweiligen ontologischen Themen: Diese Divergenz ist erwünscht, weil sie den kontroversen Charakter und damit die Lebendigkeit des ontologischen Philosophierens einzufangen hilft, und gerade bezüglich der notwendigen quantitativen Beschränkungen jedes einzelnen Kapitels kritische, weiterführende Stellungnahmen ermöglicht. Die Philosophie ist eine akademische Disziplin, die kein im strengen Sinn unkontroverses und damit ein für allemal »fertiges« Wissen erzeugt: Alles, was in ihr argumentativ von Bedeutung ist, wurde und wird stets mit (guten) Gründen bestritten, durch Gegenpositionen relativiert und mittels neuer Paradigmen für überholt erklärt (... und auch diese metaphilosophische Position selbst ist natürlich nicht unkontrovers!). Die Ontologie als disziplinäres Fundament der abendländischen Philosophie macht da

keine Ausnahme. Jedes im weitesten Sinne als ›Lehrbuch‹ auftretende philosophische Werk sollte dies im eigenen Stand auch sichtbar machen.

Dieses Handbuch tritt als komplementäres Unternehmen dem wichtigen, von Markus Schrenk ebenfalls im Verlag J. B. Metzler herausgegebenen *Handbuch Metaphysik* an die Seite. Beide zusammen bilden eine umfassende Bestandsaufnahme der Metaphysik am Anfang des 21. Jahrhunderts. Wir danken allen Autorinnen und Autoren des Handbuchs für ihre Bereitschaft, ihr Wissen über das jeweilige Thema zugänglich aufbereitet zu haben. Wir danken unserer Lektorin, Franziska Remeika, besonders herzlich für Ihre informierte, freundlich-gelassene und umsichtige Betreuung, die in der langwierigen Entstehungszeit eine unschätzbare Stütze gewesen ist. Des Weiteren danken wir Ferdinand Pöhlmann für wertvolle technische Hinweise und vielfache Unterstützung bei der Manuskripterstellung, und Monika Urbich für die Mithilfe bei der Einrichtung und formalen Korrektur des Bandes. Verbesserungsvorschläge nehmen wir gern entgegen (an Jan Urbich: jan_urbich@yahoo.de oder Jörg Zimmer: jorg.zimmer@udg.edu); sie werden gegebenenfalls späteren Auflagen zugutekommen.

Jan Urbich / Jörg Zimmer

I Historische Modelle

1 Ursprung der Ontologie: Parmenides

1.1 Historische Vorbemerkung zu Begriff und Gebrauch von ›Sein‹ in der klassischen griechischen Philosophie

Seit dem Nominalismus des späten Mittelalters gibt es in der Philosophie eine breite Tendenz, Denken als ›repräsentatio‹ zu verstehen, als Vergegenwärtigung von Gegenständen, die durch Anschauung oder andere Formen einer ›unmittelbaren Bekanntschaft‹ (*immediate acquaintance*) erfahren oder (in späterer Terminologie) dem Bewusstsein ›gegeben‹ wurden. Die spontane Eigenaktivität des Denkens beginnt mit der Differenzierung, Verbindung, Trennung, Verallgemeinerung des Gegebenen.

Aus dieser Auffassung ergibt sich eine Unterscheidung zweier Grundbedeutungen von *Sein*. Es gibt die Gegenstände, die man in der Erfahrung vor sich hat, die wirklich existieren, und die dem Denken als ganze präsent sind. Sie haben ein ›ontologisches‹ *Sein*, unabhängig vom menschlichen Denken. Mindestens seit Duns Scotus gilt das wirklich existierende und der sinnlichen »cognitio intuitiva« zugängliche Einzelding als ein »verissime ens«, als das, was etwas wirklich, wahrhaft ist (Duns Scotus 2004, Met. VII, q. 13, n. 7; Schmitt 2009 mit Quellenangaben). Das ontologische *Sein* außerhalb des menschlichen Denkens ist diesem freilich nicht direkt zugänglich, man kann nur voraussetzen, dass es in unmittelbaren Erfahrungsformen noch präsent ist. (Bei Kant z. B. entspricht nur noch der ›Empfindung‹ das ›Ding an sich‹, KrV B 182.) Davon zu unterscheiden sind die Gegenstände, die das Denken vor sich selbst rekonstruiert dadurch, dass es das ursprüngliche Ganze differenziert und in eigener (über-)formender Aktivität neu zusammensetzt. Sie haben ein nur ›logisches‹, d. h. ein im menschlichen Bewusstsein durch eigene Aktivität re-präsentiertes *Sein*.

Beide Seinsbegriffe sind Abstraktionsbegriffe. In ontologischem Sinn bezeichnet *Sein* den allgemeinsten Aspekt, der jedem Gegenstand in gleicher Weise zukommt: sein *Dasein* (seine Existenz) als ein Gegenstand. In logischem Sinn bezeichnet es, dass etwas mit

etwas als verbunden gedacht, bzw. dass in der Aussage ein Prädikat einem Subjekt zugeordnet oder abgesprochen werden soll. »Die Chimäre ist eine Verbindung aus Ziege, Löwe und Schlange« meint nicht, dass es Chimären gibt, sondern lediglich, dass sie als ein in dieser Weise verbundenes *Sein* vorgestellt werden soll. Das ›ist‹ ist das Zeichen für die Zuordnung. Aus dieser erkenntnistheoretischen Unterscheidung ergibt sich in der Dimension der sprachlichen Vermittlung des Erkannten die Grundunterscheidung einer *existentiellen* und einer *kopulativen oder prädiktiven Bedeutung des ist*: im Aussagesatz.

Ganz anders hatte Aristoteles, dessen Lehre im Spätmittelalter einem nominalistischen Ansatz weichen musste, geurteilt. Für ihn gibt es nicht ein Gegebensein von Gegenständen oder eine unmittelbare Bekanntschaft mit ihnen. Es ist kein Material, das das Denken formt, sondern muss erst durch verschiedene Erkenntnisschritte aufgebaut werden. Man hört keine Flöte, sondern Töne, und man sieht keine Menschen, sondern etwas Gefärbtes in bestimmter Form. Die Kriterien für den Aufbau von Gegenständen entwickelt Aristoteles aus einer Grundaporie des Denkens, die schon Platon aufgedeckt hatte: Man kann etwas nicht erkennen, wenn man es nicht als dieses bestimmte Etwas unterscheiden kann. ›Etwas-Sein‹ gilt daher als das Grundkriterium, das das Denken in sich selbst vorfindet. Man sucht so lange beim Erkennen, sagt Aristoteles, bis man ein Etwas rein als es selbst vor sich hat, ohne Zusätze und Vermischungen (*Zweite Analytiken* 85b27–86a2). Wer wissen will, was ein Kreis ist, will nicht wissen, was Kreide, Holz oder Erz sind, in denen er den Kreis vorfindet, sondern möglichst genau und auch nur, was das besondere *Sein* des Kreises selbst ausmacht (*Metaphysik* 1036a26–b8). Wer wissen will, was ein Mensch ist, will wissen, was sein Mensch-Sein ausmacht, nicht in welcher Hautfarbe er existiert. Nicht das Ganze ›Mensch‹, sondern nur das, was an ihm das Mensch-Sein ausmacht, gibt dieses Ganze als Mensch zu erkennen.

Von dieser erkenntnistheoretischen Voraussetzung her erscheint die Unterscheidung zwischen einem existentiellen und einem kopulativen ›ist‹ nicht sinnvoll. Alles, was ist, ist irgendwie etwas, und es gibt es auch als gerade dieses Etwas. Auch eine Chimäre

›existiert‹ – als eine mythisch-poetische Vorstellung. Die Frage ist nicht: Gibt es etwas auch unabhängig von unserem Denken? Sonder: Wie genau ist etwas als dieses Etwas erkennbar und erkannt? Bei Platon und Aristoteles wird sehr sorgfältig unterschieden, in welcher Form des Erkennens man etwas erkannt hat. Es ist etwas anderes, ob man etwas nur in seinen wahrnehmbaren Erscheinungsformen erkannt hat (*aisthesis*), ob man eine Vorstellung (*phantasia*) davon gebildet hat, ob man eine Meinung (*dóxa*) oder ein rationales Urteil (*diánoia*) über es hat, und schließlich, ob man es in allen seinen Momenten einheitlich mit der Vernunft (*nous*) umfasst hat. Nur bei der letzten Form des Erkennens könnte man sich ganz sicher sein, dass es das erkannte Etwas auch wirklich gibt.

1.2 Parmenides

Parmenides macht in seinem Lehrgedicht *perí physeos* (Vom Wesen <des Seienden>) zum ersten Mal in der uns fassbaren Überlieferung das Sein zum Thema und erklärt es zur Grundlage allen Erkennens. Der spätantike Aristoteles-Kommentator Simplikios lässt deshalb die Philosophie überhaupt mit ihm beginnen (Simplikios 1882, v. a. 77–90; 114–148; zur Bedeutung von Simplikios vgl. Licciardi 2016 und Perry 1983). Im Sinn der heutigen Philosophiegeschichtsschreibung fängt die Philosophie schon gut 100 Jahre vor Parmenides mit Philosophen wie Thales, Anaximander, Anaximenes an. Auch hier sieht man aber einen wichtigen Unterschied: Die früheren Vorsokratiker suchten nach einfachen Anfangsgründen, aus denen unterschiedlichen Zuständen sich die Welt trotz ihrer ständigen Entwicklung und Veränderung erklären lasse. Parmenides aber habe eine logisch-formale, zugleich metaphysisch spekulative Theorie an die Stelle empirischer Erklärungsversuche gesetzt (so z. B. Mansfeld/Primavesi 2012, 290 f.).

In seinem philosophiegeschichtlichen Rückblick deutet Aristoteles das Anliegen der ersten Philosophierenden anders: Sie hätten nach *materieartigen* Gründen und Prinzipien gesucht. Das wäre, wie oft kritisiert wird, eine systematische Überformung, denn sie schreibt diesen Vorsokratikern eine begriffliche Unterscheidung verschiedener Ursachenarten zu, die erst Aristoteles selbst entwickelt hat. Die sachliche Beschreibung, die er gibt, entspricht aber weitgehend dem, was auch die heutige Forschung annimmt: Er spricht von der Suche nach einer beharrenden Substanz (*ousía*), die gleich bleibe, während die

Eigenschaften und Erscheinungsformen sich ändern (*Metaphysik* I, 3, 983b7–18). Gerade weil er den Vorsokratikern die Suche nach einer Substanz (und nicht nach einer Materie) zuschreibt, liegt es nahe, dass die Charakterisierung der gesuchten Gründe als materieartig *seine* Deutung wiedergibt, die nicht als historische Beschreibung verstanden werden soll – d. h. er kritisiert die alten Naturphilosophen und unterstellt ihnen eine Konfusion: Das, was sie als Substanz gesucht haben, das Beharrende im Wechsel der Erscheinungen, sei gar nicht die Substanz, sondern die Materie von etwas (so deutet es auch Simplikios 1882, 7,19–27; 36,15–19). Mit »Materie« (*hýle*) bezeichnet er nicht das, was im neuzeitlichen Materialismus darunter verstanden wird, einen festen, sinnlich erfahrbaren Stoff, sondern das, was im Prozess der Veränderung, des Werdens und Vergehens erhalten bleibt (*Metaphysik* 983b7–9). Bei einem Haus z. B., das nur aus Ziegeln besteht, bleiben die Ziegeln erhalten, selbst wenn das Haus zerstört wird. Das Erkenntnis theoretische Problem, das Aristoteles dabei aufdeckt, ist, dass man dann, wenn man auf diese Weise nach dem Identischen, Konstanten, Beharrenden eines Gegenstandes sucht, nicht auf das stößt, was das besondere Sein dieses Gegenstands ausmacht – dieses Sein hat man bei dieser Art der Forschung vielmehr gerade aus den Augen verloren. Auch wenn die Ziegeln des Hauses identisch beharren, während es selbst sich ändert, können die Ziegeln – und darin besteht für Aristoteles ihr Materie-Sein – zu allem Möglichen gebildet werden: einem bloßen Haufen, einer Brücke, einem Backofen usw., sie geben von sich aus nicht zu erkennen, was ein Haus ist.

Dieser Tradition der Erkenntnissuche in der Philosophie stellt Aristoteles Parmenides gegenüber, weil er nicht unreflektiert und unmethodisch einfach nach etwas gesucht habe, das im Wechsel der Erscheinungen ein Eines bleibe, sondern nach dem gefragt habe, was »*katá ton lógon hen*«, was das dem Begriff oder der Vernunft gemäße Eine sei (ebd., 986b18 f.). Eben diese Unterscheidung zwischen Parmenides und seinen Vorgängern ist auch für Simplikios, dem wir die Überlieferung des größten Teils des Lehrgedichts verdanken, der Grund, weshalb er Philosophie im strengen Sinn erst mit Parmenides beginnen lässt. Statt unreflektiert einfach nach etwas Identischem zu suchen, habe er durch eine Rückwendung des Denkens auf sich selbst erkannt, dass die Einsicht ‚Nur Seiendes ist erkennbar, Nichtseiendes dagegen sei weder erkennbar noch aussprechbar, eine Einsicht ist, die das Denken aus sich selbst habe (d. h. sie ist nicht abgeleitet

von irgendwelchen Erfahrungen, ist nicht *a posteriori*, sondern wird vom Denken bei allen Erfahrungen schon mitgebracht, ist *a priori*.

Tatsächlich beginnt der Hauptteil des parmenideischen Lehrgedichts (nach einem Proöm) mit dieser Feststellung, die dort allerdings nicht als eine Reflexion des Denkens auf sich selbst, sondern als Rede einer Göttin dargestellt wird (Parmenides-Zitate nach Diels/Kranz 1952, B = direkte Zitate). Obwohl in der Forschung immer wieder von einer Offenbarung (Mansfeld 1964) die Rede ist, gibt es einen gewissen Konsens darüber, dass Parmenides nicht in einer noch poetisch-mythischen Abhängigkeit gefangen ist (vgl. aber Gemelli Marciano 2013, 52–58; 65–68; im Anschluss an Burkert 1969; Kingsley 1999; vgl. auch Di Giuseppe 2011). Dagegen spricht der durchgängig rationale Inhalt der Rede der Göttin. Das Proöm beschreibt zudem eine eigene aktive Bewegung auf die Parmenides gewährte Erkenntnis hin. Die Göttin betont außerdem mehrfach, dass Parmenides das, was er von ihr hört, mit dem Logos beurteilen soll (ausdrücklich B 7,5 f.: »beurteile mit dem Logos den schwer zu bestreitenden Beweis, der von mir vorgebracht ist«). Der Grund, weshalb Parmenides seine neue Einsicht sich nicht ganz selbst zuschreibt, muss aus der Beachtung des Inhalts selbst erschlossen werden.

Setzt man in die Hauptaussagen, die die Göttin über die Bedingungen des Erkennens macht, einen nachnominalistischen Seinsbegriff, wie er inzwischen auch in die *ordinary language* fast aller westlichen Sprachen eingegangen ist, ein, erhält man einen kaum verstehbaren Sinn. Was sie sagt, scheint inhaltsleer oder widersinnig:

»Es gibt, so hören wir, nur zwei Wege, auf denen man Erkenntnis suchen kann, der eine ist: ›Dass ist und dass nicht ist, nicht zu sein‹, der andere: ›Dass nicht ist und dass es notwendig ist, nicht zu sein‹« (B 2,3–5).

In ähnlichem Sinn heißt es später: »Man muss sagen und denken, dass Seiendes ist, denn es kann sein, nichts ist nicht« (B 6,1) oder: »Denn niemals lässt sich das erzwingen, dass Nichtseiendes ist« (B 7,1), [...] »denn es ist nicht aussprechbar noch denkbar, dass Nichtseiendes ist« (B 8,8 f.). Abgesehen davon, dass man sich fragen kann, welchem Leser eine als göttlich gekennzeichnete Botschaft etwas Neues sagen konnte, die mitteilt, dass nichts nicht ist und dass nur Seiendes sein kann, verwundern noch mehr die vielen Bestimmungen (*sémata*: Erkennungs-Zeichen) des Seins, die aus diesem Anfang abgeleitet werden: Das

Sein ist ungeworden, unvergänglich (B 8,3), ganz, einheitlich, vollkommen (4), im Augenblick zugleich ganz (5), Eines, Zusammenhängendes (6), unteilbar (22), als Ganzes in Übereinstimmung mit sich selbst (22), es kennt kein Mehr und Weniger (23 f.), es ist als Ganzes voll von Seiendem (24) und zusammenhängend, Seiendes grenzt unmittelbar an Seiendes (25), als ein und dasselbe bleibt es in diesem Selben und besteht gemäß seiner selbst (29) usw. Die Göttin hatte, so lesen die meisten, gesagt: »Das Ist ist, das Nicht-Ist ist nicht« (B 2,3). Deutet man diese Aussage ontologisch, dann wird durch sie allem, was irgendwie ist, der ganzen Welt, dem Kosmos, Sein zugesprochen. Gemeint müsste sein, dass die ganze Welt in einem absoluten Sinn als etwas Eines vorhanden ist.

In logischer oder prädikativer Deutung könnte diese Zuschreibung nur das allem gemeinsame Da-sein meinen, also ein abstraktes, inhaltsleeres Sein. Nietzsche nennt es das (›blutlose‹) Sein der Tautologie (»Was ist ist«; »A = A«, Nietzsche 1956, 381, 386). Er verbindet damit eine ontologische mit einer logischen Interpretation. Die logische gibt die Begründung für die ontologische Interpretation. Weil das Denken aus sich weiß, dass nur Sein sein kann, gibt es auch nur Sein. Die ganze Welt ist reines Sein, alle Vielheit und Veränderlichkeit, die man zu erkennen meint, ist täuschender Schein. An die Stelle pluraler Erfahrungen hat Parmenides einen reinen Monismus des Seins gesetzt (grundlegend Mourelatos 1970, 2008; Tarán 1965; Owen 1960). Die Möglichkeit, eine ontologische mit einer logischen Deutung zu verbinden, weist darauf hin, dass auch die Annahme, das parmenideische Ist habe einen kopulativen oder prädiktativen Sinn, zu einem analogen Ergebnis führt, das sich auch nur in Aspekten ändert, wenn man eine noch ungeschiedene Verbindung der von uns unterschiedenen Bedeutungen des Ist voraussetzt und den Sinn des Ist etwa mit ›ist wirklich‹, ›ist wahr‹ wieder gibt (Kahn 2009, 67–76; zu Parmenides 169–176; vgl. auch Mourelatos 2008). Ein kopulativ gebrauchtes Ist hätte bei Parmenides die Bedeutung, dass durch es in jedem (Aussage-)Satz das dem Subjekt zugesprochene Sein als reines, absolutes Sein bezeichnet sein soll. Alle Erkennungszeichen, die Parmenides dem Sein zugeschrieben hat, sind in dem Ist des Satzes enthalten (federführend Calogero 1970, 6–8).

Einen konkreteren und dadurch weniger spekulativen Sinn versucht Patricia Curd (1998) dem parmenideischen Ist zu unterlegen, indem sie es nicht mit dem Sein überhaupt, sondern mit dem je besonderen Sein der Einzeldinge verbindet: Jedes Ding, das ist,

hat die Charakteristika des parmenideischen Seins (ähnlich Thanassas 2007, 45). Den Widerspruch mit den Phänomenen, der auch bei dieser Deutung bestehen bleibt, glaubt John Palmer (2009) dadurch beseitigen zu können, dass er den in der Formel »es ist nicht (ergänze: möglich), nicht zu sein« (B 2,3) deutlich enthaltenem modalen Sinn auch dem »es ist« zuschreibt und »sein« daher als ›notwendig sein‹ auslegt. Seine Folgerung ist, dass Parmenides in Fragment B2 nicht von allem, was irgendwie ist, sondern nur von notwendigem Sein spricht. Nur diesem kommen die Erkennungs-Zeichen des Seins zu. Diese Deutung hat den Vorzug, dass sie neben dem notwendigen Sein auch ein nur mögliches Sein, das sein und nicht sein kann, zulässt, sodass zwischen dem ersten Teil des parmenideischen Gedichts, dem Teil der »Wahrheit« (*alétheia*) und seinem zweiten Teil, dem Teil des »Meinens« (*dóxa*), kein Widerspruch angenommen werden muss. Sie können in dieser Deutung wie Aussagen, die Wahrheit, und Aussagen, die nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen, nebeneinander bestehen. Das Problem allerdings, welche Dinge der Welt Notwendigkeit beanspruchen können, bleibt ungelöst.

1.3 Zur Bedeutung von ›Sein‹ in der unmittelbaren antiken Rezeptionsgeschichte des Parmenides

Ein gewisses Defizit der Forschung liegt darin, dass man zwar die Einflüsse auf Parmenides und die von ihm ausgehenden Rezeptionsformen gut untersucht (vgl. dazu v. a. Coxon 2009), kaum aber geprüft hat, ob die eigenen Deutungsansätze vielleicht auch in der Antike schon einmal erwogen und erprobt worden sind. Ein solcher Vergleich liegt aber gerade bei Curds und Palmers Ansatz nahe. In seinem Dialog *Euthydemos* lässt Platon ein sophistisches Logikverständnis diskutieren. Auch die Sophisten hatten Parmenides so ausgelegt, als ob er behauptete, jedes Seiende sei notwendig genau das, was es ist, und könne eben dieses also nicht zugleich nicht sein (*Euthydemos* 293b9–c1). Diese axiomatische Einsicht wendeten sie auf jedes (auch kontingent) Seiende an. Wenn man jemandem z. B. Vatersein zuspricht, kann er nicht zugleich Nicht-Vater sein, also ist er der Vater von allen, auch von Hunden und Ferkeln (ebd., 298c2–5).

Den Fehler, den Platon aufzudecken versucht, kann man auch in nichtplatonischen Texten finden. In seiner Schrift *Zweierlei Ansichten* (*díssoi lógoi*) ver-

weist z. B. ein uns unbekannter Sophist darauf, dass im üblichen griechischen Sprachgebrauch so geredet werde (*légontai*, z. B. 1,1), als ob gut und nicht gut, gerecht und ungerecht, schön und hässlich usw. ebenso identisch wie nichtidentisch seien. Das Argumentationsschema zum Beweis der Identität ist: Krankheit ist etwas Schlechtes für den Kranken und etwas Gutes für den Arzt, also ist das Schlecht-Seiende auch das Gut-Seiende. Der Fehler dieses Schemas entsteht deutlich aus dem, was heute als kopulativer Gebrauch des parmenideischen Ist im Satz interpretiert wird. Denn es macht das Sein, das etwas Anderem zugesprochen wird, zu dessen wesentlichem Sein. ›Krankheit ist schlecht‹, bedeutet: ihr Sein ist Schlecht-Sein, sie ist (etwas) Schlechtes. Im Griechischen kann man das als *to kakón* (das Schlechte) bezeichnen. Deshalb glaubt der Autor bewiesen zu haben, dass die Griechen das Schlechte und das Gute für ein und dasselbe ausgeben.

Auch in der platonischen *Politeia* verweist Sokrates darauf, dass jedes Schöne auch als hässlich, jedes Gerechte auch als ungerecht gelte (usw.), und formuliert allgemein: »Jedes dieser Vielen ist ebenso das, was man sagt, dass es sei, und ist es nicht« (479b), und beschreibt dieses Sein als ein Sein »zwischen Sein und Nichtsein« (479c) oder als etwas, das »zugleich seiend und nicht-seiend ist« (478d). Bei der Beschreibung der Erkenntnisweise, mit der man diesen Zwischenzustand erkennt, die ihm wie schon Parmenides als ein (bloßes) Meinen (*dóxa*) gilt, macht er explizit, was man implizit seiner Argumentation bereits hatte entnehmen können. Sein heißt für ihn ›Etwas-Sein‹. Wer meint, darauf weist er nachdrücklich hin, meine immer Etwas (ein *ti*) (478b–c): »Wer meint, bezieht seine Meinung auf Etwas, oder ist es möglich, zwar zu meinen, aber nicht Etwas zu meinen? – Unmöglich.«

In unmittelbarer Nachfolge von Parmenides stützt sich Anaxagoras (499–428 v. Chr.) auf denselben Seinsbegriff. Er benutzt das allgemein anerkannte Axiom »Aus nichts wird nichts«, um seine Grundthese, die er mit Parmenides teilt, zu beglaubigen, dass es kein Werden und Vergehen der Dinge oder Sachen gebe (dass er dabei vom Seinsverständnis des Parmenides ausgeht, berichtet auch der antike Kommentator Simplikios (1882, 162 f.)). Weshalb er in diesem Axiom eine Beglaubigung dieser These findet, begründet er ausdrücklich durch eine konkrete Erläuterung des Sinns dieses Axioms. Denn er glaubt, dieses Axiom besage, »aus Nicht-Haar kann nicht Haar, aus Nicht-Fleisch kann nicht Fleisch entstehen« (DK B 10). Daraus zieht er die Folgerung, dass in einem Ur-

zustand alles in allem enthalten gewesen sei und durch Mischung und Trennung zur Bildung sichtbar unterschiedener Dinge geführt habe. Möglich ist diese Folgerung nur, weil er ›nichts‹ nicht als ›nicht vorhanden‹ (zu dieser traditionellen Deutung vgl. z. B. Rapp 2007, 194), sondern als ›nicht Etwas-seiend‹ ausgelegt hat. Alles, was ist, ist Haar oder Fleisch oder Vater oder gerecht oder schön usw. Was nicht Etwas, etwas (wenigstens irgendwie) Bestimmtes ist, gibt es überhaupt nicht, es existiert nicht.

Man kann also festhalten: In der Rezeption parmenideischen Denkens und in der Auseinandersetzung mit ihm gibt es bei Vorsokratikern, Sophisten und auch bei Platon die Tendenz, Sein oder Seiendes als Etwas-Sein oder als Etwas-Seiendes zu verstehen.

1.4 Sein als Etwas-Sein bei Parmenides

Der Befund, dass in der Nachfolge des Parmenides Sein als ›Etwas-(Bestimmtes-)Sein‹ verstanden wird, bestätigt einen Befund, den man auch aus dem Lehrgedicht des Parmenides selbst gewinnen kann.

Denn als Zeichen (*sémata*), an denen man feststellen kann, ob man es mit einem (wirklich) Seienden zu tun hat, nennt Parmenides nicht nur, dass es ungeworden, einheitlich, ganz usw. ist, sondern auch, dass es als Ganzes voll von Seiendem ist (B 8,24), dass in ihm Seiendes an Seiendes grenzt (B 8,25), dass in ihm kein Nichtseiendes ist, das es an seiner Einheitlichkeit hindern würde (B 8,46 f.), dass Seiendes nicht von der Art ist, dass es teils mehr, teils weniger seiend wäre (B 8,47 f.) usw.

Alle diese Aussagen machen nur Sinn, wenn Sein nicht als ein monolithischer Block verstanden wird, sondern als etwas, das in sich differenziert ist. Nur dann kann Seiendes von anderem Seienden unterschieden und in seiner Ganzheit voll von Seiendem sein. Seiendes, das von anderem Seienden unterschieden (wenn auch mit ihm verbunden) ist, ist jeweils ein bestimmtes Seiendes, etwas, das für sich selbst ein Seiendes, ein Etwas-Seiendes ist. Und: Wie sollte Nichtseiendes etwas an seinem einheitlichen Sein hindern, wenn unter Nichtseiemdem etwas Nicht-Vorhandenes gemeint wäre? Nur wenn Nicht-Seiendes sich auf das bestimmte Etwas-Sein von etwas bezieht, etwa darauf, dass etwas ein Kreis ist, ist die Behauptung sinnvoll, dass bei einem Sein, das (genau und nur) ein bestimmtes Etwas ist, kein Seinsaspekt, der z. B. nicht zum Kreis-Sein gehört, die sachliche Einheit dieses Seins behindere.

Sein als Erkenntniskriterium

Die Rede der Göttin beginnt damit, dass sie auf zwei allein denkbare Erkenntniswege aufmerksam macht (B 2,2). Sie spricht nicht von denkbaren Zuständen der Welt, ob sie eine Einheit ist usw., sondern von den Bedingungen der Erkennbarkeit. Erkennbar aber ist, so fährt sie fort, »nur der Weg, dass ist und das nicht ist, nicht zu sein«. Legt man diesen Satz nicht von einem heutigen *common-sense*-Verständnis von Sein aus, sondern von dem im Gedicht selbst vorausgesetzten Seinsbegriff, dann muss die angemessene Übersetzung lauten: »Die einzigen Wege, die zur Erkenntnis führen, sind, (vorauszusetzen) dass Etwas-Seiendes ist und dass es nicht möglich ist, nicht Etwas zu sein« (B 2,3). Diese Unmöglichkeit, etwas zu erkennen, das überhaupt nicht etwas ist, präzisiert sie weiter:

»Als Weg des Erkennens anzunehmen, dass etwas, das nicht Etwas ist, seiend ist, und dass nicht Etwas zu sein, notwendig ist, das sage ich Dir, ist offenkundig ein Weg, auf dem nichts in Erfahrung zu bringen ist, denn was nicht Etwas ist, kann man weder erkennen – denn das ist nicht durchführbar –, noch könnte man es aussprechen« (B 2,5–8).

Diese Aussagen haben den Charakter einer unmittelbaren Einsehbarkeit: Was (ein) Etwas ist, kann sein und erkannt werden, was nicht Etwas ist, kann auch nicht sein, und das muss hier meinen: ›Das gibt es auch nicht, denn es ist weder erkennbar noch aussprechbar.‹

Diesen Gedanken verstärkt das folgende Fragment 3 noch einmal: »Denn dasselbe ist Gedachtwerden-Können und <Etwas->Sein«. Nur, was etwas, ein Etwas-Seiendes, ist, kann gedacht werden. Schon in der Antike hat man diesen Satz als eine Aussage über die Identität von Sein und Denken ausgelegt (Plotin 1977, 5,1,8; 5,9,5; Simplikios 1882, 144). Zur Vermeidung moderner Missverständnisse darf man allerdings nicht den Akt, in dem man etwas denkt, darunter verstehen – wie sollte er mit dem Sein identisch sein? –, sondern so, wie es der Wortlaut auch sagt: <Etwas-> Sein (*einai ti*) und Erkennbarsein (*noetón einai*) sind identisch. Die Aufgabe des menschlichen Denkens ist es, sich auf das Erkennbare zu richten; erkennbar ist etwas, wenn es sich als ein bestimmtes Etwas erfassen und für sich unterscheiden lässt. Wer wissen will, was ein Zylinder ist, will nicht wissen, was eine Strickmütze oder ein Sonnenhut ist. Erst wer weiß, was der Zylinder rein als Zylinder ist, verfügt über die Kriterien,

eine wahrnehmbare Erscheinung korrekt als Zylinder zu identifizieren. Also ist die Bestimmtheit des Seins der Garant für seine Erkennbarkeit und diese der Garant dafür, dass es das Denken mit etwas Wirklich-Seiendem zu tun hat, d. h. mit etwas, das wirklich das Etwas ist, als das es wahrgenommen oder gedacht wird. Das Kriterium dafür, ob etwas ein wirklich Seiendes ist, ist also nicht, ob es irgendwie außerhalb des Denkens existiert, sondern ob es wirklich erkennbar ist (d. h., wie später deutlich wird: nicht nur Produkt einer bloßen Meinung oder Wahrnehmung).

Auf die Notwendigkeit, sich beim Denken nach dem, was ein bestimmtes (Etwas-)Sein hat, zu richten, weil es allein erkennbar ist, weist das Gedicht noch mehrfach hin: »Man muss sagen und denken, dass <Etwas->Seiendes ist, denn es ist möglich, Etwas zu sein, nicht Etwas zu sein, ist nicht möglich« (B 6,1 f.). Noch deutlicher ist der Hinweis in B 8,15–18, wo Parmenides betont, dass die Entscheidung darüber, an welchen Kriterien (Zeichen, *sémata*) man erkennt, ob etwas tatsächlich ein bestimmtes Sein hat, von der Erfüllung der Bedingungen des vorausgesetzten Axioms, dass nur Etwas-Seiendes sein kann, abhängt:

»Das Urteil darüber liegt darin: Ist es Etwas oder ist es nicht Etwas? Geurteilt aber ist, wie notwendig, den einen Weg als unerkennbar und unbekennbar aufzugeben, denn er ist nicht der wahre Weg, dass der andere Weg aber, dass (Etwas-)Seiendes ist (*pélei*), der wahre Weg ist.« (Vgl. ähnlich B 7,1; B 7,5–8,2)

Die Erkenntnisweise des Meinens und der Wahrnehmung

Im Unterschied zu dem allein kritischen Vorgehen, das »auf Grund des Logos urteilt« (B 7,5) und deshalb nur das, was wirklich die Bedingungen, Etwas zu sein, erfüllt, für sicher erkennbar hält (B 8,1 f.), schreibt Parmenides dem Alltagsdenken der Vielen ein irrtumsanfälliges Denken zu (B 6,6), nennt sie »taub« und »blind«, »bloße Gaffer«, »einen zur Unterscheidung unfähigen Haufen« (B 6,7) weil sie »Sein und Nicht-Sein für dasselbe und nicht für dasselbe halten« (B 6,8 f.) – in korrekterer Übersetzung also: weil ihnen Etwas zu sein und Etwas nicht zu sein als dasselbe und nicht als dasselbe gilt.

In einer dem heutigen Sprachgebrauch westlicher Kulturen folgenden Übersetzung muss diese Aussage unverständlich bleiben. Denn wenn man unter Sein »Vorhanden sein« versteht, kann man kaum plausible

Gründe finden, weshalb Parmenides den Vielen unterstellt, sie könnten Vorhandenes nicht von Nichtvorhandenem unterscheiden. Berücksichtigt man die Weisen, wie man in der Zeit um und nach Parmenides die Leistung der Alltagssprache ausgelegt hat, dann findet man sehr viele Beispiele, die erklären, was Parmenides meint, wenn er den Vielen vorhält, sie sprächen ein und demselben Seienden zugleich zu, Etwas zu sein und nicht Etwas zu sein. Denn es ist, wie er sagt, eine vielfältige Erfahrung (B 7,3), die dazu verleitet zu meinen, in den Gegenständen oder Zuständen, die man in der Erfahrung vorfindet, deren Sein vor sich zu haben: Die Krankheit, der Vater, das Schöne, die Menschen, die man sieht, scheinen genau das zu sein, was man sieht: Krankheit, Vater, Schönes. Wendet man, wie viele nach Parmenides es getan haben, den parmenideischen Seinsbegriff auf die Gegenstände der Erfahrung an und verlangt also, dass Schönsein nur Schönsein und auf keine Weise Nicht-Schön-Sein meinen kann, muss die Erfahrungswelt grundsätzlich als widersprüchlich gelten. Denn vieles Schön-Seiende erscheint unter vielen Hinsichten auch als Nicht-Schön-Seiendes, jeder Mensch ist unter vielen Gesichtspunkten auch nicht Mensch (sondern Tier, Pflanze, ...).

Parmenides selbst ist aber offenkundig nicht der Meinung gewesen, man könne seinen Seinsbegriff auf die Dinge der Erfahrung anwenden, sondern erkennt gerade in einer solchen Anwendung den Grund, weshalb den Vielen die Welt voller Widersprüche erscheinen muss. Daher solle man nicht dem »Auge, das kein Ziel erfasst« und dem »Ohr, das nur dröhnt« und auch nicht der Sprache folgen (B 7,4 f.), wenn man irgend einem Etwas Sein zuspricht. Sein dürfe vielmehr nur dem zugesprochen werden, was der Logos als (Etwas-)seind erkennt (B 7,5).

Kriterien für das Sein, das (sicher) erkennbar ist

Aus der Einsicht, dass denkbar nur das ist, was sich als ein Etwas-Seiendes für sich unterscheiden und festhalten lässt, leitet Parmenides eine Reihe von Kriterien ab, an denen man erkennen kann, dass man es mit einem Etwas-Seiendem zu tun hat: Vom Etwas-Seienden sagt er, es sei »unentstanden« und »unvergänglich«, »ganz« und »von einer Seinsweise« (von einer Art), »unveränderlich« und »keiner Vollendung bedürfend« (B 8,3 f.), »es bleibt als ein und dasselbe in ein und demselben und besteht in Bezug auf sich selbst« (B 8,29) usw. Viele haben die Frage gestellt, auf welche Gegenstände der erfahrbaren Welt diese

Merkmale oder Prädikate zutreffen könnten, und es ist keine Frage, dass es Gegenstände dieser Art nicht gibt.

Man kann aber die Frage stellen – und Aristoteles hat sie später ausführlich entfaltet und analysiert –, ob es Aspekte, ›Merkmale‹ an erfahrbaren Gegenständen gibt, auf die Parmenides' Aussagen zutreffen. Aristoteles' bevorzugtes Beispiel ist der Kreis aus Holz oder Erz, den man in der Wahrnehmung vor sich hat und von dem die Sprache sagt: ›Das ist ein Kreis‹ (z. B. *Metaphysik* 1036a26–b8; *Physik* 184a21–b5). Erstaunlicherweise benennt man in der Alltagssprache gar nicht das Ganze, das der Anschauung gegeben ist. Denn das Holz oder Erz (oder die Kreide, der Sand, das Wasser usw.) mit ihren besonderen Eigenschaften sind in diesem Satz offenkundig gar nicht mitgemeint. Das, worauf man achtet und was man benennt, ist nur eine bestimmte Auswahl von Eigenschaften an diesen Gegenständen: Ihr Rund-Sein, die gleichförmige Biegung der Linie, ihr Geschlossen-Sein, die Identität der Abstände vom Mittelpunkt zur Peripherie usw. – mehr oder weniger genau also das, was diesen Gegenstand zu einem Kreis macht.

Verändert oder zerstört man bei einem Kreis aus Holz das Holz, ist auch der in ihm realisierte Kreis verändert oder zerstört. Die (erkennbare) Möglichkeit, dass sich alle Punkte einer Peripherie zu einem Mittelpunkt gleich verhalten, ist damit aber weder verändert noch zerstört. Sie kann vielmehr immer wieder erkannt und realisiert werden. Auch die Bedingungen der Entstehung eines ›realen‹ Kreises müssen nicht immer dieselben sein und bleiben, sondern können sehr verschieden sein. Ein (konkreter) Kreis kann durch Zufall entstehen oder auch durch das Wissen und technische Können von jemandem, der die Erkenntnisbedingungen des Kreis-Seins kennt. Er kann auch durch natürliche Prozesse entstehen. So gibt es z. B. sogar in den Mitochondrien, den ›Dienstleistern in den Zellen‹ eine kreisförmige Rotationsmaschine, die für die Phosphorylierung in der ATP-Synthase sorgt. Aus der Art der Genese der so entstehenden Kreise kann man aber kein Wissen über das gewinnen, was das so Entstandene ist. Am deutlichsten ist das beim Zufall. Der Zufall kann Ursache für unendlich Vieles sein, aus dieser Art der Genese ist kein Wissen über ein Etwas-Seiendes zu gewinnen. Das Wissen, weshalb die mikroskopisch kleine Turbine in einem Mitochondrium ein Kreis ist, ist vielmehr identisch mit dem Wissen, das der Techniker, der ein Rad baut, oder das der Geometer, der die Eigenschaften des Kreis-Seins analysiert, hat. Gleichgültig, wie ein

Kreis entstanden ist, er hat immer die gleichen Grund-eigenschaften. Sie entstehen nicht mit einer Form der Evolution, sondern bilden eine erkennbare Möglichkeit, wie sich genetische Entwicklungen gestalten können. Man kann also durchaus mit Parmenides sagen, dass das Etwas-Sein des Kreises kein Werden und kein Vergehen kennt.

Auch viele andere Prädikate, die Parmenides dem Sein zuspricht, können von diesem Beispiel her verständlicher gemacht werden. Das Etwas-Sein des Kreises, d. h. dasjenige Sein an ihm, das nur zu seinem Kreis-Sein gehört, ohne weitere Zusätze oder Vermischungen, ist ein Sein, das durchgängig von ein und derselben Art ist (*mounogenés*, B 8,4). Der Holzkreis dagegen besteht aus Holz-Sein und Kreis-Sein, der Mensch z. B. aus Mensch-, Tier-, Pflanze-, Mineral-Sein usw. Man kann von dem Etwas-Sein des Kreises auch sagen, dass es »als ein Selbiges im Selbigen bleibend sein Sein in Bezug auf sich selbst hat« (B 8,29). Alle Eigenschaften des Kreises, seine gleichförmige Biegung, seine Geschlossenheit, die Identität der Abstände usw. bilden gemeinsam ein und dasselbe Sein, eben das Sein des Kreises, sie haben ihren Bezug auf das Selbe und ihr Bestehen in dem Selben. Beim Holzkreis dagegen gehört die Härte, die Farbe, der Geruch, die molekulare Konstitution des Holzes usw. zu einem Nicht-Kreis-Sein. Deshalb kann man das (erkennbare) Sein des Holzkreises teilen, ja man bekommt dadurch überhaupt erst das reine Etwas-Sein des Kreises vor sich. Das Sein des Kreises aber »kann man nicht teilen, da es als Ganzes gleichartig ist« (B 8,23). Alle seine Teile sind Teile des Kreis-Seins, nimmt man einen Teil davon, etwa die Geschlossenheit der Linie, weg, ist das Verbleibende nicht mehr Kreis und nicht mehr als Kreis erkennbar.

Etwas (Bestimmtes)-sein als Grundmerkmal (*séma*) aller erkennbaren Seins

Obwohl das Kreisbeispiel zu einem Teil gut geeignet ist, zu erklären, weshalb Parmenides dem Sein die Prädikate der Unvergänglichkeit, der Ganzheit, Unteilbarkeit usw. zuspricht, genügt es in einem zentralen Aspekt den Textaussagen nicht: Parmenides denkt offenkundig nicht an einzelnes Seiendes, sondern an das erkennbare Sein im Ganzen. Es geht ihm um die Bedingungen im Allgemeinen, wann etwas erkennbar ist. Die Grundaussage ist zwar, dass etwas dann Sein im vollen Sinn hat, wenn es genau ein bestimmtes Etwas ist. Die *sémata*, die von einer durchgängigen Bestimmtheit, einem Sein, das seine beson-

dere Bestimmtheit aus sich selbst und in Bezug auf sich selbst hat, sprechen, beziehen sich aber auf die allgemeine Verfasstheit, die zum Etwas-Sein als Etwas-Sein gehört.

Die Mitteilungen, die die Göttin Parmenides macht, beziehen sich nicht auf einzelnes Sein, sondern auf ein allumfassendes, alles Erkennbare einschließendes Sein. Dafür gibt es gute Gründe, die allerdings erst von Platon systematisch entwickelt werden. Die Frage ist nicht: »Ist dieses Etwas wirklich ein bestimmtes Etwas?«, sondern: »Woran erkennt man grundsätzlich, dass Etwas etwas ist?«, »Was sind die Merkmale des Etwas-Seins überhaupt?« Man setzt ja auch beim Begreifen der Sache Kreis vieles voraus, was in seinem Begriff mitgedacht werden muss, z. B. dass er eine Einheit aus Vielem ist, ein Ganzes aus Teilen, die identisch und verschieden sind. Das gilt nicht nur für das Begreifen des Seins des Kreises, sondern für alles, was ein Etwas-Sein hat. Nichts kann ein Etwas sein, wenn es nicht eine Einheit aufweist, die eine Einheit aus Mehrerem, d. h. ein Ganzes ist, das Teile hat usw. Das alles ist bei Parmenides noch nicht ausgeführt. Dass das Denken (*to noeín*) aber seinen Grund in der bestimmten Unterscheidbarkeit, im Etwas-Sein des Seins hat (»Dasselbe aber ist Denken und das, worauf sich das Gedachte richtet, denn nicht ohne das bestimmte Sein, in dem es deutlich artikuliert ist, wirst Du das Denken finden«, B 8,34–36), ist die axiomatische Einsicht, deren Konsequenzen Parmenides bereits in wesentlichen Aspekten durchdacht hat. Dass er dabei auch die platonische Unterscheidung eines erkennbaren (*noetón*) und eines nur meinbaren (*doxastón*) Seins vorweggenommen hat, hat man schon in der Antike gesehen (z. B. Plutarch, DK 28 A 34, B 10). Wie seine Argumentation zeigt, ist sein Anliegen nicht, einen Dualismus zwischen Erscheinung und Sein zu behaupten, jedenfalls nicht in dem Sinn, den Cordero ein »terminal Platonitis« genannt hat (Cordero 2011, 100). Dem in der Philosophiegeschichte weit verbreiteten Vorurteil, das Platon eine solche Zweiwelttheorie unterstellt, liegt gerade die Vorstellung zugrunde, den sinnlich erfahrbaren Gegenständen dieser Welt entsprächen ideale Gegenstände in einer Welt des Denkens, die von den empirischen nur durch die parmenideischen Seinsprädikate »notwendig«, »vollkommen« usw. unterschieden seien. Dass das genau die Fehlauslegung des parmenideischen Ansatzes ist, die Parmenides selbst nicht intendierte und die Platon z. B. an den Sophisten kritisiert hat, zeigt die Berücksichtigung der Parmenides-Rezeption bis Platon deutlich.

1.5 Warum teilt Parmenides eine Göttin mit, dass nur Sein erkennbar ist?

Das, was eine Göttin Parmenides mitteilt, ist verwandt mit dem *Widerspruchsaxiom* (vgl. v. a. Heitsch 1995). Im Sinn heutiger Philosophiegeschichtsschreibung ist es eine Vorform, im Sinn der platonisch-aristotelischen Philosophie liefert es seine Begründung. Denn dass nur bestimmtes Sein erkennbar ist, ist die Bedingung dafür, dass man in der diskursiven Argumentation nicht behaupten kann, dass etwas das, was es ist, zugleich nicht ist (Platon).

Als nachcartesianischer Leser fragt man sich, wie es sein kann, dass Parmenides eine axiomatische Einsicht des menschlichen Denkens nicht sich selbst, sondern einer Göttin zuschreibt, und man ist geneigt, in dieser Überzeugung den Rest eines mythischen Denkens zu erkennen. Man kann allerdings an eine Kritik Heraklits am Denken der Vielen erinnern. Er sagt: Obwohl »die Vernunft für alle ein und dieselbe ist, leben die Vielen, als hätte jeder seine Privatvernunft« (DK 22, B 2). Wenn es überhaupt eine gemeinsame Verständigung geben kann, dann nur, wenn alle an ein und denselben Vernunft partizipieren. Descartes musste sich von scholastisch gebildeten Lesern vorhalten lassen, dass sein erstes Prinzip des Denkens (*cogito ergo sum*) gewonnen sei durch die Orientierung an der *prima notio*, dass nur das (im Wandel) Identische sicher erkennbar sei. Seine Antwort, das sei richtig, man achte aber beim Denken nicht auf diese Prinzipien, denn es sei »die Natur des menschlichen Geistes, dass er die Universalia aus der Erkenntnis des Besonderen herausbildet« (Schmitt 2011, 91), zeigt, dass er den Akt, in dem das menschliche Denken etwas Allgemeines, z. B. das Widerspruchsaxiom, erkennt, gleichsam für einen subjektiven Erschaffungsakt hält. Das Widerspruchsaxiom wird aber nicht vom Denkenden erfunden, sondern gefunden – als etwas, woran sich das Denken orientieren kann und muss, wenn es korrekt verfahren können soll. Die Einsicht in das Widerspruchsaxiom und seine Bedingungen kann man also als methodischen Weg der Erschließung einer allgemeinen, für alle gleich gültigen Vernunft betrachten. Unter diesem Gesichtspunkt ist es rational verstehtbar und weist nicht auf einen mythischen Rest hin, wenn Parmenides seine Erkenntnis des Seins als Bedingung des Erkennens als etwas begriffen hat, was sich dem, der sich diese Erkenntnis richtig erschließt (das leistet das Proöm), von sich aus zeigt und nicht von ihm hervorgebracht wird. Die Personalisierung der vom menschlichen Denken vorausgesetzten all-

gemeinen Vernunft hat Parmenides vielleicht aus der poetischen Tradition vor ihm übernommen, an ihr halten aber auch Platon und Aristoteles – in philosophisch gereinigter Form – fest.

Literatur

- Burkert, Walter: Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. In: *Phronesis* 14 (1969), 1–30.
- Calogero, Guido: Studien über den Eleatismus. Darmstadt 1970 (ital. 1932).
- Cordero, Néstor-Luis: Parmenidean ‘Physics’ is not part of what Parmenides calls ‘doxa’. In: Ders. (Hg.): *Parmenides, Venerable and Awesome* (Plato, *Theaetetus* 183e). Las Vegas 2011, 95–114.
- Cordero, Néstor-Luis: By Being, It is. The Thesis of Parmenides. Las Vegas 2004.
- Cordero, Néstor-Luis: Les deux chemins de Parménide. Paris²1997.
- Coxon, Allan H./McKirahan, Richard D.: The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction and Translation. The Ancient Testimonia and a Commentary. Las Vegas 2009.
- Curd, Patricia: The Legacy of Parmenides. New Jersey 1998.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich⁶1952.
- Di Giuseppe, Riccardo: Le Voyage de Parménide. Paris 2011.
- Duns Scotus: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. In: Ders.: *Opera Philosophica III–IV*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure. New York 2004.
- Gemelli Marziano, Laura: Die Vorsokratiker. Bd. 2: Parmenides, Zenon, Empedokles. Berlin³2013.
- Heitsch, Ernst: Parmenides. Die Fragmente. München³1995.
- Hölscher, Uvo: Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Hamburg²2014.
- Hölscher, Uvo: Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie. Heidelberg 1976.
- Kahn, Charles H.: Essays on Being. Oxford 2009.
- Licciardi, Ivan A.: Parmenide trādito, Parmenide tradito nel commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele. Sankt Augustin 2016.
- Mansfeld, Jaap/Primavesi, Oliver: Die Vorsokratiker. Stuttgart 2012.
- Mansfeld, Jaap: Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt. Assen 1964.
- Mourelatos, Alexander P. D.: The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition. Las Vegas 2008.
- Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 1. München 1988, 799–872.
- Owen, Gwilym E. L.: Eleatic Questions. In: *The Classical Quarterly* 10/1 (1960), 84–120.
- Palmer, John A.: Parmenides and Presocratic Philosophy. Oxford 2009.
- Perry, Bruce M.: Simplicius as a Source for and an Interpreter of Parmenides. Ann Arbor 1983.
- Plotin: Plotini Opera. Hg. von Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzler. Bd. II. Oxford 1977.
- Schmitt, Arbogast: Denken und Sein bei Platon und Descartes. Heidelberg 2011.
- Schmitt, Arbogast: Anschauung und Denken bei Duns Scotus. In: Ders./Gyburg Radke-Uhlmann (Hg.): Philosophie im Umbruch. Stuttgart 2009, 79–103.
- Schmitt, Arbogast: Parmenides und der Ursprung der Philosophie. In: Emil Angehrn (Hg.): Anfang und Ursprung. Berlin 2007, 109–139.
- Thanassas, Panagiotis: Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation. Milwaukee 2007.
- Tarán, Leonardo: Parmenides. New Jersey 1965.
- Wiesner, Jürgen: Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Berlin 1996.

Arbogast Schmitt

2 Klassische griechische Philosophie (I): Platon

2.1 Die Diskurs-Situation Ende des 5. Jahrhunderts

Mit dem vorsokratischen Philosophen Parmenides beginnt in der Geschichte der europäischen Philosophie die Reflexion auf das Sein als Erkenntniskriterium. Platon übernimmt von ihm zuerst und durchgängig den Seinsbegriff selbst: Sein meint: ein (*bestimmtes*) Etwas zu sein. Wenn jemand etwas sehe, höre, fühle oder meine, erfasse er dabei immer ein bestimmtes Seiendes (*on ti*) (*Theaitetos* 188e–189a; *Politeia* 476e). »Das ist doch offenkundig, dass wir das ›Etwas‹ immer auf etwas Seiendes beziehen«, sodass »wer etwas sagt, immer von einem bestimmten Etwas (*hen ge ti*) spricht. [...] Wer also nicht etwas sagt, sagt notwendigerweise gar nichts« (*Sophistes* 237d–e).

Auch Platon vertritt, dass das Etwas-Sein zugleich ein Erkenntniskriterium ist. Nur was sich als ein bestimmtes Etwas unterscheiden und festhalten lässt, ist erkennbar (*ton on gnostón, to pantelós on pantelós gnostón*, *Politeia* 477a). Über die Richtigkeit dieser Einsicht urteilt das Denken allein aus sich selbst, sie dient ihm als Kriterium zur Beurteilung seiner Erfahrungen.

Parmenides hatte eine Reihe von Indizien (*sémata*) benannt, an denen das Denken beurteilen kann, ob dasjenige Seiende, das es zu erkennen sucht, ein durchgängig bestimmtes Sein und deshalb etwas vollständig Erkennbares ist. Einige seiner vorsokratischen Nachfolger und vor allem die Sophisten leiteten daraus ab, allem, von dem man sagen kann, ›es ist (etwas)‹, könne man unmittelbar die parmenideischen Seins-Zeichen zusprechen: unvergänglich, selbstidentisch, durchgängig bestimmt usw.

Die Überzeugung, alles, was irgendwie (etwas) ist, falle unter diesen strengen Seinsbegriff, führte zu einer allgemeinen Verdächtigung der Vernunft. Denn durch diese Art der Anwendung des Seinsbegriffs schien jedem Gegenstand Sein zu- und abgesprochen werden zu können. Von allem lässt sich irgendwie zeigen, dass es das, was es gerade ist, auch nicht ist. Widerspruchsfreie Urteile über die Welt schienen mit der Vernunft nicht möglich zu sein (Schmitt 1973, 26–73).

Das ist der Diskurs, den Platon in seiner Jugend im ausgehenden 5. Jahrhundert vorfand. Die Auseinandersetzung mit ihr hat für die Entwicklung seiner so genannten Ideenlehre eine zentrale Bedeutung (Erler

in Horn u. a. 2009, 85), denn sie hat ihn dazu geführt, als Sein nur gelten zu lassen, was mittels der Vernunft als Sein erkannt werden kann.

2.2 Das Sein der Idee – Gegenstand einer geistigen Anschauung?

Die Überzeugung, das »wirkliche«, »wahrhafte Sein« (*óntoos on, Politeia 477a*) sei nur der Vernunft zugänglich, hat in der Forschung in breiter Übereinstimmung zu dem (Vor-)Urteil geführt, Platon habe die Vernunft als ein Vermögen verstanden, das unabhängig von der Erfahrung über exemplarische Inhalte verfüge, die sie befähigten, alles, was ihr in der Erfahrung begegnet, vom Blick auf diese Urbilder her zu identifizieren und zu erkennen. Der Sophistik dagegen schreibt man den Beginn einer empirischen Denkweise zu, die von der Erfahrung ausgehend deren allgemeine Prinzipien zu erschließen gesucht habe (z. B. Röd 1981, 70–72). Um diese Unterscheidung zwischen *idealen* und *empirischen Gegenständen*, die nicht nur für die Abgrenzung Platons gegen die Sophistik, sondern für sein Seinsverständnis bis heute als grundlegend gilt (z. B. Ebert 2004, 39–45), richtig einordnen zu können, muss man ihre historische wie sachliche Herkunft beachten. Denn sie ist kein Ergebnis neuerer Forschungen, sondern geht vor allem auf die Stoa der Antike zurück (die ihrerseits über Platon hinaus auf die Vorsokratiker und Sophisten zurückgegriffen hatte).

Für die Vermittlung an die Neuzeit war Seneca maßgeblich. In seinem 58. moralischen Brief (*Epistulae morales* 58,14–27) stellt er fest: »Alles, was wir sehen oder berühren, zählt Platon nicht zu dem, was seiner Meinung nach Sein im eigentlichen Sinn hat (*quae esse proprie putat*)« (ebd., 58,22). Sein sei nur denkbar (*cogitabile*, ebd., 58,16). Denn wahrnehmen könne man nur das Einzelne, Cicero oder Cato. Der Mensch im Allgemeinen komme nicht vor Augen. Das Allgemeine werde gedacht (*cogitatur*, ebd., 58,16). Dieses Allgemeine habe Platon als ein »Sein per Exzellenz« (*per excellentiam esse*) gedeutet. Ein allgemeiner Begriff von Dichter sei etwa ›Versemacher‹, für die Griechen aber sei ›Dichter‹ einfach Homer gewesen (ebd., 58,17). So sei für Platon das Sein im Allgemeinen zuerst Gott, dann die einzelnen Ideen. Denn die Idee sei für alles, was es in der Natur gibt, das »ewige Urbild« (*exemplar aeternum*, 58,19). Dieses Urbild hat Platon nach Seneca in Analogie zu den direkt wahrnehmbaren Einzeldingen gedacht. Ein Maler, der Vergil in Farbe wiedergeben wolle, mache sich eine sinnliche

Anschauung von Vergil selbst. Er ist das »exemplar«, auf das hinblickend er sich eine Form vorstelle, die er dann in seinem Gemälde nachahme. Analog ist dann die Idee der Gegenstand *selbst* einer geistigen, »intellektuellen« Anschauung, den die Dinge hier nachahmen. Diese Interpretation hat Schule gemacht, sie bildet z. B. auch die Folie, gegen die Kant seine Wende zur Subjektivität abhebt: »Die Ideen sind bei ihm [Platon, AS] Urbilder der Dinge selbst«, während die Kategorien der ›reinen Vernunft‹ bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen seien (Kant, KrV B371, A314).

In kaum veränderter Interpretation (und Diktion) kann man auch in gegenwärtiger Forschung lesen: »Den Gegenstand, den die ›Was ist X?‹ Frage anzielt, nennt Platon [...] ›Idee‹ (*eidos* oder *idéa*).« »Beide Wörter sind visuelle Metaphern« und sollten für ein »gemeinsames Aussehen«, »eine Form von etwas« stehen (Stemmer 1992, 39). Diese Platon-Deutung ist so verbreitet, dass sie auch in die meisten Einführungen Eingang gefunden hat: »Platon kam zu der Überzeugung, dass es für alles auf dieser Welt ein perfektes (ideales) Vorbild in der Welt der Ideen (oder Formen) gibt«, kann man in einem Schülerlexikon lesen. Zur Veranschaulichung findet man Bilder, die etwa das Blaue Pferd von Franz Marc als ideales Muster vielen ›wirklichen‹ Pferden gegenüberstellen. Auch wenn strengere Interpretationen beachten, dass die Idee für Platon niemals ein ideal anschaubarer Gegenstand sein kann, bildet die Auffassung von der Idee als innerem Formprinzip die Grundlage der meisten heute vertretenen Platon-Bilder (Erler 2007, 390–406, v. a. 395). Die Kritik, die sich dadurch an Platon ergibt, ist fundamental: Er bleibe einem »vorstellunghaften Modell« verhaftet und habe sich verleiten lassen, »die Allgemeinheit der Ideen zu erkennen« (Stemmer 1992, 167). Denn das Allgemeine, der Mensch, das Lebewesen, die Schönheit usw., ist Produkt einer Abstraktionsleistung des menschlichen Denkens, kein idealer Gegenstand. Platon gilt deshalb als der Begründer eines ›universale ante rem‹, eines *Universalienrealismus*, der dem Allgemeinen eine zwar sinnlich nicht mehr vorstellbare, aber dem geistigen Auge sichtbare reale Existenz in einer transzendenten Dimension zuspricht (vgl. dagegen Schmitt 2002).

Trotz der anhaltend langen Verbreitung dieses (Vor-)Urteils findet man in den platonischen Texten eine viel differenziertere Analyse. Platon übernimmt zwar, wie schon Aristoteles festgestellt hat (*Metaphysik* 987a32–987b11), von Heraklit die Überzeugung, die Veränderlichkeit der sinnlich erfahrbaren Dinge lasse ein sicheres Wissen von ihnen nicht zu (das ist

auch nach Seneca der Ausgangspunkt Platons, *Epistulae morales* 58,23), er zieht daraus aber keineswegs den Schluss, man müsse ideale Mustergegenstände postulieren, damit man beim Erkennen eine feste Grundlage habe. Ein von ihm selbst entworfenes drastisches Bild macht mehr als deutlich, dass die Annahme, dem Menschen in der empirischen Welt entspreche ein perfekt-ideal Mensch in einem so genannten Ideenhimmel, in seinem Urteil nur als abwegig gelten kann. Er beschreibt den Menschen als eine »Gestalt« (*idéa*), gebildet aus Tier und Mensch, einem zornigem Löwen und einem gierigem, vielköpfigem Schlangenwesen, dazu einem sehr kleinen Teil an vernünftigem Menschsein. Um dieses mehrgestaltige Wesen sei von außen die Gestalt eines Menschen herumgebildet, sodass der, der nur das Äußere sieht, zu der Meinung kommen muss, er habe, »obwohl es drei sind«, nur ein einziges Lebewesen, eben einen Menschen vor sich (*Politeia* 588b–e). Zu diesem Menschen ›hier‹ gibt es keine Anschauung eines idealen Menschen ›dort‹, denn diese ›intellektuelle Anschauung‹ würde neben dem Mensch-Sein viel Nicht-Mensch-Sein enthalten.

2.3 Platons Kritik der Anwendung des (Nicht-)Widerspruchsprinzips durch die Sophisten

Eine gute Hinführung auf den Sinn der Unterscheidung zwischen dem, was man wahrnehmen, und dem, was man denken kann, bietet Platons Auseinandersetzung mit der Rezeption des parmenideischen Seinsbegriffs durch die Sophisten. Denn sie waren es, die überzeugt waren, der Logos selbst fordere es, den Einzeldingen, denen man ein Sein zuspricht, ein *vollständig bestimmtes Sein* zuzusprechen. Um den Defekt dieses Vorgehens anschaulich zu machen, führt Platon in seinem Dialog *Euthydemus* die Sophisten als Leute ein, die über eine Technik verfügen, alles beweisen oder widerlegen zu können (*Euthydemus* 272b). Wie Wolfgang Wieland gezeigt hat, ist das, was Platon den Sophisten zuschreibt, der Anfang einer rein formalen, von jedem Inhalt absehenden Logik (Schmitt 1973, 43; Wieland 1958, 82–83). Das Prinzip dieser Logik ist eine Formulierung des Widerspruchssatzes, die auch Platon für richtig hält und deshalb von Sokrates (dem Gesprächspartner der Sophisten im Dialog) bestätigen lässt: »Hältst Du es für möglich, dass ein bestimmtes Seiendes (*ti toon óntoon*) das, was es gerade ist, als eben dieses Selbe nicht ist?« (ebd., 293b–c). Der Um-

gang der Sophisten mit diesem Prinzip offenbart, dass seine Anwendung keineswegs einfach ist. Sokrates führt mögliche Fehlerquellen drastisch vor Augen und macht dadurch klar, dass eine unqualifizierte Anwendung dieses Prinzips die Tendenz mit sich bringt, die Relevanz von *Hinsichten* oder *Relationen* zu bestreiten, d. h. den Widerspruchssatz wie ein Bivalenzprinzip (in heutiger Terminologie) zu behandeln: »Von jedem Gegenstande muss gelten, entweder dass er unter den Begriff falle oder dass er nicht unter ihn falle. Ein dritter Fall, etwa der Unentschiedenheit oder der Unbestimmtheit, darf nicht vorkommen« (Frege 1969, 248).

Die Probleme dieser Bivalenzlogik lässt Platon an simplen Beispielen – wie es auch in Logik-Handbüchern heute üblich ist – demonstrieren. So beweist der Sophist, dass Sokrates alles weiß, wenn er irgend etwas weiß, denn er könne nicht zugleich wissend und nichtwissend sein (*Euthydemos* 293c–d). Und wenn jemand Vater ist, muss er Vater von allen Menschen und Tieren sein, denn Vatersein und Nichtvatersein zugleich ist unmöglich (ebd., 297d–299a). Den Einwand, den heute jeder Proseminarist machen würde, dass der Sophist Hinsichten und Relationen nicht beachtet habe, wischt dieser mit logischer Rigorosität vom Tisch: »Das macht keinen Unterschied« (ebd., 293c3), denn es sei »unmöglich, ein und dasselbe zu sein und nicht zu sein« (ebd., 293d). »Kann etwas, was Gold ist, nicht Gold sein, und was Mensch ist, nicht Mensch sein?« (ebd., 298c5f.). Natürlich wissen die Sophisten, dass ein Vater nicht Vater von allen sein kann, aber sie sind überzeugt, dass die Logik, die diese Konsequenz ergibt, zwingend ist (vgl. ausführlich Schmitt 1973, 26–73; vgl. dagegen z. B. Sprague 1962). Etwas, was unter den Begriff ›Vater‹ fällt, kann nicht zugleich nicht unter ihn fallen – oder, das ist auch eine gezogene Konsequenz, es gibt dann eben gar keine logisch einwandfreie Aussage über ›Vater‹ (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1010a8–15, zu *Kratyllos*).

Dass die Überwindung dieser logischen Position nur mit einer Reflexion auf die Frage gelöst werden kann, wie die Forderungen des Widerspruchsaxioms vereinbar sind mit dem Problem, widerspruchsfrei über Gegenstände der Erfahrung sprechen zu können, ist die Einsicht, die Platon aus seiner Auseinandersetzung mit ihr gewinnt und die ihn auf seinen Ideenansatz hinführt. Denn eine solche Anwendung setzt voraus, dass die Einzeldinge der Erfahrung nicht einfach ›sind, was sie sind‹, sondern unterschiedliche Weisen (Modi) von Sein realisieren. Auf diese Unterscheidung stützt sich Aristoteles, wenn er immer wie-

der betont, dass man von Sein in verschiedenem Sinn spreche: *to on pollachós légetai* (*Metaphysik* 1017a7–b9; 1028a1–20). Von dieser Unterscheidung her führt ein grundlegend anderer methodischer Weg zur Erschließung eines ideellen Seins als der, der von der Anschauung idealer Mustergegenstände ausgeht.

2.4 Die Verwechslung von Sache und Instanz als Ursache konfuser Meinungsbildung

Im Dialog *Euthydemos* beschränkt sich Platon darauf, die Fehler der sophistischen Logik an anschaulichen Beispielen vorzuführen. Er verfügt aber auch über Reflexionen auf die allgemeinen Prämissen dieser Logik. Aufschlussreich ist eine Partie aus dem Dialog *Politeia*, in der er den Unterschied zwischen Meinung (*doxa*) und Wissen (*epistéme, gnosis*) zu ermitteln versucht. Wie Parmenides sagt auch er von den Gegenständen des Meinens, sie »zeigen sich als etwas, das zugleich (etwas) ist und nicht ist« (ebd., 478d). Er erinnert an die allgemeine Erfahrung, dass alles, was schön ist, auch hässlich zu sein scheine, was gerecht ist, auch ungerecht (*phanésetai*, ebd., 479a).

Bleibt man bei diesen Beispielen, scheinen sie die schon von Seneca vertretene Deutung zu bestätigen: Es gibt in der wahrnehmbaren Welt nichts Schönes, das nicht auch Aspekte des Nichtschönen an sich hat, nur die Idee des Schönen ist rein und vollkommen schön usw. (Aus dieser Interpretation entsteht das sogenannte *Selbstprädikationsproblem*: Kann man von einem geistigen Sein, das allgemeine Gültigkeit beansprucht, dasselbe prädizieren wie von den von ihm bestimmten Einzeldingen? Vgl. Strobel in Horn u. a. 2009, 293).

Nicht in diesem Schema interpretierbar sind aber etliche andere Beispiele. Ganz unpassend ist vor allem die Behauptung, jedes der vielen Doppelten zeige sich ebenso als ein Halbes wie ein Doppeltes (*Politeia* 479b; vgl. Gosling 1960). Dass alles Schöne nur mehr oder weniger schön ist, ist eine allgemeine Erfahrung, dass aber jedes Doppelte auch als ein Halbes erscheine (*phainetai*), ist eine absurde Behauptung. Vielleicht sind zwei Brote nicht immer genau das Doppelte von einem Brot, sie sind aber nicht alle zugleich die Hälfte von ihm. Glücklicherweise überliefert Aristoteles, dass es sich bei diesem Beispiel um einen beliebten sophistischen Fangschluss handelt (*Sophistische Widerlegungen* 167a). Wer etwa zugesteht, dass die Zahl Zwei ein Doppeltes ist, der muss auch zugestehen,

dass sie auch ein Nicht-Doppeltes oder sogar ein Halbes ist, nämlich im Verhältnis zur Drei oder Vier.

Aristoteles analysiert auch den Denkfehler, der dieser Pseudologik zugrunde liegt (*Metaphysik* 987a20–27): Dass die Zwei in Relation zur Eins doppelt, in Relation zur Vier aber ein Halbes ist, ist zwar richtig. Damit man diese Unterscheidung aber machen kann, darf man nicht meinen, in der Zwei habe man einfach ein Doppeltes vor sich. Er benutzt deshalb das Beispiel der Zwei als perfektem Exemplar des Doppelt-Seins, um an ihr einen besonders naheliegenden Fehler bei der Ermittlung des wesentlichen Seins von etwas aufzudecken. Die Zwei ist zwar nicht irgendein Doppeltes, sie ist vielmehr die einfachste und klarste und in diesem Sinn die primäre (*próton*, ebd., 987a22) und eindeutige Instanz, wie etwas doppelt sein kann. Sie verführt aber deshalb beinahe dazu, Zweisein und Doppelt-Sein gleichzusetzen. Denn natürlich erkennt man eine Sache am besten dort, wo sie in möglichst vollkommener Weise verwirklicht ist. So hatte Seneca am Beispiel Homers als Inbegriff des Dichterseins zu erklären versucht, was Platon unter dem Sein der Idee verstanden habe. Aristoteles nennt dieses Vorgehen einen Anfang im Bestimmen des wesentlichen Seins von etwas und seiner sprachlichen Erfassung, schreibt es aber nicht Platon, sondern den Pythagoreern zu, denen er vorhält, sie hätten es sich zu einfach gemacht und hätten das wesentliche Sein einer Sache (*ten ou-sian tou prágmatos*, ebd., 987a23) mit der Oberfläche, an der es besonders klar in Erscheinung tritt, verwechselt. Wer so verfare, für den werde das Eine vieles werden (ebd., 987a21–28; vgl. Platon, *Sophistes* 251a–b). Denn in der Tat, so wie einem ein Mensch nicht einfach zeigt, was ihn zum Menschen – und nicht zu Tier oder Pflanze – macht, so zeigt einem die Zahl Zwei nicht einfach, was ein Doppeltes oder was das Doppelte an ihr ist. Denn die Zwei ist noch vieles mehr als nur das Doppelte von Eins: Zahl, Einheit, Vielheit, Gerechtigkeit, ein Ganzes – und eben auch ein Halbes, oder ein Gleiches (mit einer anderen Zwei). Wenn man prüfen will, ob die Zwei ein Doppeltes ist, muss man also die Prüfung im Blick auf genau den Aspekt vornehmen, unter dem sie doppelt ist, etwa dass sie um dasselbe mehr ist als die Eins (Aristoteles, *To-pik* 147a30–31). Nur wenn man das widerlegt, hat man widerlegt, dass sie ein Doppeltes ist, nicht wenn man „beweist“, dass sie (als Zwei) auch ein Halbes gegenüber der Vier ist.

Platon selbst charakterisiert in der besprochenen Partie die Verwechslung des Doppelten oder Schönen selbst mit dem vielen Schönen, Doppelten, an dem es

nur ein Bestimmungsmoment ist, als ein Träumen anstelle wacher Beurteilung (*Politeia* 476b–d). Denn für das Träumen sei eigentlich, dass es das, was einem anderen nur ähnlich ist, für dieses selbst hält. Wie man z. B. ein Bild von Sokrates, das nur Farbe und Form mit ihm gemeinsam hat, für den wirklichen halten kann, so verwechseln viele das wirkliche Sein des Sokrates mit dem Sokrates, wie er in Erscheinung tritt, d. h. als komplexe Einheit aus Mensch, Tier, Pflanze, Mineral. So aber wird »das Eine Vieles« (*Politeia* 476a), der Mensch zu Mensch und Tier usw. Die Idee ist daher für Platon kein perfektes Standardexemplar (wie der Urmeter in Paris, so Bluck 1957, dagegen Lie nemann 2010, 139–185) im Gegensatz zu dessen unvollkommener Verkörperung in den Dingen ‚hier‘, sondern ein *bestimmter und bestimmbarer Sachgehalt*, der in etwas Anderem verwirklicht sein kann. Das Doppelte selbst ist kein ideales Ding, sondern der *Begriff der Sachmöglichkeit*, dass etwas um dasselbe mehr ist als anderes.

Platons Unterscheidung zwischen Meinen und Wissen, die sich an den verschiedenen Gegenständen dieser Erkenntnisformen orientiert, verstößt nicht gegen die geläufige Erfahrung, dass man über ein und dasselbe sowohl eine Meinung wie ein Wissen haben kann (Horn 1997). Seine Bestimmung, dass die Gegenstände des Meinens »(etwas) zugleich sind und nicht sind« (*Politeia* 478d), beschreibt nicht instabile gegenüber stabilen Gegenständen oder Gegenstands bereichen (Szaif 2007; Graeser 1991), sondern bezieht sich auf das Meinen als *Erkenntnishaltung*. Die Alltagssprache ebenso wie die Wahrnehmung verleiten dazu, Wissen über etwas Bestimmtes (Mensch, Vater, Gerechtes, Doppeltes) in einem Exemplar, in dem dieses bestimmte Sein realisiert ist, zu suchen: das Gerecht-Sein in einer bestimmten Handlung (z. B. Eigentum respektieren), das Mensch-Sein in den Menschen, wie sie die Erfahrung zeigt, das Gleiche in gleichen Gegenständen (z. B. Kugeln) usw.

Immer wenn ein bestimmtes Etwas-Seiendes in etwas Anderem realisiert ist, hat es aber zusätzlich zu seinem bestimmten Sein Momente dieses Anderen an sich, die also ein Nicht-dieses-Etwas-Seiendes sind. Ein Kreis aus Erz ist nicht nur durch Kreis-Sein, sondern auch durch Erz-Sein bestimmt. Auch wenn alle Kreise aus Erz wären, Erz also eine allgemeine Bestimmung aller ‚realen‘ Kreise wäre, dürfte man Merkmale des Erzseins nicht in den Begriff des Kreises aufnehmen (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1036a26–b8). Nimmt man solche Merkmale bei schwieriger zu analysierenden Gegenständen, z. B. beim Menschen, in

seinen Begriff auf, und rechnet etwa die weiße Haut zum Mensch-Sein, hat man Mensch-Sein mit Nicht-Mensch-Sein vermischt. Sich an einem solchen vermischten, »konfusen« Sein zu orientieren, führt nach Platon zu einer bloßen Meinung, die deshalb leicht durch Gegeninstanzen widerlegt werden kann. Wer den Schwan an der weißen Farbe identifiziert, dessen Meinung wird durch einen schwarzen widerlegt, nicht aber das Wissen des Biologen, der aufgrund der von ihm ermittelten Merkmale auch den schwarzen Schwan unwiderlegt als Schwan identifizieren kann (vgl. dagegen Popper 1935, 1–19).

Nicht eine einzelne gerechte Handlung, ein einzelnes Doppeltes sind etwas Konfuses, und auch nicht das Urteil dessen, der die Zwei für etwas Doppeltes hält (davon kann man auch nach Platon ein sicheres Wissen haben), sondern die Meinung dessen, der zwischen Doppeltein und Zweisein nicht unterscheidet und deshalb dem Doppeltein der Zwei auch andere Eigenschaften des Zweiseins zuschreibt. Konfus ist der selbstgebildete innere Gegenstand des Meinens, nicht der (äußere) Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Richtig ist allerdings, dass Gegenstände, in denen ein bestimmtes Sein (nur) verwirklicht ist, einen Anlass zur Bildung falscher Meinungen geben. Weil sie neben dem Sein selbst, von dem sie nur bestimmt sind, auch andere Sachbestimmungen an sich haben, fehlt ihnen die »vollständige systematische Bestimmtheit« (Szaif in Horn u. a. 2009, 357). Der Kreis im Sand hat eben Aspekte des Sand-Seins an sich und lässt sich in dieser Einheit nicht als Kreis präzise erfassen. Unterscheidet man aber die beiden Sachaspekte, dient das Wissen um das, was die Sache Kreis ist, dazu, eine geformte Sandpartie als Kreis zu erkennen. Je mehr Aspekte der Sache Kreis in ihr realisiert sind und je genauer sie das sind, desto genauer ist auch die Erkenntnis.

2.5 Das Sein der Idee als Ausgangspunkt der Erschließung von Wissen

In der Alltagssprache haben wir die Tendenz, dem Gegenstand, den man in der Wahrnehmung vor sich hat, ein einheitlich bestimmtes Sein zuzusprechen. Wir deuten auf einen Kreis im Sand und sagen: »Das ist ein Kreis«, obwohl das, worauf wir deuten, Kreis und Sand ist. Im Sinn der Unterscheidung von Meinung und Wissen, wie sie Platon in der *Politeia* getroffen hat, ist das eine Eigenart des Meinens: Es hält das, was von etwas (nur) bestimmt ist, für dieses Etwas selbst (*Politeia* 476c–d). Die ausdrückliche und intendierte Be-

vorzugung des gesunden Menschenverstands (mit seinen Meinungen) vor dem begrifflich logischen Denken gehört zu den Grundtendenzen der Sophistik (vgl. Buchheim 1986). Protagoras etwa schlägt sich auf die Seite des von Parmenides geächteten Alltagsdenkens und betont, dass der »Normalmensch« und nicht ein spekulierender Verstand das Maß dafür ist, ob etwas etwas Bestimmtes ist oder nicht ist (Diels-Kranz, Protagoras B1; Bröcker 1958; von Fritz 1957). »Beweis« für die Überlegenheit des Meinens (des gesunden Menschenverstands) ist ihm, dass man mit logischem Denken zu jeder Sache zwei einander entgegengesetzte Urteile (*lógoi*) beweisen kann (Aristoteles, *Metaphysik* 1062b12–19).

Mit dieser grundsätzlichen Verdächtigung des Denkens setzt sich Platon auch in seinem Dialog *Phaidon* auseinander (*Phaidon* 99d–102a; dazu Schmitt 2011a, 110–116; Horn 2011). Am Beispiel der drei Gesprächspartner Sokrates, Simmias und Phaidon, von denen Simmias um einen Kopf größer als Sokrates, aber auch um einen Kopf kleiner als Phaidon ist, diskutiert er die sophistische Argumentationskunst, die von jedem Großen zeigen kann, dass es auch klein sei, und umgekehrt. Die Evidenz, dass Simmias sowohl ein Groß- wie ein Kleinseidendes ist, nimmt er zum Anlass, nach einer Erklärung zu suchen, wie dieser angebliche Widerspruch korrekt aufgelöst werden kann. Er habe, so berichtet Sokrates, den »allerstärksten Logos« zur Grundlage (*hypóthesis*) des Urteilens gemacht und nur, was mit ihm übereinstimmt, als wahr, was aber nicht, als falsch beurteilt. Im Gefolge der stoischen Aussagenlogik nehmen viele Interpreten an (wichtig Robinson 1953, 123–145; vgl. z. B. auch Benson 2006, 88), aufgrund einer noch zu geringen methodischen Reflektiertheit habe er eigentlich sagen wollen, dass man eine Hypothese an ihren Konsequenzen beurteilen müsse: Daran dass es keine Lehrer der Tugend gibt, erkennt man, dass die Hypothese, Tugend sei lehrbar, falsch ist (*Menon* 86c–87c). Sokrates sagt aber ganz eindeutig, dass für ihn der »allerstärkste Logos« (nicht seine Konsequenzen) das Maß ist, mit dem übereinstimmen muss, was als wahr beurteilt werden können soll (*Phaidon* 100a). Dieses Maß formuliert er nicht als Hypothese, sondern als Grundlage, Voraussetzung: »Ich setze voraus, schön sei selbst in Bezug auf sich selbst etwas Bestimmtes (*einaí ti*) und ebenso gut und groß und alles andere« (*Phaidon* 100b5–6; vgl. Radke 2002).

Platon behauptet hier nicht, es gebe ein Schönes selbst für sich selbst usw., sondern dass Schönsein selbst für sich selbst oder in Bezug auf sich selbst »et-

was Bestimmtes ist«. Das ist eine erheblich ›schwächere‹ Behauptung. In ähnlicher Weise fragt Sokrates auch öfter seine Gesprächspartner, ob etwas, z. B. die Gerechtigkeit oder das Gleiche, etwas ist (*ésti ti he dikaiosýne?* oder *to íso?*, *Hippias I*, 287c; *Phaidon* 74a10). Deutet man diese Frage so, wie sie meistens übersetzt und verstanden wird: »Es gibt doch die Gerechtigkeit?«, kann man sich nur wundern, weshalb ihm die Gesprächspartner immer umstandslos zustimmen (Frede 1999, 22). Ob es ›die Gerechtigkeit gibt, ist vielen Zweifeln ausgesetzt, ob aber Gerechtigkeit irgend etwas ist, z. B. eine Forderung vieler Menschen, ist evident, sonst könnte man gar nicht über sie reden. Deshalb stimmt selbst der Sophist Hippias dem Sokrates einfach zu, wenn er fragt: »Dies alles (Gerechtigkeit, Weisheit, das Gute, Schöne) ist doch etwas?« (*ousí gé tisi toútois?*, *Hippias I*, 287c)

In der Argumentation (mit sich selbst oder mit anderen, *Phaidon* 100d9) spielt es allerdings eine große Rolle, ob man die Hinsicht, unter der man etwas etwas Anderem zuspricht, genau in der ihr eigenen Bedeutung berücksichtigt oder ob man sie mit dem Ganzen, an dem man sie feststellt, vermischt. Wenn man etwa die Erfahrung macht, dass Simmias groß und klein zugleich ist, erzwingt die (Seins-)Logik nicht, dass damit etwas Großseiendes zugleich als Kleinseidendes in Erfahrung gebracht und also die Logik mit der Erfahrung in Widerspruch geraten ist – eine korrekte (Seins-)Logik setzt vielmehr voraus, dass Groß-Sein selbst für sich selbst etwas Bestimmtes ist und meint. Auch ein Widerspruch zwischen Simmias' Groß- und Klein-Sein entsteht daher nur, wenn man ihn genau gegen das, was Groß-Sein an ihm ist, nachweist. So wie bei der Zwei als einem Doppelt-Seienden, so ist es bei Simmias als einem Groß-Seienden.

In einer wichtigen Analyse der Bedeutung des ›ist‹ im Satz betont Sokrates deshalb, dass der Satz »Simmias ist größer als Sokrates« nicht besagt, Simmias sei seinem wesentlichen Sein nach, weil er Simmias ist, ein Größer-Seiendes – das ›ist‹ bezieht sich vielmehr nur auf das Groß-Sein, das er gerade an sich habe (*Phaidon* 102b8–c2). Mit der ironischen Feststellung, er rede so pedantisch wie ein Notar, formuliert er deshalb:

»So also hat Simmias die ›Bei-Bezeichnung‹ (*eponymia*) groß und klein zu sein, weil er, in der Mitte zwischen beiden, dem einen [Phaidon] seine Kleinheit bietet, damit er sie durch seine Größe überrage, dem anderen aber [Sokrates] hält er seine Größe hin, die dessen Kleinheit überragt« (ebd., 102c10–d2).

Die Pedanterie, mit der er die Relationshinsichten, die für das Größer- oder Kleiner-Sein relevant sind, umständlich ausführt, macht klar, dass er nicht *Relationen* mit Eigenschaften verwechselt. Im Gegenteil, Platon bevorzugt Relativbegriffe, weil bei ihnen mehr noch als bei den oft konstanteren Eigenschaften die Erkenntnisaufgabe, sich vom jeweils der Erfahrung direkt vorliegenden Ganzen zu lösen, deutlich wird (zu Platons Behandlung von Relationen als Relativbegriffe vgl. Scheibe 1967). Auch was das Schönsein an einem konkreten Schön-Seienden ausmacht, wird nicht einfach an dem, was man wahrnehmen kann, etwa an Farbe und Form (*Phaidon* 100d1), erkennbar, sondern daran, ob diese Erscheinungsformen mit dem übereinstimmen, was man unter Schön-Sein versteht. Dieselbe Farbe kann in verschiedenen Situationen schön und hässlich erscheinen. Damit hat man aber nicht ›bewiesen‹, dass ein Bild mit dieser Farbe ein Schön- und auch ein Hässlich-Seiendes ist. Um das zu beweisen, muss man mit Schön-Sein etwas Bestimmtes meinen, z. B. dass eine bestimmte Farbe der prägnante Ausdruck einer Darstellungsintention ist. Nur wenn man zeigen kann, dass dieses Bild diesem Anspruch nicht genügt, hat man die Behauptung, es sei schön, widerlegt, nicht aber wenn man zeigt, dass seine Farbe in anderem Licht anders leuchtet.

Die Vermengung des genauen Etwas-Seins mit etwas, an dem es nur ein Moment ist, kritisiert Platon aber auch an der Gewohnheit, das Sein konkreter Einzeldinge zu bestimmen. Wer meint, das Mensch-Sein sei nur ein Abstraktum, das man aus der Beobachtung vieler Menschen erst gewonnen habe, wird von Platon belehrt, dass er auf diese Weise einen konfusen, Mensch-Sein und Nicht-Mensch-Sein vermischnenden Begriff vom Menschen bilden wird (*Politeia* 588b–e). Die scheinbar so einleuchtende nominalistische Rede, dass man seinen Begriff von Mensch oder Katze nicht aus einem Begriff der Menschheit oder Katzheit deduzieren, sondern nur durch Beobachtung und durch methodische Ordnung der Beobachtungen von wirklichen Menschen und Katzen bilden könne, ist im Recht, wenn unter Menschheit oder Katzheit ein angeblich der reinen Spekulation gegebener *idealer Gegenstand* gemeint ist. Diese Kritik trifft das platonische Anliegen aber nicht. Bei der Einführung der sogenannten *Hypothesis-Methode* verlangt Platon nirgends, man müsse bereits eine intellektuelle Anschauung von dem Menschen, dem Schönen selbst haben, unter die man dann seine Beobachtungen ›realer‹ Menschen subsumieren kann, er verlangt lediglich, dass Schön-Sein, Doppelt-Sein, Mensch-Sein usw.,

wenn es denn überhaupt etwas sein soll, auch genau ein bestimmtes Etwas sein muss und in dieser Identität auch gesucht werden muss.

Die Hypothesis des Eidos verlangt daher nicht mehr, als an der Identität des jeweils Gemeinten festzuhalten. Sie ist Ausgangspunkt der Erschließung der Idee, sie setzt keine apriorische Erkenntnis ihres Seins voraus. Sie macht damit aber auch eine Zielangabe: Erst dann hat man ein wirkliches Wissen von Etwas, wenn man genau das, was dieses Etwas-Sein ausmacht, ermittelt hat, ohne weitere Zusätze von anderem Seienden. Lässt sich ein solches Sein nicht ermitteln, wie z. B. bei Schmutz, Abfall, Kot (*Parmenides* 130c–d), weiß man auch, dass Derartiges kein von sich selbst her bestimmtes Sein hat. Abfall kann alles Mögliche sein, er wird in seinem jeweiligen Sein immer von dem her verstanden, von dem er ein Abfallprodukt ist (Aristoteles hat dafür den Terminus *stereosis*, lat. *privatio*). Eine verfaulte Tomate etwa ist nur von dem Eigensein der Tomate her verstehbar. Solange sie davon noch etwas zeigt, ist sie als Verfallsprodukt der Tomate erkennbar, in weiterer Auflösung ist sie nur noch als Verfallsprodukt von Allgemeinerem, etwa von Gemüse, erfassbar. Die Annahme, dass nur bestimmtes Sein (vollständig) erkennbar ist, hat keineswegs zur Konsequenz, dass alles und jedes ein bestimmtes Sein haben oder wenigstens zur Grundlage haben muss.

2.6 Worauf zeigt man, wenn man auf einen empirisch gegebenen Gegenstand zeigt?

Die Unterscheidung von Meinung und Wissen dient Platon auch, um genauer zu bestimmen, wie man zu einem angemessenen Urteil über konkrete Dinge der Erfahrung kommt (*Timaios* 48–52). Worauf zeigt man, wenn man vor einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand steht? Am Beispiel der vier Elemente, die zu seiner Zeit als die beständigsten Körper galten, demonstriert Platon, dass man sich schämen müsste, wenn man behaupten würde, man könne auf eines dieser Elemente hindeuten und mit Bestimmtheit sagen: »Das ist Feuer, Luft, Wasser oder Erde«. Nicht nur bei dem vielbenutzten Beispiel Heraklits, dass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne (Diels-Kranz B12; 49a), auch bei diesen Elementen kann man beinahe zusehen, wie sie sich in etwas Anderes, Feuer etwa in Luft und Asche, verwandle (*Timaios* 49a–e). Weshalb kann man dennoch und mit

einigem Grund sagen, dass das, worauf man gerade zeigt, ein Feuer ist? Platons Antwort hat bei modernen Physikern große Zustimmung gefunden (Weizsäcker 1982, 113–116; Heisenberg 1969, 331 f.), weil er letzte Elemente annahm, die bereits eine rationale Struktur aufweisen sollten. Er erschließt nämlich bestimmte einfachste, elementare (noch nicht wahrnehmbare) Dreiecke als Bauelemente aller (linearen) Körper, aus deren Anordnung sich die wahrnehmbaren Körper bilden ließen. Ein Feuer, auf das man zeigen kann, ist also eine bestimmte, gerade aktuell gebildete Anordnung dieser Elemente. Diese einfachsten Elemente haben auch bereits eine rational bestimmbare Struktur, aber sie haben kein ideelles Sein, wie z. B. Heisenberg meinte. Sie sind zwar die Voraussetzung für die Bildung aller Körper und ihrer Erkennbarkeit (regulärer und beliebig geformter) – aus ihnen lässt sich aber eben deshalb nicht die besondere Form eines einzigen Körpers erklären (*Timaios* 53c–55c).

Deshalb schreibt ihnen Platon kein ideelles Sein zu, sondern nennt sie die Bedingung für die Aufnahme bestimmt geformten Seins. Sein Begriff ist *Hypodoché* oder *Tithéne* (Aufnahme, Amme; vgl. Schmitt 1973, 197–122; Happ 1971, 85–208), seit Aristoteles spricht man von *Hyle* (Materie), weil sie gleichsam das Material bildet für alle denkbaren Anordnungen. Aus den einfachsten räumlichen Anordnungen der Elementardreiecke, z. B. zu (einem regelmäßigen) Tetraeder oder Hexaeder (Würfel) ergeben sich die Elemente Feuer, Erde usw. Sie sind daher schon Formungen der ersten Materie, sind aber andererseits Grundlage für alle möglichen weiteren körperlichen Bildungen. In diesem Sinn sind sie auch wieder Materie, eine relative Materie für neue Anordnungen aus ihnen. Materielles Sein ist für Platon kein fester Stoff, sondern bezeichnet immer ein *relatives Sein*: Elementardreiecke für die Elemente, die Elemente etwa für Blut, Galle, der Lehm für die Ziegel, die Ziegel für die Mauer, usw.

Ein ideelles Sein haben dagegen die Ordnungsprinzipien selbst, d. h. die begrifflichen Bedingungen für das, was Kreis, Dreieck, Pyramide, Würfel usw. sind. Sie sind die Möglichkeitsbedingungen auch für die unendlich vielen Elementardreiecke, aber auch für die jeweils bestimmten Formen, die aus ihnen gebildet werden können. Im Sinn heutiger Wissenschaft kann man etwa bei bestimmten Kohlenstoffatomen feststellen, dass aus ihnen in hexagonaler Bindung Graphit, in tetragonaler Diamanten entstehen. In platonischer Terminologie würden die Kohlenstoffatome also als Materie gelten, weil aus ihnen vieles entstehen kann,

die Bindungen in hexagonaler oder tetragonaler Form aber als ideelle Formbedingungen, aus denen nicht Beliebiges, sondern etwas Bestimmtes: Graphit oder Diamant, entsteht.

Man muss nach Platon bei konkreten Einzeldingen also *drei Seinsweisen* unterscheiden: (1) Einmal ein materielles Sein, das – wie zuerst bei den Elementardreiecken – alles ist, was notwendige Bedingung für weitere Formungen ist, dann (2) die Möglichkeitsbedingungen der Formung dieser Dreiecke und ihrer Zusammensetzungen, das ein nur erkennbares, in seiner Bestimmtheit genau erfassbares Sein der Idee ist, und schließlich (3) das aus der Kombination dieser beiden Seinsformen gebildete Konkretum, der einzelne Körper, z. B. das einzelne Feuer. In ihm ist die Möglichkeit pyramidaler Anordnung der materiell vorhandenen Elementardreiecke (mehr oder weniger rein) verwirklicht.

Aus diesen Unterschieden ergeben sich auch unterschiedliche Bedingungen ihrer Erkenntnis: Das materielle Sein der einfachsten Elemente, d. h. die extremste Form der Materie, ist nur erschließbar. Wenn Feuer in Luft übergeht, lässt sich das, was sich dabei ändert, nicht beobachten. Dass es sich um eine Änderung einfacherster Elemente (Elementardreiecke) handelt, kann nur erschlossen werden (Platon spricht von einem *logismós nόthos*, einem unechten Schluss, *Timaios* 52b). Das ideelle Sein der Formbedingungen selbst ist Gegenstand möglicher sicherer Erkenntnis, d. h. von *Wissen*. Das aus beiden Seinsweisen synthetisch gebildete Sein einzelner Körper hat bestimmtes und unbestimmtes Sein zugleich an sich, ist also ein Gegenstand, der denjenigen, der ihm ein einheitliches Sein zuschreibt, zur Bildung einer bloßen *Meinung* verführt.

Wenn man auf einen bestimmten Einzelgegenstand, z. B. einen Kreis im Sand, hinzeigt und sagt: »Das ist ein Kreis«, meint man also genauer: Das ist eine bestimmte Anordnung einer Materie, die die Bedingungen des Kreis-Seins (mehr oder weniger genau) erfüllt. Der im Wort gemeinte Kreis ist kein Ding, sondern eine Beschaffenheit an einer Materie (ein *toioúton*, *Timaios* 49d). Diese Beschaffenheit ist das Bestimmte, das man erkennen muss, wenn man wissen und benennen will, worauf man zeigt, wenn man einen Gegenstand vor sich hat. Die jeweilige Materie (die Ziegeln für die Mauer) ist dagegen das, was sinnlich wahrnehmbar in Erscheinung tritt. Die Ziegeln sieht man, die Mauer aber ist ihre bestimmte Anordnung, die keineswegs einfach sichtbar ist. Die genaue Erkenntnis, wie eine Mauer gebaut ist, benötigt viel-

mehr die Erfahrung des Maurers oder das Wissen des Architekten. Sie ist aber nicht etwa ein Akzidenz an der Materie, sondern gerade das, was sie zu einem bestimmten Sein, einer Substanz (*ousía*, Seiendheit) macht. (Zur Bedeutung dieser Unterscheidung für die spätantike Philosophie vgl. Thiel 2005, 209–213.) Noch Kant ordnet in dieser Tradition die ›Realitas‹ (Sachheit) eines Gegenstands den Qualitäts- und nicht den Modal-Kategorien zu.

2.7 Die innovative Kraft des Widerspruchs

Die Grundaufgabe des Denkens, wenn man empirische Gegenstände in ihrem bestimmten Sein erkennen will, ist also eine Aufgabe der Unterscheidung und Auswahl: Was an diesem Gegenstand macht aus, dass er etwas Bestimmtes ist und was gehört nur zu seinen materialen Bedingungen, die von sich her auch Bedingung für die Realisation von vielem Anderem sein könnten?

Der methodische Leitfaden für diese Unterscheidungsaufgabe ist das (*Nicht-)Widerspruchsaxiom*. Der erste Schritt bei diesem Vorgehen ist, den Widerspruch richtig zu ermitteln. Wenn man vermeiden will, dass man Widersprüche falsch erzeugt, weil man Hinsichten und Relationen nicht berücksichtigt, dann müssen die Hinsichten eindeutig bestimmt sein und bestimmt werden. Die Aussage: »Der Mensch ist Mensch und nicht Mensch« taugt nicht für die Behauptung eines widersprüchlichen Seins des Menschen, weil im konkreten Menschsein beides enthalten sein kann. Das methodische Prinzip: ›Ich lege zugrunde, dass Mensch-Sein, Schön-Sein, Groß-Sein je etwas Bestimmtes ist‹ verlangt also, dass man auch genau den Aspekt zu ermitteln sucht, unter dem etwas etwas Bestimmtes ist. Über den Weg dahin kann man aus den platonischen Texten viel entnehmen, die Grundlage für das methodische Vorgehen bildet die korrekte Anwendung des (*Nicht-)Widerspruchsprinzips* selbst.

Anders als in vielen Logiken der Moderne gilt dieses Prinzip bei Platon als ein innovatives Prinzip. Denn Platon bezieht es nicht auf Dinge (sc. der ›Welt‹), sondern auf unsere Meinungen über Dinge. Da es »offenkundig ist, dass ein und dasselbe Gegensätzliche nicht zugleich (sein), tun oder erleiden kann, [...] wissen wir, dass es sich dort, wo wir das vorzufinden meinen, nicht um ein und dasselbe, sondern um mehreres handelt« (*Politeia* 436b–c). Später in der *Politeia* (ebd., 602e) heißt es: »Wir haben doch gesagt, dass es

für ein und denselben unmöglich ist, über dasselbe zugleich Gegensätzliches zu meinen« (*doxázein*). (Vgl. auch *Theaitetos* 165b, 196b–c; *Sophistes* 230b, 259c–d.) Wenn man also meint, einen Widerspruch an einem äußeren Gegenstand festzustellen, weiß man, dass diese Meinung falsch sein muss, aber man kennt auch den Grund: Man hat eine zu pauschale, ungenügend differenzierte Meinung über ihn gebildet. Platons Beispiel ist der Kreisel, der an einer Stelle steht und sich zugleich dreht. Wer meint, an diesem Kreisel einen Beweis dafür zu haben, dass Ruhend-Seiendes zugleich Bewegt-Seiendes sein könne, weiß, dass er genau zwischen diesen beiden Aspekten am Kreisel unterscheiden muss: Was an ihm ruht, was bewegt sich? So kann er feststellen, dass er senkrecht steht, sich aber um sich selbst dreht, dass man also einen Unterschied zwischen dem Senkrechten und Kreisförmigen am Kreisel oder auch zwischen Ortsbewegung und Selbstbewegung machen muss (*Politeia* 436d–437a).

Bekanntlich ist Sokrates' Vorgehen, seine Gesprächspartner in Widersprüche zu verwickeln und so in Aporie zu bringen, charakteristisch für viele platonische Dialoge. Im *Menon* (82b–85d) demonstriert Sokrates durch die Befragung eines Sklaven, dass dieses Durchgehen von Widersprüchen die methodische Voraussetzung für die Gewinnung neuen Wissens ist. Dieses Verfahren nennt er Anamnesis, Wiedererinnerung. Der Sklave soll herausfinden, wie man ein Quadrat findet, das doppelt so groß wie ein gegebenes ist. Das Wissen, das er für diese Aufgabe schon mitbringt, ist, dass zwei mal zwei vier ergibt, dass die Seiten eines Quadrats gleich groß sind und dass man ein Quadrat durch eine Diagonale halbieren kann. Der Sklave meint deshalb, dass das doppelte Quadrat aus der doppelten Seite entstehe. Sokrates zeichnet ihm das, was er meint, auf, macht ihm so den Inhalt seiner Meinung deutlich (dass die doppelte Seite das vierfache Quadrat erzeugt) und widerlegt ihn dadurch. Zugleich lenkt er aber seinen Blick darauf, dass er das Doppelte des ursprünglichen Quadrats erhält, wenn er die vier entstandenen Quadrate jeweils durch eine Diagonale teilt (vgl. genauer Lee 2001). Mit der Feststellung, in dieser Weise von Aporie zu Aporie weiterschreitend, könnte er ein genaues Wissen von der Geometrie erwerben (*Menon* 85c), endet er seine Demonstration. Anamnesis ist also nicht Erinnerung an etwas bereits Geschautes, sondern methodische Erweiterung des Wissens durch Anwendung von Kriterien, die aus dem Widerspruchsaxiom abgeleitet und nicht aus der Erfahrung gewonnen sind.

2.8 Das ›Sein selbst‹ als die beste Ausführung eines Könnens

Wer nur meint, lässt sich nach Platon von dem bestimmen, dem er in der Wahrnehmung begegnet. Das (komplexe) Ganze, mit dem man in der Wahrnehmung konfrontiert wird, hält man für ein einfaches Sein. Die Normalsprache gibt diesem Sein auch einen Namen und bezeichnet es dadurch auch als eine Einheit: Mensch, Haus, Schönes, Gerechtes, Doppeltes usw. Durch diese Beurteilung eines komplexen Seins (*syntheton*), als sei es etwas Einfaches (*monoeidés on*), wird das Meinen (nicht seine äußeren Gegenstände) konfus. Der Weg aus dieser Konfusion ist die Aporie. Wer feststellt, dass das, was er für ein Doppelt-Seiendes hielt, auch ein Halbes ist, weiß, dass dieser vermeintliche Widerspruch eine Unterscheidung nötig macht zwischen dem, woran er dieses Doppelt-Seiente vorfindet und dem Doppelten für sich selbst. Dabei wird deutlich, dass das bestimmte, von der sprachlichen Bezeichnung gemeinte Sein nichts Gegenständliches ist, sondern eine *Beschaffenheit* an etwas Gegenständlichem. Diese Beschaffenheit existiert nicht auf gegenständliche Weise, sie ist etwas Erkennbares, das Bestimmungsmoment an etwas Anderem sein und auf diese Weise verwirklicht sein kann. Wie erkennt man dieses Bestimmungsmoment?

Am Ende seiner *Politeia* sagt Sokrates, es gebe viele Betten und Tische, aber nur je eine Idee von ihnen, auf die »hinblickend der eine Betten, der andere Tische herstellt, die wir in Gebrauch nehmen« (596b). Diese berühmte Formulierung hat viele verleitet, Ideen für idealisierte Gegenstände zu halten. Es gibt aber mehrere Stellen, an denen Platon explizieren lässt, was er unter diesem »Hinblicken auf die Idee« verstanden wissen will.

Um an einem einfachen Beispiel zu illustrieren, was ein Sprachschöpfer leisten muss, fragt Sokrates seinen Gesprächspartner (Hermogenes) im *Kratylos*: »Worauf blickt ein Tischler hin, wenn er ein Weberschiffchen macht?« und gibt selbst die Antwort: »Wohl auf etwas, das die Beschaffenheit hat, von sich her zum Gleiten durch das Webfach zwischen den Kettfäden (*kerkízein*) geeignet zu sein« (*Kratylos* 389a). Auch wenn man eine *Kerkis* repariere oder eine neue entwerfe, blicke man auf eben jenes *eidos*, auf das auch der Hersteller geachtet hatte. Das sei also das, »das wir mit vollem Recht das, was das Sein selbst der Kerkis ist, genannt haben« (ebd., 389b). Es dürfte klar sein, dass dieser Blick auf die Idee oder das *Eidos* nicht den Blick auf ein ideal gebautes Weberschiffchen meint,

sondern auf das, was ein Weberschiffchen können muss, damit es seine Aufgabe erfüllen kann: »Das, wofür ein Weberschiffchen die beste Eignung hat, diese ihre Natur muss man zu ihrem Werk (*érgon*) machen« (ebd., 389b/c). Das Werk des Weberschiffchens ist also die korrekte Verwirklichung der Leistung, die man von einer solchen *Kerkis* fordern muss. Und dieses Werk ist »das Sein selbst« der *Kerkis*.

In ähnlicher Weise spricht Platon am Anfang der *Politeia* vom Werk eines Pferdes, der Augen, der Ohren und von einem Messer, mit dem man Rebenschösslinge zurückschneiden kann. Im Zuge der Unterscheidung von Meinung und Wissen (*Politeia* 477c–d) erklärt er allgemein, dass man das, was etwas kann, die »Dynamis« von etwas, nicht wahrnehmen kann. Man erkennt sie vielmehr, wenn man beim Wahrnehmen begreift, welches Können etwas gerade ausführt (*ho abergázetai*, ebd., 477d). So erkennt man, ob etwas ein Auge ist, nicht, weil es »eine bestimmte Farbe oder Form« (ebd., 477c) hat, sondern an der Ausführung seines Könnens, d. h. wenn man bemerkt, dass etwas die Fähigkeit zu sehen, vollzieht. Und es sei die bestmögliche Ausführung dieses Könnens, an der man das Sein eines Auges, Ohrs usw. auch am besten und zuverlässigsten erkenne. Bei diesem Rebenschösslinge-Zurückschneide-Messer (*drépanon*, das wäre heute eine Rebschere) erkennt man das daran, dass es anders als ein Schnitzmesserchen (*smile*) und anders als ein Schlachtermesser (*máchaira*) nicht zu wenig und nicht zu viel von den Schösslingen abschneidet, sondern genau die geforderte Leistung bringt, damit die Vorjahrestriebe bis auf wenige Knoten zurückgeschnitten werden können (ebd., 353a).

Der ausführlich begründete Hinweis darauf, dass die beste Ausführung eines Könnens zugleich Grund dafür ist, dass etwas am besten erkannt werden kann, weil in diesem Bestzustand (*areté*) das Sein selbst der Sache erfassbar werde (ebd., 353a–d), ist besonders wichtig für ein richtiges Verständnis des Zusammenhangs des Guten, Wahren und Schönen, den Platon herstellt. Platon denkt dabei nicht an ideal gute, schöne Gegenstände, sondern an den besten Vollzug (*érgon*) eines Vermögens (*dynamis*). Bei Homer, auf den Seneca als »exemplar« des Dichterischen verweist, ist fast selbstverständlich klar, dass es auf seine Ausführung der Dichtkunst ankommen muss. Aristoteles formuliert das in seiner *Poetik* später ausdrücklich. Er sei der Einzige, der genau wisste, was die Aufgabe eines Dichters sei. Er rede nicht über seine Personen, sondern zeige sie in charakteristischen Handlungen oder Reden (*Poetik* 1460a5–11; vgl. Schmitt 2011b, 694–

697). Dichter ist er also, weil er die ausgebildete Fähigkeit zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe hat. Das, was man ermitteln muss, wenn man etwas in seinem eigenen Sein erkennen will, ist also etwas, was man nicht einfach wahrnehmen kann, sondern beim Wahrnehmen begreifen muss: die *Dynamis* und das *Ergon* von etwas. Wenn man wissen will, was etwas ist, muss man fragen, was es kann und wie es dieses Können verwirklicht.

An einer für die Philosophie der Spätantike sehr wichtigen Stelle fragt der eleatische Gesprächsführer im *Sophistés*: »Wollen wir uns leichthin überreden lassen, dass es [das wahrhaft Seiende, *partelós on*] hehr und heilig, der Vernunft entbehrend, unbeweglich stehe?« (*Sophistes* 248e–249a) – und beruft sich in allgemeiner Formulierung auf die gefundene Übereinstimmung (ebd., 247e) darüber, dass auch nur »die geringste Fähigkeit (*dýnamis*), etwas zu erleiden oder zu tun, eine zureichende Bestimmung (*hóros*, Definition) für das, was das Sein von etwas ist« sei (ebd., 248c). Sein ist für Platon also etwas Aktives. Das führt ihn am Ende sogar dazu, dass man Sein als denkende Person verstehen müsse.

2.9 Die Entwicklung der Kriterien der Wissenschaftlichkeit des Wissens aus den Kriterien des Etwas-Seins

Platons Lehre, dass man das, »was das Sein selbst« von etwas ist, an seinem bestimmten Können (*dynamis*) und dem Vollzug dieses Könnens (*ho apergázetai*, *Politeia* 477c–d) erkennt, hat einerseits eine plausible Erfahrungsgrundlage. Auch viele heutige Wissenschaftler würden bestätigen, dass man auf das achten müsse, was etwas kann und leistet (in diesem Sinn auf seine »Funktion«), wenn man erkennen will, womit man es zu tun hat (zu den Problemen der Anwendung des Funktionsbegriffs, auch auf Platon und Aristoteles, vgl. Buddensiek 2006, 157–208). Ob etwas ein Auge ist, erkennt man nicht einfach an einer Linsenform, denn es gibt auch Lebewesen, die in anderen Organisationsformen sehen, sondern an der Art und Weise, wie etwas Farbe und Form oder hell und dunkel unterscheiden kann. Platon hat aber auch eine erkenntnistheoretisch allgemeine Erklärung für dieses Erkenntnisprinzip gegeben. Sie stützt sich auf die Feststellung, dass das Können von etwas eine allgemeine Beschaffenheit ist, die in etwas verwirklicht wird. Dass das Sein etwas in sich selbst »Mögliches« ist, das sich auf vielfältige Weise verwirklichen lässt, ergibt sich

aus der (in den letzten Abschnitten verfolgten) Unterscheidung des ›Seins selbst‹ einer Sache von seinen materiellen Vollzugsbedingungen.

Diesen Weg zum Sein selbst thematisiert Platon zentral in Buch 7 der *Politeia*. Nach Abschluss des Höhlengleichnisses setzt Sokrates zu einer Erklärung an und spricht von einer nötigen »Umwendung der Seele« (*Politeia* 521c), durch die man von der Wahrnehmung zum Denken und dadurch vom Werden zum Sein (ebd., 521d) gelange. Das Mittel dazu sei ein *koinón máthema*, ein für alle Künste und Wissenschaften gemeinsames Wissen, das Grundlage allen Wissens sei (ebd., 522c), von dem aber niemand richtigen Gebrauch mache (ebd., 523a). In knapper Zusammenfassung trägt er am Beispiel der Wahrnehmung von Fingern (noch einmal) vor, dass man ihre zeitlichen oder relativen Bestimmungsmomente, z. B. ihre Größe, nicht richtig beurteilen kann, wenn man sich an der wahrnehmbaren Größe orientiere, denn der Ring-Finger z. B. sei groß im Verhältnis zum kleinen, klein aber im Verhältnis zum Mittelfinger. Diese Vermischung eines Ganzen mit einem Bestimmungsmoment an ihm durch die Wahrnehmung bezeichnet er hier mit dem später zum Fachterminus gewordenen Begriff »konfus« (*synkechyménon*, ebd., 524c), die Herauslösung des reinen Aspekts des Groß-Seins selbst durch das Denken mit »distinkt« (*dihorisménon*, ebd.). (Zur Bedeutung dieser Unterscheidung für die Aufklärungsphilosophie der Neuzeit vgl. Schmitt 2011a, 5–12). Der besondere Wert dieser Stelle liegt darin, dass Platon hier eine ausdrückliche Aussage über den Grund machen lässt, der zur Annahme eines ideellen Seins geführt habe (ebd., 524c): »Von daher also sind wir dazu gekommen, zu fragen, was denn *das Große* und *das Kleine* sei [...] und haben das Eine denkbar (*noetón*), das Andere sichtbar (*horatón*) genannt.« Dass die Unterscheidungen, die man mit der Wahrnehmung treffen kann, keine zureichenden Unterscheidungen (*hikanós krinómena*, ebd., 523b) sind, weil das von ihr als Einheit Aufgefasste etwas Bestimmtes zugleich ist und nicht ist – diese »Aporie« »zwingt das Denken« (ebd., 524a) nach dem genauen Unterschied zu fragen: Wann ist Etwas selbst für sich selbst etwas?

Gestützt auf das vom Logos geforderte Kriterium »Ist es Etwas oder ist es nicht Etwas?« hatte bereits Parmenides eine Reihe von *sémata*, Zeichen des Etwas-Seins entwickelt; der sophistische Redner Gorgias hatte versucht, mit Hilfe eben dieses Kriteriums zu beweisen, dass es weder ein Kriterium dafür gebe, dass etwas Etwas ist, noch dass es erkennbar oder mitteilbar

ist (Diels-Kranz, *Gorgias* B 3, 87). Denn ähnlich wie die anderen Sophisten versteht er unter Sein je einzelnes konkretes Sein. Nicht-Sein heißt für ihn z. B. ein Fabelwesen wie die Chimäre sein (ebd., B3, 80). Trotzdem argumentiert er abstrakt, d. h. er behandelt die *sémata* des Seins wie etwas, das allgemein jedem Gegenstand zukommt (was später unter dem Titel ›Kategorien‹ behandelt wurde). In diesem Sinn demonstriert er z. B., dass das Sein weder Eines noch Vieles sein könne. Wäre es Eines, müsste es eine diskrete oder eine kontinuierliche Einheit bilden (z. B. einen Sandhaufen oder eine Schnur). Dann aber wäre es teilbar oder zerschneidbar. Es kann aber auch nicht Vieles sein, denn Vieles-Sein heißt eine Synthese aus vielem Einzelnen sein, wenn es aber kein Eines-Seiendes gibt, gibt es auch nicht Vieles (ebd., B3, 73 f.).

In deutlicher Opposition dazu und in Rückgriff auf Parmenides selbst, dessen Ansatz er konsequent weiterdenkt, macht Platon in seinem Dialog *Parmenides* klar, dass man zuerst fragen muss, was denn Etwas-Sein selbst meint, bevor man untersuchen kann, ob einzelne Gegenstände ein Etwas-Seiendes sind oder nicht sind (vgl. v. a. *Parmenides* 137c–144d). Stellt man die Frage, wessen man sich bewusst ist, wenn man weiß, dass Etwas etwas ist, ist der Inhalt eine leere Tautologie. Platon fragt aber, was man begreifen muss, um zu verstehen, was Etwas-Sein meint, d. h. was man verstehen muss, um überhaupt einen Begriff von Etwas-Sein bilden zu können. In knapper Zusammenfassung lässt sich das Ergebnis so zusammenfassen (nach *Parmenides* 142b–145e; vgl. Schmitt 2011a, 120–131):

Wenn etwas ein bestimmtes Etwas sein soll, muss es auf jeden Fall etwas Eines sein. Die Form der Einheit eines Etwas-Seienden kann aber nicht reine Einheit meinen, denn Einheit rein für sich gedacht kann keine Unterschiede in sich enthalten. Sie ist, wie Platon sagt, *epékeina tes ousias*, jenseits des (Etwas-) Seins (*Politeia* 509b). Der neuplatonische Philosoph Proklos deutet dies als *pro tou ti* (»vor dem Etwas«) (Beierwaltes 2007, 91–96). In dem Titel seiner Schrift *De non aliud* bezeichnet Niklaus von Kues noch korrekt den Sinn dieser Einheit vor dem Sein: Es kann dort kein Anderes neben einem Anderen gedacht werden. Bei dem Etwas-Sein aber muss Einheit mit dem Etwas-Sein begrifflich verbunden werden. Sie wird also als eine Einheit aus Mehrerem begriffen. Eine Einheit aus Mehrerem ist ein Ganzes aus Teilen, die je mit sich identisch und von den anderen verschieden sein, als Teile eines Selben aber gleich sein müssen. Wenn sie teilweise gleich, teilweise verschieden sind, sind sie einander ähnlich.

Bereits diese kurze Reihe zeigt, dass es unter diesen Begriffen eine Ordnung von früher und später, Anfang, Mitte, Ende geben muss. Wenn etwas ähnlich ist, hängt sein Begriff von dem der Gleichheit ab, denn Ähnlichkeit meint partielle Gleichheit. Und als gleich kann etwas nicht ohne Begriff der Identität gedacht werden, denn gleich ist Identität in Verschiedenem (z. B. derselbe Ton zu verschiedenen Zeiten) usw. In späterer Terminologie spricht man von einem *ontologischen Früher und Später* (*Prius* und *Posteriorius*). Denkt man in dieser Richtung weiter, folgt aus dem Begriff einer vielheitlichen Einheit (einem Ganzen), dass dann auch viele gleiche Einheiten, also Monaden denkbar, ja denknotwendig sind. Also folgt aus dem Begriff eines Etwas-Seienden Einen auch eine Theorie der Zahl. Platon leitet aus diesen Reflexionen auf die Begriffsbedingungen des Etwas-Seins eine Vielzahl weiterer Differenzierungen ab, zuerst eine Theorie unterschiedlicher Zahl-Arten und viele weitere, zunehmend komplexer werdende Bestimmungsmomente.

Anders als in der Rezeption durch spätantike Philosophen und Mathematiker ist der Sinn der Konsequenzen, die Platon in seinem Dialog *Parmenides* aus den Begriffen der Einheit und des einheitlichen Seins ableitet, in der heutigen Forschung vielfach umstritten. Man kann aber wenigstens darauf hinweisen, dass das, was Platon mit diesen allgemeinsten Bestimmungen des Seins entwickelt, tatsächlich ein *koinón máthema* ist, etwas, wovon man in allem Wissen und technischem Können Gebrauch macht – mit mehr oder weniger genauer Kenntnis von ihm. Wer z. B. auch nur einen Ton hören oder sich auf einer geraden Linie bewegen möchte, kann diese Wahrnehmung bzw. diese Bewegung nicht ausführen, ohne darauf zu achten, wann dieser Ton, diese Bewegung anfängt, wie lange sie dauert und wann sie endet. Dies festzustellen ist nicht möglich, wenn man nicht beachtet, ob man immer den gleichen Ton hört, die gleiche Richtung einhält. Dass man bemerkt, dass ein Ton gleich bleibt, setzt voraus, dass man darauf achtet, ob er in verschiedenen Zeiten immer derselbe bleibt. Außerdem muss man darauf achten, ob er kontinuierlich bleibt oder unterbrochen wird usw. Einheit, Vielheit, Ganzheit, Teil, Identität, Verschiedenheit, Gleichheit, Diskretheit, Kontinuität, Anfang, Mitte, Ende usw. sind also begriffliche Kriterien, die man zwar nicht bewusst, aber mit möglichst konzentrierter Genauigkeit anwenden muss, wenn man überhaupt in der Lage sein will, auch nur einen einfachen Ton wahrzunehmen oder sich in einer Richtung zu bewegen. Man kann den Löffel nicht mehr

zum Mund führen, wenn man nicht mehr in der Lage ist, solche Unterschiede zu beachten.

Dieser kleine Hinweis macht immerhin plausibel, dass Platon Gründe hatte, das Wissen um die Begriffs-kriterien des Etwas-Seins für eine Grundlage aller Arten von Kunst und Wissen zu halten. Dabei kann man unterscheiden zwischen einem bloßen, unreflektierten Gebrauch solcher Kriterien – bereits dabei kann es große Unterschiede geben, etwa ob ein Anfänger im Singen oder ein geübter Musiker Töne, Harmonien, Melodien hört und aus praktischer Erfahrung weiß, worauf man dabei achten muss – und dem reflexiven Wissen um diese Kriterien rein für sich selbst, aus dem überhaupt erst wirkliches Wissen gewonnen werden kann. Es ist etwas anderes, ob man eine Tonleiter zu singen in der Lage ist, oder ob man weiß, nach welchen Kriterien eine Tonleiter gebildet wird.

2.10 Zur Unterscheidung von Seins- und Gegenstandskategorien

Im Anschluss an die Erinnerung an die Grundunterscheidung von wahrnehmbarem und nur denkbarem Sein in der *Politeia* skizziert Sokrates ein Lehrsystem für diese *communis mathematica scientia* (*koiné mathematiké epistémē*). Diesem Lehrsystem gab Boethius später den Namen *quadrivium* (Vierweg), unter dem es den zweiten Teil der sieben freien Künste neben dem sogenannten *Trivium* bildete und für fast 2000 Jahre Grundlage der europäischen Bildung wurde (Schmitt 2016b).

Inhalt dieses Quadriviums ist die systematische Entfaltung der allgemeinen Formen möglichen einheitlichen Seins: Die Arithmetik (die keine Theorie allgemeiner Rechenoperationen ist, was in der Antike unter dem Titel *logistiké* behandelt wurde) untersucht diskrete, also je für sich unterscheidbare Einheiten, ihre differenzierten Untereinheiten und deren innere Syntheseformen zueinander, die Musik untersucht – beginnend mit dem Verhältnis des Einfachen zum Doppelten – die möglichen Verhältnisse der in der Arithmetik unterschiedenen Einheiten, die Geometrie befasst sich mit kontinuierlichen Einheiten und deren möglichen Synthesen, die Astronomie bringt diese kontinuierlichen Einheiten gleichsam in Bewegung, indem sie deren mögliche Verhältnisse zueinander untersucht (vgl. Heilmann 2007; Radke 2003; Bernard 1997).

Diese allgemeinen ›Beschaffenheiten‹ jedes Seienden – der Mittel-Platoniker Nikomachos (1866) und

der für die Wirkung auf das Mittelalter besonders wichtige Boethius (1995) zählen z. B. auf: *Qualitäten*, *Quantitäten*, *Formungen* (*schematismós* = wie Schematismus bei Kant: etwas Abstraktes zur Gestalt bringen), *Größen*, *Gleichheiten*, *Verhältnisse*, *Vollzugs-Akte von Vermögen* (*enérgeiai*, *actus*), *ausgebildete Vermögen* (*hēxeis*, *habitus*, *dispositiones*), *Örter*, *Zeiten* – gelten für alle irgendwie erkennbaren Gegenstände unter dem Aspekt, unter dem sie ein bestimmtes Sein verwirklichen.

Sie haben eine deutliche Verwandtschaft mit dem, was Aristoteles mit dem Terminus »*Kategorien*« bezeichnet hat. Es gibt allerdings, vor allem seit der vom Nominalismus des Spätmittelalters beeinflussten Wende zur Neuzeit, einen fundamentalen Unterschied: Die nominalistische Kritik bezog sich vor allem auf den (angeblich scholastisch-aristotelischen) Versuch, das wesentliche Sein der erfahrbaren Dinge aus allgemeinen (Seins-)Begriffen herzuleiten. Dem setzten viele neuzeitliche Ansätze entgegen, dass nur die wirklichen Dinge selbst ›wahrhaft‹ das sind, was sie sind. Aus den *Kategorien des Seins*, die die Kriterien konkretisieren sollten, an denen man erkennen können sollte, was ausmacht, dass etwas Etwas ist, wurden *Gegenstandskategorien*. Gegenstandskategorien beschreiben das, was jedem Gegenstand über seine je konkreten Eigentümlichkeiten hinaus, einfach weil er ein Gegenstand ist, zukommt. Sie sind in diesem Sinn ›transzental‹, sie beziehen sich auf das, was alle einzelne Erfahrung übersteigt und jedem Gegenstand als Gegenstand überhaupt zukommt.

Der anfänglichen Euphorie (in der Renaissance), dass diese wirklichen Dinge selbst in ihrer Wahrheit und Schönheit dem erkennenden Subjekt auch wirklich zugänglich sind, folgten bald viele skeptische Einwände. Die kantische Wende z. B. besteht in der kritischen Einsicht, dass wir an die Art und Weise (die *Modi*) gebunden sind, wie uns die Dinge aufgrund der subjektiven Formen unserer Anschauung und der Kategorien unseres Verstandes erscheinen – das Ding an sich oder überhaupt bleibe uns verborgen (KrV B303). Für den Vergleich mit Platon wichtig ist, dass auch bei Kant die Kategorien auf Gegenstände der sinnlichen Erfahrung bezogen bleiben: »Die Kategorie hat keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung«. Kategorien sind »Begriffe von einem Gegenstande überhaupt« (KrV B146; B128; vgl. dazu z. B. gut Hahnmann 2009, 79–87, 161–185). Kant kritisiert zwar die dogmatische Naivität, die Kategorien seien, wie noch der Aufklärer Christian Wolff geglaubt habe, »notio-

nes generales«, allgemeine Begriffe für das, was Gegenstände in ihrem wirklichen Sein erkennbar macht, er bleibt aber dabei, dass sie die Begriffe sind, durch die wir die Form, wie sie uns erscheinen, objektiv und intersubjektiv gültig erkennen können. Denn den Erscheinungen liege »ein Ding an sich selbst zugrunde«, das als »ein unbekanntes Etwas« unsere Sinne »affiziert«. Dies gestehe der Verstand, eben dadurch dass er Erscheinungen annimmt, zu, denn Erscheinungen sind immer Erscheinungen von einem Etwas (Kant, *Prolegomena* § 32). In einer fast noch platonisch anmutenden Formulierung beruft sich auch Kant auf das Etwas-Sein, um zu erklären, was Realität ist. Denn sie ist »ein Etwas, dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie allein, und so weit sie reicht, Gegenstände Etwas (Dinge) sind« (KrV B603).

Kant verbindet, wie man sieht, mit dem Etwas-Sein den Begriff der Realität, die er als Sachheit deutet. Das entspricht dem antik-mittelalterlichen Verständnis von *res* oder *pragma*, das in diesem Zusammenhang nicht Ding, sondern Sache meint. Kant betont sogar noch (mit Platon), dass nur durch die Sachheit Dinge Etwas sind. Er bleibt auch dadurch terminologisch in dieser alten Tradition, dass er die Kategorie der Realität nicht (wie man erwartet) zu den Modal-, sondern zu den Qualitätskategorien rechnet (vgl. Maier 1930). Das entspricht der platonischen Analyse des Einzelndings, dessen substantielles Sein er als Beschaffenheit an einer Materie gedeutet hat. Auch dass Kant dieses Etwas-Sein mit dem Ding an sich gleichsetzt, könnte man noch platonisch deuten, denn das »an sich« ist eine Übersetzung des *autó* bzw. *kath· hautó*, das bei Platon für das steht, was eine Sache selbst von sich selbst her ist. Das Ding an sich aber liegt nach Kant den erscheinenden Dingen als unerkennbares, noumenales Gedankending zugrunde (Kant, *Prolegomena* § 57) und bestimmt dadurch auch das Etwas-Sein der erscheinenden Dinge, und zwar durchgängig (KrV B600, A572). Das Kriterium des Etwas-Seins, das Platon zur Prüfung, was an einem gegebenen Gegenstand zu einer einheitlichen Sache gehört und was nicht, benutzt wurde, verlegt Kant damit (immer noch in Nachfolge des spätmittelalterlichen Nominalismus) in die Dinge (und deren Grundlage im Ding an sich): Sie bieten dem Denken diejenige Einheit, auf das es seine Kategorien anwendet und dadurch ihre nur sinnlich gegebene und noch unbegriffene Einheit in die Einheit ihres Begriffs überführt.

Dadurch verändert sich auch das Prinzip des (Nicht-)Widerspruchs. »Ich werde zuerst des Dinges

als Eines gewahr und habe es in dieser wahren Bestimmung festzuhalten« sagt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1952, 95) und betont damit die signifikant neuzeitliche Auslegung des Widerspruchsaxioms: Es dient dazu, die dem Denken gegebene Gegenstands-Einheit zu bestätigen, oft wird auch gesagt, zu fixieren (zur Kritik am Widerspruchssatz vgl. Schmitt 2016a, 137–162). Im Unterschied dazu hat für Platon das Widerspruchsprinzip eine innovative Kraft. Es erschließt, indem es dazu dient, das, was an einem Gegenstand tatsächlich zu seiner Sachheit gehört, von der je einzelnen Verwirklichung zu unterscheiden, immer neue Möglichkeiten, wie etwas Etwas sein kann und richtet sich auf diese Sachmöglichkeiten selbst.

Auch dieses platonische Lehrstück lebt unter dem Titel, dass das möglich ist, was ohne Widerspruch denkbar ist, bis zu Wolff und Kant weiter, sie verstehen dieses Mögliche aber als eine leere Möglichkeit, d. h. als das, was Platon als Materie gedeutet hat. Im Unterschied dazu denkt Platon unter dem Begriff der *Dynamis* an je bestimmte Möglichkeiten, an das bestimmte Können von etwas gegenüber etwas (*Politeia* 477c–d). In der lateinischen Tradition hat man diese Ambivalenz im Ausdruck *Dynamis* auch terminologisch unterschieden und für das bloß Mögliche *possibilitas*, für das bestimmte Vermögen *potentia* oder *virtus* gebildet. In der Neuzeit wird durch die Übersetzung von *Dynamis* durch Kraft diese Differenzierung wieder eingebettet und auf eine bloße Energie reduziert. Dadurch verschwindet die Erkenntnis leitende Funktion von *Dynamis*: Wer das Sehvermögen nicht an einem Linsenauge phänomenologisch identifiziert, sondern an seinem bestimmten Können, für den führt der Blick auf das, was das Sehen selbst ist, zu einer Sammlung möglicher Begriffsmerkmale des Sehens. Der Begriff wird so nicht abstrakter und ärmer, sondern desto reicher, je allgemeiner er wird. Indem man den Begriff des Sehens auf diese Weise nicht mit je singulären phänomenalen Eigenschaften vermischt, erhält man den Begriff eines ›einfachen Seins‹ (*monoeidēs on*), nicht weil es teillos ist, sondern weil in ihm alle seine Merkmale zur Erfüllung eines Werks zusammenstimmen. Natürlich bezeichnet ein solcher Begriff des Sehens-Könnens noch keine nur erkennbare Möglichkeit wie etwa der Begriff der Zahl, denn er ist noch mit viel Materiellem vermischt, aber er bezeichnet kein ›einfaches Ding‹ (so etwa bei Wolff und Kant), sondern ein einfaches, nicht mit anderem zusammengesetztes Sein.

Auch wenn ein genaues Verständnis dieses konkret gefüllten Seinsbegriffs eine sorgfältige und komplizierte Interpretation vor allem der Dialoge *Parmen-*

des und *Sophistēs* notwendig macht – bereits die Hinführungen, die Platon selbst in vielen seiner Dialoge bietet, machen begreifbar, dass die Reflexion auf den Begriff des Seins, wenn man es als Etwas (Bestimmtes-)Sein auslegt, bei der Beurteilung der Dinge der Erfahrung Kriterien bietet für die Sammlung (*synagoge*) der zu einem Sachgehalt gehörenden Momente. Bei der Beurteilung der Begriffsmomente des Etwas-Seins selbst wird dadurch eine Fülle von begrifflichen Kriterien (Einheit, Vielheit, Zahl, ...) erschließbar, die zu allem, was irgendwie Sein hat, gehören und deshalb von Platon als Grundlage allen Wissens und Könnens (*koinón māthēma*) begriffen wurden.

Man kann festhalten: *Gegenstandskategorien* setzen die Einheit des den Sinnen vorliegenden Gegenstands voraus und erschließen reflexiv die allgemeinen Bedingungen, gegenständliche Einheiten begrifflich zu erfassen. *Seinskategorien* werden aus einer Reflexion des Denkens auf die Bedingungen seiner Erkenntnisakte erschlossen. Da das Denken aus sich weiß, dass es nur das, was sich als ein Etwas für sich unterscheiden lässt, erkennen kann, bilden die Kriterien, die aus der Reflexion auf die Erkenntnisbedingungen des Etwas-Seins entwickelt werden, die Kriterien, von denen her gegebene Gegenstände auf das, was an ihnen zu einer Einheit zusammengehört, beurteilt werden können.

An einer unter den antiken Platonikern und Aristotelikern viel zitierten Stelle des *Sophistēs* fragt der Gesprächsführer, ob man sich leichtfertig überreden lassen dürfe, dass dem ›ganz und gar Seienden‹ (*pantelōs on*) Leben, Seele und Vernunft gar nicht zukommen (*Sophistes* 248e–240a), und erhält die entrüstete Antwort, dies sei völlig absurd (*deinós*). Die Antike hat daraus den Schluss gezogen, dass das Sein selbst für Platon Gott sei und die Ideen Gedanken in seinem Geist (Bordt 2006; De Vogel 1970).

Literatur

- Beierwaltes, Werner: Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren. Frankfurt a. M. 2007.
- Benson, Hugh (Hg.): A Companion to Plato. Oxford 2006.
- Bensen, Hugh: Plato's Method of Dialectic. In: Ders.: A Companion to Plato, 85–99.
- Bernard, Wolfgang: Zur Begründung der mathematischen Wissenschaften bei Boethius. In: Antike und Abendland 43 (1997), 63–89.
- Bluck, Richard S.: Forms as Standards. In: Phronesis 2 (1957), 115–127.
- Boethius: De institutione arithmeticā. Hg. von Jean-Yves Guillaumin. Paris 1995.
- Bordt, Michael: Platons Theologie. Freiburg 2006.
- Bröcker, Walter: Gorgias contra Parmenides. In: Hermes 86 (1958), 425–440.

- Buchheim, Thomas: Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens. Hamburg 1986.
- Buddensiek, Friedemann: Die Einheit des Individuums. Berlin 2006.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker [1903]. Zürich 1952.
- Ebert, Theodor: Platon, Phaidon. Übersetzung und Kommentar. Göttingen 2004.
- Erler, Michael: Platon. Basel 2007.
- Frede, Dorothea: Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele. Darmstadt 1999.
- Frege, Gottlob: Logik in der Mathematik. In: Ders.: Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel. Hg. von Hans Hermes/Friedrich Kambartel/Friedrich Kaulbach. Bd. 1. Hamburg 1969, 219–270.
- Fritz, Kurt von: Art. »Protagoras«. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XXIII/1. Stuttgart 1957, 913–919.
- Gosling, Justin C. B.: Republic, Book V: *ta pollá kalá* etc. In: Phronesis 5 (1960), 116–128.
- Graeser, Andreas: Platons Auffassung von Wissen und Meinung in *Politeia* V. In: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991), 365–388.
- Hahmann, Andree: Kritische Metaphysik der Substanz. Berlin 2009.
- Happ, Heinz: Hyle. Berlin 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Hg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952.
- Heilmann, Anja: Boethius' Musiktheorie und das Quadrivium. Göttingen 2007.
- Heisenberg, Werner: Der Teil und das Ganze. München 1969.
- Horn, Christoph: Kritik der bisherigen Naturforschung und die Ideentheorie (95a–102a). In: Jörn Müller (Hg.): Platon, Phaidon. Berlin 2011, 127–142.
- Horn, Christoph/Müller, Jörn/Söder, Joachim (Hg.): Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2009.
- Horn, Christoph: Platons epistêmê-doxa-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V 474b–480a und Buch X 595c–597e). In: Otfried Höffe (Hg.): Platon, *Politeia*. Berlin 1997, 292–312.
- Lee, Sang-In: Anamnesis im Menon. Frankfurt a. M. 2001.
- Lienemann, Béatrice: Die Argumente des Dritten Menschen in Platons Dialog »Parmenides«. Göttingen 2010.
- Maier, Anneliese: Kants Qualitätskategorien. Berlin 1930.
- Nikomachos von Gerasa: Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticæ libri II, rec. Ricardus Hoche. Leipzig 1866.
- Popper, Karl: Logik der Forschung. Wien 1935.
- Radke, Gyburg: Die Theorie der Zahl im Platonismus. Tübingen 2003.
- Radke, Gyburg: Platons Ideenlehre. In: Franz Gniffke/Norbert Herold (Hg.): Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance. Münster 2002, 17–64.
- Robinson, Richard: Plato's Earlier Dialectic [1941]. Oxford 1953.
- Röd, Wolfgang: Absolutes Wissen oder kritische Rationalität: Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik. In: Hans Poser (Hg.): Wandel des Vernunftbegriffs. München 1981, 67–106.
- Scheibe, Erhard: Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons. In: Phronesis 12 (1967), 28–49.
- Schmitt, Arbogast: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht. Heidelberg 2016. (2016a)
- Schmitt, Arbogast: 2000 Jahre europäische Bildung. Die artes liberales und ihre theoretische Grundlage (ein Überblick). In: Rudolf Bentzinger/Meinolf Vielberg (Hg.): Wissenschaftliche Erziehung seit der Reformation. Erfurt 2016, 17–39. (2016b)
- Schmitt, Arbogast: Denken und Sein bei Platon und Descartes. Heidelberg 2011. (2011a)
- Schmitt, Arbogast: Aristoteles. Poetik. Übers. und erl. Berlin 2011. (2011b)
- Schmitt, Arbogast: Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität. Stuttgart 2008.
- Schmitt, Arbogast: Das Universalienproblem bei Aristoteles. In: Ralf Georges Khoury (Hg.): Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus. Heidelberg 2002, 59–86.
- Schmitt, Arbogast: Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons. Diss. Würzburg 1973.
- Sprague, Rosamond K.: Plato's Use of Fallacy. London 1962.
- Stemmer, Peter: Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge. Berlin 1992.
- Strobel, Benedikt: Idee/Ideenkritik/Dritter Mensch. In: Christoph Horn/Jörn Müller/Joachim Söder (Hg.): Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2009, 289–296.
- Szaif, Jan: Wissen – Meinen. In: Christoph Horn/Jörn Müller/Joachim Söder (Hg.): Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2009, 354–358.
- Szaif, Jan: Doxa and Episteme as Modes of Acquaintance in Republic V. In: Arnaud Macé (Hg.): Les Puissances de l'âme selon Platon. Paris 2007, 253–272.
- Szaif, Jan: Platons Begriff der Wahrheit [1996]. Freiburg 1998.
- Thiel, Rainer: Aristoteles' Kategorienlehre in ihrer antiken Kommentierung. Tübingen 2005.
- De Vogel, Cornelia J.: What was God for Plato? In: Dies.: Philosophia. Part I, Studies in Greek Philosophy. Assen 1970, 210–242.
- Wieland, Wolfgang: Zur Problemgeschichte der formalen Logik. In: Philosophische Rundschau 6 (1958), 71–93.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: Die Einheit der Natur [1971]. München 1982.

Arbogast Schmitt

3 Klassische griechische Philosophie (II): Aristoteles

3.1 Dogmatisch-ontologische und subjektiv-transzendentale Seins-Deutung in der Philosophiegeschichtsschreibung

Die europäische Philosophie wird von vielen Historikern als eine Geschichte der Philosophie des Seins beschrieben. ›Sein‹ gilt als Grund oder Inbegriff der allgemeinsten Eigenschaften, die jedem Gegenstand, jedem Sachverhalt oder auch der Welt und ihrer Struktur im Ganzen zukommen. Diese Eigenschaften bilden im Unterschied zu den Einzelwissenschaften, die je eigene Gegenstandsbereiche haben, den besonderen Bereich der Philosophie.

Der bedeutendste Wandel, den diese Geschichte kennt, ist der Wandel von einem *realistischen Seinsverständnis* – mit der Annahme, dass diese Eigenschaften die allgemeinsten Eigenschaften der wirklich existierenden Dinge sind –, zu einem *am Bewusstsein orientierten Verständnis*, für das diese Eigenschaften Produkt allgemeinster begrifflicher Urteilshandlungen sind, durch die das Denken eine Vielfalt von Erfahrungen überhaupt erst zu Gegenständen für sich macht. In beiden Seins-Traditionen werden diese allgemeinsten Charakteristika alles Seins als transzental verstanden. Denn sie ›übersteigen‹ (*transcendunt*) alle konkreten Einzelunterschiede und gelten schon vor aller Erfahrung entweder für alle wirklichen Gegenstände oder für alle Gegenstände, die das Denken aufgrund seiner eigenen Handlungen bilden kann. Aristoteles als ›dogmatische‹ Gründungsfigur des Essentialismus und Kant als Begründer der subjektivistischen Wende stehen exemplarisch für diese beiden Weisen des Seinsverständnisses. Auch der *ontological turn* des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts teilt sich in diese Grundopposition: Die repräsentationalistischen (und hermeneutischen) Positionen sehen in den formal-allgemeinen Bedingungen, durch die das Subjekt sich die Welt, wie sie uns erscheint (die Phänomene), konstruiert, die Aufgabe der Ontologie, der *turn* zu den Dingen selbst sucht »kategoriale Anschauungen« (Husserl 1984, passim) oder Elementarerlebnisse oder Elementarsätze als Grundbedingungen der Erkenntnis der Welt zu ermitteln (z. B. Davidson 2004).

3.2 Die kategoriale Einteilung des Seins durch Aristoteles: Grundlage seiner Ontologie oder methodischer Anfang der Seins-Erkenntnis?

Im Blick auf die Geschichte der griechischen Philosophie ist es nicht selbstverständlich, dass Aristoteles eine Gründungsleistung für die Tradition der Ontologie zugewiesen wird. Denn bereits der Vorsokratiker Parmenides und vor allem Platon hatten in umfangreichen Analysen zu erweisen versucht, dass der Hauptgegenstand der Philosophie das Sein ist. Dennoch ist es nicht nur eine Folge der Wirkungsgeschichte, dass die Tradition der Ontologie (als Terminus ist dieser Begriff erst im 18. Jh. zu belegen) sich auf Aristoteles zurückbezieht. Denn es ist vor allem eine aristotelische Schrift, die die Grundlage für sie bildet. Trotz vieler Wandlungen, ja gegensätzlicher Deutungen in den verschiedenen Phasen ihrer Rezeption ist es die *Kategorienchrift* von Aristoteles, die das Koordinatensystem vorgibt, in das die verschiedenen Auslegungen eingetragen wurden. Denn in dieser Schrift entwickelt Aristoteles eine Reihe allgemeinster Bestimmungen, die allen ›Gegenständen überhaupt‹, und zwar ausdrücklich allen der sinnlichen Erfahrung gegebenen Einzelgegenständen zukommen. Auch wenn seine Aufzählung von 10 Kategorien der Begründung zu entbehren scheint und auch in ihren einzelnen Erklärungsfunktionen umstritten ist – das Anliegen, das er verfolgt, scheint das Thema zu formulieren, mit dem die Philosophie (v.a. wenn sie als Metaphysik verstanden wird) sich seither in Zustimmung und Kritik beschäftigt.

Klaus Oehler gibt zu Beginn seines Kategorien-Kommentars eine immer noch wichtige Geschichte der Kategorienlehre und stellt fest:

»Erst als das Denken (sc. bei Aristoteles) sich selbst als Gegenstand entdeckte und sich der Beziehung zwischen Sein, Denken und Sprechen bewußt wurde, [...] entstand das Kategorien-Problem, das fortan die Philosophie als eines ihrer Hauptprobleme begleitete, und zwar so konstant, daß seitdem an der Geschichte des Kategorien-Problems die Geschichte der Philosophie ablesbar ist.« (Oehler 2006, 37)

Weitgehend korrekt kann diese Zentralstellung der Kategorien des Seins für die Seinsdiskussion allerdings nur für die neuere Forschung und die ihr zugrundeliegende Kategorien-Deutung in der Philosophie seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus be-

hauptet werden. Denn in der antiken und mittelalterlichen Kommentierung der Kategorienchrift – in den griechischen Kommentaren ebenso wie in der Rezeption bei den Arabern und im lateinischen Westen (ca. 100 v. bis 1300 n. Chr.) – gelten die Kategorien keineswegs als das Hauptthema der Philosophie und auf keinen Fall als Gegenstand der Metaphysik (vgl. dagegen heute z. B. Haaparanta/Koskinen 2012; anders Simplikios 9,23–30). Im Gegenteil: Die Kategorienlehre stelle den Anfang des methodisch richtigen Wegs in die Philosophie dar. Sie sei deshalb wichtig, aber sie bilde nicht das Zentrum der aristotelischen Seins-Philosophie (Simplikios, 73–74; Philoponus, 59; Dexipp 10; dazu Schmitt 2016a, 181–213; Thiel 2004, 11–30).

Dass diese methodisch didaktische Anfangsstellung der Kategorienlehre (auch als Teil des Unterrichtscurriculums, vgl. Hadot 1990, in Cat. I), einen Anhaltspunkt bei Aristoteles selbst hat, ist auch in der neueren Forschung beachtet, ja viel diskutiert. Denn während er in der Kategorienchrift das der Anschauung vorliegende Einzelding als Substanz (*ousía*) und als letzte, nicht weiter analysierbare Grundlage (*hypokeímenon, subiectum*) aller möglichen Eigenschaften an ihm bezeichnet (das gilt als sein Antiplatonismus), entwickelt er in seiner *Metaphysik* scheinbar neu die Unterscheidung von Form (Idee, *Eidos*) und Materie. Dabei behält er die Auszeichnung, Grundlage für das zu sein, was das bestimmte Sein eines Gegenstands ausmacht (das sog. *to ti en einai*: das, was es hieß, etwas Bestimmtes zu sein), allein dem *eidos* (*species, Art*) vor. Nur das *eidos* sei Substanz.

In breiter Grundtendenz der Forschung versucht man, die Differenz zwischen dieser Position der *Metaphysik* zur *Kategorienchrift* möglichst klein zu halten. Die in unterschiedlicher Begrifflichkeit vorgeschlagene Lösung lautet: Aristoteles hat – ohne das terminologisch zu unterscheiden – zwei verschiedene Begriffe von *eidos* in der *Metaphysik*. In der *Kategorienchrift* hatte er neben der ›ersten Substanz‹, den konkreten Einzeldingen, noch von einer ›zweiten Substanz‹, der Art (*eidos*) und der Gattung (*génos*) der Dinge, gesprochen, etwa neben dem einzelnen Menschen von der Art Mensch und der Gattung Lebewesen. Der Begriff der zweiten Substanz kommt in der *Metaphysik* nicht mehr vor, stattdessen scheint der Begriff *eidos* in doppelter Bedeutung benutzt zu sein: einmal für die allgemeine Art, der verschiedene Individuen angehören (also als zweite Substanz), dann aber auch für die Substanz der Einzeldinge. Bei der Erklärung, wie das *eidos* (allein, nicht der ganze Gegenstand als erste Substanz) Inbegriff des substantiellen Seins der Einzel-

dinge sei, verstehe er *eidos* aber nicht als etwas Allgemeines, d. h. nicht als Art, sondern als die individuell strukturelle Organisation einer bestimmten singulären Materie (›sortal im Sinn von Locke, Strawson u. a.; zur Anwendung auf Aristoteles vgl. v. a. Rapp 1995; Gill 1989; anders Frede/Patzig 1988). So bleibe das Einzelding unter dem Aspekt, unter dem es etwas Persistierendes sei, d. h. sofern es die ständigen Wandlungen seiner Materie als etwas Identisches überdauere, das vorrangig und grundlegend Seiende für Aristoteles wie in der *Kategorienchrift*. Eine Rückkehr zur Idee als Substanz, d. h. zu einem hypostasierten, zu einem idealen Gegenstand erhobenen Allgemeinen wie bei Platon gebe es beim ›reifen‹ Aristoteles nicht.

Diese Lösung des vermeintlichen Widerspruchs unter den aristotelischen Schriften bringt neue, schwerwiegende Probleme mit sich: Die Analyse des Einzelgegenstands als einer Synthese aus Materie und Form (*eidos, idéa*) gehört zu dem »Vielbesprochenen«, den *polythrýleta* (Platon, *Phaidon* 100a) in der platonischen Akademie, in der Aristoteles 20 Jahre lang studiert hatte (367–347 v. Chr.), sie durchzieht auch seine eigenen Schriften durchgängig (Bonitz 1995, 729) – er kann sie nicht erst in der Zeit vor der Abfassung der Bücher III–XI seiner *Metaphysik* (vermutlich nach 335 v. Chr.) entwickelt haben (Detel 2005, 71 spricht sogar davon, sie werde in *Metaphysik* VII »eingeführt«). Die Besonderheit der *Kategorienchrift* kann nicht aus einer Entwicklung des aristotelischen Denkens erklärt werden.

Von der Sache her kann die Strukturdisposition (wenn sie das sein soll, was Aristoteles *eidos* nennt) nicht als das identisch Beharrende im materiellen Wechsel der Teile eines Gegenstands gelten. Das widerspricht den Phänomenen, besonders bei Lebewesen. Nicht nur in der Kindheit und im Alter ist die strukturelle Disposition offenkundig eine andere, sie ändert sich auch durch den unterschiedlichen Gebrauch der eigenen Vermögen, etwa beim Laufen, Musizieren, bei der Beschäftigung mit Mathematik, usw. Sie kann kaum als die beharrende Substanz gelten (Belege bei Aristoteles s. u.). Außerdem ist auch eine Strukturdisposition genauso wie alle Eigenheiten einer Art immer etwas Allgemeines gegenüber den einzelnen Materieteilen. Musizieren z. B. verändert, wie wir heute noch genauer wissen, die Ordnung des Gehirns, und zwar nach der Art von Musik, die man treibt. Bei individuell verschiedenen Trommlern z. B. bilden sich analoge Gehirnstrukturen aus, sie sind also etwas Allgemeines.

Auch die antiken und die ihnen folgenden mittelalterlichen Kommentatoren, deren Arbeiten in der Regel eine umfassende Kenntnis des ganzen Corpus

Aristotelicum beweisen, kennen den Unterschied zwischen der *Kategorien* und (v. a.) der *Metaphysik*, sehen darin aber keine Entwicklung im aristotelischen Denken, sondern erklären ihn aus der von Aristoteles getroffenen Unterscheidung zwischen zwei Erkenntnisweisen: einer, die »früher für uns« ist, und einer, die »der Sache nach früher« ist (*Physik* 184a16–21; *Zweite Analytiken* 71b33–72a7). Alles Erkennen beginne mit der Erfahrung, d. h. mit der Anschauung von Einzelgegenständen (*Physik* 184a21–25), von denen man meint, man erfahre in ihnen die Dinge selbst. Man blickt auf einen Kreis aus Erz und sagt: »Das ist ein Kreis«, d. h. man schreibt diesem sichtbaren Gebilde ein einheitliches Sein zu, obwohl eine begriffliche Analyse aufdeckt, dass es mindestens aus Kreis-Sein und Erz-Sein besteht (*Metaphysik* 1936a26–b8). Diese Erkenntnisweise sei für das Alltagsdenken wie für die Alltagssprache charakteristisch, sie stelle den notwendigen Anfang des Erkennens dar, denn sie konfrontiere den Erkennenden mit dem »Dass« und mache so erst die Frage nach dem analysierenden »Warum« (*dioti*) möglich (*De anima* 413a12–16). Mit der Ermittlung dieser für die meisten die meiste Zeit relevanten Erkenntnisweise befasse sich die *Kategorien* (z. B. Simplikios, 73; Philoponos, 59; Schmitt 2016a, 188–196; Bernardini 2016).

3.3 Aristoteles' Auseinandersetzung mit dem sophistischen Missbrauch der Sprache: die kategorialen Unterschiede, wie man von Seiendem spricht

Die Unterscheidung mehrerer kategorial verschiedener Seinsweisen durch Aristoteles wird in der Antike oft auch als Entwicklung eines Instruments gegen die logischen Konfusionen verstanden, die aus dem zu seiner Zeit noch nicht ganz überwundenen Umgang der Sophisten mit dem Logos und der Sprache stammten (von Fritz 1978; Simplikios, 22,9–13). Parmenides hatte entdeckt, dass das Denken von sich aus fordert, dass das, was es erkennen können soll, etwas Bestimmtes und in diesem Sinn ein Seiendes sein muss. Die Sophisten hatten diese Forderung so ausgelegt, als ob der Logos – als Denken und Sprache – verlange, dass von jedem Ding gelte, es müsse genau das sein, was es gerade ist, und könne nicht zugleich etwas anderes sein (Platon, *Euthydemos* 293b–c).

Die Anwendung dieses logischen Postulats auf die Dinge der Erfahrung führte, wie Platon sagte, dazu, dass man alles beweisen und widerlegen konnte, denn

bei jedem Gegenstand kann man unter irgendeinem Aspekt zeigen, dass er das, was er gerade ist, auch nicht ist (ebd., 272a–b). Einen Schüler, den man dumm nannte, weil er noch unwissend war, konnte man auch klug nennen, weil er schnell begriff (ebd., 275c–276b), und wenn man wollte, dass er der, der er jetzt ist (dumm), nicht mehr ist, dann wollte man offenbar sein Nichtsein, also seinen Tod (ebd., 283c–d). Sokrates reagierte auf diesen inhaltlich widersinnigen, formal aber scheinbar notwendigen Schluss mit dem Vorschlag, man möge ihn alten Mann doch zerstückeln und kochen, wie es Medea mit ihrem Schwiegervater Aison getan habe mit dem Versprechen, ihn wieder jung zu machen. Wenn er nur als Guter wieder zum Vorschein komme, sei ihm alles recht (ebd., 285b–d). Mit dieser Unterscheidung gab Platon die Grundunterscheidung vor, die Aristoteles in seiner *Kategorien* ausführt: Bei jedem Seienden, auch wenn man darunter die der Wahrnehmung gegebenen, zusammengesetzten Dinge versteht, muss man unterscheiden zwischen dem Sein, durch das sie als sie selbst etwas Bestimmtes sind (Mensch, Pferd, Baum, Kreis), und demjenigen Sein, das immer nur an etwas anderem vorkommen und von ihm ausgesagt werden kann: klug oder dumm, weiß oder schwarz, diskret oder kontinuierlich sein usw. Sokrates kann in verschiedener Hinsicht oder in verschiedener Zeit klug und dumm sein, nicht aber Sokrates und Nicht-Sokrates.

Dass Aristoteles nicht nur diese Grundunterscheidung trifft, sondern noch weiter differenziert, wie etwa seine besondere Weise, etwas zu sein, an etwas anderem oder in einem Verhältnis zu ihm realisieren kann, hat einen Grund darin, dass er sich auf Gegenstände der sinnlichen Erfahrung und auf die Art, wie man in der Alltagssprache von ihnen spricht, bezieht (das betont er bei jeder Kategorie neu, z. B. *Kategorien* 1a16; 1a20; 1b25; 2a11; 5a8; 6a36; 8b25 und viele weitere Stellen; Freibert 2017, 22–43). Denn es ist immer eine andere Weise *gemeint*, etwas zu sein, wenn man von einem Mensch-Seienden, zwei Meter lang Seienden, einem rot Seienden, einem doppelt Seienden, in Athen Seienden usw. spricht. Dass Aristoteles überhaupt kategoriale Weisen, wie man etwas ein bestimmtes Seiendes *nennt*, unterscheidet, liegt an der Art, wie man im Alltagsdenken Begriffe zu bilden pflegt. Man tut dies in der Regel, indem man von einzelnen Besonderheiten absieht und sich so auf das Mehrerer Gemeinsame konzentriert. Bei dieser Art der Abstraktion kann man, wenn man die wesentlichen gemeinsamen Eigenschaften erfasst, von den Einzelindividuen zurückgehen auf das, was zu ihrer

Art gehört, bei Sokrates etwa darauf, dass er ein vernünftiges Lebewesen, also ein Mensch ist. Geht man in der Abstraktion noch weiter und fasst alle wahrnehmungsfähigen Lebewesen zusammen, kommt man bei der Gattung Lebewesen an. Abstrahiert man auch vom Lebewesen-Sein, stößt man auf keine gemeinsamen Unterschiede mehr (die etwa Pflanzen und Minerale mit umfassen), sondern einfach auf gegenständliches Sein, auf Substanzen. Ähnlich kann man von dem Rot einer bestimmten Tomate auf die Species ›Rot-Sein‹ (ihre Art), von dieser auf die Gattung Farbe zurückgehen, um dann auf keine Gemeinsamkeiten mehr mit anderen Eigenschaften, etwa klug sein, musikalisch sein usw., mehr zu stoßen, sondern einfach auf qualitatives Sein an etwas anderem.

Diese sogenannte *Transitivität der Prädikation*, die vorhanden bleibt, weil sie durch ein bloßes Absehen von konkreteren Bestimmungsmomenten entsteht (Thiel 2004, 125–152), deutet zumindest darauf hin, dass Aristoteles die Kategorien nicht einfach rhapsodisch ohne alles Prinzip (Kant, *Prolegomena* § 39, A 118–119) aufgesammelt hat. Gerade dann aber, wenn man beachtet, dass er mit den Kategorien nicht eine Einteilung der allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit vorlegen wollte, sondern von der Art und Weise ausging, wie man in der Alltagssprache von Dingen spricht, und wie diese Sprachgewohnheit von den Meinungen eines Anschauungsdenkens abhängt, dessen abstrakteste Unterscheidungskriterien er ermittelt hat, wird auch klar, dass Aristoteles mit den Kategorien nicht einfach eine Seinsgliederung und deren sprachlichen Ausdruck vorlegen wollte. Die Vorstellung, Aristoteles habe an einen »Parallelismus von Sein, Denken und Sprache« geglaubt, ist bis heute in der Forschung breit vertreten (Gasser 2015, 72; Oehler 1985, 18; Graeser 1983, 204), sie verstellt aber ein korrektes Verständnis.

Die Kategorien sind nicht die allgemeinsten Strukturprinzipien der seienden, d. h. wirklich existierenden Dinge, die sich dem Denken einprägen und dann in Worten mitgeteilt werden. Gerade die Stelle, in der Aristoteles selbst einen solchen Entsprechungszusammenhang von Sein, Denken und Sprache behaupten soll, spricht gegen diese Deutung. Denn zu Beginn der *Lehre vom Satz* (also in direkter Fortsetzung der *Kategorien*) sagt Aristoteles, dass zwar Worte und Schrift nicht bei allen Menschen gleich seien, wohl aber die Begriffe (*Lehre vom Satz*, 16a3–13; zur Übersetzung von *páthos* als Begriff vgl. Moraux 2001, 17) und die Dinge (oder Sachen), die sie wiedergeben (ebd., 16a5–10). Er betont aber im nächsten Satz, dass

es viele falsche Begriffsbildungen gebe. Deshalb verweist er auf seine Schrift *Über die Seele*, in der er die verschiedenen Erkenntnisvermögen und deren Leistungen besprochen hat (*Lehre vom Satz* 16a8–9). Es macht einen großen Unterschied, ob man etwas in direkter oder zusammengesetzter Wahrnehmung erkennt, ob man eine Meinung oder ein rationales Urteil bildet oder etwas in abschließender einheitlicher Erfassung durch den Intellekt erkennt, denn davon hängt ab, ob dem etwas wirklich Seiendes entspricht oder nicht (Schmitt 2016a, 215–247). Dass nicht jeder Begriff, den jemand bildet, den Dingen entspricht, ist Aristoteles wohl bekannt. Nur von den Weisen des Erkennens aber, d. h. der Art, wie man Begriffe bilden kann, sagt er, dass sie bei allen Menschen dieselben seien ebenso wie die Unterschiede unter den Dingen oder Sachen, die sie zu begreifen und zu bezeichnen suchen (Freibert 2017, 22–44 mit weiterer Literatur).

Bei den Kategorien ist klar, dass sie Gegenstände der Anschauung oder des Meinens bezeichnen, und deren *allgemeinste Unterscheidungskriterien* bilden. Diesen Bezug auf die Erfahrung hält Aristoteles bei der Beschreibung aller Kategorien fest. Er beginnt fast immer mit der Feststellung, dass man von etwas in der Regel oder hauptsächlich (*kyriōos*) in einer bestimmten Weise *spreche*: von etwas Quantitativem, Relativem usw. – und bringt durchweg Beispiele, die auf eine allgemeine Erfahrung rekurrieren. So spreche man von viel Weißem oder von einer langen Handlung, meine damit aber nur akzidentell etwas Quantitatives, weil man beim Weißen an eine große Fläche, bei der Handlung an eine lange Zeit denke (*Kategorien* 5a39–b3), usw. Auch der Verzicht auf eine wissenschaftliche Begründung und Einteilung, die z. B. beim Quantitativen unter Bezug auf die Mathematik der Zeit gut möglich gewesen wäre, belegt diesen Erfahrungsscharakter der Kategorien. Das gilt auch, ja in besonderer Weise für die Kategorie der Substanz, die in der *Kategorien* ganz auf die Seinsweise sinnlich erfahrbarer Einzeldinge konzentriert ist.

3.4 Zum Aufbau der Gegenstands-erkenntnis durch Aristoteles

Zur Erklärung, wie sich die Dinge zu den sprachlich ausdrückbaren Gedanken über sie verhalten, d. h. wann und in welcher Weise und welchem Maß das Denken den Dingen wirklich entspricht, verweist Aristoteles selbst auf seine Schrift *Über die Seele* (*De anima, peri psychēs*). Dort versucht er zu erklären, wie

man überhaupt zur Erfahrung eines Gegenstands kommt. Es geht um den Nachweis, dass das, was dem Alltagsdenken als Gegenstandsanschauung erscheint, eine Reihe komplexer Erkenntnisakte voraussetzt, durch die ein scheinbar gegebenes Wissen erst aufgebaut werden muss. Das Resultat ist: Es gibt nicht den ›Gegenstand überhaupt‹ mit bestimmten allgemeinsten Charakteristika, die ausmachen, dass er ein einheitliches gegenständliches Sein hat. Die Reflexion auf die verschiedenen Erkenntnisakte, die für den Aufbau des Wissens von einem Gegenstand nötig sind, deckt vielmehr auf, dass das, was die Anschauung für eine Einheit hält, etwas Synthetisches ist, das erst auf seine Komponenten hin analysiert werden muss.

Die Schrift *Über die Seele* ist gerade in den letzten Jahren mehrfach neu und intensiv untersucht worden (Corcilius 2017; Hahmann 2016; Buchheim 2016; Shields 2016). Die folgende Darstellung konzentriert sich auf das, was in der bisherigen Forschung nur bei-läufig oder gar nicht behandelt wurde (vgl. aber Kre-wet 2011; Bernard 1988; Cessi 1987). Das bezieht sich zunächst darauf, dass Aristoteles nicht irgendwelche Unterscheidungen unter Wahrnehmungsformen usw. macht, sondern diese Unterscheidungen dadurch erst entwickelt, dass er das Endprodukt der Wahrnehmung, die Gegenstandsanschauung, nicht für etwas (dem Denken, Bewusstsein) Gegebenes nimmt, sondern auf ihre vom erkennenden Subjekt zu erfüllenden Bedingungen reflektiert.

Den Anfang findet er in der einfachsten Form des Wahrnehmens, in der bloßen Wahrnehmung von Farben, Tönen, Gerüchen usw. rein als solchen, ohne dass man auch schon erkannt hätte, wo, wann, an welchem Gegenstand man sie vorgefunden hat. Das nennt er »das – für jeden Sinn – eigentümliche Wahrnehmbare« (*ídion aisthetón*, *Über die Seele* 418a11–16). Diese Wahrnehmungen hält er für weitgehend sicher, weil sie unmittelbar und unzusammengesetzt sind (genauer Schmitt 2016a, 129–137). Diese Wahrnehmungen sind nicht rein physische Beeindrückungen (jetzt wieder Corcilius 2017 LVII–LVIII), denn das körperliche Hörorgan wird keineswegs einfach von einem Ton be-wegt, sondern von der einen Ton transportierenden Luft und u. a. auch (nach heutiger Analyse) von Neu-ronenimpulsen. Den Ton als Ton muss das Hörver-mögen erst für sich unterscheiden. Das bloße Bewegt-werden des Hörorgans führt noch nicht zum Hören eines Tons, denn jemand, der z. B. von etwas anderem stark abgelenkt oder auf es konzentriert ist, hört trotz funktionierender Organe nicht (ebd., 416b32–418a6).

Als nächsten Schritt (sachlich und zeitlich) identifi-

ziert Aristoteles die Möglichkeit, einfache Wahrnehmungen zusammenzusetzen, Synthesen aus ihnen zu bilden. Bei diesen Synthesen kann man bereits viele Fehler machen. Setzt man mehrere Farbunterschei-dungen zusammen, sieht man farblich begrenzte Flä-chen, d. h. Formen. Diese Formen und ähnlich auch Bewegungen oder Anzahlen kann man auch ertasten oder hören. Das, was man durch diese Wahrnehmungssynthesen erfassen kann, nennt er *koiná*, das mehreren Sinnen Gemeinsame (ebd., 418a16–20). Man kann aber auch, wenn man etwas Gelbes sieht, das zugleich süß ist (wie Honig), im Zug des Wahrnehmens erfassen, dass dieses Gelbe süß ist, d. h. man nimmt nicht neben- oder nacheinander Gelb und Süß wahr, sondern verbindet beides zu einer Wahrnehmung. Diese und ähnliche Leistungen, z. B. die Wahrnehmung der Zusammenstimmung von Tönen (Har-monie, Disharmonie) fasst er unter dem Begriff *aísthesis koiné* (*sensus communis*, *sensus interior*) zusam-men. Auch hier gibt es viele Anlässe zur Täuschung, z. B. wenn man etwas Gelbes für süß hält, aber gelbe Galle vor sich hat (ebd., 425a27–b4). Vor allem aber hat man mit diesen Akten noch keinen Gegenstand erkannt. Das, was diese Wahrnehmungsformen leis-ten, ist die Herstellung der Ganzheit eines Erschei-nungsbildes von etwas. Ein Archäologe, der etwas Graues (und fühlbar Hartes) in länglich viereckiger Form mit bestimmten abgegrenzten Formen dazwi-schen sieht, sieht keine Küche und keine Backstube, sondern er sieht, was er sieht, er hat aber eine Erschei-nungs-Grundlage, die er mit anderen Erkenntnisfor-men deuten und dadurch als einen bestimmten Ge-genstand begreifen kann.

Diese erste Form einer Gegenstandserkenntnis nennt Aristoteles *akzidentelle Wahrnehmung* (*aísthesis katá symbebékós*). Sein Beispiel ist: Man sieht etwas Weißes in bestimmar Form und erkennt den Sohn des Daires oder des Kleon (ebd., 418a20–25; 425a25–27). Akzidentell ist diese Wahrnehmung also, weil bei ihr das Wahrgenommene nicht den Ausschlag gibt, sie erfasst ja nur ein Akzidenz. Erst durch die Mitwirkung einer Form des Denkens entsteht die Anschauung ›weißer Kleon‹. Dass man sich alle diese Erkenntnis-akte nicht, wie wir sagen, bewusst macht, heißt nicht, dass man in ihnen nicht aktiv tätig ist. Dafür zeugen allein die vielfältigen Täuschungen, die nicht natur-gegeben sind, weil man sie bei sorgfältiger und auf-merksamer Ausübung der Wahrnehmung vermeiden kann. Der Gegenstands-Anschauung widmete Aristoteles genaue Analysen. Er kommt dabei zu einer dem Alltagsdenken konträren Auffassung. Denn er be-

hauptet, die Gegenstands-Anschauung sei abstrakt und konfus (*Physik* 184a21–184b5; dazu Schmitt 2016a, 115–121) und nicht, wie man erwartet, konkret und deutlich. Denn auch wenn man sich bewusst zu sein meint, in der Anschauung sei einem ein einzelner Gegenstand ganz gegeben, macht eine genauere Reflexion leicht klar, dass man in der Anschauung zwar einen Gegenstand mit allen seinen Aspekten vor sich hat, dass das aber, was man von ihm wirklich wahrgenommen hat, nicht am äußersten Gegenstand gemessen werden kann, sondern an dem Erkenntnisgegenstand geprüft werden muss, den man beim Anschauen (für sich, für das Bewusstsein) hergestellt hat (*Zweite Analytiken* 87b28–30; 100a16–b1). Dieser innere Gegenstand der Anschauung ist nach Aristoteles konfus (*synkēchyménoos*, *Physik* 184a22) und unbestimmt (*ad ihoristoos*, ebd., 184b2) und allgemein (*kathóloū*, ebd., 184a22; a25).

Es war schon der spätmittelalterliche Philosoph Duns Scotus, dem diese von den früheren Kommentatoren scheinbar blind übernommene Lehre nicht mehr einleuchtete (zum Folgenden Schmitt 2009). Wieso sollte ein Gegenstand der Anschauung (*intuitio sensitiva*) konfus sein? Aristoteles konnte damit, so glaubte er, nur gemeint haben, dass man diese Gegenstände bei ihrem ersten Eindruck noch nicht in ihre einzelnen Aspekte gegliedert hat. Sie waren alle schon da, aber noch undifferenziert, vermischt. So hatten das aber weder die alten Kommentatoren noch Aristoteles selbst ausgelegt. Das bezeugt schon sein Beispiel von dem Weiß, an dem man einen Menschen zu erkennen meint (*Über die Seele* 418a20–25; 425a25–27). Denn ‚weiß‘ ist nicht (ein noch ungegliederter) Inbegriff der Anschauungsmerkmale eines Menschen – wichtig für Aristoteles ist vielmehr, dass Weiß-Sein nicht allen Menschen zukommt und zudem auch noch anderen Dingen oder Lebewesen. Wer also meint, an einem Weiß (in bestimmter Form) einen Menschen zu erkennen, hat einen konfusen Begriff von ihm gebildet, denn er könnte sich täuschen, weil jemand auch ein Mensch sein kann, der nicht weiß ist, oder weil ein Weißes (z. B. in senkrecht stehender Form) auch eine Birke sein kann. ‚Weiß in bestimmter Form‘ ist nach Aristoteles zwar ein Anschauungsgegenstand, dieser Gegenstand passt aber auf begrifflich zu unterscheidende Dinge; er ist konfus, mischt sachlich Verschiedenes miteinander. Für die so genannte erste Substanz der *Kategorienchrift* kann er daher auch das Fabeltier Bockshirsch (*tragēlaphos*) zum Beispiel nehmen. Auch er ist zwar Grundlage aller Aussagen von ihm, aber er hat kein nicht weiter

analysierbares Sein, denn er besteht zumindest aus Bock und Hirsch, und er ist nur ein Gegenstand mythisch-poetischer Phantasie (*Lehre vom Satz* 16a16–17). Außerdem gelten Aristoteles diese Anschauungsgegenstände als abstrakt allgemein (*kathóloū*, *Physik* 184a21–184b5), nicht weil er meint, die Anschauung eines einzelnen Gegenstands setze bereits den Schluss ›alle Menschen sind weiß‹ aus der Beobachtung mehrerer Menschen voraus, sondern weil man das ›ein bestimmter Mensch sein‹ an einem markanten Merkmal erfasst hat, das auch anderen Menschen und anderen Dingen zukommen kann.

Besonders aussagekräftig ist, dass Aristoteles die abstrakte Konfusion der Anschauungsgegenstände auch an einem ihm besonders wichtigen und oft zur Demonstration benutzten Beispiel erläutert: An der Art, wie man mit dem Wort (der Alltagssprache) etwas als Kreis bezeichnet, und wie sich das so Bezeichnete von einer begrifflichen Erkenntnis unterscheidet (*Physik* 184a26–b5). Das, was man aufgrund einer Anschauung von einem Kreis erfasst, ist immer mehr als Kreis (denn jeder derartige Kreis ist Kreis im Sand, aus Kreide, Holz, Erz usw.), aber auch immer weniger als Kreis: Denn das, was man aufgrund der Anschauung eines Kreises weiß, enthält schwerlich alle begrifflich dem Kreis zukommenden Eigenschaften, z. B. die Geschlossenheit und die Gleichförmigkeit der Linie, die Identität der Abstände vom Mittelpunkt, die Teilung des Kreises in zwei gleiche Hälften durch den Durchmesser usw. Der innere Gegenstand der Anschauung ›Kreis‹ ist also konfus, weil er außer Merkmalen des Kreises auch Merkmale des Sandes, der Kreide usw. enthält, und er ist abstrakt, weil er auf markante Merkmale beschränkt ist. Genau diese unterbestimmte Art von Kreis ist, so betont Aristoteles, das, was die Normal-Sprache als Kreis bezeichnet. Erst die begriffliche Bestimmung sei in der Lage, die einzelne Sache für sich zu unterscheiden (*Physik* 184a26–b2). (Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Leistungsfähigkeit einer ordinary-language-theory könnte diese aristotelische Analyse immer noch hilfreich sein.)

3.5 Materie und Form als akzidentelles Sein, das bestimmte Können als Substanz der Gegenstände

Mit der Analyse des inneren Produkts einer Gegenstandsanschauung hat Aristoteles einen grundlegenden Schritt über die *Kategorienchrift* hinaus auf-

gewiesen. Das Anschauungsdenken, dem das Einzelnding als eine nicht weiter auflösbare Grundlage (deshalb als Substanz) erscheint, erweist sich als Produkt einer noch unkritischen Erkenntnishaltung, die den Gegenstand, den sie vor sich hat, mit dem verwechselt, den sie in eigener Erkenntnisaktivität hergestellt hat. Von Aristoteles her gesehen bietet die Anschauung daher zwar einen Ausgangspunkt für die weitere Erfahrung. Ihre Erweiterung kann aber nicht durch bloßes Beobachten und eine methodische Absicherung der Beobachtungen durch Messen, Wägen, Verallgemeinerung usw. geschehen. In allen diesen Fällen bliebe die Grundkonfusion, dass sachrelevante mit sachfremden Merkmalen, die an einem Anschauungsgegenstand ununterschieden vorgefunden werden, vermischt würden, ungeprüft erhalten. Erforderlich ist vielmehr eine Unterscheidung am Erfahrungsgegenstand selbst: Was an ihm gehört zu dem, was sein bestimmtes Sein ausmacht und was ist sachfremd? Im Zug der konsequenteren Verfolgung dieser Fragestellung destruiert Aristoteles eine weitere Grundüberzeugung des Alltagsdenkens (auch in seiner verwissenschaftlichten Form): Das bestimmte Sein, die Substanz eines Gegenstands kann nicht in dem gefunden werden, was an ihm im Wechsel der Veränderungen *identisch beharrt*. Die im Sinn der *Kategorienchrift* getroffene Unterscheidung von *substantiellen und akzidentiellen Eigenschaften* ist noch konfus und muss präzisiert werden.

Er zeigt das von mehreren Aspekten: Eine Weise, das Beharrende im Wechsel zu suchen, war seit den Vorsokratikern die Analyse eines Ganzen in seine Elemente (*Metaphysik* 983b7–11). Verfährt man in dieser Weise bei sinnlichen Gegenständen, z. B. bei einem Haus, dann bleiben tatsächlich die Teile, aus denen man es aufbauen und in die man es zerlegen kann, etwa Ziegel und Balken, oft erhalten, auch wenn es selbst sich ändert oder zerstört wird. Aus Ziegeln und Balken kann aber vieles gebaut werden, was nicht Haus ist. Sie können daher auch nicht dazu dienen, zu erkennen, was das bestimmte Sein eines Hauses ausmacht und sie sind auch keine Materie, die in sich die Potenz hat, ein Haus zu werden. Deshalb nennt Aristoteles diese elementaren Teile die Materie des Hauses, nicht weil sie Materie, d. h. fester Stoff, sind, sondern weil sie im Verhältnis zum Haus-Sein ein *unbestimmtes Sein* haben. Auch die Ziegelsteine könnte man in ihre materiellen Elemente zerlegen, etwa in Lehm und Wasser. Sie wären dann die Materie der Ziegelsteine. Von einer »persistierenden Materie« als Grund der Stabilität der Einzeldinge kann man nach Aristoteles

deshalb nicht sprechen (vgl. *Metaphysik* VII, 3; vgl. dagegen z. B. Detel 2005, 76). Eine andere Weise, das Beharrende, Persistierende im Wechsel zu suchen, ist die Ermittlung der Struktur, Disposition oder der Anordnung, d. h. dessen, was in der Forschung meistens die ›Form‹ der Materie genannt wird. Dass auch auf diese Weise das bestimmte Sein von etwas nicht gefunden werden kann, macht Aristoteles (u. a.) auch am Beispiel des Hauses klar (vgl. v. a. *Metaphysik* VIII, 2). Denn ein Haus kann sehr verschiedene Anordnungen seines Materials haben (etwa vom Spitzdachhaus bis zum Iglu); aus gleichen Anordnungen müssen zudem nicht immer Häuser entstehen. Wenn man sich dagegen auf die Aufgabe konzentrierte, die etwas erfüllen muss, um ein Haus sein zu können, werde man alle beliebigen, selbst abgelegene Erscheinungsformen als Haus erkennen und dabei auch nur Erscheinungsformen von Häusern auswählen.

Terminologisch fasst Aristoteles dieses Erfüllen einer Aufgabe mit den Begriffen *dynamis* (hier nicht ›Möglichkeit‹, sondern ›Vermögen‹, *potentia*), *enέrgēia* (nicht: ›Wirklichkeit‹, sondern ›wirkliche Tätigkeit‹, ›Aktivvollzug‹) und *érgon* (›Werk‹, aktiv und als Ergebnis). Diese Begriffe gebraucht er hier nicht als Modalkategorien (der Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit), sie haben vielmehr Bedeutung für die Erkennbarkeit des Seins von etwas. Denn bereits eine noch vorläufige Meinung über die Aufgabe, die ein Haus erfüllen muss, z. B. dass es schützenden Aufenthalt für Menschen und Sachen bietet (*Metaphysik* 1043a16–18), ist für eine Begriffsbildung hinreichend, bei der man anders, als wenn man sich an die materiellen Elemente oder die Strukturdispositionen hält, alles und auch nur das ermitteln kann, was ein Haus ist, d. h. die notwendigen und zureichenden Bedingungen des Haus-Seins. Sich an dem, was etwas kann und wie es dieses Können ausführt, d. h. begrifflich: sich an *dynamis* und *enέrgēia* zu orientieren, heißt also, sich an den Kriterien für das substantielle Sein von etwas auszurichten. »Alles wird durch das, was es kann und leistet (an seiner *dynamis* und seinem *érgon*) in seinem Sein bestimmt«, formuliert Aristoteles daher (*Politik* 1253a23; *Meteorologica* 390a10–15; *De anima* 412a19–b9) und erläutert von verschiedenen Aspekten her immer wieder, dass die *enέrgēia*, d. h. die Aktivität, die eine bestimmte Potenz verwirklicht, identisch mit der »Seinsheit« (*ousía*, Substanz) von etwas ist (*Metaphysik* 1050b2; 1035b14–17; 1043a17–28; b1–2; 1048a30–31). (Graeser 1983, 224–225, betont zu Recht, dass Sein für Aristoteles eine Form der Aktivität ist, leitet die Aktivität aber aus der strukturellen Ordnung, statt

die Ordnung aus der Ausrichtung auf die Aktivität ab.) Die kategoriale Unterscheidung von Ding und Eigenschaft, Substanz und Akzidenz mit der Zuweisung des Beharrenden zum substantiellen Sein und dem, was sich ändern kann, zum akzidentiellen Sein von etwas, ist nach Aristoteles also nur zur Ermittlung des ›Dass von etwas geeignet. Eine wissenschaftliche Untersuchung muss das wesentliche und akzidentielle Sein an dem Kriterium unterscheiden, ob etwas zu dem bestimmten Können gehört, das etwas verwirklicht, oder zu seinen materiellen Verwirklichungsbedingungen.

3.6 Das Widerspruchsaxiom als methodische Grundlage der Ermittlung des bestimmten Seins von Etwas

Aristoteles weist öfter in Form einer bloßen Feststellung darauf hin, dass Sein ein *actus*, eine bestimmte Weise der Aktivität ist. Man könnte das mit seiner Abhängigkeit von Platon erklären. Meistens ist das, was beim ungenauen Lesen wie eine Feststellung erscheint, aber eine abgekürzte Form der Argumentation. Das eben besprochene Beispiel demonstriert das gut. Denn die Erklärung des Seins des Hauses von seiner *enérgeia* her ergibt sich als Lösung einer Aporie, in die der Widerspruch der Identifizierung des Hausseins an seiner Materie oder seiner Struktur führt. (Die antiken Kommentare sind für das Verständnis dieser Verfahrensweise sehr hilfreich, weil sie oft die abgekürzten Schlüsse vervollständigen und in einer explizierten Form darstellen.)

Grundlage für dieses Verfahren ist Aristoteles' Umgang mit dem Widerspruchsaxiom (ausführlich Schmitt 2016a, 139–164). Es hat bei ihm zwei Besonderheiten: Er bezieht das Axiom ›Etwas kann nicht zugleich es selbst sein und nicht sein‹ nicht auf Dinge der Welt und verlangt nicht, dass alles entweder unter einen Begriff fallen oder nicht fallen muss (das würde immer als *petitio principii* gedeutet werden können, *Metaphysik* 1006a18–25), sondern er versteht es als Grundbedingung des Meinens (oder Urteilens): Man kann nicht zugleich meinen oder urteilen, dass etwas das, was es ist, auch nicht ist. (De facto kann man das natürlich tun, dann ist aber eine der beiden Meinungen falsch, ebd., 1005b19–34.) Das Wissen um diese Unmöglichkeit ist daher in seinem Verständnis Anlass für die Differenzierung einer zu pauschalen Meinung. Wenn man meint, dass ein Wein zugleich süß und nicht süß ist, macht dieser Widerspruch in der Meinung genau auf den Aspekt aufmerksam, bei dem man

eine Unterscheidung suchen muss: Was waren die genauen Bedingungen, unter denen der Wein zugleich als süß und als nicht süß wahrgenommen wurde? (*Metaphysik* 1010b14–26) Diese Art der Anwendung des Widerspruchsaxioms führt zu einer innovativen, kreativen Auslegung. Denn es dient dazu, einen Fortschritt in einem zuvor zu unkrekten, undifferenzierten Denken zu machen. (Aristoteles hat der Frage, wie man aus der Aporie, dem Widerspruch, zur Euporie, der Lösung, gelangt, ein ganzes Buch seiner *Metaphysik* gewidmet: Buch III.) Von diesem Axiom sagt Aristoteles, dass man es bei jeder Erfahrung schon mitbringt. Er hält es also für apriori, denn man gewinnt es nicht aus der Erfahrung, sondern benutzt es zu ihrer Beurteilung: Nur was man im Urteil als ein Etwas, das eben dieses Etwas nicht zugleich nicht ist, ermittelt hat, ist erkennbar. Das Axiom selbst sei daher jedem Zweifel überhoben und aus sich selbst einsichtig (ebd., 1005b6–34).

Philosophiegeschichtlich liegt mit der Art, wie Aristoteles das Widerspruchsaxiom versteht, eine Analogie im Anspruch zu Descartes' »cogito, ergo sum« vor: Es bietet eine zweifelsfreie Grundlage des Erkennens. Descartes zieht daraus, dass das Denken in allen seinen Veränderungen als es selbst identisch beharrt und deshalb dem Widerspruchsaxiom genügt (*Synopsis* 4; *Meditationes* VI, 110), den Schluss: »ego aliquid sum« (*Meditationes* II, 22: »Ich bin etwas <Distinktes, Bestimmtes>«) und verallgemeinert dieses Ergebnis zu der Aussage: Alles, was ich genauso klar und distinkt wie das ›Ich denke‹ erkenne, sei wahr, weil jede solche »perceptio« ohne allen Zweifel »etwas ist« (*procul dubio est aliquid*) (*Synopsis* 5; *Meditationes* IV, 74). Aristoteles dagegen stützt sich nicht auf etwas, von dem er sicher zu sein meint, dass es genau ein Etwas ist, d. h. dem Widerspruchsaxiom genügt, sondern er stützt sich auf das Axiom selbst. Deshalb dient ihm dieses Axiom nicht zur Bestätigung einer Erkenntnis (›Ich also bin etwas‹), sondern zur Prüfung und zur Findung von Erkenntnis (Zitate nach Descartes 1641). Nimmt man seine Ermittlung des Haus-Seins zum Beispiel, kann man feststellen, dass die Suche nach dem genauen Etwas-Sein, das für jede Art von Haus und auch nur für Häuser gilt, tatsächlich das leistet, was Descartes vom Cogito-Argument erwartet: Es führt das Denken von den Sinnen weg und auf etwas hin, was »pura substantia« ist: rein und nur ein Etwas-Seiendes (*Praefatio* 5; *Synopsis* 4). Denn wenn etwas sowohl auf Kugelhäuser wie auf Häuser mit spitzem oder flachem Dach zutrifft, hat dieses Zutreffende keine direkte Bindung mehr an be-

stimmte, fixierte Erscheinungsformen oder Anordnungsweisen einzelner Häuser.

3.7 Die Ermittlung der Erkenntnisbedingungen des allgemeinen Seins von genau einem Sachgehalt in den Zweiten Analytiken

Die von Aristoteles vorgeschlagene Lösung, dass man das Sein von etwas ermittelt, indem man fragt »Was kann und leistet es?«, macht nicht unmittelbar deutlich, dass sie Resultat einer methodischen Anwendung des Widerspruchssaxioms ist, man kann ihre Begründung – durchaus mit Recht – auch in einer plausiblen Erfahrungsanalyse suchen. Auch heutige Wissenschaftler werden nicht irritiert, wenn sie z. B. das Schvermögen von Lebewesen untersuchen und dabei nicht immer mit gleichen Materien und gleichen Strukturen konfrontiert werden. Auch ein Sehorgan, das keine Linsenform hat, wird von den Biologen zutreffend als Auge erkannt, wenn sie beobachten können, dass ein Lebewesen hell und dunkel und/oder Farben unterscheiden kann. Genau an diesem Kriterium ermittelt man, wie, d. h. mit welchen Materien und in welcher Disposition, ein Lebewesen dies bewerkstelligt (manche Muscheln z. B. mit einem Spiegel). Es ist aber nicht nur eine Erfahrungswahrscheinlichkeit, auf die Aristoteles sich stützt. Denn es ist die Frage nach dem Etwas-Sein eines jeden Etwas selbst, die darauf hinführt, dass es in der *Verwirklichung nicht leerer, sondern genau bestimmter Möglichkeiten* besteht. Ausführlich und mit logisch-methodischer Strenge untersucht er in seinen *Zweiten Analytiken* (Kap. 4) den Weg des Erkennens (Schmitt 2016a, 215–248) und bezeichnet ausdrücklich das Ziel dieses Wegs: »Dann wissen wir am genauesten, was etwas ist, wenn es dieses Etwas-Sein nicht mehr aufgrund von etwas anderem hat« (*Zweite Analytiken* 85b35–38); oder: »Das wesentliche Sein von etwas bezeichnen, heißt, dass nichts anderes das Sein dieser Sache ist« (*Metaphysik* 1007a26–27).

Als Beispiel dient ihm die Frage, wann man am zutreffendsten weiß, dass etwas ein Dreieck ist. Man könnte sich dabei auf das stützen, was man, wenn man etwas in der Anschauung als eine bestimmte Form, die man Dreieck nennen kann, identifiziert hat, bei allen derartig geformten Gebilden wieder vorfindet, bei dem also, was allen Dreiecken zukommt. Das wäre das, was man heute als Idealfall einer Induktion bezeichnen würde. Aristoteles demonstriert aber mit gu-

tem Grund, dass selbst ein solches Allgemeinwissen nicht hinreicht. Denn jedes Dreieck hat z. B. eine Außenwinkelsumme, die vier rechten Winkeln gleich ist. Das gilt aber für alle geradlinigen ebenen Figuren, gibt also nicht das Dreieck als Dreieck zu erkennen. Genauso könnte man beweisen, dass jeder Dichter ein Mensch ist, man hätte dadurch aber kein (allgemeines) Wissen über das, was ihn zum Dichter macht.

Man könnte auch ein bestimmtes einzelnes Dreieck, das man vor sich hat, zur Grundlage der Erkenntnis machen, was ein Dreieck ist. Folgt man dabei dem Prinzip, dass man genau ein bestimmtes Etwas zu erkennen sucht, führt das nicht nur dazu, dass man den Sand oder die Kreide vom Etwas-Sein des Dreiecks ausschließen muss, weil man sie nicht bei allen Dreiecken vorfindet, man könnte sich dann auch nicht am Ideal eines exakt vorgestellten Dreiecks orientieren. Denn von jedem solchen Dreieck könnte man zwar beweisen, dass es die Innenwinkelsumme von 180 Grad hat, man wüsste dadurch aber noch nicht, dass diese Eigenheit genau das ist, was jedem Dreieck als Dreieck zukommt. Im Gegenteil: So wie man dann, wenn man nur weiße Menschen oder weiße Schwäne kennt, meint, diese Eigenschaft gehöre zu ihrem wesentlichen Sein, würde man auch, wenn man z. B. nur gleichwinkelige Dreiecke als Untersuchungsobjekt vor sich hätte, meinen, ihre Eigenschaften, z. B. dass alle Winkel gleich groß sind, gehören zum Sein des Dreiecks selbst und seien die Bedingung für die Innenwinkelsumme. Aus eben diesem Grund reicht auch nicht die scheinbar nächstliegende Definition, dass Dreieck alles das ist, was von drei Geraden umgrenzt ist, zur Sacherkenntnis alles dessen, was zu einem Dreieck und nur zu ihm gehört, hin. Denn dann würde man ganz verschiedene und sogar widersprüchliche Eigenschaften dem Dreieck als Dreieck zurechnen müssen.

Nimmt man den Kreis im Sand zum Beispiel, läge der Gedanke nahe, man müsse nur vom Sand abstrahieren, dann habe man alles das vor sich, was zum Kreis selbst gehört. Beim Dreieck wird deutlicher, dass die Aufgabe komplexer ist und dass sie auf keinen Fall mit der einfachen Regel, allgemein ist das, was Mehrerem zukommt (z. B. *Metaphysik* 1038b11–12), gelöst werden kann. Ein *wissenschaftliches Allgemeines* ist etwas für Aristoteles ja selbst dann nicht, wenn es allen zukommt. Auch wenn er öfter das Allgemeine als das, was Mehrerem zukommt, bestimmt und auch das, was diese Bedingung erfüllt, als allgemein beurteilt und dieses Allgemeine terminologisch nicht von dem, was er als das wissenschaftliche oder primäre Allgemeine bezeichnet (*to prooton ka-*

thóloú, Zweite Analytiken 74a5; insges. 73b25–74a3), unterscheidet, es ist aufgrund seiner Sacherklärungen klar, dass das sogenannte *praedicabile de pluribus* für ihn ein unterbestimmtes Allgemeines ist. Es ist wie beim Substanzbegriff der *Kategorien* ein Anfang in der Ermittlung des Allgemeinen, nicht sein Zielpunkt. Es ist deshalb kein Zufall, dass er dieses wissenschaftliche Allgemeine an der Innenwinkelsumme des Dreiecks erklärt, denn die Erschließung dieser Wesensbestimmung des Seins des Dreiecks, die später Euklid im ersten Buch seiner *Elemente* systematisch dargestellt hat, galt als Inbegriff einer methodisch strengen Wissenschaft (vgl. zum Folgenden *Zweite Analytiken* 73a21–74a3).

Da das, was für jedes Dreieck gilt, wie z. B. die Außenwinkelsumme, noch nicht das Dreieck als Dreieck (sondern nur als geradlinige Figur) zu erkennen gibt, folgert er, dass das wissenschaftliche Allgemeine dem Dreieck darüber hinaus auch *von ihm selbst her* zu kommen muss. Methodisch ermittelt werden könnte das, wenn man prüft, ob etwas so zum Dreieck-Sein gehört, dass es ohne dieses Bestimmungsmoment nicht als Dreieck gedacht werden könnte (in der späten Tradition wird dies als *Anhairesis*-, als Aufhebungs-Methode bezeichnet). So kann man ein Dreieck ohne Kreidestriche, nicht aber ohne drei Geraden denken, sie kommen ihm also von sich her zu. Nicht alles, was einem Dreieck *von ihm selbst her* zu kommt, kommt ihm aber auch *als ihm selbst* zu. Diese Bestimmungen sind sehr verwandt, aber nicht völlig identisch. Einem gleichschenkligen Dreieck kommt die Innenwinkelsumme zwar von ihm selbst her zu, aber nicht als ihm selbst, d. h. als gleichschenkligem Dreieck, sondern eben nur, sofern es überhaupt Dreieck ist. Überlegungen dieser Art führen Aristoteles zur Erschließung der nächsten Bedingung: Das, was das Sein selbst des Dreiecks ausmacht, muss nicht nur *zu jedem Dreieck* gehören und zu ihm *von ihm selbst her* und *als ihm selbst*, es muss ihm auch *als erstem* zu kommen. Denn dem gleichschenkligen Dreieck kommt die Innenwinkelsumme nicht von seiner Gleichschenkligkeit her zu, sondern weil es ein Dreieck ist. Auch ohne und schon vor der Eigenschaft der Gleichschenkligkeit kommt ihm die Innenwinkelsumme von zwei Rechten zu, einfach weil es ein Dreieck ist. Die Außenwinkelsumme andererseits kommt dem Dreieck nicht von ihm her zu, weil es ein Dreieck ist, sondern vor ihm schon jeder beliebigen geradlinigen Figur und von ihr her dann auch dem Dreieck – eben weil es auch eine geradlinige Figur ist. Die Eigenschaft, die Innenwinkelsumme von zwei Rechten zu

haben, kommt daher als erster Figur dem Dreieck zu und von ihm her auch jedem beliebigen Dreieck.

3.8 Das allgemeine Sein des wissenschaftlich Erkannten

Die scheinbar akademisch formalen Überlegungen der *Zweiten Analytiken* haben für den Seinsbegriff, wie ihn Aristoteles versteht, eine weitreichende Bedeutung, die er auch selbst expliziert hat. Da das, was ein Dreieck rein als Dreieck ist, mit allen seinen Bestimmungsmomenten für alle unterschiedlichen Dreieckarten gilt, kann das primäre Allgemeine des Dreiecks nicht eine *ideale Gegenständlichkeit* haben. Es ist »kein Ding selbst neben oder über den anderen Dingen« (*Metaphysik* 1038b33; 1053b18–19; 1040b26–34; *Zweite Analytiken* 77a5–9; 85b18), denn selbst wenn man sich als Geometer die Bestimmungen des Dreieckseins an einem ‚Ideator‘, an einem in idealer Exaktheit vorgestellten Dreieck verdeutlichen möchte – auch ein solcher Ideator hätte notwendigerweise die Form eines bestimmten Dreiecks. Das Dreieck selbst als Inbegriff aller möglichen Eigenschaften, die dem Dreieck als Dreieck zukommen, kann also auch nicht mehr (als eine einzelne Figur) vorstellbar sein; sein Sein kann nur ein Sein als Begriff (sc. der Vernunft, des *nous*) sein. Dennoch hält Aristoteles dieses nur erkennbare Sein nicht für leer oder weniger inhaltsreich als das konkrete Seiende, sondern sagt von ihm, es habe »mehr Sein« oder sei »mehr seiend« (ebd., 85a15–23).

Diese – nach ausführlicher Begründung, weshalb man mehr weiß und ein sicheres Wissen hat, wenn man das Allgemeine, als wenn man das Einzelne kennt (ebd., Kap. I, 24) – vorgebrachte Behauptung ist im Horizont eines modernen Seinsbegriffs unverständlich: Etwas kann nicht mehr oder weniger existieren, d. h. Dreieck oder Mensch sein. Dieser »ontologische Komparativ« (Bröcker 1959) scheint aber auch nicht zum aristotelischen Begriff eines primären Allgemeinen zu passen. Denn gerade wenn man Sein als Etwas-Sein auslegt, muss dieses Etwas-Sein ein Mehr an Bestimmungsmomenten enthalten, wenn man von einem Mehr-Sein sprechen können soll. Die Definition »Dreieck ist jede ebene Figur, die die Innenwinkelsumme von zwei Rechten hat« scheint aber Ergebnis eines »acte simple de la pensée« (Breton 1969, 52) zu sein, auf jeden Fall ein abstrakter, wenig inhaltsreicher Gedanke. Aristoteles selbst zeigt aber, dass die Erkenntnis des primären Seins des Dreiecks kein simpler Identifikationsakt ist, sondern der Ab-

schluss eines diskursiven Erkenntnisvorgangs, in dem die bis dahin im Nacheinander entfalteten Einzelaspekte zur Einheit eines Begriffs verbunden werden (*Metaphysik* 1051a24–26). Er drückt sich dazu zwar äußerst knapp aus, macht aber gerade dadurch klar, dass zu dieser abschließenden Einheitserkenntnis nur der in der Lage ist, dem das zuvor im rationalen Durchgang Unterschiedene präsent ist. Er behauptet nämlich, dass der Grund, weshalb die Innenwinkelsumme im Dreieck zwei Rechten gleich sei, »unmittelbar deutlich« (ebd., 1051a26) werde, wenn eine Parallele zu einer Seite gezogen wäre. Unmittelbar deutlich wird dies aber nur dem, dem mindestens der Beweis von der Gleichheit der Wechsel- und Stufenwinkel an Parallelen (bei Euklid wäre das I, 29) bekannt ist. Denn wenn man z. B. in einem Dreieck ABC durch C eine Parallele DE zu AB zieht, kann man tatsächlich unmittelbar sehen, d. h. beim Sehen begreifen, dass der Winkel ACD gleich dem Winkel α und der Winkel BCE gleich dem Winkel β ist, weil sie Wechselwinkel an Parallelen sind, und dass sie sich mit dem Winkel γ an der Geraden DE zu 180 Grad ergänzen.

Damit man allerdings diesen Beweis inhaltlich verstehen kann und so auch ein Wissen von seiner Gültigkeit hat, muss man die Voraussetzungen kennen, die in ihm zusammengefasst sind. Das sind alle Sätze 1–32 bei Euklid I, v. a. aber I, 16, 17, 20, 22, 23, 27, 29 und 31 (vgl. die Erklärung bei Schmitz 1997, 153–155). Der Innenwinkelsummensatz setzt diese Sätze nicht nur voraus, er präzisiert und vervollständigt sie auch. So ist in I, 17 bewiesen, dass in jedem Dreieck je zwei Winkel kleiner als zwei Rechte sind. Durch I, 32 wird klar, dass sie genau um den dritten Winkel kleiner sind usw. Konzentriert man sich auf diese Besonderheiten, erweisen sie sich als Bestimmungsmomente, die zu genau einer Sache zusammengehören. Sie geben zwar keinen (sinnlich) existierenden Gegenstand zu erkennen, aber einen *lógos heis* (*Zweite Analytiken* 85a15), eine begriffliche Einheit, bei der wegen der Sicherheit der erworbenen Erkenntnis der subjektive Begriffsinhalt dem erkennbaren Sachgehalt entspricht. Das ist der genaue Sinn der späteren Formel: ›veritas est adaequatio intellectus et rei, Wahrheit ist die Übereinstimmung von intellektiver Erfassung und Sachgehalt. Die übliche Übersetzung: ›Wahrheit ist Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand entspricht dem Analysestand der *Kategorien* und ist in der Antike in der Stoa gebräuchlich gewesen (es ist die *phantasia kataleptiké*, die begreifende Vorstellung, die diese Übereinstimmung herstellt, vgl. Long/Sedley 2000, 287–290), ebenso in nach-nominalistischen Positionen.

Stellt man die Frage, weshalb Aristoteles das, was den Begriff von genau einer Sache ausmacht, als einen *Allgemeinbegriff* bezeichnet, wird man auf die Begründung hingeführt, durch die er sich berechtigt fühlen konnte, das *érion* als Verwirklichung bestimmter Möglichkeiten als das Sein von etwas zu verstehen. Denn die Allgemeinbegriffe, die gebildet werden aus der Abstraktion dessen, was Mehrerem zukommt, sind, je allgemeiner sie sind, desto inhaltsärmer. Der primäre Allgemeinbegriff des Dreiecks oder des Kreises aber enthält, je konsequenter er gebildet ist, desto mehr Bestimmungsmomente von dem, was Dreieck oder Kreis sein kann. Er bietet also eine Sammlung von Dreiecks- oder Kreismöglichkeiten. Alles, was durch praktische Erprobung oder durch theoretisches Wissen in der Lage ist, von einem Mittelpunkt ein und denselben Abstand einzuhalten, verwirklicht bereits die Möglichkeit, einen Kreis zu bilden. Je mehr dieser Möglichkeiten, wie etwas Kreis sein kann, man kennt, desto zuverlässiger kann man bei jeder Art materieller Realisation erkennen, ob und in welcher Genauigkeit etwas ein Kreis ist oder wie er gebildet werden muss. (Eine sehr gute Erklärung, wie das primäre Allgemeine für sich selbst etwas Einfaches – weil nicht aus mehreren Scheinheiten Zusammengesetztes –, als Möglichkeit aber etwas für viele Gültiges und in diesem Sinn etwas Allgemeines ist, bietet Albertus Magnus 2012, 71–183. Er stützt sich dabei auf Avicenna, der sich seinerseits auf Simplicios stützte, der am Ende der Spätantike noch einmal die Aristoteles-Forschung zusammenzufassen versucht hatte.)

3.9 Kriterien des wesentlichen Seins von Etwas: Letzte Grundlage für alle Prädikate (*hypokeímenon*) und Unterscheidbarkeit für sich selbst (*choristón*)

Über das primäre Allgemeine, in dem Aristoteles das Ziel und das Kriterium der Erkenntnis des wesentlichen Seins von etwas sieht, handelt er nicht nur in den *Zweiten Analytiken*, sondern in vielen seiner Schriften, vor allem in der *Metaphysik*, von vielen Gesichtspunkten her, auch im Blick auf Konsequenzen und Probleme. Grundlegend für alle Aspekte der Seinsdiskussion sind zwei oft wiederholte Bestimmungen: Das wesentliche Sein von etwas muss die *letzte Grundlage* sein, von der alles andere ausgesagt wird, und es muss ein *bestimmtes Sein* sein, das für sich unterscheidbar ist (z. B. *Metaphysik* 1017b23–26; *choristón* als ›abtrennbar‹ zu übersetzen, ist kaum sinnvoll; es geht um

Unterscheidbarkeit, nicht um ein Heraustrennen). Für die Anschauung und andere Formen der Wahrnehmung erfüllen die sinnlich erfahrbaren Einzeldinge diese Bedingungen: Der einzelne Mensch ist das *subiectum*, der Träger aller seiner Eigenschaften und Subjekt für alle Aussagen über ihn, und er kann für sich gedacht werden und existieren, auch ohne die Eigenschaften, die an ihm wechseln.

Eine begriffliche, am Widerspruchssaxiom orientierte Analyse führt zu dem Ergebnis, dass das Einzelding diese letzte, nicht weiter auflösbare Grundlage nicht sein kann. Wenn etwas Grundlage für wechselnde Eigenschaften an ihm ist, dann ist diese Grundlage verschieden von den jeweiligen Eigenschaften, wie z. B. der Sand von den Formen, in die er gebracht wird. Sie ist also unbestimmt oder unbestimmter als das, was an ihr ist, und kann nicht Grund der bestimmten Formen sein, die an ihm vorkommen können (*Metaphysik* VII, 3). Diese Aufgabe kann nur ein Sein erfüllen, das von sich selbst her etwas Bestimmtes ist und bei dem daher auch alle seine Eigenschaften von ihm selbst ausgesagt werden. Diese Aufgabe erfüllt das *pri-märe Allgemeine*. Der Kreis selbst ist für sich selbst unterscheidbar, alles, was ihm zukommt, kommt auch nur ihm selbst zu und wird von ihm ausgesagt: die Gleichförmigkeit, die Geschlossenheit seiner Umgrenzungslinie, die Identität der Abstände von ihr usw. Bei einem synthetischen Sein wie dem Kreis im Sand werden dagegen bestimmte Eigenschaften vom Kreis, andere von der Grundlage, an der sie vorkommen, ausgesagt. Die Kriterien, die ausmachen, dass etwas ein wesentliches Sein ist, sind bei Aristoteles also in der *Kategorien-schrift* und in den späteren Schriften die gleichen. Versucht man ihnen mit der Wahrnehmung zu genügen, gewinnt man allerdings einen grundlegend anderen Begriff von Sein, als wenn man dies auf begrifflichem Weg tut.

3.10 Widersprüche im Begriff des Allgemeinen bei Aristoteles?

Beachtet man die im letzten Abschnitt behandelten Unterschiede, lassen sich viele scheinbar diskrepante oder widersprechende Lehrstücke von Aristoteles, von denen die Forschung sehr viele festgestellt hat (vgl. v. a. Bostock 2000), in ein einheitliches Konzept einfügen; es ergibt sich dann auch eine Deutung dessen, was Ontologie bei ihm überhaupt ist. Unter den vermeintlichen Widersprüchen sind es vor allem die scheinbar ganz und gar nicht zueinander passenden

Aussagen über das *Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen*, die immer wieder neu und anders diskutiert wurden. In der *Kategorien-schrift* stehen die Art und die Gattung (*eidos, génos*) für »das, was Mehrerem zukommt«, also für das Allgemeine des Anschauungsdenkens. Auch in der *Metaphysik* spricht Aristoteles vom *eidos* wie von etwas Allgemeinem, z. B. davon, dass das *eidos* »Mensch« bei Sokrates und Kallias gleich sei; verschieden seien sie durch ihre verschiedene Materie. (Auf dieser Formulierung beruht die lange verbreitete Deutung, für Aristoteles sei die Materie Individuationsprinzip.) Im beinahe gleichen Zusammenhang beweist er ausführlich, dass das *eidos* das ist, was das bestimmte Etwas-Sein von jedem Einzelnen (v. a. Menschen) ausmacht (VII, 4–6; dazu immer noch wichtig Frede/Patzig 1988). Wenig später liest man, kein Allgemeines sei wesentliches Sein von etwas (seine Substanz), es bezeichne kein individuelles Etwas (*tóde ti*), das Allgemeine sei immer nur eine Beschaffenheit an einer Materie (*Metaphysik* 1038b35–39a1–2; 15–16). Aus dieser Deutung des Allgemeinen leitet er zudem eine Kritik an »denen, die Ideen (*eide*) annehmen« (ebd., 1040b36–37), ab und kritisiert vor allem die Hypostasierung eines durch Abstraktion von mehrerem Einzelnen gewonnenen Allgemeinbegriffs zu einem idealen Mustergegenstand (ebd., 1040b36–41a1).

Es trägt viel zur Klärung bei, wenn man beachtet, dass Aristoteles zwar manchmal gleiche Begriffe für verschiedene Gemeintes benutzt (oft mit Absicht: ebd., 1030a26–27), in der Sacherklärung aber eindeutig ist. Das Allgemeine (*kathólou*), von dem er in den Kapiteln 13–16 von Buch VII der *Metaphysik* spricht, führt er ausdrücklich als das ein, von dem man sage, es komme Mehrerem zu, und grenzt es zugleich gegen das »erste <wesentliche> Sein« ab, das nur dem Einzelnen eigentlich sei (ebd., 1038b8–10). Dass das *praedicabile de pluribus* kein selbständiges, für sich unterscheidbares Sein hat und in diesem Sinn auch nicht gegenständlich existiert, ergibt sich aus der Lehre, dass dieses Allgemeine ein vom Menschen selbst gebildetes, noch abstrakt confuses Allgemeines sei (s. oben). Es ist nicht nur ein nachträglich vom Menschen gebildeter Allgemeinbegriff, es ist vor allem ein ohne ausreichende Berücksichtigung der nötigen Kriterien gebildeter Begriff. Auf der Vergegenständlichung dieses Allgemeinbegriffs beruht auch die Ideenkritik in diesen Kapiteln. Das Allgemeine, das man aus dem gewinnt, was man von mehreren Menschen gleich aussagen kann, darf man nicht, so die Argumentation, dadurch, dass man aus dem Menschen

hier ›der Mensch selbst‹ macht, in ein vermeintlich selbständige existierendes Musterexemplar verwandeln. Dann bekäme man z. B. (wie auch Platon sage) das Problem des »dritten Menschen« (ebd., 1039a2–3) (weil man dann nach dem Gemeinsamen zwischen dem Menschen hier und dem Menschen dort suchen müsste, durch das sie beide Mensch sind).

Gegen die Vergegenständlichung des Ideenbegriffs wendet sich Aristoteles an vielen Stellen. Sie dürfen nicht wie die Einzelgegenstände sozusagen auf gleicher Ebene als ideale Gegenstände ausgelegt werden (ebd., 1040b32–34): »Sie machen sie [die Ideen] dem *eidos* nach den vergänglichen Dingen gleich (denn die kennen wir) und <bilden> ›der Mensch selbst‹ und ›das Pferd selbst‹, indem sie an die sinnlichen Dinge das Wort ›selbst‹ anhängen«. Wenn das eine Platon-Kritik sein sollte, wäre sie beinahe grotesk verfalschend. Vermutlich will Aristoteles eine falsche Begriffsbildung von Idee – im Sinn Platons, der im ersten Teil seines Dialogs *Parmenides* ähnliche Probleme diskutiert – korrigieren. Dort, wo Aristoteles das *eidos* als das wesentliche, substantielle Sein von Einzeldingen und Individuen (ebd., 1031a18–19: *he hekástou ousía*) nicht nur bezeichnet, sondern in ausführlicher Begründung erläutert (VII, Kap. 4–6), bezieht er sich ausdrücklich auf das *eidos* als ein *primäres Allgemeines*, das einem Einzelnen von ihm selbst her zukommt. Es ist »alles, was nicht von einem anderen ausgesagt wird, sondern von ihm selbst her und als Erstem« (ebd., 1031b13–14; 1030a2–10). Er erinnert dabei auch an seine Argumentation in den *Zweiten Analytiken* (1037b8–12). Da bei der Bildung dieses Allgemeinen nicht nur gemeinsame Aspekte von verschiedenen Einzeldingen gesammelt werden, sondern das, was ihnen von ihnen selbst her, als ihnen selbst und ihnen in einem primären Sinn zukommt, ist dieses Allgemeine nicht inhaltsleer, sondern enthält viele inhaltliche Aspekte, es ist konkret und nicht abstrakt. Außerdem bezieht es sich auf das, was eine Vielheit von Merkmalen zu etwas Einem macht.

3.11 Der Weg vom primären zum ›individuellen‹ Allgemeinen

Das Allgemeine, das Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* »primär« nennt, ist das Allgemeine eines nur als etwas Erkennbares existierenden *Sachgehalts*, der für sich selbst etwas ›Einfaches‹, eine ›einfache Sache‹ ist (*haploun, monoeides on, res simplex*, in der Neuzeit fälschlich als ›einfaches Ding‹ übersetzt), und all-

gemein als Möglichkeit existiert, auf verschiedene Weise in Verschiedenem realisiert zu werden. In der *Metaphysik* untersucht er aber auch, wie man das wesentliche Sein von (auch sinnlich gegebenen) Einzeldingen bestimmen kann und kommt zu dem Ergebnis, dass es auch für sie ein primäres Allgemeines gibt: Es ist als *to eídos to enón* (später meist: *énylon eídos*, immanentes Allgemeines, *Metaphysik* 1037a29) in ihnen realisiert und wird durch die Art dieser Verwirklichung bestimmt.

Die Stadien, die Aristoteles von einem ersten, exakt erkennbaren Allgemeinen (der *Zweiten Analytiken*) bis zu demjenigen Allgemeinen, das in Bezug auf ein konkretes Einzelding ein für sich seiendes Erstes ist, unterscheidet, kann man gedrängt so zusammenfassen:

1) Das Dreieck selbst umfasst begrifflich die allgemeinen Möglichkeiten, ein Dreieck zu sein. Das gilt auch für die Dreiecksarten. Auch von einem gleichseitigen Dreieck gibt es ein primäres Allgemeines, in dem sachlich zuerst, von keiner anderen Bestimmung abhängig, die Verbindung von Dreieck und Gleichseitigkeit vorkommt, denn auch dies ist nicht nur bei einem, sondern bei vielen Dreiecken immer wieder möglich. Dasselbe gilt, wenn auch mit mehr einschränkenden Bedingungen für gleichseitige Dreiecke mit bestimmter Größe der Seiten und Winkel. Alle diese Formen des Allgemeinen existieren nur als Gegenstände von Vernunft und Verstand.

2) Das Gleiche gilt nicht mehr, wenn sich ein Mathematiker ein bestimmtes Dreieck vorstellt. Eine solche Vorstellung nennt Aristoteles die *hyle noeté*, die geistige Materie (*Metaphysik* 1035a17; 36a9; 37a4; 45a34–36), hier des Dreiecks, denn diese Materie macht dieses Dreieck zu etwas Einmaligem, Singulären. Die Art, wie es vorgestellt wird, kann sich immer wieder ändern, je nach Erkenntnisvermögen des Vorstellenden, sie muss auch nicht genau der bestimmten Allgemeinheit dieser letzten Dreiecksart entsprechen. Anders als beim Begriff des Dreiecks kann man bei diesem vorgestellten Dreieck genauso wie bei etwa in Kreide oder Wachs gezeichneten Dreiecken Parallelen ziehen, die Höhe auf die Basis eintragen usw. Das gelingt, wenn man von den jeweiligen Materieeigenschaften, der weißen Farbe, der bestimmten Größe, abstrahiert. Das ist der übliche Umgang der Mathematiker mit geometrischen Figuren. Deshalb sagt Aristoteles von den Gegenständen der Mathematik, sie seien Abstraktionsprodukte (*ta ex aphairésoos ónta*, *Metaphysik* 1061a29; 1036a8–12; *Zweite Analytiken* 81b3) – im Unterschied zu einzeln vorgestellten oder angeschauten Dreiecken. Die Bedingungen dieser vor-

gestellten oder angeschauten Dreiecke können sich ständig ändern, die Kreide kann verwischt werden usw., und sie tragen nichts zur Erkenntnis des Seins des Dreiecks, auch nicht eines bestimmten einzelnen Dreiecks bei. Die Besonderheit der Materie ändert aber dennoch die mögliche Sacherkenntnis. Im Sand etwa kann ein Dreieck nicht präzise eingezeichnet werden, in gekrümmten Räumen verschwindet sogar die Innenwinkelsumme. Dadurch entsteht die nicht-euklidische Geometrie. Der Unterschied zwischen dem begrifflichen Sein mathematischer Gegenstände (als primäres Allgemeines) und dem Sein der Gegenstände, mit denen die Mathematiker arbeiten, wird oft nicht beachtet, obwohl Aristoteles selbst ihn betont, etwa mit dem Hinweis, dass Segmente, die man in den Kreis einzeichnen kann, nicht zu seinem Begriff gehören (*Metaphysik* 1034b25; 1037a2–4). Man kann auch nicht den Begriff der Zahl, etwa der Einheit, vervielfältigen – das kann man nur, wenn man von bereits gebildeten gleichartigen Einheiten, Monaden oder Einsein, handelt (sie sind die *hyle noeté* der Zahl). Mit ihnen kann man rechnen und sich auch verrechnen, vom Begriff der Einheit kann man höchstens einen falschen Begriff bilden (wichtig für die Interpretation von *Metaphysik* XIII und XIV). Obwohl die vorgestellten oder gezeichneten Kreise oder die Zahlen als Gegenstände mathematischer Operationen weniger allgemein sind als das begriffliche Sein von Zahl und Figur, sind sie allgemeiner als die sinnlich wahrnehmbaren Kreise oderzählbare Dinge. Denn der Mathematiker bezieht sich bei seinen Beweisen nicht auf einen Kreis oder ein Dreieck mit bestimmter Farbe, Größe, bestimmtem Umfang usw., sondern sieht von diesen zum jeweiligen Einzelgegenstand gehörenden Besonderheiten ab, um allein nach der Berechenbarkeit des Umfangs, des Durchmessers usw. zu fragen. Deshalb sagt Aristoteles von ihnen, sie seien »näher am – primären – *eidos*« (*Metaphysik* 1035a14).

3) Das ist anders, wenn es um den ganzen, der Wahrnehmung vorliegenden Gegenstand geht, den Kreis im Sand, in Kreide, das Haus aus Stein und Holz, den Diamanten aus Kohlenstoffatomen (um ein modernes Beispiel zu benutzen), den Menschen aus Fleisch und Blut usw. Bei diesen Gegenständen muss auch die Materie, aus der sie bestehen, beim Versuch, sie zu erkennen, berücksichtigt werden. Materie sein bedeutet bei Aristoteles nicht (vgl. gut Corcilius 2017, XXXI), aus festem Stoff sein, sondern zunächst: eine andere Sache sein gegenüber der Sache, die das wesentliche Sein eines Gegenstands ausmacht. Alle Bestimmungsmomente des Kreises gehören im Begriff

des Kreises zu ein und demselben Sein, beim Kreis im Sand dagegen gehören viele Bestimmungsmomente nicht zum Kreis-Sein. Auch der Sand ist eine bestimmte Sache dadurch, dass in ihm Materien, z. B. irgendwelche Minerale, in einer bestimmten Struktur verbunden sind. Zu den Eigenschaften, die er dadurch hat, gehört auch, dass er – anders als etwa Wasser – relativ feste Formen annehmen kann. Zu diesen Eigenschaften gehört die Möglichkeit, auch in eine Kreisform gebracht werden zu können. Das macht ihn geeignet, Materie für einen Kreis zu sein. Obwohl er auch selbst ein sachbestimmtes *eidos* hat, ist er nicht eine zweite Substanz neben dem Kreis-Sein im Kreis, sondern bietet ihm nur die Möglichkeit, in ihm realisiert und auch wieder destruiert zu werden. Deshalb nennt ihn Aristoteles die Materie des Kreises und besteht darauf, dass auch bei einem einzelnen Sandkreis das, was ihn als Kreis erkennbar und benennbar macht, allein von den Bedingungen des Kreis-Seins selbst abhängt. Ob man das, was man vor sich hat, als Kreis bezeichnet, hängt nicht von der braunen Farbe der Sandkörner ab, wohl aber davon, wie genau die gleichförmige Biegung der Kreislinie in ihnen präsent ist. Im Unterschied zum primären Allgemeinen, das alle Möglichkeiten des Kreis-Seins umfasst, ist im Sand also nur eine Auswahl dieser Möglichkeiten und diese nur in einer mehr oder weniger exakten Form verwirklicht. Das *énhylon eidos* ist in diesem Sinn eine eingeschränkte Form des intelligiblen *eidos*, als diese aber genau das Sein, das dieser bestimmte Kreis im Sand als Kreis hat.

3.12 Zum Verhältnis von *eidos* und Materie bei Einzeldingen

In der Antike wurde das Problem, wie sich das sachbestimmende Allgemeine zu seiner je einzelnen Materie verhält, an einem berühmten Beispiel diskutiert: Jahrhunderte lang fuhr ein Schiff zu Ehren Apollons zwischen Delos und Athen hin und her. In dieser Zeit wurden alle seine (materiellen) Teile ausgewechselt. War es noch das gleiche Schiff? Die Antwort ist: Wenn der Bauplan des Erbauers genau eingehalten und auch das Material, in dem er verwirklicht wurde, von gleicher Qualität war, dann war es auch immer das gleiche Schiff (Philoponos 1909, 278–279).

Das gilt nach Aristoteles auch für das Mensch-Sein. Die bestimmten Vermögen oder Fähigkeiten, die jemand besitzt und an deren Verwirklichung (ihrem *érion*) erkannt werden kann, was für ein Mensch jemand ist, bleiben grundsätzlich erhalten, selbst dann, wenn

sich die materiellen Organe ändern und ganz unfähig werden, die Fähigkeiten auszuüben. Aristoteles verweist darauf, dass jemand, der im Alter schlecht sieht, nicht die Fähigkeit zum Sehen verloren hat – man müsste ihm nur ein neues Auge einsetzen (oder, wie wir wissen, eine Brille geben), dann würde er sehen wie ein junger Mensch. Es verliert jemand auch nicht die Fähigkeit, Töne zu unterscheiden: Quart, Quint, Oktave usw., wenn seine Hörorgane beschädigt sind. Große Komponisten konnten in diesem Zustand noch bedeutende Werke schaffen. Auch durch Demenz verliert, könnte man ergänzen, ein Mensch seine Fähigkeit zu denken und damit seine Würde nicht. Denn wenn man die Verklebungen im Gehirn, die ihn am Denken hindern, beseitigen könnte, könnte er auch wieder denken. Man kann festhalten: Auch das Letzte, was ein Einzelnes in seinem bestimmten Sein verstehbar macht, ist etwas Allgemeines. Allerdings ist dieses Allgemeine kein abstrakt leeres Sein, sondern eine *bestimmte Kombination aus allgemeinen Seins-Möglichkeiten*. Diese Möglichkeiten können durch bestimmte Materien optimal, mehr oder weniger gut bis gar nicht verwirklicht werden. Diese Materien sind von ihrem eigenen Sein her etwas anderes als das Mögliche, das in ihnen aktiviert wird, sie haben aber durch die Art, wie sie dieses Mögliche verwirklichen, auch einen Einfluss auf die phänomenale Erscheinungsweise dieses Möglichen selbst. So klingt ein und derselbe Rhythmus anders auf einer Trommel als auf einem Blecheimer. Auch beim Menschen hängt die Möglichkeit, die eigenen Vermögen, z. B. das Hörvermögen, zu betätigen, von der Beschaffenheit seiner Hörorgane ab, die am Ende seine Betätigung auch ganz verhindern können. Die Verfügung über diese Vermögen selbst aber, z. B. die Fähigkeit, eine kleine von einer großen Terz zu unterscheiden und sich diesen Unterschied einzuprägen, hängt nicht von den materiellen Organen ab, sie bleibt sogar erhalten, wenn diese zerstört sind. (Es ist nicht das Organ Gehirn, das den Satz des Pythagoras versteht, es ist aber erforderlich für den konkreten Vollzug der Fähigkeit zu denken.)

3.13 Ontologie: Allgemeine Seinslehre (*metaphysica generalis*) oder Theologie (*metaphysica specialis*) bei Aristoteles?

In der Rezeption der aristotelischen Seinslehre, vor allem in der Neuzeit, pflegt man zwei Grundweisen der Ontologie bei Aristoteles zu unterscheiden: eine *metaphysica generalis* und eine *metaphysica specialis*, d. h.

eine rein ontologische Seinslehre und eine Seinslehre, die sich als Theologie versteht. Als reine Seinslehre soll sie das behandeln, was allen Gegenständen als Gegenständen zukommt, d. h. die allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit, »von allem, was es gibt«. Als Theologie soll sie diese allgemeinsten Seins-Strukturen auf eine göttliche Ursache, einen »ersten unbewegten Beweger« (o. Ä.) zurückführen.

Beide Grundformen der Ontologie lassen sich in dieser Form nicht in den aristotelischen Texten belegen. Eine »allgemeine Metaphysik« gibt es bei Aristoteles überhaupt nicht. Denn die allgemeinsten Kategorien, die er unterscheidet, sind keine Einteilungsprinzipien der Wirklichkeit, sondern beziehen sich nach ihm auf die Gegenstände, die der Erkenntnis nach »früher für uns« sind, d. h. die den Gegenständen entsprechen, wie sie die Anschauung und das ihr folgende Denken (= Meinen) und Sprechen bilden. Auch ein Fabelwesen wie der Bockshirsch fällt unter die Kategorie der Substanz, weil er Grundlage möglicher Aussagen über ihn ist. Aber auch in seiner *Metaphysik* behandelt Aristoteles keineswegs »alles, was es gibt« (»of what there is«, Hofweber 2011), zusätzlich vielleicht noch unter dem Aspekt, wie es sich auf göttliche Verursachung zurückführen lasse. Die Metaphysik (als Disziplin) beginnt nicht mit der Frage nach der Existenz und der Struktur der Gegenstände der Welt, mit dem, was allen zukommt, ob es daher Universalien, d. h. allgemein Zukommendes gebe, welchen Status sie haben, ob auch nur Mögliches existieren kann usw., und ob es eine transzendentale Ursache dafür gibt. Gegenstand der *Metaphysik* (als Disziplin) ist »das Seiende, sofern es seiend ist« (*Metaphysik* 1025b2–3), d. h. wie sich vielfältig belegen ließ, das, was Etwas-Sein genau und nur als Etwas-Sein ist. Dieses reine Etwas-Sein gibt es überhaupt nicht als ein gegenständliches Sein, sondern nur als etwas Erkennbares. Die Frage, ob es ein solches Sein gibt, ist falsch gestellt. Denn alles, was ist, ist auf irgendeine Weise etwas, und es gibt es als irgendein Etwas. Es gibt auch einen Bockshirsch – als Gegenstand einer poetischen oder mythischen Phantasie. Nicht, ob es etwas gibt und was die Kriterien der Existenz sind, muss gefragt werden, sondern wie es etwas gibt, welche Art von Etwas-Sein etwas hat und auf welche Weise es existiert.

Da Aristoteles das Etwas-Sein als ein einfaches Sein (*monoidés on, res simplex*) streng von synthetischem Sein unterscheidet, bei dem (sachlich) verschieden Seiendes im Verhältnis von Materie und *eidos* miteinander verbunden ist, ist der Gegenstand der *Metaphysik* auf genau dieses einfache Sein eingeschränkt.

Synthetisches Sein ist vor allem Gegenstand der *Physik*, aber auch von Technik und Kunst. Im Sinn der im letzten Abschnitt besprochenen Möglichkeit, auch die Gegenstände der Mathematik als etwas bereits in einer Materie Verwirklichtes zu betrachten, dabei aber von den jeweiligen Besonderheiten der Materie abzusehen, weist er den Mathematika, sofern man mit ihnen rechnen oder sie figurlich darstellen kann, einen eigenen (Theorie-)Bereich zwischen den Gegenständen der Physik und der Metaphysik zu. Der Metaphysik aber ist allein der Bereich eigentümlich, der der Methode der Erkenntnis nach auf die Physik (einschließlich der Mathematik) folgt und in diesem Sinn seine Stelle »nach der Physik« hat. Ihr Gegenstand ist daher nicht die Welt insgesamt, sondern nur dasjenige Sein, das rein begrifflich erfasst werden kann und das in allen seinen Aspekten zu einem Begriff gehört, d. h. ein einfaches Sein ist. Dieses einfache Sein ist das, was an jedem Gegenstand das ist, was von ihm auf eine beweisbare Weise erkennbar ist, bzw. das aus seinem Verhältnis zu ihm oder seinem Abstand von ihm erkannt wird. Es sind die Sachbestimmungen des Kreis-Seins, an denen man überprüft, ob und in welchem Maß eine Form im Sand eine Kreisform ist.

Eine weitere Besonderheit dieses meta-physischen Zugangs zur Erkenntnis ist, dass sie frei von historischen Entstehungsbedingungen ist. Aristoteles weist darauf, dass »wahrscheinlich jede Kunst und jedes philosophisch-wissenschaftliche Wissen, soweit das (jeweils) möglich war, immer wieder gefunden wurde und auch wieder verloren gegangen ist« (*Metaphysik* 1074b10–13). Mathematik und Philosophie sind keine einmaligen Entdeckungen der Griechen. Auch in vielen anderen Kulturen findet man zu ganz verschiedenen Zeiten z. B. geometrisches oder astronomisches Wissen. Diese in Bezug auf den Verlauf der Geschichte wahrscheinliche Annahme hat zur Voraussetzung, dass z. B. der Innenwinkelsummensatz als Inbegriff des exakten Wissens über das, was einem Dreieck als Dreieck zukommt, immer wieder von jedem, der sich seiner Vernunft zu bedienen in der Lage ist, gefunden werden kann. Wenn dieses Wissen nicht nur auf abstraktive Weise, sondern orientiert am Widerspruchsaxiom gefunden wurde durch Sammlung alles dessen, was dem Dreieck von ihm selbst her zukommt, ist es kein leeres, sondern ein konkret gefülltes Wissen. Die vielen Voraussetzungen, die man kennen muss und kennen kann, wenn man die speziellen Dreiecksätze verstehen will, verweisen zudem von sich aus auf weitere, allgemeinere Begriffsvoraussetzungen. Denn wer nicht weiß, was Punkt, Linie, Gerade, Fläche und

dann auch Einheit, Vielheit, Gleichheit, Größe usw. sind, hat gar keinen Ansatz, deren Besonderheiten zu erfassen (das hat man später im sog. Quadrivium der Artes liberales untersucht, vgl. Schmitt 2016b). Das sind gute Gründe, auch wenn sie durch die Berücksichtigung vieler weiterer Aspekte ergänzt werden müssten, die für die Berechtigung der aristotelischen Annahme sprechen, dass trotz aller historischen Unterschiede in der Sprache und den Denkgewohnheiten das Vermögen der Vernunft und das mit seiner Hilfe Erkennbare für alle Menschen ein und dasselbe sind (*Lehre vom Satz* 16a3–13). Wie er die Hand das Werkzeug der Werkzeuge nennt, nennt er deshalb die Vernunft den Inbegriff alles rein Erkennbaren (*eidos eidóon*) und die Wahrnehmung den Inbegriff alles Wahrnehmbaren (*eidos aisthetón*) (*Über die Seele* 432a2–3). (Auch wenn die Organe und ihre Akte bei vielen Lebewesen verschieden sind: Das, was man sehen oder hören kann (Farben oder Töne), sind die grundsätzlich gleichen, wenn auch verschieden realisierten Gegenstände der Wahrnehmung. Auch die reichere Unterscheidung von Weißtönen, die man bei Eskimos findet, kann man als Mensch erlernen.)

An diesem *tópos eidóon* hat der Mensch nur partiellen Anteil – er ist genauso groß, wie er von dem, was Inhalt der allgemeinen Vernunft ist, erschlossen hat –, aber eben dieser Anteil verweist darauf, dass es diese eine, für alle gleich angebotene Vernunft als Voraussetzung der Möglichkeit gibt, von ihr Gebrauch zu machen. Der Mensch sei aufgrund seiner Vernunft fähig, Anteil am (vernünftig) Erkennbaren zu gewinnen, indem er an es röhrt (*thingánei*) und etwas davon erfasst. Eben dadurch sei er auch fähig, sich selbst zu erkennen (*Metaphysik* 1072b20–24). Das ist der Rechtsgrund für die Annahme, dass die Ausübung der vernünftigen Fähigkeiten des Menschen eine allgemeine, für alle gleich verbindliche Vernunft voraussetzt, die nicht von einzelnen Subjekten beliebig neu erschaffen werden kann, sondern als gemeinsame Basis und Ermöglichungsgrund der Fähigkeit zu denken erkannt werden kann.

Heraklit hatte geschrieben: »Obwohl die Vernunft allen gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätte jeder seine Privatvernunft« (Diels/Kranz 22, B2). Was diese allen gemeinsame Vernunft ist und wie sie erkannt werden kann, konnte Aristoteles in sorgfältigen Analysen aufweisen. Er geht noch darüber hinaus, indem er zeigt, dass diese allen gemeinsame Vernunft etwas Göttliches sein muss. Sie ist Inbegriff alles Erkennbaren, das von sich selbst her ist, was es ist. Ähnlich wie Platon, der es für undenkbar hielt, dass das Sein der

Ideen etwas Statisches sei, ist auch er überzeugt, dass die Vernunft etwas Aktives ist und zudem über die Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, verfügt. Da für ihn der Mensch aufgrund seiner Vernunft Subjekt und Person ist (*Nikomachische Ethik* 1166a16–17; 1168a34–1169a2), schreibt er auch dieser für alle gleich verbindlichen Vernunft Personalität zu. Sie ist für ihn ein göttliches »Lebewesen« (*Metaphysik* 1072b24–30).

Metaphysik ist für Aristoteles daher nicht einerseits eine allgemeine Seinswissenschaft und andererseits Theologie, sondern sie ist als Wissenschaft vom Sein (sofern es seiend ist) Theologie. Die Reflexion auf die Erkenntnisbedingungen des Seins, d. h. darauf, wann etwas in seinem bestimmten So- oder Etwas-Sein als es selbst genau erkennbar ist, führt darauf, dass dieses Sein allein als etwas Erkennbares »existiert« und deshalb nur als Teil einer allgemeinen, für alle gleich angebotenen Vernunft begriffen werden kann.

Literatur

- Ackrill, John L.: Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Oxford²2000.
- Albertus Magnus: Über Logik und Universalienlehre. Übers. und hg. von Uwe Petersen und Manuel Santos Noya. Hamburg 2012.
- Bernard, Wolfgang: Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung. Baden Baden 1988.
- Bernardini, Marina: *Categoriae*. In: Maurizio Migliori (Hg.): Aristotele, *Organon*. Mailand 2016, 53–157.
- Bonitz, Hermann: Index Aristotelicus. Graz²1995 (= Berlin 1870).
- Bostock David: Aristotle, *Metaphysics*, Book Z and H. Oxford 2000.
- Breton, Stanislas: *Philosophie et mathématique chez Proclus*. Paris 1969.
- Bröcker, Walter: Platons ontologischer Komparativ. In: Hermes 87 (1959), 415–425.
- Buchheim, Thomas: Aristoteles, *De anima – Über die Seele*. Einl., Übers., Komm. Darmstadt 2016.
- Cessi, Viviana: Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles. Frankfurt a. M. 1987.
- Corcilius, Klaus: Aristoteles, *Über die Seele – De anima*. Griechisch-deutsch. Hamburg 2017.
- Davidson, Donald: Subjektiv, intersubjektiv, objektiv [2001]. Frankfurt a. M. 2004.
- Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia* (zit. n. der Seitenzählung der Ausgabe Paris 1641).
- Dexipp: Dexippi in Aristotelis *categorias* commentarium. Hg. von Adolfus Busse. Berlin 1888.
- Detel, Wolfgang: Aristoteles. Leipzig 2005.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich⁶1952.
- Frede, Michael/Patzig, Günther: Aristoteles, *Metaphysik* Z. München 1988.
- Freibert, Beatrix: Die aristotelische Logik – erklärt von ihren antiken Interpreten. Heidelberg 2017.
- Fritz, Kurt von: Schriften zur griechischen Logik. Bd. 2: Logik, Ontologie und Mathematik. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.
- Gasser, Andreas: Form und Materie bei Aristoteles. Vorarbeiten zu einer Interpretation der Substanzbücher. Tübingen 2015.
- Graeser, Andreas: Sophistik und Sokratik. Platon und Aristoteles. München 1983.
- Gill, Marie Louise: Aristotle on Substance. The Paradox of Unity. Princeton 1989.
- Haaparanta, Leila/Koskinen, Heikki J.: *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*. Oxford 2012.
- Hadot, Ilsetraut: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Leiden 1990.
- Hahmann, Andree: Aristoteles' »Über die Seele«. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart 2016.
- Hofweber, Thomas: Logic and Ontology [2011]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://platon.stanford.edu/archives/sum2018/entries/logic-ontology/>.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Hg. von Ursula Pantzer. The Hague 1984.
- Krewet, Michael: Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles. Heidelberg 2011.
- Long, Anthony A./Sedley David N.: Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare. Stuttgart 2000.
- Moraux, Paul: Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. 3: Alexander von Aphrodisias. Hg. von Jürgen Wiesner. Berlin 2001.
- Oehler, Klaus: Aristoteles, *Kategorien*. Übers. und erl. Berlin²2006.
- Oehler, Klaus: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Hamburg²1985.
- Philoponus: In Aristotelis *Analytica Posteriora* commentaria. Hg. von Maximilianus Wallies. Berlin 1909.
- Philoponus: In Aristotelis *Categories* commentarium. Hg. von Adolpus Busse. Berlin 1898.
- Rapp, Christof: Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchungen über das Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz. Freiburg 1995.
- Schmitt, Arbogast: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht. Heidelberg 2016. (2016a)
- Schmitt, Arbogast: 2000 Jahre europäische Bildung. Die artes liberales und ihre theoretische Grundlage (ein Überblick). In: Rudolf Bentzinger/Meinolf Vielberg (Hg.): Wissenschaftliche Erziehung seit der Reformation. Erfurt 2016, 17–39. (2016b)
- Schmitt, Arbogast: Anschauung und Denken bei Duns Scotus. In: Ders./Gyburg Radke-Uhlmann (Hg.): Philosophie im Umbruch. Stuttgart 2009, 79–103.
- Schmitz, Markus: Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung. Würzburg 1997.
- Shields, Christopher: Aristotle, *De Anima*. Oxford 2016.
- Simplikios: In Aristotelis *Categories* commentarium. Hg. von Carolus Kalbfleisch. Berlin 1907.
- Thiel, Rainer: Aristoteles' Kategorienchrift in ihrer antiken Kommentierung. Tübingen 2004.

4 Hellenismus: Skepsis, Epikureismus, Stoa

Alexander der Große (356–323 v. Chr.) dehnte das Makedonische Reich während seiner kurzen Regierungszeit (ab 336) gewaltig aus. Als er starb, reichte es von Griechenland bis zum Indus und von Ägypten bis zum Hindukusch. In all diesen Gegenden wurde man nun mit griechischer Lebensweise bekannt; die Zeit des ‚Hellenismus‘ begann. Das Riesenreich war allerdings nicht stabil. Es wurde in mehrere Teilreiche aufgeteilt; und als im Jahr 31 v. Chr. das letzte davon, das der Ptolemäer in Ägypten, dem römischen Reich eingegliedert wurde, endete der Hellenismus in politischer Hinsicht.

Kulturell indes wirkte Alexanders Werk noch lange fort, auch in der Philosophie. Von den Städten, die er gegründet hatte, entwickelte sich das ägyptische Alexandria besonders gut. Die Ptolemäer bauten es zu einer kulturellen Metropole aus, die Wissenschaftler aller Fachrichtungen anzog, nicht zuletzt viele Gelehrte aus Athen, jedoch kaum Philosophen. Diese kamen lange Zeit eher nur besuchsweise nach Alexandria und pflegten ihre Diskussionen, zumal die über Lebensstile, lieber in Athen, wo die Fürsten weiter weg waren.

Die räumliche Differenzierung führte dazu, dass die Philosophie erstmals eine Art Fachdisziplin wurde; die Philosophen waren unter sich und nicht mehr ständig im Gespräch mit anderen Intellektuellen. Ferner lag es nahe, die Zuständigkeit dieses Faches genauer zu charakterisieren; und so galt die Philosophie als die Disziplin für gelungene Lebensführung. Entsprechend gewann die Ethik, seit Sokrates ohnehin schon wichtiger als zuvor, abermals an Bedeutung; sie begann andere philosophische Reflexionen zu dominieren.

Dass auch die solchermaßen modifizierte Philosophie noch logische und ontologische Themen zu erörtern habe, wurde gelegentlich bestritten, z. B. von den Kynikern. Doch ansonsten wurden ontologische Themen weiterhin angemessen erörtert, wenn auch in größerer Nähe zur Ethik und nicht gleichmäßig von allen Philosophen. Insbesondere kümmerten sich die bedeutendsten hellenistischen Philosophenschulen darum, die Epikureer und die Stoiker, um deren Ontologie es im Folgenden vorrangig geht. Zuvor sind ein paar allgemeinere Bemerkungen angebracht.

4.1 Annäherungen

Während der Ort ontologischer Fragen bei den Epikureern und Stoikern einigermaßen klar umrissen ist, sind von anderen hellenistischen Philosophen kaum nennenswerte Beiträge zur Ontologie überliefert. In der nachplatonischen, aber noch vorhellenistischen Akademie und ihrem Umkreis suchte man die Brüche in der Ontologie Platons zu einem Ausgleich zu bringen – jeder auf eine andere Weise: Speusipp (*ca. 410–407; † 339/38 v. Chr.; Scholarch ab 347), Xenokrates (396/95–314/13 v. Chr.; Scholarch ab 339/38) und Aristoteles (384–322 v. Chr.), der von 347 bis 335/34 allerdings nicht in Athen war und nach seiner Rückkehr im Lykeion eine eigene Schule eröffnete. Dabei gingen Speusipp und Aristoteles sehr eigenständige Wege, während Xenokrates, zumal als Leiter der Akademie, sich vor allem einer getreulichen *Interpretation* Platons verpflichtet sah.

Doch Speusipps Ideen hinterließen keine nachhaltigeren Spuren. Aristoteles’ Werk wurde von seinem Schüler und Freund Theophrast (ca. 371–287 v. Chr.) weitergeführt, ein wenig auch noch von dessen Nachfolger Straton (ca. 340–268 v. Chr.), einem umsichtigen Naturtheoretiker. Doch ansonsten verfiel die Schule für lange Zeit in Bedeutungslosigkeit; sogar die Bibliothek des Aristoteles hat man weggegeben. Und in der Akademie übernahm etwa 266/65 v. Chr. Arkesilaos (ca. 315–241/40 v. Chr.) die Leitung. Er knüpfte eher an die aporetische Denkweise des frühen Platon an und diskutierte mit den Stoikern und Epikureern vorwiegend in erkenntnikritischer Einstellung. Ontologische Einsichten lassen sich aus der von ihm eingeleiteten skeptischen Phase der Akademie dann eher später aus den Argumentationen des Karneades (214/13–129 v. Chr.) herausdestillieren, der nämlich in der Frage der Willensfreiheit und des Determinismus wichtige Differenzierungen vornahm.

Aus der Zeit des Übergangs in die neue Epoche sind im Hinblick auf ontologische Beiträge außerdem noch Pyrrhon von Elis (ca. 362–275/70 v. Chr.) und Diодорос Kronos (*ca. 350, † nach 285 v. Chr.) zu nennen. Ersterer fiel durch seinen Gleichmut und seine Selbstbeherrschung in allen Lebenslagen auf, verkörperte durch seine unerschütterliche Souveränität Leitideen des 3. Jhs. v. Chr. und galt später als Ahnherr der von Änesidem um 100 v. Chr. begründeten pyrrhonischen Skepsis. Seine eigene Empfehlung, sich jedem Urteils zu enthalten, scheint Pyrrhon jedoch mit einer geradezu dogmatischen ontologischen Annahme motiviert zu haben. Wie Diogenes Laertios (9.61) erkennen lässt

und Aristokles (bei Eusebius, *Praeparatio evangelica* 4.18.1–5) ausführt, hielt Pyrrhon die Welt für an sich vollkommen unbestimmt, sodass man darüber oder über irgendwelche Werte nichts mit Anspruch auf Objektivität sagen kann. Einem Skeptiker, der immer nur die Unzulänglichkeit menschlicher Wahrnehmung und Meinung im Blick hatte, wäre diese These von der völligen ontologischen Indifferenz der Welt ganz unzugänglich gewesen. Wie Pyrrhon sie begründete, lässt sich allenfalls vermuten; überliefert ist lediglich, dass sie die Grundlage seines Glücksrezepts bildete.

Diodoros Kronos und sein Kreis, darunter sein Schüler Philon, waren Dialektiker und zählten zu den Megarikern. Zenon von Kition, der Gründer der Stoia, arbeitete sich dort in die Dialektik ein. Von Diodor sind einige Fragmente zur Sprachtheorie erhalten; außerdem hat er Beweise gegen die Bewegung vorgelegt und in dem Zusammenhang eine Hypothese über teillose Partikel (ἀμερῆ) entwickelt; drittens ist er wegen seiner Modalbegriffe und des damit zusammenhängenden Meisterarguments sowie wegen seines Vorschlags zum Begriff der wahren Konditionalaussage bekannt. Seine Beiträge zu den Trugschlüssen sind damit eng verwoben. In allen drei Themenkomplexen griff Diodor ältere Diskussionen auf, führte sie in anregender Weise weiter und prägte die anschließenden Erörterungen der hellenistischen Philosophen erheblich mit. Ontologisch bemerkenswert ist, was er zum zweiten und dritten Bereich vortrug.

Nach seinen Argumenten gegen die Bewegung kann man nicht sagen, etwas bewege sich oder sei in Bewegung; vielmehr könne man lediglich sagen, etwas habe sich bewegt. Obwohl Diodor damit von allen seinen Vorgängern abwich, knüpfte er in den Prämissen und in der Vorgehensweise seiner Argumente außer bei Zenon von Elea auch bei Aristoteles an und machte deutlich, dass die Analysen des Letzteren in Bezug auf das Leere und auf die Kontinuität von Raum und Zeit nicht als abschließend angesehen werden mussten. Was Diodor im Umkreis der Modalbegriffe entwickelte, war ontologisch in zweierlei Hinsicht von Interesse. Er erklärte, möglich sei das, was entweder wirklich ist oder in Zukunft irgendwann einmal wirklich sein wird. Damit schloss er (gegen Aristoteles) Seiendes aus, welches zwar möglich ist, aber niemals wirklich wird. Zur Rechtfertigung seiner Auffassung diente u. a. das Meisterargument, dessen Rekonstruktion zwar immer noch diskutiert wird, bei der aber doch so viel klar zu sein scheint, dass das Argument bezüglich des Zeitverlaufs unterstellt, alle künftigen Entwicklungen lägen bereits jetzt fest. Es gebe keine

kontingenten Verläufe; nichts entscheide sich erst irgendwann in der Zukunft. Indem das Meisterargument diese These implizierte, war Diodors Position deterministisch und forderte zu Nachprüfungen und Alternativen heraus. Philon scheint es umgangen zu haben, indem er die wahre Konditionalaussage als materiale Implikation interpretierte. Daraufhin stand ihm zwar der Weg zu einem deutlich weiteren Begriff des Möglichen offen; doch konnte Diodor sein Argument leicht reparieren, indem er an wahre Konditionalaussagen strengere Anforderungen stellte.

Schaut man von all diesen Überlegungen voraus auf die Ansätze der Epikureer und Stoiker, so fällt auf, dass seit dem Ende des 4. Jhs. v. Chr. niemand mehr die Ideenlehre(n) der platonischen Akademie weiterführte. Im Gegenteil: Die hellenistischen Philosophen wollten allen Ansätzen von Ideen den Boden entziehen und sich nachdrücklich von dem Gedanken des Parmenides distanzieren, dass etwas zu erkennen oder es zu denken dasselbe sei wie, dass es ist (Frg. 28B3 D.-K.). Gelegentlich wurde dies ausdrücklich hervorgehoben, wenn es etwa hieß, in der Stoia würden Begriffe und/oder Ideen auf unsere Gedanken und Vorstellungen zurückgeführt und seien keineswegs subsistent (FDS 315 ff.) und wenn zum Begriff des Seienden erklärt wurde, er treffe allein auf Körperliches zu (FDS 427, 700, 711, 736). Ähnlich verlangten die Epikureer bei der Grundlegung des Atomismus von etwas Existierendem, ausgedehnt zu sein. Körperlichkeit bzw. Ausgedehntheit zum Kriterium für Existenz zu machen hieß aber, grundsätzlich den ontologischen Vorrang zu unterbinden, der dem Intelligiblen nach der Ideenlehre zukam. Zugleich ergaben sich daraus neue Anforderungen, das Nicht-Sinnliche in der menschlichen Welt zu verstehen und ontologisch zu beschreiben.

4.2 Epikur und seine Schule

Zusammen mit einigen Freunden kam Epikur (341–270 v. Chr.) im Jahr 306 nach Athen und gründete dort seinen ›Garten‹, eine philosophische Kommunität, wie es sie bald außer in Athen auch in zahlreichen anderen Städten gab. Dort lebten die Epikureer zusammen, pflegten philosophisches Nachdenken und versuchten, ihre Erkenntnisse umzusetzen.

Das menschliche Glücksstreben interpretierten sie als ein ständiges Streben nach Angenehmem bzw. Lust und als ein Vermeiden von Schmerz. Die erstrebte Freude werde freilich durch vielerlei getrübt. Um der

Angst vor den Göttern und der Angst vor dem Tod sezierte zu begegnen und ihnen die Grundlage zu entziehen, bedürfe es einer qualifizierten Naturphilosophie; und die wollten Epikur und seine Schule mit ihrem Atomismus vorlegen. Dieser vermittelte eine teleologiefreie Kosmologie, zeige, dass die Vorstellung einer postmortalen Existenz unbegründet sei, und erkläre, wieso die genannten Ängste nur auf gehaltlosen Mythen beruhten. Indem Epikurs Naturphilosophie das klarzumachen suchte, wollte sie Unbefangenheit fördern, wahrhafte Freude sowohl bringen als auch absichern, und folgte so einem moralischen Interesse.

Die atomistische Tradition weiterzuführen erforderte allerdings auch grundlegende Änderungen, nicht bloß, weil Demokrits Lehre mechanistisch war und der menschlichen Willensfreiheit keinen Raum ließ. Vor allem hatte Aristoteles (*Phys.* IV 6–9) die mit dem Atomismus einhergehenden Vorstellungen vom Leeren als ungereimt und haltlos kritisiert. Die atomistische Deutung der Welt musste also ganz neu begründet werden. Um alte oder neue Widersprüche zu vermeiden, war es nicht ratsam, dabei von einem intuitiv klaren Verständnis des Leeren auszugehen. Epikur begann seine Argumentation daher mit unstreitigen Gegebenheiten der Alltagserfahrung und trug die weitere Analyse in einer wohl durchdachten Schrittfolge vor.

Zunächst formulierte er Erhaltungsprinzipien:

- Nichts entsteht aus Nichtseiendem, und nichts vergeht zu Nichtseiendem. Sonst entstünde alles aus allem, bzw. wäre schon längst alles vergangen.
- Die Gesamtheit aller Dinge ist stets dieselbe und ändert sich nicht. Etwas, was von außerhalb in sie eindringen könnte, ist nämlich ebenso wenig denkbar wie etwas, in das hinein sie sich zu verändern vermöchte. Nichts kann daher aus ihr entfernt und auch nichts zu ihr hinzugefügt werden. Woraus die Gesamtheit also besteht, daraus besteht sie immer; so, wie sie jetzt ist, war sie immer und wird sie immer sein (*Brief an Herodot*, bei Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 10.38 f.).

Ist die Gesamtheit der Dinge insoweit als unveränderlich gesichert, können ihre Konstituenten ermittelt werden. Der erste Konstituent sind Körper. Sie bieten sich uns vielfältig dar, und ihre Existenz ist durch Sinneserfahrung gesichert. Auch Bewegung erleben wir in vielfältiger Form; sie ist ebenfalls durch Sinneserfahrung gesichert. Die Bewegung macht es freilich notwendig, außer den Körpern noch einen weiteren Konstituenten der Wirklichkeit anzusetzen, das Leere, und dann über die Vollständigkeit der Liste nachzudenken.

Zunächst wäre Bewegung unmöglich, wenn Körper sowohl vollkommen dicht als auch ganz starr wären. Beides ist nicht der Fall, da Bewegung nach Ausweis der Sinne wirklich stattfindet. Dann jedoch bedingt sie nach Epikur entweder einen wechselseitigen Platztausch (ἀντιπεριστασίς) von Körpern oder deren vollkommene wechselseitige Durchdringung oder aber Leeres. Gegen die erste Möglichkeit spreche einiges, auch gegen die zweite, die den Erhaltungsprinzipien widerspreche; zugleich gebe es Argumente zugunsten der dritten Möglichkeit, die den anderen also vorzuziehen sei. Als zweiter Konstituent der Wirklichkeit sei demnach das Leere anzusetzen; damit Bewegung möglich ist, sei es unabdingbar. Damit ist die Liste der Konstituenten vollständig. Weiterer Einträge bedarf es nach Epikur nicht. Denn, wie sein erstes und bestes Argument sagt, kann nur das existieren, was wie Körper und Leeres ausgedehnt ist. Insoweit stimmen die beiden Konstituenten überein. Sie unterscheiden sich aber dadurch, dass Körperliches berührbar, Leeres hingegen unberührbar ist. Weil diese Merkmale sich wechselseitig ausschließen, gibt es keine weiteren Konstituenten der Wirklichkeit und werden Körper und Leeres zusammen bereits eine erschöpfende Deutung der Welt erlauben.

Damit ist Epikur noch nicht bei den Atomen und hat auch noch nichts über die Atombewegung gesagt. Er hat aber die Grundlagen für seinen Atomismus gelegt, und es ist klar, wie er den Bedenken des Aristoteles begegnet: mit einem neuen Begriff des Leeren, das mit dem Körper nur in Bezug auf die Berührbarkeit unverträglich ist, ihm aber im Hinblick auf Ausgedehntheit und Existenz gleichkommt und daher gelegentlich als ‚unberührbare Natur‘ bezeichnet wird. Wenn es allein unter diesem Aspekt betrachtet wird, steht es für den Raum im breitest möglichen Sinne und darf als der antike Vorläufer von Newtons absolutem Raum gelten. Vor allem fällt es nicht zusammen mit dem unbesetzten Raum, den Aristoteles kritisiert hatte. Wenn es von den Körpern her betrachtet wird, gehört das Leere zu ihnen als eine Art Umgebung dazu und verschafft ihnen Bewegungsraum.

Für die Körper wird in der ganzen Überlegung angenommen, dass sie über ihre Ausgedehntheit hinaus Widerständigkeit und Gewicht sowie Gestalt und Größe haben; alle anderen Eigenschaften sind sekundäre, abgeleitete Qualitäten. Das ‚Gewicht‘ verschafft ihnen Bewegung, die von Hause aus eine ‚Bewegung nach unten‘ ist; oder sie ist durch Fremdeinwirkung abgelenkt, m. a. W. durch Stöße anderer Körper. Um das deutlicher zu machen und die atomistische Onto-

logie abzurunden, muss noch beachtet werden, dass die Körper erfahrungsgemäß nicht nur Ortsbewegungen machen, sondern sich auch in vielerlei anderen Weisen verändern, z. B. wachsen oder sich verbinden und schrumpfen oder geteilt werden. All diesen Phänomenen soll in Übereinstimmung mit den Erhaltungsprinzipien Epikurs Atomtheorie Genüge tun. Nach ihr gibt es bei der Teilung von Körpern eine prinzipielle Grenze und bilden unzerteilbare Einheiten, ›Atome‹, die elementarsten Elemente aller größeren Körper. Sie verbinden sich zu solchen Körpern, wobei auch all die sekundären Eigenschaften entstehen, die wir erleben.

Damit solche Atomverbände entstehen können, müssen die Atome in Bewegung sein, durch Stöße mechanisch aufeinander einwirken und ihre Bewegungsrichtungen entsprechend verändern. Um das zu erklären, nimmt Epikur an, es habe vielleicht einen Urzustand ohne Atomverbände gegeben, bei dem alle Atome sich mit gleichmäßiger Geschwindigkeit in derselben Richtung ›nach unten‹ bewegten, und er fragt, wie es dann zu Stößen und Atomverbänden kommen konnte. Seine Antwort war die bekannte Bahnabweichung: Jedes Atom hat entsprechend seinem Bewegungsraum eine Bahn mit etwas mehr Breite, als es von seinem Körper her benötigt; wie der Spielraum genutzt wird, liegt nicht fest, sodass es sogar bei parallelen Atombahnen zu minimalen Überlappungen und eben auch Zusammenstößen kommen kann. Da hat es irgendwann einen Anfang gegeben, mit der Folge, dass die allgemeine Parallelität gestört war, es zu immer mehr Zusammenstößen kam und schließlich unsere komplexe und noch manche andere Welt entstand. Die Atome bleiben in den Atomverbänden allerdings grundsätzlich in Bewegung und haben ihren Bewegungsraum weiterhin um sich; sie sind ja nur abgelenkt und nicht gestoppt. Daher bleibt auch die kleine Unbestimmtheit ihrer Bewegungen erhalten, durch die sich Einflussmöglichkeiten ergeben, wie sie für die menschliche Willensfreiheit verlangt sind.

Diese erfordert indes auch ein Subjekt, das etwas beabsichtigt und umsetzen will. Wie ist solche Subjektivität in Epikurs Atomismus möglich? Wie sind überdies Organismen mit ihren Bestrebungen, ferner Gesellschaften, Städte und Staaten möglich? Reicht das Konzept der sekundären Qualitäten überall aus? Die erhaltenen Quellen bieten nicht zu all diesen Fragen befriedigende Antworten. Sie zeigen aber, dass Epikur die Schwierigkeiten gesehen und sich bemüht hat, sie sowohl sachlich angemessen als auch atomistisch konsequent zu lösen. Erstens erklärte er, dass die Seele mit

all ihren Fähigkeiten körperlich ist, also aus Atomen besteht, die nur besonders fein sind; wie für andere Lebewesen gilt das auch für den Geist und das Lebensprinzip des Menschen. Zweitens nahm er ein Selbst des Menschen an, Vernunft und Willen, und verwahrte sich hier gegen deterministische Deutungen. Ganz im Gegenteil ist es an den Menschen, Ziele aufzustellen und die Welt planvoll zu gestalten. Denn kosmologisch wäre menschliches Handeln nicht zu verstehen; Epikurs Kosmologie ist frei von Teleologie konzipiert und für teleologische Deutungen nicht zuständig. Drittens bemühte Epikur sich an mindestens vier kritischen Stellen, die Herausforderungen detailliert zu beantworten: Er bietet eine theoriekonforme Erklärung, wie die Welt aus dem umschriebenen Zufall entstehen konnte; ferner unterbreitet er für die Natur der Lebewesen ähnlich wie schon Empedokles (ca. 485–425 v. Chr.) eine der Evolutionstheorie ähnliche Deutung; weiter beschreibt er auf atomistische Weise Sinneswahrnehmung und Erkenntnis und entwirft schließlich eine Entstehungsgeschichte der gesellschaftlichen Institutionen. Dabei ist Epikur nirgends auf Ideen im Sinne der platonischen Tradition angewiesen.

4.3 Die Stoiker

Als Epikur 306 nach Athen kam, war seine Philosophie schon ziemlich weit gereift. Bei Zenon von Kition (* ca. 333/32, † 262 v. Chr.), dem Gründer der Stoia, war es umgekehrt. Seit 312/11 in Athen, hörte er dort viele Jahre verschiedene Philosophen und begann erst um 301/300 mit eigenen Lehrvorträgen. Als er starb, hatte die stoische Philosophie in vielem noch nicht ihre spätere Form erreicht. Vielmehr wurde sie noch erheblich revidiert, besonders von Chrysipp (281/77–208/04 v. Chr.). Dieser stammte aus Soloi in Kilikien, lebte seit 260 in Athen und wurde 232 der dritte Leiter der Schule.

Auch die Stoiker wollten keine Ideen ansetzen und so etwas grundsätzlich unterbinden. Entsprechend sahen auch sie Körper als paradigmatisch Seiendes an. Dennoch konnten sie die epikureische Ontologie nicht teilen. Denn im Gegensatz zu den unzähligen Welten Epikurs war der Kosmos für die Stoiker nur einer und begrenzt; und in sich selbst erschien er ihnen als eine vorderhand homogene, widerspruchsfreie Ordnungseinheit, wie ein großer Organismus. Leeres sollte es nur außerhalb der Welt geben; Lücken innerhalb des Universums waren nicht vorgesehen. Der Kosmos galt demnach als ein körperliches Kontinuum.

um, und er zeichnete einen Platz vor, den die Menschen in der Welt einnehmen sollten. Beides machte eine andere Ethik nötig und erforderte eine neue, nicht-atomistische Ontologie. In dieser beschrieben und erklärten die Stoiker die Welt auf mehreren Ebenen nach Maßgabe der angenommenen kontinuierlichen, körperlichen Einheit.

Eine erste Erläuterung betrifft den Begriff des Körpers, des paradigmatisch Seienden. Die Körper charakterisierte man als dreidimensionale Gebilde mit Widerständigkeit; sie können Wirkungen ausüben und Wirkungen erleiden. Was in entsprechende Interaktionen und Wechselwirkungen eingebunden ist, ist zweifelsfrei existent und muss nach stoischer Auffassung körperlich sein, so auch mentale Gegebenheiten, Tugend, Wissen und ähnliches mehr. Was nicht zu wirken vermag und worauf nicht eingewirkt werden kann, das ‚ist‘ oder ‚existiert‘ nicht; vielmehr ‚subsistiert‘ es nur, wie außer dem Leeren auch noch der Ort, die Zeit und das sprachphilosophisch wichtige ‚Sagbare‘ (*lekton*). Somit verbietet es sich, selbstständige Ideen anzunehmen oder sie gar als das eigentlich Seiende anzusehen.

Die Welt galt also im Gegensatz zu dem sie umgebenden Leeren als etwas wirklich Seiendes, als körperlich und stofflich (materiell). Schon Zenon nahm daher eine Urmaterie an. Sie bildet die quantitativ begrenzte Substanz der Welt, ist aber ewig und vom Stoff der Einzelgegenstände zu unterscheiden. Sie zerteilt sich in die Elemente, und diese bzw. deren Mischungen bilden dann die Einzelgegenstände, welche entstehen und vergehen (können) und dabei wegen der ewigen Urmaterie nie die bekannten Erhaltungsprinzipien verletzen. Um zu verstehen, wie es zu derartigen Veränderungen kommt, sind entsprechende Ursachen und Wirkungen vonnöten. Um auch sie in ihr Weltkonzept einzubauen, modifizierten die Stoiker die aristotelische Materie/Form-Unterscheidung. Sie untergliederten die Urmaterie und differenzierten sie entsprechend dem Körperfaktor in zwei Prinzipien: in das gestaltende aktive und das die Gestaltung erfahrende passive Prinzip. Ersteres verursacht in der Substanz Veränderungen, letzteres, selbst qualitätslos, erfährt sie in der Substanz. Beide sind jedoch untrennbar miteinander verbunden, durchdringen einander durch und durch, und als Aspekte der Substanz sind sie auch beide materiell und Körper. Obgleich dieses Gefüge im Einzelnen häufig schwer nachvollziehbar ist, z. B. wegen der Vorstellung verschiedener, aber koextensiver, einander vollkommen durchdringender Körper, macht es die stoische Ontologie zu ei-

nem monistischen Materialismus oder materialistischen Monismus mit vollkommener Immanenz des Bewirkenden. Die Welt mit ihrer Ordnung erscheint dabei als ein sich selbst steuerndes physikalisches System, dessen genauere Ausarbeitung freilich manche Schwierigkeiten bereitete, zu Missverständnissen Anlass gab und in der Stoa einer Lehrentwicklung unterzogen wurde.

Das gestaltende aktive Prinzip erklärt viele Aspekte des Weltlaufs und wurde daher auch als λόγος (Verstand), είμαρψένη (Schicksal), πρόνοια (Vorsehung), φύσις (Natur), νοῦς (Vernunft) sowie noch auf andere Weisen bezeichnet. Damit leuchteten die Stoiker einerseits das sich selbst steuernde physikalische System aus. Andererseits deuteten sie es zugleich vitalistisch; aus der Welt wurde ein einheitliches Lebewesen, das je nach Perspektive darauf sogar ewig und unsterblich war. Dies wiederum eröffnete auch noch eine pantheistische Sicht auf den Kosmos. Bemerkenswerter als die vitalistische und die pantheistische Beschreibung der Welt ist im gegenwärtigen Zusammenhang jedoch die sogenannte stoische Kategorienlehre: ein sprachanalytisch fundiertes Lehrstück der Ontologie, das erst Chrysipp ausgearbeitet hat und das der Einheit und zugleich der Vielheit der Welt auf eine eigenständig neue Weise Genüge zu tun versucht.

Bei dem, was existiert, beim Seienden, den Körpern, unterschieden die Stoiker seit Chrysipp vier Typen, die sogenannten ‚Gattungen des Seienden‘ (γένη τῶν ὄντων):

1. Substrat (ὑπόκειμενον),
2. eigenschaftsmäßig Bestimmtes (ποιόν),
3. Disponiertes (πώς ξχον)
4. relativ Disponiertes (πρός τι πως ξχον).

Jeder einzelne Körper hat an jeder dieser Gattungen teil, dies offenbar entsprechend den vielfältigen Weisen, wie wir uns sprachlich auf die Gegenstände beziehen.

Wenn von einem Körper oder Gegenstand gesagt wird, er existiere, spricht man ihn nämlich auf die erste Gattung hin an. Ihm diese zuzuweisen heißt m. a. W., seine Existenz zu abstrahieren und sie von ihm auszusagen, ohne seine Eigenschaften zu thematisieren. Die zweite Gattung hebt umgekehrt eben das hervor, was einen Körper als eigenschaftsmäßige Bestimmung auszeichnet. Dabei ist zusätzlich zu bedenken, dass a) die Eigenschaft selbst Wirkungen haben und erleiden kann, also selbst ein zweites körperliches Gebilde ist. Dementsprechend kann b) wie bei Aristoteles jeder beliebige eigenschaftsmäßig bestimmte Gegenstand in einem sekundären Sinn der ersten Gat-

tung zugeordnet werden und als Substrat dienen, insofern er weiteren Eigenschaften zugrunde liegt und deren Verlust überdauern kann. Außerdem c) untergliedert sich das eigenschaftsmäßig Bestimmte in zwei Unterarten, in allgemein und in individuell eigenschaftsmäßig Bestimmtes (*κοινώς* vs. *ἰδίως ποτός*). Diese Differenzierung entspricht einerseits dem Unterschied von Appellativen und Eigennamen, die in der Stoia seit Chrysipp auch als zwei Wortarten unterschieden wurden. Andererseits entspricht sie einer Voraussetzung der stoischen Erkenntnislehre, nämlich der Annahme, dass letztlich jedes beliebige einzelne Ding durch eine individuelle Eigenschaft unverwechselbar bestimmt sei und deswegen von jedem anderen Gegenstand zweifelsfrei unterschieden werden könne. Darüber hinaus gewährleistet nicht die allgemeine, sondern die individuelle Eigenschaft die Identität eines Gegenstands über die Zeit, ein Umstand, der Chrysipp zu verstehen erlaubte, wieso Körper sich gewaltig verändern und dennoch dieselben bleiben können.

Weiter gehört jeder Körper auch zur dritten und zur vierten Gattung des Seienden. Diese Gattungen entsprechen dem interaktiven Zusammenhang alles Körperlichen. Die dritte Gattung, das ›Disponierte‹ oder, wie es gelegentlich heißt, das ›sich in bestimmter Weise Verhaltende‹, bezieht sich auf zusätzliche Differenzierungen eines bereits eigenschaftsmäßig bestimmten Seienden und wird sprachlich gern in bestimmten Definitionen ausgedrückt, nämlich in denjenigen Definitionen, die einen Gegenstand in einem bestimmten Kontext kennzeichnen. Ein Beispiel bietet die stoische Erklärung, die Wahrheit sei

»ein Körper; denn sie ist Wissen, welches alles Wahre auszusagen vermag; und das Wissen ist das in bestimmter Weise disponierte Führungsvermögen gerade so, wie auch die Faust die in bestimmter Weise disponierte Hand ist; das Führungsvermögen aber ist ein Körper, da es [...] ja ein Atemstrom ist« (Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae Hypotyposes* 2,81 = FDS 322).

Die vierte Gattung schließlich, das ›relativ Disponierte‹ oder ›sich in bestimmter Weise relativ Verhaltende‹, umfasst die relativen Begriffe, soweit sie nicht schon in der zweiten oder der dritten Gattung vorkommen, also vorzugsweise die Relativa, mit denen extrinsische Relationen wie ›der rechte ...‹, ›ein kleiner ...‹ o. Ä. gemeint sind, oder Relativa unter dem Gesichtspunkt charakteristischer Effekte, z. B. Süßes, insofern es auf jemanden, der es wahrnimmt, einen sü-

ßen Eindruck macht. Die vollständige Darstellung von etwas Existierendem müsste nach Ansicht der Stoiker alle seine Beziehungen zu anderen Körpern einschließen, mögen sie nun wichtig sein oder als sehr neben-sächlich erscheinen. Deshalb gehört für die Stoia jeder Körper auch zur vierten Gattung des Seienden.

Was kein Körper ist, ist nichts ›Seiendes‹, ist und ›existiert‹ nicht. Es ist deswegen aber doch keineswegs einerlei, sondern wurde auf mehrfache Weise differenziert:

1) Die Stoiker sagten einiges über das ›Unkörperliche‹, das nur in einem privativen Gegensatz zum Körperlichen steht. Zwar ›existiert‹ es nicht; aber es ›subsistiert‹ (*ὑφίσταται*), wie man sich unter Verwendung eines Worts mit breiterer Bedeutung ausdrückte; und es gibt davon nicht nur eine Art, sondern vier: Sagbares (Lekta; *λεκτά*), Leeres (*κενόν*), Ort (*τόπος*) und Zeit (*χρόνος*). Der Terminus ›subsistieren‹ zeigt auf der einen Seite an, dass Zeit- und Ortsverhältnisse, die Abwesenheit von Körpern und sinnvolle Sprache, obgleich ohne selbstständige Existenz, doch an etwas auftreten, unstreitig eine je eigene Verbindlichkeit haben, etwas Objektives darstellen und aus unserer Welt nicht weggedacht werden können. Auf der anderen Seite ließen diese vier Typen objektiver Gebilde sich anscheinend nicht wie Tugend und Wissen als körperliche Entitäten und als Seiendes verstehen. Dass weitere Typen derartiger unkörperlicher Gebilde anzunehmen wären, schließen die Quellen nicht aus. Aber es sind keine bekannt; die Rede ist immer nur von der genannten inhomogenen Vierergruppe.

Hinzugefügt sei, dass man wohl nachvollziehen kann, wieso die Lekta keine Wirkungen erleiden; doch übt Sprache vermöge ihrer Bedeutung Wirkungen aus, und wie die Stoiker das erklärten, ist nicht überliefert. Was die anderen drei Arten des Unkörperlichen betrifft, bezeichnete Chrysipp sie als dem Körperlichen ähnlich; sie seien wie dieses kontinuierlich und unendlich teilbar. Anders als im Atomismus sind Ort und Leeres in der Weise voneinander geschieden, dass das (körperliche) Universum ein Kontinuum bildet und als solches einen einheitlichen, zusammenhängenden Ort einnimmt; das Leere dagegen findet sich nur außerhalb dieses Universalkörpers. Die Zeit deutete man wie üblich im Zusammenhang mit der Bewegung; sie sei als deren Intervall zu verstehen.

2) Die soweit bestimmten Typen des Unkörperlichen und alles Körperliche fassten die Stoiker zu einer einzigen Gattung zusammen, zum Etwas (*τι*), und sie nahmen außerdem an, dass diese oberste Gattung durch die beiden angegebenen Arten noch nicht er-

schöpft sei. Vermutlich hat man wie in manchen anderen Fällen erklärt, das Etwas umfasse sowohl Körperlches als auch Unkörperlches als auch das, was keins von beidem ist (aber in einem relevanten Zusammenhang damit steht). Jedenfalls werden in den Quellen bestimmte Etwasse genannt, die weder als körperlich noch als unkörperlich galten, speziell fiktionale Entitäten und Grenzen. Diese Gebilde werfen ein bezeichnendes Licht auf die Gattung des Etwas. Gegenüber Parmenides zu bestreiten, dass etwas zu erkennen oder zu denken dasselbe sei, wie dass es ist, und dann das Seiende als körperlich auszuarbeiten, hinterlässt als weitere Aufgabe die, zu bestimmen, was es heißt, etwas zu erkennen oder zu denken. Es sieht so aus, als sei das Etwas der Stoiker von dieser Aufgabe her zu lesen: ›Etwas‹ wird dann dasjenige sein, was vom Seienden abstrahiert und sprachlich benannt werden kann, worauf man referieren kann und was demnach ein Gegenstand im Sinne der heutigen sprachanalytischen Philosophie ist.

3) Doch auch die oberste Gattung von allem, das Etwas, ist nicht in jeder Hinsicht umfassend. Vielmehr sind von ihr immer noch die Quasi-Etwasse abzuheben, die aus der Gattung des Etwas anscheinend deshalb herausfallen, weil sie noch nicht einmal die Bedingungen der Gegenständlichkeit erfüllen. Nach der Quellenlage sind die Universalien solche Quasi-Etwasse. Daher kann man sagen, die Stoiker hätten mehr getan, als nur einfach einen Nominalismus zu vertreten, der allgemeinen Entitäten die Existenz abspricht. Sie hätten sich nämlich nicht damit begnügt, die Universalien als flüchtige stimmliche, letztlich individuelle körperliche Phänomene abzutun. Vielmehr hätten sie versucht, (etwa in der Art des Konzeptualismus) auch der den Universalien eigenen *allgemeinen* Natur gerecht zu werden. Wenn das richtig ist, könnte man vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und überlegen, ob von den Quasi-Etwassen der Stoiker wegen ihrer Ungegenständlichkeit wohl ein Bogen zu moderneren Themen geschlagen werden könnte, etwa zu L. Wittgensteins Frage, was es heiße, einer Regel zu folgen; denn gegenständlich sind auch die Regeln nicht, wiewohl wichtig und ganz unentbehrlich.

Literatur

- Algra, Keimpe: Concepts of Space in Greek Thought. Leiden/New York/Köln 1995.
- Asmis, Elizabeth: Epicurus' scientific method. Ithaca 1984.
- Bailey, Cyril: The Greek atomists and Epicurus. A study. New York 1964.
- Christensen, Johnny C.: An essay on the unity of stoic philosophy. Copenhagen 1962.
- Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. 3 Bde. 6. Aufl. hg. von Walter Kranz. Berlin 1951 f. (D.-K.)
- Erler, Michael: Epikur · Die Schule Epikurs · Lukrez. In: Die Philosophie der Antike. Hg. von Hellmut Flashar. Bd. 4/1. Basel 1994, 29–490, bes. 139–153.
- Flashar, Hellmut/Görler, Woldemar: Die hellenistische Philosophie im allgemeinen. In: Die Philosophie der Antike. Hg. von Hellmut Flashar. Bd. 4/1. Basel 1994, 1–28.
- Forschner, Maximilian: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System [1995]. 2., durchges. und um ein Nachw. und einen Literaturnachtrag erw. Aufl. Darmstadt 2005.
- Graeser, Andreas: The Stoic Categories. In: Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly, 18–22 sept. 1976. Hg. von Jacques Brunschwig. Paris 1978, 199–221.
- Hülser, Karlheinz: Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren. 4 Bde. Stuttgart 1988/1989. (FDS)
- Krämer, Hans: Die ältere Akademie. In: Die Philosophie der Antike. Hg. von Hellmut Flashar. Bd. 3. Basel 2004, 1–165, bes. 7–10, 16–25, 40–47.
- Long, Anthony A./Sedley, David N.: The Hellenistic philosophers. 2 Bde. Cambridge 1987. – Bd. 1 (Translations of the principal sources, with philosophical commentary). Dt.: Übers. von K. Hülser. Stuttgart/Weimar 2000, 2²⁰⁰⁶.
- Solmsen, Friedrich: Epicurus on void, matter and genesis. Some historical observations. In: Phronesis 22 (1977), 263–281.
- Steinmetz, Peter: Die Stoa. In: Die Philosophie der Antike. Hg. von Hellmut Flashar. Bd. 4/2. Basel 1994, 491–716.
- Thiel, Detlef: Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie. München/Leipzig 2006.
- Weidemann, Hermann: Das sogenannte Meisterargument des Diodoros Kronos und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 69 (1987), 18–53.

Karlheinz Hülser

5 Neuplatonismus: Plotin

Trotz eigenem Bekenntnis über die treue Anhängerschaft zu den ›alten Lehren‹ (*Enn.* V.1.8.10–14), fällt Plotin in der Geschichte der Ontologie durch seine Wendung der Fragestellung und seinen tiefgehenden Umbau der Begrifflichkeiten auf. Was im Zentrum seines Denkens steht, ist weder die Frage nach der allgemeinen Ontologie, d. h. dem Seienden als Seienden, noch die Frage nach der spezifischen Ontologie, d. h. Theologie im Sinne einer Lehre von einem bestimmten Seienden, das das Erste und das Göttliche ist. Ontologie wird bei ihm relativiert und steht nur auf dem zweiten Rang (Aubenque 2009, 321–322). Theologie wird allgemein gemacht und hat zum ersten Prinzip nicht mehr ein vergegenständlichtes Seiendes, sondern ein Nichtseiendes, weil das Erste so allgemein ist, dass es die Grenze des Seienden überschreitet. Die Metaphysik Plotins kennzeichnet sich dadurch, dass sie in der Suche nach dem absoluten Urgrund von allem Seienden aufdeckt, dass dieser, der in sich die Einheit von dem Allgemeinsten und dem Ersten realisieren soll, ausschließlich das Eine (griech. *hen*) ohne Substanz ist. Man pflegt dies als Henologie jenseits von Ontologie zu bezeichnen.

Was den Umbau der ontologischen Begrifflichkeiten bei Plotin angeht, sind wenigstens vier wichtige Punkte anzuführen. 1. Die Beziehung zwischen dem Nichtseienden und dem Seienden und daher die Bedeutung des Nichtseienden werden bei Plotin auf eine andere Weise konzipiert als bei Parmenides und Platon. Bei Parmenides ist die Beziehung zwischen dem Nichtsein und dem Sein als ein Widerspruch aufzufassen. Das Sein ist alles, was das Denken wissen kann. Das Nichtsein ist nicht zu wissen, nicht weil es das Denken überschreitet, sondern weil es in Kontradiktion zum Sein steht und daher von allem, was wahr und erkennbar wie das Sein ist, ausgeschlossen wird. Platon baut die Begrifflichkeit dadurch um, dass die Beziehung zwischen dem Nichtseienden und dem Seienden als eine Opposition vorzustellen ist und das Nichtseiende nun in Bezug auf das Seiende ein Relatives ist (*Sophistes* 258a–b). Bei Plotin gewinnt das Nichtsein des ersten Prinzips eine Priorität gegenüber dem Seienden: Es ist weder das Ausgeschlossene noch das Relative, sondern das ganz Andere im Sinne des Absoluten, in Bezug auf das alle Seienden relativ werden. Nur durch Fortnehmen der Vielheit im Seienden, die seine Relativität ausmacht, kann die Einfachheit des Nichtseienden, des Absoluten, erreicht werden. 2. In der Verwendung der ontologischen Begriffe *dynamis*

und *energeia* führt Plotin Neuerungen ein bzw. hat andere Einstellungen als die des Aristoteles. i) In der Hypostasenlehre wird eine Zwei-*energeiai*-Theorie angewandt. ii) Mit dieser Theorie verbunden ist die Charakterisierung des Einen als *dynamis pantón*. *Dynamis* bedeutet hier zwar überwiegend Wirkkraft, aber auch Möglichkeit im Sinne eines Daseinsgrundes, aus dem die Tätigkeiten hervorgehen und das in ihm Verbogene zum Ausdruck bringen. iii) Eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Aristoteles über die Begriffe Potentialität, Wirklichkeit, Wirkkraft und Aktivität findet sich in *Enn.* II.5 (Arruzza 2015, 15–43). Wirklichkeit und Aktivität werden im intelligiblen Bereich gleichgesetzt. Und die sinnliche Materie wird als reine Potentialität vorgestellt, die nicht verwirklicht werden kann. 3. Die beiden Begriffe ›Analogie‹ und ›fokussierte Homonymie‹ (*pros hen*) gewährleisten in der Ontologie des Aristoteles trotz Bedeutungsvielheit des Seinsbegriffs in verschiedenen Kategorien eine horizontale Einheit im Prädikationsrahmen. Aber ihre Funktionen sind bei Aristoteles nicht gleich. Bei Plotin werden sie beide verwendet, um eine vertikale Einheit des Intelligiblen mit dem Sinnlichen zu etablieren (Aubenque 2009, 235–280). 4. Ausdrücke wie *ousia*, *on*, *esti* werden in der negativen Theologie dem Einen abgesprochen. Denn das Eine überschreitet die Prädikation und die Osiologie. Diese Wörter können aber bezüglich des Einen einem anderen Gebrauch zugeführt werden: bspw., dass es das Eine *gibt*. Im Denken Plotins ist diese Unterscheidung zwischen der prädikativen Verwendung von *esti* und der existentiellen Verwendung nicht zu überschreien. Sie ist wichtig zum Verstehen seiner Henologie. Alle diese vier Punkte werden im folgenden Text noch entfaltet. Die ganze Darstellung der Ontologie Plotins zerfällt in drei Teile, die jeweils der intelligiblen *ousia*, der sinnlichen *ousia* und der Frage nach dem ›Es gibt‹ jenseits von *ousia* gewidmet werden.

5.1 Die intelligible *ousia*

Die Lehren Plotins über die intelligible *ousia* – platonisch gesprochen das Seinsreich der ›Ideen‹ – knüpfen eher an die Spätontologie Platons an (z. B. in *Sophistes* und der ungeschriebenen Lehre nach den Testimonien des Aristoteles). Der Akzent liegt darauf, dass die intelligible *ousia* eine Seinstotalität ist, in der die Ideen, die wahrhaft Seienden, durch ihre Verschiedenheit in Beziehung zueinander stehen. Beziehung wird somit in den Kern der Ideen eingeführt. Sie

werden relativ und benötigen eine höhere Regulation, wie die intelligible Zahl und das Eine. Die in der Spätontologie Platons spürbare Hierarchisierung der Seinsstufungen findet ihren deutlichen Ausdruck bei Plotin, aber in einer originären Form. In der Hypostasenlehre Plotins wird die Entstehung des intelligiblen Seins aus dem Einen dadurch erklärt, dass sich die intelligible *ousia* durch Nachahmung des höheren Grundes realisiert (zur Begriffsgeschichte und Innovationen der Hypostasenlehre bei Plotin vgl. Dörrie 1955; zu einer Deutung, die von der Dörries verschiedenen ist, vgl. Horn 1995, 15–29). Hinter der metaphorischen Beschreibung der Derivation mit Bildern wie »Ausfließen« (V.1.6.7) aus einer Quelle (III.8.10.5), »Illumination« (V.3.12.39–44), »Abbild« (V.1.6.33) und »Spur« (VI.7.23.2), wird die Hypostasierung des Nus sachlich nach einem Modell mit den drei Schritten Bestand-Hervorgang-Zurückwendung vorgetragen (III.8.26–11.45; V.1.6–7; V.3.11; V.4; V.5.7.31–8.27; V.6.5.1–6.11; VI.7.16–17; 35.19–36.27; VI.8.16). Dieses Verfahren kann objektiv beschrieben werden und ist mit der Zwei-*energeiai*-Theorie in Verbindung zu setzen. Die Erzählung kann dabei auch von der aktuellen Schau des Bewusstseins ausgehen. Die objektive Sicht und die aktuale können sich in der Beschreibung Plotins vermengen. Was den ersten Schritt ›Bestand‹ bestimmt, ist die Realität des höheren Grundes, des Einen selbst. Es ist vollkommen und deswegen bereit dazu, zu spenden und zu erzeugen (V.1.6.37–40; V.4.1.34–39). Es spendet und erzeugt, während es dazwischen weder bewegt noch vermindert wird, sondern immer in sich selbst bleibt: Das ist es, was ›Bestand‹ bedeutet. Dieser Zustand wird mit einer inneren *energeia* verglichen. Sie ist es, die die höchste Realität als solche bildet und aufgrund der Vollkommenheit des Einen die produktive Kraft überhaupt (*dynamis*) repräsentiert. Daraus wird eine andere Realität, die äußere *energeia*, abgeleitet. Plotin verwendet häufig das Bild des Feuers, um die Zwei-*energeiai* im intelligiblen Bereich zu veranschaulichen (V.1.3.9–10; 6.34–37; V.3.7.21–25; V.4.1.31; 2.30–33). Es gibt eine innere Hitze, die die Realität des Feuers ausmacht. Daraus tritt notwendigerweise eine äußere Hitze heraus, die von der inneren Hitze verschieden, aber davon abhängig ist. Auf gleiche Weise ist die zweite *energeia* im Intelligiblen als eine mittels des Derivationsprinzips auf die erste *energeia* bezogene, aber zugleich davon unterschiedene Realität vorzustellen. (Tiefgehendere Erörterungen mit Hinweisen auf die möglichen Quellen dieser Lehre und mit der innovativen Interpretation, dass es in der Zwei-

energeiai-Theorie um nur eine Aktivität geht, bietet Emilsson 2007, 22–68).

Die Bildung der zweiten Realität erfährt einen Schritt des Hervorgangs und einen der Zurückwendung. Aus dem Einen geht ein Ungeformtes hervor. Es wird objektiv der unbestimmten Zweihheit in der ungeschriebenen Lehre Platons gleichgesetzt, aktual einem Sehen, das noch nicht von den Gegenständen bestimmt wird (V.4.2.6–8). Durch Zurückwendung wird dieses intellektive Sehen realisiert: Es kehrt zu dem Prinzip zurück, schaut nach dem Einen, sieht aber nur Prägung davon und konstituiert mit den aktuell gesessenen Gegenständen, den intelligiblen Formen, eine Einheit in Vielheit, was die Eigenstruktur des Nus ausmacht. Im Kontext der Ableitung von allen Seienden aus dem Einen wird dieses als *dynamis pantón* bezeichnet (III.8.10.1; V.1.7.9–10; V.3.15.33; V.4.1.24–25). Diese Charakterisierung ist ja mit Blick auf die Transzendenz und die Kausalität des Einen zu verstehen (Aubry 2006, 211–247). Und in demselben Kontext tauchen Erläuterungen wie Erzeugen (V.4.1.27) und Schaffen (V.3.15.35) auf. Das bedeutet, dass die *dynamis* hier im Sinne einer aktiven, produktiven Kraft gemeint ist, eher als Potentialität der Materialursache. Trotzdem wird von den Forschern längst ein anderes Phänomen bemerkt und neuerlich akzentuiert. Bei Plotin lässt sich das Verhältnis des Einen zum Nus auf das Verhältnis der *dynamis* zur *energeia* übertragen (V.3.15.27–33). Damit gehen die metaphorischen Erläuterungen der Beziehung zwischen einer höheren Hypostase und einer abgeleiteten als innerlichem, noch nicht ausgesagtem Logos und Logos im Vortrag (V.1.6.45–46), als Sammen und Entfaltung (IV.8.6.7–11), einher. All das zeigt, dass die *dynamis* des Einen hier eine Möglichkeit, eine Implikation besagt, während die *energeia* des Nus die Entfaltungstätigkeiten, den Ausdruck bedeutet. Die Forschung ist sich nicht einig, ob diese Vorstellung der *dynamis* des Ursprungs auf den *logos spermatikos* der Stoiker (SVF I.102; Armstrong 1940, 61–64) oder auf die neupythagoreische und akademische Tradition (Krämer 1964, 346–355) zurückzuführen ist.

Die Hypostase Nus ist der echte Bereich der wahrhaft Seienden: Über ihr ist das ausschließliche Eine ohne Substanz, unter ihr erreichen die Sinnende streng genommen noch nicht das ontologisch wahre Sein. In der Charakterisierung des intelligiblen Seienden wird die platonische Ideenlehre mit dem aristotelischen Selbstdenken Gottes vereinigt. Das wahrhaft Seiende kommt der Schönheit gleich (Symposion 211b 7; Enn. I.6.6.21; V.8.9.41). Ihr Gegensatz ist nicht Asymmetrie, sondern das Körperliche und das Mate-

rielle (I.6.5.48–50; 6.22). Daraus lässt sich folgern, dass das Intelligible deswegen schön ist, weil es nicht mit dem Körperlichen vermengt ist (*Symposion* 211e; Enn. VI.6.18.12–17). In dieser Hinsicht ist das Schöne das Reine (I.6.7.1–12). Darüber hinaus stellt das Intelligible die Wahrheit dar. Die Argumentation dafür beruht einerseits auf der Identität des Denkenden mit dem Gedachten des Nus (V.5.1–2), was an *noesis noēseōs* bei Aristoteles (Met. XII 9) anknüpft. Denn wenn das Objekt außer dem Subjekt steht, dann erkennt das Subjekt nur eine Prägung. Daraus entsteht nur eine Meinung (*doxa*), aber nicht die wahre Wissensevidenz. Andererseits laufen die Subjekt-Objekt-Identität und die Aussage Platons in *Sophistes* 248e–249a, dass das Sein lebendig ist, zusammen (VI.9.2.24–25). Das Leben des Seins zeigt sich in seiner Denktätigkeit. Sein, Leben und Denken werden gleichgesetzt. Mit dieser Trias ist eigentlich die Identität von Subjekt (Leben als Denken) und Objekt (Sein) gemeint. Übrigens kann auch erwähnt werden, dass das Intelligible ewig und unveränderlich ist (III.7.3.11–22). Aber vor allem besteht die Eigenschaft des Nus darin, dass er im Vergleich mit seinem Prinzip, dem Einen, schon eine aus den intelligiblen Formen konstituierte Vielheit ist, aber im Vergleich mit den Sinnendingen nicht wie diese räumlich und zeitlich getrennt ist und in diesem Sinne eine Einheit bildet. Das wahre Sein ist also als diese Einheit in Vielheit, als All-Einheit aufzufassen (V.8.4). Das wirft hier einige Fragen auf: i) Was ist diese Einheit des Nus? ii) Wie entsteht die Vielheit des Nus? iii) Wie verhält sich die Vielheit des Nus zu seiner Einheit? Wahrscheinlich sind die Antworten darauf in der Schrift VI.2, die den intelligiblen Kategorien gewidmet ist und die Eigenstruktur des Nus behandelt, zu suchen. Tatsächlich aber bieten sich in der Plotinforschung verschiedene Deutungen an, die ziemlich entfernt voneinander sein können. Das ist zwar ein Zeichen dafür, dass diese Problematik in der Zukunft noch Raum für Forschung lässt. Aber das wirft auch eine methodologische Frage auf: Wie soll man Plotin lesen? Oft ist der Text Plotins nicht entschieden und systematisch, sondern unsicher und dialektisch. Sein Text formt sich durch gedankliche Gespräche mit Platon, Aristoteles, den Stoikern, den Schülern und den Gegnern. Es ist schwierig, einen eindeutigen, systematischen Plotin aus so vielen Stimmen zu zeichnen, insbesondere wenn es um die Kategorienschriften VI.1–3 geht. Im intelligiblen Bereich hat *ousia* bzw. *on* vier Bedeutungen (Nebel 1930): a) Das ganze Reich des Noetischen. b) Die fünf obersten Gattungen in Platons *Sophistes*: Sein, Ruhe, Bewegung, Identität, Andersheit. c) Jede

Idee, jeder Einzelns. d) Die Gattung des Seins in den fünf Gattungen. Zur Frage i) nach der Einheit des Nus bietet Plotin in VI.2.2–3 eine Antwort mit b): Die fünf Gattungen bilden dadurch eine Einheit, dass sie wechselseitig ineinander verschränkt erscheinen, der Natur nach eins sind, aber nur in unserem Denken als fünf getrennt werden. Danach ist keine Gattung allgemeiner als die anderen vier. Die Einheit des Nus sind die fünf Gattungen insgesamt. Aber Plotin kann auch eine Antwort mit d) geben. Die Gattung des Seins dient dann als Grundlegung der Einheit des Nus, sodass sie tatsächlich eine Priorität gegenüber den anderen vier gewinnt. Die Interpreten sind sich dieser Zweideutigkeit bewusst. Die Unterschiede bestehen nur darin, ob man den Schwerpunkt auf die Antwort b mit Lavaud (2014) oder auf die Antwort d mit Horn (1995, 145) legt. Zur Frage ii) nach der Entstehung der Vielheit des Nus aus der Einheit gibt es auch zwei mögliche Antworten. Wenn die Einheit des Nus die fünf Gattungen sind, dann bilden sie gegenseitig eine spezifische Differenz (VI.2.19.3–9), aus der die Arten, die intelligiblen Formen, entstehen (Lavaud 2014, 381–382). Wenn aber die Einheit des Nus eine einzige Gattung, die Gattung des Seins, ist, dann ist die Herkunft der spezifischen Differenz logisch nicht erklärbar, denn diese muss außerhalb der Gattung sein (Aristoteles, *Topik* 4.122b20), außerhalb der umfassenden Einheit des Nus jedoch gibt es nichts. In diesem Fall kann man annehmen, dass Plotin die Entstehung der Vielheit des Nus gleichsam durch eine Selbstbewegung der Gattung des Seins expliziert (VI.2.6.15–16). Diese Auslegung ist nicht ganz unmöglich (Han 2016, 312–315) und kann mit der Vervielfältigung der intelligiblen Zahlen (s. u.) in Parallele gebracht werden. Zur Frage iii) nach dem Verhältnis der Vielheit des Nus zu seiner Einheit ist der Dissens noch größer. Für die einen Interpreten ist die Einheit des Nus ein platonisches Prinzip, das ontologisch früher als die Vielheit der intelligiblen Formen ist und den Grund für sie abgibt (Wurm 1973, 221–240). Für die anderen kommt die Plotinische Einheit des Nus, die Gattung, der aristotelischen intelligiblen Materie gleich: Sie hat keine Eigenständigkeit gegenüber den Arten, den intelligiblen Formen (Narbonne 1993, 69–70; Horn 1995, 134–135). Eine dritte Auslegungsmöglichkeit ist, dass man den Text VI.2 nicht als strenge logische Untersuchungen liest, sondern durch die scheinbar widersprüchlichen Aussagen das mystische Motiv herausarbeitet. Mit der Einheit des Nus meint Plotin eine ruhige Selbstbetrachtung des Nus. Sie dient als Bedingung dafür, dass die Vielheit des Nus durch die intelligible Be-

wegung erscheint. Der ruhige Zustand der Einheit des Nus ist ein theoretischer Daseinsgrund der vielfältigen Erscheinungsformen. Faktisch aber erscheint die Vielheit des Nus aus ihm und in ihm und bildet mit ihm eine dynamische Identität (Han 2016, 311–316).

Was die Verknüpfung der Plotinischen Nologie mit der späten Ontologie Platons am besten nachweist, ist die Zahlenlehre Plotins. Der ganze Nus und die Ideen darin werden als Zahlen bezeichnet (III.8.9.3–4; V.1.5.15–17; VI.9.2.27–28). Das widerspiegelt die Lehre der Ideen-Zahlen in der ungeschriebenen Lehre Platons und der akademischen Tradition. Die Schriften VI.6 und V.5.4–5 bieten ein wertvolles Dokument an, in dem eine Zahlenlehre so genau dargestellt worden ist, dass es Zweifel daran weckt, ob sie lediglich aus den Texten Platons (*Parmenides* 143c) und des Aristoteles (M und N der *Metaphysik*) entnommen werden kann (Krämer 1964, 304–310). Mehr gründliche historisch orientierte Untersuchungen wären in der Forschungslage zu begrüßen. Die vorhandenen philosophischen Analysen (Slaveva-Griffin 2009 mit weiterer Literatur) helfen uns jedoch dabei, ein exaktes Verständnis der schwierigen Texte Plotins zu erwerben. In dieser Lehre kommt die Einheit des Nus der intelligiblen Zahl Eins gleich, und das allgemeine Sein (*on*) der intelligiblen Gesamtzahl im Singular (*arithmos*). Während die Zahl Eins die Funktion der Vereinigung ausübt, spaltet sich die Gesamtzahl wegen der einwohnenden Kräfte in die Zahlen (*arithmoi*). Entlang der Selbstspaltung der Gesamtzahl in die gespaltenen Zahlen erzeugt das allgemeine Sein die Einzelseienden (*onta*), die Ideen. Hinter der Mehrdeutigkeit der Begriffe sind zwei Schichten des intelligiblen Seienden, die den zwei Schichten der intelligiblen Zahlen entsprechen, zu unterscheiden. Auf der allgemeinen Ebene ist die Gesamtzahl die Eigenstruktur des allgemeinen Seins. Sie bewirkt die Entstehung der Einzelseienden, der Vielheit des Nus, und reguliert sie. Auf der Ebene des Einzelnen charakterisieren die gespaltenen Zahlen die Eigenstruktur der Einzelseienden; jedes Einzelseiende ist auch eine gespaltene Zahl. Was die intelligible Zahl für das Seiende bedeutet, kann also folgendermaßen zusammengefasst werden: sie erzeugt, reguliert und charakterisiert es.

5.2 Die sinnliche *ousia*

In der jüngeren Forschung wird mehr Aufmerksamkeit auf Plotins Positionen in der Frage nach dem Status des Sinnlichen gerichtet. In der Bewertung der on-

tologischen Stellung des Sinnlichen sind drei Hauptfragen in Betracht zu ziehen. i) In welcher Beziehung steht das Sinnliche zum Intelligiblen? Denn das Intelligible gibt den Maßstab dafür ab, was *ousia* eigentlich ist. Wenn das Sinnliche dem Intelligiblen dem Charakter nach ähnlich ist, dann kann das Sinnliche auch an Substanz gewinnen. Wenn aber das Sinnliche als das der Natur nach Gegensätzliche zum Intelligiblen angesehen wird, dann kann es der Natur nach nicht als ontologisch wahre Substanz gelten. ii) Vom Gesichtspunkt der Komposition aus betrachtet: Was ist die immanente Form darin? Kommt sie einer akzidentiellen Qualität gleich, dann wird es dem Sinnlichen an Essenz fehlen. Wird sie aber als etwas begriffen, das eine ähnliche Funktion wie die wesentliche Qualität bei Aristoteles ausübt und zur Bestimmung der sinnlichen *ousia* beiträgt (Met. V 14, 1020a33–b1), dann kann die Seinsheit des Sinnlichen ontologisch begründet werden. iii) Was die sinnliche Materie angeht: Wie ist ihre Funktion zu beurteilen? Wenn sie außerhalb jeglicher Gestaltung der immanenten Form steht und das nie verwirklichbare Nichtsein bleibt, dann kann kein Wirkliches daraus konstituiert werden. Nur wenn sie mit der immanenten Form vermischt werden kann, ist ein körperliches Kompositum vorstellbar. Aber ist diese Vermischung möglich? Alle diese drei Punkte sind in der Forschungslage kontrovers und bleiben offen.

i) Die Schwierigkeit, zu entscheiden, ob die Sinnenwelt bei Plotin vom Gesichtspunkt ihrer Abhängigkeit von der Geistwelt aus zu betrachten ist, oder eher unter dem Aspekt der Heterogenität der zwei Welten, entstammt der theoretischen Spannung bei Platon selbst. Einerseits hat die Sinnenwelt an der Geistwelt teil (VI.4–5) und gehört zu einer Seinhierarchie. Andererseits mangelt es nicht an Belegstellen, wo die Entgegensetzung der intelligiblen und der sinnlichen Natur betont wird (II.6.1.51–52; III.6.6.74–77; VI.3.2.1–4) und das Sinnliche als leer (III.6.12.10–11) und Nichtsein (I.8.3.6–12) bezeichnet wird. Die verschiedenen Interpretationen bilden eine dialektische Bewegung. In der früheren Zeit wurde der Akzent auf die Heterogenität der zwei Welten gelegt. Nach Wurm kehrt Plotin durch Kritik an der aristotelischen Kategorienlehre zum platonischen scharfen Gegensatz von Etwas und Qualitativem zurück. Das Sinnliche sei im Gegensatz zum wahrhaft Seienden nur ein Qualitatives (Wurm 1973, 250–262). Danach entstand eine Tendenz, Plotins Standpunkt als aristotelesfreundlich zu deuten. Die sinnliche *ousia* sei sachlich angesetzt.

Denn sie gehöre zusammen mit der intelligiblen *ousia* derselben Substanzkategorie an, in der sich eine Seinstufung zeige (Horn 1995, 34–46). Seit einiger Zeit wird Plotins Position wieder als aristoteleskritisch aufgefasst. Die aristotelische Konzeption der *ousia* werde von Plotin nicht als gelungen beurteilt. Denn es fehle ihr an einem Bezug auf die transzendenten Substanz. Die intelligible *ousia* und die sinnliche *ousia* würden bei Plotin eine graduell abgestufte Einheit bilden, die mit der mittelalterlichen Analogie des Seienden (*analogia entis*) nicht gleichzusetzen sei (Chiaradonna 2002, 55–146; 227–305).

Die genaue Abwägung der Haltung Plotins zur Beziehung zwischen den zwei Welten soll von seinem Satz ausgehen, dass die Einheit des Sinnlichen und des Intelligiblen in »Analogie und Homonymie« besteht (VI.3.1.6–7; VI.3.5.1–3). Drei Punkte sollen geprüft werden. (a) Was bedeutet hier die Analogie? Ist sie mit der fokussierten Homonymie (*pros hen*) gleichbedeutend? (b) Wenn sie bei Plotin dem *pros hen* angenähert werden kann, wie ist *pros hen* dann zu interpretieren? Ist das dadurch gestiftete Seiende semantisch oder ontologisch? (c) Was bedeutet hier die Homonymie?

Bezüglich der Begriffe Analogie und *pros hen* ist Plotins Stellung zwischen Aristoteles und dem mittelalterlichen Aristotelismus zu lokalisieren. Die Erforschung des Aristoteles ohne Aristotelismus korrigiert die traditionelle Lesart und unterscheidet Analogie bei Aristoteles von *pros hen* (Aubenque 2009, 239–250). Analogie etabliert bei Aristoteles ein mathematisches Verhältnis wie $a/b = c/d$. Wenn sie auf Ontologie angewandt wird, garantiert sie folglich eine schwache Einheit des Seinsgriffs trotz Mehrdeutigkeit des Seienden in zehn Kategorien: Materie/Form in der Substanzkategorie = Materie/Form in der Qualitätskategorie, usw. (Met. XII 4–5). *Pros hen* besagt in der Ontologie des Aristoteles eine fokussierte Homonymie. Das Seiende in den zehn Kategorien ist zwar homonym, aber es wird im Hinblick auf (*pros*) einen einzigen Term (*hen*), die Substanz, ausgesagt. Die anderen Kategorien hängen von der Substanz ab (Met. IV 2, 1003b5–7). Daher ist umstritten, ob *pros hen* bei Aristoteles auch die Abhängigkeit aller anderen Seienden von der göttlichen Substanz besagt. Die einzige Belegstelle für diese Deutung ist Met. XI 3, 1061a10–11. Aber ihre Beweiskraft wird in Frage gestellt, denn die Authentizität des Buches XI wird bezweifelt. Tendenziell lehnen die Forscher diese traditionelle Lesart ab (Aubenque 2009, 192). Plotin kannte die aristotelische Lehre der fokussierten Homonymie (VI.1.1.18–19; VI.1.25.17–18). Aber sein hauptsächliches Interes-

se liegt nicht darin, nach der aristotelischen Konzeption die schwache Einheit des Seinsbegriffs in den zehn Kategorien zu retten. Denn diese Konzeption, so meint Plotin, beschränkt sich auf das sinnlich Seiende. Wie die anderen Kategorien erst wegen der *pros hen*-Relation zur sinnlichen Substanz als seiend bezeichnet werden, so muss das sinnlich Seiende Bezug auf die intelligible *ousia* nehmen (VI.6.13.27–33). Das Sinnliche und das Intelligible sind zwar homonym, aber eine Einheit der beiden Arten *ousiai* wird dadurch etabliert, dass das Sinnliche aus einem einzigen Bezugspunkt (*henos*), der intelligiblen *ousia*, entstammt (VI.1.3). So interpretiert Plotin *pros hen* (im Hinblick auf eine einzige Seinskategorie, die Substanz) bei Aristoteles als *af henos* (aus einem einzigen Seinsbezug, der intelligiblen *ousia*). Hier erfährt die Konzeption *pros hen* eine entscheidende Umdeutung. Sie wird vorgenommen, um die Ableitung des Sinnlichen aus dem Intelligiblen darzutun (Aubenque 2009, 290–293). Die zwei bei Aristoteles unterschiedlichen Begriffe Analogie und *pros hen* nähern sich nun bei Plotin einander an. Er rekurriert auf beide, um die homonyme Einheit des Intelligiblen und des Sinnlichen zu verdeutlichen. Aber Analogie ist bei Plotin nicht so zu verstehen, dass die sinnliche Struktur der intelligiblen Struktur analog entspreche (VI.3.2–3). Analogie in solchem Sinne ist nicht bestätigbar. Denn die Geistwelt besteht aus den fünf Gattungen Sein, Bewegung, Ruhe, Identität und Andersheit, während die Sinnenwelt aus den fünf Kategorien Sein, Quantität, Qualität, Bewegung und Relation besteht. Die anderen Kategorien in der Liste des Aristoteles, Haben, Liegen, Wo und Wann werden von Plotin nicht akzeptiert, denn sie haben keine Archetype im Intelligiblen und können deswegen nicht begründet werden. Die zwei Kategorien Tun und Leiden bei Aristoteles werden nun unter eine einzige Kategorie Bewegung eingeordnet.

Die essentielle Schwierigkeit liegt eher darin, ob man die Konzeption *pros hen* als semantisch oder als ontologisch interpretieren soll. Diese Frage ist schon kontrovers in der Aristotelesforschung (Ward 2008, 108–111). Wenn sie als semantisch betrachtet wird, dann wird die durch *pros hen* gestiftete *ousia* des Sinnlichen bei Plotin auch als semantisch zu deuten sein. So ist die sinnliche *ousia* nur semantisch und besitzt keine ontologische Seinsheit (Aubenque 2009, 294; 303). Wenn aber *pros hen* als ontologisch angesehen wird, dann ist die sinnliche *ousia* sachlich als eine niedrige Seinsheit zu interpretieren (Horn 1995, 41–42). Mehrmals behauptet Plotin, dass das Sinnliche und das Intelligible nur homonym sind. Aber der Be-

griff Homonymie umfasst in sich ein Spektrum von Fällen. Die Homonymen können ähnlichen Charakter haben. Aber sie können auch ontologisch verschieden sein (*Physik VI* 4, 248a 23–25; Ward 2008, 36–40; 106–107). Deswegen ist es eine echte Frage, ob Plotin mit Homonymie die Ähnlichkeit des Sinnlichen und des Intelligiblen meint (Horn 1995, 49) oder eher die Heterogenität (Aubenque 2009, 294).

ii) In der Analyse der sinnlichen Komposition benutzt Plotin drei Begriffsapparate. Einerseits folgt er dem platonischen Rahmen, macht einen Unterschied zwischen der Form in der sinnlichen Materie, also der immanenten Form, und der transzendenten, intelligiblen Form (*Timaios* 52a–b; Enn. V.9.5.17–19). Andererseits spielt der Begriff Logos eine große Rolle. Auf der rein seelischen Ebene ist der Logos transzendent. Er repräsentiert in entfalteter Weise das, was die intelligiblen Formen auf der Ebene des Nus in all-einheitlicher Weise sind. Auf der physischen Ebene ist der Logos mit der Materie verbunden. Dieser immanente Logos kann mit der immanenten Form gleichgesetzt werden (I.8.8.11–16). Aber im Unterschied zu der Form bei Aristoteles ist der Logos bei Plotin eine produktive Ursache (Chiara donna 2002, 124). Darüber hinaus geht es auch um die peripatetischen Begriffe, wie die spezifische Differenz, die akzidentelle Qualität, die Aktivität (*energeia*) und das, was die sinnliche *ousia* vervollständigt (*symplérōtikon*, das ist ein Begriff aus Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, 122, 4–9). In verschiedenen Kontexten wirken diese drei Begriffsapparate nicht auf gleiche Weise zusammen. In II.6 (chronologisch 17) ist die Vorstellung eher von den peripatetischen Begriffen geprägt. Hier werden zwei Schichten der sinnlichen Komposition unterschieden. Das Erste ist die immanente Form, die *energeia* (3.26). Sie kommt aus dem Logos, vervollständigt eine sinnliche *ousia* und trägt zu ihrer Bestimmung bei (2.21–22). Danach kommt die akzidentelle Qualität nachträglich von außen her. Ihre Anwesenheit oder Abwesenheit beeinflusst nicht, was die sinnliche *ousia* ist (2.22–23; 3.20–21). Man kann das erste Moment, das die sinnliche *ousia* Vervollständigende, der wesentlichen Qualität bei Aristoteles, also der spezifischen Differenz, annähern. Aber Plotin tendiert eher dazu, die Bezeichnung Qualität im eigentlichen Sinne der akzidentellen Qualität zu reservieren (1.16–18; 1.22–23) und das die sinnliche *ousia* Vervollständigende nur homonym als Qualität zu betrachten (VI.2.14.15–16). Die Kategorienchriften VI.1–3 (chronologisch 42–44) sind später als II.6.

Nach der Kritik an der aristotelischen Substanzlehre in VI.1.1–3 kommt Plotin in VI.3.7–8 zu dem Schluss, dass die sinnliche *ousia* nicht nach Aristoteles als Form, Materie und das Zusammengesetzte analysiert werden kann. Sie ist eher im platonischen dualistischen Rahmen als Abbild der intelligiblen *ousia* zu betrachten. Sie ist nicht wahre *ousia*, sondern ein Konglomerat aus Materie und Qualitäten. Die größte Unstimmigkeit der Interpretationen besteht darin, ob Plotin in den späten Schriften VI.1–3 auf seine frühere Ansicht in II.6 verzichtet hat und eine abwertende Position zur sinnlichen *ousia* einnimmt. Nach Wurm hat Plotin in VI.2.14 die in II.6 akzeptierte Lehre der wesentlichen Qualität aufgegeben; die sinnliche *ousia* in VI.3.8 sei also nur ein Konglomerat aus Materie und akzidentellen Qualitäten (Wurm 1973, 255–257). Demnach mangelt es dem Sinnlichen an wahren Sein, wie der Beständigkeit und der Rationalität. Horn aber sieht eher die Übereinstimmung zwischen II.6 und VI.3.8: Die Qualität in VI.3.8 sei im Sinne der wesentlichen Qualität wie in II.6 zu verstehen; sie gewährleiste die Aktivität und die Seinsheit des Sinnlichen (Horn 1995, 85–105). Die essentielle Schwierigkeit liegt in der Interpretation von VI.2.14.18–19. Die Forschung, die Plotins Haltung in VI.1–3 als geändert beurteilt, liest diesen Satz als Verzicht auf die frühere Annahme der wesentlichen Qualität (Chiara donna 2002, 140–143; Wurm 1973, 255). Aber wenn man diesen Satz als eine Umwendung der Topik zum Intelligiblen betrachtet (Lavaud 2014, 376–377; Horn 1995, 95), dann kann man nicht sagen, dass Plotin in VI.1–3 die aristotelische Lehre der wesentlichen Qualität aufgegeben hat und mit Qualität nur die akzidentelle meint. So wird es fraglich, ob Plotin mit der Charakterisierung des Sinnlichen als des Qualitativen (VI.3.8.16; VI.3.15.27) wirklich den ontologischen Status des Sinnlichen abwertet. Denn es kann auch aus der wesentlichen Qualität konstituiert werden.

iii) Die Problematik bezüglich der sinnlichen Materie gehört in der Plotinforschung zu den meistdiskutierten Fragen. Heutzutage akzeptieren die meisten Forscher den Schluss von O'Brien, dass die sinnliche Materie durch die untere Seele erzeugt wird (O'Brien 1999). Im Unterschied dazu vertritt Narbonne eine andere Interpretation, nämlich dass die sinnliche Materie direkt aus der intelligiblen Materie abgeleitet wird (Narbonne 1993, 159–169; 187–204). Was das Thema der Ontologie betrifft, sind hier zwei Gruppen Texte zu besprechen. In einem Teil der Schriften, wie II.4, II.5, III.6, ist die Vorstellung der sinnlichen Materie eher

vom Gesichtspunkt der Ablehnung des aristotelischen Hylemorphismus aus zu verstehen. Aristoteles meint mit der Materie vor allem die nächste Materie, d. h. eine konkrete Materie, die schon irgendwie bestimmt und wirklich ist, aber in Bezug auf die nächste Form potentiell ist und dadurch zu einem anderen Wirklichsein gebracht werden kann. Die Konzeption einer völlig unbestimmten Materie, also der ersten Materie, ist in der Aristotelesdeutung eher ein strittiger Begriff. Nun meint Plotin in II.4, II.5, III.6 mit der sinnlichen Materie nur die erste Materie. Sie ist gänzlich unbestimmt, ohne jegliche Form und Qualifizierung (II.4.8; II.4.13; II.4.15). Sie wird nicht durch die Form zu einem Wirklichsein gebracht, sondern bleibt immer das Potentielle und das Nichtseiende. Sie ist nichts Wirkliches; tatsächlich ist sie das Nichtseiende (II.5.5). So erscheinen und vergehen die Formen, ohne dass die Materie davon affiziert und gestaltet wird. Die Materie wird mit einem leeren Spiegel verglichen, und die immanente Form mit dem Spiegelbild darin. So werden die Sinnendinge nur wie eine Widerspiegelung des Spiegelbildes im Spiegel, während es zwischen der immanenten Form und der Materie keine wahrhafte Verbindung gibt (III.6.7). Unter dieser Bedingung wird die Konstitution der Sinnendinge fraglich. In der zweiten Gruppe Texte aber liest man eine nähtere Wechselwirkung zwischen der Materie und der immanenten Form. In IV.8.6.18–23 spricht Plotin von der Teilhabe der Materie an der Spur des Guten; in III.2.2.36–39 und 7.1–7 von der Vermischung der Materie mit dem immanenten Logos; in V.8.7.18–24 von der Gestaltung der Materie durch die Formen; in I.8.8.11–16 von der Befleckung des immanenten Logos durch die Materie. Auf den ersten Blick stehen alle diese Stellen nicht in Einklang mit der These aus der ersten Gruppe Texte, dass die Materie mit der Form nicht verbunden und ohne jegliche Gestaltung und Wirkung ist. Eine mögliche Interpretation ist, dass die Seele durch ihren Blick die ursprünglich rein potentielle und total unbestimmte Materie wirklichkeitskonstituierend macht (Schäfer 2002, 133). Diese Auslegung enthüllt vielleicht etwas Wesentliches zum Verstehen der Ontologie Plotins. Sie bemerkt die Rolle des Seelenblickes in der Konstitution des Sinnlichen. Die eigenen Texte Plotins können sie unterstützen. In II.4.11–12 befragt der Gesprächspartner Plotin, wie die Konstitution des Sinnlichen möglich ist, wenn die Materie ohne jegliche Qualifizierung, selbst ohne Größe ist. In der Antwort darauf wirft Plotin eine Lösung auf: Die Materie nimmt in der Erscheinung zuerst eine Größe auf und wird dadurch eine Masse; die Masse wird dann mit den anderen

Qualitäten gleichsam vermischt und konstituiert dadurch den Körper. Das zeigt an, dass der Seelenblick (Erscheinung) in der Transformation der rein unbestimmten Materie zu einem wirklichkeitskonstituierenden Moment eine entscheidende Wirkung ausübt. Diese Abhängigkeit der sinnlichen Konstitution vom Seelenblick (Erscheinung) wird auch von den anderen Forschern gesehen (Kalligas 2011, 7–8; Nebel 1930, 437). Genauer gesagt konstituiert der Seelenblick das Erscheinungssein des Sinnlichen durch die Wahrnehmung und den damit assoziierten sprachlichen Ausdruck (V.3.3.1–9; V.5.1.12–15; VI.3.10.12–17). Was die Seinsheit des Sinnlichen garantiert, ist die Spur des Seelischen in der Sinnenwelt, die sich den Sinnendingen aus dem wahrhaften Seinsbereich mitteilt, wie die Einheit und die Aktivität. Die Wahrnehmung repräsentiert eben diese seelische Spur im Sinnlichen. Denn die Verbindung der Seele mit dem Körper zeigt sich gerade in der Wahrnehmungstätigkeit (IV.3.26.1–5). Durch die Tätigkeiten des Ablesens und des Urteilens führt die Wahrnehmung in die Sinnendinge eine rationale Struktur ein, die das Erscheinungssein des Sinnlichen ausmacht (Han 2016, 115–141).

5.3 Es gibt »jenseits von *ousia*«

Was bei Plotin am meisten auffällt, ist seine negative Theologie. Die Seinsheit, der Name, das Denken, usw. werden dem Einen, das als Gott bezeichnet wird (I.8.2.25; II.9.6.39; VI.7.19.19), abgesprochen (V.3.12.47–52; 13.1–5; VI.7.37; VI.8.8.4–23; VI.9.3.45–54). Es ist keines von diesen, denn es überschreitet alle diese (V.5.13.19–20). Die Seintranszendenz des ersten Prinzips kündigt sich zwar bei den Vorgängern an, wie Kelsos (Origenes, *Contra Celsum* 6.64; 7.45) und möglicherweise Platon (*Politeia* 509b 9; *Parmenides* 141e). Es ist aber umstritten (vgl. Baltes 1999, 351–371), ob Platon mit der Formulierung *epekeina tēs ousias* in *Politeia* 509b 9 wirklich die Seintranszendenz meint wie bei Plotin. Aber Plotin hat die theoretische Tiefe dieser Formulierung ans Licht gebracht, indem er argumentativ manifestiert, wie sie im Hinblick auf die Überschreitung der Begrenztheit der traditionellen Ontologie zu begreifen ist. Plotins Argumentation für die Seintranszendenz des Einen richtet sich gegen die zwei wichtigsten Merkmale der traditionellen Ontologie: Die Zusammengehörigkeit von Idee, Gestalt und Seinsheit in der Ontologie Platons und die Ousiologie als Antwort auf die Seinsfrage in der Ontologie des Aristoteles. Im ersten Fall ist

die Idee zwar Bestimmung, aber eine Bestimmung, die mit der Bestimmtheit identisch ist (III.6.6.17–18; VI.6.18.11). Die vom Gesichtspunkt der Idee aus verstandene Seinsheit ist in einer Gestalt begrenzt. Sie erreicht nicht die wahrhafte Allgemeinheit, die alles, was Seiendes ist, bestimmt, aber selbst nicht durch Grenze bestimmt wird. Daraus lässt sich folgern, dass der Ursprung von allem, die wahrhafte Allgemeinheit, die so konzipierte Seinsheit überschreitet (V.5.6.1–8; VI.7.32.9–12; VI.9.3.1–6; VI.9.3.34–45).

Im zweiten Fall basiert die Ousiologie auf dem Rahmen der Prädikation. Die *ousia* ist das, von dem die Akzidenzen prädiziert werden; aber es wird nicht von den Akzidenzen prädiziert. Außerdem muss sie selbstständig und ein bestimmtes *Dies* (*tode ti*) sein (Met. VII 3, 1029a 1–28). Prädikation setzt zwei Bedingungen voraus. Erstens, das Zugrundeliegende muss Etwas sein. »Was du auch aussagen magst, immer musst du Etwas aussagen« (V.3.13.1–2). Zweitens, das Zugrundeliegende und das Attribut sind zwei Unterschiedliche. Nun kann von dem Einen kein Attribut wie von einem Zugrundeliegenden prädiziert werden. Denn das Eine ist nicht Etwas (V.3.13.2–5). Denn kein Attribut liegt in dem Einen wie in einem Anderen vor (V.5.13.11–12). Das erste Prinzip bei Plotin kann zwar auch als das Gute bezeichnet werden, aber gut ist nicht Attribut des Guten, sondern von einer guten Sache (VI.7.38.1–3). Eine gute Sache hat deswegen das Attribut gut, weil sie an dem Guten teilhat. Das Gute kann aber nicht an sich selbst teilhaben, darum hat es nicht »gut« als Attribut (V.5.13.1–6). Aus diesen Gründen überschreitet das Plotinische Eine, das Gute, die Prädikation und die darauf beruhende Ousiologie.

Die im Prädikationsrahmen oder die als intelligible Idee vorgestellten *ousia*, *on* und *esti* werden zwar dem Einen abgesprochen. Aber es verdient Aufmerksamkeit, dass sie in anderem Sinne dem Einen auch zugesprochen werden können (VI.7.36.25–26; VI.7.40.42; VI.8.7.52; VI.8.13.53; VI.8.20.21; VI.9.9.11). Dieses als positive Theologie bezeichnete Phänomen muss erläutert werden. Es ist weniger wahrscheinlich, dass Plotin mit der positiven Beschreibung des Einen in einer unreifen Denkphase bleibt und seine Transzendenzphilosophie, also die negative Theologie noch nicht entfaltet; vielmehr sind die Gründe dafür aus theoretischer Perspektive anzugeben (Armstrong 1940, 14). Eine Möglichkeit ist, dass man das Wort *esti* in der positiven Theologie als »Es gibt« interpretiert (Han 2016, 165–197). Das Eine überschreitet zwar die zwei Merkmale der traditionel-

len Ontologie, nämlich die Zusammengehörigkeit von Idee, Gestalt und Seinsheit und die Ousiologie. Aber es gibt das Eine.

»Wenn man folglich alles von ihm (d. h. dem Einen) fort tut, wenn man nichts von ihm aussagt und nicht falsch behauptet, dass etwas bei ihm ist (*esti*), dann gestattet man ihm ›Es gibt‹ (*estin*), ohne ihm etwas von dem zuzuschreiben, was nicht bei ihm ist« (V.5.13.11–13).

Diese Zeilen zeigen an, wie Plotin im Denken die Koppula ›Ist‹ (*esti*) von einer Konzeption ›Es gibt‹ (*estin*) unterscheidet. Wenn ›Ist‹ dem Einen abzusprechen ist, aber ›Es gibt‹ ihm beigelegt wird, dann deutet es an, dass der Begriff ›Es gibt‹ gegen die zwei Bedingungen der Prädikation zu konzipieren ist. Er impliziert nicht, dass das Eine Etwas ist, wie das Zugrundeliegende Etwas sein muss. Er bringt nicht die Differenz zwischen Zugrundeliegendem und Attribut mit sich. Wenn man sowohl Etwas als auch Differenz aufhebt, dann bleibt lediglich eine Einheit ohne Gliederung von Subjekt und Prädikat: »Es ist es ja selber« (VI.9.6.20). Diese Einheit, Ergebnis der Negation (s. o. »alles von ihm fort tut«), ist nicht ein träges Leeres. Im Gegenteil ist sie voll von Licht und Anwesenheit (V.3.17.29; V.5.7.33; V.6.4.19; VI.9.8.34). Die Negation richtet sich nur auf das, was die Begrenztheit, die Vielheit und die Relativität im Seienden darstellt. Ihr Ergebnis kann trotzdem ein höchst Positives sein. Gerade weil es nicht ein bestimmtes Seiendes ist, dient es als Grund von allen Seienden (V.2.1.6–7). Ein Grund ist deswegen anzusetzen, weil alles, was Seiendes ist, durch ihn erhalten werden muss, sonst würde es nicht mehr Seiendes (V.3.15.27–32). Denn das, was Seiendes ist, ist dank der Einheit erst Seiendes, sonst würde es in das Nichtsein zerstreut (VI.9.1.1–17). Die Seele ist wegen der Vielzahl von Fähigkeiten wie Denken, Begehrten, Wahrnehmen, nicht ausschließlich Einheit. Die Seinstotalität des Nus ist eine Einheit in Vielheit. Sie kann auch nicht als die letzte Einheit betrachtet werden. Eine Einheit ohne Vielheit ist darum jenseits vom intelligiblen Seienden als der letzte Grund anzusetzen (VI.9.3). Er umfasst in intensivster und nicht differenzierter Weise die Seinsursachen von allen Seienden. Es gibt einen solchen Grund, obwohl er nicht ein bestimmtes Seiendes ist (V.5.9.13).

Literatur

- Armstrong, Arthur Hilary: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge 1940.
- Arruzza, Cinzia: *Ennead II.5. On What Is Potentially and What Actually*. Translation with an Introduction and Commentary. Las Vegas 2015.
- Aubenque, Pierre: *Problèmes Aristotéliciens. I Philosophie théorique*. Paris 2009.
- Aubry, Gwenaëlle: *Dieu sans la puissance: Dynamis et Energie chez Aristote et chez Plotin*. Paris 2006.
- Baltes, Matthias: *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart 1999.
- Chiaradonna, Riccardo: *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*. Napoli 2002.
- Dörrie, Heinrich: *Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte*. In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* 3 (1955), 35–92.
- Emilsson, Eyjólfur Kjal: *Plotinus on Intellect*. Oxford 2007.
- Han, Sui: *Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin*. Wiesbaden 2016.
- Horn, Christoph: *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*. Stuttgart 1995.
- Kalligas, Paul: *The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects*. In: *The Philosophical Quarterly* LXI (2011), 1–21.
- Krämer, Hans Joachim: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam 1964.
- Lavaud, Laurent: *The Primary Substance in Plotinus' Metaphysics: A Little-Known Concept*. In: *Phronesis* 59 (2014), 369–384.
- Narbonne, Jean-Marc: *Plotin. Les deux matières (Ennéade II, 4 [12]). Introduction, texte grec, traduction et commentaire*. Paris 1993.
- Nebel, Gerhard: *Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ΟΝ bei Plotin*. In: *Hermes* 65 (1930), 422–445.
- O'Brien, Denis: *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*. In: *Phronesis* 44 (1999), 45–71.
- Schäfer, Christian: *Unde Malum. Die Frage nach dem woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg 2002.
- Slaveva-Griffin, Svetla: *Plotinus on Number*. Oxford 2009.
- Ward, Julie K.: *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*. Cambridge 2008.
- Wurm, Klaus: *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*. Berlin 1973.

Sui Han

6 Ontologie des scholastischen Mittelalters und der frühen Neuzeit

Die Schriften des Aristoteles wurden erst um 1200 im lateinischen Westen zugänglich. In der Zeit davor entstanden u. a. typisch neuplatonische Ontologien, wie z. B. die des Johannes Scotus Eriugena (9. Jh.) mit einem Emanations- und *Exitus-reditus*-Modell. Zunächst war die Behandlung des Aristoteles an der Pariser Universität verboten, erst 1255 fand das *corpus Aristotelicum* Eingang in den universitären Lehrbetrieb. Ab da war Aristoteles der Fix- und Ausgangspunkt für die mittelalterliche Ontologie, auch wenn es noch starke neuplatonische Einflüsse gab – so hielt man den neuplatonischen *Liber de causis* zunächst für den Schlussstein der aristotelischen Metaphysik, was erst durch Thomas von Aquin korrigiert wurde, der die Nähe zu Proklos bemerkte. Ausgehend von der Rezeption der aristotelischen Metaphysik lassen sich im Allgemeinen drei grundsätzlich verschiedene systematische Ansätze in der Ontologie des scholastischen Mittelalters in der Zeit nach der Aristotelesrezeption zu Beginn des 13. Jahrhunderts unterscheiden, die in der chronologischen Folge behandelt werden: ein (6.1) aristotelisch-thomistischer, (6.2) ein skotistischer und (6.3) ein ockhamscher nominalistischer. Den Abschluss bildet (6.4) ein Ausblick auf die Spätscholastik des 16. Jahrhunderts. Dabei gibt es im weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte auch einen Austausch zwischen den verschiedenen Schulen und gewisse Abweichungen von diesen Normalmodellen, auf die jeweils kurz eingegangen wird, wenn sie zum Verständnis der Theorien von Bedeutung sind.

6.1 Das aristotelisch-thomistische Modell

Nach Thomas von Aquin (1225–1274) haben ähnliche Ansichten u. a. Hervaeus Natalis (1260–1323) und Petrus Capreolus (1380–1444) vertreten. Laut Thomas von Aquin gibt es in der Wirklichkeit Einzeldinge, die, was unsere sublunare Sphäre, d. h. die Welt unter dem Mond, angeht, aus Form und Materie bestehen. Materie spielt dabei die Rolle des Bestimmbarsten und des Aufnehmenden, des Potentiellen, während die Form die Funktion des Bestimmenden und Aktualen einnimmt. Dabei hat man sich Form und Materie nicht als für sich bestehende Einzeldinge, die nur zufällig zusammenkommen, vorzustellen. Viel-

mehr sind beide Koprinzipien, man könnte auch sagen: zwei Aspekte, eines Einzeldings. Form und Materie bilden zusammen ein *unum simpliciter*, eine Einheit, die stärker und inniger als die Einheit eines Artefaktes, beispielsweise eines Hauses, ist. Die Elemente eines Hauses, die Steine, Dachbalken und Glasfenster, können alle für sich weiterbestehen, auch wenn das Haus als Ganzes nicht mehr existieren sollte. Damit bildet ein Artefakt wie ein Haus eine akzidentelle Einheit, während das Paradigma für ein schlechthinniges Eines vor allem in biologischen Individuen anzutreffen ist. Im Falle eines Menschen besteht die substantielle Form aus der Seele und die Materie aus dem Leib. Der Leib wird bestimmt und in seinem Sein durch die Seelenform strukturiert; ein Leib oder einer seiner Teile ist ohne die überformende Seele kein Leib oder Körperteil im strengen Sinne mehr, höchstens in einem äquivoken, d. h. mehrdeutigen Sinne könnte man im Falle eines Leichnams oder eines abgetrennten Körperteils von einem Leib oder einem Körperteil sprechen. Neben den substantiellen Formen wie der menschlichen Seele, die angeben, was das Wesen einer Sache ausmacht, gibt es noch akzidentelle Formen, wie beispielsweise die Haar- oder Hautfarbe, die zu einer bestehenden Substanz hinzutreten und ohne die eine Substanz als solche fortbestehen kann. Ohne die Substanz kann im Normalfall ein Akzidens nicht weiterexistieren.

Ein wesentliches Element der thomatischen Ontologie stammt von Avicenna (Ibn Sina). Es ist dies die Unterscheidung zwischen drei Erscheinungsweisen der Natur:

1. der Natur in absoluter Betrachtung,
2. die Natur individuiert in ihren einzelnen realen Vorkommnisinstanzen und
3. die Natur als Allgemeinbegriff in der Seele.

Natur meint dabei so viel wie Washeit, wie dasjenige, das in einer Realdefinition erfasst wird. Zur menschlichen Natur gehört damit beispielsweise der Gehalt ›vernunftbegabt‹ wie auch der Gehalt ›Lebewesen‹. Betrachtet man die Natur absolut, ist sie indifferent im Blick auf eine Instantiierung in der Wirklichkeit wie auch im Blick auf ein mögliches Sein im Intellekt. Die menschliche Natur umfasst beispielsweise materielle und formale Momente: Ein materielles Moment ist die Gattung Lebe- oder Sinneswesen, zu dem auch die körperliche Verfasstheit des Menschen gehört. Das formale Moment ist der spezifische Unterschied ›vernunftbegabt‹, das auf die substantielle Form, die Geistseele des Menschen verweist. Aber auch wenn durch den Gattungsbegriff ein materielles Moment in

die Natur mit aufgenommen wird und man Mensch nicht ohne Rückgriff auf eine abstrakte Vorstellung von Materie bestimmen kann, sieht die Natur als Washeit, die Menschlichkeit oder Menschheit, von der individuellen, Thomas nennt sie gekennzeichneten, Materie (*materia signata*) ab. Die gekennzeichnete Materie ist damit das Individuationsprinzip: Damit die Menschheit zum konkreten Menschen wird, muss sie durch gekennzeichnete, individuelle Materie individuiert werden. In der Realität kommt die Natur nur in Einzeldingen individuiert vor, die *natura absolute considerata* besitzt keinen eigenen ontologischen Status. Neben der realen Seinsweise in der individuellen Wirklichkeit kann die *natura* aber auch als Allgemeinbegriff im Geiste existieren, nur dann hat sie die Eigenschaft, ein einzelner Begriff zu sein, aber dennoch von vielen Individuen aussagbar zu sein. Die Natur in ihrer ersten Seinsweise, der individuellen Realität, ist höchstens potentiell allgemein, insofern sie den Anfangspunkt für den Abstraktionsprozess darstellt, der mit der Sinneserkenntnis der sinnfälligen Qualitäten beginnt, dann, vermittelt über ein Vorstellungsbild (*phantasma*), ein geistiges Erkenntnisbild (*species intelligibilis*) und schließlich einen Begriff (*conceptus*) gewinnt und so zum Allgemeinen im strengen und aktuellen Sinne gelangt. Die *natura absolute considerata* besitzt keinen eigenen ontologischen Status und hat vor allem die Funktion, eine Brücke zwischen den realen konkreten Individuen und dem abstrahierten Allgemeinbegriff zu schlagen. Der eidetische Gehalt der *natura absoluta considerata* garantiert die Veridität und Adäquatheit unserer geistigen Gehalte, er sorgt dafür, dass wir über die Abstraktion einen direkten Zugriff auf die außermentale Realität gewinnen. Der *natura absolute considerata* kommt aber kein eigenständiger ontologischer Status zu, sie ist bei Thomas ein ontologischer Grenzbegriff.

Neben der Zusammensetzung aus den Koprinzipien Materie und Form trifft Thomas noch eine weitere bedeutende ontologische Unterscheidung: die zwischen dem Sein und dem Wesen. Das Wesen meint dabei die Quidität, die Washeit einer Sache, die man unabhängig von der Frage, ob dieses Wesen auch verwirklicht ist oder ob ihm Sein zukommt, betrachten kann. Damit sind die Kreaturen in der sublunaren Sphäre auf zweifache Weise zusammengesetzt: einmal durch Materie und Form und einmal durch Wesen und Sein. Aber neben den materiellen Substanzen der sublunaren Sphäre kennt die thomatische Ontologie noch reine Geistwesen: abgetrennte Seelen der Verstorbenen, Engel oder die reinen Formen der Intel-

ligenzen, der Geistwesen, auf die die Bewegungen der kosmologischen Sphären zurückgehen. In der Beschreibung dieser Wesen grenzt sich Thomas von der Lehre Ibn Gabirols (Avicembros) ab, der auch für rein geistige Entitäten eine Unterscheidung zwischen Form und Materie annahm. Für Ibn Gabirol gibt es auch spirituelle Materie, in der die substantiellen Formen der Engel und Intelligenzen inhärieren. Die verschiedenen Engel sind bei Avicemba durch die verschiedene Materie unterschieden. Dieses Individuationsprinzip von Geistwesen lehnt Thomas ab, und so sind Engel begrifflich, nur aufgrund ihrer intelligiblen Form nach unterschieden. Das heißt: Ein Engel ist eine Art, eine Spezies und damit begrifflich, nicht aufgrund einer Materie, von anderen Engeln unterschieden. Aber dennoch hält Thomas daran fest, dass alles Kreatürliche zusammengesetzt ist – die Engel sind jedoch nur aus Wesen (ihrer Artform) und Sein, nicht aus Materie und Form komponiert.

Der Begriff des Seienden wird bei Thomas nicht in univoker, d. h. eindeutiger, Weise von Substanzen und Akzidentien, von Gott und den Kreaturen ausgesagt. Vielmehr ist der Seinsbegriff analog, in Anlehnung an die *Pros-hen*-Relation bei Aristoteles: Das primäre Seiende ist die Substanz, die Akzidentien werden nur in Hinordnung auf die Substanz »seiend« genannt. Ebenso wird der Begriff »seiend« in primärer Weise von Gott, in sekundärer Weise von den Geschöpfen prädiiziert. Damit gibt es eine horizontale (Substanz/Akzidentien) und eine vertikale (Gott/Geschöpfe) Analogie des Seienden bei Thomas.

Die Metaphysik des Thomas ist dezidiert Ontologie, denn sie betrachtet das Seiende als Seiendes und die ihm folgenden Eigentümlichkeiten. Diese Entscheidung war im 13. Jahrhundert nicht zwingend, Thomas folgt hier Avicenna (Ibn Sina), wiewohl es auch noch die konkurrierende Lehre des Averroes (Ibn Rushd) gab, der Gott als eigentümliches Subjekt der Metaphysik annahm. Die Betrachtung Gottes und der abgetrennten Substanzen erfolgt in der thomatischen Metaphysik nur, insofern diese Prinzipien des Seienden als solchen sind, für sich genommen sind Gott und die *substantiae separatae* Gegenstände der Theologie, nicht der ersten Philosophie. Das Seiende im Allgemeinen, das *ens commune*, das für Thomas auch erster Gegenstand des Intellekts ist, ist nicht identisch mit Gott, sondern von ihm verschieden, wie auch von ihm geschaffen. In Gott selbst fallen Sein und Wesen zusammen, sein Wesen ist sein Sein, er ist reines ungeschaffenes Sein und damit nicht im Subjekt der Metaphysik enthalten.

6.2 Das skotistische Modell

Nach Johannes Duns Scotus (1266–1308) hat u. a. Franciscus de Mayronis (1280–1328) ähnliche Positionen vertreten. Für Johannes Duns Scotus und seine Anhänger spielt ebenso wie für Thomas von Aquin die Lehre von den NATUREN eine wichtige ontologische Rolle. Ein Einzelding ist bei Scutus aus einer Natur – der *natura communis* – und aus einem Individuationsprinzip zusammengesetzt. Der Natur kommt zu, auch in einem anderen Einzelding individuiert sein zu können; die Natur ist eine *natura communis*, deren Kommunität gerade darin besteht, indifferent gegenüber der Verwirklichung in einem konkreten Individuum zu sein. Erst das Individuationsprinzip – die *haecceitas* oder *haecitas* – macht aus der Natur ein Einzelding. Die *haecceitas*, d. h. die Diesheit oder Dieshaftigkeit, ist ein völlig individuelles Moment, das nicht washeitlich ist. In diesem Leben können wir Menschen die *haecceitas* eines Einzellings nicht vollständig und klar und deutlich erkennen. Es kommt also nicht dem Wesen eines Menschen zu, ein besonderer oder individueller Mensch zu sein, dies wird erst durch die zum Wesen hinzutretende individuierende *haecceitas* bewirkt. Natur und *haecceitas* sind in einem Einzelding real identisch, aber formal unterschieden. Der Formalunterschied meint eine Differenz, die geringer als die numerische Verschiedenheit ist. Formal unterschieden sind Momente, die verschiedene Definitionen besitzen, die aber in einem realen Ding zusammenkommen können und dort real identisch sind. Die *natura communis* ist im Einzelding nicht vollständig allgemein (*universalis*), d. h. ihr kommt noch nicht zu, von allen unter sie fallenden Einzellingen ausgesagt zu werden und in allen Individuen zu existieren, denn sie ist ja durch die *haecceitas* zu einem besonderen Einzelding kontrahiert. Erst in der Betrachtung durch den Intellekt wird aus der *natura communis* ein vollständiges Allgemeines (*universale*), das die Einheit und Prädizierbarkeit eines Begriffs besitzt und so in mentalen Sätzen von Vielen ausgesagt werden kann. Ähnlich wie bei Thomas von Aquin gibt es die Natur im individuellen Einzelding und im Intellekt, im Einzelding kommt ihr wiederum nicht die vollständige Allgemeinheit zu und nur eine Einheit, die kleiner als die numerische ist, weil es ihr nicht widerspricht, in vielen anderen Dingen vorzukommen. Aber anders als Thomas kennt Scutus die formale Disjunktion zwischen Individuationsprinzip und *natura communis* wie auch eine Einheit, die geringer als die numerische ist im Falle der *natura communis*, die mit

der Kommunität einen hervorgehobeneren und eigenständigeren ontologischen Status besitzt als bei Thomas. Bei Thomas ist das Individuum in der Wirklichkeit und seine Natur real identisch, aber nur begrifflich verschieden, die Natur ist in der Realität nur potentiell allgemein, ihr kommt keine Kommunität wie bei Scutus zu. Johannes Duns Scotus hebt dagegen mit seiner Universalientheorie sowohl die Bedeutung des Individuellen, der *haecceitas*, als auch des Allgemeinen und der *natura communis* hervor.

Wie Thomas geht Scutus nicht davon aus, dass alle Geschöpfe, z. B. Engel, aus Materie und Form aufgebaut sind. Damit stellt sich Scutus gegen einen franziskanischen Mainstream, der in Anlehnung an Ibn Gabirol einen universellen Hylemorphismus des Ge schaffenen vertreten hat. Anders als Thomas geht Scutus von einer gewissen Eigenständigkeit von Materie aus, daher kann es reine *materia prima*, nichtüberformte Urmaterie geben. Während Thomas eine einzige substantielle Form des Menschen, die Geistseele, annimmt, postuliert Scutus eine Pluralität der substantiellen Formen beim Menschen, eine These, die typisch für die franziskanische Schule, beispielsweise Bonaventura und Petrus Johannis Olivi, ist. Eine Pluralität der Formen kann z. B. die Reliquienverehrung besser erklären, denn laut der aristotelischen und thomistischen Lehre ist ein nicht mehr beseelter Körper kein menschlicher Leib mehr, oder höchstens einer in einem äquivoklen Sinne. Nimmt man dagegen neben der Form der Seele auch noch eine Form der Körperllichkeit an, bleibt diese nach dem Tode erhalten, sodass es im Falle eines Leichnams eines Heiligen tatsächlich etwas Identisches gibt, das den Tod überdauert und der Verehrung der Gläubigen zugänglich ist.

Die Metaphysik des Scutus ist in einem weiteren Sinne als bei Thomas Ontologie, Lehre vom Seienden als Seienden und Wissenschaft vom realen Seienden – damit sind gedankliche Seiende wie Satzwahrheit, Figuren oder Unmögliches aus dieser Wissenschaft ausgeschlossen. Ontologie ist dabei vor allem eine Transzentalwissenschaft – und gerade hierbei ist Scutus originell. Denn vor ihm gab es bereits eine Transzentalienlehre, die die traditionellen mit dem Seienden konvertiblen Begriffe, die Transzentalien, wie Gutes, Wahres, Eines, zum Gegenstand hatte. Diese Begriffe sind extensional identisch, sie treffen auf alles Seiende zu, sie sind aber dem Gehalt, der Intension nach verschieden. Scutus geht über diese einfache Transzentalienlehre hinaus, denn er kennt zudem noch die disjunktiven Transzentalien, Begriffspaare oder Modi wie endlich – unendlich, kontingent –

notwendig, die wie die traditionellen Transzendentalien die aristotelischen Kategorien übersteigen, die allgemeinste Begriffe sind und die nun Gott auch einer transzentalen Erkenntnis zugänglich machen. Überdies werden die reinen Vollkommenheiten von Scotus zu den Transzentalien gerechnet, sie sind Eigenschaften, von denen es in jeder Hinsicht besser ist, sie zu besitzen als sie nicht zu besitzen. Sie kommen nicht allem Seiendem zu, ermöglichen aber dennoch eine transzendale Gotteserkenntnis. Zu ihnen gehören Eigenschaften wie Weisheit, die nicht jedem Seienden – beispielsweise Hunden oder Steinen – zukommen, aber gleichermaßen bei Gott und manchen Geschöpfen, hier dem Menschen, anzutreffen sind. Dabei geht Scotus anders als Aristoteles und Thomas von einem univokalen und nicht analogen Seinsbegriff aus. Das heißt: Während bei Thomas ›seiend‹ auf verschiedene Weise ausgesagt wird, trifft bei Scotus derselbe Begriff mit derselben Bedeutung auf Substanzen und Akzidentien, auf Gott und die Geschöpfe zu. Dabei ist dieser Begriff der allerallgemeinste und sowohl von kontingentem als auch notwendigem Seienden gleichermaßen aussagbar.

6.3 Das ockhamsche-nominalistische Modell

Nach Wilhelm von Ockham (1287–1347) hat ähnliche Thesen z. B. Adam Wodeham (1298–1358) vertreten. In einem bestimmten Sinne ist Ockham auf ganz selbstverständliche Weise Ontologe. Wie andere Philosophen vor ihm beschreibt er die allgemeinen Strukturen der Wirklichkeit, nur dass er sich dabei von vorigen Theorien wie der des Thomas von Aquin abgrenzt. Während bei Thomas und auch bei Scotus NATUREN die Grundbausteine oder Grundmomente der Wirklichkeit ausmachen, sind dies bei Ockham INDIVIDUELLE Dinge. Thomas geht noch von einer dreifachen Seinsweise der avicennischen *natura communis* aus – einmal individuiert und nur potentiell allgemein in der Realität, einmal als aktual allgemeiner Gedanke im Geist, und einmal, als Verbindung zwischen dem ersten und dem zweiten Moment, als *natura absolute considerata*, der gerade kein eigenständiger ontologischer Status zukommt. Überdies kann man bei allem Geschaffenen zwischen der Natur oder dem Wesen, der *quiditas*, und der Existenz, dem Sein, unterscheiden, nur bei Gott fallen Essenz und Existenz in eins.

Wilhelm von Ockhams Ontologie ist gänzlich anderer Natur, aber sie bleibt deshalb nichtsdestoweni-

ger eine Ontologie. Für Ockham gibt es nur Individuen in der Realität, die Wirklichkeit enthält keine wie auch immer gearteten potentiellen Universalien, und Ockham rückt ab von der avicennischen Ontologie der Essenzen. Auch ist das Wesen und das Sein nicht real unterschieden, es gibt nur Individuen, die als solche auch existent sind. Nichtexistierende Wesenheiten sowie nichtverwirklichte Possibilien oder Ideen im göttlichen Geist als Mittler zwischen Schöpfer und Schöpfung kommen so zunächst einmal in Ockhams Ontologie nicht vor. Die traditionellen aristotelischen zehn Kategorien des Seienden reduziert Ockham bekanntermaßen auf Substanz und Qualität als die einzigen sachhaltigen Kategorien (wenn man vom theologischen Gebrauch der Relationskategorie einmal absieht). Kategorien sind nun intramentale Begriffe. Nur die Begriffe der Substanz und der Qualität bezeichnen auf absolute Weise, d. h. sie haben eine Realdefinition und bezeichnen die unter sie fallenden Gegenstände direkt und unvermittelt. Die anderen Kategorien, z. B. die Quantität, bezeichnen in erster Linie die Substanzen, in zweiter Linie konnotieren sie, in diesem Falle, dass die Substanz Teile besitzt, die nebeneinander angeordnet sind. Damit wird das Quantitative nicht aus der Welt wegerklärt, aber Ockham ist sich sicher, dass das Quantitative keine *res absoluta*, kein für sich bestehendes kleines Ding darstellt. Die Seinsweise der acht Akzidentien außerhalb von Qualität und Substanz ist damit reduziert auf eine Seinsweise, die nicht von der Substanz oder Qualität trennbar ist.

Die Ontologie Ockhams ist somit eine Ontologie der *res absolutae*. Man kann sich die Welt nach Ockhams Auffassung als einen riesigen Setzkasten vorstellen, in den Gott kraft seiner *potentia absoluta* Dinge herein- oder hinaussetzen kann. Dabei dient diese Annahme des göttlichen Setzkastenbenutzers als Gedankenexperiment oder Test für das Vorliegen einer *res absoluta*: Wenn Gott ohne Widersprüche eine Sache aus der Welt nehmen oder in sie hineinsetzen kann, so handelt es sich dabei um eine *res absoluta*. Der Test gelingt bei Substanzen und – erstaunlicherweise – auch bei Qualitäten. Dass Qualitäten auch *res absolutae* genannt werden können, hat wohl mit der Eucharistievorstellung zu tun: Dort bestehen die Qualitäten der Hostie auch nach der Wandlung in den Leib Christi für alle sichtbar weiter.

Allgemeines kommt in dieser radikal individualistischen Ontologie des späten Ockham nicht vor, bzw. es ist selbst etwas Individuelles: nämlich nichts Anderes als individuelle Zeichen im menschlichen Geist. Allgemein ist etwas nicht aufgrund eines besonderen

ontologischen Status, sondern weil es als ein allgemeines Zeichen verwendet wird. Ein Allgemeinbegriff wie ‚Kuh‘ trifft somit auf alle individuellen Kühe, also Elsa, Lisa etc. zu, nicht, weil er etwas vom Wesen der Kühne in sich trägt oder weil das Wesen der Kuh im Geiste existierte, wie dies bei Thomas von Aquin noch der Fall war, sondern weil er von vielen Kühen aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung aussagbar ist oder für sie in Satzzusammenhängen stehen kann. Die Differenz Einzelding-Allgemeines ist mithin keine ontologische, sondern eine zeichen- oder suppositionstheoretische.

Wie bisher deutlich wurde, ist Ockham kein Anti-Metaphysiker. Vielmehr entwickelt er eine eigene Ontologie – eine nicht an allgemeinen Naturen, sondern am Einzelding und der einzelnen Qualität orientierte Ontologie, die die Zeichentheorie bedeutsamer werden lässt. Denn die Ontologie bricht mit dem noetisch-noematischen Parallelismus von Denken und Wirklichkeit, nicht alle Kategorien bezeichnen auf die gleiche Weise reale Dinge. So gehen Ockhams Ontologie und seine Logik und Semantik Hand in Hand.

Das Seiende als Seiendes kann bei Ockham auch durchaus das Subjekt der Metaphysik sein. Aber Ockhams Verständnis eines Wissenschaftssubjekts ist laxer als das eines Thomas oder Scotus – eine Wissenschaft hat so viele Subjekte wie sie Konklusionen hat, ein Subjekt ist dabei nur ein logisches Subjekt einer Konklusion. Neben dem Seienden kann demnach ohne weiteres Gott ein Subjekt der Wissenschaft sein. Wie bei Scotus ist auch bei Ockham der Begriff des Seienden univok, somit auf Gott wie die Geschöpfe gleichermaßen anwendbar. Jedoch ist Ockham weit aus skeptischer im Blick auf gesicherte metaphysische Erkenntnisse, denn die Existenz Gottes ist nur zu einem bestimmten Grade beweisbar, die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele gar nicht mehr, wie auch die Substanzen der Außendinge nicht mehr einer direkten Erkenntnis zugänglich sind.

6.4 Spätscholastik (Francisco Suárez u. a.)

In der Spätscholastik des 16. Jahrhunderts, die auf eine letzte Hochzeit der terministischen Logik und ihrer ockhamistischen Ontologie in der Schule John Mairs folgt, paradigmatisch im Werk des Francisco Suárez (1548–1617), werden, ausgehend vom für die Jesuitenausbildung maßgeblichen Thomismus, ontologische Modelle der Hochscholastik übernommen, aber in vielen Punkten u. a. unter Einfluss des Skotismus

transformiert. So greift Suárez in gewisser Hinsicht auf die skotische Transzendentalienlehre zurück, bestimmt den Begriff des Seienden als Seienden aber nicht wie Scotus als einen, der indifferent gegenüber den Modi (kontingent-notwendig oder endlich-unendlich) ist, sondern als einen, der in der Intension aller dieser Modi mitenthalten ist. Die suáresischen Distinktionen – (1) real zwischen verschiedenen Sachen, (2) begrifflich zwischen verschiedenen Begriffen oder der Sache und ihrem Begriff und schließlich (3) modal zwischen dem Modus einer Sache (endlich oder unendlich usw.) und der Sache – entstammen seinerseits dem Skotismus eines Franciscus de Mayronis, werden dann aber – wie so manche begrifflichen Anleihen – prägend auch für die Ontologie René Descartes'. Schließlich versucht die Spätscholastik des 16. Jahrhunderts, beispielsweise Pedro Fonseca, die Ontologie als Transzendentalienlehre noch zu überbieten mit einer Lehre von den Supertranszendentalien, die in einem Begriff wie *aliquid*, dem rein denkbaren Etwas, zugleich auf reales wie auf begriffliches Seiendes (*ens rationis*) verweist. Der Gegenstand einer solchen Metaphysik ist mithin das rein denkbare Etwas; Metaphysik wird damit zur Tinologie (griech. *ti* = etwas).

Literatur

- Adams, Marilyn McCord: William Ockham. 2 Bde. Notre Dame/Indiana 1987 (= Publications in Medieval Studies, 26).
- Aertsen, Jan A.: Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas. Leiden/New York/Köln 1996.
- Aertsen, Jan A.: Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin? In: Ingrid Craemer-Rugenberg/Andreas Speer (Hg.): *Scientia und ars* im Hochmittelalter. Berlin/New York 1994 (= Miscellanea Mediaevalia, 22), 217–239.
- Ashworth, E. Jennifer: Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background. In: Vivarium 33 (1995), 50–75.
- Boulnois, Olivier: Ètre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e–XIV^e siècle). Paris 1999.
- Darge, Rolf: Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition. Leiden/Boston 2004 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters).
- Dumont, Stephen D.: Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics. In: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hg.): Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin/New York 1998 (= Miscellanea Mediaevalia, 26), 193–212.
- Garcia, Jorge J. E.: Suárez and the Doctrine of the Transcendentals. In: Topoi 11 (1992), 121–133.
- Gilson, Étienne: Being and Some Philosophers. Toronto 1952.
- Honnefelder, Ludger: Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach

- der Lehre des Johannes Duns Scotus. Münster 1979
(= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F., 16).
- Honnefelder, Ludger: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce). Hamburg 1990.
- Kenny, Anthony: *Aquinas on Being*. Oxford/New York 2002.
- Kretzman, Normann/Stump, Eleonore (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge 1993.
- Maurer, Armand: *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*. Toronto 1999.
- Menn, Stephen: *Suárez, Nominalism, and Modes*. In: Kevin White (Hg.): *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington D. C. 1997, 226–256.
- Panaccio, Claude: *Ockham on Concepts*. Aldershot/Burlington 2004.
- Spade, Paul V. (Hg.): *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge 1999.
- Stump, Eleonore: *Aquinas*. London 2003.
- Williams, Thomas (Hg.): *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge 2003.
- Wippel, John F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D. C. 2000.

Christian Rode

7 Rationalismus (I): René Descartes

7.1 Die Ontologie in den *Meditationes*

René Descartes' (1596–1650) Ontologie ist vor allem am Begriff der Substanz orientiert, auch wenn dies erst aus seinen späten Schriften, insbesondere den *Principia Philosophiae*, hinreichend hervorgeht (vgl. allgemein zur cartesischen Substanztheorie etwa Brandt 2008; Chappell 2008; Secada 2000; Woolhouse 1993). Den Begriff ‚Sein‘ hätte Descartes dagegen wohl als bloßes ‚Universale‘, dessen Bildung sich nicht der Natur der Dinge, sondern menschlichen Interessen verdankt, angesehen (vgl. hierzu Princ. I, § 58–59 – AT VIII/1; zitiert wird nach der Paragrapheneinteilung des Werkes). – Descartes' wissenschaftlicher Ausgangspunkt, wie er sich in den frühen, zumeist fragmentarisch und unpubliziert überlieferten Arbeiten zeigt, besteht dagegen in physikalischen und wissenschaftstheoretischen Fragen. In dem umfangreichsten Text aus dieser Zeit, den *Regulae ad directionem ingenii* (d. h. den Regeln zur Ausrichtung der Denkkraft), verfasst in den Jahren 1618/19–1628), gibt es weder eine Ontologie noch eine Theorie des Geistes. Erst im *Discours de la Méthode* (1637) wird der Begriff der Substanz erwähnt und auf das ‚Ich‘ angewendet,

»[...] dessen ganzes Wesen (essence) oder dessen Natur nur darin besteht zu denken und das, um zu sein, nicht irgendeines Ortes bedarf, noch von irgendeiner materiellen Sache abhängt« (AT VI, 33).

Descartes' Einsicht, dass das Ich *eine (bestimmte) Substanz* sei, folgt hier als Resultat seines Zweifelargumentes. Diese Einsicht wird aber nicht im *Discours*, sondern erst in den *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) weiter entfaltet. Dort werden sachlich bereits wesentliche Elemente der Ontologie Descartes' entwickelt, wenngleich das ontologische Vokabular noch sparsam verwendet wird. In der Zweiten Meditation (AT VII, 26–28) vertieft Descartes das o. g. Argument der Unabhängigkeit von denkender und ausgedehnter Sache (›res‹). Das Argument ist ein zweiteiliges epistemisches: In der Zweifelsmeditation erkenne ich die Unbezweifelbarkeit des ‚cogito‘, d. h. des denkenden bzw. zweifelnden Ich. Dies ist die erste ‚klare und deutliche Einsicht‘ in diesem Argument. Die zweite Einsicht ist diejenige, dass nur mentale Akte wie Denken, Zweifeln, Empfinden usw. zu diesen als unbezweifbar erkannten ‚Ich‘ gehören. Alle übrigen Eigenschaften können dem ‚Ich‘, ohne einen

logischen Widerspruch zu erzeugen, abgesprochen werden. Damit ist der Ansatzpunkt für die These der realen Verschiedenheit und dem getrennten Bestehen von Geist/Seele und Körper gefunden, die Descartes in der Sechsten Meditation auch ausspricht. Das Argument dort ist eine prinzipiellere Version des Argumentes der Zweiten Meditation (AT VII, 77): Alles, was ich klar und deutlich ohne Rückgriff auf eine andere Sache und deren Erkenntnis begreifen kann, existiert auch unabhängig von dieser anderen Sache (vgl. dazu auch den Beweis im Anhang zu den Zweiten Erwiderungen, AT VII, 169–170). Diese Einsicht ist für Descartes auch deshalb zentral, weil sie nicht nur eine ontologische, sondern auch eine theologische Pointe hat, da sie die wissenschaftliche Grundlage dafür liefert, das christliche Dogma von der Unsterblichkeit der Seele zu verteidigen (AT VII, 12–13.).

Wie man sehen kann, gebraucht Descartes auch hier noch nicht den Ausdruck ‚Substanz‘ als Bezeichnung für die höchsten Gattungen, so wie er auch noch nicht die These des Substanzdualismus von ‚res extensa‘ und ‚res cogitans‘ vertritt. Erst in den Erwiderungen wird Descartes den Geist ‚Substanz‘ bzw. ‚denkende Substanz‘ nennen (AT VII, 169–170; AT VII, 226). Wenn Descartes den Ausdruck zu dieser Zeit verwendet, dann nur für *einzelne* denkende und ausgedehnte Substanzen. Wie er den Ausdruck in diesen Zusammenhängen versteht, definiert er im Anhang zu den Zweiten Erwiderungen (AT VII, 161, Definition V), in welchem er einen Abriss *more geometrico* seiner Beweise von der Existenz Gottes und der Realdistinktion von Seele und Körper gibt. Dort wird die Substanz als der Bezugsgegenstand der Inhärenz von Eigenschaften oder Bestimmungen bzw. als der Existenzgrund dessen genannt, was wir von einer Sache wahrnehmen (›percipere‹). [1. Substanzdefinition] Dass es etwas geben muss, an dem die Eigenschaften oder Attribute sind, von denen wir Perzeptionen haben, das, so schreibt Descartes an derselben Stelle, lehrt uns das »natürliche Licht«, denn dem ‚Nichts‘ können keine realen Attribute zukommen. Das hinter dieser Aussage stehende Argument scheint zu sein, dass unser Geist die Eigenschaften einer Sache in der Regel *als Eigenschaften* repräsentiert. Wir perzipieren sie also nicht als selbstständige Sachverhalte oder Entitäten, sondern als abhängige. Dadurch verweist unsere Repräsentationsform der Dinge bereits darauf, dass ihnen Substanzen zugrunde liegen. Oder, wie Descartes gegen einen skeptischen Einwand Pierre Gassendis in den Fünften Erwiderungen antwortet: Wir nehmen die Substanzen

durch die Attribute hindurch wahr und nicht umgekehrt (AT VII, 365; vgl. dazu auch das Wachs-Beispiel aus der Zweiten Meditation, AT VII, 30–31). Deskriptiv ist für Descartes die Substanz aber im Grunde nichts anderes als die Gemeinschaft ihrer Attribute (= Eigenschaften), wie er an verschiedenen Stellen zu erkennen gibt (Fünfte Erwiderungen, AT VII, 360; Gespräch mit Burman, AT V, 155).

7.2 Die Ontologie nach den *Principia Philosophiae*

In den bisherigen Schriften hat Descartes den Substanzbegriff als Begriff dessen, was selbstständig existiert bzw. an den Eigenschaften und Bestimmungen bestehen, das aber selbst keine Eigenschaft oder Bestimmung ist, aufgefasst. Descartes' Substanzbegriff entspricht damit im Wesentlichen der klassischen Definition des Aristoteles aus der *Kategorienchrift* (2 a 10–11), wonach Substanz im eigentlichen Sinne dasjenige ist, das weder von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, noch in einem Zugrundeliegenden ist. Auch die in Descartes' *Principia Philosophiae* (s. u.) vorgetragene abschließende Bestimmung des Substanzbegriffes wird nicht so sehr eine Revision des früheren Begriffs, als vielmehr eine umfassendere Interpretation dieser klassischen aristotelischen Definition sein. In seinem letzten Werk zur theoretischen Philosophie, dem ersten Teil der *Principia Philosophiae* (1644), bietet Descartes diese definitive Definition der Substanz (vgl. hierzu Chappell 1997).

Seine erste Unterscheidung ist wieder epistemisch motiviert und behandelt die beiden primären Quellen aller Erkenntnis: Dinge (*res*) und ihre Eigenschaften bzw. Veränderungen (*affectiones*) einerseits, und ›ewige Wahrheiten‹ (*veritates aeternae*), die nur durch das Denken erfasst werden können, andererseits (Princ. I, § 48). Gegenüber den ›ewigen Wahrheiten‹ sind mit den ›Dingen und ihren Eigenschaften‹ die Bezugsgegenstände von Perzeptionen gemeint. Von dem, was als eine ›res‹ betrachtet wird – heißt es in Paragraph 48 weiter – sind die allgemeinsten ›Substanz, Dauer (duration), Ordnung, Zahl usw.‹. Dies sind Dinge, die für Descartes seit den *Regulæ* nur im Denken erfasst werden können. In einem Brief an die Prinzessin Elisabeth nennt er sie auch ›notions primitives‹ (AT III, 665). Er behandelt diese allgemeinsten Dinge genauer in den Paragraphen 58 und 59 und unterscheidet hier u. a. auch zwischen Attributen und Universalien (vgl. hierzu v. a. Gutschmidt 2014, Nolan 1998; Nolan 1997;

172–173). Neben den allgemeinsten Dingen gibt es aber auch die *höchsten* Dinge, welche die Gattungen der denkenden und der ausgedehnten Dinge sind bzw., wie Descartes sich im Paragraphen 48 ausdrückt, derjenigen Dinge, die jeweils zur denkenden oder zur ausgedehnten ›Substanz‹ gehören. Beide Einteilungen sind aber nicht deckungsgleich: Die Dauer z. B. kommt sowohl den denkenden als auch den ausgedehnten Dingen zu (vgl. zum Unterschied beider Einteilungen *Principia I*, § 55; 57).

Es gibt Dinge (gemeint sind hier vor allem Eigenschaften), die nur der denkenden Substanz zugehören, wie alle Akte des Wollens (*volitio*) oder des Vorstellens (*imaginatio*); andere, die nur der ausgedehnten Substanz zukommen, wie Länge, Breite, Gestalt, Bewegung usw.; und schließlich solche, die an beidem Anteil haben, wie Gefühle, Leidenschaften der Seele, Sinnesempfindungen usw. Substanzen sind die höchsten Dinge bzw. Ding-Gattungen, weil sie nur Gottes bedürfen, um zu existieren, sonst aber unabhängig sind (§ 52). Dies ist das Merkmal der Substanz gemäß der neuen, veränderten Substanz-Definition der *Principia* nach Paragraph 51: Eine Substanz ist danach (nunmehr) dasjenige Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren [2. Substanzdefinition]. Zwar kann nur von Gott gesagt werden, dass er in jeder Hinsicht Substanz sei. Von den beiden anderen Substanzen, ›substantia corporea‹ und ›mens‹, kann dies nur äquivok im Vergleich zur Substanz Gottes gesagt werden, da jene von Gott geschaffen sind und insofern von wenigstens einem anderen Ding abhängen. Aber diese beiden anderen Substanzen sind zumindest in Beziehung auf alle übrigen Dinge, die es gibt, *Substanzen*.

Erfasst werden Substanzen generell durch die sie konstituierenden Merkmale, die ›Attribute‹. Jede Substanz hat (mindestens) ein ihr zukommendes Attribut, das die generischen Eigenschaften aller derjenigen Dinge angibt, die unter diese substantiale Gattung fallen. ›Denken‹ (*cogitare*) und ›Ausdehnung‹ (*extensio*) sind jeweils die Attribute der geistigen und der körperlichen Substanz. Neben den Attributen gibt es noch die spezifischeren Eigenschaften (›Qualitäten‹) und die Zustände infolge von Veränderungen oder Affektionen der Dinge (›Modi‹). (Vgl. allgemein zu den cartesischen Begriffen und Ausdrücken: Nolan 2016; Ariew 2015.)

Descartes' Gebrauch seiner neuen Substanz-Definition zeigt gut, wie diese gegenüber der alten Definition aus den Zweiten Erwiderungen zu verstehen ist. Während die alte Definition zwar die Selbststän-

digkeit der Substanz gegenüber ihren Affektionen an gab, schloss sie aber doch nicht aus, dass Substanzen von anderen Dingen, etwa durch eine kausale Einwirkung, abhängig sind. Die neue Substanzdefinition ist dagegen so umfassend, dass sie auch auf Gott angewendet werden kann. Demgegenüber erfasste die erste Substanzdefinition nur einen spezielleren Fall.

Dass es für Descartes unterschiedliche Grade von Substantialität geben kann, wird gerade durch die Anwendung der Substanzdefinition der *Principia Philosophiae* auf Ausgedehntes und Geistiges deutlich. Descartes kann also den Begriff der Substanz sowohl auf Gott, als auch auf Denken und Ausdehnung, schließlich sogar auf Einzeldinge wie Menschen oder Körper und selbst Artefakte anwenden (vgl. etwa die Dritte Meditation, AT VII, 44 (»Stein«); Notae in Programma, AT VIII/2, 351 (»Kleid«); als Synonym für die (physikalische) »Masse« z. B. in Principia III, § 95–96: die »Substanz« der Sonne). Bekannt ist in diesem Zusammenhang das Beispiel aus den Vierten Erwiderungen (AT VII, 222–223): Auch eine *Hand* kann danach als eine vollständige Substanz verstanden werden, solange sie nur für sich und nicht in Bezug auf den ganzen Körper betrachtet wird.

Die Einheitlichkeit des Begriffes »Substanz« wird über alle diese Fälle dadurch gewahrt, dass er als ein *abstufbarer Begriff* verstanden wird, der die Substantialität an der ihrerseits abstufbaren Eigenschaft der (Un-)Abhängigkeit definiert (vgl. zur Theorie abstufbarer Begriffe Hempel/Oppenheim 1936; zur Sache auch Grene 1986). Gott ist gleichsam das eine Extremum dieser Stufenreihe, während die o. g. Hand in der Nähe des anderen Endes rangiert, aber anscheinend doch keine Null-Substanz ist, wie Descartes zu erkennen gibt. Descartes selbst spricht von unterschiedlichen Graden der »Realität« oder des »Seins« (AT VII, 165), die Substanzen von Akzidenzien unterscheiden. Nach seiner Substanz-Definition in den *Principia Philosophiae* ist es aber wohl naheliegend, »Realität« bzw. »Sein« generell mit »(Un-)Abhängigkeit« zu interpretieren (anders Brandt 2008, 288–289, und Chappell 2008, 260–261, die keine einheitliche Substanzdefinition erkennen können).

Allerdings lässt sich die Frage stellen, ob, wenn nur Gott wahrhafte Substanz ist und alles übrige *de facto* nur Attribut oder Qualität oder Modus an dieser einen Substanz, auch nur Gott wahrhaft existiert und alles übrige nur Gott in der einen oder anderen Weise inhäriert. Dann wäre der Spinozismus bzw. der »Panenteismus« nicht erst mit Spinoza, sondern im Grunde schon mit Descartes erreicht (vgl. Brandt 2008,

292–293, mit Rekurs auf Überlegungen von Secada 2000, 185–187).

7.3 Resümee

Descartes ist wirkungsmächtig darin, dass er die mittelalterlichen Substanzspekulationen, die an Aristoteles' Ontologie orientiert waren, durch eine moderne Auffassung des Wirklichen als »ausgedehnte Sache«ersetzt und es damit einer naturwissenschaftlichen und mathematischen Beschreibungsweise erschloss. (Dagegen hat ihn die systematische Erschließung der »res cogitans«, des Geistes, anscheinend nicht besonders interessiert.) Gleichwohl müssen wir feststellen, dass Descartes' Ontologie zwar weniger in ihren argumentativen Zügen, aber doch in ihrem Versuch, alles auf einen letzten Grund zurückzuführen und in einer Art Stufenbau des Wirklichen davon abhängig zu machen, konservativ ist. Sie hat in gewissem Sinne in die rationalistische, moderne Wissenschaft ein mittelalterliches Element eingezogen. Damit hat sie sich zugleich auch von der Ontologie unserer alltäglichen, lebensweltlichen Beziehung auf die Wirklichkeit abgekehrt, in der die Welt nicht aus Modi einer oder weniger »Substanzen« besteht, sondern aus selbstständigen Einzeldingen, die Eigenschaften aufweisen, in Relationen zu anderen Dingen stehen und unter Gattungs- oder Klassenbegriffe zusammengefasst werden können. Descartes hat auf diese Weise eine, wie Peter Strawson (1995, 9–10) es formuliert hätte, revisionäre, unsere ursprünglichen Auffassungen vom Wirklichen korrigierende Ontologie entwickelt. Andererseits war es ihm dadurch aber auch möglich, die Einheit und den Zusammenhang des Wirklichen theoretisch zu erfassen. Dennoch bleibt seine Ontologie mit vielen Problemen behaftet. Schon die Argumente zur Realdistinktion von Körper und Geist, auf denen der Substanzdualismus letztlich beruht, sind wenig überzeugend. Was wird genau eingesehen, wenn »klar und deutlich« eingesehen wird, dass das Geistige distinkt vom Körperlichen ist, und welche Aussagekraft hat diese Einsicht? Wieso kann es, abgesehen von Gott, keine höheren oder anderen Substanzen als Denken und Ausdehnung geben? Wird mit dem Attribut der »Ausgedehntheit« die Welt der körperlichen Dinge hinreichend erfasst? Und wie verhalten sich die einzelnen »Ego cogitantes« zu der »geistigen Substanz«? Bereits im 17. Jahrhundert wurden viele dieser Fragen lebhaft diskutiert, wie etwa die verschiedenen Einwände von Autoren wie Antoine Arnauld, Marin Mer-

senne, Pierre Gassendi oder Thomas Hobbes auf die *Meditationes* zeigen. Bemerkenswert scheint daher an Descartes' Ontologie vor allem zu sein, wie sie die Elemente seines philosophischen Begründungsprogrammes sowie die Resultate seiner meditativen Selbsterschließung in eine kohärente Theorie integriert. Descartes' Ontologie bleibt somit, unabhängig von ihren theoretischen Leistungen, interessant als eine Fallstudie für die Strategien cartesischen (und cartesischen) Denkens.

7.4 Anhang: Zur Ontologie der Idee

Dass Ideen einen zentralen Stellenwert in Descartes' Philosophie haben, geht aus der Bedeutung der Idee der Ausdehnung für die cartesische Physik oder der Idee Gottes für die cartesische Erkenntnistheorie klar hervor. Was aber genau Ideen sind oder wie sie ihre Funktion erfüllen, wird von Descartes nirgends zusammenhängend dargestellt (vgl. zum Folgenden ausführlich Guttschmidt 2014, 2.3.6, und Hight 2008, 37–54; allgemein Perler 1996). Stattdessen spricht er sporadisch von unterschiedlichen Betrachtungsweisen auf Ideen wie materialer, objektiver oder formaler Be- trachtung, und scheint dabei auf scholastische Kategorien zurückzugreifen. Schon im Vorwort der *Meditationes* spricht Descartes diese seine Praxis selbst an, wenn er bemerkt, dass im Begriff der Idee sich eine gewisse Doppeldeutigkeit vorfinde (*aequivocatio*), da man damit zum einen den bloßen Akt des Verstandes und zum anderen die durch jenen Akt repräsentierte Sache bezeichnen könne (AT VII, 8). Mit Letzterem meint Descartes, wie er an anderen Stellen klärt (z. B. AT III, 383), nicht etwa die Sache oder den Sachverhalt als solchen, auf welchen sich eine spezifische Idee bezieht, sondern vielmehr die Weise, wie diese Sache in der Idee jeweils repräsentiert wird (d. h. ihren »repräsentationalen« Gehalt). Gemeint sind damit allerdings auch nicht bloße »Bilder« (Abbildungen) der physiologischen Wirkungen äußerer Ursachen auf die Sinne, wie Descartes verschiedentlich betont (AT VII, 161; AT VII, 188; vgl. zu seinem früheren abweichenden Wortgebrauch Chappell 1986, 194–195). Von diesem »objektiven Gehalt« macht er etwa in der Dritten und Fünften Meditation Gebrauch, wenn er aus dem Inhalt der Idee von Gott auf Gottes Existenz und auf weitere Eigenschaften Gottes schließt. Descartes nennt dies die »objektive Betrachtung« einer Idee, während eine Idee nur als Akt des Verstandes aufzufassen bedeutet, sie »material« zu betrachten. Manche Interpreten schei-

nen dies so zu verstehen, dass »material betrachten« bei Descartes heißt, eine Idee als bloßes Ereignis innerhalb der »res cogitans« oder als mentales »Material«, aus welchem die Repräsentationen des Geistes gleichsam bestehen, zu betrachten (Kemmerling 2005, 48–49; Chappell 1986, 190–191). Doch entspricht dies nicht Descartes' Unterscheidungen an anderen Stellen seiner Schriften. So spricht Descartes in den *Meditationes* von weiteren Aspekten einer Idee, die nicht ihren Gehalt betreffen, die aber dem perzipierenden Geist gleichfalls bewusst sein müssen, damit diese Idee »wahr« oder »falsch« genannt werden kann. Damit sind Einstellungen wie »Wollen, Fürchten, Bejahen, Verneinen« usw. (AT VII, 37) gemeint. Sie gehören zur »Form des Gedankens«, der »forma cognitionis« (AT VII, 160–161). Erst beide Elemente zusammen, einerseits der durch das Denken erfassbare Gehalt und andererseits die damit verbundenen kognitiven, volitiven usw. Einstellungen, machen jeweils die ganze Idee aus. Mithin beziehen sich »materiale« und »objektive« Betrachtungsweise von Ideen beide gleichermaßen auf dasjenige, was dem Geist jeweils *bewusst* ist, wenn er einzelne Ideen hat. Eine bewusstseinstranszendenten Charakterisierung des Geistes und seiner Formen kennt Descartes hingegen nicht.

Insofern ist es auch nicht verwunderlich, wenn selbst der Aspekt einer Idee, sich auf etwas von dieser Idee unabhängig Bestehendes zu beziehen (die sog. »formal« betrachtete Idee, vgl. AT VII, 40; AT VII, 232), von Descartes noch zu einer (externen) Eigenschaft dieser Idee gemacht wird. Wie Descartes in den *Meditationes* ja zu zeigen versucht, kann die von den Ideen unabhängige Existenz der Außenwelt nur wieder im Rückgriff auf andere Ideen (letztlich der Idee von Gott als dem *ens perfectissimum*) geleistet werden (Sechste Meditation). Somit ist selbst die »formale« Betrachtung einer Idee von etwas nichts anderem als die Betrachtung ihrer Beziehung zu anderen, sie rechtfertigenden Ideen.

Materielle, objektive und formale Aspekte einer Idee sind demzufolge auch nichts anderes als Teile oder Eigenschaften der »forma cognitionis«. Ihre jeweilige »forma cognitionis« wiederum ist dasjenige, was eine Idee zu *dieser spezifischen* Idee von etwas macht. Das Haben von Ideen bzw. die Ideen selbst schließlich sind die Modi des Geistes. Zugänglich sind sie nur aus der Perspektive des Geistes, insofern er ihrer jeweils bewusst ist, d. h. aus der Perspektive der perzipierenden ersten Person.

Was ist aber dann mit den sogenannten »objektiven Gehalten« einer Idee gemeint? Sie scheinen dem zu

entsprechen, was Gottlob Frege in einer bekannten Analyse den ›Gedanken‹ eines Satzes oder den ›Sinn‹ eines Ausdrucks genannt hat (Frege 1966, 63–64) und von dem er feststellt, dass jener unabhängig von dem jeweiligen Fassen dieses Gedankens bzw. der jeweiligen mentalen oder geistigen Operation (cartesisch: Idee) besteht, durch die er repräsentiert wird. Descartes war sich der damit verbundenen Thematik bewusst, wie er in seiner Diskussion mit Ceterus in den Ersten Erwiderungen zu erkennen gibt (AT VII, 102–103). Allerdings ist seine an dieser Stelle gegebene stereotype Auskunft, dass das ›objektive Sein‹ (*esse obiective*) einer Idee nichts anderes bedeutet, als »auf die Weise im Verstand zu sein, wie Objekte (obiecta) darin zu sein pflegen«, leider zu wenig erhelltend, um die Frage abschließend zu beantworten (vgl. Gutschmidt 2014, 149–165).

Literatur

- Adam, Charles/Tannery, Paul (Hg.): *Oeuvres de Descartes*. Paris 1996. (AT)
- Ariew, Roger u. a. (Hg.): *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham u. a. 2015.
- Brandt, Andreas: (Fast) selbständiges Ding, denkend oder ausgedehnt – die Substanz nach Descartes. In: Holger Gutschmidt/Antonella Lang-Balestra/Gianluigi Segalerba (Hg.): *Substantia – Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*. Frankfurt a. M. 2008, 273–299.
- Chappell, Vere: *Descartes on Substance*. In: Janet Broughton/John Carriero (Hg.): *A Companion to Descartes*. Malden u. a. 2008, 251–270.
- Chappell, Vere: *Descartes's Ontology*. In: *Topoi* 16 (1997), 111–127.
- Chappell, Vere: *The Theory of Ideas*. In: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley 1986, 177–198.
- Frege, Gottlob: Die Verneinung. Eine logische Untersuchung. In: Ders.: *Logische Untersuchungen*. Hg. von Günther Patzig. Göttingen 1966, 54–71.
- Grene, Marjorie: Die Einheit des Menschen. Descartes unter den Scholastikern. In: *Dialectica* 40 (1986), 309–322.
- Gutschmidt, Holger: *Objektive Ideen. Untersuchungen zum Verhältnis von Idee, Begriff und Begründung bei René Descartes und in der nachkartesischen Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 2014.
- Hempel, Carl Gustav/Oppenheim, Paul: Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. Leiden 1936.
- Hight, Marc A.: *Idea and Ontology. An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*. Pennsylvania 2008.
- Kemmerling, Andreas: *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*. Frankfurt a. M. 2005.
- Nolan, Lawrence (Hg.): *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge 2016.
- Nolan, Lawrence: *Descartes' Theory of Universals*. In: *Philosophical Studies* 89 (1998), 161–180.
- Nolan, Lawrence: *Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes*. In: *Topoi* 16 (1997), 129–140.
- Perler, Dominic: *Repräsentation bei Descartes*. Frankfurt a. M. 1996.
- Secada, Jorge: *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Metaphysics of Modern Philosophy*. Cambridge 2000.
- Strawson, Peter: *Einzelnding und logisches Subjekt (Individuals)*. Stuttgart 1995.
- Woolhouse, Roger S.: *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*. London 1993.

Holger Gutschmidt

8 Rationalismus (II): Baruch de Spinoza

Einem philosophisch interessierten Kaufmann, der vieles wissen will und durchaus philosophisch Be langvolles (warum wir uns irren, weshalb unser Wille nicht frei ist, welche Instanz die vielen Gedanken, die wir haben, einheitlich zusammenhält), antwortet Spinoza: Um Fragen dieser Art beantworten zu können, müssen wir zunächst einmal wissen, was die grundlegenden Prinzipien der Dinge sind (Spinoza 2017, Brief 27). Das ist eine Antwort, die den natürlichen Verstand befremdet. Nicht werde ich in meinem Bemühen um Erkenntnis der Dinge auf Prinzipien geführt, aus denen ich sie sachgerecht erklären kann. Ich muss umgekehrt diese Prinzipien schon erkannt haben, um Dinge in dem, was sie sind, adäquat erkennen zu können. Dieser Ansatz markiert die der Philosophie Spinozas eigentümliche Stellung der Ontologie, die, damals in der Regel ‚Metaphysik‘ genannt, Spinoza als Theorie Gottes bezeichnet. Er entwickelt sie in seinem philosophischen Hauptwerk, der *Ethik* von 1677, in dessen ersten Teil, der *Von Gott (De Deo)* überschrieben ist. Die unter diesem Titel behandelte Ontologie steht, unvermittelt und den Leser befremdend, am Anfang der Philosophie, allen Untersuchungen dessen, was die Dinge sind, vorangehend. Geleitet ist Spinoza bei diesem methodischen Vorgehen von der Grundannahme, dass am Anfang aller Untersuchungen ein grundlegendes Prinzip als Prinzip von *alem* Seienden stehen muss, also ein unbedingtes Prinzip, das aus unserer begrenzten Erfahrung einzelner Dinge nicht gewonnen werden kann. Es ist deshalb unabhängig davon rein rational zu bestimmen. Kann so auf oberste Prinzipien nicht aus den Dingen, die wir erfahren, geschlossen werden, so kann in Spinozas Augen auch nicht gefragt werden, wie wir von ihnen zu den Dingen, die wir erkennen wollen, überhaupt gelangen können. Denn Spinoza zufolge müssen erste Prinzipien in einem einzigen Prinzip gründen, das immer schon auf die Dinge bezogen ist. Dieses eine Grundprinzip entwickelt Spinoza über ein Gefüge von drei in einem internen Zusammenhang stehenden Begriffen: Substanz, Attribut, Modus.

8.1 Substanz

Spinoza definiert Gott über einen Begriff von Substanz, der nicht nur unseren vertrauten (insbesondere jüdisch-christlichen) Begriff von Gott aufhebt, sondern auch den von Aristoteles überlieferten, im Mittelalter festgeschriebenen und zu Beginn der Neuzeit von Descartes transformierten Begriff der Substanz radikal anders fasst. Substanz wird zu einer unbedingt unendlichen, aus sich selbst heraus existierenden und durch sich selbst begreifbaren Entität, d. h. zu einem Seienden, das durch kein anderes Seiendes verursacht ist und das nicht aus der Relation zu einem anderen Seienden begriffen werden kann. Sie existiert aus sich heraus (*causa sui*) mit einer internen Notwendigkeit (*necessitas*) und in Ewigkeit (*aeternitas*). Nicht von außen gezwungen, ist sie eine absolute Instanz, die zwangsläufig einzig ist. Es gibt nur eine Substanz, in der, da es nichts ihr Äußeres gibt, alles Existierende enthalten sein muss. Der Monismus der Substanz lässt die Gesamtheit der existierenden Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit und bei aller Verschiedenheit ihrer Glieder einheitlich bestimmt sein. Er bringt in die Welt der vielfältigen Dinge eine Einheitlichkeit, die ein rationales Begreifen des innerweltlichen Geschehens ermöglicht und dem Menschen den Weg einer Weltorientierung weist, die allein durch vernünftige Einsicht bestimmt ist.

Um dies zu begründen, bestimmt Spinoza das ontologische Grundprinzip, die ‚Gott‘ genannte Substanz, in seinem Wesen, d. h. der Essenz nach, als Macht (*potentia*) (Eth. I, Lehrs. 34). Macht versteht er als hervorbringende Produktivität, d. h. als eine Ursache, die etwas bewirkt (*causa efficiens*), also Wirkungen hat, die Spinoza die ‚modi‘ der Substanz nennt. Diese Kausalität, verstanden als die Essenz Gottes in deren Notwendigkeit, macht den Akt des Verursachens zu einem notwendigen Akt und die aus ihm erfolgenden Wirkungen zu notwendigen Wirkungen, mit der Folge, dass alle Ereignisse der Welt streng determiniert sind. Gott, der nichts außerhalb von sich hat, wird in seinem Verursachen durch keinen Zweck motiviert, den er realisieren wollte, etwa die Absicht, eine wohlgeordnete Welt zu erschaffen oder gar sich um das Wohlergehen der Menschen in ihr zu kümmern. Der tätige Gott, der kein ausstehendes Ziel erreichen will, erfüllt sich in seiner Tätigkeit: Er geht in seinen Produkten auf und behält für sich selbst ihnen gegenüber keinen Rest möglichen Handelns zurück. Gott ist keine Instanz, die, zwischen Alternativen wählend, auch anders handeln könnte und die aus dem, was im Verstand möglich ist, das erschafft, was

sie für gut hält. Folglich gibt es keine möglichen Welten, sondern nur die eine verwirklichte Welt, die bei aller internen Veränderung unverändert bleibt und die, weil der ewige Gott sich in ihr vollständig manifestiert hat, ewig ist. Diese Theorie einer sogenannten ›immanenten Kausalität‹ Gottes, die die Produkte Gottes in ihm sein lässt und zugleich Gott mit seiner Produktivität in ihnen, ist die Basis einer Theorie durchgängig rationaler Welterklärung, die sich darauf stützt, dass der hervorbringende Gott in seiner Unbedingtheit kein sich unserer Rationalität entziehender welttranszenter Gott ist. Er ist nicht der ganz Andere, dem wir ohne begründetes Wissen allenfalls vertrauen dürfen. Er ist eine Instanz, deren Unbedingtheit sich aus ihrer Wirksamkeit in den natürlichen Dingen erkennen lässt und die darin Gewähr dafür ist, dass wir die Dinge in ihrer Objektivität erkennen und sie nicht gemäß unseren zufälligen Eindrücken von ihnen und den an sie gebundenen Verzerrungen lediglich rein subjektiv vorstellen, und dass einem Streit der Meinungen bis hin zu einer generellen Skepsis nicht Tür und Tor geöffnet wird.

8.2 Attribut

Doch ist es mit diesem abstrakten Begriff der Macht Gottes angesichts der Vielschichtigkeit der Welt nicht getan. Spinoza nimmt, im Rückgriff auf Descartes, hinsichtlich der Welt eine fundamentale Differenz an, nämlich die essentielle Verschiedenheit geistiger und körperlicher Dinge. In Anbetracht dieser Differenz kann die Substanz Gott, soll sie Erklärungsprinzip der Welt sein, nicht von einfacher Struktur sein, sondern muss intern als vielfältig gedacht werden. Diese interne Vielfalt verbürgen die Attribute Gottes, die als Ausdruck der Essenz Gottes selber substanziiell sind, d. h. durch sich selbst bestehend und in sich selbst unendlich, die aber nicht verschiedene Substanzen konstituieren, sondern die eine Macht der Substanz Gott in deren Produktivität nach verschiedenen Hinsichten ausdrücken. In dieser Verschiedenheit begrenzt, drückt jedes Attribut als substanzielles Merkmal Gottes dennoch die eine Macht Gottes unverkürzt aus, die wir somit in jedem einzelnen Attribut, das uns zugänglich ist, unverkürzt erkennen können. Die beiden, die uns, die wir denken und einen Körper empfinden, zugänglich sind, sind das Attribut ›Denken‹ (*Cogitatio*) und das Attribut ›Ausdehnung‹ (*Extensio*). Es sind die Instanzen, unter denen Gott Gedanken und Körper produziert. Als in sich abgeschlossene En-

titäten bedingen sich die Attribute nicht einander, und das von ihnen produzierte, Gedanken und körperliche Ereignisse, haben keinen kausalen Einfluss aufeinander (Materielles bringt nicht Geistiges hervor und Geistiges kann nicht materielle Prozesse steuern). Die den Attributen zugrundeliegende einheitliche Macht Gottes garantiert aber eine Korrespondenz von körperlichen Abläufen und den diese Abläufe repräsentierenden Ideen des menschlichen Geistes, die man Parallelität nennen kann. Dementsprechend sind von Gott her gesehen alle Ideen wahr, weil sie mit dem, wovon sie Ideen sind, immer schon übereinstimmen; sie sind deshalb aber noch nicht für den menschlichen Verstand wahr, der die Dinge nicht schon in einer göttlichen Perspektive erkennt, sondern gemäß seiner ihm eigentümlichen Endlichkeit in perspektivischer Verzerrung und insofern in Form inadäquaten Erkennens. Die adäquate Erkenntnis besteht dann darin, dass der Mensch das, was an sich ist, zu etwas macht, was auch für ihn ist. Um zu erörtern, wie ihm das möglich ist, ist sein spezifischer Status, ein Modus der Substanz zu sein, zu thematisieren.

8.3 Modus

Was die Substanz Gott hervorbringt, nennt Spinoza einen Modus. Als Wirkung der hervorbringenden Macht Gottes ist er die notwendige Wirkung der sich in dem Hervorgebrachten erfüllenden Natur Gottes. Insofern ist alles, was Gott in seiner Unendlichkeit produziert hat, d. h. alles, was tatsächlich existiert, ein Modus. Diese Universalität gibt keine inhaltliche Unterscheidung der vielen existierenden Modi her; im Gegenteil, in der bloßen, von keinem Ziel geleiteten Macht Gottes ist eine Gleichursprünglichkeit aller tatsächlich existierenden Modi gelegen, mit der Konsequenz, dass der Mensch kein herausragendes Geschöpf Gottes ist, das im Vergleich mit den anderen Geschöpfen mehr wäre als diese und sich selbst eine privilegierte Position zuschreiben könnte. Andererseits nimmt Spinoza mit Selbstverständlichkeit an, dass ein endliches Ding sich von einem anderen endlichen Ding aufgrund von Merkmalen, die nur ihm und nicht dem anderen zukommen, faktisch unterscheidet, setzt also auf einen Unterschied, der sich aus der Unendlichkeit Gottes nicht verständlich machen lässt. Denn unmittelbar kann aus der Unendlichkeit Gottes nur Unendliches folgen, also keine konkreten endlichen Dinge. Was unmittelbar aus ihr folgt, ist deshalb ein unendlicher Modus, der in seiner Unmittelbarkeit wie Gott selbst nur

ein Einziger ist, sich aber nach den Weisen, in denen Gott produktiv ist, also nach den unterschiedlichen Attributen, differenzieren lässt.

Den unmittelbar aus Gott folgenden unendlichen Modus nennt Spinoza (Spinoza 2017, Brief 64) unter dem Attribut Denken unendlicher Verstand, unter dem Attribut Ausdehnung Bewegung und Ruhe. Bemerkenswert daran ist, dass Spinoza den Verstand (*intellectus*) auch in seiner unendlichen Form in die geschaffene Welt verlagert und damit Gott abspricht. Es ist ein Verstand, der das, was er erfasst, die von ihm verschiedenen Dinge, vollständig und in dem, was sie an sich sind, erfasst; als unendlicher ist er nicht unser Verstand, aber als Garant unverstellter Objektivität ein Maßstab, der für unser Erkennen Verbindlichkeit hat. Das Begriffspaar Bewegung und Ruhe ist im Feld der Ausdehnung die elementare Basis, der alle Veränderungen in der ausgedehnten (körperlichen) Welt unterliegen und auf die wir uns stützen müssen, um die Ereignisse der Welt adäquat begreifen zu können (hier hält sich Spinoza an die veraltete Physik Descartes', die heute, nach Einstein und Bohr, natürlich durch eine andere Protophysik zu ersetzen wäre). Diese beiden unendlichen Modi modifizieren sich mit Blick auf die tatsächlichen Veränderungen in der Welt konkreter Gedanken und konkreter Körper zu einem weiteren, durch diesen Blick vermittelten, unendlichen Modus. Er ist, selbst unter den verschiedenen Attributen, nur ein Einziger, den Spinoza, ebenfalls in Brief 64, das gleichbleibende Angesicht (*facies*) des ganzen Universums nennt. Er ist Ausdruck einer bei allen innerweltlichen Veränderungen sich durchhaltenden Struktur oder Gesetzmäßigkeit, der alle Dinge der Welt unterliegen. Weitere unendliche Modi kennt Spinoza nicht, und dass von ihnen zu endlichen Modi übergegangen werden könnte, ist ausgeschlossen; sie sind nicht die Ursache endlicher Modi, stehen also in keinem Kausalitätsverhältnis zu ihnen, sondern bezeichnen die Gesetzmäßigkeit, unter der Gott die endlichen Modi hervorbringt.

Da Gott in seiner Unendlichkeit nicht endliche Dinge verursachen kann und die von ihm verursachten unendlichen Modi als Instanzen allgemeiner Gesetzmäßigkeiten keine kausalen Instanzen sind, sondern Strukturen, die Sachverhalte beschreiben, aber nicht hervorbringen, bleibt nur, dass endliche Dinge durch andere endliche Dinge verursacht werden und diese wiederum durch andere in einer unendlichen Kette kausaler Einflüsse. Von Gott nur mittelbar, vermittelt durch andere endliche Dinge, verursacht, erhalten sie ihren Status, Modi der Substanz, d. h. Wirkungen der produkti-

ven Macht Gottes zu sein, dadurch, dass Gott in der gesamten Kette der Verursachungen als deren Ursache wirksam ist. Das impliziert einen strikten Determinismus aller Geschehnisse in einer umfassenden Ereignisabfolge, der alle Dinge unterliegen und zu der jedes einzelne Ding, verstanden als Modus, als ein streng determiniertes Glied gehört. Ist auch der Mensch ein solcher Modus, dann ist er, so sieht es aus, unfrei, abhängig von Äußerem, ein Ding, das primär leidet.

Nun signalisiert der letzte Lehrsatz des 1. Teils der *Ethik* (Lehrs. 36), also der Schluss der Ontologie, etwas anderes. Er lautet: »Nichts existiert, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung erfolgt«. Gott, der seiner Natur nach Macht ist, bringt zwar keine von ihm bevorzugten Geschöpfe hervor, aber Geschöpfe, die, sofern sie existieren, Individuen sind. Erfüllt sich gemäß der immanenten Kausalität Gottes dessen Macht in den Dingen, dann ist sie auch in jedem Einzelding, mit der Folge, dass jedes Individuum seinem Wesen nach selber Macht ist, d. h. ein ursprünglich tätiges Seiendes, das etwas hervorbringt, also bewirkt. Seine Tätigkeit ist nicht selbstgenügsam mächtig, sondern, in Relation zu Äußerem stehend, eingeschränkt durch die von außen wirkende Macht anderer Dinge. Deshalb ist die Macht eines Einzeldinges ein Streben (*conatus*), das Streben in seinem Sein (*in suo esse*) zu verharren, wohlgerichtet in dem eigenen Sein (Eth. III, Lehrs. 7). Allerdings garantiert das bloße Erstreben der Selbsterhaltung noch nicht deren Gelingen und Spinoza nimmt an, dass sie dem Menschen am besten gelingt, wenn er seinen Verstand verbessert. Denn der Mensch ist nicht deshalb ein leidendes Wesen, weil er von äußeren Dingen affiziert wird, sondern in erster Linie, weil er die ihn affizierenden Dinge falsch versteht und deshalb etwas erstrebt, das seiner Selbsterhaltung nicht dient. Die Ontologie, die aufzeigt, was unserem Streben zugrunde liegt, ist für Spinoza zugleich die Basis, die uns ein adäquates Weltwissen ermöglicht, die also für den Modus von Bedeutung ist, der durch Wissen gekennzeichnet ist, und das ist der menschliche Geist. Schon im ersten Teil der *Ethik* signalisiert er diesen Aspekt: Ein anderes Konzept Gottes wäre »ein großes Hindernis für die Wissenschaft« (Anm. 2 zu Lehrsatz 33).

8.4 Der Geist des Menschen

Wie diese Bedeutung der Ontologie im Einzelnen zu verstehen ist, erläutert Spinoza im zweiten Teil der *Ethik*. Der Geist des Menschen (*mens humana*) ist als

als endlicher Geist ein endlicher Modus, der unter zwei zuvor entwickelten fundamentalen ontologischen Bedingungen steht: dass er gemäß der Theorie der Attribute von Gott in einer Weise hervorgebracht ist, der eine andere davon verschiedene Weise korrespondiert, und dass er von der Unendlichkeit Gottes nicht unmittelbar hervorgebracht ist, sondern über einen anderen endlichen Modus in einer unendlichen Kette ihrerseits bedingter Ursachen. Das bedeutet, erstens dass der menschliche Geist in einem untrennabaren Bezug zum menschlichen Körper steht, und zweitens dass seine Ideen, d. h. die Vorstellungen, die er von Objekten hat, von anderen Ideen in einer Kette verursacht werden, die der Kette von Verursachungen entspricht, der der menschliche Körper unterliegt. Daraus schließt Spinoza als erstes auf ein grundlegendes Defizit des menschlichen Geistes. Er nimmt seinen Körper nicht in dem, wie er an sich ist, wahr, d. h. nicht in dem Kausalzusammenhang, in dem er tatsächlich steht, sondern über Ideen, die das abbilden, was den Geist im lebensweltlichen Kontext zufällig von außen affiziert.

Die entsprechende Form der Erkenntnis nennt Spinoza Vorstellung (*imaginatio*), die in perspektivischer Verzerrung bloße Ausschnitte wahrnimmt und darin eine inadäquate Erkenntnis ist. Die Vorstellungsbilder (*imagines*) kommen und gehen im Geist; er bildet sie nicht und ist, etwas von außen erleidend, selber nicht tätig. Einen unendlichen Verstand, der das Ganze in der internen Zusammengehörigkeit der Teile erfasst, hat er nicht, und er kann sich ihm auch nicht annähern, indem er versuchte, das Ganze des Kausalzusammenhangs der Körperwelt zu erfassen. Aber er kann in ihm etwas erkennen, was auch ein unendlicher Verstand nicht anders erkennen würde. Das geschieht durch die Erkenntnisleistung der Vernunft (*ratio*). Rationale Erkenntnis ist die Erkenntnis dessen, was in einem Teil nicht anders als im Ganzen ist, d. h. die Erkenntnis einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, der alle Ereignisse der Welt unterliegen. Sie ist nicht Totalitätserkenntnis, sondern die Erkenntnis einer Struktur. Der aus Gott folgende unendliche Modus in seiner vermittelten Form eines gleichbleibenden An-ge-sichts des ganzen Universums, die eine gleichbleibende und insofern ewige Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck bringt, ist es, der uns ein adäquates Erkennen der Dinge garantiert.

Andererseits ist diese Gesetzmäßigkeit, wie immer sie in der mit ihr verbundenen Kausalität des näheren bestimmt sein mag, von einer abstrakten Allgemeinheit, mit der sich der gesetzeskonformen Ablauf konkreter

Ereignisse nicht hinreichend beschreiben lässt. Mit Blick auf solche Ereignisse werden wir uns über weite Strecken mit Vermutungen und Wahrscheinlichem begnügen müssen. Gleichwohl ist es unerlässlich, an ihr, d. h. an der rationalen Erkenntnis, in allem festzuhalten, um von dem, was bloß wahrscheinlich ist, jeden Anspruch auf Wahrheit fernzuhalten, d. h. um die Menschen davor zu bewahren, sich von vorschnell gefällten Urteilen leiten zu lassen, die sich nicht auf das stützen, was die Dinge an sich sind, sondern auf das, wie sie uns erscheinen. Die rationale Erkenntnis ist objektiv, weil sie sich auf Begriffe stützt, die allen Dingen gemeinsam sind (*notiones communes*) und nicht aus einer Verallgemeinerung bloß subjektiver Erfahrungen gewonnen werden. Auf sie sich zu stützen, ist in Anbetracht der Vielfalt der Dinge in deren spezifischer Verschiedenheit eine Betrachtungsweise der Dinge, die sich nicht natürlicherweise einstellt, sondern eigens zu realisieren ist. Die Vernunft betrachtet die Dinge, die zeitlich existieren und vergänglich sind, so hat es Spinoza formuliert, »unter einem Aspekt der Ewigkeit« (*sub specie aeternitatis*), unter dem Gesichtspunkt, unter dem sie als Produkte Gottes mit Notwendigkeit stehen und unter dem der Verstand sie in dem erkennt, »wie sie an sich sind« (*ut in se sunt*, Eth. II, Lehrls. 44). Der Mensch, der gemäß der Ontologie mit seinen Ideen immer schon auf Gegenstände bezogen ist, die ihnen eins zu eins korrespondieren, erkennt diese Gegenstände in ihrem objektiven Sein erst dann, wenn er sie von dem Prinzip dieser Korrespondenz her versteht. Und für dieses Verstehen bedarf es einer Haltung, einer Einstellung des Menschen, die durch die Korrespondenz nicht schon verbürgt ist, die der Mensch vielmehr eigens einnehmen muss; das ist eine subjektive Leistung, in der der Geist nicht nur das vollzieht, was aus Gott notwendigerweise folgt, sondern etwas tut, was er in eigener Aktivität aus ihm folgert und insofern selbstbewusst tut. Und darin allein hat er Spinoza zufolge seine Freiheit.

Spinozas Ontologie ist beides, eine Ontologie allgemeiner Strukturen und eine Ontologie des Individuellen. Im Hinblick auf das individuelle Sein des Menschen entwickelt Spinoza eine rationale Erkenntnisform, in der der menschliche Geist seine ihn auszeichnende individuelle Tätigkeit unmittelbar aus ihrem Prinzip, d. h. aus Gott, adäquat zu erkennen vermag. Er nennt sie intuitive Erkenntnis (*scientia intuitiva*), und verbindet mit ihr eine geistige Gottesliebe (*amor intellectualis*), in der der Mensch eine dauerhaft ungetrübte und insofern ewige Glückseligkeit erfährt, wenn auch nur, solange er denkt und einen Körper

hat, also in diesem Leben und nicht danach. In Spinozas zweitem großen Werk, dem *Theologisch-politischen Traktat* von 1670, erhält das individuelle Sein noch ein anderes Gewicht, dort, wo es nicht um Wahrheit geht und damit nicht um Wissenschaft, sondern um menschliche Satzungen und Erlasse. Sie haben in Spinozas Deutung die Funktion, die Menschen zu einer Lebensform zu bringen, die vernunftgemäß ist, aber nicht an einen eigenständigen Gebrauch der Vernunft gebunden ist. Dies gilt für Religion und Politik, von denen Spinoza zeigt, dass sie in einer Bevormundung der Individuen kraftlos und in sich hinfällig werden, ihrer Aufgabe also nicht nachkommen können. Spinoza macht den Einzelnen zum mündigen Leser der Bibel, der sich nicht von Experten, den Theologen, sagen lassen muss, worin die Heiligkeit der biblischen Botschaft besteht, und der die der Veranschaulichung der Wirksamkeit Gottes dienenden rituellen Mittel nach eigenem Gutdünken wählen darf. Und er macht den Einzelnen zum nicht institutionell gesicherten, aber faktischen Kontrolleur der politischen Gesetzgebung, darauf abhebend, dass ein Individuum Gesetze, denen es kraft seiner eigenen Natur gar nicht zustimmen kann, nicht befolgen wird. Was der Gläubige wie der Untertan von sich aus gegen religiöse Vorschriften und staatliche Gesetze zur Geltung bringt, sind bloße Meinungen, nicht schon wahre Ansichten,

die Verbindlichkeit für andere beanspruchen können. Genau deshalb muss ihm aber erlaubt sein, seine Ansichten im Raum der Öffentlichkeit zu äußern, weil sich sonst eine mögliche Übereinstimmung der Individuen nicht erreichen ließe. Was so von der Obrigkeit zuzugestehen ist, hat Spinoza *libertas philosophandi* genannt, eine Freiheit der Meinungsausübung, die sich nicht auf unbedingte Wahrheit stützt, aber auf Konsens aus ist.

Literatur

- Spinoza: *Epistolae* (1677). Übers. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2017.
Spinoza: *Ethica. Ordine Geometrico demonstrata* (1677). Übers. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2015.
Spinoza: *Tractatus theologicopoliticus* (1670). Übers. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2012.
Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg 1992.
Bennett, Jonathan: *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis 1984.
Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris 1968 (dt. 1993).
Gueroult, Martial: *Spinoza I (Dieu)*. Paris 1968.
Hecker, Konrad: *Spinozas allgemeine Ontologie*. Darmstadt 1978.
Rombach, Heinrich: Spinoza. In: Ders.: *Substanz, System, Struktur*. Bd. 2. Freiburg/München 1966, 9–97.

Wolfgang Bartuschat

9 Rationalismus (III): Gottfried Wilhelm Leibniz

9.1 Die Begründung von Existenz überhaupt

Als Wissenschaft vom Seienden zielt die Ontologie auf Begründung, die aussagekräftig nicht beim Sekundären geleistet werden kann. Die sich hieraus ergebende Frage nach dem primär Seienden beantwortet Leibniz wie die Tradition seit Aristoteles mit: die Einzelsubstanz. Weil er in der Begründungsfrage radikal bis zum letzten Ursprung vordringen möchte, gelangt er zu einem besonderen Substanzbegriff. In *De rerum originatione radicali* (GP VII 302–309) sucht er nach einem zureichenden Grund für die Existenz (*sufficiens ratio existendi*), der die Begründungsleistung vollständig erbringt (*ratio plena*), also für sich hinreicht und nicht seinerseits begründet werden muss, mithin einer Letztbegründung (*ultima ratio rerum*) (ebd., 302). Auch Aristoteles stellt in *Metaphysik* Z 17 die Begründungsfrage bezüglich der primär seienden Substanz. Da eine Letztbegründung für ihn ausgeschlossen ist, muss jede sinnvolle Forschung die Tatsache, dass etwas vorliegt (*δτι ὑπάρχει*) als geklärt voraussetzen (1041a23 f.), nicht bloß dass es überhaupt etwas gibt, sondern auch dass Substanzen einer bestimmten Art wie Menschen existieren. Es gilt daher die Begründungsverhältnisse innerhalb der Komponenten einer Substanz aufzuzeigen: Die Form, d. h. die strukturierende, begründende Substanzkomponente, macht erkärbare, warum z. B. dieses organische Material, d. h. die Substanzkomponente, welche die materielle Grundlage und Voraussetzung darstellt, als Mensch existiert. Leibniz fordert dagegen grundlegender, die (wesentliche) Beschaffenheit oder das Sosein ineins mit der Existenz zu begründen, warum ein Ding oder Ereignis vielmehr existiert als nicht existiert (z. B. A VI 4, 1379), ja grundsätzlicher, warum überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts existiert (*aliquid potius existat quam nihil*, C 533).

Dies führt Leibniz zu einer Ontologie bloß möglicher Entitäten (*possibilia*). Jede Begründung muss etwas voraussetzen, aus dem heraus begründet wird. Innerweltlich kann ein Kontingentes zwar aus einem voraufliegenden kontingenenten Existierenden begründet werden. Da ein solcher Grund aber selbst nicht notwendig existiert und so beschaffen ist, bedarf er seinerseits eines Grundes für sein Dasein und Sosein. Der gesuchte vollständige Grund oder die letzte Erklärung

kann mithin nicht bei kontingenenten Existierenden, sondern nur den ihnen zugrundeliegenden *possibilia* gefunden werden. »[...] wir müssen aufgrund eben dessen, dass etwas vielmehr als nichts existiert, anerkennen, dass in den möglichen Dingen oder in der Möglichkeit selbst oder der Essenz eine Forderung oder [...] ein Anspruch auf Existenz liegt, mit einem Wort, die Essenz tendiert von sich aus zur Existenz« (GP VII 303). Dieses Existenzstreben der *possibilia* ist proportional zum Grad an Vollkommenheit, die Leibniz rein ontologisch als Sachgehalt (*realitas*) oder Größe (Reichtum) an positiven Inhaltsmerkmalen (*quantitas essentiae*) versteht. Grundsätzlich hat jedes Mögliche gleichermaßen (*pari jure*) aufgrund seines positiven Begriffsgehalts Anspruch auf Existenz. Da aber nicht alle in sich möglichen und daher für sich existenzfähigen Entitäten zusammen in einer Welt koexistieren können, setzt sich in einem Auswahlverfahren unter den unzähligen möglichen Kombinationen (Welten) die Welt durch, durch die beim gegebenen Fassungsvermögen eine größtmögliche Vielfalt von Formen oder Begriffsinhalten zur Existenz gelangt – gemäß einem ontologischen Ökonomieprinzip. Ein solches Minimaxprinzip, bei einem minimalen Aufwand in den Voraussetzungen sei ein maximaler Reichtum in den Wirkungen zu erzielen, besagt: Nur bei den Grenzwerten kann es die für das Sein unerlässliche Bestimmtheit geben, die Werte zwischen den Extremen gehen kontinuierlich ineinander über (GP VII 303 f.). Damit macht das Existenzstreben der *possibilia* ineins erkläbar, dass überhaupt etwas existiert und dass diese Seienden vielmehr als andere existieren, nämlich die, die zusammen die beste Kombination bilden (GP VII 304; A VI 4, 1634). Hinter Leibniz' oft verkannter These von der wirklichen Welt als der besten aller möglichen stehen mithin vor allem ontologische Erwägungen.

9.2 Der begriffslogische Zugang zur Substanzontologie

Welchen ontologischen Status haben die *possibilia*? Als Konzeptualist kann Leibniz ihnen keine (auch nur verminderte) Realität (Duns Scotus' *esse diminitum*) zuschreiben. Sollen sie keine bloß idealen Imaginatio-nen, sondern ontologisch wirkmächtig sein, müssen sie in einem aktuell oder sogar notwendig Existierenden, also in Gott, fundiert sein, müssen im Gottes Geist als der Region ewiger Wahrheiten gründen (GP VII 305; *Theodizee* (Theo.) § 42). Die Welt ist damit für Leibniz' Ontologie, bevor sie wirklich geworden ist,

inhaltlich bereits vollständig in einem begrifflichen Modell vorgegeben, das ein Geist mit einer unendlichen Kapazität wie der göttliche erfasst. Dies prägt die Leibnizsche Gestalt der Substanzontologie: Weil der Aufbau der Welt aus Substanzen als den grundlegenden ontologischen Einheiten bereits auf dem Niveau bloßer Möglichkeit vollständig bestimmt sein muss, ist er durch begriffliche Relationen wie die widerspruchsfreie Vereinbarkeit (Kompossibilität) charakterisiert. Eine mögliche Welt ist so der Begriff von einer maximalen Gesamtheit aller zusammen möglichen (kompossiblen) Individuen, so viele nur widerspruchsfrei in einem Weltsystem koexistieren können. Da Individuen bereits in einer möglichen Welt, die allein durch begriffliche Beschreibungen gegeben ist, als Einzelne ausgezeichnet sind, müssen sie durch begriffliche Merkmale in ihrer Individualität definiert sein, sich allein durch innere, qualitative Merkmale unterscheiden. Es kann keine zwei völlig gleich schaffenden Individuen geben. In ihren Eigenschaften ununterscheidbare Individuen müssen identisch sein, können nicht etwa dadurch unterschieden sein, dass sie an einer verschiedenen Stelle in Raum und Zeit auftreten: Prinzip der Identität der Ununterscheidbaren. Dieses *principium identitatis indiscernibilium* gründet seinerseits im Prinzip des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*), das für alles eine vernünftige Erklärung (*ratio*) verlangt. Mithin muss auch die zahlenmäßige Verschiedenheit in qualitativen Unterschieden begründet sein (A VI 4, 1645). So schließt Leibniz den absoluten Newtonschen Raum vor allem deshalb aus, weil er als völlig homogen zwei qualitativ Ununterschiedene zuließe – wider das Prinzip des Grundes (4. Schreiben an Clarke, GP VII 371–378). Für Gott gäbe es keinen zureichenden Grund, einen Körper an diesem vielmehr als an einem anderen Ort zu erschaffen (5. Schreiben §§ 17, 21, GP VII 392–394). Dies bedingt seinerseits die Konzeption des vollständigen Begriffs der Einzelsubstanz (A VI 4, 1646). Gemäß Leibniz' deterministischer Grundüberzeugung, das künftige Geschehen sei eben so festgelegt wie das bereits Geschehene, weist die Seele einer Person nicht bloß Spuren aller bisher Erlebten, sondern auch Anzeichen all dessen auf, was ihr widerfahren wird (*Discours de Métaphysique* [= DM] § 8). Der vollständige Individualbegriff enthält damit in der Zeitlosigkeit des Begriffs die gesamte Lebensgeschichte in allen drei Zeidimensionen. Die durchgängige Verknüpfung, alles hänge mit allem zusammen (*tout est lié*), betrifft nun aber alles je im Universum Geschehende. Sonst wäre das Weltgeschehen

nicht restlos determiniert; es könnte irgendwo ein Zufall einbrechen. Damit muss der Individualbegriff auch das gesamte Universum einschließen. Jede Einzelsubstanz ist eine Repräsentation der Gesamtwirklichkeit von jeweils einem verschiedenen individuellen Standpunkt aus. Dies erlaubt eine rein begriffliche Individuation, eine Unterscheidung eines Individuums von jedem anderen allein durch den Begriff. Durch die Beziehungen zu allen anderen Individuen der wirklichen Welt hat es eine klare Stellung unter ihnen, ist so von ihnen abgegrenzt. Hierdurch ist ein Individuum aber auch an die jeweilige Welt gebunden, es kann nicht als dasselbe Individuum in einem anderen Weltverlauf (einer irrealen Alternative zur Wirklichkeit) auftreten und ist so durch den Individualbegriff auch von jedem möglichen Individuum unterschieden.

Die Konzeption eines vollständigen Individualbegriffs zugrundeliegende logisch-ontologische Überzeugung, jedes wahre Prädikat sei entweder ausdrücklich oder virtuell im Subjektbegriff enthalten (*praedicatum inest subiecto*), scheint einen Nezessitarismus einzuschließen: Wenn jede noch so unbedeutend erscheinende Bestimmung im Individualbegriff eingeschlossen ist, der die Individualität begründet, wäre es bei der kleinsten Änderung schon nicht mehr dasselbe Individuum; jemand hätte auch nicht geringfügig anders handeln können. – Nun erläutert Leibniz nicht befriedigend, in welcher Weise genau die Prädikate dem Subjekt inhärieren, kann es wohl auch nicht. Klar ist jedoch: Der Individualbegriff ist nicht bloß eine unendliche Addition beziehungslos aneinandergereihter Begriffe. Nach DM § 8 sind im Individualbegriff Fundament und Grund (*raison*) aller wahrheitsgemäß aussagbaren Prädikate zu sehen. Er sei so vollständig, dass man alle Prädikate des einschlägigen Subjekts erfassen und daraus ableiten könne (*à en faire déduire*). Durch verschiedene Formen der Ableitung lässt sich damit eine verschiedene modale Geltung der Prädikate erklären: Bei notwendigen Prädikaten kann ein eigentlicher Beweis in endlich vielen Argumentationsschritten vollendet werden. Bei kontingennten Wahrheiten führt der Versuch, sie durch Begriffsanalyse zu erweisen, (vergleichbar der mathematischen Analyse inkomensurabler Größenverhältnisse) zu nie endenden Analyserainen, die eine Identität (d. h. eine Aussage der Form ›AB ist A‹, bei der das Enthaltein des Prädikats explizit und damit die Wahrheit offenkundig ist) nie erreichen – Zeichen der grundsätzlichen Offenheit. Dennoch vermag Gott, der die unendliche Inhaltsfülle der Reihe überblicken kann, das Enthaltein des

Prädikats zu erfassen, sodass die Wahrheit der Aussage für ihn *a priori* garantiert ist (z. B. A VI 4, 1516, 1650, 1656). Diese unendliche inhaltliche Komplexität der Analyse ist durch die unendlich vielfältig vernetzten Begründungszusammenhänge einer kontingenten Wahrheit bedingt. Dadurch ist eine kontingente Wahrheit weltgebunden. Sie gilt nur faktisch bei den Umständen der wirklichen Welt, nicht notwendig unter allen möglichen Umständen. Auch wenn jedes Prädikat im Subjekt gründet, ist es doch je verschieden mit dem Subjekt verbunden. So schließt der Individualbegriff zwar ein, dass eine Person sündigt, enthält diese Tat jedoch ihrer inneren Eigenart entsprechend als eine kontingente, freie (Theo. § 231).

9.3 Der naturphilosophische Zugang zur Substanz durch die Kraft

Leibniz' Ontologie ist keineswegs ausschließlich von begrifflich-logischen Überlegungen bedingt. Als Universalgelehrter erforscht er nicht nur intensiv die verschiedenen Wissensgebiete, sondern lässt sich dadurch auch zu vielfältigen Zugängen zur Philosophie, insbesondere zum ontologischen Kernbegriff der Substanz inspirieren, die er in einer Synthese zu vereinigen sucht. Nicht bloß nähert er sich als Logiker und Mathematiker der Substanz *a priori* in rationalen Überlegungen von einem vollständigen Begriff. In der Tradition von Descartes' Subjektpflosophie erschließt er sich die Substanz von der inneren Selbsterfahrung eines denkenden Ichs aus. Als Physiker geht er von der äußeren Beobachtung von Bewegungen aus. Will man diese in ihren Grundlagen verstehen, reichen die mechanistischen Kategorien nicht aus, die den ausgedehnten Raum durch Größe, Gestalt und Ortswechsel modifizieren. Man muss als ihren Grund auf den Begriff einer dem Subjekt innenwohnenden Kraft rekurrieren und gelangt so zu einer zielstrebigen Kraft, einer Entelechie. Indem er diesen aristotelischen Begriff rehabilitiert, glaubt er die moderne Naturwissenschaft mit den zweckursächlichen (finalen) Erklärungen der aristotelisch-scholastischen Tradition zu versöhnen. Die begriffslogische Konzeption ist relativ eigenständig; der naturphilosophische Ansatz demgegenüber mündet in den mentalistischen. Denn nicht nur der Raum, in dem sich die Bewegung vollzieht, auch die (sich bewegenden) Körper sind für Leibniz keine eigentliche Wirklichkeit, sondern nur ein Phänomen, wenngleich ein wohlbegündetes. Indem Leibniz so von den Naturphänomenen ausgeht und sie auf die

sie begründende Wirklichkeit hin durchdringt, gelangt er zur Kraft, zunächst zur abgeleiteten physischen Kraft, die die Bewegung begründet, sodann zur ursprünglichen mentalen Kraft. Analog dem vollständigen Individualbegriff, aus dem sich alle Prädikate eines Individuums ableiten lassen, macht dieses die dauerhafte Eigenart des Individuums aus, regelt als das beständige Grundgesetz die gesamte Abfolge der (mental) Zustände in einer in der inneren Natur, also Eigenart des Individuums gründenden Weise.

Der naturphilosophische Ansatz führt in Auseinandersetzung vor allem mit Descartes zu Leibniz' charakteristischer Annahme, alle Bestimmungen entsprangen letztlich dem eigenen Inneren der Substanz. Setzte man mit Descartes das Wesen der Körpersubstanz in der Ausdehnung an, könnte man dem Körper nicht einmal die zentrale physikalische Bestimmung der Bewegung als seine Eigenschaft zuschreiben. Denn beliebig jeder Körper könnte als das ruhende Zentrum und jeweils die anderen als ihm gegenüber die Lage verändernd, also bewegt betrachtet werden (DM § 18; A II 2, 187). Diese bloße Relativität der Bewegung ist erst überwunden, wenn man sie auf die Kraft als ihre Ursache zurückführt. Daher betont Leibniz gegen die Cartesianer: Die entscheidende Größe, die gemäß den Erhaltungsgesetzen konstant bleibt, ist nicht das Bewegungsquantum, sondern die Kraft. Bewegungsquantum ist das, was äußerlich in der Bewegung geschieht, dass eine bestimmte Masse mit bestimmter Geschwindigkeit bewegt ist (mv); es kann beim Stoß vom einen zum anderen Körper weitergegeben werden. Die Kraft demgegenüber ist Ursache der Bewegung, sei es als potentielle Energie, eine bestimmte Masse auf eine bestimmte Höhe heben zu können, sei es umgekehrt als kinetische Energie, die ein Körper bestimmter Masse beim Herabfallen von einer bestimmten Höhe erwirkt (mv^2 , da nach Galileis Fallgesetzen die Höhe proportional zum Quadrat der Geschwindigkeit ist) (A VI 4, 2027–2030; DM § 17). Die Kraft als Ursache wohnt dem bewegten Körper unlösbar inne. Die nach Leibniz für die Substanz kennzeichnende Spontaneität, alles sei letztlich eine dem eigenen Inneren entspringende Tätigkeit, vermag er bereits bei der physikalischen Kraft dadurch zu garantieren, dass er die Bewegung nicht mehr wie die aristotelische Tradition aus dem qualitativen Gegensatz eines Wirkenden und Erleidenden versteht, sondern nur noch graduell abgestufte Kräfte kennt. Das Erleiden wird so zu einer auf die überlegene Aktivkraft reagierende Kraft, die ihr als Undurchdringlichkeit oder Trägheit widersteht. Dass sie unterliegt, be-

deutet Erleiden einer Einwirkung; sofern sie die aktive Kraft aber einschränkt und modifiziert, ist sie wirkend (GP IV 395).

Durch den Begriff der Kraft gelingt der Übergang zur Substanz, die für Leibniz letztlich mental ist. Der Selbständigkeit der Substanz, aus einem inneren Prinzip heraus tätig zu sein, entspricht, dass die Kraft ein inneres Prinzip von Bewegung und Veränderung ist. Dass die Kraft und der mit ihr zusammenhängende *conatus*, der infinitesimale Bewegungsansatz in einem Moment, ein Streben darstellt, das ursprünglich etwas Geistiges ist, erlaubt vom Physischen zum Mentalen überzugehen. Dabei ist der traditionelle Gegensatz der Substanz als des Beständigen zum Wechsel ihrer Zustände wichtig. Demgemäß versteht Leibniz die abgeleitete physische Kraft (*vis derivativa*) als den augenblicklichen Zustand, sofern er zum folgenden hinstrebt (*tendit*), ihm so vorwegnimmt und damit die Fortbewegung vom einen zum anderen bewirkt (GP II 262). Die ursprüngliche Kraft (*vis primitiva*) als Dauerhaftes umfasst alle Einzelzustände, sofern sie als Gesetz der Reihe (*lex seriei*) die gesamte Abfolge der Zustände regelt (262). Später kennzeichnet Leibniz die ursprünglichen Kräfte als

»innere Tendenzen der einfachen Substanzen, durch die diese nach einem bestimmten Gesetz ihrer Natur von Perzeption zu Perzeption übergehen und so, untereinander übereinstimmend, die gleichen Phänomene des Universums jeweils in einer verschiedenen Einstellung wiedergeben (*diverso habitu referentes*)« (GP II 275).

Weil die eigentliche Wirklichkeit für Leibniz eine geistige ist, regeln die ursprünglichen Kräfte nicht eine Folge von Bewegungen, sondern von Perzeptionen, d. h. mentaler Zustände des Vorstellens, kraft deren die einfache Substanz die Welt in ihrem Inneren repräsentiert. Dass das Gesetz, das die Perzeptionenabfolge regelt, der inneren Natur entspringt, bedeutet zum einen Spontaneität, dass die Substanzen ihre Vorstellungen aus dem eigenen Inneren ohne realen Einfluss von außen hervorbringen. Zum anderen bedeutet es Individualität, dass sie das Universum als ihren gemeinsamen Gegenstand in je eigener Weise repräsentieren. Hier ist der Zusammenhang aller drei Zugänge zur Substanz greifbar. Durch die hier herausgestellten Merkmale kennzeichnet Leibniz im mentalen Modell die Perzeptionen der Monaden. Das Gesetz der Abfolge, das die jeweils besondere Perspektive der Repräsentation bestimmt, hat die Aufgabe, die der

vollständige Begriff beim begriffslogischen Zugang übernimmt, die Individualität zu begründen.

9.4 Das mentale Modell der vorstellenden Monade

Die Konzeption von der Substanz als einer mentalen Einheit, die durch die beiden mentalen Tätigkeiten des Vorstellens (*perception*) und Strebens (*appétition*) nach immer klareren und distinkteren Vorstellungen gekennzeichnet ist, können wir nach Leibniz nur durch Introspektion, durch innere Selbsterfahrung (*ex intima nostri ipsius experientia*, Grua 558) gewonnen haben. Da nach einem zentralen ontologischen Grundsatz von Leibniz alles eines, d. h. grundsätzlich von der gleichen Art ist und sich nur durch Vollkommenheitsgrade unterscheidet (z. B. GP VI 548), gewinnen wir unseren Begriff der göttlichen Substanz durch graduelle Steigerung der als Ich erfahrenen Substanz. Durch graduelle Minderung gelangen wir zu den niedrigeren einfachen Substanzen (= Monaden). Das Perzipieren (Vorstellen) sowie das Streben nach immer neuen klareren Perzeptionen ist die charakteristische Tätigkeit jeder Einzelsubstanz als einer mentalen Einheit. Indem die Monaden in unterschiedlichen Graden klar und distinkt perzipieren, bilden sie eine Hierarchie: Auch die bloßen Monaden, deren Aggregat uns als Körper erscheint, vermögen die Vielheit der Außenwelt in der Einheit einer Substanz zu repräsentieren – dies definiert die Perzeption (*Monadologie* § 14). Freilich haben sie (wie bei einer Ohnmacht) nichts Hervorgehobenes unter den Perzeptionen und sind sich ihrer nicht bewusst (*s'apercevoir*) (§§ 20–24). Tiere als die nächsthöhere Stufe können sich hervorgehobener Perzeptionen erinnern und sie assoziativ verbinden (§§ 25–27). Allein die Geistmonaden der Menschen vermögen zeitunabhängig gültige, notwendige Vernunftwahrheiten wie das Prinzip vom zureichenden Grund zu erfassen und können in reflexiven Akten zum Bewusstsein ihrer selbst gelangen (§§ 29–32).

Jede Substanz gleichermaßen ist autark (§ 18), genügt sich selbst, ihre Perzeptionen ohne reale Einwirkung von außen aus sich selbst hervorzubringen. Diese uns befremdlich erscheinende Annahme erwächst aus dem Begriff der Substanz als des Selbständigen, das in sich besteht (*in se est*) und durch sich verstanden wird (Spinoza, *Ethica* I, def. 3). Versteht man dies (wie die Rationalisten) als eine absolut und unbedingt geltende Forderung der Vernunft, kann nur das Welt-

ganze Substanz sein, da die innerweltlich Seienden vielfältig miteinander wechselwirken. Um diese Schlussfolgerung Spinozas zu vermeiden und unsere alltägliche Überzeugung zu wahren, die uns selbst als substantielle Individuen begreift und so eine Vielheit von Einzelsubstanzen annimmt, entwickelt Leibniz die Theorie: Jede Einzelsubstanz ist die ganze Welt im kleinen, freilich repräsentiert sie das Universum nicht wie Gott klar und distinkt, sondern fast alles konfus und bestenfalls wenig klar und deutlich. Dieses klar Erfasste und uns gleichsam Nahe bedingt unsere individuelle Sichtweise, von der aus wir alles andere je eigen darstellen. Diese Fülle der Individualperspektiven steigert die inhaltliche Vielfalt und damit Vollkommenheit des Universums (DM § 9). Dass jede Einzelsubstanz aus sich selbst dasselbe Ganze widerspiegelt, ist die Voraussetzung der prästabilierten Harmonie: Ohne realen kausalen Einfluss aufeinander sind die Substanzen von vornherein aufeinander abgestimmt, stimmen miteinander überein, da sie aus sich heraus Entsprechendes hervorbringen. Indes, wie weit erlaubt dies einen echten Substanzenpluralismus? Dieser wäre bei Aristoteles' Annahme garantiert: Endliche Substanzen sind aus sich heraus gegeneinander abgegrenzt; jede Art Substanz hat ursprünglich einen eigenständigen Inhalt. Für die Rationalisten ist dagegen das aktuell Unendliche, Allumfassende primär. Die endlichen Monaden sind so nur je verschiedene Begrenzungen, also partielle Negationen desselben Ganzen (kraft einer je verschiedenen beschränkten Individualperspektive), haben keinen wirklich eigenen Inhalt. Dies bringt Leibniz in bedrohliche Nähe zu Spinoza, wenn er sagt: Die endlichen Substanzen sind

alle kontinuierliche Emanationen aus Gott als dem Ganzen, von dem sie real anhängen (DM § 14).

Literatur

- Adams, Robert Merrihew: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist. New York 1994.
- Cover, Jan A./O'Leary-Hawthorne, John: Substance and Individuation in Leibniz. Cambridge 1999.
- Garber, Daniel: Leibniz: Body, Substance, Monad. Oxford 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Sämtliche Schriften und Briefe. Hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akad. d. Wiss. Reihe II: Philosophischer Briefwechsel. Bd. II 2: 1686–1694. Berlin 2009; Reihe VI: Philosophische Schriften. Bd. VI 4: 1677–Juni 90. Berlin 1999. (A)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Opuscules et fragments inédits. Édités par Louis Couturat. Paris 1903, Nachdr. Hildesheim 1988. (C)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften. Hg. von C. I. Gerhardt. Bd. I–VII. Berlin 1875–1890, Nachdr. Hildesheim 1978. (GP)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Textes inédits. Publiés par Gaston Grua. Paris 1948. (Grua)
- Liske, Michael-Thomas: Gottfried Wilhelm Leibniz. München 2000.
- Mates, Benson: The Philosophy of Leibniz. New York 1986.
- Mercer, Christia: Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development. Cambridge 2001.
- Phemister, Pauline: Leibniz and the Natural World: Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy. Dordrecht 2005.
- Poser, Hans: Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft. Hamburg 2016.
- Rutherford Donald/Cover Jan A.: Leibniz. Nature and Freedom. Oxford 2005.
- Rutherford, Donald: Leibniz and the Rational Order of Nature. Cambridge 1995.
- Wilson, Catherine: Leibniz' Metaphysics. Manchester 1989.
- Woolhouse, Roger: Starting with Leibniz. London 2010.

Michael-Thomas Liske

10 Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten

10.1 Die Ontologie Christian Wolffs

Ontologie und erste Philosophie

Als Christian Wolff die erste Auflage seiner *Philosophia prima sive Ontologia* publizierte (datiert 1730, aber schon 1729 in Frankfurt und Leipzig erschienen), war es schon hundert Jahre her, dass der Terminus ›Ontologie‹ auf diskrete, aber irreversible Weise ins philosophische Vokabular Eingang gefunden hatte: Er kommt im *Lexicon philosophicum* von Rudolf Goclenius (1613), der *Metaphysica de ente* von Johannes Clauberg (1656) und der *Metaphysica vetus et nova* von Jean-Baptiste Duhamel (1678) vor – und sogar in einem bis zum 20. Jahrhundert unveröffentlichten Fragment von Leibniz, um nur einige zu nennen. Aber erst mit Wolff bekommt der Begriff im Universum der Philosophie volle Bürgerrechte und verwandelt sich in einen allgemein gebräuchlichen Fachterminus, der diejenige philosophische Disziplin bezeichnet, die sich mit dem Sein beschäftigt. Oder um es mit der Definition von Wolff zu sagen: Sie ist »die Wissenschaft des Seienden im allgemeinen oder sofern es Seiendes ist« (Wolff 2005, § 1).

Die *Philosophia prima sive Ontologia* ist das erste von vier Büchern Wolffs. Die weiteren drei sind die *Cosmologia generalis* (1731), die *Psychologia rationalis* (1734) und die *Theologia naturalis* (1736/37), in denen Wolff auf Lateinisch das entwickelt, was zuvor ein einziges Buch ausgemacht hatte, die sogenannte *Deutsche Metaphysik* (Wolff 1722), in deren Fortsetzung (Wolff 1724) sich im Register der deutsche Ausdruck ›Ontologie‹ findet. Nur in späteren Auflagen erscheint der Ausdruck ›Ontologie‹ auch im Inneren des Buches selbst (nämlich in Randrubiiken, vgl. ebd., § 35: »die Ontologie des Autoris pragmatisch ist«), weil Wolff im Gesamttext eine andere Bezeichnung bevorzugt: »Die erste Philosophie, wie man sie zu nennen pfleget, oder die Grund-Wissenschaft, wie ich sie nenne, handelt die ersten allgemeinen Begriffe ab, die allen Dingen zu kommen.« (Ebd.)

In der Gleichsetzung von Ontologie und erster Philosophie sowohl in der lateinischen *Ontologia* als auch in den Anmerkungen der *Deutschen Metaphysik* kondensiert sich das Problem, das zahlreiche Interpreten der *Metaphysik* des Aristoteles hervorgehoben haben. Zugleich zeigt diese Gleichsetzung, wie Wolff das fragliche Problem löst: Für Aristoteles nämlich

fällt die Wissenschaft des Seienden als Seiendem (Met. IV.1, 1003a21–22) nicht mit der ersten Philosophie zusammen, die eine Wissenschaft ist, welche sich mit einem bestimmten Seienden, nämlich dem Göttlichen, befasst, und neben anderen Wissenschaften steht, die andere Seinsarten behandeln (Aubenque 1962). Die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem unterscheidet sich von allen besonderen Wissenschaften dadurch, dass ihr Gegenstand das allen Dingen Gemeinsame ist – und folglich die Axiome behandelt, die nicht der einen oder anderen Wissenschaft angehören, sondern ihnen allen gemeinsam sind (Met. IV.3, 1005a21–b1). Die anderen Wissenschaften dagegen haben besondere Gegenstände: Die Physik oder zweite Philosophie (Met. VII.11, 1037 a14) beschäftigt sich mit Dingen, die Bewegung implizieren (die bewegten und trennbaren Seienden), die Mathematik mit den unbewegten und untrennbaren Seienden und die Theologie mit dem unbewegten und untrennbaren Sein (Met. VI.1, 1026a7–23). Wenn es jedoch keine anderen als sinnlich gegebene Seiende gäbe, dann würde die Physik zur ersten Philosophie (Met. VI.1, 1026a28–29). Und selbst unter dieser Voraussetzung wäre ein Studium des Seienden als Seiendem noch immer möglich. Das beweist auf indirekte Weise die aristotelische Metaphysik selbst, weil das Studium der Theologie und der ersten Philosophie nur marginal (nämlich vor allem im zwölften Buch) vorkommt, während sich der größte Teil des Werkes jener Wissenschaft ohne eigenen Namen widmet, die seit dem 17. Jahrhundert Ontologie genannt wird. Aus diesem Grund konnte man die innere Konsistenz des Buches von Aristoteles infrage stellen. Für Christian Wolff dagegen ist die Ontologie deshalb die erste Philosophie, weil sie jene Wissenschaft darstellt, die das Studium der Prinzipien ist, die alle Dinge und alle sich mit ihnen beschäftigenden Wissenschaften begründen. Es ist kein Zufall, dass die *Deutsche Metaphysik* daher *omnes res scibiles*, alle wissbaren Dinge behandelt (Gott, die Seele, und alle Dinge im Allgemeinen).

Eine jahrtausendealte Tradition hatte sich bemüht, eine einheitliche Lesart der *Metaphysik* des Aristoteles herzustellen, vor allem auf der prekären Grundlage des wahrscheinlich unechten 11. Buches (andere Passagen wie Met. VI.1, 1026a30–32 können auch anders interpretiert werden). Die Strategie dieser Lesart besteht darin, die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem mit der Theologie zusammenfallen zu lassen, indem dem ersten Seienden (Gott) Sein überhaupt zugesprochen wird (Thomas von Aquin 2005, cap. 5,

43 ff.; Thomas von Aquin 1985, I.3 und I.4, 6 ff.). Gott, das höchste Seiende, dessen Wesen mit dem Sein selbst identifiziert wird, gibt den anderen Dingen Sein, indem er sich entschließt, sie zu schöpfen. Obwohl Wolff nicht ganz mit dieser Tradition bricht, hat die *Philosophia prima sive Ontologia* das große, vorher schon von Duns Scotus und Francisco Suárez vorsichtig vorgetragene Verdienst, die Untersuchung des Seienden scharf vom Studium der verschiedenen Seinsregionen getrennt zu haben. Diese Trennung gibt dann der Allgemeingut gewordenen Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Metaphysik Raum, deren Resonanz in transzentaler Umformung noch in der Unterscheidung in Analytik und Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft* zu spüren ist.

Wolff kann seine Idee, dass die Welt dem menschlichen Verstand transparent ist, deshalb vertreten, weil die verschiedenen Regionen des Seienden alleamt Seiende sind und daher wahr ist, was das Seiende als Seiendes ist. Tatsächlich kulminiert diese Idee in Wolff – und endet zugleich mit ihm (zumindest in der Form, in der sie bisher vertreten worden war, denn auf der Grundlage des nachkantianischen Denkens wird sie wiederaufgenommen werden). Die Welt und der menschliche Geist teilen dieselbe ontologische Grundstruktur, weil beide sich aus denselben Prinzipien erklären lassen. Der Anspruch Wolffs, die Welt mit dem Verstand zu durchdringen (er ist Ausdruck der rationalistischen Tradition der Neuzeit, so sehr Wolff auch stärker als die klassischen Rationalisten die Unabdingbarkeit des empirischen Beitrags zur Erkenntnis in ihn aufnimmt), ist dann keine Illusion, wenn sowohl die Welt als auch der Verstand Arten des Seienden sind. Die Ontologie Wolffs weicht so der Kluft aus, die Descartes durch die These denkbar gemacht hatte, dass die Prinzipien, die die Welt regieren und die Gesetze und Prinzipien, die unser Denken bestimmen, nicht dieselben sind: Denn am Prinzip unserer Gewissheit, die Wolff so definiert, dass wenn A ist, auf jeden Fall wahr ist, dass A ist (Wolff 2005, § 55), kann nach Descartes' eigenem Schluss nicht einmal zweifeln, wer sonst an allem zweifelt.

Die ersten Prinzipien des Seienden

Aus diesem Grund besteht die erste Aufgabe der *Ontologia* Wolffs darin, die ersten Prinzipien des Seienden zu identifizieren und zu beweisen. Das sind die ersten Prinzipien sowohl der Dinge als auch unserer Erkenntnis. Trotz der Geringschätzung Descartes' gegenüber Versuchen, Begriffe und Prinzipien zu de-

finieren, die in sich selbst klar und unterschieden sind (eine Geringschätzung, die zumindest teilweise aus dem nur aus Verbaldefinitionen bestehenden Charakter des scholastischen Denkens herkommt, die die Ontologie in einen barbarischen philosophischen Wortschatz verwandelt hatten), unterstreicht schon die Vorrede des Werkes, dass die erste Philosophie auf Definitionen und Beweise nicht verzichten kann, will sie den wissenschaftlichen Charakter erreichen, den sie verdient. Sie muss die verworrenen Begriffe der Alltagssprache und ihre ›natürliche‹ Ontologie in eine durch klare Begriffe bestimmte ›künstliche‹ Ontologie übersetzen, weil ihre Prinzipien die Grundlage der Prinzipien aller anderen Wissenschaften bilden, die sie voraussetzen (Wolff 2005, §§ 21–24).

Das sind vor allem zwei Prinzipien: das *Widerspruchsprinzip* und das *Prinzip vom zureichenden Grund*. Wolff definiert das Erste: »Es kann nicht geschehen, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist.« (Ebd., § 29) Wolff begründet dieses Prinzip in einer intellektuellen Erfahrung: »Wir erfahren dies als die Natur unseres Geistes, daß er, während er urteilt, daß irgend etwas ist, nicht zugleich urteilen kann, daß dasselbe nicht ist.« (Ebd., § 27) Diese Erfahrung unseres Geistes ist in sich selbst evident, und wenn ein Skeptiker es wagen würde, sie zu bezweifeln, müssten wir ihn einen Verrückten nennen oder wenigstens jemanden, mit dem wir nichts zu verhandeln haben. Das war schon die Art, in der Aristoteles, dem Wolff die Urheberschaft des Prinzips zugesteht, sich des skeptischen Einwands entledigt hatte (Met. IV.4, 1006 a11–15). Die *Deutsche Metaphysik*, in der dem Kapitel über die ersten Prinzipien ein Kapitel über die Art und Weise der Erkenntnis unserer Existenz vorangeschickt wurde, stellt ebenfalls fest, dass das Bewusstsein unserer Existenz als Bedingung seiner Möglichkeit ein Bewusstsein voraussetzt, dass es unmöglich ist zu denken, dass etwas nicht ist, während es ist (Wolff 1722, § 10). Weder der stillschweigende Vorwurf an Descartes noch die implizite Anerkennung des Primats der Erkenntnis gegenüber dem Sein können den Umstand verbergen, dass für Wolff das Widerspruchsprinzip, auch wenn es auf einer geistigen Erfahrung beruht, zugleich ein Prinzip des Wissens und des Seienden ist, nämlich das oberste Gesetz des Denkens und aller Dinge.

Das zweite Grundprinzip ist das ›Prinzip des zureichenden Grundes‹. Es drückt die umfassende Erkennbarkeit des Seienden aus, denn der Begriff des zureichenden Grundes bezeichnet »das, von woher eingesehen wird, warum etwas ist« (Wolff 2005, § 56).

Den zureichenden Grund als Prinzip alles Seienden einzuführen ist gleichbedeutend mit der Aussage, dass alles, was ist, erkennbar ist, dass es nichts gibt, das nicht erkannt werden könnte, und dass die Erkennbarkeit die Dinge bis ins Mark durchdringt. Wolff formuliert das Prinzip dergestalt, dass »nichts ohne zureichenden Grund ist, warum es eher ist als nicht ist.« (Ebd., § 71.) Dieses Prinzip ist wenigstens so alt wie Archimedes oder Konfuzius, aber es war Leibniz, der es *aperte*, d. h. ausdrücklich formuliert hat. Die Scholastiker haben es auch schon genutzt, obwohl sie Grund (*ratio*) mit Ursache (*causa*) verwechselt haben (ebd.). Der Grund ist das Erklärende, die Ursache dagegen die Sache, die den erklärenden Grund enthält: »der *Grund* ist dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist, und die *Ursache* ist ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält.« (Wolff 1722, § 29) Wenn auch die Erfahrung dieses Prinzip nicht widerlegt (Wolff 2005, § 72: Der Umstand, dass wir keinen zureichenden Grund finden, besagt nicht, dass es keinen zureichenden Grund gibt), sondern es eher bestätigt (ebd., § 73: weil es durch Abstraktion aus vielen Beispielen konkreter Fälle gewonnen werden kann), und obwohl es unserem Geist natürlich ist und es daher als Axiom ohne Beweis angenommen werden kann (und diese Annahme von dem Umstand bestätigt wird, dass von der Wahrheit dieses Axioms die Wahrheit anderer Prinzipien abhängt, die durch Erfahrung bestätigt werden können, ebd., §§ 74–76), handelt es sich dennoch um ein Prinzip, das wir deshalb nicht ohne Beweis annehmen können, weil es bewiesen werden kann (ebd., § 70), und zwar vom Widerspruchsprinzip her als *reductio ad absurdum*: Wenn man akzeptiert, dass es ein Ding ohne zureichenden Grund geben kann, dann akzeptiert man, dass es nichts gibt, was dieses Ding erklären könnte, und das wiederum bedeutet zu akzeptieren, »daß deshalb etwas ist, weil nichts ist.« (Ebd., § 69) Das ist absurd, weil man, wenn man annimmt, dass nichts ist, nicht zugleich behaupten kann, dass etwas ist. So etwas hieße zu behaupten, dass der Stein warm ist, weil es nichts gibt, von wo die Wärme herkommt. Das würde uns zu einer Phantasiewelt (*mundus fabulosus*, ebd., § 77) führen, in der zu jedem Zeitpunkt alles möglich wäre, und in der folglich die Vorhersagbarkeit und die Erkenntnis unmöglich wären. In einer solchen Welt, die, so Wolff, »in unserer Muttersprache das Schlaraffenland genannt wird«, würde der Wille die Stelle der Vernunft einnehmen (*pro ratione voluntas*), in der Weise, dass, wenn man sich nur einen Kirsch-

baum wünscht, ein Kirschbaum voller Kirschen erscheint, die direkt vom Baum in den Mund fliegen, schon geschält und ohne Kerne. Oder aber es flöge da eine schon gegarte und tranchierte Taube, nur abhängig von unserem Willen, der aber seinerseits völlig gleichgültig wäre, das Eine oder das Andere zu wollen, wenn man hypothetisch davon ausgeht, dass das Prinzip des zureichenden Grundes nicht gilt. In der Abwesenheit dieses Prinzips würde die Wahrheit zu einem Traum werden, weil im Traum alles ohne zureichenden Grund geschieht. Dieses traumhafte Universum und der halluzinierende Wahn scheint auf jener Seite von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (A 100) nachzuhalten, wo er darüber fabuliert, was geschehen würde, wenn das Zinnober einmal rot und dann wieder schwarz wäre, wenn der Mensch bald in eine, dann wieder eine andere tierische Form verwandelt würde, oder mitten im Sommer die Felder einmal voller Früchte und dann wieder von Eis und Schnee bedeckt sein würden.

Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Existenz

Eine der bedeutendsten Eigentümlichkeiten der Ontologie Wolffs ist die wesentliche Rolle, die ›Möglichkeit‹ unter den Begriffen einnimmt, die das Wesen und die Existenz definieren. Möglich ist, was keinen Widerspruch enthält (Wolff 1962, § 85), und unmöglich, was einen Widerspruch enthält (ebd., § 79); durch das Widerspruchsprinzip kann das Unmögliche nicht existieren (ebd., § 132), und daher muss das Seiende als das Existierenkönnende definiert werden, das der Existenz nicht widerstrebt (ebd., § 134). Die Bedeutung der Begriffe Seiendes und Mögliches sind nicht vollkommen synonym, weil der Begriff des Seienden gegenüber dem Möglichen die Potenz oder Existenzmöglichkeit enthält. Der Begriff des Seienden fließt (*fluat*) notwendig aus dem Begriff des Möglichen, denn die Voraussetzung der Möglichkeit eines Dinges setzt auch seine Existenzmöglichkeit voraus. (Ebd., § 135) Es ist also nicht die Existenz, sondern die Existenzmöglichkeit, die das Seiende definiert: »Daraus, dass etwas existiert folgt, dass es existieren kann, und daraus können wir folgern, was ein Seiendes ist.« (Ebd., § 139: *ex eo, quod existit, sequitur quod existere possit, consequenter inde porro infertur, quod sit ens*) Um jedoch ein Seiendes zu definieren, ist es nicht ausreichend, dass es möglich ist oder keinen Widerspruch enthält. Man muss auch die Elemente seiner Bestimmung identifizieren. Diese Elemente nennt

Wolff *essentialia*, weil sie das Wesen des Seienden konstituieren. Sie müssen zwei Bedingungen erfüllen: sich nicht widersprechen und sich nicht gegenseitig bestimmen (ebd., § 143). Widersprüchen sie sich, dann würden sie den Widerspruch in das Wesen des Seienden einführen, und würden sie sich gegenseitig bestimmen, wären es keine primären und konstitutiven Elemente, sondern solche, die voneinander abgeleitet werden können (ebd., § 142). Die *essentialia* bestimmen jedoch das Wesen des Seienden als das, wodurch wir es verstehen können. (Ebd., § 144) So sind z. B. »die Zahl drei«, und die »Gleichheit der Seiten« die *essentialia* des gleichseitigen Dreiecks, ebenso wie die »Konformität mit dem Naturrecht« und der »Habitus des Willens« wesentliche Bestimmungsmerkmale der Tugend sind (Wolff 1962, § 143).

Die Eigenschaften, die das Seiende von den *essentialia* her bestimmen, sind die »Attribute«. Wolff unterscheidet zwischen »eigenen« und »gemeinsamen« Attributen (ebd., § 146). Und wenn sie sich schließlich nicht aus den *essentialia* bestimmen, aber kompatibel mit ihnen sind, werden sie »Modi« genannt (das, was die Scholastiker »Akzidentien« nannten). Essentialien, Attribute und Modi sind die drei Stufen der Bestimmung eines Seienden (ebd., § 149). Durch sie lässt sich die intrinsische Möglichkeit oder, was dasselbe ist, das Wesen eines Seienden verstehen (ebd., § 154), das den Grund seiner dauerhaften wie seiner ihm nur möglicherweise zukommenden Eigenschaften enthält (ebd., § 167). Auf diese Weise ist Wolff imstande, den Begriff des Grundes in die Definition des Wesens aufzunehmen: Es ist »das Erste, das man vom Seienden begreift, und das den zureichenden Grund enthält, durch den das Übrige entweder wirklich oder der Möglichkeit nach in ihm ist« (ebd., § 168: *id, quod prium de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint*). Wolff zufolge (ebd., § 169) stimmt diese Definition mit dem Begriff sowohl der scholastischen Philosophen (wie Suárez und Thomas von Aquin) als auch mit Descartes überein (jedenfalls wenn man ihn mit seinem Schüler Clauberg interpretiert).

Das Eine jedoch ist zu sagen, dass alles, was existiert, auch möglich ist, und ein Anderes, dass alles, was möglich ist, auch existiert. Die erste Behauptung ist wahr, die zweite nicht. Wenn ein Architekt die Pläne zu einem Gebäude zeichnet und dieses Gebäude also möglich ist, bedeutet das noch nicht, dass es wirklich ist (ebd., §§ 171, 175), weil die Möglichkeit nicht der zureichende Grund der Existenz ist (ebd., § 172), wie wir sehr wohl aus Erfahrung wissen: Es reicht nicht zu

wissen, dass sich ein quadratischer Tisch in einen runden verwandeln lässt, um zu erklären, dass er sich tatsächlich in einen runden verwandelt hat. Um zu existieren, muss zu seiner Möglichkeit noch etwas anderes (*aliud quid*) hinzutreten (ebd., § 173). Deshalb lässt sich Existenz als Ergänzung der Möglichkeit (*complementum possibilitatis*) definieren (ebd., § 174). In dieser Definition drückt sich der *essentialistische Charakter der Wolffschen Ontologie* aus, der die Rolle jedenfalls der kontingenzen Existenz auf einen bloßen Modus reduziert (ebd., § 316). So unterstreicht er eine Tendenz, die man schon bei Leibniz findet. Der jedoch hatte zumindest das Problem aufgedeckt, die Existenz vom Wesen her zu behandeln (Leibniz 1985, Bd. VII, 195 Anm.). Dieses Problem wird auch von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (A 592/B 620-A 602/B 630) thematisiert.

In jedem Fall bedeutet der Umstand, dass die Existenz als Ergänzung der Möglichkeit definiert wird, dass jene für sich allein nicht fähig ist, Existenzgrund zu sein. Es ist also nicht legitim, die Existenz als vollständige Bestimmung zu interpretieren (vgl. Kant, *opus postumum*, AA XXI, 603). Das Eine ist zu sagen, dass jedes existierende Ding vollständig bestimmt sein muss (Wolff 1962, § 226) und so die *omnimoda determinatio* zum Individuationsprinzip zu machen, und etwas ganz Anderes wäre es zu behaupten, dass die vollständige Bestimmung die Existenz eines Einzeldinges begründet. Das würde nämlich bedeuten, die *omnimoda determinatio* in eine Definition der Existenz zu verwandeln. Die erste Behauptung ist wahr, aber banal: Ein existierender Tisch muss eine Höhe, ein Gewicht, eine bestimmte Farbe haben; ohne diese Bestimmungen wäre es einfach ein abstrakter Tisch (Wolff bevorzugt mathematische Beispiele, vgl. ebd., §§ 226, 227) bzw. allgemeines Seiendes (ebd., § 230), das nicht existieren kann (ebd., § 235). Die zweite Behauptung dagegen ist nicht banal, aber nach der Ontologie von Wolff nicht wahr. Auch Leibniz' Ontologie zufolge ist sie nicht wahr: Die Individuen, die die unendlichen möglichen Welten bevölkern, die nach der *Theodizee* (§§ 415, 416) dazu verurteilt sind, nie zur Existenz zu kommen, sind dennoch vollkommen bestimmt (Leibniz 1985, Bd. II, 20, 39 f.).

Notwendiges und kontingentes Seiendes. Eindeutigkeit und Analogie

Aus diesem Grund kommt aus der Feder Wolfs die Unterscheidung zwischen notwendigem und kontingenatem Seienden. Das notwendige Seiende ist dasje-

nige Seiende, das in seiner Existenz absolut notwendig ist, d. h. in seinem Wesen den zureichenden Grund seiner Existenz enthält (Wolff 1962, § 309). Das kontingente Seiende dagegen ist dasjenige Seiende, das den Grund seiner Existenz nicht in sich entält, sondern außer sich in einem anderen Seienden hat (ebd., § 310). Die *Philosophia prima sive Ontologia* beschränkt sich darauf anzugeben, dass an einem anderen Ort, nämlich der *Theologia naturalis*, bewiesen wird, dass außer Gott alle anderen Seienden kontingen sind (vgl. auch Wolff 1722, §§ 928–947). Wenn ein kontingentes Seiendes existiert, so gibt es einen zureichenden Grund seiner Existenz, und solange es existiert, kann es nicht nicht existieren (Wolff 1962, §§ 288–289). Der Grund seiner Existenz jedoch befindet sich außerhalb seiner, und deshalb ist die Notwendigkeit seiner Existenz hypothetisch, also nicht notwendig (ebd., § 315). Die Position Wolffs muss also das (auch schon bei Leibniz schwierige) Gleichgewicht zwischen Kontingenz und Erkennbarkeit herstellen: Um Erkennbarkeit zu erhalten, muss er die Kampftauglichkeit des zureichenden Grundes erhalten (ebd., § 321); und um die Kontingenz zu retten, muss er den zureichenden Grund in einem außerhalb der vollständigen Reihe kontingenter Seiender befindlichen Seienden situieren (ebd., § 324). Weitere solche Justierungen muss er vornehmen, um den kontingenten Charakter der Handlungen des notwendigen Seienden aufrechterhalten zu können (Wolff 1722, §§ 984, 987).

All diese Justierungen zeigen nichts anderes als die Schwierigkeiten, die Wolff hat, dem ursprünglichen Anliegen seiner Ontologie treu zu bleiben: der Ausarbeitung einer Wissenschaft vom Seienden im Allgemeinen oder des Seienden als Seiendem. Nach Spinoza ist es schwierig geworden zu vermeiden, dass der eindeutige Begriff des Seienden (oder genauer des *ens commune*), wie ihn Duns Scotus ausgearbeitet hatte, nicht in eine immanentistische Philosophie führt. Das bringt Wolff in eine schwierige Lage, da er auf der einen Seite vertritt, dass wir, wenn wir vom Seienden als solchem sprechen, damit meinen, dass die Rede vom Seienden sowohl für das kontingente und endliche als auch für das notwendige und unendliche Seiende gilt. Das ist das Ziel der *Philosophia prima sive Ontologia*: die allgemeinen Bestimmungsmerkmale zu identifizieren, aus denen das Sein besteht (und zwar noch bevor die Merkmale identifiziert werden, die die verschiedenen Seinsarten unterscheiden). Er will jedoch den großen Thesen der christlichen Tradition schon treu bleiben (besonders der Transzendenz Gottes und

der Idee der freien Schöpfung). Aus diesem Grund vertritt Tommasi (2011) die latente Existenz eines Analogiedenkens im Werk Wolffs, weil der Begriff der Seinsanalogie eine Strategie darstellt, durch die die Tradition das aristotelische Problem des Zusammenhangs von Ontologie und Theologie gelöst hat. Der Begriff des *modi analogum* macht das möglich (Wolff 1962, § 842).

In Gott kann es im strengen Sinn keine *modi* geben, weil es in ihm nichts Veränderbares und Zufälliges gibt. Aber die Schöpfung der Welt durch Gott ist etwas einem Modus Vergleichbares, nämlich in der Hinsicht, dass sie dem Wesen Gottes nicht widerspricht, allerdings auch nicht notwendig aus ihm folgt. In diesem Sinn kann man den § 847 lesen, in dem Wolff ausführt, dass man *per eminentiam* von Gott sagen kann, dass er dauerhaft und veränderbar und *ergo* Substanz sei. Man präzisiert *per eminentiam*, was man im eigentlichen Sinn (*proprie loquendo*) nicht präzisieren kann, aber doch irgendwie ausdrücken kann, weil das, was er in eigentlichem Sinn ist, den Mangel der Attribute ersetzt, die man ihm beilegt (ebd., § 845). Man kann Gott *per eminentiam* zusprechen, was ihm seiner Natur nach *simpliciter* nicht widerspricht, sondern nur insofern, als es Unvollkommenheiten enthält. *Per eminentiam* kann man zum Beispiel Sehkraft und Gehör als körperliche Organe Gott nicht zuschreiben, außer wenn man dies, wie die Schrift das macht, nur in metaphorischer Rede tut; aber wir können Gott *per eminentiam* sehr wohl das Attribut beilegen, dass er alles sieht und hört, weil nämlich sein Verstand alle Dinge kennt (Wolff 1736, § 1097). Auf der anderen Seite können wir ihm *per eminentiam* nicht die Fähigkeit zu vergessen beilegen, weil Vergessen eine Unvollkommenheit ist, die *simpliciter* der Natur Gottes widerspricht (Wolff 1736, § 1100). Von Gott *per eminentiam* sprechen zu müssen erklärt, warum die Scholastiker sagen, er sei über allen Prädikamenten, und es erklärt auch die Schwierigkeit, sich einen übergreifenden Gattungsbegriff vorzustellen (oder zu erfinden, *fungi*), der als übertranszentaler Begriff (*hypertranscendentalis*) den Artbegriff sowohl Gottes als auch der Geschöpfe enthält (Wolff 1962, § 847). Am Ende sprechen wir vom unendlichen Sein immer nur vom endlichen Seienden aus – »*ob analogiam*« (ebd., § 848) oder »*per analogiam*« (ebd., § 844). In der *Deutschen Metaphysik* hatte Wolff diesen Umstand *symbolisches Wissen* genannt: Gott zu sehen »wie in einem Spiegel« (Wolff 1722, § 1079). Mehr als dies zu sagen würde Wolff näher an den Spinozismus rücken, als ihm lieb gewesen wäre.

10.2 Alexander Gottlieb Baumgartens Differenzierungen im Ontologiekonzept Christian Wolffs

Die Ontologie der *Metaphysica*

Christian Wolff hatte sich bei der Ausarbeitung seiner Ontologie im Wesentlichen an der Prinzipienlehre von Leibniz orientiert. Im Zentrum steht das Widerspruchsprinzip und das Prinzip des zureichenden Grundes. Wolffs Ontologie ist eine Ontologie der Verstandeserkenntnis, seine Begriffe sind, wie er in der Vorrede selbst sagt, »aus den Sachen selbst geschöpft« (*Notiones nostras distinctas ex rebus ipsis derivavimus*, Wolff 2005, 12). Die Methode, die diesem Anspruch auf präzise Begriffsbildung zugrunde liegt, ist die streng demonstrative Methode der Mathematik, die nach Wolffs eigenen Worten »fordert, daß das Einzelne an dem Ort gelehrt wird, an dem es aus dem Vorhergehenden eingesehen und bewiesen werden kann« (ebd., 11), und hat für die Darstellung der ontologischen Grundprobleme Konsequenzen: Zum einen entsteht eine genaue Begrifflichkeit (die ja, wie bekannt, von Wolff auch erstmals als deutschsprachige philosophische Terminologie entwickelt worden ist), zum anderen jedoch kommt durch diese Methode die schulphilosophische Systematik in die Texte Wolffs. Das ist nicht nur ein *formales* Problem: Wolff stand den eigentlich spekulativen Gehalten der Metaphysik und Ontologie von Leibniz wie zum Beispiel das Monadenkonzept oder die prästabilisierte Harmonie skeptisch gegenüber. Damit verdeckte er nicht nur den spekulativen, den nicht durchsystematisierten, den in vielen Fragmenten die Probleme immer wieder neu reflektierenden Denkgestus von Leibniz, sondern der Ordnungswille Wolffs blendete auch die spekulativen *inhaltlichen* Aspekte von Leibniz aus (Zimmer 2018, 66 ff.).

Alexander Gottlieb Baumgarten ist gerade in der Metaphysik und Ontologie lange einfach als Wolffianer gesehen worden, als Meister begrifflicher Präzisionskunst in der Tradition von Wolff, als »der vortreffliche Analyst«, wie Kant, der die zuerst 1739 erschienene *Metaphysica* auch nach seiner Wende zum ›Alleszermalmer‹ noch als Grundlage seiner Vorlesungen über Metaphysik benutzte, ihn in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (B 35) nannte. Die neuere Forschung hat die Eigenständigkeit und Originalität Baumgartens stärker herausgearbeitet (Schwaiger 2011), die eben nicht nur für die Begründung der Ästhetik als philosophische Disziplin gilt (Zimmer 2014), sondern auch für die ebenfalls als Quelle Kants gern genannte,

aber tatsächlich wenig wahrgenommene *Metaphysik*, in der Baumgarten sein Ontologieverständnis entwickelt. Baumgarten steht zwar in der Tradition der Schulphilosophie Wolffs, formuliert jedoch nicht nur durch die »Aufwertung der Sinnlichkeit als Abmilderung von Wolffs Intellektualismus« (Schwaiger 2011, 22), sondern auch durch die »Rückkehr zu charakteristisch Leibnizschen Lehrbeständen« (ebd., 26) eine schulinterne Kritik. Das ist am Aufbau der *Metaphysik* gut sichtbar zu machen. Mit Wolff handelt es sich um eine Ontologie der Erkenntnisgegenstände: Metaphysik ist »die Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe«, die Ontologie dagegen die grundlegende Disziplin dieser Metaphysik, nämlich »die Wissenschaft der gemeinern oder abstractern Prädicate des Dinges« (Baumgarten 2004, 6 und 7). Im lateinischen Original spricht Baumgarten von der *scientia praedicatorum entis generaliorum*: Die Ontologie enthält die Prädikate des Seienden (*ontología continet praedicata entis*, Baumgarten 1779, §§ 4 und 6).

Vom Begriff des Dings als Ding oder Seiendem als Seiendem kommt Baumgarten zum Prinzip des Widerspruchs und des Grundes. So weit geht das noch mit Wolff zusammen. Im weiteren Aufbau der Ontologie kommt es zu der genannten Wiederaufnahme Leibnizscher Denkmotive:

»Der Satz vom Grund, dessen Allgemeingültigkeitserweis ›Leibniz der Philosophie neu geschenkt habe‹ – und den Baumgarten selbst in der Ontologie seiner *Metaphysica* eigenständig weiter in das *principium rationis*, das *principium rationis sufficientis* und ein ergänzendes *principium racionati* (das Prinzip des Gegrundeten) differenziert – wird von ihm in der dritten Vorrede vehement und ausführlich verteidigt. Baumgartens Anerkenntnis der Monadenlehre wird besonders daran deutlich, daß er in der 3. Auflage der *Metaphysica* innerhalb der Ontologie bei der Abhandlung des Substanzbegriffs nach dem Abschnitt zum Einfachen und Zusammengesetzten (*simplex et compositum*) auch einen mit eigener Überschrift versehenen Abschnitt zur *monas* [...] integriert.« (Mirbach 2004, XIII)

Damit aber wird der in Begriffen wie der Monade und der prästabilisierten Harmonie von Leibniz ausgedrückte strukturelle Zusammenhang des Ganzen in den Gegenstandsbereich der Ontologie aufgenommen. Ontologie, ganz allgemein als die Grundwissenschaft der Metaphysik (die sich in Baumgartens *Metaphysica* in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und

natürliche Theologie unterteilt) verstanden, ist dann jedoch über die allgemeinen Bestimmungen des Gegenstandes der Verstandeserkenntnis hinaus auch eine Theorie des Ganzen, wie der unmittelbar an die Ontologie anschließende erste Satz der Kosmologie deutlich ausspricht: »Die Welt, das große All (mundus universum) ist eine Reihe (Menge, ein Inbegriff oder Ganzes) endlicher, wirklicher Dinge, welche kein Theil einer andern Reihe ist.« (Baumgarten 2004, 74)

Man muss den konstruktiven Sinn des Aufbaus der *Metaphysica* verstehen, um die Rolle der Ontologie richtig einschätzen zu können: Die nachstehenden Teile setzen die vorangehenden voraus, mit anderen Worten: die Kosmologie setzt die Ontologie voraus, und die Psychologie setzt Ontologie und Kosmologie voraus. Damit wird Ontologie als die Grundlagendisziplin der Metaphysik schlechthin aufgefasst. Sie ist zwar die Wissenschaft der allgemeinsten Bestimmungen des Seienden, enthält aber durch den Bezug auf den Begriff der Monade doch auch Bestimmungen, die über die reine Dinglichkeit hinaus die *Bedingtheit und die Ordnung des Seienden im Zusammenhang* betreffen und somit auf den zitierten *Inbegriff* des Weltganzen als Gesamtzusammenhang der Dinge zielen.

Ontologische Implikationen der *Aesthetica*

Baumgartens *Metaphysica* ist jedoch noch in einem weiteren Sinne von Leibniz' Philosophie beeinflusst, der für die Grundlegung der Ästhetik und ihre implizite Ontologie entscheidend wird: die Unterscheidung von *verités de fait* und *verités de raison*, also von Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten, die in der Schulphilosophie zur Unterscheidung von empirischer und rationaler Psychologie führt, bei Baumgarten jedoch darüber hinaus die originelle Wende erhält, die Sinnlichkeit in ihrer Eigenbedeutsamkeit zu profilieren und Ästhetik als Theorie sinnlicher Erkenntnis zu entwickeln. Man muss hier Baumgartens eigenständige Position zwischen Leibniz und Kant begreifen (Kaehler 2008). Er kommt unter leibnizianischen Voraussetzungen über ihn hinaus zu einer eigenständigen Theorie der Ästhetik als philosophischer Grunddisziplin, und diese Theorie gründet sich auf ein Konzept der Sinnlichkeit, das nicht wie bei Kant als Bedingung der Möglichkeit der Verstandeserkenntnis aufgefasst ist, sondern innerhalb einer metaphysischen Theorie in seiner irreduziblen Eigenbedeutsamkeit ausgewiesen wird. Hatte Kant, metaphysisch gesprochen, die Psychologie systematisch an den Anfang gestellt, so setzt die empirische Psychologie innerhalb

der metaphysischen Gesamtkonzeption Baumgartens Ontologie und Kosmologie voraus. Zuerst werden die Formbestimmtheiten des Seienden und der Welt und erst dann ein Begriff der Seele entwickelt.

Gegenstand der *psychologia empirica* sind die *innerweltliche Seele* und ihre *ontologischen Konstitutionsbedingungen*: Baumgarten definiert die Wirklichkeit der Seele als etwas, das »sich irgends einer Sache bewußt seyn kan«, und ganz leibnizianisch als »Kraft« (Baumgarten 2004, 112). Dann kommt jene Unterscheidung von klaren und dunklen Vorstellungen ins Spiel, die auf Leibniz' Theorie der *petites perceptions* zurückgeht und den ontologischen Rahmen für die Begründung der Ästhetik absteckt: »Aus der Stellung meines Körpers in dieser Welt kan erkannt werden, warum ich mir diese Dinge dunkeler, jene klarer und andere deutlich vorstelle (...) das ist, ich stelle mir diese Dinge vor, nach Maafgebung der Stellung meines Körpers gegen dieselben in der Welt.« (Ebd., 113) Baumgarten spricht weiter sehr erhellend von einem »Feld der Dunkelheit« und einem »Feld der Klarheit« (ebd., 114). Ontologische Grundlage der ästhetischen Erfahrung (und weiter auch der sinnlichen Erkenntnis) ist also nicht das Seiende als Ding, sondern als *Gegenstand einer Vorstellung, als phaenomenon*. Gegeben ist dieser Gegenstand durch das *bestimmte Verhältnis von Ding und vorstellendem Subjekt*, und dieses Verhältnis wiederum ist – einem Grundgedanken der *Monadologie* von Leibniz folgend – die perspektivische Darstellung von einem bestimmten Ort in der Welt aus. »Feld« bezeichnet eine begrenzte räumliche Erstreckung, und dieser metaphorische Ausdruck ist wiederum über die Bewusstseinstheorie von Leibniz zu verstehen, der eben die Einheit von dunkleren und klaren Vorstellungsinhalten durch die situierte Gerichtetheit des Bewusstseins in der Welt erklärt.

In der *Aesthetica* von 1750/58 werden diese metaphysischen Unterscheidungen dann in einen Begriff der sinnlichen Erkenntnis gefasst, der sehr genau benennbare ontologische Voraussetzungen hat: Die sinnlichen Vorstellungen (*cognitiones sensitivae*) beziehen sich auf *individuelle Phänomene*, auf die *venusta plenitudo*, die schöne Fülle der Erscheinungen. In den wichtigen §§ 440 und 441 der *Aesthetica* spricht Baumgarten von der »Wahrheit der Einzeldinge und der individuellen Vorstellungen« (Baumgarten 1988, 69). Baumgarten trifft die Unterscheidung zwischen logischer Wahrheit, die auf intensive Klarheit, d. h. auf die Unterscheidbarkeit des Dinges als eines Allgemeinen zielt (dieses Ding ist Gegenstand der Ontologie), und ästhetischer Wahrheit, die auf extensive Klarheit,

d. h. auf eine komplexe, möglichst viele einzelne Merkmale eines individuellen Gegenstandes erfassende Vorstellung zielt. Dieser Bereich der kontingenten Einzeldinge, der sinnlichen Erscheinungen als solcher entgeht der klassischen Ontologie, die das Einzelne immer als ein Allgemeines auffassen muss, um abstrakte Verstandesrationalität begründen zu können. Diesen Weg geht auch Baumgartens Ontologie, die er jedoch um den auch ontologisch komplementären Bereich der Eigenbedeutsamkeit ästhetischer Erfahrung und ihrer eigenen Rationalität ergänzt: Ihr Gegenstand ist Seiendes in der komplexen Fülle und Vielfalt seiner Erscheinung. Das macht Baumgartens Ästhetik implizit zu einer Ontologie der individuellen Einzelseienden und zu einer Erkenntnistheorie dieser Wirklichkeit *sui generis*, die seit Aristoteles' Feststellung, dass das Einzelne nicht aussagbar sei, aus dem Bereich der Ontologie ausgeschlossen war (und auch von Baumgarten ganz in der Tradition der Schulphilosophie nicht in der Ontologie, sondern der komplementär zu ihr aufgefassten Ästhetik behandelt wird). Baumgartens Auffassung des Ästhetischen als *analogon rationis* entwickelt Formbestimmtheiten des Denkens, die diese ontologische Dimension des Wirklichen in die vernünftige, d. h. geordnete Repräsentierbarkeit durch sinnliche Vorstellungen einholt und reintegriert, die eben gar keine Aussagen über Seiendes treffen, aber doch Vorstellungsformen von Seiendem in seiner irreduziblen Singularität sind.

Literatur

- Aubenque, Pierre: Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélinne. Paris 1962.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Ästhetik. 2 Bde. Hg. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2009.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysik. Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier. Nach dem Text der zweiten, von Joh. Aug. Eberhard besorgten Ausgabe 1783. Jena 2004.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte der »Aesthetica« (1750/58). Übers. und hg. von Hans Rudolf Schweizer. Hamburg 1988.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysica. Halle 1779.
- Campo, Mariano: Cristiano Wolff e il Razionalismo precritico. Milano 1939.
- Fabbianelli, Faustino/Goubet, Jean-François/Rudolph, Olivier-Pierre (Hg.): Zwischen Grundsätzen und Gegenständen. Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs. Hildesheim 2011.
- École, Jean: La métaphysique de Christian Wolff. Hildesheim 1990.
- Gilson, Étienne: L'être et l'essence. Paris 1948.
- Kaehler, Klaus Erich: Baumgartens Metaphysik der Erkenntnis zwischen Leibniz und Kant. In: Aufklärung 20 (2008), Themenschwerpunkt: Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus, 117–136.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften. Hg. von Carl Immanuel Gerhardt. (1875–1890). Hildesheim Repr. 1985.
- Lorini, Gualtiero: Lessico e método de l'ontologia wolffiana: una premessa all'innovazione filosófica in Germania nel XVIII secolo. In: Gregorio Piaia/Marco Forlivesi (Hg.): Innovazione filosófica e università tra Cinquecento e primo Novecento. Padova 2011, 205–225.
- Ludovici, Carl Günther: Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der wolffischen Philosophie zur Erläuterung der bestrittenen leibnizischen und wolffischen Lehrsätze (1737–1738). Frankfurt a. M. 1972.
- Mirbach, Dagmar: Einführung. Baumgartens »Metaphysica« und »Baumgartens Metaphysik«. In: Baumgarten 2004, IX–XXIII.
- Schwaiger, Clemens: Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Portrait. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Schweizer, Hans Rudolf: Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der ›Aesthetica‹ von A. G. Baumgarten mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung. Basel/Stuttgart 1973.
- Tommasi, Francesco Valerio: Wolff und die Analogie. In: Aufklärung 23 (2011), 57–69.
- Thomas von Aquin: Summa der Theologie. Stuttgart 1985.
- Thomas von Aquin: Über das Sein und das Wesen / De ente et essentia. Darmstadt 2005.
- Wolff, Christian: Erste Philosophie oder Ontologie nach wissenschaftlicher Methode behandelt, in der die Prinzipien der gesamten menschlichen Erkenntnis enthalten sind. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von Dirk Effertz. Hamburg 2005.
- Wolff, Christian: Philosophia prima sive Ontologia [1730]. Hildesheim 1962.
- Wolff, Christian: Theologia naturalis método scientifica per tractata. Pars prior. Frankfurt und Leipzig 1736.
- Wolff, Christian: Der vernünftigen Gedanken von Got [...] anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen. Frankfurt a. M. 1724.
- Wolff, Christian: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [...] Die andere Auflage hin und wieder vermehret [1720]. Halle²1722.
- Wundt, Max: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung [1945]. Hildesheim 1964.
- Zimmer, Jörg: Scientia cognitionis sensitivae. In: Ders.: Arbeit am Begriff. Grundprobleme der ästhetischen Terminologie. Bielefeld 2014, 86–102.
- Zimmer, Jörg: Leibniz und die Folgen. Stuttgart 2018.

11 Deutscher Idealismus (I): Immanuel Kant

Kants Ontologie entzieht sich einem direkten Zugriff. In der Ontologie dreht es sich bekanntlich um die Klärung der Grundstruktur der Wirklichkeit. Doch gerade diese Frage übertritt in Kants Kritizismus die Schranke der Erkenntnis.

Das heißt nicht, dass die Frage nach dem Sein ohne Antwort bleibt. Kants Transzentalphilosophie schließt nicht jede mögliche Befragung des Seins aus, sondern die über die Erkenntnisgrenzen hinausgehende Variante. Allerdings erzeugt diese Einschränkung das Problem, dass sich das Aufgabengebiet der Ontologie verschiebt. Die Grundstrukturen können nur dann innerhalb der vom Kritizismus gezogenen Grenzlinien bleiben, wenn sie als Bedingungen möglicher Erfahrung dienen. Somit wird in Kants Kritik letztlich die Metaphysik neu entworfen – sie soll zum Kanon der Denkformen, zu einer Transzentalwissenschaft des a priori werden. Das heißt nicht nur, dass die kritische Betonung des Kognitiv-Formalen die Metaphysik in die Nähe der Epistemologie und der Logik rücken will, sondern mehr noch, dass die Ontologie, der Kern der Metaphysik, zur »Analytik des Verstandes« reduziert wird (KrV A246–247/B303). Was in der traditionellen Ontologie die Grundstrukturen der Wirklichkeit waren, verwandelt sich in Kants Kritik zur Kategorientafel der reinen Verstandesbegriffe (KrV A82/B108). Das wirft natürlich die Frage auf, was in diesem kantischen Neuentwurf von einer Ontologie, die ihren Namen verdient, eigentlich noch übrig bleibt.

11.1 Zensur und Spinozismus: die Politisierung der Ontologie

Wenn man also in Kants Werk nach Ontologie im eigentlichen Sinne sucht, dann wird man nur außerhalb der kritischen Periode fündig, und zwar in der frühen Naturphilosophie sowie im *Opus Postumum*, dem unvollendet gebliebenen Spätwerk. Doch dabei stößt man auf ein weiteres Hindernis: Anstelle eines Systems findet man nur Hinweise. Im Spätwerk ist der Grund dafür klar: der intendierte Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen zur Physik blieb unvollendet. Im Frühwerk sind die Gründe für den Mangel an System komplexer und teils werkimmanent, teils kontext-abhängig. Die Ontologie, die sich anhand der Schriften von 1747 bis 1756 rekonstruieren lässt, ist von einer

Art, die nicht ohne Risiko war. Ein Adjektiv für eine derartige Seinsbestimmung ist ›freigeistig‹. Politisch einflussreiche Christen, wie die Pietisten, benützten dieses Wort als Schmähung. Inhaltlich bedeutet es das Gleiche wie ›spinozistisch‹ – einen ganzheitlichen, dynamischen und prozesshaften Seinsbegriff betreffend, mit besonderer Rücksicht auf die von Leibniz, Wolff, und Bilfinger diskutierten Ideen aus China (Perkins 2004, 128–157; Albrecht 1985, ix–lxxxix).

Die Stigmatisierung des Spinozismus endete in der Spätaufklärung. Erst mit dem Pantheismusstreit von F. H. Jacobi und M. Mendelssohn, der 1783 begann, und der immer mehr Geistesgrößen mit einbezog, einschließlich Herder und Kant selbst, wurde Spinozismus salonfähig (Beiser 1987, 44–48). Sich als Spinozist zu outen war in der Goethezeit kein Wagnis mehr. Im Jahr 1794, als man über das Thema freier reden konnte, bezeichnete Kant den Spinozismus als »metaphysische Sublimierung« des chinesischen Pantheismus, insbesondere des Taoismus (8:335.25–36).

Doch bis dahin, und schon seit 1680, war die öffentliche Reaktion negativ. Bis zum Pantheismusstreit blieb Spinozismus für Akademiker ein Berufsrisiko; ein Stigma, welches Marginalisierung bis hin zu rechtlichen Repressalien nach sich zog. Im besten Fall nahm das die Form der Selbstzensur an, wie bei E. W. v. Tschirnhaus, der 1692 einen Ruf als Curator an die Universität Halle ablehnte und sich auf sein Landgut zurückzog, um dort das chinesische Porzellan nachzuverfinden und mit Freunden pantheistische Schriften druckte. Oder es konnte zum Skandal ausufern, wie im Falle Wolffs, der sich nach seiner Prorektoratsrede über die chinesische Ethik 1721 auf Betreiben der Theologen 1723 genötigt sah, in das schwedische Besitztum Marburg zu flüchten. Dass Wolff, mit Bilfingers Hilfe, dort angekommen der Ausgabe der Rede 1726 ein Vorwort mit einem Argument für die Selbstentfaltung des Seins beifügte (vgl. Wolff 1985, 7), konnte seine Rückkehr nur verzögern.

Bis zur Jahrhundertmitte lockerte sich die Repression allmählich. Das zeigt der Fall von C. G. Fischer, Professor für Naturphilosophie in Königsberg. Fischer hatte orientalische Sprachen und Theologie studiert. Er ruinierte sich seinen Ruf mit einer evolutionären Ontologie, weswegen er 1725 von der Universität entlassen, der Stadt verwiesen, und vom Staat ins Exil gezwungen wurde. Der Lehrstuhl für Naturphilosophie wurde gestrichen. 1737 durfte er zurückkehren, wurde aber nicht rehabilitiert; das Lehrverbot blieb gültig. Als er 1743 mit einem neuerlichem Argument in Buchform für die Selbstentfaltung des Seins

wieder einen Skandal lostrat, passierte allerdings wenig. Er wurde vom Eucharist ausgeschlossen und das Buch wurde indiziert – aber ansonsten geschah ihm nichts (Kuhn 2001, 19–20).

Als Kant dort anfing, wo Wolff, Bilfinger und Fischer aufgehört hatten, war die Zensur soweit abgemildert, dass sein erstes Buch *Wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* trotz diverser Hinweise auf eine freigeistige Ontologie vom Universitätsensor 1747 nicht beanstandet wurde. Allerdings wurde Kant am Lehrstuhl für Metaphysik und Logik nicht zur Magisterprüfung zugelassen, sodass er 1748 die Universität ohne Abschluss verließ. Nach dem Tod des Lehrstuhlinhabers M. Knutzen 1750 setzte er sein Studium 1754 fort und schloss es 1755 mit einer anderen Magisterarbeit ab.

Das feindselige Klima für spinozistische Ontologien veranlasste Kant, seine freigeistigen Ideen naturwissenschaftlich zu kaschieren, sich knapp auszudrücken oder es bei Anspielungen zu belassen. Das ist der werkimanente Grund für die unscheinbare Behandlung der Seinsfrage: Kants Ontologie ist in Abhandlungen zu Fragen der Dynamik, Astrophysik und Kosmologie teils versteckt, teils verstreut.

Die dialektische Selbstschöpfung der Wirklichkeit beschreibt Kant in seinem zweiten Buch *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, welches er 1755 anonym veröffentlichte. 1756 habilitierte er sich mit *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet Monadologiam Physicam* (»Der Nutzen der mit Geometrie verbundenen Metaphysik in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält«). Nach der Habilitation bewarb Kant sich um den Lehrstuhl für Metaphysik und Logik. Doch er war unvorsichtig gewesen: Er hatte die anonyme *Naturgeschichte* mit dem Titel *Kosmogonie* in einem unter eigenem Namen publizierten Zeitungsaufsatz 1754 angekündigt (1:191.4–8). Mittels einer Annonce eines Buchhändlers, *Naturgeschichte* des Magister Kants sei nun erhältlich, wurde er 1756 der Autorschaft überführt. Nun war wieder ein Skandal da: Der Verleger ging seiner Kreditwürdigkeit verlustig und meldete Bankrott an; die ausgelieferten Bücher saßen in einem Lager fest, und das Lager brannte nieder. Kants Lehrstuhlbeerbung wurde nicht nach Berlin weitergereicht. So arbeitete der Freigeist weiterhin als Bibliothekar und Privatdozent. Fast ein Jahrzehnt später bot ihm die Universität 1764 einen Lehrstuhl an – allerdings in Dichtkunst. Kant lehnte ab, wohl auch, um nicht zum Gespött der Kritiker zu werden. Die Zensur hatte sich

gelockert, aber eine Karriereschädigung war zu verzeichnen. 1770 reichte er eine Inauguraldissertation ein, in der er zwischen Denk- und Sinnesstrukturen unterscheidet, was von seinen Lesern als Abschwören der rationalen Ontologie verstanden wurde und ihn für den Lehrstuhl in Metaphysik und Logik qualifizierte. Das war der erste Schritt zum Kritizismus und Kants Abschied von der Ontologie.

11.2 Polaritätsprinzip und Auswicklung der Natur: Kants Seinsbegriff

Der kritische Kant münzt die Ontologie in eine Verstandesanalytik um und behandelt die Seinsfrage formal. Im Gegensatz dazu geht der frühe Kant, der vorzeitige Schulabgänger, der anonym schreibende Freigeist, welcher nur eine Professur in Poetik aber keine in Philosophie verdient, die Seinsfrage material an. In der vorkritischen Ontologie wird das Sein als Stoff bestimmt, wobei zu beachten ist, dass dieser wiederum energetisch und evolutionär gedeutet wird. Energetisch-evolutionäres Sein ist stets Prozess und damit zeitgebunden. Die Grundstruktur des Wirklichen ist nicht ewig-konstant, denn das Wirkliche verwandelt sich im Lauf der Zeit so stark, dass auch die Grundstruktur wechselt. In einem Aufsatz 1754 spricht Kant vom »Proteus der Natur« (1:212.15); dem »allgemeinen Weltgeist« (1:211.39) und der »Auswicklung der Natur« (1:201.21–22; vgl. *Naturgeschichte* 1:226.8).

Trotz wechselnder Grundstruktur lässt sich ein bleibendes dynamisches Wesen des Seins bestimmen. Gleich im ersten Abschnitt der *Schätzung* nennt er es die »Entelechie« und verweist auf Leibniz, der außer Aristoteles der einzige der Philosophen (der »Weltweisen«) gewesen sei, der »dieses Rätsel« begriffen habe (1:17.14–18). Kurioserweise paraphrasiert § 1 der *Schätzung* eine Satzfolge in Leibniz' *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* (1715/16) (vgl. Li/Posser 2002, 71). Dieses Werk zitiert Kant aber nicht und verweist stattdessen auf Leibniz' *Specimen Dynamicum* (1695). Die Entelechie, die im Stoff liegende Macht, die dessen Entwicklung und Ausformung vorantreibt, ist das ewig gleiche Wesen des Seins. Die erste von diesem Wesen erzeugte Grundstruktur des Wirklichen ist »eine wesentliche Kraft«, die dem Körper »sogar noch vor der Ausdehnung zukommt« (§ 1, 1:17.21–22).

Am Anfang alles Wirklichen ist also reine Kraft. Sie hat die Eigenschaft, »außer sich zu wirken« (§ 4, 1:19.5). Sie strahlt aus. Das ursprüngliche Sein breitet

sich zum Feld aus. Das ausgebreitete Feld erzeugt die Ausdehnung (§ 9, 1:23.5–10). Die »Eigenschaften der Ausdehnung, mithin auch die dreifache Abmessung derselben« gründen in den Eigenschaften der Kraft (§ 10, 1:24.5–9). Kant benützt hier das photometrische Abstandsgesetz, das Kepler 1604 entdeckt hatte. Wenn Kraft nach außen wirkt, nimmt ihr ausgestrahltes Quantum im umgekehrten Verhältnis zum Quadrat der Weiten ab. Der Druckabfall in der Kraftausstrahlung in der Zeit ist also derart, dass das ausbreitende Feld sich dreidimensional ausdehnt. So entsteht laut *Wahre Schätzung* § 9–10 die zweite Grundstruktur: ein zeitgebundener Raum.

Im zeitgebundenen Raum verortet sich das Energiefeld zu Kraftpunkten. Die ausstrahlende Urkraft verdünnt sich nicht nur; sie vervielfältigt sich zu Verortung. Obwohl Kant das Prinzip der Polarität nicht beim Namen nennt, ist es aus seiner Seinslehre nicht wegzudenken: In ihrer Veräußerlichung entzweit sich die Kraft gleichsam zu Kraftquelle und Feld; in der Ausbreitung des Feldes entzweit sie sich zu Verortung und Netzwerk; und in der Verortung, wie wir des Weiteren sehen werden, entzweit sie sich in Zurückstoßungs- und Anziehungskraft. Kant schreibt, dass die Kraft im Raum »Lagen« und »Orte« erzeugt, die dann wiederum miteinander in Beziehung drehen und damit »äußerliche Verknüpfungen« bilden (§ 7, 1:22.5–7).

Mit Entzweiung und Vervielfältigung beginnt die dritte strukturelle Stufe der dynamischen Auswicklung: die Materie. Wie der Stoff aus den energetischen Verortungen des zeitgebundenen Raumfeldes entsteht, legt Kant in *Monadologia* dar. Schon in *Wahre Schätzung* § 10 überlegt er, dass das quadratische Abstandsgesetz zufällig sein müsse; in unserem Universum schafft es zwar ein dreidimensionales Kontinuum, aber höherdimensionale Räume sind denkbar, wenn man z. B. ein kubisches Abstandsgesetz annimmt (1:24.19–30). In *Monadologia* führt er diesen Gedanken weiter und verbindet ihn mit der Schlussfolgerung der *Wahren Schätzung* (§ 163), dass das Wesen der Kraft zwei Aspekte habe (1:181.2–28). Wie der Titel des Buches besagt, ist *Wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* ein Beitrag zur Bestimmung energetischer Phänomene in der Mechanik. »Lebendige Kraft« ist ein Begriff der Leibnizschen Dynamik und die Wurzel dessen, was man in der Physik als kinetische Energie bezeichnet. Das Antonym »tote Kraft« kommt aus der kartesianischen Kinematik und war die Vorform des Impulses. Die »wahre Schätzung« kombiniert Descartes und Leibniz, Impuls und Energie (§ 163,

1:181.2–28). Das Wesen der Kraft ist also für Kant eine Art Impulsenergie.

Was diese vorgeschlagene Schlichtung des Kräftestreits für die Ontologie bedeutet, bedarf einer Erklärung. Inspiration für seine salomonische Lösung der Kontroverse zwischen Kartesianern und Leibnizianern zieht Kant aus dem Werk Bilfingers. Wenn zwei entgegengesetzte Parteien ebenbürtig seien, so schreibt er, müsse die Wahrheit in »einem gewissen Mittelsatz« liegen (§ 20, 1:32.5–13). Es bleibt ungesichert, wie weit man hier zwischen den Zeilen lesen soll. Auf der einen Seite verweist Kant auf einen Aufsatz Bilfingers zur Kräftemessung, was Sinn macht und unverfälschlich ist. Auf der anderen Seite hatte jener, bevor er 1728 über Dynamik schrieb, sich schon einen Namen als Sinologe gemacht: 1726 edierte er Wolffs Chinarede, wie erwähnt, und 1724 legte er Buch zur chinesischen Moralphilosophie vor. Eines der in Bilfingers *Specimen exzerpierten Klassiker* ist das *Buch von Mitte und Maß* (*zhongyong* 中庸). Das Ideal der Goldenen Mitte, das im Prinzip der Polarität von Yin und Yang (*yinyang* 阴陽) gründet, war in der Wolffschen Schule spätestens seit dem von Leibniz zitierten *Traité* (1701) von Longobardi bekannt. Longobardi und Leibniz benennen Yin-Yang auch als ›Taikie‹ (Polaritätsprinzip; *taiji* 太極). Longobardi beschreibt dieses Prinzip der sich selbst entfaltenden Wirklichkeit im Kapitel »Über die Wissenschaft der Vergangenheit; d. h., wie die Welt laut der Chinesen erschaffen und erzeugt worden ist« (Longobardi 2002, 124–126).

Fest steht, in Kants Ontologie ist Sein an sich Kraft, und Kraft an sich ist gleichermaßen voneinander entzweit und ineinander verschrankt. In seiner Dissertation über Erkenntnisprinzipien der Seinsstruktur, *Principium primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (»Neue Erleuchtung der ersten Prinzipien metaphysischer Erkenntnis« 1755), entwickelt Kant das Polaritätsmotiv weiter. So argumentiert er in *Dilucidatio* (Prop. 1–3) gegen das traditionelle Prinzip des Satzes der Identität: Laut Kant ist der Widerspruch das erste und binäre Prinzip des Seins, da Widerspruch zugleich positiv und negativ ist und deswegen Wirkliches wie Nichtwirkliches begründen kann (Prop. 2, 1:389.3–6 und 18–32). Der Widerspruch muss daher der zu kurz gebriffenen Identität vorangestellt werden (Prop. 3, 1:390.30–32). Mit dem Prinzip des Widerspruchs wird Dialektik zum ontologischen Grundprinzip.

Konkret heißt das für die dritte Stufe der Seinsauswicklung – der in *Monadologia* beschriebenen Bildung der Materie – dass der Stoff sich nicht nur *an* den ver-

orteten Netzwerkpunkten des Energiefeldes entwickelt, sondern *als* solche Verortungen anhebt. Das Sein, nun ausgedehnt, verortet sich in seinem Feld in Kraftpunkte, die wiederum jeder für sich nach außen wirken, allerdings auf binäre Art. Kant setzt zwei entgegengesetzte und dialektisch verschränkte Grundkräfte fest. Die eine Strahlung ist repulsiv, die stark anhebt aber rasch abnimmt, im umgekehrten Verhältnis zur dritten Potenz ihrer Weite vom Kraftpunkt (Prop. 10, 1:484.30–33). Die andere Strahlung ist attraktiv, die schwach beginnt aber langsam abnimmt, im umgekehrten Verhältnis zum Quadrat ihrer Weite (1:484.34–39). Die Verschränkung beider Kräfte bläht eine Energieblase um den Kraftpunkt auf. Kant nennt diese Energieblase ›Handlungskugel‹ (*sphaera activitatis*; Prop. 7, 1:481.9), ›Ausdehnungsquantum‹ (*quantitas extensiva*; 1:481.37), oder ›Handlungsumwelt‹ (*ambitus activitatis*, ebd.). Die Oberfläche dieses Bläschen ist diejenige Weite, an der sich Repulsion und Attraktion die Waage halten (Prop. 10, 1:484.40–1:485.4). Innerhalb des Bläschens dominiert Repulsion, dient als Widerstandskraft, und macht das Bläschen undurchdringlich (Prop. 8–9, 1:482.4–483.30). Außerhalb der Oberfläche überwiegt Attraktion, bringt das Bläschen mit anderen in Kontakt und setzt so eine Ordnung von Seiendem zusammen, einen Bläschensaum.

Die Energiebläschen sind die Bausteine der Dinge. Sie sind elementar. Die ihnen vorhergehenden Punkte sind geometrisch unteilbar. Die aus den Punkten strahlenden Bläschen sind allerdings *ontologisch* unteilbar, und deshalb besteht jeder Körper aus einer endlichen Zahl einfacher Elemente (Prop. 4 Coroll., 1:479.35–36). Die ontologische Unteilbarkeit liegt darin begründet, dass die Kraftpunkte ihre Bläschen (*spatioli*) als Handlungskugeln bestimmen (Prop. 6, 1:480.36–39). Wie wir gesehen haben, wird die Handlungskugel mit einer Zurückstoßkraft aufgebläht, deren Quantum in der dritten Potenz zur Entfernung vom Zentrum abnimmt. Die Anziehungskraft breitet sich im umgekehrten Verhältnis zur zweiten Potenz ihrer Weiten aus und schafft, wie wir gesehen haben, den dreidimensionalen Raum. Da sich Repulsion in der dritten Potenz ausbreitet, schafft sie einen höherdimensionalen Raum. Höherdimensionale Kontinua sind im dreidimensionalen Raum unteilbar. Die Ursache für die Bläschen ist dynamischer Natur, aber der Grund für ihre Unteilbarkeit ist ihre strukturelle Verschiedenheit vom Normalraum. Das ist Kants ›physikalische Monadologie‹. Für frühere Generationen von Ideenhistorikern war das müßige Spekulation, aber heute ist die Ähnlichkeit mit Modellen der Stringtheo-

rie unverkennbar. Kants höherdimensionale Energiebläschen nehmen begrifflich die Calabi-Yao Räume als kleinste Mannigfaltigkeiten voraus.

11.3 Zusammenfassung

So führt Kant aus, wie die Grundstruktur des Seienden sich aus dem Sein herauswickelt und eine Wirklichkeit mit Energie, Zeit, Raum, und Materie erzeugt. Nachdem er in *Monadologia* die Feinstruktur des Seienden dargelegt hat, beschreibt er in *Naturgeschichte* die Ordnung des Seins im Großen. Vom Bläschensaum der Materie zu Partikeln ist es nur ein Schritt. Kant beginnt mit der Annahme, dass die im zeitgebundenen Raum verorteten Kraftfelder nun Partikel ausgestreut haben, die einen Nebel bilden. Voltaire zitierend, prahlt er, »gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen« (1:229.10–11). In der Folge beschreibt er seine berühmte Nebularhypothese, deren Allgemeingültigkeit für Sonnen, Planetensysteme und Spiralgalaxien heutzutage als erwiesen gilt. Wie sich im Einzelnen aufgrund des Widerstreits von Anziehungs- und Abstoßungskräften sich der Teilchennebel zur Gaswolke verdichtet; die Wolke sich zusammenzieht, zu rotieren beginnt, abflacht, ihren Kern verdichtet, erhitzt, und zur Sonne entflammst – und wie sich die Scheibe um die Sonne in Bänder teilt, die Bänder klumpig werden, und Planeten entstehen: all das geht über die Ontologie hinaus und verweist auf die Astrophysik.

Obwohl *Naturgeschichte* sich an Newtons Mechanik anlehnt, läuft sie auf deren religiös fragwürdige Verallgemeinerung hinaus. Wissenschaftlich begründet, politisch korrekt und theologisch hinnehmbar war Newtons Anwendung der Mechanik auf den Raum. Freigeistig jedoch ist Kants Schritt vom Raum zur Raumzeit. Mit diesem Schritt erklärt er die Auswicklung des Seins von Chaos zur Komplexität. Die Welt schafft sich selbst, durch Kraft, die sich in Anziehung und Zurückstoß entzweit und im Raum Stoff bildet, sammelt, verdichtet und, derart gefügt, entfaltet. Kants zeitliche Erweiterung der Mechanik läuft auf die »Auswicklung der Natur« (1:226.8) hinaus, wobei ›Auswicklung‹ die Eindeutschung des Begriffs *evolutio* ist.

Als Abschluss der Seinslehre sei noch darauf verwiesen, dass Kant die natürliche Auswicklung trotz des Hinweischarakters der Darstellung konsequent verteidigt. Jeden Denkschritt der Seinsentfaltung versucht er entweder nachzuweisen oder zumindest zu

bestimmen – so erzeugt Kraft Raum; Raum, Materie; und Materie, Welten. Das ›dazwischen‹ von Sonnenstrahlung und Planetenoberfläche erzeugt Leben (Nat.gesch. II.7, 1:312.4, 314.3–10, 317.7–12). Leben erzeugt Geist (II.7, 1: 318.17–18 und III, 1:352.34–353.4.). Das Ganze des Seienden ist evolutionär vernetzt (1:365.10–12). Das Sein entzweit sich zum Widerstreit, dessen Dialektik das All schöpft, aus Chaos Komplexität schmiedet und diese wieder ins Wirrwarr stürzt (II.7, 1:319.19–320.2). Sein entfaltet sich zyklisch, von Ordnung zu Chaos, von Chaos zu Ordnung. Es west als »Phönix der Natur« (1:321.13). Wollte man Kants Ontologie auf einen Nenner bringen, dann bietet sich Dynamik sowie Dialektik an, doch letztlich ist Sein Evolution. Für den Mensch ist der Vektor des Seins sittlich maßgebend. So verweist die vorkritische Ontologie auch im Kritizismus auf ein Daseinsziel: den Fortschritt.

Literatur

- Mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), die nach der Erstausgabe zitiert wird (1. Druck 1781 »A«; rev. und erweit. Auflage 1787 »B«), verweisen Angaben zu Kants Werken auf Bandnummer, Seitenzahl und Zeile der *Akademieausgabe*.
- Albrecht, Michael: Einleitung. In: Wolff 1985.
- Beiser, Frederick: The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge, Mass. 1987.
- Bird, Graham: A Companion to Kant. Oxford 2006.
- Kuhn, Manfred: Kant's Teachers in the Exact Sciences. In: Eric Watkins (Hg.): Kant and the Sciences. Oxford 2001.
- Li, Wenchao/Poser, Hans (Hg.): Leibniz: Discours sur la Theologie naturelle des Chinois [1715/16]. Frankfurt a. M. 2002.
- Longobardi, Nicolas: Traité sur quelques points de la religion des Chinois [1701]. In: Li/Poser 2002.
- Perkins, Franklin: Leibniz and China. Cambridge, Mass. 2004.
- Schönfeld, Martin: Kant's early dynamics. In: Bird 2006, 40–60. (Schönfeld 2006a)
- Schönfeld, Martin: Kant's early cosmology. In: Bird 2006, 61–84. (Schönfeld 2006b)
- Wolff, Christian: Rede über die praktische Philosophie der Chinesen [1726]. Hamburg 1985.

Martin Schönfeld

12 Deutscher Idealismus (II): Johann Gottlieb Fichte

Fichtes Ontologie geht aus dem transzentalen Ansatz Kants hervor. Allerdings bemüht sich Fichte von vornherein um eine Vertiefung und Vereinheitlichung der Transzentalphilosophie. Dabei gelangt er zunächst zum Begriff eines absoluten Ich und später zu einem Absoluten, das er ausdrücklich als ›absolutes Sein‹ bezeichnet. Seine Bemühungen um eine erste Philosophie, die zugleich Theorie des Seins ist, stellt Fichte unter den Titel ›Wissenschaftslehre‹. Während das Bestreben, von der kantischen Transzentalphilosophie zu einer Theorie des Absoluten zu kommen, allen Philosophen des deutschen Idealismus gemeinsam ist, stellt Fichte in seiner Wissenschaftslehre früher und entschiedener als Schelling und Hegel einen Begriff des absoluten Seins auf.

Fichte hat seine ›Wissenschaftslehre‹ immer wieder (beinahe jährlich) neu formuliert und vorgetragen. Dabei ist eine frühere Phase ihrer Entwicklung (1794–1800), die sogenannte Jenaer Zeit, zu unterscheiden von einer späteren Phase (1801–1814), die auch die Zeit seiner Berliner Professur (1810–1814) einschließt. Zentral für die erste Phase ist die Vertiefung des kantischen Begriffs vom transzentalen Ich zum Konzept eines absoluten Ich, das Grund allen Seins ist. Wichtige Werke der Jenaer Zeit sind die *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), die *Wissenschaftslehre (nova methodo)* (1796) und die erste und zweite *Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). Im Zuge des sogenannten Atheismusstreits (1799/1800) verlor Fichte seine Professur in Jena. Mit der dadurch notwendig gewordenen Neuorientierung beginnt die zweite Phase der Wissenschaftslehre. Sie ist gekennzeichnet durch den Versuch, ein absolutes Sein als höchstes Prinzip der Ontologie zu etablieren. Erstmals findet sich diese Tendenz in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* 1801, dann auch in der *Wissenschaftslehre* 1804, ebenso in der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) und sehr deutlich in der letzten, vollständigen *Wissenschaftslehre* (1812).

12.1 Die Jenaer Zeit (1794–1800): Das absolute Ich als Grund des Seins

Schon in seiner Jenaer Zeit nennt Fichte die Wissenschaftslehre eine ›Metaphysik‹ bzw. eine ›Ontologie‹. Fichte versteht darunter eine Theorie, die die Frage

nach dem Grund des Seins beantwortet. Die Wissenschaftslehre liefert eine Deduktion des Seins. Unter ›Sein‹ versteht Fichte primär die Existenz der Gegenstände der Erkenntnis. Während der Realismus (bzw. Dogmatismus) diese Existenz als unbedeutend und als schlicht hinzunehmen behauptet, insistiert Fichtes als Idealist darauf, dass das Prädikat des Seins den Gegenständen vom Ich beigelegt werde, sodass das Sein der Gegenstände im Ich wurzeln und aus ihm hervorgehe. So schreibt Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*, »daß der Begriff des Seyns gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff angesehen, sondern lediglich als ein abgeleiteter [...] Begriff betrachtet wird« (I, 4, 252). Noch 1812 sagt Fichte in *Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst*:

»[S]ie [sc. die Realisten] glauben, wir läugnen oder bezweifeln das kategorische Ist: der Ofen ist. Dieses aber läugnen wir gar nicht, sondern begründen es fester, als jene es vermögen. Sie bleiben bei der ohnmächtigen Versicherung: es ist, und damit gut, ich weiß es ja: zu einer Anknüpfung dieses Ist an einen Grund, und zwar einen wahren und aushaltenden Grund, können sie sich nicht erheben, da müßten sie im Besitze der W. L. sein« (II, 14, 372).

Fichtes Idealismus erweist sich als transzental, weil er dem Realismus nicht einfach entgegengesetzt ist, sondern dessen Seinsauffassung selbst noch einmal aus dem Ich herleiten und somit aufklären will.

Fichtes Forderung nach einer Ableitung des Seins der Gegenstände möglicher Erkenntnis richtet sich nicht nur gegen einen einfachen Realismus, demzufolge die Gegenstände des Ich unabhängig vom Ich existieren, sondern auch gegen Kants Theorie des Dinges an sich. Diese beinhaltet die These, dass das transzendentale Ich durch seine spontanen Konstitutionshandlungen nur die Formen der Erkenntnisgegenstände bestimmt, seien dies Raum und Zeit als Formen der Anschauung oder die Kategorien als Formen des Denkens. Das zu formende Material muss dem Ich nach Kant aber zuvor gegeben werden und somit in einem erkenntnisunabhängig existierenden Ding an sich wurzeln. Fichte kritisiert schon in seinen frühesten Schriften Kants Lehre vom Ding an sich scharf (vgl. die Aenesidemus-Rezension, I, 2, 57). Er sieht darin einen bloßen Restrealismus, der in Fortführung des kantischen Grundgedankens von der Gegenstandskonstitution durch das Ich idealistisch über-

holt werden muss. Auch das vermeintliche Ansichsein der Dinge geht nach Fichte aus dem Fürsichsein des Ich hervor. Dadurch verwandelt sich das Ich aus einem transzentalen in ein absolutes.

Dem Jenaer Fichte zufolge muss das Sein definiert und aus dem Ich deduiert werden. In diesem Punkt ist allerdings schon innerhalb der Jenaer Phase der Wissenschaftslehre eine Entwicklung festzustellen. Während die *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794) neben dem Ich noch ein irreduzibles Nicht-Ich als zweites Prinzip veranschlagt, dessen Exteriorität gegenüber dem Ich sich schließlich im faktischen Sein der Gegenstände niederschlägt, leitet die *Wissenschaftslehre (nova methodo)* (1796) auch das Nicht-Ich noch aus der Selbstreflexion des Ich ab und verlegt seinen Ursprung somit in das Innere des Ich. Erst dadurch ergibt sich die Möglichkeit einer in Fichtes Sinne konsequenteren Deduktion des Seins. Dabei verfährt die Wissenschaftslehre folgendermaßen:

»Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn außer ihm; der Grund des letztern liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt: Selbstbewusstseyn und Bewusstseyn eines Etwas, das nicht wir selbst – seyn solle, sey nothwendig verbunden.« (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, I, 4, 212)

Der Philosoph müsse vom Ich zeigen, dass das »Seyn seiner selbst für sich selbst nicht möglich sey, ohne daß ihm auch zugleich ein Seyn außer ihm entstehe« (I, 4, 213). Nach Fichte liegt das Wesen des Ich darin, für sich zu sein, d. h. sich auf sich zu beziehen. Das Ich ist diese Tätigkeit des Selbstbezugs. Im Selbstbezug erfasst es sich *als* tätig. Das *als* beinhaltet aber eine Bestimmung, die einen Gegensatz mit sich bringt. Der Gegensatz zur Tätigkeit ist das Sein als Ruhen und bloßes Bestehen. Also entsteht dem Ich, das sich seinem Wesen gemäß auf sich bezieht und sich als tätiges erfasst, durch diesen Akt zugleich ein Ruhendes. Dieses Ruhende ist nach Fichte das Sein. Letztlich ist auch dieses Sein nur das Ich selbst, aber angesehen als bestehendes und ruhendes. Durch die Selbstreflexion projiziert das Ich sich selbst sozusagen teilweise aus sich heraus und betrachtet dieses Projizierte als Sein außerhalb und unabhängig vom Ich. Die Selbstreflexion ist als ein spontaner, aus dem Wesen des Ich stammender Vollzug ein Akt der Freiheit. In der *Wissenschaftslehre (nova methodo)* schreibt Fichte daher:

»Die Freyheit [sc. des Aktes der Rückwendung des Ich auf sich] sonach ist der höchste Grund und die erste Bedingung alles Seyns und alles Bewußtseyns« (IV, 2, 47). Sein wird hier bestimmtheitstheoretisch als Gegebenbegriff zur Tätigkeit des Ich hergeleitet und aus der Spontaneität des Selbstbewusstseins als deren Oppositum deduiert.

Zum kantischen Erbe bei Fichte zählt das Interesse an der Kategorienlehre, wobei Fichte auch hier auf eine tiefere Fundierung zielt. Während Kant die Kategorien als synthetische Formen des Denkens betrachte, durch die das transzendentale Ich ein gegebenes Mannigfaltiges auf je verschiedene Weisen vereinheitlicht, schreibt Fichte ihnen auch eine analysierende Funktion zu. Kategorien bringen demnach nicht nur Mannigfaltiges zur Einheit, sondern sie spalten die ursprüngliche Einheit des Ich allererst auf zur Mannigfaltigkeit. Sie sind letztlich Modi, in denen das Ich sich setzt als sich setzend. Fichte definiert die Kategorien folgendermaßen:

»Die Cathegorien sind die so eben beschriebenen Weisen und Arten der Vermittelung des unmittelbaren Bewußtseyns mit dem mittelbaren, die Weisen wie das Ich aus dem bloßen Denken seiner selbst herausgehen kann zu dem denken eines andern. Sie sind nicht etwas bloß das mannigfaltige verknüpfende, sondern, sie sind vielmehr die Weise das einfache in ein mannigfaltiges zu verwandeln.« (*Wissenschaftslehre (nova methodo)*, IV, 2, 205)

Der Name des Projektes ›Wissenschaftslehre‹ zeigt bereits an, dass Fichte für sein Konzept der ersten Philosophie höchste Rationalitätsstandards geltend macht. Dies zeigt sich auch in seiner Kategorienlehre. Schon Kant hatte das induktive Vorgehen des Aristoteles bei der Aufstellung der Kategorientafel kritisiert. Vollständigkeit der Kategorientafel lässt sich nach Kant nur auf dem Wege der Deduktion der Kategorien aus einem Prinzip heraus garantieren. Fichte kritisiert seinerseits Kants Deduktion der Kategorien, weil sie sich bloß an den logischen Urteilsformen orientiere. Eine Hauptaufgabe der Wissenschaftslehre sieht Fichte darin, die Kategorien Schritt für Schritt aus dem Selbstbewusstsein abzuleiten. Kant schreibt: »Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 108). Dazu bemerkt Fichte: »Die Kategorien können, jede durch ihre bestimmte Beziehung auf die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, definiert werden,

und wer im Besitz dieser Definitionen ist, der ist notwendig im Besitz der Wissenschaftslehre» (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, I, 4, 230 Anm.). Für den Nachweis der Vollständigkeit seiner Kategorienliste sieht Fichte ein zirkuläres Verfahren vor. Wenn im Fortgang der Deduktion der Ausgangspunkt wieder erreicht werde und der Kreis sich schließe, seien alle Kategorien erfasst. Dass sich hier überhaupt ein Kreis ergibt, ist nach Fichte deshalb zu erwarten, weil die Kategorien eben nur Weisen sind, auf die das absolute Ich zu sich selbst kommt. Letztlich behandelt Fichte aber nur die Kategorien der Realität, der Negation und der Wechselbestimmung, der Kausalität (Ursache – Wirkung) und der Substanzialität (Substanz – Akzidenz).

Nicht nur die Kategorien sowie Raum und Zeit müssen nach Fichte aus dem Ich deduzierbar sein, sondern letztlich alle Bestimmungen der Gegenstände einschließlich ihrer empirischen Eigenschaften. Damit wird sogar der Unterschied von »*a priori*« und »*a posteriori*« hinfällig. In Wahrheit gibt es nach Fichte nur das *Apriori*. In der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* heißt es: »Das *a priori* und das *a posteriori* ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philosophie anticipiert die gesamte Erfahrung [...]« (I, 4, 206).

Das Jenaer Konzept der Wissenschaftslehre fand begeisterte Anhänger, zog aber auch zahlreiche Kritiken auf sich, die schließlich im sogenannten Atheismusstreit kulminierten. Dabei kristallisierten sich drei Einwände gegen Fichtes Ansatz des absoluten Ichs heraus. Erstens sei die Wissenschaftslehre atheistisch, denn da sie das Ich für absolut erkläre und dessen Freiheit zum Grund des Seins mache, bleibe für Gott als Prinzip aller Wirklichkeit kein Raum mehr. Zweitens sei die Wissenschaftslehre nihilistisch, denn sie vertrete einen leeren Idealismus. Die Negation der Tätigkeit des Ich, durch die Fichte das Sein definiert, sei eine bloß logische Operation, die die Realität des Seienden nicht erklären könne. Der Versuch, die Welt aus den Reflexionsmechanismen des Ich zu erklären, scheitere an der irreduziblen Eigenständigkeit des Wirklichen. Drittens sei Fichtes absolutes Ich ein bloß subjektives Absolutes. Das Absolute müsse aber die Einheit aller Wirklichkeit sein und somit auch den Gegensatz von Subjektivem und Objektivem überbrücken. Dazu sei Fichtes absolutes Ich aber nicht in der Lage.

12.2 Die spätere Wissenschaftslehre (1801–1814): Das absolute Sein

Ab 1801 präsentiert Fichte eine überarbeitete Form der Wissenschaftslehre, die allen drei Vorwürfen gegenüber dem Jenaer Ansatz Rechnung zu tragen versucht. Hatte Fichte in Jena eine zweistufige Theorie vertreten, die das Sein der Welt aus dem absoluten Ich erklärte, so liefert er nun einen dreistufigen Aufbau, demzufolge dem Ich seinerseits ein noch höheres Prinzip vorausgeht, nämlich das absolute Sein. Dieses setzt Fichte gleich mit Gott, sodass der Atheismusvorwurf hinfällig wird. Außerdem garantiert das absolute Sein die Wirklichkeit alles Seienden, wodurch der Nihilismusvorwurf obsolet wird. Wohl deduziert Fichte weiterhin das Sein der Welt aus den Reflexionsmechanismen des spontan tätigen Ich – insofern bleiben die Grundideen der Jenaer Wissenschaftslehre in Geltung. Aber das Ich samt seiner Spontaneität erklärt Fichte nun aus dem absoluten Sein. Das absolute Sein folgt also nicht aus der Selbstbestimmung des Ich, sondern liegt dem Ich und damit auch dem Sein der Welt zugrunde.

In der *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801) bringt Fichte seinen neuen Begriff des Absoluten erstmals zur Sprache: Höchstes Prinzip sei »das absolute Eine [...] sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige, unaustilgbare – Seyn schlechthin, Gott [...]« (II, 6, 193). Dieses Sein zeige sich zwar in der Selbstreflexion des Wissens, ohne aber dessen Konstitutionsprodukt zu sein:

»Was ist denn nun das absolute Seyn? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung desselben und daher das Nichtseyn des Wissens: Seyn – eben als im Wissen, und doch nicht Seyn des Wissens [...]. Nur der Anfang des Wissens ist reines Seyn; wo das Wissen schon ist, ist sein Seyn, und Alles, was sonst noch etwa für Seyn (objektives) gehalten werden könnte, ist dieses Seyn und trägt seine Gesetze« (II, 6, 195).

Das »Seyn des Wissens« ist wie in der Jenaer Wissenschaftslehre das durch das Ich gesetzte, ruhende Sein, aus dem schließlich die Welt geformt wird. Dagegen ist das »reine Seyn«, das im Wissen ist, ohne Sein des Wissens zu sein, der Anfang, der Ursprung und die Grenze des Ich.

Der dreistufige Aufbau der Wirklichkeit aus Gott, Ich und Welt, tritt in den weiteren Ausarbeitungen der Wissenschaftslehre immer klarer hervor. Die *Wissenschaftslehre* von 1812 stellt in dieser Hinsicht den Höhepunkt der Ontologie Fichtes dar. Dort erklärt Fichte

seinen Begriff des Seins folgendermaßen: »Eins ist, und außer diesem Einen ist schlechthin Nichts. (Gemerkt: und nie irgend einen Ausdruck der W. L. so genommen, als ob diesem Satze widersprochen werden sollte)« (II, 13, 56). Demnach ist das Eine das Sein und außer dem Sein ist nichts. Das Sein erklärt Fichte folgendermaßen: »Seyn: Charakter, absolute Negation des Werdens. In ihm, dem Einen, alles, in ihm keins. Selbständigkeit, eine Negation, Wandellosigkeit, gleichfalls; hieraus Einheit und die andern Sätze« (II, 13, 51). Demnach ist nur Gott, alles andere ist nicht. Merkmale dieses Seins sind die Totalität (das Sein umfasst alles), die Selbständigkeit (es hängt von keinem anderen ab, sondern existiert aus sich heraus), die Unveränderlichkeit und die Einheit (Einzigkeit).

Trotz seiner These von der Einzigkeit des Seins setzt Fichte noch eine Erscheinung (bzw. ein Bild oder Schema) des Seins an, sowie eine Erscheinung der Erscheinung (bzw. ein Bild des Bildes). Er konstatiert einen Widerspruch zwischen dem Inhalt der Seinstthese und dem ›Sagen‹ dieser These, denn das Sagen entspringe einer Reflexion auf das Sein, die nicht im Sein inbegriffen ist: »Ausser ihm *kein Seyn*: aber der Begriff ist, und *ist* ausser ihm. Protestatio facto contraria. In dem gesagt wird, es sey Nichts ausser ihm, ist Etwas, eben dieses Sagen, ausser ihm. [...] Ausser dem Seyn für's Erste sein *Begriff*« (II, 13, 52). Demnach gäbe es außer dem Sein auch noch den Begriff des Seins bzw. das Wissen von Sein. Das Verhältnis von Sein und Begriff des Seins bestimmt Fichte zunächst mithilfe der Unterscheidung von Notwendigkeit und Zufälligkeit als dasjenige von ›absolutem Sein‹ und ›faktischem Sein‹ bzw. von Sein und Dasein. Während ›Sein‹ das Notwendige bezeichne, verweise das ›Da‹ in ›Dasein‹ auf die Faktizität. Eine weitergehende Überlegung zeigt aber, dass der Begriff des Seins nicht an sich zufällig sein kann. Es handelt sich nämlich um die Erscheinung Gottes, und da Gott durch Notwendigkeit gekennzeichnet ist, muss auch seine Erscheinung notwendig sein. Mit Gottes formalem Sein stehe auch fest, dass er erscheine. Für unser Bewusstsein ist dies aber nicht unmittelbar einsichtig. Weil wir keinen ›realen Begriff vom Absoluten‹ (II, 13, 66 f.) besitzen, können wir dessen Erscheinen nicht unmittelbar als notwendig einsehen, sondern müssen die Erscheinung zunächst faktisch finden, um dann durch einen Rückchluss auf ihren Ursprung in Gott ihre Notwendigkeit zu erkennen. Das Faktum des Erscheinens ist nur durch die Erfahrung, also a posteriori bekannt, nicht durch die philosophische Spekulation. Mit diesem Argument kontert der späte Fichte den Vorwurf des

Apriorismus und des Nihilismus, der gegen die Jenaer Fassung der Wissenschaftslehre erhoben worden war.

Das Verhältnis des Seins zu seiner Erscheinung möchte Fichte weder im Sinne des *hen kai pan* noch als Partizipation beschreiben, weil damit die Einheit des Seins aufgegeben und ein Wandel in es hineingetragen würde. Dagegen hält er die Terminologie des Bildes für geeignet. »Also – ausser dem absoluten ist da, *weil* es nun einmal da ist, sein Bild. Ist der absolute bejahende Satz der W. L., von dem sie ausgeht: ihre eigentliche Seele« (II, 13, 58). Im Unterschied zum Absoluten existiert das Bild aber nicht aus sich heraus, sondern es ist als Erscheinung des Absoluten im Ganzen abkünftig, d. h. es hat eine ›Genesis‹. In sich selbst gesehen ist das Bild aber unveränderlich und eines ohne Mannigfaltigkeit. Gerade durch diese Eigenschaften spiegelt das Bild des Absoluten das Absolute wider. Fichte spricht dem Bild bzw. der Erscheinung Sein als Substantialität zu, insofern dieses ein unveränderliches Eines ist, wenn auch nicht als das höchste Prinzip, sondern als Prinzipiat des Absoluten. Außerdem bezeichnet Fichte das substantielle Bild als »Wissen«, und zwar als »Wissen schlechtweg, in seiner Einheit, das ihr [sc. der WL] als seyend erscheint« (*Wissenschaftslehre* 1810, I, 10, 336).

Andererseits stehe das Bild als bloß bedingt Notwendiges im Gegensatz zum Absoluten als unbedingt Notwendigem. Dadurch gewinnt das Bild auch einen negativen Aspekt. Es ist nicht wie das Absolute, d. h. es ist auch gekennzeichnet durch Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit. Von der Erscheinung – nicht vom Absoluten – gelte daher, dass sie *hen kai pan* ist. »Dasselbe, was Eins ist, und ewig Eins bleibt, ist, ohne seine Einheit zu verlieren, auch ein vielfaches, und ins Unendliche Mannigfaltiges, und ohne seine Mannigfaltigkeit zu verlieren, Eins. Es ist schlechthin durch sein Seyn in diesen beiden Formen« (*Wissenschaftslehre* 1812, II, 13, 59 f.).

Die Mannigfaltigkeit der Erscheinung erklärt Fichte von der Reflexivität des Wissens her. Das Absolute erscheint mit Notwendigkeit. Als Absolutes kann es aber nur erscheinen, wenn zugleich ein Nicht-Absolutes, nämlich die Erscheinung, mit erscheint. Daraus ergibt sich, dass die Erscheinung sich selbst erscheinen muss, so wahr das Absolute erscheint. Aus der Selbstreflexion der Erscheinung folgen nach Fichte die Strukturen der idealen und der realen Welt. Als ›ontologisch‹ erscheinen diese Strukturen aber nur einem unaufgeklärten Denken, das den Begriff des Absoluten als des einzigen Seienden nicht gefasst hat. Das Denken vom Standpunkt der Wissenschaftslehre aus er-

kennt hier bloß Strukturen der Erscheinung und ihres Sicherscheinens bzw. in der Redeweise der früheren Wissenschaftslehre: des Ich, das sich setzt als sich setzend. Ein erster Fehler in der Selbsteinschätzung der Erscheinung (bzw. des Ich) ergibt sich natürlicherweise daraus, dass die Erscheinung sich als Grund ihrer Tätigkeit des Sicherscheinens ansieht. Die Erscheinung erscheint sich als Prinzip, obwohl sie in Wahrheit nur Erscheinung ist (vgl. *Wissenschaftslehre* 1812, II, 13, 81, 99). Durch die Selbstreflexion entsteht der Schein eines Seins ›aus sich, von sich, durch sich‹, das in Wahrheit aber nur dem Absoluten zukomme. Von hier aus rückblickend auf die frühe Wissenschaftslehre zeigt sich, dass die Lehre vom absoluten Ich genau diesem Fehler entsprungen war. Der späten Wissenschaftslehre zufolge ist das Ich nicht selbst absolut, sondern nur Bild des Absoluten.

Ferner bringt die Selbstreflexion die Unterscheidung des idealen vom realen Sein hervor sowie die Vorstellung einer Begründung des realen im idealen. Das ideale Sein repräsentiert die Erscheinung als unveränderliche und eine, das reale Sein hingegen diese als veränderliche und mannigfaltige. So entsteht durch die Selbstreflexion die gesamte reale Welt mit all ihren kategorialen und empirischen Bestimmungen, denn die Reflexion spaltet die von sich her eine Erscheinung auf in eine Mannigfaltigkeit. Dem naiven realistischen Denken erscheinen die Dinge der Welt mit ihren Strukturen als unhintergehbar und schlechthin gegeben. Die idealistische Sichtweise hingegen erkennt in ihnen Projektionen des Ich. »So hat alles Sehen zum unmittelbaren Gegenstande nur sich; nie wird etwas in ihm sichtbar, als nur das Sehen selbst.« Programmatisch sagt der späte Fichte in seiner *Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre* (1813): »Was du siehst, bist immer du selbst« (II, 17, 298). Im »Si-

cherscheinen« liege »das gesamte System des Bewußtseins« (*Wissenschaftslehre* 1812, II, 13, 99). Diese idealistische Überzeugung von der Immanenz der Welt im Ich hat Fichte in der frühen Wissenschaftslehre genauso vorgetragen wie in der späten. Der Unterschied liegt darin, dass der späteren Auffassung zufolge das Ich selbst nicht mehr absolutes Prinzip ist, sondern nur noch Erscheinung des allein seienden und wirkenden Absoluten. Die Aufgabe der Wissenschaftslehre sieht der späte Fichte darin, die Menschen aufzuklären – nämlich darüber, dass die empirisch wahrnehmbare Wirklichkeit kein Sein besitzt, sondern bloß Bild des Bildes ist, und auch darüber, dass das Ich selbst kein Sein hat, weil es nur Bild des Absoluten ist. ›Nur eins ist,‹ nämlich Gott. Diese Einsicht zu erlangen und ihr gemäß Gott zu lieben – dies ist nach Fichte die Bestimmung des Menschen. Wer so lebt, der lebt das ›selige Leben.‹

Literatur

- Asmuth, Christoph: Transzentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie. In: *Fichte-Studien* 31 (2007), 45–58.
- Brachtendorf, Johannes: Zur Logik des Seins in Fichtes *Wissenschaftslehre* 1812. In: *Fichte-Studien* 20 (2003), 239–251.
- Brachtendorf, Johannes: Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812. Paderborn 1995.
- Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwickzy. Stuttgart 1962 ff.
- Schäfer, Reiner: Johann Gottlieb Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794. Darmstadt 2006.
- Stoffers, Johannes: Die lebendige Einheit des Vielen. Das Bemühen Fichtes und Schellings um die Lehre vom Absoluten. Stuttgart 2013.

Johannes Brachtendorf

13 Deutscher Idealismus (III): Johann Gottfried Herder

Herders Denken steht von Anfang an im Zeichen einer antiakademischen und antirationalistischen radikalen Ontologie, die mit dem Projekt einer Einziehung der Philosophie in die Anthropologie einhergeht, und die Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ästhetik erneuert und miteinander in Verbindung hält. Die ersten Grundsätze und die hauptsächliche Ausrichtung einer solchen Ontologie sind bereits in dem vor Ende der universitären Zeit in Königsberg entstandenen, aber erst im 20. Jahrhundert und in stark voneinander abweichenden Editionen (Herder 1985, 9–21; Herder 1984, 573–587; Kant 1970, 949–961; Martin 1936) veröffentlichten *Versuch über das Sein* herausgearbeitet. Jene Ansätze wurden im Horizont der Ästhetik der späten 1760er und 1770er und vor dem Hintergrund des Spinoza-Streites in den 1780er Jahren ausgebaut, bevor sie zuletzt im Kontext von der metakritischen Umkehrung der kantischen Transzentalphilosophie systematisch wieder aufgegriffen wurden. Es ist allerdings erst seit der um die Mitte der 1980er Jahre anzusetzenden Herder-Renaissance, innerhalb welcher die theoretische und philologische Rekonstruktion des *Versuchs* und dessen Wirkung von Anbeginn eine bahnbrechende und zentrale Rolle annahm (Heinz 1994; Adler 1990; Baum 1990; Gaier 1988; Herder 1985; Herder 1984), dass der *Versuch* als Schlüsseltext der Ontologie Herders und dessen ganzen Philosophie gründlich erörtert, bzw. berücksichtigt wird.

13.1 Der *Versuch über das Sein* und Herders Ontologie

Obwohl die noch provisorische, mit zahlreichen Abkürzungen und Streichungen versehene Fassung sowie der äußerst prekäre Erhaltungszustand der Handschrift eine eindeutige und vollständige Transkription verhindern, ist der harmonisch gegliederte (einer den eigenen Lehrer Kant poetisch rühmenden »Zuschrift« folgen die Hauptthese einführende »Prolegomena«, zwei jeweils in zwei Abschnitten unterteilte zentrale Kapitel: »Vom Sein als einem Begriff«, bzw. »Vom Sein als dem Glied eines Satzes«, und eine »Schlussbetrachtung«) und enthusiastisch-essayistisch verfasste, extrem konsequent vorgehende *Versuch über das Sein* stilistisch, konzeptionell und argumentationstechnisch ein kühner und reifer Wurf. Dessen Ausgangspunkt

liegt in der Annahme empiristischer Art, wonach alle menschlichen Kenntnisse ursprünglich sinnlicher Art seien. Zu überwinden sei hingegen das gewohnte Bild der *Tabula rasa* und somit die Fokussierung auf die Innatismusfrage, denn die Hauptaufgabe eines modernen Empirismus sei eher in der exakten Bestimmung der ersten Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis zu sehen. Das Sein erweist sich dabei als der »allerinnlichste« und somit auch »völlig vor uns unzergliederlich[e]« (Herder 1985, 12, d. h. analytisch unauflösbar), demzufolge als allerster, ursprünglichster und logisch undefinierbarster menschlicher Begriff, welchem im Horizont einer Auffassung des Menschen als unzertrennlich sinnlichem und logischem Wesen (»Zwittermenschheit«, ebd., 11) und durch originelle Fortführung der baumgartenschen, von Kant vermittelten Unterscheidung von *convictio* und *persuasio* (ebd., Adler 1990, 54–57) eine natürliche, subjektive und von den logischen Beweisgängen unabhängige Gewissheit zugeschrieben wird – eine Gewissheit, die höher als die logische einzustufen ist, zumal ein unbeweisbares (nicht analysierbares) Element jeglicher Art von Gewissheit letztendlich innewohnt.

Die Versuche einer Definition des Seins über den formalen Begriff der Existenz (Christian Wolff) bzw. den logischen Begriff des Nichts (Alexander Gottlieb Baumgarten) werden in diesem Zusammenhang einer Widerlegung unterzogen (Herder 1985, 13–20), die in Anschluss an die strategischen Debatten der deutschen Aufklärung über die mathematische Methode in der Philosophie und über das Verhältnis des Realen mit dem Logischen erfolgt und als indirekte Bestätigung des ansonsten an sich unbeweisbaren Prinzips der Herderschen Ontologie eingeführt wird. Herder moniert u. a., dass weder die Existenz als Folge der Möglichkeit oder des Nichts definierbar sei noch das Nichts dem Sein zugrunde läge. Der Schulphilosophie Leibnizscher Prägung und allgemeiner jedem Logizismus und Rationalismus seien in diesem Sinne die kapitalen Fehler eigen, die ontologische, erkenntnistheoretische, metaphysische und logische Priorität des Seins und des Sinnlichen zu erkennen und somit das richtige Verhältnis des Realen zu dem Logischen umzukehren.

Auch die Existenzlehren von führenden Gegnern des Wolffismus und Gewährsmännern der Herderschen Ontologie wie Crusius sowie des vorkritischen Kant unterliegen aber der Kritik. Dem ungenierten Lehrling erscheint die kantische Erklärung des Da-seins als absoluter Position logisch unzulässig, theologisch ungeeignet und im Widerspruch zu dem theo-

retischen Kontext des kantischen Diskurses; insbesondere sollte man auf logische Beweise der Existenz Gottes endgültig verzichten. Crusius, der verdienstvoll die Abgrenzung von ideellem und existentiellem Sein vorweggenommen, bzw. die Unzergliederlichkeit des Seins betont hatte, habe die Existenz weiterhin als Prädikat (damit das reale Sein in seiner Nicht-Reduzierbarkeit auf das logische einschränkend), bzw. als letzten Grund der Vorstellungen von Raum, Zeit und Ursache gedacht (was Herder gemäß seiner Erfassung des Seins als des absolut nicht analysierbaren Begriffs eben diesem vorbehält).

Insgesamt bildet Herders ontologisches Prinzip, das weder der konkreten sinnlichen Vorstellung eines jeglichen einzelnen externen Gegenstandes noch einer bloß abstrakten, analytischen Vorstellung entspricht und jeder Logik und Gnoseologie vorausgeht, die Grundlage und Einheit aller Vorstellungen, seien sie sinnlich oder intellektuell. Alle menschlichen Begriffe lassen sich darauf zurückzuführen und insbesondere jene elementaren Vorstellungen des Nebeneinander-, Nacheinander- und Ineinanderseins, die die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Kraft generieren, sind daraus unmittelbar abzuleiten. Dieser Seinsbegriff, der als Kern von Herders Gottesbegriff im späteren Spinoza-Streit gilt (Herder 1994, 742–744), strukturiert dann noch die nach dem Schritt für Schritt wörtlich wiedergegebenen und kritisch demontierten Textmodell der *Kritik der reinen Vernunft* in der *Metakritik* ausgearbeitete Alternative zu der als Rückschritt in die alte Metaphysik schlichtweg abgelehnten Transzendentalphilosophie. Dort bilden das Sein als »Grund aller Erkenntnis« (und somit der Sinnlichkeit wie auch des Logos in seiner doppelten Natur von Vernunft und Sprache, Herder 1998, 364) und dessen unmittelbare Ableitungen als elementare Seinsweisen das Grundschema aller Formen, Prinzipien und Grundsätze der menschlichen Erkenntnis – von der Lehre des Raumes und der Zeit über diejenige

der Sinnesorgane, der Verstandesbegriffe und -grundsätze bis hin zur Widerlegung des Idealismus und zum Ideal der Vernunft (ebd., 365–370, 397–413, 425–429, 442–447, 450–462, 535–539). Das Sein wirkt somit als eine Sinnlichkeit, Vernunft und Sprache in ihrer Kontinuität erfassende und darstellende, das ganze System der menschlichen Erkenntnis durchlaufende Kategorie, und die Ontologie wird explizit zu Grundlage der Gnoseologie und im allgemeinen des ganzen philosophischen Wissens erhoben.

Literatur

- Adler, Hans: Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg 1990.
- Baum, Manfred: Herder's Essay on Being. In: Herder Today: Contribution from the International Herder Conference. Berlin 1990.
- Gaier, Ulrich: Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1988.
- Greif, Stefan/Heinz, Marion/Clairemont, Heinrich (Hg.): Herder-Handbuch. Paderborn 2016.
- Heinz, Marion: Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778). Hamburg 1994.
- Herder, Johann Gottfried: Schriften zur Literatur und Philosophie 1792–1800. Frankfurt a. M. 1998.
- Herder, Johann Gottfried: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994.
- Herder, Johann Gottfried: Frühe Schriften 1764–1772. Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt a. M. 1985.
- Herder, Johann Gottfried: Werke. Hg. von Wolfgang Proß. Bd. 1: Herder und der Sturm und Drang 1764–1774. München/Wien 1984.
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Bd. 28.2.1. Hg. von Gerhard Lehmann. Berlin 1968/1970.
- Martin, Gottfried: Herder als Schuler Kants. Aufsätze und Kolleghefte aus Herders Studienzeit. In: Kant-Studien 41 (1936), 294–306.
- Noyes, John K. (Hg.): Herder's Essay on Being: A Translation and Critical Approaches. Rochester/New York 2018.

Mario Marino

14 Deutscher Idealismus (IV): Friedrich Heinrich Jacobi

Die herausragende Bedeutung Friedrich Heinrich Jacobis (1743–1819) für die Entwicklung des Deutschen Idealismus ist bereits seit einigen Jahrzehnten erkannt und dementsprechend umfassend Gegenstand der Forschung geworden (vgl. schon Henrich 1992, 23–31, 146–160, und zuletzt Sandkaulen 2019; Förster 2011, 87–109; Jaeschke/Sandkaulen 2004). Mindestens zwei Dimensionen dieser Vermittlerrolle Jacobis sind für eine Diskussion seiner ontologischen Thesen wesentlich: einmal die Kant-Kritik Jacobis, die systemrelevante Schwachpunkte in Kants theoretischer Philosophie auf präzise Weise offengelegt und so den spekulativen Entwürfen Hölderlins, Schellings und Hegels die Weiterentwicklung und Überwindung des kantischen Kritizismus, Subjektivismus und Transzentalismus möglich gemacht hat (vgl. v. a. die *Beylage: Ueber den Transcendentalen Idealismus* in Jacobi 2004, 103–112; Sandkaulen 2007; Metz 2004; Hammacher 1969, 131–165). Zum anderen die Vermittlung der *Ethik* Spinozas in die zeitgenössische philosophische Diskussion bspw. im ›Pantheismusstreit‹ bzw. ›Spinozastreit‹ (vgl. dazu einführend Förster 2011, 90–100; Hammacher 1969, 49–94), wobei Jacobi Vermittlung und Kritik engführt: Spinozas Denken in Jacobis sehr spezifischer Rekonstruktion wird – gegen Spinozas umfassende Kritik noch durch Leibniz und Wolff, die ihn in den Augen der Zeitgenossen philosophisch zu einem »toten Hund« (Jacobi 2000, 33) gemacht hatte – als vollkommenes Beispiel eines konsequenten rationalistischen Systems der Wirklichkeitsbeschreibung zugleich gewürdigt (und so in seinem Modellcharakter für idealistische Systementwürfe ausgezeichnet) wie auch kritisiert (indem gerade darin das Unzureichende eines nur auf begrifflichen Zusammenhängen basierenden Modells von Wirklichkeitsbeschreibung aufgezeigt wird). In diesem Rahmen erweist sich Jacobi als Vertreter eines metaphysischen »Realismus« (Jacobi 2004, 10; vgl. Sandkaulen 2013; Gabriel 2004; Hammacher 1969, 38–48), der von ihm als Konsequenz aus den Widersprüchen von Kants transzentalem Idealismus verstanden wird (wobei Kant die realistische Komponente seines Denkens bspw. in den *Prolegomena* selbst deutlich betont; vgl. Kant 2001, 48–55, § 13, Anm. II/III) und aus seiner Sicht diesen zu einem erst wirklich funktionsfähigen, d. h. nicht-aporetischen philosophischen Gedankengebäude ergänzt (vgl. Plu-

der 2013, 47–90). Vor allem Hölderlin, Schelling und Hegel folgen hierin Jacobi, indem sie einerseits dessen Erarbeitung eines tragfähigen, nicht von der Form des Ich her gedachten Konzepts von ›Seyn‹ aus der Spinoza-Schrift (Kap. 14.1) sowie andererseits die unmittelbare Gewissheit von ›Dasein‹ aus der Hume-Schrift (s. Kap. 14.3) als radikale Überschreitung der kantischen Grenzlinie rezipieren – damit auch den Fichte der *Wissenschaftslehre* von 1794/95 korrigierend, der in seinem Konzept des ›absoluten Ich‹ das objektive ›Seyn‹ in den transzentalphilosophischen Bezugsrahmen wieder eingeführt hatte, ohne diesen Rahmen jedoch zu verlassen (vgl. Henrich 1992, 40–48) –, um diesen Durchbruch freilich in der Amalgamierung idealistischer und realistischer Elemente nochmals zu überbieten (vgl. Pluder 2013; Henrich 1992, 48–73).

Die im heutigen Sinn ontologischen Überlegungen in Jacobis eigener Position betreffen vor allem die Frage nach der subjektunabhängigen Realität der Außenwelt (ausgehend vom Problem des ›Ding an sich‹, Sandkaulen 2007). Gemäß dem Reflexionsstand des kantischen Kritizismus wird diese Frage auch bei Jacobi allerdings an erkenntnistheoretische Überlegungen rückgebunden, die nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkennbarkeit und Wissbarkeit des Dass-Seins und So-Seins dieser subjektunabhängigen Außenwelt in ihrem Dasein fragen. Im Folgenden sollen im Anschluss an die großen Dialoge *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) und *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787) sowie an die *Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften* (1815; die beiden letzteren Schriften in Jacobi 2004) Eckpunkte dieser Ontologie skizziert werden.

14.1 ›Seyn‹ in Jacobis Kant- und Spinoza-Rezeption

Jacobis Lesart der Philosophie Spinozas hat eine entscheidende Pointe darin, dass Spinozas ›Substanz‹-Begriff (vgl. Spinoza 2007, 5–97) mittels des kantischen Konzepts von ›Seyn‹ aus der vorkritischen Schrift *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration Gottes* (1763) reformuliert und neu interpretiert wird (vgl. Förster 2011, 90 ff.; Henrich 1992, 50–58). Bei Kant wird derselbe Begriff der ›absoluten Position‹ des Seins im *Beweisgrund* und später in der *Kritik der reinen Vernunft* in zwei ganz verschiedenen argumentativen Kontexten gebraucht. Einmal soll die

›absolute Position‹ des Seins im vor-kritischen *Beweisgrund* rechtfertigen, dass die notwendig zu denkende ›Wirklichkeit‹ des absoluten Seins als ein ›einziger‹ und ›notwendiger‹ der ›Möglichkeit‹ des Seienden (bspw. von Eigenschaften) vorhergeht und zugrunde liegt (Kant 2015, 23–29). Ganz entsprechend dazu heißt es bei Jacobi in Bezug auf Spinozas Substanzbegriff:

»Das Sein ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschriftenheiten und Kräften zum Grunde liegt: das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet, wovor nichts kann gesetzt werden, und das Allem vorausgesetzt werden muß.« (Jacobi 2000, 65)

Zum anderen hatte Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (B620–630) bekanntlich – in Kritik des ontologischen Gottesbeweises – vorgeführt, dass ›sein‹ kein Prädikat erster Ordnung, d. h. keine Bezeichnung einer (essentiellen oder akzidentiellen) Eigenschaft eines Gegenstandes sein kann, sondern vielmehr als »absolute Position« eines raumzeitlichen Dings, d. h. zwar als »logisches Prädikat« (KrV B626) aber nicht als »reales Prädikat« zu verstehen sei, und damit den Grundstein für die moderne quantorenlogische Reformulierung von Existenz als Begriff zweiter Stufe seit Frege gelegt. Auf diese Weise zeigt die *Kritik der reinen Vernunft*, dass Sein im Sinne von ›Dasein‹ (Wirklichkeit) endlicher Gegenstände kein Prädikat erster Stufe sein kann, sondern bloßer Ausdruck von unmittelbaren Wahrnehmungsüberzeugungen (s. Kap. 14.4). Das logisch identische Konzept von Sein, allerdings einmal als ›absolutes unendliches Sein‹ und einmal als ›endliches Dasein‹ perspektiviert, steht so einmal im Dienst eines ontologischen Gottesbeweises (nämlich als dessen Voraussetzung im *Beweisgrund*), wohingegen es in der *Kritik der reinen Vernunft* diesen gerade widerlegen soll. Der ›Gott‹ des Spinoza, die Substanz, ist für Jacobi gemäß des *Beweisgrund*-Seins das »das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Würklichen, des Seins in allem Dasein, durchaus ohne Individualität, und schlechthin unendlich.« (Jacobi 2000, 45) Weiter heißt es:

»Das Erste – nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein – sondern das was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen – das Ur-Sein, das allgegenwärtige unveränderbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft sein kann, sondern an dem alles andre nur Eigenschaft ist die es hat, dieses einzige unendliche

Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die *Substanz*.« (Jacobi 2000, 94)

Jacobi schließt also in seiner Spinoza-Lektüre an Kants These von dem schlechthin einfachen, notwendigen, einzigen und unauflöslichen Sein aus dem *Beweisgrund* an, dem notwendig und in unmittelbarer Einheit etwas entspricht (d. h. das niemals bloß reiner Gedanke sein kann), wenn er Spinozas Definition der ›Substanz‹ unter dieser Perspektive reformuliert (vgl. Henrich 1992, 50–53). Gegen Spinoza kritisiert er daran die schlechthinnige Abhängigkeit des Endlichen (Seienden) vom Unendlichen (Sein) bzw. die reine Immanenz des Endlichen im Unendlichen (vgl. Henrich 1992, 55 f.), obwohl bezüglich des Begriffs von ›Sein überhaupt‹ als Gedanke hinter dem Substanzbegriff eine solche Abhängigkeit des Seienden schwer zu leugnen ist. Jacobi findet den Gedanken des absoluten ›Seins‹ zwar anhand seiner Lektüren von Spinoza mittels Kant, um dergestalt Spinozas systemischen Substanzbegriff aus seiner Sicht zu neuer Plausibilität zu verhelfen, bringt sich jedoch bezüglich beider Urtexte gegen deren Intention in Stellung: Spinozas Substanz-›Sein‹ wird als falsche Verwendung des unendlichen Seins in Bezug auf das endliche Seiende deklariert, wo es das letztere ganz in die Immanenz des ersten einfügt. Kants deduktiver Ableitung des schlechthin notwendigen Seins sowie seiner Funktionalisierung im ontologischen Gottesbeweis wird insofern widersprochen, als Jacobis Übernahme des notwendigen und einigen ›Seins‹ in Gestalt des Unbedingten bzw. Göttlichen schlechterdings unableitbar und unmittelbar gewiss ist, d. h. aus der Immanenz des diskursiven Verstandes und seiner deduktiven Macht vollständig herausfällt (vgl. Henrich 1992, 56–58).

14.2 Glaube und Offenbarung

Jacobis eigene Philosophie beruht auf der Einsicht, dass die unmittelbare sinnliche Empfindung der Außenwelt ein *nicht-repräsentationales sinnliches Wissen von besonderer Qualität und Fundamentalität* enthält. Jacobi entwickelt diese Art des Wissens implizit aus der Kritik des Unterschieds von ›Empfindungen‹ und ›Anschauungen‹ als Stufen des Wahrnehmungsgehalts bei Kant. Wo nämlich in der *Kritik der reinen Vernunft* die Empfindung als unmittelbares Ergebnis des Affiziertseins durch äußere Gegenstände zwar einen »materialen Gehalt«, aber noch keinen epistemisch-repräsentationalen Inhalt besitzt (KrV B34;

Heidemann 2004, 41), hat die Anschauung als Produkt der ›Bearbeitung‹ der Empfindung durch die Anschauungsformen zwar einen repräsentationalen Inhalt (nämlich als *repraesentatio singularis*), aber ist damit bereits wesentlich durch die transzendentale Ausstattung des Subjekts bestimmt und kann somit nicht mehr als ›unmittelbar‹ gelten. Ihr repräsentationaler Gehalt, der selbst noch kein Erkennen ist, weil sich dieses für Kant erst im regelgerechten Zusammenhang von Anschauung, Kategorien und den Schemata der Grundsätze als empirisches Urteil ergeben kann (KrV B75 f.), ist bereits gänzlich innerhalb der Grenzen der Erscheinungswelt verortet. In die daraus entstehende Lücke – Empfindungen sind ontologisch unmittelbar auf das ›Ding an sich‹ bezogen, aber besitzen keinerlei repräsentationalen oder gar epistemischen Gehalt, der diese Unmittelbarkeit als solche abbilden könnte; Anschauungen als minimale repräsentationale Gehalte auf dem Weg zum urteilsförmigen Erkennen besitzen keinerlei Geltungsanspruch mehr auf unmittelbare Gegenwart eines subjektexternalen Objektiven in ihnen – stößt Jacobis Konzept vor. Er kritisiert folglich an Kant, dass dieser »die Sinnlichkeit in solchem Maße [reiniget], daß sie, nach dieser Reinigung, die Eigenschaft eines Wahrnehmungsvermögens ganz verliert. Wir erfahren, daß wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren.« (Jacobi 2004, 382) Die selbst unbedingten Bedingungen bzw. die möglichen unmittelbaren, fundamentalen Gegenstände unseres Erkennens, wie das besondere Dasein der Außenweltdinge und Gott, können jedoch nicht sinnvoll in der »Kette bedingter Bedingungen« (Jacobi 2000, 288; vgl. Hegel 1989, 149, § 62) erfasst werden, nach deren Prinzip die begriffliche Repräsentation und ihre Begründungsfunktionen als Grundlage von diskursiver Erkenntnis und Wissen funktionieren. Das ist für Jacobi die Lehre aus Spinozas lückenlosem System rationalistischer Philosophie, die verwandelt in den Aporien des kantischen Systems wiederkehrt.

Deshalb gilt: »Wir sehen nie das Absolute, wir glauben es. Das Nichtabsolute, das Bedingte, sehen wir, und nennen dieses Sehen ein Wissen. In dieser Sphäre herrscht die Wissenschaft.« (Jacobi 2000, 316) ›Glauben‹ als mentaler Zustand des Subjekts und ›Offenbarung‹ als Gegebenheitsweise des Phänomens werden von Jacobi als strikt epistemische Begriffe im engeren Sinn – und damit als säkularisierte Grundbegriffe unseres Wirklichkeitsverhältnisses (vgl. Jacobi 2004, 31) – verstanden. ›Glauben‹ bezeichnet den Begriff einer propositionalen Einstellung eines bestimmten

Wissen-dass, welches als unmittelbares ›Wissen aus erster Hand‹ eine komplementäre Alternative zum und zugleich die ontologische Grundlage des mittelbaren ›Wissen[s] aus zweiter Hand‹ (Jacobi 2004, 375) als dem begrifflichen (logischen oder empirischen) Wissen darstellt (ebd., 379). Dieser ›Glaube‹ ist der mentale Zustand des unmittelbaren Wissens bspw. einer sinnlichen Empfindung oder einer intellektuellen Überzeugung, die auf das Dasein ihrer Gegenstände in der subjektexternalen Realität gerichtet sind und die Qualität einer ›Gewissheit‹ besitzen (ebd., 9–11). Der Glaube hat damit bezüglich der epistemischen Akte des Subjekts eine fundierende Funktion: »Als denn aber muß ich, als Realist, sagen: alle Erkenntniß könne einzig und allein aus dem Glauben kommen, weil mir Dinge gegeben seyn müssen, ehe ich Verhältnisse einzusehen im Stande bin.« (Ebd., 10) Jacobis unmittelbares reines Wissen vom Unbedingten wie auch das unmittelbare sinnliche Wissen vom Dasein der Außenweltdinge kehrt wieder in Heideggers Begriff der ›ontologischen Wahrheit‹, die sowohl der ›ontischen Wahrheit‹ wie auch der ›Satzwahrheit‹ im Sinne einer unvordenklichen Enthüllung des Seins in seiner Faktizität bedingend vorgeordnet ist (Heidegger 2004, 130–134; vgl. Manfred Franks Unterschied von Wahrheit₁ und Wahrheit₂, Frank 1989, 17–23). Der Glaube ist demgemäß nicht ›blind‹, d. h. ohne Gründe (Jacobi 2004, 18), da seine Rechtfertigungsinstanz in der Art liegt, wie sich in ihm Unbedingtes und Dasein mittels der selbstbeglaubigenden Intensität des Gefühls von Gewissheit enthüllen. Jacobi gewinnt den Begriff dieser Gewissheit aus der bereits angerissenen Relektüre von Spinozas ›Substanz‹-Begriff im kantischen Lichte des ›Seins‹, in der sowohl gegen Spinoza als auch gegen Kant die Notwendigkeit des Seins und folglich seine Gewissheit als eine gerade nicht deduktiv ableitbare genommen wird, wo sie bei Spinoza und Kant ›more geometrico‹ deduziert werden: »Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet.« (Jacobi 2000, 33 f.) Darin zeigt sich »Jacobis Widerstand gegen die Überzeugung von der Selbstgenügsamkeit« des diskursiven Verstandesdenkens (Henrich 1992, 58): Unser diskursives Denken benötigt erste Gewissheiten und Grundbegriffe, die selbst wiederum in keiner Weise diskursiv begründbar oder erzeugbar sind, sondern unmittelbar und jenseits aller Berechtigung zum Zweifel aus sich selbst als schlechterdings notwendige Voraussetzung

allen bestimmten Seienden (und des Denkens von diesem) einleuchten.

Dieser Glaube realisiert sich also in der *Hume-Schrift* bezüglich zweier Gegenstandsfelder und zweier Fakultäten des Geistes, nämlich sozusagen ganz ›von unten‹ und ganz ›von oben‹. Sinnliche Anschauung und höchste Vernunft werden von Jacobi beide als unmittelbar gewisse Erkenntnisinstanzen im Subjekt gefasst, die jeweils ihren Gegenstand (das sinnliche Dasein bzw. die höchsten Ideen / Gott als das Unbedingte) in der Gewissheit seiner Realität auf wiederum unmittelbare Weise erfassen (Jacobi 2004, 402 f.). Jacobi widerspricht damit Spinoza bezüglich des Unbedingten in drei entscheidenden Punkten: Erstens wird gegen Spinozas bewusstloses ›Sein‹ das Unbedingte wieder theologisch als persönlicher Gott gefasst. Zweitens wird die Selbständigkeit des Endlichen und Unendlichen gegeneinander trotz aller Sichtbarkeit, Zugänglichkeit und Gegenwärtigkeit des Göttlichen im Endlichen (Henrich 1992, 63 f., 67) gegen die vollständige Immanenz des Endlichen im Absoluten wie bei Spinoza betont. Und drittens wird das Wissen von diesem Unbedingten als unableitbare intellektuelle Gewissheit verstanden.

14.3 Unmittelbares Wissen des Seienden

Jacobi entwirft vor allem in der *Hume-Schrift* eine komplexe Begründung dafür, wie im sinnlichen Wissen von der Außenwelt dessen Gewissheit von der Unmittelbarkeit des Gefühls abhängt, in der sie sich bekundet. Anders als das begriffliche Erkennen, welches sich in Urteilen vollzieht, ist dem sinnlichen Erkennen kein transzentaler Apparat und folglich keine Spontaneität des Verstandes vorgeschaltet. Es ist also wesentlich voraussetzunglos empfangendes Vermögen ohne jedes Zutun von konstituierenden (transzentalen oder sprachlichen) Bewusstseinsleistungen: »Das Prinzip aller Erkenntnis ist lebendiges Da-sein« (Jacobi 2000, 273). Der externen sinnlichen Realität wiederum – hier liegt eine mächtige ontologische Voraussetzung vor – unterstellt Jacobi eine unverstellte Selbstoffenbarung (Jacobi 2004, 32 f., 402), mit der die platonische Charakteristik der Ideen, das Einsichtigste für den Verstand zu sein, auch auf die sinnliche Realität bzw. die sinnliche Wahrnehmung übertragen wird. Die Existenz der sinnlichen Außenwelt in ihrem Dass-Sein und So-Sein gibt sich dem sinnlichen Empfinden von sich selbst her und unverstellt zu erkennen: Und diese prinzipielle Unverstelltheit durch äußere

oder innere (transzendentale) Trübung kommuniziert sich in der Gewissheit, die die sinnliche Erkenntnis in der Empfindung des Subjekts begleitet. Diese Gewissheit ist insofern grundlos, als sie die letzte Bedingung von inferentiellen Beziehungen abgibt:

»Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist [...]? Dieses führt uns zu dem Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist.« (Jacobi 2000, 113)

Die Erkenntnis der Realität des Daseins außer uns ist also *grundlos, aber gewiss*: Sie ist für das Subjekt ohne Gründe schlechterdings oder notwendig wahr, d. h. es ist undenkbar, dass sie falsch ist, auch wenn es ebenso undenkbar ist, dass sie im begrifflichen Bezug auf anderes Wissen begründet werden kann. (Dass Jacobi dabei stillschweigend Theoreme über die Möglichkeit des letztbegründenden Abschlusses von Bedingungs- und Begründungsverhältnissen voraussetzt, hat Henrich 1992, 65 f. gezeigt.)

Wie muss dann jedoch der materiale Gehalt dieser Empfindung des Realen beschaffen sein, damit diese Gewissheit sich als unbestreitbares Evidenzgefühl derart einstellt, dass jeder cartesianische Zweifel daran, wie Jacobi meint, von diesem Gefühl selbst bereits als sinnlos suspendiert wird? Die Lösung liegt wiederum in der Art und Weise, wie sich das Dasein selbst in diesem Gefühl ein subjektives Vorkommen gibt, d. h. in der besonderen Formatierung dieses Gefühls durch das materiale Dasein überhaupt. Die Empfindung des Daseins ist nämlich als Gefühl gedacht, dessen besondere Erfahrungsqualität eine Dialektik von Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit ins Werk setzt, indem die besondere Intensität und der besondere materiale Gehalt der Empfindung des Realen über sich selbst als bloßes Sinnesdatum hinausgreift und ein Außer-Sinnliches im Gefühl beglaubigt. Dazu heißt es in der *Hume-Schrift*: »Sie werden eine Empfindung gewahr, und in dieser Empfindung eine andere Empfindung, durch die sie empfinden, daß diese Empfindung die Ursache von jener Empfindung ist.« (Jacobi 2004, 20) Die Realität des Daseins außer dem Subjekt zeigt sich also in dessen unmittelbarer Empfindung als *reflexive Empfindung* an. Die Empfindung des Seienden empfindet zum einen, dass diese Empfindung zu etwas Anderem in Beziehung steht, dass in der ersten Empfindung als Anderes zu dieser ersten Empfindung mitempfunden

wird; und zweitens empfindet die erste Empfindung, dass dieses Andere die rationale Rolle der realen Ursache in Bezug auf die erste Empfindung des Subjekts spielt. Das Seiende ist also bei Jacobi von der Art, dass es seine Existenz sowie seine komplexen Beziehungsverhältnisse untereinander und zum intelligiblen Subjekt in voneinander abgehobene Aspekte eines subjektiven Empfindungsgehalts zu übersetzen erlaubt, die an sich bereits höherstufige begriffliche Unterschiede (Ursache/Wirkung; Eigenes/Anderes) auf unmittelbare Weise und mit epistemischer Gewissheit dem Subjekt zugänglich machen. Die logische Form der Realempfindung im Subjekt ist mithin fähig, im Empfinden etwas Anderes als das Empfinden, und zwar als etwas-Anderes-zum-Subjekt dem Subjekt zugänglich zu machen, und so am Subjektiven der Empfindung den Unterschied der subjektiven und objektiven Anteile des Empfindens auf objektive Weise zu kennzeichnen. Sie enthält die Möglichkeit eines dritten logischen Raums neben dem logischen Raum der Grünende und dem logischen Raum der Natur, in welchem das Subjekt innerhalb des Rahmens seiner transzendentalen Ausstattung (und d. h. nach dessen Normen der Formulierbarkeit) die Andersartigkeit des Realen derart vergegenwärtigt, dass diese unzweifelhaft und erkennbar als dieses Andere zum Subjekt (und nicht als möglicher, cartesianisch bezweifelbarer, Effekt des Subjekts selbst) sichtbar wird. Derart unterscheidet sich die Realempfindung von »Erdichtungen« (ebd., 28), d. h. Vorstellungen ohne jeden Realitätsgehalt, und Begriffen, in deren Verknüpfungs- und Abstraktionsprozess von Vorstellungen mit dem Zuwachs an Verbindlichkeit und Allgemeinheit ebenfalls die ursprünglichen Realitätsgehalte in ihrer Unmittelbarkeit verlorengehen und nur verwandelt aufgenommen werden (ebd., 70 f.). Jacobi folgt hier erneut Kants Begriffsexplikation von Existenz bzw. Dasein vor allem aus der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B620–630), wenn er die Realität eines Bewusstseinsinhalts nicht als mögliche Eigenschaft dieses Inhalts konzipiert (Jacobi 2004, 27–29): Kein Bewusstseinsinhalt kann an sich selbst so als (notwendig oder zufällig) wirklich gedacht werden, dass die Vorstellung seines Nicht-Wirklichseins apriorisch widersprüchlich wäre. Die unwillkürliche Realitätsempfindung als Hineinragen des Seins des Seienden in den seelischen Apparat des Subjekts bleibt somit die einzige Instanz der Versicherung des Seins: und zwar, abweichend von Kant, der zwar ebenfalls die sinnliche Wahrnehmung der Objekte der Außenwelt als einzig mögliche Erfassung ihrer Existenz ansetzt, jedoch eben nur als Existenz ihrer Er-

scheinungen (KrV B629), im Sinne ihrer Existenz an sich und jenseits des Subjekts. Jacobi selbst beschreibt diese Realempfindung bisweilen derart, dass ihre Existenzgewissheit wie eine Färbung des Bewusstseinsinhalts erscheint: indem er diese Gewissheit quantitativ als »eine stärkere, lebendigere, mächtigere, anhaltendere Vorstellung eines Gegenstandes, als die Einbildungskraft allein je zu erreichen imstande ist« (Jacobi 2004, 29) fasst. Damit wird die Existenzgewissheit als quantitative Modulation der Empfindungsqualität begriffen, wodurch allerdings das Problem entsteht, wie dieser rein subjektinterne Ausweis des nicht-subjektiven Realen von reinen Selbstaffektionen der Einbildungskraft (Erdichtungen) zu unterscheiden wäre. In der *Hume-Schrift* bietet Jacobi hier einen Ausweg, der an Kants große Fußnote aus der Vorrede B der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV BXL–XLII) anknüpft, indem nämlich das Realitätsgefühl des Seienden außer uns geeicht ist am Maßstab des Selbstgefühls, d. h. der cartesianischen Selbstgewissheit des Ich (Jacobi 2004, 37 f.). Die einzigartige unmittelbare Gewissheit meiner selbst, dass ich bin, gibt für die Gewissheit der Außenwelt, dass in ihr Seiendes ist, wie diese für jene den wechselseitigen Maßstab ab, um die Qualität der gewissen Offenbarung in ihnen zu erfassen (die Gewissheit Gottes kommt noch als Drittes zu diesen beiden hinzu). Wir sind uns unseres Daseins ebenso unmittelbar und in derselben Weise gewiss, wie uns die Außenwelt und Gott unmittelbar gewiss sind. Eine jede dieser Gewissheiten beglaubigt über ihre identische Form jede der anderen beiden und ist in gleicher Weise elementar, ursprünglich, vermittlungslos und gewiss gegeben. Deshalb bezeugt sich die unmittelbare sinnliche Empfindung als »ein distinctes reales Medium zwischen Realen und Realen, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas« (ebd., 109).

14.4 Dasein: Absolute Position und reale Kausalität

Jacobi unterscheidet in der *Einleitung* in seine *Sämtlichen Philosophischen Schriften*, die als eine Art Gesamtschau seiner Philosophie gedacht ist, zwei Arten des Gebrauchs von »sein«:

»Das *Ist* des überall nur *reflectierenden* Verstandes ist überall auch nur ein *relatives* *Ist*, und sagt mehr nicht aus, als das bloße einem *Andern* gleich seyn im Begriffe; nicht das *substanziale* *Ist* oder *Seyn*. Dieses, das reale *Seyn*, das *Seyn* schlechthin, giebt sich im Gefühle al-

lein zu erkennen: in demselben offenbar sich der gewisse Geist.« (Jacobi 2004, 424)

Abgesehen davon, dass Jacobi hier antistenisch den prädikativen Gebrauch von ›ist‹ fälschlicherweise als Identitäts-Ist erläutert, gibt diese Unterscheidung erneut zu erkennen, dass Jacobi auch in seiner eigenen Philosophie an Kants Erläuterung des Gebrauchs und der Semantik von ›sein‹ aus dem *Beweisgrund* bzw. der *Kritik der reinen Vernunft* anschließt (vgl. Förster 2011, 92 f.). Wie sehr Jacobi an dieser Stelle im Ganzen nicht gegen, sondern mit Kant denkt, wird deutlich, wenn man Kants Entwicklung dieses Begriffsgebrauchs schon im *Beweisgrund* – bspw. in seiner Unterscheidung eines relativen und eines absoluten Gebrauchs von ›sein‹ (Kant 2015, 17) – inspiriert. Sein im absoluten Sinne ist demgemäß in der KrV kein Begriff oder Begrifffselement eines Gegenstandes, sondern einzig dessen Position als »Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten« (KrV B627), die nur von der sinnlichen Wahrnehmung beglaubigt werden kann (KrV B629). Entsprechend übernimmt Jacobi Kants epistemologische Zuordnung der Existenz (Dasein) zur Wahrnehmung, verobjektiviert, entgrenzt und fundamentalisiert diese Beziehung aber als unmittelbar gewisses Wissen dieser ansichsenden Existenz (s. Kap. 14.2, 14.3).

Es muss insgesamt allerdings darauf hingewiesen werden, dass Jacobi in seiner eigenen Philosophie des Daseins eher (aber nicht ausschließlich) auf die von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ins Zentrum gerückten Aspekte des Begriffs von Sein als ›absoluter Position‹ Bezug nimmt, wohingegen die Rezeption Kants in der Spinoza-Schrift eher auf vorkritisch-ontologische Aspekte des ›Seins‹ aus dem *Beweisgrund* zielt. Denn wo, wie gesehen, in der Rekonstruktion des Substanzbegriff Spinozas als ›Sein‹ die unbedingte Wirklichkeit, d. h. die Notwendigkeit und Absolutheit (Einzigkeit) von ›Sein‹ aus dem ontologischen Gottesbeweis Kants aufgenommen wird, ist für Jacobis eigene Philosophie des unmittelbaren Wissens des Daseins eher die Kritik von Sein als Eigenschaft und seine Fassung als ›absolute Position‹ für eine Empfindung entscheidend. Diese doppelte Rezeption des kantischen Seinsbegriffes gemäß der verschiedenen Funktionen, in denen dieser als grundsätzlich dieselbe Begriffskonstruktion im vorkritischen und im kritischen Zusammenhang steht, ermöglicht Jacobi einen Zusammenhang zwischen der Spinoza- und der Kant-Kritik und seiner eigenen Position, der vielfältige Übergänge und Transpositionen auch im kritischen

Abstand erlaubt. Jacobi bezieht sich im *Hume*-Text also wesentlich auf Kants kritische subjektpolosophische Reformulierung des Seinsbegriffes in der *Kritik der reinen Vernunft* und erweitert sie im Licht seines metaphysischen Realismus über die Grenzlinie zwischen Erscheinungen und Dingen an sich hinaus. Damit gewinnt dieses endliche ›Sein‹ in subjektpolosophischer Perspektive zugleich eine gänzlich von der letztbegründenden transzendentalen Form des Subjekts – sowohl von der kantischen ›synthetischen Einheit der Apperception‹ als auch vom Fichteschen ›absoluten Ich‹ – autonome Gestalt und Position, auch wenn es funktional stets nur in Bezug auf seine subjektive Zugänglichkeit bzw. in Bezug auf seine kausale Rolle im Zusammenhang von *Handlungen* erörtert wird (ganz ähnlich wird Hölderlin im expliziten Anschluss an Jacobi bezüglich des ›Seins‹ verfahren; vgl. Henrich 1992, 40–85). Andererseits ist die »Unhintergehrbarkeit des Gedankens ›Sein‹« (Henrich 1992, 59) aus der Spinoza-Lektüre in die Vorausgesetztheit des unbedingten Seins des Göttlichen wie des bedingten Seins des Daseins übertragen, und außerdem die vor-kritisch-kantische bzw. Jacobisch-spinozistische Notwendigkeit des Gedankens ›Sein‹ in die vorbegriffliche intellektuelle Gewissheit des Göttlichen wie in die sinnliche Gewissheit der Außenwelt umgebrochen. In dieser Hinsicht bleibt für ein entscheidendes Element von Jacobis eigener Philosophie seine kritische Interpretation des Spinoza im Licht des vorkritischen Kant wesentlich.

Es ist in der *Hume*-Schrift eine wichtige Pointe Jacobs, dass das gewiss gefühlte Sein der Außenwelt nicht bloß in seinem Dass-Sein dem Subjekt versichert ist. Jacobi meint reale Kategorien dieses Seins aus der unmittelbaren Begegnung im Gefühl ableiten zu können, um so seine leibnizianische Voraussetzung, dass reale Substanzen nur als an sich bestimmte (wenn auch nicht nur durch sich bestimmte) zu denken sind, weiter zu entfalten (Jacobi 2004, 72 ff., 85) und dem Dass-Sein der Außenwelt ein objektives, d. h. nicht subjekterzeugtes So-Sein hinzuzufügen. Damit überschreitet Jacobi erneut den meta-kategorialen Rahmen Kants deutlich, hatte dieser doch alle kategorialen Formen einerseits an den Gebrauch für die Erscheinungen gebunden und andererseits als Epiphänomene der transzendentalen Einheit der Apperception im Subjekt begriffen, d. h. von der Form des Subjekts überhaupt abkünftig gedacht (KrV B136–142). Wesentlich dabei ist für Jacobi die »objective Bedeutung« (Jacobi 2004, 60) der Kausalität, die Hume bezweifelt hatte und die deshalb von Kant gänzlich in die kategoriale Ausstattung

der transzendentalen Subjektivität verlagert worden war (KrV B232–256). Bekanntlich hat Jacobi in der *Beylage* (Jacobi 2004, 103–112) eine enorm folgenreiche grundsätzliche Kritik an Kants Architektur der Erkenntnis entwickelt, die allerdings oftmals als Kritik am Gebrauch der Kausalitätskategorie über den Bereich der Erscheinungen hinaus missverstanden worden ist (Sandkaulen 2007 zeigt, dass diese Kritik an Kant bei *Aenesidemus*-Schulze entspringt; ebd., 180). Jacobi hingegen hatte eigentlich eine theorieunabhängige Voraussetzung der kantischen Subjektivität analysiert: indem er die »reale Affektion durch reale Dinge an sich« (Sandkaulen 2007, 187) als eine dem kantischen System des Erkennens und darin vor allem seiner Theorie der Sinnlichkeit des Subjekts notwendige wie innerhalb des Systems unhaltbare begriffliche Prämissen identifiziert. Systematisch geht Jacobi im Hauptteil der *Hume*-Schrift jedoch auch über diese Kritik der *Beylage* hinaus, indem die notwendige begriffliche Voraussetzung der Affizierung innerhalb eines realen Unterschiedes von Subjekt/Gegenstand in Bezug auf die Rolle der Kausalität weiter expliziert wird und in Bezug auf die Annahme eines subjektunabhängigen und trotzdem an sich bestimmten Seins Begründungscharakter erhält.

Sein ist kausal wirksames Seiendes: Diese These wird negativ aus der Kritik der kantischen Kategorienlehre und positiv aus dem Erfahrungs begriff des menschlichen Handelns hergeleitet. Die Kritik der Subjektivierung der Kausalität als transzendentale Form (Kategorie) bzw. als ›Analogie der Erfahrung‹ bei Kant lautet thesenhaft: »Diese [...] Täuschung wird [...] bewirkt, indem man den Begriff der Ursache mit dem Begriff des Grundes vermischt; [...] und ihn in der Spekulation zu einem bloß logischen Wesen macht.« (Jacobi 2000, 282) Bereits an Spinoza hatte Jacobi die Verwechslung des Vernunftbegriffes von logischem Grund und des Erfahrungs begriffs der Ursache bzw. Kausalität dahingehend kritisiert, dass der Erfahrungs begriff der ›Kausalität‹ nicht wie der logische ›Grund‹ zu einem ersten und alles umfassenden Prinzip gemacht werden darf, welches für die Gesamtheit aller Seienden erklärende Kraft bzw. konstituierenden Charakter hat (vgl. Jacobi 2000, 271–290): Denn dann entstehen genau die

»unverständliche[n] Pseudo-Theoriebildungen wie etwa die eines Anfangs der Zeit und damit des Werdens oder eine Abfolge ohne Anfang, die ihrerseits doch als Wirkung gedacht werden kann. Dem Zwang zu derlei Folgerungen, die ins Unausdenkbare ziehen, kann man

dann nur noch entkommen, indem man die Grundfolgerung des Spinozismus [die Immanenz des Endlichen im Unendlichen, J.U.] akzeptiert. Wenn der Spinozismus insofern also auch die konsequenteste rationale Philosophie ist, so ist sie doch zugleich auch das folgerichtige Resultat eines in sich sinnlosen Unterfangens.« (Henrich 1992, 54)

Eine Verwechslung von Ursache und Grund vollzieht auch Kant, indem er »den Begriff der Ursache als einen zur bloßen Form der Erfahrung notwendig gehörenden Begriff« (Kant 2001, 83, § 29) aus der »Form des bedingten Urteils überhaupt, nämlich einer gegebenen Erkenntnis als Grund die andere als Folge zu gebrauchen« (ebd., 82), ableitet. Kant begeht nach Jacobi den Fehler, die Kategorie der Ursache als Unterart der Gattung ›Grund‹ zu deuten (vgl. Sandkaulen 2000, 171–228; Hammacher 1969, 192–207): und zwar, indem die apriorische Bewusstseinstemporalität, mit welche der logische Unterschied von Grund und Folge dem Bewusstsein auch als zeitliches Nacheinander erscheint, als reine Urform der ›echten‹ kausalen Temporalität (›principium generationis‹) missverstanden wird (Jacobi 2004, 50; vgl. auch Jacobi 2000, 282). Jacobi aber besteht gegenüber Spinoza auf der beschränkten Reichweite des Kausalitätsprinzips auf den Bereich des Zusammenhangs des subjektunabhängigen empirischen Seienden unterhalb der Einheit des Unendlichen (vgl. Henrich 1992, 53 f.), und gegenüber Kant auf der ontologischen Andersartigkeit der Temporalität realphysischer Kausalität gegenüber der zeitlosen Sukzession der logischen Folgerung.

Positiv erschließt sich die Objektivität der Kausalität als kategoriale Bestimmung des ›Seins außer dem Subjekt‹ für Jacobi hingegen von der Praxis menschlichen Weltbezuges aus (Jacobi 2004, 55–60). Denn es ist die Erfahrung unserer Kraft im Handeln, wie sie sich im »Gefühl ihres Gebrauchs [...] einen Widerstand zu überwinden« (ebd., 55) realisiert, durch welche uns ihre Rolle als Ursache in einem realen Kausalzusammenhang zwischen verschiedenen Seienden gewiss wird: »Reale Abhängigkeit können wir nur aufgrund der Erfahrung von unserem eigenen Tun und Leiden verstehen.« (Henrich 1992, 55) Das Selbstgefühl des Handelns bildet die *Widerständigkeit des Realen* gegen dieses Handeln derart ab, dass Kausalität als etwas die Grenzen des Subjekt Überschreitendes erfahren wird und das Subjekt evident zu wissen genötigt ist: »Wir müssen uns von etwas unterscheiden. Also zwey wirkliche Dinge ausser einander, oder Dualität.« (Ebd., 57) Gegen den Fichte der *Wissenschaftslehre* (1794/95),

der die Widerständigkeit des Nicht-Ich gegen das Ich auf komplexe Weise letztlich als innere Selbstunterscheidung des absoluten Ich konstruiert hatte (selbst bezüglich der Externalität des ominösen ›Anstoßes‹ ist es ungeklärt, inwiefern dieser ein echtes Außen für den Raum der Spontaneität darstellt, den der Begriff ›absolutes Ich‹ markiert; vgl. Förster 2011, 185–223), setzt Jacobi bereits zuvor die im Erlebnis von Tun und Leiden des eigenen Handelns gewisse realistische Einsicht von der ontischen Externalität des materiellen Andersseinden, die in der menschlichen Praxis durch die Rückwirkungsverhältnisse des eigenen Tuns unmittelbar gewiss mitkommuniziert wird. Der »Widerstand im Raume« an der Schnittstelle gegenseitiger »Berührung« als die in ihr erfahrene »Undurchdringlichkeit von beyden Seiten«, in der sich die »Wirkung und Gegenwirkung« (Jacobi 2004, 59) der externen Kausalität dem Subjekt offenbare, zeuge so von den *ontologischen Grundtatsachen* der realen Gemeinschaft numerisch verschiedener, individueller, materieller Entitäten, die objektiv durch räumliche Ausdehnung sowie durch die Disposition kausaler Effektivität gekennzeichnet sind und füreinander die Elemente einer gemeinsamen Außenwelt bilden: »[D]ie Begriffe von Substanz oder *Individualität*, von cörperlicher Ausdehnung, von Succession, und von Ursache und Wirkung [...] [müssen] in den Dingen *an sich* ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine *wahre objectiven Bedeutung* haben.« (Ebd., 60) Deshalb ist das reale »ausser einander« der »wahrhaft wirkliche[n] Dinge« in ihrem Zusammenhang wechselseitiger äußerer, materieller Bestimmung und Begrenzung durch die Grundverhältnisse von »Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succession« (ebd., 85) der Begriff des endlichen Seienden bei Jacobi. Die effektive Gemeinschaftlichkeit des Seienden bezeichnet Jacobi dabei als »Mittasein« (Jacobi 2000, 166) und meint damit die irreduzible *reale Bedingtheit*, mit der sich Seiendes gegenseitig aus- bzw. vorausgesetzt ist und folglich einzig in diesem Zusammenhang wirkliche Bestimmtheit realisiert: »[E]in jedes einzelnes Ding [setzt] alle übrigen einzelne[n] Dinge voraus, und seine Natur und Beschaffenheit [wird] durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen durchaus bestimmt.« (Ebd., 263 f.) Dergestalt bildet das Seiende in seinem Außereinandersein für Jacobi ein zirkuläres Geflecht von Bestimmen und Bestimmtwerden, Bestimmtsein und Bestimmungsoffenheit, von dispositionaler Selbstbestimmtheit und aktualer Fremdbestimmung, in welchem sich die konstitutive Plastizität des Seienden erweist:

»Wie sehr nun auch, das Individuum von aussen her bestimmt sein mag, so kann es doch nur zufolge den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden, und bestimmt sich in so fern also selbst. Es muß schlechtersdings etwas für sich seyn, weil es sonst nie etwas für ein anderes seyn, und diese oder jene zufällige Bestimmung annehmen könnte« (Jacobi 2004, 56; vgl. auch Jacobi 2000, 172).

Es fällt auf, dass einerseits das Dasein der Außenwelt-Gegenstände ein bedingtes Sein ist: Gehören diese doch zur Natur als logischer Raum aller endlichen Vermittlungen, sodass sie wie gesehen durch ›reale Bedingtheit‹ und ›Mittasein‹ in ihrem Sosein gekennzeichnet sind. Die fundamentalen kategorialen Eigenschaften des natürlichen Seienden in ihrer objektiven Geltung werden nun allerdings nicht gemäß der endlichen Form dieses Seienden, nämlich auf begriffliche und somit bedingte Weise erkannt, d. h. mittelbar als Erkenntnis der Bedingungen einer Sache erfasst, deren Gesamt den Raum der Natur ausmacht (»[S]o bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir *Natur* nennen, selbst auf.« (Jacobi 2000, 288)). Ihre Erkenntnis erfolgt vielmehr, wie wir gesehen haben, in quasi-unbedingter Form. Diese unbedingte Weise der Erkenntnis des bedingten Seienden ist daher abkünftig vom unbedingten Sein der Außenwelt-Gegenstände: und zwar dort, wo sie in Bezug auf ihr bloßes Dasein auf unmittelbar-gewisse Weise durch die sinnliche Wahrnehmung erfasst werden. Wo jedes unmittelbare Wissen die Wissensform in Bezug auf ein Unbedingtes ist (vgl. Henrich 1992, 66), da muss auch dem bedingten Sein der natürlichen Dinge, wo es rein in Bezug auf ihr Dasein erfasst wird, eine ebenso unbedingte Dimension wie dem Göttlichen zugestanden werden. Göttliches und Daseiendes schließen sich in der fundamentalen Charakteristik des ›Seins‹ als des »Unauflösliche[n], Unmittelbare[n], Einfache[n]« (Jacobi 2000, 35) zusammen und bilden trotz ihrer Separierung dort ein Kontinuum, wo sie gemäß der Unbedingtheit des Seins des Seienden auch beide gleichermaßen unmittelbar und vorbegrifflich erfassbar sind.

Jacobi entwickelt so, ausgehend von einer erkenntnistheoretischen Kritik der kantischen Sinnlichkeitskritik, eine realistische common-sense Ontologie pränaturalistischer Art, die gegen die kantische Auflösung von Metaphysik in Transzentalphilosophie den objektiven Gehalt sowie die robuste Verlässlichkeit

keit eines Außenwelt-Realismus mit physikalischen Grundtatsachen für die Philosophie zurückzugewinnen sucht.

14.5 Kritik der Jacobischen Ontologie: Drei Modelle

Die Bedeutsamkeit von Jacobis Spinoza- und Kant-Kritik für die nachkantischen Denker des Deutschen Idealismus ist bereits angedeutet worden. Gleichwohl hat schon Hegel die »sinnliche Gewissheit« (Hegel 1986, 82–92) bzw. das ›unmittelbare Wissen‹ bei Jacobi scharf kritisiert und ihm dabei vor allem die abstrakten, ungenügend entfalteten Konzepte begrifflichen Denkens und metaphysischer Spekulation sowie den in sich widerspruchsvollen Begriff der Unmittelbarkeit vorgehalten (Hegel 1986, 148–168, § 61–78; vgl. dazu Sandkaulen 2010; Horstmann 2004, 43–68; Halbig 2002, 284–297). Die Jacobi-Kritik des Deutschen Idealismus darf als produktiver Katalysator der ›reifen‹ Systementwürfe Fichtes, Schellings und Hegels auch insofern gelten, als Jacobi auf deren indirekte oder direkte Kritik an ihm teilweise explizit reagiert hat und so eine wechselseitige produktive Auseinandersetzung entstanden ist (*Sendschreiben an Fichte*, 1799; Antwort auf Hegels frühe Kritik in *Drei Briefe an Friedrich Köppen*, 1803, sowie der Streit mit Schelling bezüglich *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811). Von einem ›modernen‹ Standpunkt aus ist Jacobis Modell unmittelbaren Wissens bzw. sinnlicher Gewissheit von mindestens zwei Perspektiven aus grundsätzlich kritisierbar (mögliche Detailkritiken bspw. bezüglich der ungenügend ausgearbeiteten Logik der Verursachung sind hier ausgeblendet). Erstens ist aus Sicht der gegenwärtigen Erkenntnistheorie das Gewissheitsmodell von Wahrheit, Rechtfertigung und Wissen bezüglich äußerer Gegenstände mit seinem höchstmöglichen Anspruch an unanfechtbare Zweifelsfreiheit höchstens für rein logische Sätze, aber nicht für empirisch fundierte Erkenntnisse aufrechtzuerhalten (vgl. Grundmann 2008, 86–96, 127–147, 360–363). Jacobis Modell der Quelle dieser Gewissheit in der unmittelbaren sinnlichen Empfindung bleibt zudem einerseits den skeptischen Einwänden bezüglich der Verlässlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung in besonderer Weise ausgesetzt; andererseits partizipiert es aufgrund seiner Überschneidung mit Elementen der ›intellektuellen Anschauung‹ an den Einwänden gegen diese Art unmittelbarer Wessensschau (vgl. Tilliette 2015). Zweitens fällt Jacobis

Konzept unmittelbaren sinnlichen Wissens in seiner epistemologischen Architektur unter die wirkmächtige (v. a. analytisch prominente) Kritik am sogenannten ›Mythos des Gegebenen‹. Demnach taugen unmittelbare Sinnesempfindungen prinzipiell nicht als Legitimationen bzw. Rechtfertigungen für Überzeugungen (vgl. Davidson 2004, 242 f.; Sellars 2002), sondern sind einzig kausale Anlässe für die Bildung von Überzeugungen; sie können deshalb keine Quelle von Begründungen für Wahrheitsansprüche (welchen Grades auch immer) sein. Vor allem Wilfrid Sellars hat die Idee eines nicht-inferentiellen, unmittelbaren sinnlichen Wissens scharf attackiert:

»Der springende Punkt liegt darin, daß wir keine empirische Beschreibung dieser Episode oder dieses Zustandes [der unmittelbaren sinnlichen Empfindung bzw. Beobachtung, J. U.] liefern, wenn wir eine Episode oder einen Zustand als ein *Wissen* bezeichnen. Wir stellen sie vielmehr in den logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung und der Fähigkeit zur Rechtfertigung des Gesagten.« (Sellars 2002, 66)

Hingegen könnte gerade der ›Neue Realismus‹ in der Philosophie (Nida-Rümelin 2018; Gabriel 2015), vor allem in der Metaphysik und der Erkenntnistheorie, in vielfacher Hinsicht an Jacobis Einsichten in die Begründungsfähigkeit eines solchen Realismus mittels einer derartigen Common-sense-Ontologie anschließen.

Literatur

- Davidson, Donald: Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis. In: Ders.: Subjektiv, intersubjektiv, objektiv. Frankfurt a. M. 2004, 233–270.
- Förster, Eckart: Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion. Frankfurt a. M. 2011.
- Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Frankfurt a. M. 1989.
- Gabriel, Gottfried: Von der Vorstellung zur Darstellung. Realismus in Jacobis »David Hume«. In: Jaeschke/Sandkaulen 2004, 145–158.
- Gabriel, Markus (Hg.): Der Neue Realismus. Berlin 2015.
- Grundmann, Thomas: Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie. Berlin, New York 2008.
- Hammacher, Klaus: Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis. München 1969.
- Heidemann, Dietmar H.: Vom Empfinden zum Begreifen. Kant im Kontext der gegenwärtigen Erkenntnistheorie. In: Dietmar H. Heidemann/Kristina Engelhard (Hg.): Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart. Berlin/New York 2004, 14–43.
- Hegel, Georg W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wis-

- senschaften [1830]. Bd. I: Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M. ²1989 (= Werke, Bd. 8).
- Hegel, Georg W. F.: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M. 1986 (= Werke, Bd. 3).
- Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. In: Ders.: Wegmarken. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. ³2004 (= Gesamtausgabe, Bd. I.9), 123–177.
- Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795). Stuttgart 1992.
- Horstmann, Rolf-Peter: Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M. ³2004.
- Jaeschke, Walter/Sandkaulen, Birgit (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg 2004.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Schriften zum Transzendentalen Idealismus. Hg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske. Hamburg 2004 (= Werke, Bd. 2.1).
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearb. von Marion Lauschke. Hamburg 2000.
- Kant, Immanuel: Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Historisch-kritische Edition. Hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen. Hamburg 2015.
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Hg. von Konstantin Pollok. Hamburg 2001.
- Metz, Wilhelm: Die Objektivität des Wissens. Jacobis Kritik an Kants theoretischer Philosophie. In: Jaeschke/Sandkaulen 2004, 3–18.
- Nida-Rümelin, Julian: Unaufgeregter Realismus. Eine philosophische Streitschrift. Paderborn 2018.
- Pluder, Valentin: Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der klassischen deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Stuttgart 2013.
- Sandkaulen, Birgit: Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit. Hamburg 2019.
- Sandkaulen, Birgit: »Ich bin Realist, wie es noch kein Mensch gewesen ist«. Friedrich Heinrich Jacobi über Idealismus und Realismus. Paderborn 2017.
- Sandkaulen, Birgit: »Ich bin und es sind Dinge außer mir«. Jacobis Realismus und die Überwindung des Bewusstseinsparadigmas. In: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 11 (2013), 169–196.
- Sandkaulen, Birgit: Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität: Das unmittelbare Wissen. In: Alfred Denker u. a. (Hg.): G. W. F. Hegel, Der »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830. Freiburg 2010, 166–191.
- Sandkaulen, Birgit: Das »leidige Ding an sich«. Kant – Jacobi – Fichte. In: Jürgen Stolzenberg (Hg.): System der Vernunft. Kant und der Frühidealismus. Hamburg 2007, 175–201.
- Sandkaulen, Birgit: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis. München 2000.
- Sellars, Wilfrid: Der Empirismus und die Philosophie des Geistes [1956]. Hg. und übers. von Thomas Blume. Paderborn 2002.
- Spinoza, Baruch de: Ethik. Lat./Dt. Hg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2007.
- Tilliette, Xavier: Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel. Stuttgart 2015.

Jan Urbich

15 Deutscher Idealismus (V): Friedrich Hölderlin

15.1 Urtheil und Seyn (1795)

Vorbemerkung

In der kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts ist – seit seiner Erstveröffentlichung 1961 im Band 4.1 der *Stuttgarter Ausgabe* – kaum einem anderen kurzen Textfragment eine solche hermeneutische Aufmerksamkeit zuteil geworden wie Hölderlins Skizze *Urtheil und Seyn* (zur philosophischen Rezeption Hölderlins im 20. Jahrhundert generell Hühn 1997, 16–22). Sie ist wahrscheinlich irgendwann zwischen dem Frühjahr und dem Herbst 1795 entstanden. Die genaue Datierung selbst ist umstritten, weil es keine weiteren Zeugnisse gibt, und weil ihr doch zugleich eine große Bedeutung zukommt: Infrage steht in den Interpretationen, welche Position der Text in der Genese des so genannten ‚Deutschen Idealismus‘ einnimmt. Versteht man ihn nämlich wesentlich als Auseinandersetzung mit Kant, Jacobi und vor allem Fichte, sodass durch diesen Text der »Schritt von Fichte zu Hegel« (Henrich 1992, 26) präformiert ist, so datiert man ihn mit Henrich eher in den April 1795, als sich Hölderlin noch in Jena aufhält und intensiven Umgang mit Niethammer und Fichte pflegt, der gerade die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* schrittweise der Öffentlichkeit kundgibt. Sieht man hingegen, philologisch auch festgemacht an der ungewöhnlichen Schreibweise des Terminus »intellectuale Anschauung«, den Bezug auf Schellings im Mai/Juni 1795 erschienene Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* als zentralen philosophischen Kontext an, durch den Hölderlins Text erst während bzw. nach seiner Abreise aus Jena angestoßen worden ist, und verortet so den gesamten Text in den intellektuellen Entwicklungen Hölderlins in der zweiten Jahreshälfte 1795, wie sie bspw. in auffälliger Nähe zu *Urtheil und Seyn* durch den Brief an Schiller vom 4. September 1795 bezeugt sind, dann macht eine spätere Datierung Sinn (so z. B. Strack 1994, 158–161; Hücke 1992, 109 f.; Franz 1987, 110 f.; dazu kritisch wieder Henrich 1992, 781–783; vgl. zur Kontroverse auch Iber 1999, 129).

Der Text wurde auf die beiden Seiten des herausgetrennten Vorsatzblattes eines unbekannten Buches niedergeschrieben, sodass die Frage nach der Anordnung beider Seiten im Gesamtgefüge – zuerst die »Urtheil«-Seite (so die *Stuttgarter Ausgabe* und Henrich) oder zuerst die »Seyn«-Seite (so die *Frankfurter*

Ausgabe und bspw. Franz 1987, 100 f., 120; Schmidt 1992, 1230 f. hebt wie Endres 2017, 83 f. auf die Unentscheidbarkeit ab; Hücke 1992, 108 umreißt die hermeneutische Bedeutsamkeit dieser Entscheidung) – ebenso offen bleibt wie die Frage, ob der Text letztlich in seiner Argumentationsstruktur zwei- (Urtheil/Möglichkeit – Seyn) oder dreigeteilt (Urtheil – Möglichkeit – Seyn) ist (vgl. dazu Endres 2017, 82). Und schließlich zeigt sich der methodologische Rahmen des Textes in verschiedenen Interpretationen ganz unterschiedlich (bspw. idealistisch-metaphysisch (Henrich) oder transzental-logisch (Franz)), ebenso wie die Frage, welcher der beiden Hauptbegriffe der grundlegendere bzw. umfassendere ist (»Urtheil«, wie Henrich 1992, 700–703 meint, oder »Seyn«, wie Iber 1999, Strack 1994 oder Franz 1987 annehmen). Auch die Frage danach, ob die ›intellectuale Anschauung‹ im Text als ein im kantischen Sinne nur hypothetisches, also irreales und argumentativ nebenrangiges (Henrich 1992, 544), oder doch im Sinne Fichtes und Schellings als ein dem menschlichen Bewusstsein prinzipiell mögliches Vermögen betrachtet wird, mit dem ein direkter Zugriff auf das ›Seyn‹ möglich ist (Schmidt 1992, 1232–1235; Franz 1987, 107 f., 111; Kondylis 1979, 321 f.), wird kontrovers verhandelt.

Unstrittig ist neben seinem Skizzengesamtkörper zumindest, dass der Text das Ergebnis einer hochverdichten und komplexen, äußerst produktiven Rezeptionssituation Hölderlins darstellt, die neben Platon, Jacobi, Niethammer, Kant, Fichte und Schelling noch weitere Bezugsgrößen wie bspw. Christoph Gottlieb Bardili (1761–1808; vgl. Franz 1987, 94–99) umfasst. Ob und ggf. wie er damit aber zum Schlüsseltext taugt, hat ebenfalls heftige Kontroversen in der Forschung ausgelöst. Darf man ihn einerseits zum kondensierten philosophischen Glaubensbekenntnis Hölderlins dergestalt (v.) erklären, dass alle weiteren philosophischen Entwürfe wie auch seine spätere Dichtung stets mit Rückbezug auf dieses ›Manifest‹ zu erklären sind und so qua *Urtheil und Seyn* die Basis einer intellektuellen Kontinuität Hölderlins gestiftet wird (kritisch dazu Hücke 1992, 95) – oder stellt er nicht mehr als eine relativ frühe Stufe in Hölderlins intellektueller Entwicklung dar, die in den ästhetischen Entwürfen der späteren großen Fragmente und erst recht im poetischen Sinnhorizont der reifen dichterischen Werke transformiert, erweitert, ignoriert oder gar revidiert wird? Darf man andererseits diesen kleinen Text als wesentliche Gelenkstelle innerhalb der nachkantischen Entwicklung des Deutschen Idealismus ansehen, mit dem Hölderlin nicht nur den Schritt

über die »Kantische Gränzlinie« (StA 6.1, 137) der Transzental- und Bewusstseinsphilosophie in die Metaphysik und Ontologie zurückgeht, sondern auch in der Kritik der Reinhold-Fichteschen Grundsatzphilosophie die entscheidenden Bahnen des spekulativen, objektiven Idealismus Hegels vorbereitet (so Henrich 1992, 11–23)? Oder hieße das, ein relativ flüchtiges hingeworfenes Notat mit einer Überinterpretation zu belegen, die den Gedankengang heteronom überformt und philosophiehistorisch ungebührlich funktionalisiert? (»Dies alles sind nur erschlossene Gedanken, die aus Texten von Hölderlin aus der Jenaer Zeit überhaupt nicht belegt werden können« heißt es bspw. in Henrichs opus magnum *Der Grund im Bewußtsein*, der genauesten und umfangreichsten Interpretation des Textes; Henrich 1992, 258.) Jede Interpretation des Textes hat sich diesen grundlegenden Fragen zuzuwenden, wenn sie berechtigt Stellung zu seinen philosophischen Sinngehalten beziehen will. Im Folgenden geht es jedoch – jenseits all dieser weiterführenden Fragen – einzig darum, die ebenfalls interpretatorisch schwer zu identifizierenden ontologischen Prämissen und Schlussfolgerungen des Textes so deskriptiv wie möglich zu umreißen und offene Problemstellen der Deutung klar zu benennen.

Urteil und Selbstbewusstsein: Der kantisch-fichtesche Kontext der Überlegungen zum ›Seyn‹

Abseits der strittigen Fragen nach der argumentativen Reihenfolge des Textes und der weitergehenden Analyse seiner Rezeptionssituation lassen sich doch die Fundamente des Rahmens, welcher die Ontologie des Textes im engeren Sinn (bezeichnet durch den Terminus ›Seyn‹) trägt, in doppelter Weise auszeichnen: Systematisch als fundamentalphilosophische (= metaphysische) Verknüpfung einer epistemologischen mit einer bewusstseinstheoretischen Fragestellung, und rezeptionsgeschichtlich als kritische Auseinandersetzung mit Fichtes erster *Wissenschaftslehre*, wie sie wiederum kantische Vorgaben aufnimmt und mittels einer (Reinhold revidierenden) Grundsatzphilosophie erweitert (vgl. dazu Henrich 1992, 92–113). Zudem wirkt der Text trotz des Fragmentcharakters sorgsam komponiert: Dieter Henrich hat dessen ästhetische Faktur in ihren Spiegelungen, Inversionen, Symmetrien und Anschläüssen als »Diptychon« (Henrich 1992, 689; zur Komposition des Textes ebd., 682–707) herausgearbeitet, und Endres zuletzt dessen materiale darstellungskritische Selbstreflexivität aufgezeigt (Endres 2017). Methodisch scheint der Text in beiden

Abschnitten im Anschluss an Spinoza eine Vorgehensweise *more geometrico* zumindest zu simulieren, denn er beginnt jeweils mit einer Definition seines zentralen Terminus (Urtheil/Seyn), die keine Existenzaussage ist (vgl. Franz 1987, 101). Jedoch sind beide Definitionen dahingehend sogleich wieder problematisch, als sie erstens – das hat Endres in einer einlässlichen Mikroanalyse aufgezeigt (Endres 2017) – zugleich die Form und den Vollzug des Definierens sprachlich unterlaufen, und zweitens zumindest auf der ›Seyn‹-Seite die erste »dürre« Definition gerade nicht die weitere Begriffsbestimmung des Terminus kontrolliert.

Setzt man tentativ den Beginn des Textes mit der ›Urtheil‹-Seite an, wie es heute die meisten Interpretationen tun, so lassen sich recht klar drei wesentliche Aspekte benennen und erläutern, die den bewusstseinstheoretischen Argumentationsraum des Textes konturieren und seine Ontologie im engeren Sinn fundieren:

1) »Urtheil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen *Anschauung* innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur=Theilung.« (StA 4.1, 216) Hölderlins Skizze entwirft hier fundamentalphilosophisch das ›basale Faktum‹ einer epistemologischen Grundsituation allen Wissens von etwas. Wissen-dass in jeder Weise und mit jedem möglichen Bezugsgegenstand beruht demnach stets auf der Form des Unterschieds von Erkenntnissubjekt und Bezugnahme, d. h. Gegenstandsbeziehung (vgl. auch Henrich 1992, 82, 544). Ob dabei die kontrastive Erwähnung der »intellectualen *Anschauung*« als trennunglose und unmittelbare Bezugnahmeweise auf Absolutes im Sinne Fichtes und Schellings diese Fundamentalthese der Erkenntnisform endlicher Subjekte wieder relativiert oder nicht (d. h. im kantischen Sinn bloß hypothetisch bleibt), ist umstritten (Endres 2017, 100) betont die Mehrdeutigkeit der Bezugnahme auf die intellektuelle *Anschauung*; vgl. dazu generell bei Hölderlin Tilliette 2015, 104–128, und Frank 1987). In letzterem Fall erfolgt eine sehr kantische Auszeichnung der Endlichkeit epistemischer Bezugnahmen von Subjekten entlang der ›Trennung‹ von festgelegten epistemischen Rollen: Nicht umsonst nennt Hegel in der *Enzyklopädie* später den »Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt« das Grundschema der »kritische[n] Philosophie« kantischer Prägung (Hegel 1986a, 113, § 41; zu Hegels Gegenkonzeption der dialektischen Entwicklung des Gedankens der Objektivität aus der Subjektivität vgl.

ebd., 344–348, § 192 f.; zu Analogien von Hölderlins Bestimmung der »Ur-Theilung« in Hegels und Schellings Urteilstheorien vgl. Graeser 1991, 116 f., und Hegel 1986a, 317, § 166; zu Hölderlins Rückgang auf Fichte für die Konzeption dieses Schema epistemischer Bezugnahme mittels der Entgegenseitung von Subjekt und Objekt vgl. Fichte 1970, 214, 216). In diesem Fall kann die funktionale Begrenzung und Äußerlichkeit dieser epistemischen Rollen weder von einer ›intellectual Anschauung‹ im Sinne Fichtes und Schellings, noch von einer spekulativen Erkenntnis im Hegelschen Sinne, in welcher »der objektive Begriff der Dinge die Sache selbst ausmacht« (Hegel 1986b, 25) und demnach der »Gedanke [...] ebenso sehr die Sache an sich selbst ist« (ebd., 43), aufgehoben werden. Hölderlin denkt anscheinend an dieser Stelle des Textes, wie auch bezüglich der Subjektivitätstheorie, stets nur von der konkreten Endlichkeit menschlichen empirischen Bewusstseins her (Henrich 1992, 488 f.). Ebenfalls sehr kantisch ist der im Anschluss an die ›Urtheils-‹Bestimmung auf der ›Seyn-‹Seite ausgeführte Gedanke, dass auch die Selbsterkenntnis des Ich – anders als bei Fichte, der hier Kant einschneidend korrigiert hatte (vgl. Henrich 1982) – nur als Instanziierung dieses generellen Schemas von Objekterkenntnis verstanden werden darf, und nicht etwa eine eigene Weise der epistemischen Bezugnahme mit sich führt, die nicht am Begriffsschema empirischer Gegenständlichkeiten gewonnen worden ist und folglich auch nicht dessen Begrenzungen unterliegt. Sehr wichtig – und ein dritter Aspekt des kantischen Rezeptionsrahmens dieses Begriffs von ›Urtheik‹ – ist schließlich der Hinweis darauf, dass Hölderlin hier mittels einer *sprachphilosophischen*, d. h. aussagelogischen Kategorie (Urteil) einen eigentlich *epistemologischen* Bestand (Erkenntnisform) beschreibt, also bewusst eine Kategorienvermischung vornimmt. Denn nur dann ist verständlich, warum er einerseits entgegen der klassischen Urteilslehre das Urteil gerade nicht als Verbindung zweier Begriffe bzw. semantischer Rollen (vgl. Arnauld/Nicole 1994, 105 f. [2. Teil, Kap. III]), sondern als Trennung epistemischer Rollen definiert, und weshalb er andererseits nicht von ›Subjekt‹ und ›Prädikat‹, sondern eben von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ spricht. Dergestalt erfolgt hier, so hat Graeser aufgezeigt, in der Ersetzung des sprachlogischen durch einen epistemologischen Urteilsbegriff so etwas wie eine Inversion der Rollen: Dem ›Subjekt‹ des sprachlogisch gedachten Urteils entspricht das ›Objekt‹ der Erkenntnisbeziehung, wohingegen dem epistemologischen ›Subjekt‹ die Tätigkeit des Zu- oder

Absprechens des sprachlogischen ›Prädikats‹ korrespondiert (Graeser 1991, 113). Wenn Hölderlins Urteilsbegriff (in cartesianischer Terminologie verdinglichter epistemischer Rollen von Subjekt und Objekt) auf die Transformation der kantisch-transzendentalen, propositionalen Einstellung ›Ich denke, dass p in die Erkenntnisbeziehung‹ ›Ich erkenne, dass p zielt, muss das sprachlogische Urteil im engeren Sinn (›S ist P‹) als Teil dieser Beziehung mit dem ›dass p‹ identifiziert werden (vgl. Franz 1987, 114, ebenfalls erhellt mit Bezug auf das kantische ›Ich denke‹). Dergestalt beschreibt Hölderlins ›Urtheil‹ bewusstseinstheoretisch eine fundamentalere, dem satzlogischen Urteil als Bedingung seiner Möglichkeit vorausgesetzte Ebene der ›Bezugnahme überhaupt, deren Letztgültigkeit und Unableitbarkeit (›ursprüngliche Trennung‹) dann die Transzendentiale des ›Seyns‹ anfordert.

2) Selbstbewusstsein und dessen eigensinnige Art der Identität ist laut *Urtheil und Seyn* einzig als ein reales Selbstbewusstsein prinzipiell endlicher Subjekte in der Form des Subjekt-Objekt-Wissens zu verstehen (Henrich 2005, 303). Dieses konkrete Selbst ist die letzte, unhintergehbar Form von Ichheit:

»Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verlezen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtseyn? Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt.« (StA 4.1, 216 f.)

Konfrontativ gegen Fichtes Theorie des ›Ich bin‹ als Fundament des unbedingten ersten Grundsatzes ›Ich=Ich‹ aus der *Wissenschaftslehre* gerichtet, welches in der *omnitudo realitatis* des ›absoluten Ich‹ einen schlechthin allumfassenden Grund jenseits aller Unterschiede des Bewusstseins dennoch in der Form des Ich konzipiert (vgl. zu Fichtes absolutem Ich in dieser Hinsicht ausführlich Förster 2011, 185–207; Henrich 1992, 86–92, 485–506, und Henrich 1982), beharrt Hölderlin auf der demgegenüber kantischen Depotenzierung von Selbstbewusstsein und seiner Rückbindung an die für alle Bezugnahmen verbindlichen Form endlichen Bewusstseins in der Weise des Sub-

jekt-Objekt-Wissens. Im Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 (StA 6.1, 154–156, hier 155 f.) ist diese Kritik bereits überdeutlich ausgesprochen. Das »absolute Ich« ist für Hölderlin ein begrifflich widersprüchlicher und folglich im kantischen Sinne unmöglicher Begriff, denn Ichheit ist nicht ohne Bewusstsein (von sich) denkbar (vgl. Henrich 1992, 474; »Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist«, Fichte 1997, 17), und Bewusstsein nicht ohne die Form der Subjekt-Objekt-Beziehung als genereller Modus auch seiner besonderen Art des Sich-Wissens. Das »absolute Ich« Fichtes aber »enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich selbst notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut« (StA 6.1, 155; vgl. dazu auch Franz 1987, 103–105). Selbstbewusstsein hat stets eine relationale Verfassung wie Bewusstsein überhaupt und ist von dessen epistemischen »Trennungen« bestimmt: »Die strukturellen Vorbedingungen für Selbstbewusstsein sind also, dass es den Unterschied zwischen der Rolle des Sich-Beziehens und der Rolle des Bezugsgegenstand-Seins gibt (hierdurch wird die Struktur des Bewusstseins im Selbstbewusstseins wahrt).« (Quante 2011, 239 f.) Hölderlin hält so zwar an Fichtes Lehre fest, »daß sich die Bewegung der Subjektivität über Entgegensetzungen und relative Synthesen solcher Entgegensetzungen entfaltet« (Henrich 1992, 131; vgl. auch Hucke 1992, 95), nimmt ihr aber zugleich ihr Letztfundament in einer Theorie absoluter Ichheit, in der diese relativen Trennungen vorgängig vollständig aufgehoben sind. Gegen das abstrakte »Für-sich-Sein« als allgemeine Form, wie sie letztlich in der allgemeinsten Form des absoluten Ich gründet, betont Hölderlin so die notwendige Rückbindung dieser reinen Form von Selbstbewusstsein an ihre konkrete Verwirklichung im »Für-mich-Sein« einzelner, individueller Subjekte (dazu ausführlich Henrich 1992, 433–461). Wo aber die allgemeine Form der wissenden Selbstbeziehung im Bewusstsein nicht unabhängig von ihrer je einzelnen Realisierung in endlichen, konkreten Subjekten zu denken ist, muss sie von deren Beschränkungen her konzipiert sein: »Ist »Für-sich-Sein« immer »Für-mich-Sein« und insofern das wissende Selbstverhältnis eines Vereinzelten, so ist nicht zu erwarten, daß der Gedanke des Absoluten unter Einschluß eines wissenden Selbstverhältnisses zu fassen ist.« (Ebd., 447) Wenn zudem alle fundamentalphilosophische Theorie des Selbstbewusst-

seins an die Verfassung endlicher Subjektivität gebunden bleiben muss, so folgt notwendig, dass die besondere logische Auszeichnung dieses Selbstbewusstseins – nämlich die durch es hergestellte Identitätsbeziehung – nicht einer Art bzw. Qualität von Einheit entsprechen kann, die einem spekulativen Begriff des Absoluten zukommen sollte (vgl. Graeser 1991, 122 f.): »Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.« (StA 4.1, 217) In dieser Kritik der Funktionalisierung der Identität des Selbstbewusstseins im Rahmen einer Philosophie des absoluten Grundes wie bei Fichte hat Hölderlins Text seine deutlichste Pointe.

3) In der Konstellation der Bestimmungen der un hintergehbaren Endlichkeit und Konkretheit von Selbstbewusstsein, der »nothwendige[n] Voraussetzung eines Ganzen«, einer »Vereinigung [...], die schlechthin stattfände« und eines »absoluten Seyn[s]« (StA 4.1, 217), hat vor allem Dieter Henrich als einen zentralen Gedanken des Textes die notwendige Annahme eines ich-externen absoluten Einheitsgrundes betont, in welchem Selbstbewusstsein und damit Ichheit unvordenklich gründet. Ichheit wird somit weder als selbstexplikatives noch selbstkonstitutives Prinzip verstanden. Zwar muss mit Fichte angenommen werden, dass der Gegensatz des Bewusstseins in einem vorgängigen Einheitsgrund dieses Gegensatzes wurzelt, weil ohne ihn die besondere Art und Funktionsweise der Identität des sich in sich entgegensezenden Selbstbewusstseins nicht erklärbar ist (Hucke 1992, 97; Henrich 1982). Gegen Fichte kann dieser Grund aber selbst nicht mehr in der Form des Ich, sei sie auch in absoluter Weise gegeben und mit dem »Seyn« eines Unbedingten zusammenfallend (»absolutes Ich«), gedacht werden, bzw. nicht innerhalb des Zugriffs bereichs von Selbstbewusstsein liegen (Henrich 1992, 40–48; 86–92; Götze 2001, 84–86 sieht Hölderlins Ansatz dabei nicht als Revision, sondern nur als Radikalisierung Fichtes; zu Fichte und Hölderlin vgl. Brachtendorf 1998). Erst mit der Präparierung dieses Gedankens, den Henrich überzeugend vielfach werkintern und -extern absichert, weitert sich der kurze Text zur Skizze einer spekulativen Metaphysik bzw. Ontologie. Er ist aber direkt formuliert nicht im Text zu finden und erzeugt ebenso viele Folgeprobleme, wie er unzweifelhaft den Verständnishorizont der Aussagen des Textes vertieft bzw. seinen Argumentationszusammenhang als einen originellen erschließt. Eines der schwerwiegendsten Probleme, welches durch die Annahme einer solchen Fichte-kritischen

Ontologie des Grundes des Ichs entsteht, betrifft die im Text beschriebene *genetische Struktur des Selbstbewusstseins*: »Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne.« (StA 4.1, 217) Hier widerstreitet deutlich die Fichtesche Terminologie der Konstitution von Selbstbewusstsein der unterstellten Annahme, dass Selbstbewusstsein aus einem Einheitsgrund hervorgeht und von diesem abhängig ist, der als nicht-ichhafter in keiner Weise in Begriffen von Ich-Rollen gedacht werden kann. Genau genommen, liegen dahingehend in Hölderlins kurzer Beschreibung sogar zwei, eng miteinander verzahnte Probleme verborgen (vgl. dazu Henrich 1992, 474–484): Erstens muss gelten, dass Selbstbewussein nur durch den ganzen Ausdruck »Ich bin Ich« und das von ihm bezeichnete Wissen seinen Ausdruck findet, und deshalb einzig in der Ganzheit dieser Relation – als besonderes Identitätswissen dieser besonderen Weise der ›Ur-Theilung‹ – entspringt. Hölderlins Beschreibung aber legt eine genetische Stufung dieser Selbstbezugnahme nahe, indem das Ich-Subjekt des Satzes als aktive und (gegenüber dem Ich-Objekt des Satzes privilegierte) Rolle eines Sich-Entgegensezens begriffen wird und damit bereits vor der Konstitution der gesamten Relation mit den Kompetenzen eines vollständigen Ich ausgestattet scheint. Zweitens ergibt sich das Problem, dass aufgrund dieser Aktivität des Ich-Subjekts die Konstitution von Selbstbewusstsein weiterhin als Fichtescher Akt einer Selbstsetzung qua Selbstunterscheidung erscheint, wo doch andererseits (folgt man Henrichs Hypothese) das Ich als Selbstbewusstsein ursprünglich aus einem gerade nicht-ichhaften (und deshalb jenseits von Ich-Rollen wie ›Sich-Entgegensezenz‹ zu denkenden) Grund hervorgehen soll. Damit geraten die ›Urtheil-‹ und die ›Seyn-‹Seite miteinander in Konflikt (Henrich 1992, 690–696): Wird auf der ›Urtheil-‹Seite das allgemeinste epistemologische Muster des Selbstbewusstseins als subjektloses Auseinanderreten von Subjekt (= Ich-Subjekt) und Objekt (= Ich-Objekt) in Abhängigkeit von einem (in welcher Weise auch immer) vorgängigen Ganzen beschrieben, so spezifiziert die ›Seyn-‹Seite diesen Prozess für den besonderen Fall des Wissens des Selbstbewusstseins als quasi-fichteschen aktiven Vollzug einer ich-haften Selbstgeneration (der editorisch festzustellende »Nachtrag« auf der ›Urtheil-‹Seite fügt diesen Prozess dann rückwirkend sogar in die subjektlose Beschreibung der epistemologischen Grundtatsache ein; vgl.

Henrich 1992, 694 f.). Die Frage, ob Hölderlins Argumentation hier bewusst der möglichen Idee eines solchen nicht-ichhaften Grundes des Ichs widerstreitet, der in ihm zumindest angelegt scheint, oder ob ihm für die Explikation dieser Idee nur eine gänzlich unpassende Fichtesche Terminologie zur Verfügung stand, ist ein weiteres kontrovers diskutiertes Problem der Forschung.

Die formale Ontologie in *Urtheil und Seyn*

Mittels der Begriffe von ›Trennung‹, ›Ur-Theilung‹ sowie eines ›Ganzen‹, das entweder »nur zum Theil vereinigt« oder so »innigst vereinigt[]« ist, »daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verlezen«, und in dem deshalb die »Vereinigung« der Teile »schlechthin stattfände« (StA 4.1, 216 f.), impliziert der Text Eckpfeiler einer formalen Ontologie von Einheit und Trennung. ›Formal‹ ist diese Ontologie nicht im Sinne Husserls (Husserl 2009, 26) als Meta-Ontologie, indem sie »zugleich die Formen aller möglichen Ontologien überhaupt (sc. aller ›eigentlichen‹ ›materialen‹) in sich birgt, daß sie den materialen Ontologien eine ihnen allen gemeinsame formale Verfassung vorschreibt.« Mit ›formal‹ ist hier der rein formbezogene Charakter dieser Begrifflichkeiten von Einheit, Ganzheit, Trennung und Teil gemeint, die als relationale Strukturbegriffe bzw. als quantitative Angaben von Gesamt- und Teilmengen fungieren, ohne den qualitativen Gehalt des Substrats dieser Relationen weiter zu spezifizieren. Im Wechselspiel beider Seiten des Textes (›Urtheil-‹ und ›Seyn-‹) werden mithin verschiedene Arten der Einheit bzw. Vereinigung unterschieden und ihre logische bzw. genetische Abhängigkeit voneinander angedeutet: (1) Die »innigst vereinigte Ganzheit₁, welche in näher zu spezifizierender Weise der ›intellektuellen Anschauung‹ und dem ›absoluten Seyn‹ (bzw. dem ›Seyn schlechthin‹) entspricht, als Vereinigung ›schlechthin‹, an der keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne dass sie in dieser Trennung als Ganzheit auch gänzlich verschwinden würde. Hölderlin wird so ein quasi-parmenideischer Seinsbegriff absoluter Homogenität und Kontinuität als letzter Grund unterstellt. (2) Die partielle Ganzheit₂, für welche Trennungsakte denkbar sind, durch welche die Ganzheit nicht vollständig ihre Integrität verlieren würde; (3) Die Identität des Selbstbewusstseins als Ganzheit₃, welche nicht nur Trennungsakte erlaubt, sondern diese sogar notwendig voraussetzt, um überhaupt stattfinden zu können (vgl. Henrich 1992, 692 f.). Die Identifi-

kation von Ganzheit₁ mit dem ›absoluten Seyn‹ als »einfache fugenlose Einerleiheit« (Frank 1989, 140), und wiederum dessen Identifikation mit dem notwendig vorausgesetzten Ganzen der ›Ur=Theilung‹ macht eine wesentliche Pointe der spekulativ-metaphysischen Lesart des Textes aus (neben Henrich so auch Endres 2017, 97; Götz 2001, 81–87; Iber 1992, 114–116; Frank 1991, 463–465; Frank 1989, 139 f.; Kondylis 1979, 304–329; und Hucke 1992, 109 f., die darauf hinweist, dass alle diese Eigenschaften des absoluten Seyns – bis auf die Ichheit – in Schellings *Ich-Schrift* dem absoluten Ich zugehören). Funktional ist diese Ganzheit₁ wichtigstes Element der Erklärung zum Grund des Wissens überhaupt, wie es der Beginn der ›Urtheil<-Seite entwirft: Die letzten Bedingungen von Wissen sind demnach nicht mittels epistemischer, sondern einzig durch ontologische Begriffe beschreibbar (vgl. Henrich 1992, 98 f.), indem die Form der ›Ur=Theilung‹ als epistemologisches Faktum aus einem nicht subjekthaften Prozess der Trennung einer vorgängigen Ganzheit und Einheit hervorgeht, durch welchen allererst epistemisch zu verstehende Verhältnisse im Rahmen von Selbstbewusstsein möglich werden. Diese vorausgesetzte Ganzheit und Einheit der ›Ur=Theilung‹, das legt die Korrespondenz des Anfangs der ›Urtheil< mit dem Anfang der ›Seyn<-Seite durch denselben Bezug auf das Faktum der ›Ur=Theilung< in Subjekt und Objekt nahe, ist mit der Ganzheit₁ des ›Seyn schlechthin< zu identifizieren. Allerdings ergibt sich die Einsichtigkeit der Hypothese, dass die ursprüngliche Trennung in Subjekt und Objekt im epistemologischen Faktum notwendig auf eine vorausgesetzte absolute Einheit beider bezogen ist und nur durch sie genetisch wie geltungstheoretisch zu verstehen ist, erst dadurch, dass Hölderlin als ersten Fall und exemplarischste Realisation (›das passendste Beispiel‹) der ›Ur=Theilung< den Satz des Bewussteins (›Ich bin Ich‹) annimmt und die generelle Onto/Logik der ›Ur=Theilung< aus dessen Spezifika herleitet (vgl. im Einzelnen dazu Henrich 1992, 462–484). Denn in Bezug auf diesen Satz gilt schon seit Fichte, dass seine besonders innige und unbedingte Form der Identität (›Ich ist notwendig Identität des Subjekts, und Objekts: Subjekt-Objekt: und dies ist es schlechthin, ohne weitere Vermittelung‹; Fichte 1997, 18) nicht aus dem Satz selbst, d. h. aus der Form des Vollzugs konkreten Sich-Wissens, sondern einzig aus einem diesem Vollzug vorausliegenden und gewussten Einheitsgrund kommen kann, den Fichte eben als ›absolutes Ich‹ konzipiert (vgl. Förster 2011, 209–215; Henrich 1982). Problematisch an dieser unterstellten Folgerung Hölderlins ist freilich, dass hier

Charakteristika eines Ausnahmefalls von Wissen (›Ich bin Ich‹) auf jede Art epistemischer Bezugnahme ausgeweitet werden, um deren generelle Abhängigkeit von einem nur ontologisch zu beschreibenden Einheitsgrund statuieren zu können. (Freilich greift auch Hegel später in seiner begriffslogischen Konzeption des ›Urteils‹ auf einen solchen Einheitsgrund von Subjekt und Prädikat im Sinne der ›Ur-Teilung‹ zurück, der sich in der Kopula ›ist‹ ausdrücken soll; vgl. Hegel 1986a, 317, § 166). Vor solch (zu) weitreichenden Schlüssen ziehen sich Lesarten der formalen Ontologie des Textes wie die von Michael Franz auf das sichere Terrain des vermeintlich expliziten Gehalts zurück. Für Franz ist ›Seyn‹ im Sinne der formalen Ontologie des Textes und gemäß des ersten Satzes der ›Seyn<-Seite nicht mehr als Hölderlins Zeichen für die »Kopula des Urteils, drückt die Verbindung aus, die zwischen den beiden Termi des Satzes hergestellt ist« (Franz 1987, 106) – aber als eine Art transzendentale, epistemische Bedingung der Verbindung von Subjekt und Objekt in allen urteilshaften Äußerungen (ebd., 112). Problematisch an dieser logizistischen Lesart ist – lässt man die Nichtbeachtung der starken metaphysischen Implikationen des Textes beiseite, die eben das Ziel solcher Lesarten ist – mindestens, dass sie einerseits den Unterschied zwischen ›Seyn‹ und ›Seyn schlechthin‹ nicht erfasst, und andererseits den ersten Satz der ›Seyn<-Seite dort als Definition versteht, wo dieser in seiner sprachlichen Form gerade subtil die semantische Funktion von Definitionen und ihre Reichweite problematisiert (Endres 2017, 89–91).

Das größte Problem der formalen Ontologie des Textes, nimmt man einmal die Gültigkeit des Henrichschen Paradigmas einer spekulativen Philosophie des absoluten Grundes an, besteht freilich in einer unaufhebbaren begrifflichen Ambivalenz, die wiederum mit den Besonderheiten der deskriptiven Terminologie Hölderlins zusammenhängt. Diese Ambivalenz äußert sich im Vorliegen von zwei widerstreitenden Begriffen der formalen All-Einheit des ›Seyn schlechthin< und der interpretatorischen Frage, wie das Verhältnis dieser beiden Begriffe zu bestimmen ist. Muss der Begriff der *differentiellen All-Einheit* des Grundes, der sich vor allem aus der Beschreibungssprache des Textes ergibt, als ungenügende Entfaltung einer neuen, eigenen Terminologie bei Hölderlin verstanden und dem hermeneutisch erschlossenen Gehalt des ›eigentlich‹ gemeinten Begriffs *homogener All-Einheit* untergeordnet werden (Henrich)? Oder gilt es hingegen, Hölderlins differentiell verfahrenden Beschreibungsdiskurs der letzten Einheit ernstzunehmen und

sich folglich von der Idee eines trennungslosen Grundes als Zielpunkt des Textes zu verabschieden, um andere Kandidaten in Hölderlins Denken für den Gehalt dieses Grundes in den Blick zu nehmen (Strack, Hücke)? Denn einerseits hatte die prominente metaphysische Lesart der formalen Ontologie im Blick auf die Voraussetzung eines Einheitsgrundes des ›Ich bin Ich‹ als ›passendstes Beispiel‹ der ›Ur=Theilung‹ einen fungenlosen, homogenen Begriff eines ich-losen und absoluten Ganzen ergeben, bezüglich dessen an ihm selbst ›gar keine Theilung vorgenommen werden kann‹. Andererseits aber wird der Text von einer Redeweise über das ›Ganze‹ beherrscht, die dieses als einzige aus Teilen zusammengesetzt (vereinigt) oder immer schon in sich durch Teile bestimmt erfasst. Sei es, dass auf der ›Urtheil-‹Seite die » gegenseitig[] Beziehung des Objects und Subjects aufeinander« als Begriff des eines nachträglichen Ganzen beider erscheint, und zugleich auch das vorgängige Ganze so gefasst ist, dass von ihm »Object und Subject die Theile sind«; oder sei es, dass auf der ›Seyn-‹Seite – im Anschluss an die Terminologie des »innigst vereinigten Objects und Subjects« von der ›Urtheil-‹Seite – die »Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände«, bezeichnet ist. In jedem Fall weist die Redeweise über das absolute Ganze auf eine Wiederherstellung aus Teilen und eine vorgängige Gliederung in Teile hin, was in Kontrast zur anvisierten absoluten Homogenität des Grundes steht (so auch Endres 2017, 97–99, 108).

Argumentativ leuchtet gerade auch aus Sicht des Interpretaments eines absoluten, homogenen Grundes unmittelbar ein, warum Hölderlin sich wenigstens zum Teil auf eine solche Redeweise einlassen muss: (1) Der Hervorgang des qualitativen kategorialen Unterschieds von Subjekt und Objekt im epistemologischen Faktum mittels der bloß quantitativen Vorgänge von Teilung und Trennung eines homogenen Ganzen ist nur erklärbar, wenn Subjekt und Objekt in irgend einer Weise in diesem Ganzen präformiert bzw. präexistent vorgegeben sind (vgl. Henrich 1992, 532 f., 607; Hücke 1992, 108 f.). (2) Die vor allem den späteren Hölderlin beschäftigende perennierende Präsenz des verlorenen absoluten Grundes in den Trennungen der Welt und seine Rolle in verschiedenen Praktiken der Wiederherstellung von Einheit und Harmonie (Kunst, Natur, Liebe, Geschichte) als ›Vereinigungsphilosophie‹ muss diesem Grund die Möglichkeit einer wie auch immer zu denkenden (indirekten, partikulären, symbolischen etc.) Gegenwärtigkeit bzw. Immanenz im Zustand seiner Trennung zugestehen, die

mit einer kontradiktitorischen Gegensätzlichkeit zu jeder Art von Teilung unvereinbar ist (vgl. Hücke 1992, 106 f.; umfassend bezüglich der ›Vereinigungsphilosophie‹ im *Hyperion* dazu Kondylis 1979, 323–365). Nicht ohne Grund heißt es in einem Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796: »In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen« (StA 6.1, 203).

An dieser Stelle setzen alternative Lesarten des Gehalts der All-Einheit an. Strack bspw. bestreitet, dass mit der besonderen Ganzheit des ›Seyn schlechthin‹ generell ein relationsloser absoluter Grund gemeint sei, sondern sieht hier eher eine ästhetische harmonische Ganzheit von Teilen. Somit finde sich bereits in *Urteil und Seyn* eine »ästhetische Philosophie« (Strack 1994, 160) des Seins skizzenhaft vorgebildet, die dann in den späteren Schriften eingelöst werde, und die »von der wirklichen Erfahrung des Schönen ausgeht und dessen Struktur auf das unvordenliche ›Seyn‹ des Grundes überträgt« (ebd.). Nur mittels des Seyns des Schönen, so zeigt es vor allem der *Hyperion*, werde innerhalb der Schranken der Endlichkeit die Einigkeit des absolut vorgängigen und absolut uneinholtbaren Absoluten, der für uns in jeder Hinsicht »nichts« sein muss (so auch Iber 1999, 115–118), durch die besondere Harmonie des Entgegengesetzten gespiegelt und erfahrbar (Strack 1994, 159–166; umfassend Strack 2013; so auch schon Kondylis 1979, 323 f.; vgl. dazu Hölderlins Briefe an Schiller vom 4. September 1795, StA 6.1, 180 f., an Niethammer vom 24. Februar 1796, StA 6.1, 202 f., an den Bruder vom 2. Juni 1796, StA 6.1, 208–210). Analog dazu kritisiert Hücke ebenfalls Henrichs und Franks Interpretament der trennungslosen Alleinheit des ›Seyn schlechthin‹ und weist nach, dass Hölderlins formale Ontologie der innigen All-Einheit des Ganzen in *Urteil und Seyn* viel eher mit der heraklitischen Bestimmung des Schönen aus dem *Hyperion* als das »Eine in sich selber unterschiedne« (StA 3, 81) ($\epsilon\nu \delta\alpha\varphi\epsilon\rho\eta \epsilon\alpha\tau\omega$) korrespondiere (Hücke 1992, 102–110; s. unten 15.2). Denn einzig in dieser Hinsicht werde, so Hücke, die Regenerationsfunktion der All-Einheit innerhalb von Welt und Geschichte wie auch die absolute Jenseitigkeit des schlechthinnigen absoluten Seins, wie sie die *Vorrede* der vorletzten Fassung des *Hyperion* entwirft (vgl. StA 3, 236 f.; s. Kap. 15.2), verständlich.

Schließlich besteht jedoch auch in der emphatisch-metaphysischen, im ›Seyn schlechthin‹ auf ein homogenes ontologisch ›Erstes‹ zielen Rekonstruktion

des Textes im Sinne Henrichs eine prozesslogische Notwendigkeit, dem ansonsten ›verlorenen‹ absoluten Sein in den Produkten seiner Trennung eine bestimmte Art von Immanenz zuzugestehen (Henrich 2005, 306 f.; Henrich 1992, 642). Denn aufgrund der reinen Formalität des Prozesses der Trennung des absoluten Seins in seinem Übergang in die ›Ur-Theilung‹ muss es doch qualitativ bzw. substantiell ›ein und dasselbe‹ sein, was einmal in der Form absoluter Homogenität und dann in der Form epistemischer Unterschiedenheit ›vorliegt‹ (Henrich 1992, 105); das ergibt nach Henrich die Möglichkeit, sogar an eine prä-hegelsche ›Selbstentwicklung des Seins‹ bei Hölderlin zu denken (ebd., 107 f.). Dergestalt verschärft sich aber nur das Problem, dass absolutes Sein und ›Ur-Theilung‹ in der Hölderlinschen Fassung einerseits nicht ohne wechselseitige Immanenz zu denken sind und andererseits dieser Denknotwendigkeit auch in bestimmten Hinsichten bzw. Interpretationsmöglichkeiten, aufgrund ihrer kontradiktitorischen Fassung, latent widersprechen (vgl. Strack 1994, 160), ohne dass beide Hinsichten in ihren vielfältigen Bedingungs- und Folgeverschlingungen adäquat onto/lo-
gisch versöhnt werden können.

Die qualitative Ontologie in *Urtheil und Seyn*: ›Seyn schlechthin‹ bzw. ›absolutes Seyn‹

Der Gedanke des ›Seyn schlechthin‹ wird von zahlreichen Interpreten als eigentliches Zentrum von *Urtheil und Seyn* angesehen (dazu Hucke 1992, 95): wohl auch deshalb, weil damit am deutlichsten die kantische ›Gränzlinie‹ des transzendentalen Idealismus überschritten und scheinbar – im Anschluss an den vorkritischen Kant des *Beweisgrunds*, Jacobis Rekonstruktion von Spinozas Substanzbegriff als ›Seyn‹ (dazu ausführlich Henrich 1992, 48–73) und Fichtes bzw. Schellings Dimension des ›Seyns‹ des absoluten Ich (zu diesen Quellen des ›Seyns‹ bei Hölderlin vgl. Henrich 2008, 302 f.; Henrich 1992, 40–138) – eine Metaphysik bzw. Ontologie im vorkritischen, platonischen Sinne restituierter wird. Die Betonung des ›Seyn[s], im einzigen Sinne des Worts‹ (StA 3, 236) als *singulare tantum*, d. h. als einiges und einziges, und zwar mittels seiner sprachlichen Darstellung als Typenobjekt (Substantivierung als ›das Sein‹ bzw. attributiv noch gesteigert: ›Seyn schlechthin‹ und ›absolute[s] Seyn‹), d. h. als eine nicht-prädizierbare, sprachlich singuläre Universalie von der Art eines obersten genus, widerersetzt sich modernen Lesarten (bspw. Franz 1987), welche die spekulativen Rede von ›dem Sein‹ ohne Rest in Aus-

sagen über die Gebrauchsweisen von ›ist‹ übersetzen wollen (vgl. Graeser 1991, 118). Rückfall in naive Ontologie ist dieser Gebrauch des *singulare tantum* ›Seyn‹ jedoch keineswegs. Dem stehen sowohl das inhaltliche wie das methodologische Profil dieses Gebrauchs entgegen. Inhaltlich hat wieder Henrich die sehr kantische Idee der ›nothwendige[n] Voraussetzung‹ (StA 4,1, 216; vgl. KrV B805) der All-Einheit des ›absoluten Seyns‹ stark gemacht, die entscheidend für den Setzungs- und Erschließungsakt des Seyns ist. Dergestalt wird das ›absolute Seyn‹ auf der ›Urtheil-‹Seite nicht als Anfang gedacht, von dem deduktiv ausgegangen werden kann, sondern es wird nur vom epistemologischen Faktum aus (zumindest sobald dieses auf den exemplarischen Fall von ›Ich bin Ich‹ bezogen wird) als denknotwendige Voraussetzung im Sinne eines transzendenten Grundes erschlossen: und zwar nach dem Jacobischen Schema der notwendigen Folgerung vom Bedingten auf ein zugrunde liegendes Unbedingtes. In Abkehr von Reinholds singulär und Fichtes triadisch organisierter Grundsatzphilosophie (vgl. dazu ausführlich Henrich 1992, 92–125) kann dieses ›Seyn‹ nur gedacht werden als unvordenklich ›verloren‹ (ebd., 106): nämlich als im Moment seines Gedachtwerdens immer schon übergegangen in die ›Ur-Theilung‹, von der aus es zugleich aber mehr als bloße regulative Idee ist. Gerade im Verbund von *Urtheil und Seyn* mit den Briefen Hölderlins aus dieser Zeit sowie dem *Hyperion* und seiner geschichtlichen wie ästhetischen Erkundung des ›Seyns‹ zeigt sich, dass der Begriffsgebrauch Hölderlins darauf zielt, in großer Nähe zu Jacobi bzw. zum vorkritischen Kant dieses rückwirkend erschlossene Seyn als »unmittelbar welthaltig« bzw. »notwendig erfüllt« (ebd., 297) zu explizieren, d. h. seine notwendige transzendentale Erschließung mit seiner notwendigen metaphysischen Realität zusammenzudenken (Hucke 1992, 100 f. versteht den Gedanken dagegen rein in den Grenzen der kantischen Erkenntnistheorie als ›transzendentales Ideal‹). Die dabei methodologisch erfolgte Ausarbeitung einer neuen Qualität kritisch-spekulativen Denkens, auf die Henrich immer wieder abhebt (Henrich 1992, 558–565; vgl. auch Endres 2017, 103) und die Termini wie ›das Sein‹ in reflexiver Weise als Ausdruck von Grenzbegriffen außerhalb des gewöhnlichen Funktionierens sprachlicher Bezugnahme fasst, sichert Hölderlins Vorgehen grundsätzlich gegen die Kritik an einer vorkritischen Seinsphilosophie, wie sie im Anschluss an Fichte (vgl. Graeser 1991, 112) vor allem Hegel in der *Wissenschaft der Logik* später vornehmen wird (Hegel 1986b, 82–114).

Warum aber muss die (homogene oder in sich differente) All-Einheit des unbedingten Grundes der ›Urtheil‹-Seite auf der ›Seyn‹-Seite als ›Seyn‹ bzw. ›Seyn schlechthin‹ verstanden werden? Was zeigt die qualitative Füllung der formalen Ontologie der ›Urtheil‹-Seite mit dem reinen Begriff eines schlechthinigen Seins über den Charakter dieses unbedingten Einen näherhin an? Hierfür ist es erst einmal entscheidend zu betonen, dass die Allgemeinheit dieses ›Seyns schlechthin‹ nicht die vertikale Allgemeinheit eines bloß bzw. absolut Allgemeinen (*Universale/genus*) – auch wenn es dergestalt das Allgemeinste überhaupt ist – im abstrakten Unterschied zum Konkreten meint (im Sinne des Verhältnisses von Muster und Instanz), sondern die horizontale Allgemeinheit des Ganzen von allem Besonderen, d. h. die substantielle Einheit des je Besonderen und Konkreten als ins Extrem ge steigerte Form der All-Einheit (vgl. Graeser 2006, 50 f.). Nach der klassischen platonischen Nomenklatur der Strukturen von Allgemeinheit im Verhältnis der Ideen zueinander im *Sophistes* entspricht dem ersten Allgemeinen das äußerliche Umfass'tsein der ›vielen‹ von einer Idee, dem zweiten aber das Miteinander-Verknüpftsein der ›vielen‹ insgesamt ›im Eins‹ der Idee (*Soph.* 253f-e). Zu dieser begrifflichen Form der innigsten All-Einheit des Unbedingten passt die Existenzbedeutung von ›sein‹ anscheinend besonders gut (Henrich 1992, 582; gegen Franz 1987, 102, der die Existenzbedeutung für nicht anwendbar hält): Lässt sich der existentielle Sinn von ›sein‹ in seiner heute gewöhnlich univoken Fassung doch in keiner Weise intensional spezifizieren bzw. differenzieren; was existiert, existiert auf dieselbe Weise und damit in Einheit mit allem anderen Existierenden. Das schlechthinige Seyn existiert zwar dann nicht wie die realen Individuen, deren All-Einheit es darstellt: Denn zu deren Existenz gehört wesentlich das Einzel-sein im Unterschied zu anderem Einzel-Seiendem. Da das Seyn schlechthin aber nur Wirkliches in Einheit enthält und somit die Rolle des selbst realen Inbegriffs dieses Wirklichen spielt, muss es selbst auf eine eigene Weise existieren und zugleich Existenz selbst umfassend darstellen bzw. verfügbar machen. ›Spricht man unter solchen Bedingungen von ›Seyn‹, so meint man damit, daß alles, was [...] schlechthin als Einzelnes unter anderen existiert, in einem Grund [...] von allem anderen Einzelnen ungetrennt ist, so daß ihrer aller Da-sein als in einem Einigen begriffen gedacht werden muß‹ (Henrich 1992, 572). Das ›Seyn schlechthin‹ ist so verstanden ein »endliches« Absolutes« (ebd., 575), weil es die innigste Einheit alles Aktualen (aber nicht

alles Möglichen) in der Aufhebung aller Differenzen des Seienden zueinander so realisiert, dass sie in der *Selbigkeit ihres Existierens* unverlierbar eins miteinander sind. Das ›absolute Seyn‹ stellt mithin auch das absolute Substrat (›Subsistenz‹ bei Henrich als letzte, nicht mehr reduzierbare oder auf andere Subsistzenzen beziehbare Substantialität) und die absolute Realität (als Ganzheit des »All der Realität«, KrV B605) dar (Henrich 1992, 574 f.). Einen davon etwas abweichenen Vorschlag der Interpretation von ›Seyn schlechthin‹ unternimmt Graeser (Graeser 1991, 120 f.): Er versteht es im platonisch-aristotelischen Sinn als »Etwas sein«, genauer als »existieren als etwas«, erweitert noch um die normative Dimension der platonischen Idee als »wahres Sein«. Demnach heißt›Seyn schlechthin‹ hier, »daß etwas nur das ist, was es ist« (ebd., 120), sodass in ihm keinerlei Trennung von in irgendeiner Weise nicht zugehörigen Teilen mehr möglich ist. ›Seyn schlechthin‹ wird so als Ausdruck des absolut einfachen, unanalysierbaren reinen Etwas-Seins im Sinne des *Wesens* mittels einer möglichen prädiktiven Bestimmung (›x ist P‹) überhaupt verstanden, sozusagen als prädikationslogisches Wesen des Seienden: Damit aber verliert es seine integrale Funktion in Bezug auf die Einheit von allem Seienden und wird zur Funktion der Einheit jedes Seienden mit sich, wo es ganz bei sich im Kern seiner Selbigkeit ist. Der Hölderlinsche Text erlaubt auch hier eine ganze Bandbreite von Lesemöglichkeiten, die letztlich nur anhand ihrer je verschiedenen Integrationskraft für diverse Aspekte dieses und nahe stehender anderer Texte Hölderlins bewertet werden können.

Das Sein der Modalitäten in Urtheil und Seyn

Der zweite Abschnitt der ›Urtheil‹-Seite enthält mit Hölderlins Bemerkungen zu den Modalitäten Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit den hermeneutisch dunkelsten Teil des Textes. Beziiglich seiner enormen argumentativen Verkürzung und Unschärfe im Gebrauch der Begriffe wirken die gängigen Interpretationen in ihrer oftmals beziehungslosen Divergenz manchmal hilflos. Während bspw. Franz' Interpretation mit Blick auf das spätere Werk zeitphilosophisch erfolgt und eine Grundordnung der Begriffe von Möglichkeit/Notwendigkeit – Wirklichkeit nahelegt (Franz 1987, 118–122), interpretiert Henrich ontologisch und nach dem Muster Möglichkeit/Wirklichkeit – Notwendigkeit. Jenseits einer durchgängigen Interpretation des Abschnitts lassen sich aber doch einige seiner Sachverhalte – zumindest in Form

von Problembeständen – klar benennen. Die Schwierigkeit des Abschnitts liegt einerseits darin, dass die Modalbegriffe in eigensinniger Weise auf Formen des Bewusstseins bezogen werden, und andererseits, dass Hölderlin die gängige Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit umkehrt: »Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederholt' ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war.« (StA 4.1, 216) So wohl Wolffs als auch Baumgartens Metaphysik haben wirkmächtig das Mögliche als »das Vorstellbare, alles, was keinen Widerspruch einschließt« (Baumgarten, Met. § 8) an die Spitze ihres Weltgebäudes gestellt, und auch Kant folgt in der *Kritik der reinen Vernunft* dahingehend, dass Möglichkeit ein rein analytisches und weniger informatives Merkmal von Begriffen als das synthetische Urteil der Wirklichkeit ist, weil für erstere bloß die innere Konsistenz des Begriffs mit sich selbst (logische Möglichkeit) bzw. mit den Prinzipien möglicher Erfahrung (reale Möglichkeit) entscheidend ist (KrV B625). Wirklichkeit hingegen benötigt zusätzlich die allein durch Wahrnehmung gegebene Feststellung der »Position eines Dinges« (KrV B626): »Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zuerteilen.« (KrV B629) – das ist eben Kants berühmte und gegen den ontologischen Gottesbeweis gerichtete Analyse des Daseins. Hölderlin kehrt dieses Schema mindestens in den grundlegenden Abhängigkeitsverhältnissen, sicherlich im Anschluss an Bemerkungen von Jacobi in seinem großen *Hume*-Aufsatz (Jacobi 2004, 36), anscheinend um. (Eine weitere wichtige und oftmals unbeachtete Vorlage zumindest dieser Gedankenfigur stellt wohl erneut Kants vorkritische *Beweisgrund*-Schrift dar, in der bekanntlich in Absicht eines ontologischen Gottesbeweises gezeigt werden soll, dass »[d]ie innere Möglichkeit aller Dinge [...] irgendein Dasein voraus[setzt] [...] Wenn nun alles Da-sein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg.« Kant 2011, 25 [A18 f.]) Dennoch ist der Abschnitt in mehrfacher Hinsicht zugleich auch in großer Nähe zum kritischen Kant formuliert: Bspw. in der Zuordnung der Wirklichkeit zum »unmittelbare[n] Bewußtsein« von Wahrnehmung bzw. Anschauung und der Möglichkeit zum »mittelbare[n] [...] Bewußtsein« des Verstandes, wobei die Verstandesleistungen ganz kantisch durch die Grundlegung

der Anschauungsformen vermittelt, d. h. von deren Material abhängig sind, oder auch in der Korrelation von Modalitäten und Erkenntnisvermögen überhaupt (Henrich 1992, 716). Ungewöhnlich ist in jedem Fall Hölderlins Minimalisierung des Begriffs der Möglichkeit (ebd., 709), indem diese einerseits dem Begriff der Wirklichkeit nachgeordnet und andererseits dem Begriff der Notwendigkeit entgegengesetzt wird: Damit verschwindet seine Grundlegungsfunktion im Zusammenhang der Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen überhaupt bezüglich ihres Begriffs, wie sie die Schulphilosophie und Transzentalphilosophie des 18. Jahrhunderts gebraucht haben. Zugleich wird so aber in etwa sichtbar, in welcher Weise – darauf hat Henrich hingewiesen – die Modalbegriffe hier zu »ontologischen Bestimmungen« (ebd., 710) von Gegenständen gemacht werden: Hölderlin weist sie nämlich erst bereits konstituierten und mittels Bewusstseinsleistungen gegebenen Gegenständen zu, sortiert sie also nicht in die Bedingungen der Konstitution von Gegenständen ein. Damit entwirft er eine ›ontologisch spätere‹ und quasi retrospektive Modaldimension von Daseindem, über die man erst sprechen kann, nachdem diese in irgendeiner Weise bereits minimal vollständige Gegenstände von Bezugnahmen geworden sind. Die Dimension der ›Möglichkeit‹ des mittelbaren Bewusstsein des Verstandes beschreibt so verstanden aber nicht mehr als die Potentialität jedes irgendwie gegebenen Gegenstandes, bezüglich dessen was er sein könnte, d. h. bezüglich seines vollständigen Begriffs, durch den Verstand analysiert werden zu können. Ob ein solcher, beinahe tautologischer Begriff der Möglichkeit (= was ist, kann gedacht werden) allerdings einen funktionalen Mehrwert besitzt, bleibt zumindest nachzuweisen. Kantisch mutet indes auch Hölderlins Auszeichnung von ›Notwendigkeit‹ an, die einzig »Gegenstände[] der Vernunft« betrifft, die »nie-mals als das, was sie seyn sollen, im Bewußtseyn vorkommen« (StA 4.1, 216): d. h. die als bloß »aufgegebene Gegenstände« (Henrich 1992, 709) nicht adäquat repräsentiert bzw. erkannt werden können. Unterstellt man, dass diese Art der Notwendigkeit, die nach Hölderlin keinerlei Möglichkeit im oben bezeichneten Sinne beinhaltet und somit Gegenstände betrifft, die nicht adäquat gemäß den Schemata des Verstandes konzeptualisierbar sind, mit der Idee des ›Seyns schlechthin‹ korrespondiert, so verweist der gesamte Abschnitt über die Modalitäten darauf, dass das ›absolute Seyn‹ nicht nur jenseits der Begriffsbestimmung der Identität, sondern auch jenseits der Modalbestimmung der Möglichkeit liegt und so zumindest

ex negativo bestimmt werden kann. Der Skizzen- und Notatcharakter des Textes erweist sich somit im Abschnitt über die Modalitäten in besonderer Schärfe als Problem und sollte wiederum vorsichtig machen, einen zu weitgehenden systematischen Zusammenhang in ihn hineinlesen zu wollen.

15.2 Zur Entwicklung der ontologischen Reflexion im Kontext des Romans *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*

1792 beginnt Hölderlin mit der Arbeit an einem Roman. Die endgültige Fassung erscheint in zwei Bänden 1797 und 1799. Die Arbeit an dem Briefroman zeigt, wie stark Hölderlins ontologische Fragestellungen durch die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie angeregt werden. Ein wichtiges Verbindungsglied zwischen dem Seinsverständnis, das die Skizze *Urtheil und Seyn* artikuliert, und der endgültigen Fassung des *Hyperion* zeigt sich in der *Vorrede* zur vorletzten Fassung, die wohl in der zweiten Jahreshälfte 1795 – nach dem Jena-Aufenthalt Hölderlins – niedergeschrieben worden ist. Im Rahmen der *Vorrede*, die eine bedeutende gedankliche Klärung des ontologischen Problems erbringt, wird das »Seyn, im einzigen Sinne des Worts« dreifach expliziert, und zwar im Rückgang auf die Konzeption des Schönen (τὸ καλόν, τὸ κάλλος), wie sie Platon besonders in seinen Dialogen *Symposion* und *Phaidros* entwickelt hat.

»Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen *Ev kai Πλῶ* der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt nichts. Auch Hyperion theilte sich unter diese beiden Extreme.

Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.

Aber weder unser Wissen noch unser Handeln gelangt

in irgend einer Periode des Daseyns dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo Alles Eins ist; die bestimmte Linie vereinigt sich mit der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung.

Wir hätten auch keine Ahnung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn, im einzigen Sinne des Worts, wir streben gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts, (für uns) wir wären selbst nichts, (für uns) wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit; es wartet, um mit Hyperion zu reden, ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist. –

Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergieb! man hat schwer an dir gesündigt.« (StA 3, 236 f.)

Hölderlin verbindet in für ihn charakteristischer Weise ein Erkenntnisinteresse, das vom Kosmos, von der »Welt« ausgeht (vgl. Hölscher 2001, 50), mit demjenigen, das von der Verfassung des Subjekts und dessen Bewusstsein ausgeht. Das »Seyn«, ästhetisch erfahren als Schönheit, fällt im Rahmen der *Vorrede* mit der All-Einheit, dem »*Ev kai Πλῶ* der Welt« zusammen: So ist es bereits aus der Position eines transzendenten Absoluten herausgeführt und in das Geschehen der Welt eingebunden (Bremer 1996/96). Dieses »Seyn« wird vom Subjekt im Modus einer beseeligenenden »Einigkeit« erfasst, die es – in allen Widersprüchlichkeiten seiner eigenen Existenz und angesichts gegensätzlicher Lebenserfahrungen – zu orientieren vermag. Die Orientierung am Schönen ist, wie im platonischen *Symposion*, die Voraussetzung für die Hervorbringung von Schöнем (Symp. 206b). Auf dem Weg der Lektüre Heraklits schreitet Hölderlin von einem solchen ontologischen Verständnis zur Ausbildung der Dialektik fort. Der Schluss des *Hyperion* lautet 1799:

»Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.« So dacht' ich. Nächstens mehr.« (StA 3, 160)

»Versöhnung ist mitten im Streit« – diese Formulierung lässt sich lesen als Übersetzung des von Platon im *Sophistes* zur Charakterisierung des heraklitischen Denkens verwendeten Leitsatzes: »denn als sich veruneinigend vereinige es sich immer, sagen die strengeren Musen« (Soph. 242e: διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ

Συμφέρεται φασὶν φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν [Übersetzung Friedrich Schleiermacher]; vgl. Aristoteles, Eth. Nic. 1155 b4; zu antiken Theorie des Streits und ihrer Wirkungsgeschichte vgl. Hühn 1998). Eine ausdrückliche Bezugnahme auf den frühgriechischen Denker Heraklit liegt im letzten Brief des ersten Bandes von *Hyperion* vor:

»Das große Wort, das εν διαφερον εαυτῷ (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Griechen finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie. Nun konnte man bestimmen, das ganze war da« (StA 3, 81; vgl. ebd., 83).

Der von Platon verwendete Begriff des Widerstreitenden (διαφερόμενον) wird in den des Sich-Unterscheidenden (διαφέρον) transformiert. Hölderlin deutet »das große Wort [...] des Heraklit« vor dem Hintergrund der platonischen Ontologie und Dialektik, die er im *Symposion* und im *Phaidros* in Verbindung mit der Idee der Schönheit gefunden hat (Bremer/Dilcher 2013; Bremer 1996/97; Wagner 1937, 40–41). Über die Zusammenführung der platonischen Idee der Schönheit mit der heraklitischen Konzeption einer differenzierten Einheit vermag Hölderlin das Modell einer prozessualen *Dialektik* zu entwickeln, das das Sein im Sinne der *Selbstentfaltung* versteht: Das Eine-Ganze, das sich in sich selbst differenziert in Subjekt und Objekt, Ich und Anderes, geht über die Getrennten und Differenten wieder mit sich zusammen zur gefüllten Einheit und Ganzheit, womit der in sich unendliche Prozess wieder von neuem beginnt. Das Eine unterscheidet sich von sich selber und ist ebendarin es selbst. Die Aneignung heraklitischen Denkens ermöglicht die Entstehung dessen, was als ›Vereinigung philosophie‹ für die Entwicklung des frühen Idealismus zu Hegels Dialektik Einfluss gewinnt (Bremer 1996/97, 187–189; Kondylis 1979; Henrich 1971). Auf dieser Basis wird es möglich, das Sein nicht nur grundlegend zu verzeitlichen und damit als welt-immanent zu denken, sondern auch, es umfassend zu historisieren.

In Anschluss an Hölderlin bezieht sich Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ausdrücklich auf das »große Prinzip des Heraklits«, das er gleichfalls aus Platons *Symposion* entwickelt: »Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst« (Hegel 1986c, 326 f.). Hegel nimmt Hölderlins Hinweis auf »das Eine in sich selber unterschiedne« auf und verwandelt dieses in eine »Formel für den

Prozess des Geistes und seiner geschichtlichen Entfaltung. Dabei wird Heraklits Gedanke als Grundstruktur der Dialektik expliziert« (Bremer/Dilcher 2013, 644). Wie Hölderlin begreift auch Hegel das ›Eine‹ Heraklits als ein spekulatives Prinzip. Die Einheit der Gegensätze expliziert er als notwendige Verbindung des Gegensätzlichen und expliziert sie als dialektische Struktur von Werden und Bewegung. Das von Hölderlin aufgedeckte heraklitische Prinzip zeigt seine Erschließungskraft auf dem weiteren Denkweg Hölderlins besonders im Kontext der geschichtsphilosophischen Überlegungen, der Ausbildung der Poetologie und der späten (Darstellungs)Theorie des Tragischen (Hühn 1997, 166–249; vgl. auch *Die Bedeutung der Tragödien* ..., FHA 14, 383).

15.3 Zur geschichtlichen Selbst-differenzierung der ›Welt aller Welten‹

Der Homburger Aufsatz *Das untergehende Vaterland* ... (FHA 14, 174–178) unterscheidet zwei Modi geschichtlicher Selbstdarstellung des Einen:

»Denn die Welt aller Welten, welche immer *ist* und seyn muß, deren Seyn als das das Alles in Allen angesehen werden muß, stellt sich nur in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt *dar*, und dieser Untergang und Anfang ist wie die Sprache Ausdruk Zeichen Darstellung eines lebendigen aber besondern Ganzen, welches eben wieder in seinen Wirkungen dazu wird, und zwar so, daß in ihm, sowie in der Sprache, von einer Seite weniger oder nichts lebendig Bestehendes von der anderen Seite alles zu liegen scheint. Im lebendig Bestehenden herrscht eine Beziehungsart, und *Stoffart* vor; wiewohl alle übrigen darin zu ahnen sind, im übergehenden ist die Möglichkeit aller Beziehungen vorherrschend, doch die besondere ist daraus abzunehmen, zu schöpfen, sodaß durch sie als Unendlichkeit die endliche Wirkung hervorgeht.« (FHA 14, 174)

Das Seinsganze artikuliert sich 1. »nur in aller Zeit«. Es äußert seine Momente sukzessive im geschichtlichen Vollzug, und zwar in der Bindung an eine je besondere Welt, die als sein »Zeichen« fungiert. Die Seinsunendlichkeit kann sich aber als solche nicht in einer finiten Zeit darstellen. Aufgrund der Ewigkeit der »Welt aller Welten« ist der geschichtliche Vollzug deshalb selbst unendlich. Hölderlin erwägt zuerst die

Formulierung, die »Welt aller Welten« stelle sich »gan[z] positiv nur in allen Zeiten« (vgl. FHA 14, 160) dar. ›Positiv‹ wird die Darstellung hier benannt, weil sie die Vergegenwärtigung des Ganzen in einer besonderen und damit bestimmten, von anderen unterschiedenen Welt meint. »[N]ur in allen Zeiten« heißt es, weil er an die Abfolge von geschichtlichen Epochen denkt und spekulativ auf deren Totalität ausgreift. Von solchem ›positiven‹ Darstellungsmodus wird 2., wie die Genese der Niederschrift des Textes zeigt, eine gleichsam ›negative‹ Darstellungsweise unterschieden (vgl. FHA 14, 136 f.). Im geschichtlichen Übergang manifestiert sich die »Welt aller Welten« im »Untergange von Zeit und Welt« (FHA 14, 160). Indem das besondere Vaterland untergeht, äußert sich *via negationis* die Wirklichkeit des geschichtlich Ganzen. Die Pointe dieser Beschreibung zielt, wie die folgende Analogie mit der poetischen Sprache demonstriert, darauf, dass gerade der Untergang »Ausdruck eines lebendigen Ganzen« (vgl. FHA 14, 160; Hervorhebung H. H.; vgl. Urbich 2014) ist. Das ist eine der Grundideen, deren Explikation und Ausformung der gesamte Aufsatz verpflichtet ist. In der Überarbeitung dieser Passage wird die ›Welt aller Welten‹ nun nicht allein auf den Untergang der gewordenen, sondern ebenso auf den Anfang der werdenden Welt bezogen. War im ersten Darstellungsmodus das Bestehen einer besonderen Welt ›Zeichen‹ des Seinsganzen, so wird im zweiten Darstellungsmodus der *Übergang* in seiner Doppelgestalt als Untergang und Anfang zur Manifestation des ›lebendigen Ganzen‹. Der Untergang der alten Welt verweist auf das Ganze, weil er manifestiert, dass das bestimmte Vaterland nicht alles ist; der Anfang einer neuen Welt verweist auf das Ganze, weil »die Unendlichkeit, die zugleich Unbestimmtheit des Möglichen ist« (Gadamer 1969, 144), zum Anfang einer neuen Bestimmtheit, dem »Anfang von Zeit und Welt« (FHA 14, 174) wird. Der ›Anfang von Zeit und Welt‹, auf den Hölderlins genetische Argumentation abzielt, ist das, was die zeitliche Sukzession der Geschichte für einen Augenblick außer Kraft setzt, weil das ewige Leben, der Grund der Geschichte, in der Simultanität aller möglichen Wechselbeziehungen von Natur und Menschen gegenwärtig wird und, was Hölderlins Erinnerungs- und Kunsttheorie vergegenwärtigt, in das Bewusstsein der historischen Subjekte aufgenommen werden kann. Dieser Augenblick ist also als Zäsur von zeitlicher Progression und gleichzeitig als Modus des Anfänglichen in der Zeit zu denken. Die Selbstdarstellung des Ganzen im Übergang wird entsprechend mit Hilfe der Modalitätskategorien er-

läutert: »Im Zustande zwischen Seyn und Nichtseyn wird aber überall das Mögliche real, und das Wirkliche ideal« (FHA 14, 175).

Das Seins ganze ist, indem es wird, d. h. sich geschichtlich darstellt. Weil es ein allebendiges Ganzes ist – ›Leben‹ ist der nicht eigens explizierte Grundbegriff des ganzen Fragmentes –, kann sie in der je bestimmten Gegenwart nur unter Missachtung der Zukunftsdimension, d. h. immer nur auf unangemessene Weise von den geschichtlichen Subjekten objektiviert werden. Im ›lebendig Bestehenden‹ kann sie unbestimmt als latentes Potential aller möglichen Beziehungen von Natur und Menschen gehandelt werden (FHA 14, 174). Der bewusste Bezug auf das Ganze könnte, solange das bestimmte Vaterland besteht, nur insofern statthaben, als die Subjekte ihren Lebenszusammenhang als eine der geschichtlich möglichen ›Darstellungen‹ der ›Welt aller Welten‹ begreifen, d. h. die Erinnerung an seine Herkunft und die in dieser Herkunft implizierte Zukunft lebendig erhalten. Das Seins ganze ist, wie die parallele Formulierung lautet, das »Alles in Allen« (FHA 14, 174), das allen einzelnen Welten immanent und zugleich transzendent ist, weil es in keiner endlichen Welt aufgeht und die Differenz zwischen Darstellendem und Dargestellten nicht aufgehoben werden kann. Das ›Alles‹ kann nur in der Weise ›in‹ den einzelnen Welten sein, dass es sich als deren Lebensgrund, als die in sich bleibende Ursache ihrer Existenz in ihnen manifestiert. Jede einzelne Welt, insofern sie sich konstituiert hat, ist eine besondere Konstellation der Wechselwirksamkeit von Menschen und Natur. »[A]lle übrigen« Wechselbeziehungen sind, wie Hölderlin betont, »darin zu ahnden« (vgl. FHA 14, 174), sie inhärieren der besonderen Welt als nicht aktualisierte Potenzen und sind als solche dunkel zu erspüren. Jede einzelne dieser Welten steht zwar für das Bestehen, nicht aber für die Verfassung der ›Welt aller Welten‹ ein. Das Ganze kann sich nicht auf Dauer in einem Einzelnen explizieren, weil das seinem Ganzheitscharakter widerspräche. Die einzelne Welt muss so wieder untergehen. Sie kann nur vorübergehend als dessen »Zeichen« fungieren (Hühn 1997, 126–136; Heisterhagen 1986, 38–50). Das Seins ganze kann sich nur vorübergehend in einer einzelnen geschichtlichen Welt explizieren, diese geht wieder unter und wird in einer anderen Periode durch eine andere Lebenswelt abgelöst. Das unendliche Leben schaffende Leben ist dem besonderen Lebenszusammenhang von Natur und Menschen immanent und zugleich transzendent, weil es sich als solches nicht in ihm ausfalten, andererseits sich aber nur als endliches

entfalten und realisieren kann. Es kann sich, weil es sich nicht auf Dauer fixieren lässt, nur auf transitorische Weise in ihm darstellen, was immer wieder den Untergang eines besonderen Lebenszusammenhangs zur Folge hat. Hölderlins Entscheidung für einen (wenigstens partiell) nicht mehr welttranszendenten, sondern gleichsam verzeitlichten wie historisierten absoluten Seinsbegriff ab der ›Homburger Periode‹, der in *Urtheil und Seyn* sicherlich angelegt, aber nicht konsequent ausgeführt ist und mit den von Henrich unterstrichenen Aspekten dieses Textes zu keinem Ganzen zusammenfindet, bietet einen Ausweg aus den Aporien der frühen ontologischen Konzeption. Damit aber kann man gerade im Blick auf *Urtheil und Seyn* und der Frage nach der ›Verbindlichkeit‹ dieses Fragments kaum mehr sinnvoll von einer homogenen Ontologie Hölderlins sprechen, die sich ausgehend von diesem Text durch das gesamte Werk ziehe.

Literatur

- Arnauld, Antoine/Nicole, Pierre: Die Logik oder Die Kunst des Denkens [1685]. Hg. von Christos Axelos. Darmstadt 2¹⁹⁹⁴.
- Bremer, Dieter/Dilcher, Roman: Heraklit. In: Hellmut Flasch/Dieter Bremer/Georg Rechenauer (Hg.): Die Philosophie der Antike. Bd. 1.2: Frühgriechische Philosophie. Basel 2013, 601–656.
- Bremer, Dieter: »Versöhnung ist mitten im Streit«. Hölderlins Entdeckung Heraklits. In: Hölderlin-Jahrbuch 30 (1996/97), 173–199.
- Brachtendorf, Johannes: Hölderlins eigene Philosophie? Zur Frage der Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 52 (1998), H. 3, 383–404.
- Endres, Martin: Lektüre/Lesen. Am Beispiel von Hölderlins »Seyn.../Urtheil... Wirklichkeit...«. In: Martin Endres/Axel Pichler/Claus Zittel (Hg.): Textologie. Theorie und Praxis interdisziplinärer Textforschung. Berlin 2017, 79–116.
- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794]. Hg. von Wilhelm G. Jacobs. Hamburg 4¹⁹⁹⁷.
- Fichte, Johann Gottlieb: Werke 1797–1798. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwický unter Mitarbeit von Richard Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970 (= Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4).
- Förster, Eckart: Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion. Frankfurt a. M. 2011.
- Frank, Manfred (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt a. M. 1991.
- Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Frankfurt a. M. 1989.
- Frank, Manfred: »Intellektuale Anschauung«. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: Ernst Behler (Hg.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn 1987, 96–126.
- Franz, Michael: Hölderlins Logik. Zum Grundriß von »Seyn Urtheil Möglichkeit«. In: Hölderlin-Jb. 25 (1986/87), 93–124.
- Gadamer, Hans-Georg: Über leere und erfüllte Zeit. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 4: Neuere Philosophie II. Tübingen 1987, 137–153.
- Götze, Martin: Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik. Paderborn 2001.
- Graeser, Andreas: Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit. In: Dietmar Köhler/Otto Pöggeler (Hg.): G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Berlin 2²⁰⁰⁶ (= Klassiker Auslegen, Bd. 16), 35–55.
- Graeser, Andreas: Hölderlin über Urteil und Sein. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 38 (1991), H. 1–2, 111–127.
- Hegel, Georg W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Frankfurt a. M. 1986 (= Werke, Bd. 8). (1986a)
- Hegel, Georg W. F.: Wissenschaft der Logik I. Frankfurt a. M. 1986 (= Werke, Bd. 5). (1986b)
- Hegel, Georg W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Frankfurt a. M. 1986 (= Werke, Bd. 18). (1986c)
- Heisterhagen, Tilman: Ganzheit – Einheit – Differenz. Systematische Rekonstruktion im Blick auf das Spätwerk Hölderlins. Ms. Staatsexamensarbeit. Göttingen 1986.
- Henrich, Dieter: Hölderlins Philosophische Grundlehre. In der Begründung, in der Forschung, im Gedicht. In: Thomas Grundmann u. a. (Hg.): Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl. Frankfurt a. M. 2005, 300–324.
- Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795). Stuttgart 1992.
- Henrich, Dieter: Fichtes »Ich«. In: Ders.: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982, 57–82.
- Henrich, Dieter: Hegel und Hölderlin. In: Ders.: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 1971, 9–40.
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. von Dietrich E. Sattler u. a. Frankfurt a. M. 1975 ff. (FHA)
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe. Hg. von Friedrich Beissner und Adolf Beck. 8 Bde. Stuttgart 1946–1985. (StA)
- Hölscher, Uvo: Empedokles und Hölderlin. Hg. von Gerhard Kurz. Eggingen 3²⁰⁰¹.
- Hucke, Patrizia: »Sein schlechthin« und εν διαφερον εαυτῷ. In: Markus Hattstein u. a. (Hg.): Erfahrungen der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag. Hildesheim u. a. 1992, 95–114.
- Hühn, Helmut: Streit I. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 10. Basel 1998, 297–301.
- Hühn, Helmut: Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken. Stuttgart/Weimar 1997.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Hamburg 2009.

- Iber, Christian: Hölderlin und Schelling auf der Suche nach dem verlorenen Sein. Zur Entwicklung von Hölderlins Jenenser ästhetischer Konzeption. In: Richard Faber/Barbara Neumann (Hg.): Literarische Philosophie – philosophische Literatur. Würzburg 1999, 113–133.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. In: Ders.: Schriften zum Transzendentalen Idealismus. Hg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske. Hamburg 2004 (= Werke, Bd. 2.1), 9–114.
- Kant, Immanuel: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen. Hamburg 2011.
- Kondylis, Panajotis: Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart 1979.
- Quante, Michael: Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel. Frankfurt a. M. 2011.
- Schmidt, Jochen: Kommentar. In: Friedrich Hölderlin: Hyperion. Empedokles. Aufsätze. Übersetzungen. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1992 (= Werke und Briefe in drei Bänden, Bd. 2), 923–1510.
- Strack, Friedrich: Über Geist und Buchstabe in den frühen philosophischen Schriften Hölderlins. Heidelberg 2013.
- Strack, Friedrich: Das Ärgernis des Schönen. Anmerkungen zu Dieter Henrichs Hölderlindeutung. In: DVjs 68 (1994), H. 1, 155–169.
- Tilliette, Xavier: Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.
- Urbich, Jan: Poetische Eigenzeiten in Hölderlins »Brod und Wein« im Licht seiner Zeitphilosophie. In: Michael Gamper/Helmut Hünn (Hg.): Zeit der Darstellung. Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft. Hannover 2014, 209–245.
- Wagner, Gisela: Hölderlin und die Vorsokratiker. Würzburg 1936.

Helmut Hünn (15.2/15.3)/Jan Urbich (15.1)

16 Deutscher Idealismus (VI): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Die Verwandlung von Metaphysik in Logik

Hegels Beitrag zur Ontologie besteht in ihrer Verabschiedung als eigenständiger philosophischer Disziplin. Ausgangspunkt hierfür ist, dass Ontologie keine auf Erfahrung, sondern eine rein auf das Denken gegründete Erkenntnis des Seienden anstrebt. Dabei setzt sie Begriff und Existenz von Seiendem, das selbst kein Gedanke, jedoch durch Denken erkennbar sein soll, schlicht voraus. Seinen Erkenntnisanspruch könnte *reines* Denken aber nur einholen, wenn es sich nicht *geradehin* auf Seiendes richtete, dessen Vorhandenheit es gleichsam erfahrungsmäßig voraussetzt, sondern zunächst auf sich selbst.

Dass sich der *ontologische* Erkenntnisanspruch so mit allenfalls im Rahmen einer *Logik* einholen lässt, bedeutet weder, dass sich das Seiende als solches nicht erkennen lasse, noch, dass alles Seiende bloß in Gedanken bestehe. Hegels Verwandlung der Ontologie in Logik macht lediglich mit der Einsicht ernst, dass *reines* Denken seinen Erkenntnisanspruch nicht auf eine gegebene Vorstellung von Seiendem stützen, sondern ihn nur in einer Untersuchung ausweisen kann, die von *nichts weiter* ausgeht als dem Entschluss, »*rein* denken zu wollen« (8:168).

Da Ontologie ihren Anspruch auf reine Erkenntnis des Seienden, solange sie als eigenständige Disziplin angelegt ist, grundsätzlich nicht auszuweisen vermag, spricht Hegel überhaupt nur noch von »vormaliger Ontologie« (4:407, 5:13, 8:93). In die neue Form der Logik, die an ihre Stelle treten soll, leitet er ein, indem er sie von der »vormaligen Metaphysik« abgrenzt (vgl. 8:93–106). Als deren maßgebliche Darstellung betrachtet er die Metaphysik Christian Wolffs, deren ersten, *allgemeinen* Teil die Ontologie bildete. Dabei stellt Kants Kritik dieser Metaphysik erklärtermaßen die »Grundlage« von Hegels eigenem Ansatz dar (5:59, vgl. 5:13). Er versteht seine Verwandlung der Metaphysik in Logik somit als Fortführung von Kants Einsicht, dass sich der philosophische Anspruch auf *reine* Erkenntnis nur ausweisen lässt, wenn er sich nicht *geradewegs* auf Seiendes richten soll, sondern in einer Untersuchung des Erkenntnisvermögens artikuliert (vgl. Fulda 1999).

Allerdings hat Kant diese Einsicht Hegel zufolge nicht konsequent ausbuchstabiert, da er mit der vormaligen Metaphysik die Annahme eines vom Denken

verschiedenen *Ansich* teilt und bloß den Anspruch auf *reine* Erkenntnis desselben als unhaltbar zu erweisen sucht. Dagegen kann Metaphysik ihren Erkenntnisanspruch Hegel zufolge nur einlösen, wenn sie *restlos* in eine »Logik« als »eigentliche Metaphysik« (5:16) überführt wird.

Dass Hegels Stellungnahme zur vormaligen Metaphysik mit einer drastischen Kritik an Kants Metaphysikkritik einhergeht und leicht übersehen wird, dass sich Hegel dabei letztlich gegen eine Voraussetzung richtet, die Kant mit der vormaligen Metaphysik teilt, hat dem Missverständnis Vorschub geleistet, Hegel wolle die vorkritische Gestalt der Metaphysik unter dem eigenwilligen Titel »Logik« wiederbeleben, statt ihre von Kant begonnene Verwandlung in Logik zu vollenden.

Um die Tragweite dieser Verwandlung deutlich zu machen, sollen zunächst Wolffs Auffassung von Logik und Metaphysik, Kants Kritik daran, sowie Kants eigenes Verständnis dieser Disziplinen angedeutet werden. Anschließend werden sowohl Hegels Anknüpfung an Kants Metaphysikkritik wie seine Zurückweisung der Voraussetzung behandelt, die Kant mit der vormaligen Metaphysik teilt. Vor diesem Hintergrund kann schließlich die in Hegels *Wissenschaft der Logik* entfaltete Auffassung der Logik als »eigentlicher Metaphysik« skizziert werden.

16.1 Die ›vormalige Metaphysik‹

Wolff unterscheidet die *Ontologie* als *allgemeine* Metaphysik, die sich mit den Bestimmungen des »Seienden, insofern es ist« (O:§ 1), befasst, von der *besonderen* Metaphysik, die als rationale Theologie, Psychologie und Kosmologie in der vernünftigen Erkenntnis ausgezeichneter Inbegriffe des Seienden – Gott, Seele, Welt – bestehen soll (vgl. D:§ 56). Dabei charakterisiert er die Ontologie doppelt, nämlich nicht nur mit Blick auf ihr »Objekt« als Wissenschaft der Bestimmungen von »Dingen überhaupt«, sondern auch als Wissenschaft von den »ersten Begriffen und Prinzipien vernünftiger Erkenntnis« (O:§ 1). Er setzt somit zwar die Verschiedenheit von Seiendem und Denken voraus, nimmt zugleich aber an, dass ontologische Erkenntnis sich auf beides erstreckt, ohne dies als rechtfertigungsbedürftig anzusehen. Entsprechend ist der Ansatz der vormaligen Metaphysik Hegel zufolge durch »Bewusstlosigkeit [...] über seinen Gegensatz« geprägt (8:93).

Der Grund dafür, dass Wolff es nicht für nötig er-

achtet, den metaphysischen Anspruch auf *vernünftige Erkenntnis* des *Seienden an sich* eigens auszuweisen, liegt darin, dass er die Methode der Philosophie wie die der Mathematik als Ableitung aus Axiomen und Definitionen auffasst (vgl. D:§ 30). So nimmt er erstens an, dass wir aufgrund »unbezweifbarer Erfahrung« (O:§ 4) mit Prinzipien vertraut sind, die für Seiendes überhaupt gelten, und zwischen unselbstständigen äußeren Dingen (Körpern), unselbstständigen inneren Dingen (Seelischem) und einem schlechthin selbstständigen Ding (Gott) unterscheiden (vgl. D: § 55). Die Unbezweifelbarkeit dieser Voraussetzungen sucht Wolff durch Existenzeinklammerung sicherzustellen, weshalb er die Metaphysik gelegentlich auch bloß als Untersuchung des »Möglichen, insfern es möglich ist« charakterisiert (D:§ 29). Dieses Einklammern ändert jedoch nichts daran, dass Wolffs vermeintliche Vernunfterkennnis des Seienden auf *vorgefundenen* Vorstellungen von *etwas Bestimmtem* beruht, ohne dass untersucht würde, ob und inwiefern es derart Bestimmtes überhaupt ‚geben‘ kann und ob derartige Bestimmungen jedem Seienden als solchen und nicht bloß dem zukommen, was jene als selbstverständlich angesehenen Vorstellungen vorstellen.

Diese für die vormalige Ontologie charakteristische Unklarheit wird zweitens auch daran ersichtlich, dass Wolff ontologische Begriffe wie den des zureichenden Grundes schlicht in Form von Nominaldefinitionen einführt (O:§ 56, vgl. § 74). Dabei setzt er bloß voraus, dass die derart eingeführten Bestimmungen dem Seienden als solchen zukommen, jedes Seiende also z. B. einen zureichenden Grund hat (vgl. hierzu insgesamt Cramer 1999).

Dass Wolff einfach von einer Verschiedenheit von Seiendem und Denken ausgeht, zeigt sich schließlich auch daran, dass er die Logik als von der Metaphysik unterschiedene Disziplin ansieht: Sie ist für ihn eine auf metaphysischen Grundsätzen beruhende, der Metaphysik jedoch propädeutisch vorgesetzte Disziplin, die von den Regeln handelt, deren Befolgung zu wahrer Erkenntnis führen soll (vgl. D:§ 61). Da die Prinzipien der Logik in seinen Augen Prinzipien der Erkenntnis von *beliebigem Seienden* sein müssen, sind die Prinzipien, die sie aus der Metaphysik bezieht (wie etwa den Satz vom Widerspruch), somit erstens ontologischer Art. Sie soll jedoch zweitens auch auf psychologischen Prinzipien fußen, da sich Wolff Erkenntnis als Leistung eines besonderen, nämlich seelischen Dings vorstellt (vgl. D:89, L:§ 2).

16.2 Kants vernunftkritische Umgestaltung der Metaphysik

Kants Kritik der bisherigen Metaphysik nimmt von einer deutlichen Scheidung zwischen reinen und auf Erfahrung gegründeten Vorstellungen sowie der Forderung ihren Ausgang, den Anspruch auf Reinheit einer Vorstellung konkret auszuweisen (vgl. KrV B1–3). Beides unterließ die bisherige Metaphysik, die zwar Vernunfterkennnis sein wollte, sich hinsichtlich ihrer Begriffe und Grundsätze jedoch auf unbezweifelbare Erfahrung berief. Dagegen lässt sich der metaphysische Erkenntnisanspruch Kant zufolge nur einlösen, wenn sich zeigen lässt, dass gewisse reine Gedanken, deren Geltung nicht allein auf dem Satz vom Widerspruch beruhen kann, objektiv gültig sind, d. h. wahrheitsgemäß solches charakterisieren, was selbst kein Gedanke ist.

Kants Antwort auf die Frage nach der objektiven Gültigkeit reiner Gedanken setzt voraus, dass es sich dabei um Gedanken eines Wesens handelt, das auf sinnliche Eindrücke angewiesen ist, um sich auf Gegenstände beziehen zu können (vgl. KrV B29, B53). Mit der Voraussetzung der Sinnlichkeit als zweitem Erkenntnisstamm neben dem Denken ist die Vorstellung eines Ansich verbunden, das den Ursprung jener Eindrücke bilden, metaphysischer Erkenntnis aber entzogen sein soll. Die Beantwortung der Frage, wie reine Gedanken eines sinnlichen Wesens objektive Geltung für solches beanspruchen können, was selbst kein Gedanke ist, erfordert nämlich eine Selbstbescheidung metaphysischer Erkenntnis: Die objektive Gültigkeit reiner Gedanken lässt sich nur ausweisen, indem gezeigt wird, dass sinnliche Vorstellungen eine der Spontaneität des Denkens entstammende Form aufweisen müssen, da sie sonst nicht einmal dem Anschein nach auf von ihnen unterschiedene Gegenstände gerichtet sein könnten. Bei den reinen Begriffen, in deren systematischem Zusammenhang diese Form besteht, handelt es sich also um den erfahrungsunabhängigen Rahmen aller möglichen Erfahrung.

Metaphysik ist als reine Erkenntnis somit zwar in der Tat möglich, erstreckt sich jedoch nicht auf Seiendes an sich, sondern nur auf Dinge, insofern sie sinnlich zugänglich sind, d. h. auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Kant unterstreicht demgemäß, dass der mit dem »stolze[n] Name[n] einer Ontologie« verbundene Anspruch, »von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori« zu geben, unhaltbar ist, und »der Verstand a priori niemals mehr leisten könn-

ne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren« (KrV B303).

Da die vermeintliche Erkenntnis von Dingen überhaupt somit nur Erkenntnis derjenigen Bestimmungen ist, die Dinge aufweisen müssen, *insofern sie erfahrbar sind*, ist die Ontologie Kant zufolge neu, nämlich als Transzentalphilosophie konzipieren, d. h. als Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (vgl. KrV B873). Entsprechend fällt die Ontologie in Kants System mit einer Lehre von den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Denkens – transzentaler Ästhetik und Logik – zusammen.

Bezieht man sich, wie Kant es tut, *von vornherein* auf das *Denken eines sinnlichen Wesens*, liegt es nahe, die Logik danach einzuteilen, ob sie sich bloß mit der »Form des Denkens« (KrV B79), nämlich dem befasst, was Gedanken *überhaupt* miteinander verbindet, oder aber berücksichtigt, dass sich Gedanken ihrem Inhalt nach auf Gegenstände beziehen. Insofern die *allgemeine Logik* bloß die Form des Denkens betrachtet, hat sie nichts Metaphysisches an sich. Die von Kant so genannte »transzendentale Logik« abstrahiert dagegen »nicht von allem Inhalt der Erkenntnis«, sondern legt »die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes« (KrV B80) dar. Insofern sie den dem reinen Denken eines sinnlichen Wesens entstehenden Beitrag zum sinnlich vermittelten Bezug auf Gegenstände behandelt, ist sie Teil der Metaphysik als reiner Erkenntnis der Dinge als Gegenstände der Erfahrung (vgl. ebd.).

Während die Transzentalphilosophie die vor-kritische Ontologie beerbt, entspricht der besonderen Metaphysik in Kants System das Gefüge von Disziplinen, das er »Physiologie der Vernunft« (KrV B873) nennt. Diese Einteilung der Metaphysik beruht auf einem modalen Prinzip: Die Transzentalphilosophie befasst sich als Ontologie nur mit den reinen Bestimmungen *möglicher* Gegenstände der Erfahrung,

»ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären«, während die besondere Metaphysik Natur als »Inbegriff gegebener Gegenstände« voraussetzt. Auch wenn sie selbst nicht empirisch verfährt, beruht sie somit thematisch auf dem Faktum der Erfahrung.

Da es eine reine Erkenntnis der Dinge Kant zufolge nur als Untersuchung der Denkleistungen geben kann, denen gemäß Dinge charakterisiert sein müssen, insofern sie erfahrbar sind, verschiebt sich das Verhältnis von Logik und Metaphysik bei ihm folgendermaßen gegenüber Wolffs Auffassung: Erstens stellen die Prinzipien der Metaphysik Kant zufolge logische Prinzipien dar statt umgekehrt. Zweitens schließt die Ontologie, die bei Wolff eine von der Logik unterschiedene Disziplin bildet, bei Kant eine besondere Art von Logik als Teildisziplin mit ein, nämlich die transzendentale Logik als Untersuchung der reinen Bestimmungen der Dinge, insofern diese mögliche Gegenstände der Erfahrung sind (s. Abb. 16.1).

16.3 Hegels Auseinandersetzung mit der vormaligen und der kritischen Metaphysik

Dafür, dass sich die reine Erkenntnis des Seienden nicht direkt, sondern nur in einer Logik realisieren lässt, beruft Hegel sich auf Kant: »Nach meiner Ansicht des Logischen fällt das Metaphysische ganz und gar dahinein. Ich kann hierzu Kant als Vorgänger und Autorität zitieren. Seine Kritik reduziert das seitherige Metaphysische in eine Betrachtung des Verstandes und der Vernunft« (4:407, vgl. 4:455).

Laut Hegels Diagnose hat Kant seine berechtigte Kritik an der vormaligen Metaphysik, wonach diese gleichsam erfahrungsmäßig von Vorstellungen des Seienden ausgeht, dessen erfahrungsunabhängige Erkennbarkeit sie dabei unter der Hand voraussetzt, statt

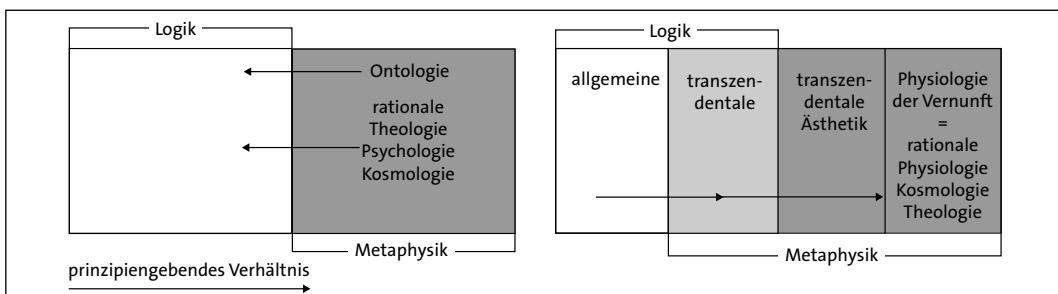


Abb. 16.1: Das Verhältnis von Logik und Metaphysik bei Wolff und Kant

sich als Untersuchung reinen Denkens zu artikulieren, nur halbherzig durchgeführt (vgl. 2:236, 8:143, 20:355). Hegels Vorbehalt lässt sich daran festmachen, dass die *Kritik der reinen Vernunft* nicht als Untersuchung des Denkens und seines Bezugs auf das Seiende angelegt ist, sondern der Sinnlichkeit und ihres Bezugs auf das Denken. Indem Kant die Sinnlichkeit *voraussetzt*, bringt er damit als Quelle sinnlicher Eindrücke ein *ohne Bezug auf das Denken* eingeführtes Ansich ins Spiel, von dem er anschließend folgerichtig nachweist, dass es außerhalb der Reichweite des Denkens liegt. Dabei setzt er die ontologische Möglichkeit des derart Eingeführten einfach voraus.

Während eine grundsätzliche Kritik der vormaligen Ontologie zu zeigen hätte, dass diese das Verhältnis von Denken und Seiendem zugleich als äußerlich fasst (insofern sie das Seiende als etwas begreift, das unabhängig vom Denken besteht) und als innerlich (insofern sie es als etwas begreift, dessen Bestimmungen durch reines Denken erkannt werden können), kann Kant, da er die ontologische Möglichkeit eines von sich her nicht auf das Denken bezogenen Ansich voraussetzt, eine solche Kritik gleichsam nur ersatzweise an der Sinnlichkeit als »Stellvertreterin« des Seienden durchführen, indem er zeigt, dass die sinnlichen Vorstellungen eines denkenden Wesens nicht bloß in einem äußerlichen Verhältnis zu dessen reinem Denken stehen können, sondern *von vornherein* durch dieses geformt sein müssen.

Hegels Antwort auf Kants Halbherzigkeit besteht zunächst nur in der programmatischen Einsicht, dass es eine philosophische Erkenntnis von solchem, was kein Gedanke ist, allenfalls *im Anschluss* an eine Untersuchung von Gedanken als solchen, d. h. im Anschluss an eine Logik geben kann, sofern diese nämlich darauf führt, dass es einen Bereich dessen geben muss, was kein Gedanke ist.

Dementgegen hat Kant die Metaphysik, Hegels Diagnose zufolge, darum nicht *konsequent* in Logik überführt, weil er von einem verengten Begriff von Erkenntnis als Erfahrung und einem bloß vorgefundnen Unterschied sinnlicher und gedanklicher Elemente des Erkennens ausgeht (vgl. 8:112), wenngleich er dann auf der Grundlage dieser Voraussetzung treffend begründet, dass Sinnlichkeit und Intellekt eines erkennenden Wesens intern verzahnt sein müssen.

Kants Nachweis, dass sich am Erkenntnisanspruch der vormaligen Metaphysik nur unter Einschränkung seiner beanspruchten Reichweite festhalten lässt, kann, weil er mit jener Metaphysik die unausgewiesene Voraussetzung eines Ansich teilt, selbst nur begrenzte

Reichweite beanspruchen. Er zeigt in der Tat, dass die Vorstellung einer reinen Vernunfterkenntnis über-sinnlicher Substrate, die als etwas vom Denken Unabhängiges eingeführt werden, haltlos ist. Kants *Kritik* erweist jedoch nicht, dass reine Gedanken nur insoweit gültig sein können, als sie mögliche Erfahrung antizipieren. Denn sie lässt durch Orientierung am Modell der Erkenntnis als Erfahrung die Möglichkeit außer Acht, dass es reine Erkenntnis geben könnte, die keine Erkenntnis eines angenommenen Seienden außer dem Denken zu sein beansprucht, sondern Erkenntnis, deren Sache oder Seiendes das Denken selbst ist.

Hegels Verwandlung der Metaphysik in Logik nimmt so zwar die von Kant angestoßene Bewegung von der metaphysischen Grundlegung der Logik hin zur logischen Begründung der Metaphysik auf, radikalisiert diese jedoch, indem er von der selbst nicht *logisch* fundierten Voraussetzung eines Ansich absieht (vgl. 5:37, 8:113). Dass Wolff das Ansich unmittelbar voraussetzt und intellektualistisch versteht, nämlich als reiner Vernunfterkenntnis zugänglich, während Kant es in seiner »Analyse der Erfahrung« nur mittelbar als Korrelat der Sinnlichkeit voraussetzt und anti-intellektualistisch begreift, ändert in Hegels Augen nichts daran, dass es ein- und dieselbe Voraussetzung ist, die den Erkenntnisanspruch der vormaligen und der kritischen Metaphysik unterminiert.

Diese Voraussetzung bildet zugleich den Grund dafür, dass Kants Verwandlung der Metaphysik in Logik unvollständig blieb. Erstens bildet die transzendentale Logik Kant zufolge nämlich nur den zweiten Teil der Ontologie, der auf eine transzendentale Untersuchung der Sinnlichkeit folgt, die ihren ersten, nicht-logischen Teil ausmacht. Zweitens unterscheidet er von der als metaphysische Disziplin betrachteten transzendentalen Logik die allgemeine Logik als nicht-metaphysische Disziplin, deren Sache die bloße »Form des Denkens« sein soll, was voraussetzt, dass dieses einen Inhalt grundsätzlich nur von außerhalb beziehen und nur unter dieser Bedingung Erkenntnis sein kann (vgl. KrV B102).

Insofern Metaphysik ihren Anspruch auf reine Erkenntnis nur dann stichhaltig ausweisen kann, wenn sie als Untersuchung reinen Denkens angelegt ist, statt von gleichsam erfahrungsmäßigen Voraussetzungen auszugehen, unterscheidet sich die Sache von Hegels metaphysischer Logik auch ihrem modalen Status nach vom Gegenstand der dogmatischen und kritischen Ontologie Wolffs und Kants. Ihnen zufolge handelt die Ontologie nämlich von möglichen Dingen bzw. möglichen Gegenständen der Erfahrung. Hat

metaphysische Erkenntnis es als Logik dagegen von vornherein mit dem Denken als solchem zu tun, statt mit etwas, das vom Denken verschieden sein soll, braucht ihr Thema auch nicht in irgendeinem Sinne als etwas bloß Mögliches angesehen werden.

Hegels Antwort auf die Kant und Wolff gemeinsame Voraussetzung eines vom Denken verschiedenen Ansich besteht nicht darin, sich stattdessen darauf festzulegen, dass es nichts außer dem Denken gebe, sondern in der Feststellung, dass alle als selbstverständliche Gegebenheiten auftretenden Annahmen eine quasi-empirische Form aufweisen, weshalb sich in vermeintlich reine Erkenntnis, die von solchen Annahmen ausgeht, unter der Hand empirische Vorstellungen mischen, die ihren Erkenntnisanspruch unterminieren. Konkret zeigt sich dies Hegel zufolge in dreierlei Hinsicht:

1) Die vormalige Metaphysik leitet die beanspruchten Bestimmungen des Seienden als solchen nicht rein denkend her, sondern liest sie bloß an einer Vorstellung dessen ab, dem sie zukommen sollen. Daher vermag sie weder nachzuweisen, dass es sich in der Tat um Bestimmungen handelt, die dem Seienden universell zukommen, noch kann sie sie in eine als vollständig erkennbare Ordnung bringen. Hegels Vorwurf, Kant gewinne die Kategorien im Sinne der reinen Bestimmungen möglicher Gegenstände der Erfahrung bloß anhand einer Reihe von Urteilsformen, die er ihrerseits, wie die logische Tradition, als selbstverständliche Gegebenheiten ansehe (vgl. 8:117), schießt dabei übers Ziel hinaus. Der von Kant durchaus geleistete Nachweis der Vollständigkeit der Urteilstafel setzt allerdings voraus, dass Urteilen ein auf sinnliche Vorgaben angewiesener, da auf *Gegenstände* gerichteter Vollzug ist. Daher kann es sich bei den reinen Bestimmungen von Gegenständen, die Kant der Urteilstafel entnimmt, nicht um die Grundbegriffe des *reinen Denkens* überhaupt handeln, sondern bloß um die zu empirischem Denken als solchem gehörigen reinen Bestimmungen.

2) Insofern sie Vorstellungen von etwas zugrunde legen, das durch reines Denken erkannt werden soll, nehmen vormalige und kritische Metaphysik reine Begriffe von vornherein nur als Prädikate von *etwas* in den Blick, während eine *voraussetzungslose* Untersuchung der reinem Denken entspringenden Bestimmungen auf solche Bestimmungen führen kann und wird, die ihrer logischen Form nach nicht Prädikate von etwas sind (vgl. 8:94–96).

3) Insofern auch die kritische Metaphysik reine Denkbestimmungen auf vorausgesetzte »Substrate«

bezieht, verabsäumt sie es ebenso wie die vormalige, diese Bestimmungen *selbst* und nicht bloß ihr vermeintliches Zutreffen auf ein Ansich der Kritik zu unterwerfen (vgl. 5:61 f., 8:94). Sie der Kritik zu unterwerfen, hieße zu prüfen, ob sie überhaupt ein aus sich heraus verständliches Ganzes bilden. So könnte sich nämlich zeigen, dass es sich bei in den Blick genommenen Bestimmungen nur um *untergeordnete* Aspekte eines Systems reiner Begriffe handeln kann, die es für sich nicht erlauben, die Einheit eines selbstständigen Ganzen zu verstehen und daher auch kein solches ausmachen können.

So verstanden brächte die Kritik der reinen Denkbestimmungen zugleich einen Leitfaden zu deren systematischer Darstellung mit sich: Denn wenn sich an einer bereits hergeleiteten Bestimmung zeigen ließe, dass sie es nicht erlaubt, die Einheit eines selbstständigen Ganzen zu verstehen, ergäbe sich an ihr selbst die Notwendigkeit des Fortgangs zu einer weiteren Bestimmung, die den an jener aufgewiesenen Mangel wett macht.

Da sowohl Wolff wie Kant ein vom Denken verschiedenes Seiendes voraussetzen, sehen beide Logik – die Untersuchung des Denkens als solchen – und Metaphysik – die Untersuchung des Seienden als solchen – als verschiedene Disziplinen an, wenngleich Kant, wie schon gezeigt, von einer Teilüberschneidung ausgeht. Wird dagegen von jener gleichsam erfahrungsmäßigen Voraussetzung abgesehen, fällt die Metaphysik mit der Logik zusammen. Denn dann ist offensichtlich, dass es sich bei der reinen Erkenntnis des Seienden als solchen nicht um die Beschreibung eines gleichsam erfahrungsmäßig gegebenen Etwa handeln kann, sondern nur um die Darstellung von Bestimmungen, die rein zum Denken als solchem gehören (vgl. Abb. 16.2).

16.4 Hegels Auffassung der Logik als »eigentliche Metaphysik«

Hegel hat seine Konzeption der Logik in zwei Werken dargestellt – umfassend in der *Wissenschaft der Logik* (¹1812–1816, ²1831), die auch als »Große Logik« bezeichnet wird, sowie gerafft im ersten Band seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (¹1817, ²1827, ³1830), der sogenannten »Kleinen Logik«. Hegels *Logik* setzt insofern einen »vollbrachten Skeptizismus« voraus, als sie zunächst alle Annahmen, Vorstellungen und Begriffe einklammert, um untersuchen zu können, worauf reines Denken aus sich heraus führt

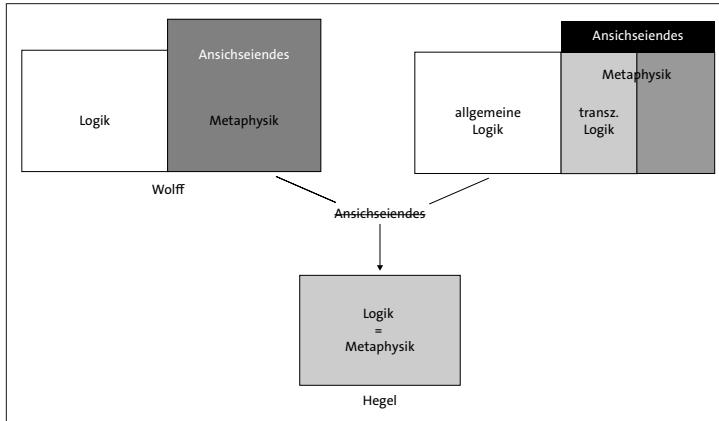


Abb. 16.2: Von der Trennung von Logik und Metaphysik bei Wolff und Kant zu ihrem Zusammenfall bei Hegel

(8:168). Da dieses von keinerlei *thematischen* Voraussetzungen ausgehen kann, wird zu Beginn der *Logik* auch der »Gegensatz des Bewusstseins«, d. h. die Unterscheidung zwischen Gedanken und davon verschiedenem Seienden eingeklammert (5:57). Im Unterschied zur vormaligen Metaphysik ist das in Hegels Logik untersuchte Denken daher auch kein »Denken über etwas« (5:44), sondern schlicht Denken.

Als Untersuchung der zum reinen Denken gehörigen Bestimmungen ist diese *Logik* insofern selbst Metaphysik, als sie die reine Erkenntnis desjenigen Seienden ist, welches mit dem Denken selbst zusammenfällt. Im reinen Erkennen fallen Denken und Seiendes darum zunächst notwendig zusammen, weil reines Denken keine Sache außer dem Denken voraussetzen kann, sondern seine eigene Sache bildet (vgl. 5:43). Damit kehrt Hegel die der vorherigen Metaphysik eigene Verengung des Begriffs des Seienden auf solches, was kein Gedanke ist, um. Das, womit reine Erkenntnis zunächst befasst ist, nämlich das Denken selbst, ist jedenfalls; und ob darüber hinaus Seiendes anzunehmen ist, das kein Gedanke ist, lässt sich philosophisch allenfalls auf Grundlage der Selbsterkenntnis reinen Denkens entscheiden.

Der radikal undogmatischen Anlage von Hegels *Logik* gemäß steht das in ihr untersuchte Denken weder in irgendeinem Sinn als *bloßes* Denken in Kontrast zu irgendetwas anderem noch lässt es sich in irgendeinem Sinne als »subjektiv« ansprechen (vgl. 5:61). Sich so auszudrücken, hieße, den Status reinen Denkens von der quasi-empirischen Vorstellung eines Ansich her beurteilen zu wollen, und damit von der Warte einer Voraussetzung, deren Richtigkeit sich allenfalls im Rahmen reinen Denkens ausweisen lässt. – Sofern reines Denken seine begriffliche Bestimmtheit *trans-*

parent aus sich gewinnt, ist es von subjektivem Dafürhalten unabhängige, objektiv gültige Erkenntnis. An der Objektivität logischer Erkenntnis wird sich auch dann nicht rütteln lassen, wenn sich im Zuge der *Logik* ergeben sollte, dass reine Gedanken es nicht nur mit sich allein zu tun haben können, sondern es einen Bereich dessen geben muss, was kein Gedanke ist. Hegels Verwandlung der Metaphysik in Logik und seine Einsicht in die Objektivität, die reines Denken an sich selbst hat, wird grundsätzlich verfehlt, wenn man seine Kantkritik als Bekenntnis zur Möglichkeit der reinen Erkenntnis einer als Gegebenheit betrachteten Welt versteht und seine Logik somit ironischerweise als Variante »vormaliger Metaphysik« auffasst. Anders als angloamerikanische Interpreten wie Brandom, Stern oder Kreines annehmen, handelt Hegels Metaphysik *nicht* von »Vernunft in der Welt«, wenn unter »Welt« ein großes Ganzes verstanden wird, das unabhängig vom Denken vorhanden sein soll und dessen Vorhandensein schlicht als Gegebenheit betrachtet wird. Dagegen betont Hegel, es sei in der *Logik* »nicht um ein Denken über Etwas, das für sich außer dem Denken zu Grunde läge, zu tun« (5:44). Seine Metaphysik unterscheidet sich von der vormaligen somit gerade dadurch, dass sie von derartigen »aus der Vorstellung genommenen Substraten« (5:61) absieht. Da sie kein »Denken über etwas« sondern *reine* »Intellektualansicht des Universums« (5:44) sein will, muss sie auch den Begriff der Welt erst aus reinem Denken entwickeln, statt gleichsam erfahrungsmäßig von der diffusen Vorstellung eines großen Ganzen auszugehen, das sich als solches gerade nicht erfahren lässt.

Wie gezeigt bildet die Logik darum die eigentliche Metaphysik, weil die reine Erkenntnis des Seienden mit der Erkenntnis des Denkens rein als solchen zu-

sammenfällt, insofern es sich bei dem Seienden, dessen Bestimmungen durch reines Denken erkannt wird, (zunächst) um das Denken selbst handeln muss. Die Disziplin, die sich durch Absehen von der hältlosen Voraussetzung eines Ansich ergibt, nennt Hegel aber darum *Logik* und nicht etwa »Metaphysik« oder »Ontologie«, weil diese Titel es gerade nahe legen, dass es um die Erkenntnis einer »fertige[n] Welt außerhalb des Denkens« (5:36, vgl. 8:97) gehe, während es reine Erkenntnis nur insofern mit Seiendem zu tun haben kann, insofern sich das, womit sie zu tun hat, aus der Selbsterkenntnis des Denkens und damit in einer logischen Untersuchung ergibt.

16.5 Hegels Gliederung der Wissenschaft der Logik und ihr Verhältnis zu den Teildisziplinen der formalen Metaphysik

Hegels Untersuchung des reinen Denkens kann nicht nur insofern als eine ontologische gelten, als sie mit unbezweifbar Seiendem befasst ist, nämlich dem Denken selbst. Da reines Denken von keinem vorgegebenen Thema ausgehen kann, muss es mit bloßer Unbestimmtheit beginnen. Es beginnt somit aber mit dem Gedanken »reinen Seins« (5:82), insofern Sein als bloßes *Dass* im Unterschied zu einem bestimmten *Was* selbst nichts Bestimmtes bezeichnet, sondern nur die unbestimmte Voraussetzung des Vorliegens von Bestimmtheit. Da Ontologie als Logik kein Seiendes voraussetzt, ist ihr Anfang jedoch ein Anfang mit Unbestimmtheit, die noch nicht in Gegensatz zu Bestimmtheit gesetzt ist, oder mit dem Sein noch vor seiner Unterscheidung vom Seienden, d. h. dem Sein rein als solchem. Hegels ontologische Logik untersucht somit nicht, was es gibt, oder was dazu gehört, dass *etwas* ist, sondern schlicht, *was es heißt zu sein*; und als philosophische Disziplin kann Ontologie auch nichts anderes sein als eine Klärung des Sinns von Sein, die nicht auf einer gleichsam erfahrungsmäßigen Vorstellung von irgendwelchem Seienden beruht.

Eine Entfaltung des reinen Denkens *aus sich selbst heraus* ist allenfalls möglich, wenn reines Denken es zunächst nicht mit einem eindeutigen, fixen Inhalt zu tun hat, sondern sich sein anfänglicher Inhalt als wesentlich zweideutig entpuppt. In der Tat ergibt ein Durchdenken reiner Unbestimmtheit, dass es sich bei dieser nicht um ein Fixierbares, sondern ein absolut Flüchtiges handeln muss, das als solches gleichsam zwei Gesichter aufweist, die verschieden scheinen, oh-

ne dass sich ihr Unterschied angeben ließe: Sein und Nichts. Beides sind nämlich Gestalten reiner *Unbestimmtheit*, deren Unterschied sich daher nicht *bestimmt* fassen lässt, sondern als flüchtig erweist. In dem wir die absolute Flüchtigkeit, als die sich der logische Anfang somit entpuppt, als solche auf den Punkt bringen, sind wir im reinen Denken einen Schritt vorangekommen, nämlich zum Begriff des »Umschlags« oder, wie Hegel auch sagt, des »reinen Werdens« (vgl. 4:15, 5:105).

Auch der weitere Fortgang der *Logik* wird jeweils darin gründen, dass sich an Gehalten reinen Denkens nachweisen lässt, dass diese sich nicht isoliert für sich festhalten lassen, sondern im Zuge dieses Versuchs als unselbständige Glieder eines übergreifenden Zusammenhangs erweisen. Die Entfaltung des reinen Denkens gründet somit darin, dass sich an seinen Bestimmungen jeweils zeigen lässt, dass sie ihre Bestimmtheit nicht für sich haben, sondern nur als Momente eines umfassenderen Begriffsgefüges, das auf diese Weise Schritt für Schritt in den Blick gebracht wird.

Angesichts von Hegels Einteilung der *Logik* in besondere Teilsysteme reiner Gedanken, die sich im Zuge reinen Denkens erst als solche aufbauen, gilt es seinen Hinweis im Auge zu behalten, das Thema der *Logik* sei ausschließlich das »objektive Denken«, d. h. das Denken, insofern es nichts anderem gegenübersteht, sondern sich selbst als System reiner Bestimmungen entfaltet. Da er die *Logik* nämlich in eine »objektive« und eine »subjektive« einteilt (vgl. 5:56–62) und die ersten beiden Abschnitte der letzteren »Subjektivität« und »Objektivität« betitelt (vgl. 6:271), könnte man versucht sein, sich bei der Lektüre unter der Hand doch wieder am »Gegensatz des Bewusstseins« – der Vorstellung eines vom Denken verschiedenen Ansich – zu orientieren, obwohl Hegels Logikkonzeption dies ausdrücklich ausschließt.

Innerhalb der *Logik* kann die Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem daher nur *inhaltlich* unterschiedene Typen *reiner* Gedanken betreffen, während in ihr nirgendwo ein Außerhalb des Denkens als vermeintliche Gegebenheit ins Spiel kommt. Dass Hegel die reinen Gedanken in subjektive und objektive einteilt, bedeutet nur, dass zu ihnen sowohl *reine* Begriffe von Sachen und ihren Verhältnissen in einer Welt wie von Subjekten und ihrem Sichbestimmen gehören. Unter »objektiver Logik« versteht Hegel das Gefüge reiner Begriffe, die Bestimmtheit als *unmittelbar* oder *verhältnisartig* vorhanden darstellen, während die subjektive Logik mit reiner Selbstbestimmung als Quelle von Bestimmtheit befasst ist. Dass sie

auf die objektive Logik folgt, ist deshalb nicht erstaunlich, weil deren Bestimmungen an sich ja Aspekte der reinen Selbstbestimmung des Denkens sind. Das Denken kann im Ausgang vom thematisch voraussetzungslosen Anfang mit bloßer Unbestimmtheit nämlich nur dann aus sich heraus auf irgendwelche Bestimmungen führen, wenn es seinem Wesen nach reines, nicht-willkürliche Sich-Anreichern mit Bestimmtheit ist, ohne dass es sich zunächst ausdrücklich als solches thematisch wäre. Da die *Logik* jedoch Selbsterkenntnis reinen Denkens ist, muss es sich schließlich als reines Sichbestimmen thematisch werden, was beim Übergang von der objektiven zur subjektiven Logik geschieht.

Hegel bildet die Einteilung in objektive und subjektive Logik nun folgendermaßen auf die Gliederung der vormaligen und kritischen Metaphysik ab: Die objektive Logik soll sowohl an die Stelle der vormaligen Ontologie wie der besonderen Metaphysik treten und thematisch zugleich Kants transzendentale Logik beerben (vgl. 5,59, 5:61). Die subjektive Logik hat dagegen überhaupt kein Pendant in einem Teil *bisheriger* Metaphysik, wenngleich die *eigentliche* Metaphysik im Hegelschen Sinne in ihr kulminiert (vgl. Abb. 16.3).

Dass allein die objektive Logik die vormalige und kritische Metaphysik thematisch beerben soll, hat seinen Grund darin, dass beide reine Erkenntnis *der Dinge* sein wollten, auch wenn jene die Dinge als an sich Seiendes, diese dagegen als Gegenstände möglicher Erfahrung betrachtete. Obwohl die objektive Logik nicht von der Vorstellung vorhandener Dinge ausgeht und jene Disziplinen darum nicht fortführt, sondern ersetzt, beerbt sie sie doch insofern thematisch, als sie

reine Begriffe als vorhanden *erscheinender* Dinge und ihrer Bestimmungen entwickelt. Die objektive Logik holt damit das Begriffssystem bisheriger Metaphysik im Rahmen reinen Denkens ein, verlässt dieses jedoch mit dem Übergang zur subjektiven, in der reines Sich-bestimmen als Quelle von Bestimmtheit thematisch wird. Dass die objektive Logik sowohl die allgemeine wie die besondere Metaphysik ersetzen soll, ergibt sich dabei daraus, dass es in beiden um die Bestimmung als vorhanden betrachteter Dinge zu tun war, obzwar einerseits von Dingen *überhaupt*, andererseits von bestimmten Inbegriffen der Dinge.

Weil die subjektive Logik reine Selbstbestimmung als Quelle von Bestimmtheit exponiert, hat sie keine thematische Entsprechung in Teilgebieten der rationalistischen oder kritischen Metaphysik. Wenn überhaupt tritt sie thematisch das Erbe der ‚vormaligen‘ Logik an, d. h. der Logik als einer von der Metaphysik unterschiedenen Disziplin (vgl. 6:243). So handelt sie denn auch durchgängig von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, wenngleich in einem Sinn, der vom üblichen Verständnis derselben als *bloßen Formen* des Denkens dadurch abweicht, dass sie sich in keiner Weise als bloß subjektiv charakterisieren oder mit etwas Bestimmtem kontrastieren ließen, was selbst nicht die Form von Begriff, Urteil, und Schluss aufwies.

Hegel unterteilt die subjektive Logik als Entfaltung konkreter Formen von Selbstbestimmung ihrerseits in Subjektivität, Objektivität und Idee. Damit ist ein inhaltlicher Unterschied zwischen drei Typen von Selbstbestimmung angezeigt: (1) als subjektseitige Aktivität (Begreifen, Urteilen, Schließen), (2) als objektseitige Selbstfortsetzung im Zuge der Auseinanderset-

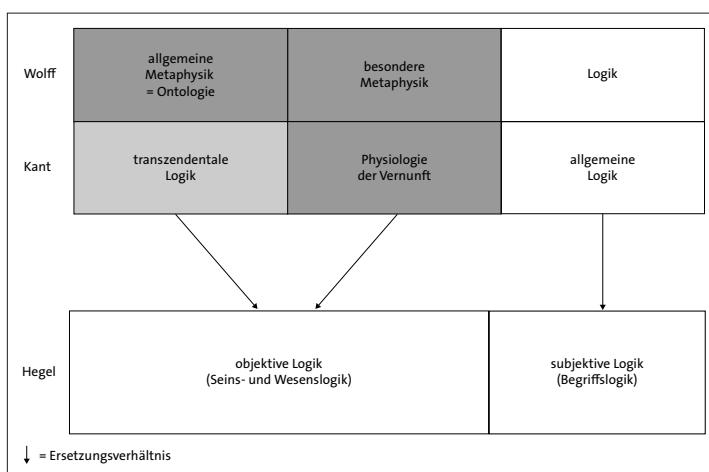


Abb. 16.3: Zuordnung von Teildisziplinen der vormaligen und der kritischen Metaphysik zu den Hauptteilen von Hegels *Logik*

zung mit anderem innerhalb einer Welt (Mechanismus, Chemismus, Teleologie), (3) als subjektseitige Aktivität, die zugleich weltweit verankert ist (Leben, Erkennen, Handeln).

Obwohl sich die subjektive Logik somit mit subjektseitigem Denken, weltseitigen Objekten sowie weltlich verankertem, theoretischen und praktischem Sichbestimmen befasst, bedeutet dies nicht, dass in ihr unter der Hand Vorstellungen an sich seiender Substrate ins Spiel kämen. Es bedeutet nur, dass sich im Rahmen einer Untersuchung, die allein vom Denken als solchem und den zu ihm gehörigen Bestimmungen handelt, reine Gedanken entsprechenden Gehalts herleiten lassen. Diese Gedanken mögen sich später, weiter konkretisiert, als hilfreich erweisen, um die Einheit und den ontologischen Status von Sachen und Prozessen, die keine Gedanken sind, zu begreifen. In der subjektiven Logik kommt jedoch etwa mit den Begriffen des mechanischen oder chemischen Objekts noch keine Existenz außer dem Denken ins Spiel, da es sich bei ihnen nicht um empirische, sondern um rein aus dem Denken entwickelte Bestimmungen handelt.

Da reine Gedanken dem Denken als Sichbestimmen entspringen, kann die *Logik* nur mit dem Gedanken schließen, der das System der zum reinen Denken gehörigen Bestimmungen als Gesamtheit der reiner Selbstbestimmungen entspringenden Bestimmungen setzt. Die als solche durchsichtige Totalität reiner Gedanken nennt Hegel die »absolute Idee« (vgl. 6:548 ff., 8:390 f.).

Die in der *Logik* dargestellte Entwicklung reiner Begriffe im Ausgang vom Begriff des reinen Seins hin zu denen des Lebens, Erkennens, Handelns sowie der absoluten Idee zeigt, ontologisch betrachtet, dass der Begriff des Seins wesentlich durch die des Lebens, Erkennens, Handelns bestimmt wird. Hegels *Logik* lässt sich damit insofern als ›Ontologie der Selbstbestimmung‹ ansehen, als sie zeigt, dass konkrete Weisen der Selbstbestimmung wie Leben, Erkennen und Handeln wesentlich mit zum Sinn von Sein gehören (vgl. Martin 2012). Da die *Logik* von äußeren Existenzannahmen absieht und somit auch nicht das Sein von *Seiendem*, sondern die intern mit dem Begriff des Seins verknüpften Begriffe untersucht, beinhaltet die Einsicht, dass Sein wesentlich als Leben, Erkennen und Handeln zu bestimmen ist, unmittelbar weder eine Festlegung darauf, dass es Seiendes gibt, das kein Gedanke ist, noch, dass alles derartige Seiende lebt, erkennt und handelt, auch wenn solchem, das es tut, innerhalb des nicht-gedanklichen Seienden darum eine ausgezeichnete Stellung zukommen wird, weil es dasjenige ist,

dessen Selbstbestimmung anderes Seiendes seine *discrete* gegenständliche Einheit verdankt.

Erst nachdem die logische Entfaltung reiner Gedanken in der absoluten Idee zum Abschluss gekommen ist, kann untersucht werden, inwiefern sich auf logischer Grundlage nachweisen lässt, dass es Seiendes gibt, das kein Gedanke ist, jedoch, insofern es *ist*, gemäß der nachweislich zum Sinn von Sein gehörigen reinen Begriffe charakterisierbar sein muss, weshalb innerhalb des Bereichs des Realen, den es ausmacht, notwendig lebende Wesen anzutreffen sind, die sich erkennend und handelnd auf diesen Bereich beziehen.

Im Unterschied zur vormaligen und kritischen Metaphysik wird nicht-gedankliches Seiendes bei Hegel somit erst im Anschluss an die eigentliche Metaphysik als Theorie reinen Denkens thematisch. Dieser für Hegels Verwandlung der Metaphysik in Logik charakteristische Aufschub verspricht, dass es sich bei der schlussendlich doch unternommenen Betrachtung von nicht-gedanklichem Seiendem nicht bloß um ein Spiel mit Vorstellungen handelt, sondern um durch reines Denken ausgewiesene Erkenntnis.

Hegel stellt demgemäß am Ende der *Logik* eine Überlegung an, die vom Logischen als Inbegriff reiner Gedanken zum Realen als Inbegriff dessen, was kein Gedanke ist, führen und einen »Beweis« dafür abgeben soll, »dass notwendig eine Natur sei« (vgl. 9:10). Indem er von »Entäußerung«, »freiem Sich-Entlassen« oder gar von »Schöpfung« spricht, legt er nahe, das Reale entstehe durch eine Art Vorgang aus der logischen Idee (vgl. 8:393, 6:265; 6:573). Gegen seinen Anspruch, die Existenz des Realen erwiesen zu haben, hat Schelling eingewandt, dass wir nur über einen Begriff *realer* Vorgänge verfügen, das Reale somit aber in Hegels ›Beweis‹, der erst vom Logischen zum Realen führen soll, von Anfang an vorausgesetzt ist, und zwar obendrein auf konfuse Weise, weil er das Logische wie einen realen Agenten behandelt (vgl. etwa Schelling 1971, 231 f.).

Dass die Vorstellung eines Prozesses, der vom Logischen zum Realen führen soll, in der Tat unsinnig ist, lässt sich anhand des Begriffs des Prozesses einsehen: Ein Prozess beinhaltet als solcher nämlich unterschiedene Etappen, die als Etappen *eines* Prozesses zusammenhängen, was sie nur können, insofern sie untereinander in Kontinuität stehen. Bildeten das Logische und das Reale Etappen eines Prozesses, wäre somit zu fragen, welcher Art dasjenige ist, was sich Einheit stiftend durch beide hindurchzieht. Um ein Reales kann es sich nicht handeln, weil der Inbegriff reiner Gedanken sonst selbst schon solches beinhaltete, was kein

Gedanke ist, und weil Logisches und Reales somit absurderweise auf die Art zusammenhängen müssten, die für das Reale charakteristisch ist, nämlich räumlich und zeitlich. Der vermeintliche Prozess kann seine Einheit aber auch nicht dem Logischen verdanken, weil sonst das Reale *als solches* Gedanken beinhalten müsste, die aber, da das Reale jedenfalls nicht nur aus Gedanken besteht, mit solchem Realen, das kein Gedanke ist, auf die für Reales charakteristische, nämlich räumliche und zeitliche Weise, zusammen hängen müssten, was, wie schon gesehen, absurd ist.

Hegel deutet stellenweise selbst an, dass das Logische und das Reale nicht durch einen Vorgang verbunden sein können, der vom einen zum anderen führt (vgl. 8:29 Fn. 6). Zugleich behauptet er, es sei der »Geist«, der in der Logik »sein Wesen« denke (vgl. 5:17). Das Logische als Wesen des *Geistes* zu fassen, d. h. als das, was die Einheit dessen ausmacht, dessen Wesen es ist, heißt gerade, es nicht als etwas anzusehen, das zunächst selbständig besteht, sondern es als immer schon an das gekoppelt zu begreifen, für dessen Einheit es sorgt und das selbst kein Gedanke sein kann. Ein Argument dafür, dass reine Gedanken von sich her notwendig an Manifestation in solchem gekoppelt sind, was selbst kein Gedanke ist, hat Hegel allerdings nicht entwickelt, obwohl ein solches Argument gegeben werden kann (vgl. Martin 2017, 157–167). Ein solches Argument würde nicht nur rein denkend die Existenz von Realem erweisen, sondern zeigen, dass das Reale notwendig in zwei Gestalten auftritt, nämlich sowohl als Bereich des von Gedanken schlechthin verschiedenen Realen – der Natur – wie als Bereich des realen Sich-Manifestierens von Gedanken, d. h. als Geist im Sinne verkörperten Denkens.

16.6 Hegels Unterscheidung zwischen Logik und Realphilosophie

Im Einklang damit unterscheidet Hegel zwei »reale Wissenschaften der Philosophie« (5:18) – Natur- und Geistphilosophie –, die in seinem System auf die »Logik« als eigentliche Metaphysik folgen. Im Unterschied zu der bloß gleichsam erfahrungsmäßig vorausgesetzten Welt der vormaligen Metaphysik handelt es sich bei der philosophisch betrachteten Natur um einen Bereich nicht-gedanklichen Seins, dessen Begriff und Existenz wenigstens dem Anspruch nach aus reinem Denken hergeleitet ist. Das nächste, was sich Hegel zufolge philosophisch über diesen Bereich sagen lässt, ist, dass es sich bei ihm um ein Raum-Zeit-

Kontinuum handeln muss (vgl. 9:41–55), da nur ein Kontinuum ein Mannigfaltiges bildet, das sich durch das Denken nicht erschöpfen lässt und daher mit keiner Menge von Gedanken identisch sein kann.

Hegels Charakterisierung der Natur als Kontinuum erlaubt es, unkritische Lesarten seiner Realphilosophie zurückzuweisen. Es ist nämlich gängig, ihm einen ›Begriffsrealismus‹ zuzuschreiben, demzufolge die Welt, auch unabhängig vom Denken ›Begriffe enthalten‹ soll. Dagegen betont Hegel, dass »der Begriff« in der Natur »nur innerlich« sei (vgl. 9:27; 9:31). Dies ist so zu verstehen, dass die Natur einen ausgedehnten Bereich bildet, der seine globale Einheit raum-zeitlicher Kontinuität verdankt und zugleich lokal inhomogen durch besondere Weisen dynamischen Zusammenhalts geprägt ist. Beides bedeutet nicht, dass Begriffe als *allgemeine* Bestimmungen, vermöge derer sich besondere Bereiche des Kontinuums als diskrete Gegenstände auszeichnen lassen, in diesem selbst »äußerlich«, d. h. quasi-gegenständlich vorhanden wären.

Obwohl die Natur von sich her ein inhomogen strukturiertes Kontinuum bildet, ist sie kein Bereich, in dem wohlunterschiedene Dinge unabhängig vom Bezug auf objektives Denken vorhanden wären. Vielmehr legt Hegel im Anschluss an Kant darauf Wert, dass Gegenstände in ihr nicht einfach vorkommen, sondern ihre diskrete Einheit an erkennende Artikulation des Kontinuums gemäß reiner Objektbegriffe gekoppelt ist, die ihre Objektivität der Selbsterkenntnis reinen Denkens verdanken und nicht dem vermeintlichen Sachverhalt, dass solche Begriffe im Naturkontinuum irgendwie an sich vorhanden wären. Entsprechend hat ein Gegenstand Hegel zufolge seine Objektivität »im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseins, in die er aufgenommen; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anderes als die Natur des Selbstbewußtseins, hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst« (6:255). Hegel ergänzt diese mit Kant geteilte Einsicht nur dahingehend, dass sich jenseits der objektiven Einheit, die diskretes Reales bildet, insofern es gemäß reiner Denkbestimmungen artikuliert ist, kein Ansich annehmen lässt, dem solche Gliederung äußerlich sein könnte. Denn erstens gehören die reinen Denkbestimmungen ja, wie in der *Logik* erwiesen, zum Sinn von Sein überhaupt; und da das Reale der Natur zweitens von sich her als inhomogenes Kontinuum bestimmt ist, in dem Begriffe als Prinzipien diskreter, gegenständlicher Einheit nicht einfach vorhanden sind, kann das Reale an sich, *seiner Inhomogenität ungeachtet*, keine diskrete Gliederung aufweisen,

die von derjenigen verschieden ist, die sich im Zuge seiner empirischen Artikulation gemäß reiner Objektbegriffe ergibt, sondern gar keine.

Naturerkenntnis gemäß der im Objektivitätskapitel der *Logik* entfalteten reinen Begriffe von Objekten als prozessierenden selbstfortsetzenden Einheiten zieht damit im Naturkontinuum begrifflich Schnitte ein, durch die diskrete Gegenstände als identifizierbare Einheiten erst zur Abhebung kommen. Dabei handelt es sich deshalb nicht um *willkürliches* Projizieren *willkürlicher* Unterscheidungen, weil reine Objektbegriffe erstens aus voraussetzunglosem Denken ableitbar und somit als nicht-willkürlich ausweisbar sind, und ihr Einsatz im empirischen Erkennen zweitens durch die *wahrgenommene* inhomogene Gliederung des Kontinuums restriktiv ist. Insofern reines Denken auf eine ganze Reihe von Objektbegriffen führt, denen real unterschiedliche Stufen der Naturerkenntnis entsprechen (vgl. 9:31), erlaubt die *Logik* es dabei, physikalische, chemische und biologische Naturerkenntnis nicht nur als miteinander vereinbar, sondern als gleichermaßen objektiv und irreduzibel anzusehen.

Abschließend ist zu klären, warum Hegel den nicht-logischen Teil seines Systems zugleich als dessen nicht-metaphysischen betrachtet. Vormalige und kritische Metaphysik unterschieden gleichfalls zwischen einem metaphysischen und einem nicht-metaphysischen Teil der Philosophie, setzten diesen jedoch mit der (allgemeinen) Logik gleich, während er bei Hegel gerade den von der Logik verschiedenen Philosophieteil bildet (vgl. Abb. 16.4). Wie kommt es zu dieser Verschiebung?

Insoweit das metaphysische Denken vor Hegel ein vom Denken verschiedenes Seiendes *voraussetzte*, konnte ihm die reine Erkenntnis des Seienden nicht mit der Erkenntnis des Denkens als solchen zusammenfallen. Dadurch dass es eine reine Erkenntnis des

Seienden Hegel zufolge nur als Selbsterkenntnis des Denkens gibt, verschiebt sich zugleich die Reihenfolge von metaphysischem und nicht-metaphysischem Philosophieteil. Bei Wolff und Kant geht die (allgemeine) Logik der Metaphysik nämlich deshalb voran (vgl. D:§ 91, KrV B79), weil sie die Regeln behandelt, die *alles* Denken *unabhängig von seinem Inhalt* zu befolgen hat, damit aber auch dasjenige, vermeintlich *besondere* Denken, dessen Inhalt das Seiende als solches ist. Da Hegel erkennt, dass reine Erkenntnis keinen ihrer Inhalte als Gegebenheit ansehen kann, sondern reines Denken sich seine Inhalte schlechthin selbst geben muss und reine Gedanken daher seinen ersten und allgemeinen Inhalt bilden, muss der metaphysische Systemteil als logischer am Anfang stehen.

Dass Hegel die auf die *Logik* folgenden Systemteile nicht zur ›eigentlichen Metaphysik‹ rechnet, erklärt sich daraus, dass es in ihnen um die philosophische Erkenntnis der *Natur* bzw. des *Geistes* zu tun ist, der wesentlich ein *natürliches* Moment einschließt. Auf die *Logik* folgt in Hegels System somit ›philosophische Physik‹ im weitesten Sinne und *insofern* gerade nicht Metaphysik. Insofern es in Natur- und Geistphilosophie jedoch um die *reine* Erkenntnis von Seiendem geht, das selbst kein Gedanke ist, lassen sie sich *im weiteren Sinne* durchaus mit zu Hegels logisch fundierter Metaphysik rechnen.

Literatur

- Cramer, Konrad: Peripetien der Ontologie – Wolff, Kant, Hegel. In: Rüdiger Bubner u. a. (Hg.): Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgart 1999, 176–207.
- Fulda, Hans Friedrich: Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken. In: Revue Internationale de Philosophie 210 (1999), 465–484.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M. 1970. (Zitierweise: Bandnummer, Seitenzahl)

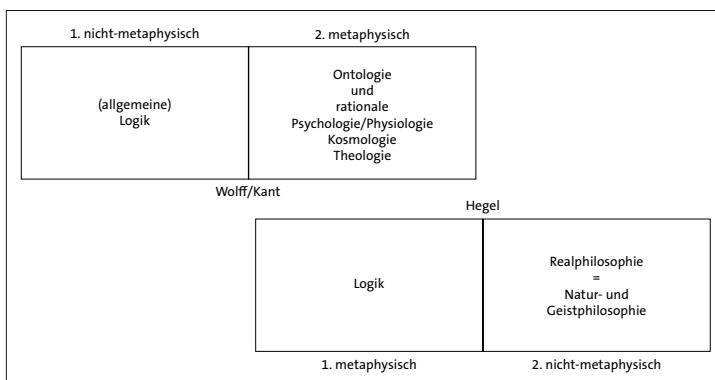


Abb. 16.4: Zur Abfolge von metaphysischen und nicht-metaphysischen Disziplinen der Philosophie bei Wolff und Kant im Vergleich zu Hegel

- Martin, Christian Georg: Das Logische und der Raum. In: Christopher Erhard/David Meißner/Jörg Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik?* Freiburg 2017.
- Martin, Christian Georg: *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels »Wissenschaft der Logik«.* Tübingen 2012.
- Pippin, Robert B.: *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in »The Science of Logic«.* Chicago 2018.
- Schelling, Joseph Wilhelm Friedrich: *Grundlegung der positiven Philosophie.* Turin 1972.
- Wolff, Christian: *Philosophia rationalis sive logica.* Verona³1735. [L]
- Wolff, Christian: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere.* In: Ders.: *Philosophia rationalis sive logica.* Verona³1735, 1–69. [D]
- Wolff, Christian: *Philosophia prima sive ontologia.* Frankfurt/Leipzig 1730. [O]
- Wolff, Michael: Hegel's »Science of Logic«. In: Allegra de Laurentiis/Jeffrey Edwards (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Hegel.* London 2013, 71–103.

Christian Georg Martin

17 Deutscher Idealismus (VII): Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Die Ontologie nimmt bei Schelling eine besondere Stelle ein. Sein philosophisches Projekt lässt sich insgesamt geradezu als ‚transzendentale Ontologie‘ bezeichnen (Gabriel 2015; Gabriel 2011). Eine transzendentale Ontologie geht von der Frage aus, wie es möglich ist, dass dasjenige, was es gibt, sich selbst in epistemischen Zuständen zugänglich wird. Es ist eine Voraussetzung für das Vorliegen epistemischer Zustände, dass sie etwas erfassen können, was nicht von der Art epistemischer Zustände ist. Gleichzeitig bedeutet dies, dass der Bereich, der epistemische Zustände (Denken) und nicht-epistemische Tatsachen (Sein) umfasst, damit kompatibel sein muss, dass es Wesen gibt, die Einsicht in diesen Bereich erlangen. Ansonsten könnten wir keine berechtigten Wissensansprüche über das Verhältnis von Denken und Sein treffen. Schelling befasst sich seit seinen Frühschriften in immer wieder neuen Anläufen und Selbstkorrekturen mit dem Problem, wie der Bereich, der Sein und Denken umfasst, beschaffen sein muss, wenn er philosophisch erkennbar sein soll. Insofern, als dieser Bereich alles erschöpfen soll, was es überhaupt gibt, gilt, dass sich ein Sinn von ‚Sein‘ (des gesamten Bereiches) angeben lassen muss, der neutral hinsichtlich von Sein und Denken als seinen Teilbereichen ist. Das nicht-epistemische Sein und das Denken müssen als Fälle von Sein gedacht werden. Doch keiner der beiden untergeordneten Fälle ist geeignet, den umfassenden Sinn von Sein zu erschöpfen. Andernfalls drohte entweder ein dogmatischer Realismus, der das Denken, oder ein dogmatischer Idealismus, der das Sein für ein ontologisch nicht lösbares Rätsel hält.

Deswegen entwickelt Schelling in allen Phasen seiner Denkentwicklung Modelle eines neutralen Monismus, der einen univokon Sinn von Sein auszeichnet und das Verhältnis zwischen diesem und der Dualität von nicht-epistemischem Sein und Denken bestimmt. In diesem Rahmen entwickelt er eine innovative Theorie der Modalitäten, da er Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit als Eigenschaften der Relation zwischen dem univokon Sinn von Sein und der Dualität von nicht-epistemischem Sein und Denken auffasst. Dabei setzt er sich stets mit Kants Versuch auseinander, sich transzendentale auf eine Position zurückzuziehen, die die ontologische Fragestellung ausklammert.

Besonders fasslich schildert er sein Verhältnis zu Kant in dessen Todesjahr 1804 in seinem Würzburger System (*System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*):

»Ich habe mir das Verhältniß Kants immer durch ein Beispiel Platos erörtert [nämlich das Höhlengleichnis, M. G.]. [...] Kant ist mehr oder weniger mit in der Höhle gewesen: er sah jedoch ein, daß die Schattenbilder nicht die wahren Dinge seyen, und merkte das Licht. Aber er näherte sich ihm nur rückwärts, so daß er eigentlich immer noch die Scheindinge im Auge behielt und nie in den Besitz des Lichts selbst kam, noch genau wissen konnte, ob er aus der Höhle heraus sey oder nicht.« (SW, VI, 524)

Das Licht ist der univokon Sinn von Sein, für den Kant keinen Platz einräumt, da er Sein als Position an den menschlichen Begriffsrahmen eines »Felds möglicher Erfahrung« (KrV A227/B280) bindet (vgl. Gabriel 2016, § 2a). Die ›Schattenbilder‹ sind natürlich die Erscheinungen, d. h. die empirischen Gehalte des endlichen, auf Wahrnehmung basierenden Denkens. Schelling fragt sich, wie es möglich ist, dass das Absolute (der Univozitätsgrund) aus sich herausgeht, was sich darin zeigt, dass wir als fallible Denker imstande sind, den Grund unseres Wissens und damit unsere eigene Fallibilität einzusehen. Damit transzendentieren wir sie aber und sind Schelling zufolge genau deswegen imstande, eine ontologisch reichhaltige Theorie der Objektivität des endlichen Wissens vorzulegen.

17.1 Frühschriften

Schellings Ausgangspunkt in seinen Frühschriften ist die Frage, welche Konsequenzen es für die Bedeutung von ‚Sein‘ hat, dass es Bewusstsein, d. h. endliches Wissen gibt. So stellt er in seiner *Ichschrift* (*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*) von 1795 die Frage, wie sich ein Unbedingtes im menschlichen Wissen, d. h. eine Kontaktstelle zum Sein als solchen finden lässt. Dabei richtet er sich gegen Kants Versuch, den »stolzen Namen der Ontologie« (KrV A264/B303) zugunsten einer bescheidenen Untersuchung der Bedingungen von Erkenntnis von Gegenständen zu ersetzen. An die Stelle einer Theorie der Gegenstände überhaupt tritt bei Kant eine Regionalontologie der Gegenstände, die wir erkennen können (vgl. Stang 2016). Der Begriff

des Gegenstands wird an das Subjekt, an das ›Ich denke‹, gebunden.

Schelling geht dagegen davon aus, dass Kants transzentaler Rückzug unerwünschte skeptische Konsequenzen hat, sofern es neben den Gegenständen des theoretischen Erkennens auch Kant zufolge Gegenstände anderer Erkenntnisformen (insbesondere praktische und ästhetische) geben muss. Wenn dies aber der Fall ist, muss der Begriff des Absoluten mehr als den kantischen Raum der Erscheinungen umfassen, den die erste *Kritik* umreißt. Der Begriff des Absoluten ist nämlich der Begriff einer allumfassenden Einheit. Eine Einsicht in diese Einheit setzt voraus, dass es keine Gegenstände außerhalb des Horizonts dieses Wissens geben kann. Das Unbedingte muss sich deswegen, wie Schelling schreibt, im menschlichen Wissen auffinden lassen. Es kann mithin selbst kein gewöhnlicher Gegenstand sein, den wir über eine empirische Anschauung individuieren können. Das Absolute als Totalität dessen, was es überhaupt gibt, verstanden, kann kein Gegenstand sein, den wir im Rahmen anderer Gegenstände ostensiv ausweisen können.

Schelling gibt sich an dieser Stelle keineswegs mit einer kantischen Grenzziehung zufrieden, die die absolute Totalität als prinzipiell unerkennbar ausweisen möchte, was eine zentrale Strategie der transzentalen Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt. Vielmehr geht er davon aus, dass es nicht nur das endliche Wissen gibt, das Kant beschreibt, sondern auch ein unendliches Wissen, das er in seinen Frühschriften noch in Anlehnung an Fichte als ›Ich‹ bezeichnet. Im Hintergrund steht das Problem der Einheit der Vernunft: Wenn die Vernunft sowohl theoretisch als auch praktisch ist und in der Form der Urteilskraft ein Vermögen postuliert wird, das teilweise zur Überbrückung dieser Differenz beiträgt, wie Schelling die *Kritik der Urteilskraft* deutet, kann man nicht umhin, ein Gebiet der Gegenstände überhaupt anzunehmen, das mehr umfasst als das Gebiet der theoretischen Gegenstände (der Erscheinungen). Auf diese Weise leitet der frühe Schelling aus Kant die Notwendigkeit einer transzentalen Ontologie ab.

17.2 Natur- und Identitätsphilosophie

Diese Idee verfolgt Schelling sodann in seiner Natur- und Identitätsphilosophie weiter. Ihr Ausgangspunkt ist die Frage, wie das endliche Wissen aus einem Unendlichen entspringen kann. Er gibt sich demnach nicht mit der Dichotomie von endlichem und unend-

lichem Wissen zufrieden, sondern fragt nach deren Zusammenhang. Dies führt zu der bekannten, von Schelling maßgeblich initiierten Fragestellung, wie es möglich ist, dass das Universum sich über einige seiner Produkte selbst erkennt (dazu etwa heute wieder Nagel 2016 sowie insbesondere Hogrebe 1989). Die Schwierigkeit sieht er darin, dass das Absolute sich in ein endliches Verhältnis zu sich selbst begeben haben muss. Dessen Signatur ist die Fallibilität und Temporalität des menschlichen Wissens, für das Sein und Denken (Tatsache und Wahrheit) potentiell auseinanderfallen.

Systematisch arbeitet Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 die These einer doppelten Reihe von Natur- und Bewusstseinsphilosophie aus, die es ihm erlaubt, einerseits einen *bottom-up*-Prozess der Entstehung von epistemischen Bedingungen und andererseits eine idealistische Theorie zu entwickeln, die Erkenntnis als *sui generis*, d. h. als nicht vollständig ableitbar aus ihren genealogischen Bedingungen versteht.

Die Naturphilosophie verfolgt insgesamt das heute keineswegs abgegoltene Projekt einer philosophischen Theorie des Bewusstseins, die seine Entstehung aus nicht-bewussten, natürlichen Prozessen verständlich macht. Schelling nimmt damit eine evolutionäre Inversion (durchaus im Sinne von Dennett 2017) in Kauf, indem er sich von einer naturphilosophischen Genealogie des Bewusstseins einen Einblick in dessen konstitutive Strukturen verspricht. *Quid facti* und *quid juris* lassen sich für das Bewusstsein niemals vollständig trennen, da sich seine Strukturen als Produkte nicht-bewusster Prozesse auffassen lassen. Andernfalls käme es zu einer unüberwindlichen Kluft in der Natur zwischen den natürlichen Prozessen und ihrem Erkanntwerden. Wie sollten wir überhaupt erkennen, wie es sich mit der Natur verhält, wenn wir sie gleichsam von außen betrachten und dabei eine ontologische Kluft zwischen Geist und Natur zu überbrücken hätten? Dagegen setzt Schelling auf eine Ableitung von Bewusstseinsstrukturen aus anonymen Prozessen, die er freilich retroaktiv über ein anthropisches Prinzip teleologisch steuert (vgl. Heuser 1986).

Dennoch ist er mit dem methodologischen Dualismus von Natur- und Transzentalphilosophie nicht zufrieden, was zur Identitätsphilosophie führt, die 1804 im Würzburger System gipfelt, die seine zeitgleich in *Philosophie und Religion* entwickelte Theorie einer »Selbstrepräsentation des Absoluten« (SW, VI, 31) ausführt. Zu dieser Zeit beantwortet er die Frage »warum ist nicht nichts, warum ist etwas überhaupt?« (SW, VI, 155) unter Rekurs auf eine eleatische Positi-

on. Denn »das Seyn« sei »nothwendig« (ebd.). Diese Notwendigkeit verortet er in der Vernunft als Einsicht in das, was ist.

Sofern wir wissen, was der Fall ist, unterscheidet sich dieses Wissen nicht von dem, was der Fall ist. Die Tatsache des Wissens umfasst die gewusste Tatsache. Diese Einheit nennt Schelling »Seyn« und argumentiert für ihre prinzipielle Unhintergehrbarkeit. »Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt, kein Ich, also auch kein Objekt, kein Nicht-Ich.« (SW, VI, 140). An die Stelle des Ichs tritt in der Identitätsphilosophie »die Vernunft«, die als Name für das »Selbsterkennen des An-sich« (SW, VI, 145) firmiert. Das An-sich ist ein Sein, das sich selber transparent wird.

Hierbei argumentiert er für die Annahme eines Primats des Seins vor dem endlichen Wissen (SW, VI, 163–164). Demnach könne »das Absolute« nicht als »ein Produkt des synthetisierenden Denkens« (SW, VI, 163) aufgefasst werden. Denn dann würden wir im endlichen Denken die Tatsachen erzeugen, die prinzipiell unabhängig vom Denken (als Absolutes) bestehen müssen. Doch dies setzte voraus, dass »der Gegensatz von Subjektivem und Objektivem der Ausgangspunkt« (ebd.) wäre. Wie soll ein solcher Gegensatz aber bestehen, ohne dabei selbst von der Regel ausgenommen zu werden, dass alles, was es gibt, synthetisiert werden muss? Damit wird Kants These überwunden, Sein im Sinne von »Position« (ebd.) ließe sich über die Gegebenheit von Gegenständen für empirische Anschauung rekonstruieren.

Vielmehr müsse eine »absolute Identität« (SW, VI, 156) angenommen werden. Dies bedeutet, dass irgendetwas mit sich selbst identisch sein muss, ohne dass diese Identität eine Funktion des endlichen Erkennens ist. In der Folge bestimmt Schelling die absolute Identität näher, indem er weitere Elemente einer »transzendentalen Ontologie« (vgl. Gabriel 2011) entwickelt, die es ihm erlauben, das endliche Erkennen als einen Fall von Sein, nicht aber als Paradigma dessen, was es gibt, zu deuten. Endliches Erkennen besteht im Erheben von Wissensansprüchen auf der Basis begrenzter Informationsstandlerhebung. Damit endliches Erkennen jemals als Erfolgsfall auftreten kann, muss angenommen werden, dass sich das Sein dem Erkanntwerden nicht prinzipiell entzieht. Dass das Sein sich dem Denken nicht entzieht, nennt Schelling ganz klassisch »Gott«. »Gott« ist demnach sein Name dafür, dass die Wirklichkeit im Ganzen nicht prinzipiell unerkennbar ist. Damit ist der Grundstein seiner späteren positiven Philosophie gelegt, die ihrerseits auf den Begriff der Offenbarung zuläuft.

17.3 Freiheitsschrift und »Weltalter«

Den ontologischen Höhepunkt Schellings sehen seit Heidegger (Heidegger 1988, 2006) viele in der *Freiheitsschrift* von 1809 (*Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*). In diesem Rahmen sowie im darauffolgenden *Weltalter*-Projekt entwickelt Schelling eine ontologische Prädikationstheorie, die es ihm erlaubt, das Sein seinerseits als etwas Kontingentes aufzufassen (Gabriel 2006b und Gabriel 2014; vgl. Högrefe 1989). Die Univozität wird nun vom Sein unterschieden. Der präontologische Einheitsgrund der Wirklichkeit befindet sich demnach diesseits des Seins, er ist noch nicht und verweist deswegen auf eine ontologische Zukunft.

Dabei unterscheidet Schelling drei Aspekte des Seienden als solchem: (1) das Wesen (bzw. den Ungrund), (2) das Wesen, »sofern es bloß Grund von Existenz« (SW, VII, 357) ist und (3) das Wesen, »sofern es existirt« (ebd.). Der Ungrund ist eine prä-ontologische Voraussetzung des Existierenden. Was existiert, tritt vor einem Hintergrund hervor. Die ontologische Differenz zwischen Grund und Existierendem ist selbst grundlos. Sie liegt zwar vor, was wir nachträglich konstatieren können, indem wir als Denker unsererseits existieren. Doch sie ist selbst nicht notwendig. Dass es also überhaupt etwas gibt, erweist sich als kontingent.

»[E]s muß vor allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden« (SW, VII, 406).

Die Indifferenz ist dabei dasjenige, was sich in der Differenz zeigt. Man kann diese Überlegung als einen Vorläufer der später insbesondere von Saul Kripke in Umlauf gebrachten Ansicht verstehen, dass es deskriptiv grundlose, lediglich indexikalisch zugängliche Identität geben muss. Das Wirkliche erschöpft sich niemals in unseren Beschreibungen, weil diese nicht sicherstellen können, dass es etwas gibt, worauf sie zutreffen. Referenz verweist somit letztlich auf einen »höchsten Punkt der ganzen Untersuchung« (SW, VII, 395), der darin besteht, dass die Gegenstände im logischen Raum der Gründe, in dem wir Existierendes

epistemisch (im Urteil) individuiieren können, selbst grundlos individuiert sein müssen, da sie ansonsten nicht wirklich wären.

17.4 Spätphilosophie – *Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung*

Diese These verschärft Schelling mit seiner Spätphilosophie, der sogenannten positiven Philosophie. Umfassend dargestellt ist sie in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, die aus einer ontologischen Einleitung, einer *Philosophie der Mythologie* und einer *Philosophie der Offenbarung* besteht. Ein zentraler systematischer Ausgangspunkt ist dabei eine ontologische Rekonstruktion von Kants »Ideal der Vernunft« (SW, XI, 283–294). Diese kulminiert in der Frage: »was ist das Seyende?« (SW, XI, 291), wobei hier das kursiv gesetzte ‚ist‘ als transitives Verb zu verstehen ist. Was es gibt, wird demnach gegenüber dem, was es nicht gibt, durch eine Aktivität ausgezeichnet. Diese Aktivität versteht Schelling dabei als eine Strukturbildung, die auf den Begriff der Person zuläuft, was er als »Offenbarung« bezeichnet.

Um überhaupt Raum für eine solche Überlegung zu erhalten, sprengt Schelling zunächst den überlieferten ontologischen Rahmen. Dieser besteht darin, wie Schelling selbst in seiner Identitätsphilosophie davon auszugehen, dass es notwendig ist, dass es etwas gibt und nicht vielmehr nichts, und diese Notwendigkeit als Sein auszuzeichnen. Üblicherweise wird dieses Sein ontotheologisch als Gott bestimmt, um ihm diejenigen Prädikate zuschreiben zu können, die es für uns erkennbar machen. Schließlich sei es die »erste Voraussetzung der Philosophie«, »daß in dem Sein – in der Welt – Weisheit sei« (UPO, 23).

Das richtige Modell für ein Sein, in dem Weisheit ist, ist Schelling zufolge nun aber die Handlung als »absichtlich gesetztes Sein« (UPO, 23). Eine Handlung ist auf eine Zukunft gerichtet, die zu realisieren ist. Insofern ist dasjenige, was sie anvisiert, selbst noch nicht, verfügt also jedenfalls über kein präsentisches Sein. Das präsentierte Sein ist allerdings seit den Gründungsdokumenten der Ontologie der privilegierte Gegenstand der Ontologie. Dagegen tritt Schelling einen Schritt zurück: »Die Philosophie will hinter das Sein kommen; ihr Gegenstand ist also nicht das Sein selbst, sondern das, was vor dem Sein ist, um eben das Sein zu begreifen« (UPO, 23). Es geht nun also um »das, was vor dem Sein ist« (UPO, 23). Dieses

unterscheidet Schelling vom »Jenseits des Seins« (UPO, 24), dem »was sein wird, das absolut Zukünftige« (UPO, 24). Der *modus essendi* dessen, was jenseits des Seins ist, wird von Schelling unter Rekurs auf »das alte Verbum »wesen« als »das rein wesende Sein« (UPO 36) bezeichnet.

Schelling temporalisiert in seiner Spätphilosophie den Sinn von Sein, womit er sich ausdrücklich gegen die »eleatische[] Einheit« (UPO, 48) richtet. »Eben dadurch verwandelt sich der tote Begriff dessen, *was ist*, in den lebendigen, einen Fortschritt möglich machenden, Begriff dessen, *was sein wird*« (UPO, 48). An die Stelle von Sein tritt »Geist« (etwa UPO, 62), worunter eine temporale Strukturbildung zusammengefasst wird, die alles, was es präsentisch gibt, als Resultat von Kräften bestimmt, die ihrerseits auf eine Selbstorganisation hinauslaufen, die niemals präsentisch eingeholt werden kann. Jeder Prozess wird von einer »causa finalis« (UPO, 97) gesteuert, die darin besteht, dass das Produkt des Prozesses prinzipiell mittels geeigneter Prädikate bestimmt werden kann. Etwas stellt sich durch einen Prozess als etwas heraus. Diese Formel tritt an die Stelle der Annahme, es gebe ein höchstes Seiendes, das den Sinn von Sein paradigmatisch repräsentiert. Das Seiende als Seiendes hat vielmehr die Form einer Dynamik. Sein ist demnach Zeit.

Die Ontologie wird beim späten Schelling zu einem Theorieelement »auf dem Standpunkt einer geschichtlichen Philosophie« (UPO, 426). Die Geschichtlichkeit besteht darin, dass alle Prozesse erst von ihrem Ende aus begriffen werden können, weil ihr Startpotential kontingent ist. Alle Ereignisse verlaufen dem späten Schelling zufolge kontingent. Es gibt keine Notwendigkeit im Weltprozess.

In seiner *Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung* behauptet Schelling, in der geschichtlichen Retrospektive ein »Zunehmen des Anthropomorphismus im Fortschreiten der Mythologie« (UPO, 498). Das menschliche Bewusstsein erfasst sich schrittweise, indem die Götter, die sein ontologisches Pantheon bevölkern, dem Bewusstsein immer näherkommen, was in der griechischen Mythologie gipfelt, die nicht zufällig die Geburtsstätte der Ontologie ist (vgl. Gabriel 2006a). Der Weltprozess ist nicht lediglich ein Naturprozess, sondern eine Abfolge von Prozessen, die sich nur deswegen selbst transparent werden, weil das Gottesbild, das menschliches Handeln seit prähistorischen Zeiten bestimmt, als Labor der Selbsterkundung des menschlichen Geistes firmiert. Dabei verändert sich die Struktur des menschlichen Geistes, ein Prozess, durch den es zur Entzauberung

der Welt kommt, wie Schelling *expressis verbis* schreibt: »Gegen dieses, objektiv unter den Augen der entzuberten Welt hervorgehende, Faktum [der Menschwerdung Gottes, M. G.] verschwand alles, was man früher glaubte, und wurde zur Dichtung, obwohl es anfangs in gewisser subjektiver Notwendigkeit begründet war« (UPO, 553).

Das Ende des Prozesses verlegt Schelling in die Zukunft einer nach Johannes benannten johanneischen Religion des Geistes, die freilich durch seine positive Philosophie inauguriert wird. Theoretisch lässt sich dies als der Versuch einer Überwindung des nach Hegel um sich greifenden Naturalismus rekonstruieren, der die entzauberte Welt nicht etwa als eine Zustandsbeschreibung des Bewusstseins im Übergang in die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, sondern vielmehr als eine metaphysische Wahrheit begreift. Schelling zufolge ist der metaphysische Naturalismus, der das Sein mit dem Gegenstandsbereich der entzauberten modernen Naturwissenschaft seiner Tage gleichsetzt, die vorletzte Stufe zur wahren Ontologie. Diese geht nicht mehr von einem präsentischen logischen Raum aus, der mit Gegenständen bevölkert ist, die ihrerseits konstitutiv nicht zur Kategorie des Geistigen gehören. An deren Stelle tritt eine Strukturbildung, die alle Prozesse als frei, d. h. als nicht durch ihre Initialbedingungen in ihrem Verlauf vollständig festgelegt versteht. Die damit einhergehende prozesuale Variabilität hat, wie sich *post factum* erweist, die Entstehung einer freien Einsicht in die Struktur begünstigt. Schelling zufolge kommt es nun darauf an, die Welt richtig zu interpretieren, damit wir verstehen, warum Geist ontologisch fundamentaler als jede materiell-energetische Zustandsbeschreibung ist.

Literatur

- Buchheim, Thomas: Eins von allem. Die Selbstbeschneidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie. Hamburg 1992.
- Dennett, Daniel C.: From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds. New York 2017.
- Frank, Manfred: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings

Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. München 1993.

Gabriel, Markus: Sinn und Existenz. Berlin 2016.

Gabriel, Markus: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. In: Michael Forster/Kristin Gjesdal (Hg.): The Oxford Handbook of Nineteenth Century German Philosophy. Oxford 2015, 88–107.

Gabriel, Markus: Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy – Second Lecture: Schelling's Ontology in the Freedom Essay. In: SATS: Northern European Journal of Philosophy 15/1 (2014), 75–98.

Gabriel, Markus: Transcendental Ontology. Essays in German Idealism. New York 2011.

Gabriel, Markus: Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«. Berlin 2006. (2006a)

Gabriel, Markus: Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift. Bonn 2006. (2006b)

Heidegger, Martin: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). In: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. II. Abteilung, Bd. 49. Hg. von Günter Seibold. Frankfurt a. M. 2006. [GA 49]

Heidegger, Martin: Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1936). In: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. II. Abteilung, Bd. 42. Hg. von Ingeborg Schüßler. Frankfurt a. M. 1988. [GA 42]

Heuser, Marie-Luise: Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften. Berlin 1986.

Hogreve, Wolfram: Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«. Frankfurt a. M. 1989.

Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist [2012]. Berlin 2016.

Sandkaulen, Birgit: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hg. von Walter E. Erhardt. Hamburg 1992. [UPO]

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: Sämtliche Werke. Hg. von Karl Friedrich August Schelling. Bde. I–XIV. Stuttgart 1856–1861. [SW]

Stang, Nicholas F.: Kant's Modal Metaphysics. Oxford 2016.

Markus Gabriel

18 Morphologie: Johann Wolfgang von Goethe

Ontologische Fragen und Problemhorizonte ruft Goethe besonders im Rahmen seiner Naturforschung auf. Morphologie und Metamorphosenlehre, die die Dynamik und Potentialität der Bildungsprozesse in der Natur wie in der Kultur zur Geltung bringen, explizieren das Seiende als ein *Werdendes*, als ein unablässiges Wandelndes: »Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre« (vgl. *Morphologie* [1795/96]; FA I 24, 349). Oder dichterisch – in Tuchfühlung mit der Grundbegrifflichkeit der Ontologie – ausgedrückt: »Denn alles muß in Nichts zerfallen, / Wenn es im Sein beharren will.« (*Eins und Alles* [1823]; WA I/3, 81)

Goethe unternimmt in seinen morphologischen Studien den Versuch einer Transformation des Platonismus wie des Neuplatonismus. Sowohl das Konzept der ›Idee‹ wie das der ›Form‹ werden – mit Konsequenzen für die Erkenntnislehre – in grundlegender Weise verzeitlicht. Bei Goethe löst sich die Form aus dem Verbund, den sie im Rahmen des Hylemorphismus mit der ›Substanz‹ (dem Inhalt oder dem Stoff) bildete. Form wird Prozess und Funktion, was sowohl neue Gegenstandsbereiche erschließt wie auch neue Modi der Formbeobachtung zeitigt (Geulen 2016; 2010) und eine Veränderung in der Problemgeschichte ontologischen Denkens anzeigen.

1) Das Forschungsprogramm der Morphologie gewinnt Kontur, wenn man es sowohl vor den Hintergrund der antiken Philosophie (Platon, Plotin, Aristoteles) wie vor dem des zeitgenössischen Kantianismus rekonstruiert. Als Ergebnis des ersten Gesprächs mit Schiller 1794 über die Methoden der Naturforschung und das Verhältnis von Erfahrung und Idee, das der Text *Glückliches Ereignis* (1817) vergegenwärtigt, wird die Erschließung einer Denkmöglichkeit festgehalten, welche die Antinomie von kantianisch geprägtem Idealismus und erfahrungsgebundenem Empirismus zu überwinden vermöchte: »Wenn er [Schiller] das für eine Idee hielt, was ich als Erfahrung aussprach, so mußte doch zwischen beiden irgend etwas Vermittelndes, Bezugliches obwalten!« (FA I 24, 437) Hatte Schiller sich im Gespräch über die ›symbolische Pflanze‹ auf Kant berufen, nach dem Ideen regulative Prinzipien der Vernunft sind, die auf Gegenstände bezogen, nicht aber aus der Erfahrung abgeleitet werden können (vgl. KrV B650), so glaubte Goethe das Gesetz der Pflanzenbildung aus der Anschauung gewonnen zu haben: »das kann mir sehr lieb sein daß ich Ideen habe

ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe.« (FA I 24, 437) Die Klärung und Entfaltung des Denkraums einer Vermittlung von Idee und Erfahrung prägt die weitere Auseinandersetzung zwischen Goethe, Schiller und den Brüdern Humboldt. In seiner Zusage, an den *Horen* mitzuwirken, hält Alexander von Humboldt gegenüber Schiller am 6. August 1794 fest:

»Wie man die Naturgeschichte bisher trieb, wo man nur an den Unterschieden der Form klebte, die Physiognomik von Pflanzen und Thieren studirte, Lehre von den Kennzeichen, Erkennungslehre, mit der heiligen Wissenschaft selbst verwechselte, so lange konnte unsere Pflanzenkunde z. B. kaum ein Object des Nachdenkens speculativer Menschen sein. Aber Sie fühlen mit mir, daß etwas Höheres zu suchen, daß es wiederzufinden ist; denn Aristoteles und Plinius, der den ästhetischen Sinn des Menschen und dessen Ausbildung in der Kunstliebe mit in die Naturbeschreibung zog, diese Alten hatten gewiss weitere Gesichtspunkte als unsere elenden Registratoren der Natur.« (NA 35, 37)

Schiller versucht in methodologischer Hinsicht die Spannung der Goetheschen Herangehensweise Anfang 1798 mit der Konzeption einer »rationalen«/»rationellen Empirie« bzw. eines »rationellen Empirismus« zu lösen (NA 29, 186–192). Die Schwierigkeiten in der Konzeptualisierung solcher morphologischer Vermittlung räumt Goethe lebenslänglich ausdrücklich ein (vgl. *Bedenken und Ergebung* [1820]; FA I 24, 449 f.).

2) Nicht als geschieden in einen empirischen Bereich vergänglicher Dinge der phänomenalen Welt und in einen Bereich vollkommener Realität der sinnlich nicht wahrnehmbaren Ideen denkt Goethe die Wirklichkeit. Platon hatte diesen Gedanken der ontologischen Scheidung wirkmächtig entwickelt, etwa im *Phaidon* (79a). Der später so genannte ›Chorismos‹, die Abtrennung des Reichs der Ideen von dem der Empirie, wird in Goethes Denken und Dichten ausdrücklich aufgehoben. Im Rahmen von Goethes eigentümlichen »Platonismus« (Cassirer 2001b, 251) tritt die Idee in der Gestaltung und Umgestaltung der Natur hervor. Sie verkörpert sich im Bildungsprozess des zeitlich Seienden, tritt also in das Zeitliche heraus: So wird die Idee in ihrem Erscheinen zu einem zugleich Dauernden und Beweglichen.

In Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Metaphysik und Ästhetik und in der Kritik an der Transzendenz des ›Absoluten‹ wie am Emanatismus hält Goethe 1805 anlässlich des Studiums von Plotins *Enneaden* grundsätzlich fest:

»Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen; diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen, offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt. [...] Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.« (WA I, 48, 199)

3) Die Form des Seienden (*idea, eidos, morphē*) ist in der Konsequenz nicht mehr, wie bei Platon oder Aristoteles, zeitstabil oder zeittranszendent zu denken: Der eidetische wird durch einen endogenen Formbegriff ersetzt (vgl. Wellbery 2014; Cassirer 2006). ›Form‹ meint nun den Prozess, in dem sich die Form des individuellen Lebendigen herausbildet im Zusammenspiel von fixierendem ›Typus‹, der die organischen NATUREN in ihren Bildungen strukturiert, und den unendlichen Variationsmöglichkeiten der Metamorphose. Dies führt bei Goethe dazu, dass das Konzept eines statischen Gestaltbegriffs (›Gestalt‹ ist um 1800 einer der Kandidaten, um das griechische Wort *idea* in das Deutsche zu übertragen) ausdrücklich abgelehnt wird:

»Betrachten wir aber alle Gestalten, besonders die organischen, so finden wir, daß nirgend ein Bestehendes, nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vor kommt, sondern daß vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke. Daher unsere Sprache das Wort Bildung sowohl von dem Hervorgebrachten, als von dem Hervorgebrachtwerdenden gehörig genug zu brauchen pflegt.

Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen wir nicht von Gestalt sprechen; sondern wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken.

Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen ANSCHAUN der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiele mit dem sie uns vorgeht.« (Die Absicht eingeleitet [1806/07]; FA I 24, 392)

Goethe löst die Antithetik von Sein und Werden auf. Gestalt und Dynamik müssen zusammengedacht werden. Alles Seiende manifestiert sich nach morphologischer Denkart in seinem Sein, es ist eine *manifestatio sui*. Die momenthafte Gestalt der Selbst-

manifestation darf ob des Bildungsprozesses, in den sie einbezogen ist, nicht zu einer eigenständigen Entität verselbständigt werden. Die Einheit der Gestalt ist nur als eine metamorphotische, d. h. im Wandel ihrer Gestalten fassbar und aufzuweisen. Die Verzeitlichung der Idee führt zugleich zu einer Verzeitlichung des Erkenntnisprozesses selbst, der dem Übergänglichen als einem konstitutiven Moment der Idee gerecht zu werden sucht. Der Erkennende muss auch im Prozess des Erkennens sich selbst »beweglich und bildsam« erhalten. Das biblische Motto aus dem Buch *Hiob* (9,11), das Goethe den Heften *Zur Morphologie* (1817) voranstellt, markiert die zentrale epistemische Herausforderung der Naturforschung: »Siehe er geht vor mir über / ehe ich's gewahr werde, / und verwandelt sich / ehe ich's merke.« (FA I 24, 399; vgl. auch *Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen. Einleitung*; MA 3.2, 307)

Das Übergängliche erschließt sich im Rahmen der Morphologie nicht im Medium der sinnlichen ANSCHAUUNG allein. Die Übergänge vollziehen sich zwar in der Zeit, sind aber als zeitlicher VORGANG nicht sinnlich wahrnehmbar. Es bedarf der ›Augen des Geistes‹, um das TRANSITORISCHE zu fassen in der DURCHDRINGUNG von empirischer Wahrnehmung und geistiger IDEIERUNG (Hühn 2013; Schulte 1990). In den Prozessen der Bildung und Umbildung von Formen gewinnt Zeit, jenseits von CHRONOLOGIE, eine eigenbestimmte GESTALT: Die Formen bilden je besondere EIGENZEITEN aus (Geulen 2016b; Gamper/Hühn 2014).

4) Mit der Ideenlehre hatte Platon das Problem des VERHÄLTNISSES von ALLGEMEINEM und BESONDEREM reflektiert, das seit den ANFÄNGEN der griechischen PHILOSOPHIE virulent ist und auch in das ZENTRUM von GOETHES ÜBERLEGUNGEN rückt. Seine MORPHOLOGIE wie seine THEORIE und POETIK DES SYMBOLS, beide in den 1790ER JAHREN methodisch ENTFALTET, konvergieren darin, dass das ALLGEMEINE und das BESONDERE in spezifischer Weise zusammenfallen: »das BESONDERE ist das ALLGEMEINE, UNTER VERSCHIEDENEN BEDINGUNGEN ERSCHEINEND.« (Vgl. *Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, einzelne Betrachtungen und Aphorismen* [1833]; WA II/11, 129; vgl. ebd., 127: »Was ist das Allgemeine? / Der einzelne Fall. / Was ist das Besondere? / Millionen Fälle.«) Das BESONDERE ist eine DARSTELLUNG des ALLGEMEINEN, dessen SYMBOLISCHER AUSDRUCK. IN diesem SINNE kann GOETHES ›PHÄNOMENOLOGIE DER NATUR‹ FESTHALTEN: »Man suche nur nichts hinter den PHÄNOMENEN; sie selbst sind die LEHRE.« (Ebd., 131) Kein PHÄNOMEN DER NATUR ERSCHLIEßT SICH AN SICH UND AUS SIE SELBST, SONDERN NUR IM ZUSAMMENHANG MIT ANDER-

ren Phänomenen. Alle Phänomene sind ›in sich beweglich‹ und keines kann in seiner ›Reinheit‹ angeschaut werden. Demzufolge kann es für Goethe auch keine im strengen Sinne ›objektive Naturwissenschaft‹ geben.

5) Die ontologische Reflexion, wie sie in der Entfaltung der morphologischen Methode sichtbar wird, ermöglicht Goethe die Positionierung in den Diskursen der Naturforschung. Er vollzieht nicht nur mit Herder u. a. die Abkehr vom Pramat mechanischer Kausalität. Er stellt die Substanzmetaphysik und -ontologie mit dem Pramat der Form vor dem Stoff in Frage. Das Konzept der Metamorphose versteht sich zugeleich als Einspruch gegen die zeitgenössischen Entwicklungstheorien von ›Präformation‹ und ›Epigenese‹. Einen prinzipiellen Widerspruch erfährt die zeitblinde Naturforschung, die die Natur zerstückelt und deren Phänomene stillstellt:

»Die Überzeugung, daß alles fertig und vorhanden sein müsse, wenn man ihm die gehörige Aufmerksamkeit schenken solle, hatte das Jahrhundert ganz umnebelt, man mußte sogar die Farben als völlig fertig im Lichte annehmen, wenn man ihnen einige Realität zuschreiben wollte, und so ist diese Denkweise als die natürlichste und bequemste aus dem siebzehnten in's achtzehnte, aus dem achtzehnten in's neunzehnte Jahrhundert übergegangen und wird so fort nach ihrer Weise nützlich wirken und das Besteckende uns klar und deutlich vorführen, indeß die ideelle Denkweise das Ewige im Vorübergehenden schauen läßt und wir uns nach und nach dadurch auf den rechten Standpunkt, wo Menschenverstand und Philosophie sich vereinigen, werden erhoben sehen.« (*Aphoristisches zu Joachim Jungius, Leben und Schriften; WA II, 7, 120*)

6) Um 1900 wird Goethes morphologische Seinsbetrachtung in ihren unterschiedlichen disziplinären Anwendungen nicht nur naturwissenschaftlich intensiv rezipiert, sie rückt auch in das Zentrum der philosophischen Goethe-Forschung und -Interpretation (Hühn/Urbich/Steiner 2015, 9–16). Georg Simmel markiert in seinem Goethe-Buch von 1913 in wirkmächtiger Weise den Widerspruch zwischen Leben und Form. Wie kann man das Individuum – mit Goethes Altersgedicht *Urworte. Orphisch* (1817) – als ›geprägte Form‹ beschreiben, ›die lebend sich entwickelt‹? »Denn das ist ja eben die Frage, die diese Formulierung gar nicht als Frage anerkennt: wie die Form leben kann, wie das schon Geprägte sich noch

entwickeln kann, oder ob überhaupt Geprägtheit und Entwicklung nicht eine Unvereinbarkeit sind.« (Simmel 2003, 92) Ernst Cassirer betrachtet den Begriff der Form als einen geistigen Brennpunkt, in dem sich um 1800 die Diskurse Kants (Konzept eines kritischen oder ›formalen Idealismus‹), Schillers (Konzeption des Verhältnisses von ›Stoff-‹ und ›Formtrieb‹), Wilhelm von Humboldts (Konzept der ›inneren Sprachform‹) und Goethes vereinigen lassen. Die Idee der Form sei das Zentrum, auf das sich Goethes Anschauung der Natur, der Kunst wie der sittlich-geistigen Welt zurückführen und konzentrieren lasse (Cassirer 2006; 2001a). In der Lehre von der Metamorphose sieht er das »entscheidendste Moment« für seine eigene Interpretation. Sie erlaube, das Konzept der Identität neu zu denken (Cassirer 2001a, 241). In Auseinandersetzung mit Goethes Symbolkonzept wie dessen Morphologie (vgl. Krois 1995) entwickelt Cassirer seine *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929). Er kann mit seiner Theorie der Formwerdung und Formgebung in umfassender Weise an Goethe anknüpfen, weil dieser selbst – besonders in den Gedichten, die die morphologischen Grundgedanken zum Ausdruck bringen (bes. *Die Metamorphose der Pflanzen* [1798], *Metamorphose der Tiere*, zunächst unter dem Titel *Athroismos* [1820] publiziert, *Urworte. Orphisch* [1817]) – seine Einsichten aus dem Bereich der Natur auf den der Kultur überträgt. Zum Gegenstand der Betrachtung werden damit auch die Metamorphosen im Werden der Kultur.

Über die Goethe-Rezeption erhält die kontroverse Diskussion des Formkonzepts in der Klassischen Moderne wichtige Impulse. Im Gegensatz zu Simmels Diagnose einer »Tragödie der Kultur« (Simmel 1996) entwickelt Cassirer einen Begriff von Form, der es erlaubt, auch alle Befestigungen und Erstarrungen kultureller Formen so zu denken, dass diese Bildungen sich in einem ständigen Prozess wieder erneuern. Selbst die ›forma formata‹ kann in der geistigen Aneignung immer wieder neu zur ›forma formans‹ werden (Cassirer 1995, 17 f.). Kultur ist die Energie ständiger Selbstbefreiung im Dienste des Lebens.

Walter Benjamin bleibt hier skeptisch. In seinem *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz (1924/25) macht er deutlich, dass in alle Formgebungsprozesse der Kultur auch das uranfängliche, unbewältigte Chaos mit einzieht (Benjamin 1991, 180 f.). Benjamin verdächtigt die ›ganzheitliche‹ Naturbetrachtung Goethes einer »Idolatrie der Natur« (ebd., 149), die die Funktion habe, Dichtung und Politik zu versöhnen. In der Rezeption des 20. Jahrhunderts erscheint Goethes morpho-

logisch orientierte Naturforschung als ein ›Schwellenphänomen‹, das sich als Abwendung von modernen Krisenerfahrungen der disziplinären Ausdifferenzierung wie der »Hydra der Empirie« (WA IV 12, 32) deuten lässt, aber auch als Anfang einer ›anderen Moderne‹ auf dem Feld der Naturwissenschaft (Kreutzer 2011).

Goethes Überlegungen zu Morphologie und Metamorphose haben sich in Theorieentwürfen des 20. Jahrhunderts in hohem Maße als anschlussfähig erwiesen. Mit der Neubewertung der Lebenswissenschaften im 21. Jahrhundert gewinnen sie auch in Philosophie und Anthropologie wieder neu an Aktualität. Die morphologische Theoriebildung in den Wissenschaften ist heute dabei, »den Status eines wissenschaftlichen Paradigmas zu erlangen, das die Trennung von Lebens-, Natur- und Kulturwissenschaften unterläuft« (Reinhardt 2016).

Literatur

- Benjamin, Walter: Goethes Wahlverwandtschaften [1924/25]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I. 1. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991, 123–201.
- Bies, Michael: Im Grunde ein Bild: die Darstellung der Naturforschung bei Kant, Goethe und Alexander von Humboldt. Göttingen 2012.
- Cassirer, Ernst: Goethes Idee der inneren Form [Vorträge 1934 und 1935 in Oxford und London]. In: Ders.: Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 10: Kleinere Schriften zu Goethe und zur Geistesgeschichte 1925–1944. Hg. von Barbara Naumann. Hamburg 2006, 15–55.
- Cassirer, Ernst: Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte [1916]. Hamburg 2001 (= Gesammelte Werke, Bd. 7). (2001a)
- Cassirer, Ernst: Goethes »Pandora« [1918/19]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 9: Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921). Hg. von Birgit Reckl. Hamburg 2001, 243–267. (2001b)
- Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit [1957]. Bd. 4. Hamburg 2000 (= Gesammelte Werke, Bd. 5).
- Cassirer, Ernst: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hg. von John Michael Krois u. a. Hamburg 1995 (= Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1).
- Förster, Eckart: Die 25 Jahre der Philosophie: eine systematische Rekonstruktion. Frankfurt a. M. 2011.
- Gamper, Michael/Hühn, Helmut: Was sind Ästhetische Eigenzeiten? Hannover 2014.
- Geulen, Eva: Aus dem Leben der Form. Goethes Morphologie und die Nager. Berlin 2016. (2016a)
- Geulen, Eva: Morphologische Reihen. In: Elisabeth Bronfen/Christiane Frey/David Martyn (Hg.): Noch einmal anders. Zu einer Poetik des Seriellen. Zürich/Berlin 2016, 105–118. (2016b)
- Geulen, Eva: Metamorphosen der Metamorphose: Goethe, Cassirer, Blumenberg. In: Alexandra Kleihues/Barbara Naumann/Edgar Pankow (Hg.): Intermedien: zur kulturellen und artistischen Übertragung. Zürich 2010, 203–217.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Bd. 3.2. Hg. von Karl Richter. München 1998. [MA]
- Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. I.24: Schriften zur Morphologie. Hg. von Dorothea Kuhn. Frankfurt a. M. 1987. [FA]
- Goethe, Johann Wolfgang von: Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtlg. I–IV. 133 Bände in 143 Teilen. Weimar 1887–1919. [WA]
- Hühn, Helmut/Urbich, Jan/Steiner, Uwe (Hg.): Benjamins Wahlverwandtschaften. Zur Kritik einer programmatischen Interpretation. Berlin 2015.
- Hühn, Helmut: Literatur, Natur, Gesellschaft. In: Goethe – Literatur und Natur. Jahrestagung der Ortsvereinigung Hamburg der Goethe-Gesellschaft in Weimar e. V. Hamburg 2015, 32–53.
- Hühn, Helmut: »Epídosis eis hauto«. Zur morphologischen Geschichtsbetrachtung bei Johann Gustav Droysen. In: Maatsch 2014, 111–130.
- Hühn, Helmut: Comparative Morphology and Symbolic Mediation in Goethe. In: Helmut Hühn/James Vigus (Hg.): Symbol and Intuition: Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics. Oxford 2013, 81–95.
- Kreutzer, Leo: Alexander von Humboldt und die Jenaer »Gruppe 94«. In: Ders.: Goethes Moderne. Essays. Hanover 2011, 31–58.
- Krois, John Michael: Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret. In: Enno Rudolph/Bernd-Olaf Küppers (Hg.): Kulturkritik nach Ernst Cassirer. Hamburg 1995 (= Cassirer-Forschungen, Bd. I), 297–324.
- Maatsch, Jonas (Hg.): Morphologie und Moderne. Goethes »anschauliches Denken« in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800. Berlin/New York 2014.
- Matussek, Peter (Hg.): Goethe und die Verzeitlichung der Natur. München 1998.
- Reinhardt, Thomas: Morphologie als wissenschaftliches Paradigma. Zur Aktualität eines naturphilosophischen Begriffs (2016). In: <https://www.ethnologie.uni-muenchen.de/personen/professorinnen/reinhardt/cassirer-tr.pdf> (6.10.2018).
- Schiller, Friedrich: Werke. Nationalausgabe. Hg. von Julius Petersen u. a. Weimar 1943 ff. [NA]
- Schulte, Joachim: Chor und Gesetz. Zur »morphologischen Methode« bei Goethe und Wittgenstein. In: Ders.: Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext. Frankfurt a. M. 1990, 11–42.
- Simmel, Georg: Goethe [1913]. In: Gesamtausgabe in 24 Bänden. Bd. 15. Hg. von Uta Kösser u. a. Frankfurt a. M. 2003, 7–270.
- Simmel, Georg: Der Begriff und die Tragödie der Kultur [1911/12]. In: Ders.: Gesamtausgabe in 24 Bänden. Bd. 14. Hg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M. 1996, 385–416.

Wellbery, David E.: Form und Idee. Skizze eines Begriffsfeldes. In: Maatsch 2014, 17–42.
Wenzel, Manfred (Hg.): Goethe-Handbuch. Supplemente Bd. 2: Naturwissenschaften. Stuttgart/Weimar 2012.

Wyder, Margrit: Goethes Naturmodell. Die *Scala Naturae* und ihre Transformationen. Köln, Weimar/Wien 1998.

Helmut Hühn

19 Historischer Materialismus: Karl Marx

Karl Marx hat zwar als Philosoph angefangen, Mitte der 1840er Jahre ist er allerdings aufgrund biographischer und politischer Enttäuschungen aus der Philosophie herausgesprungen. Man muss sie »beiseite liegen lassen«, um die wichtigen Fragen empirisch zu beantworten, zitiert er Moses Hess zustimmend (MEW 3, 218). Da er kein Philosoph mehr war, hat er sich für ontologische Fragen nicht aus fachphilosophischer Sicht interessiert. Dennoch enthält sein Werk viele ontologische Festlegungen (die berühmteste lautet: »Das Sein bestimmt das Bewusstsein«, nach MEW 13, 9). Daher lässt es sich als einer der ontologisch vielschichtigsten Entwürfe seiner Zeit rekonstruieren. Zentrale ontologische Schriften des 20. Jahrhunderts entstanden im Rückbezug auf Marx, man denke an J. P. Sartres *Das Sein und das Nichts* (1940), die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* von Georg Lukács, oder den kritischen Realismus (Brown u. a. 2001). Selbst die Fundamentalontologie von Martin Heidegger oder Teile der Aktor-Netzwerk-Theorie lassen sich als anti-kritische Reaktion auf den Marxismus deuten.

Dabei ging es Marx nicht um abstrakte Schreibtischfragen, wie sie den spekulativen Materialismus heute umtreiben (Gibt es das Universum? Sind Dinge oder Prozesse primär? etc.), sondern um die Unterscheidung und Abgrenzung unterschiedlicher Seinsbereiche in kritischer Absicht – kritisch nicht nur im ausdifferenzierenden Sinn von Kant, sondern auch in handlungsleitender Absicht: Handlungen erzeugen Institutionen und damit Geschichte (»Die Menschen machen ihre eigene Geschichte«, MEW 8, 115). Doch Praxis ändert sich, je nachdem womit sie es zu tun hat. Marx' Materialismus ist daher als nicht nur ›pragmatischer‹, sondern auch ›praktischer‹ zu verstehen (so These 11: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern«, MEW 3, 7). Die ontologischen Unterscheidungen, die Marx einführt, beabsichtigen letztlich, auf erfolgreichere Weise demokratisch auf die sozialen Verhältnisse Einfluss zu nehmen und allen Menschen ein gutes Leben zu ermöglichen. Dafür braucht es ein Bewusstsein davon, was man ändern kann und was nicht, und wie das möglich wäre.

19.1 Systematische Leitunterscheidungen (I): Natur und Gesellschaft

Welche Unterscheidungen sind dabei leitend? Es lassen sich zunächst vier ontologische Bereiche voneinander trennen (das hat der sog. ›kritische Realismus‹ wiederentdeckt, vgl. Archer 1995; Bhaskar 1977). Diese Differenziertheit ist relevant gegenüber reduktionistischen Theorien, differenzblind Konstruktivismen oder Ansätzen, in denen alles unterschiedslos zum ›Netzwerk‹ verschwimmt. Marx unterscheidet (1) eine Sphäre der »natürlichen Grundlagen« (MEW 3, 21), die der Gesellschaft vorangehen und nicht immer schon konstruiert sind, von der Sphäre der Gesellschaft. Lukács (Lukács 1968) griff auf Nicolai Hartmann zurück, um sich dieser Dimension zu versichern, Marx eher auf den jungen Schelling. Innerhalb der Gesellschaft unterscheidet Marx dann zwischen deren realen Verhältnissen (2) und ›Bewusstseinsformen‹ (3), also der Kultur im engeren Sinne – Hegels ›Geist‹. Bewusstseinsformen sind für Marx keineswegs unwichtig: ein gutes Leben ist nur auf kultivierte Weise möglich.

Die Struktur des ›wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozess[es]‹ der Menschen (2) resultiert aus ihren Handlungen (MEW 3, 27), vor allem der Arbeit als »Stoffwechsel mit der Natur«, der der Natur eine neue ›brauchbare Form‹ gibt (MEW 23, 192). Die Natur hingegen ist auch ohne Menschen da. Wie schon Aristoteles, von dem auch die Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert kommt, unterscheidet Marx dabei *Stoff* und *Form*. Durch diesen Hylemorphismus (Meikle 1985, Pike 1999) vermeidet Marx schroffe Einschnitte in der Wirklichkeit. Es lassen sich verschiedene Stufen oder ›Potenzen‹ (im Sinne von Schelling) denken, in denen Natur immer weiter überformt und damit kultiviert wird. Stets jedoch bleibt ein natürliches Element erhalten – daher auch die Idee des Eingedenkens der Natur, oder besser: der Natur in uns, später bei Theodor W. Adorno und anderen. Die Unterscheidung zwischen Natur und Gesellschaft macht dennoch Sinn, da Gesellschaft nicht in Natur aufgeht. Marx würde den Schritt der neuen Materialisten im Geiste von Latour nicht mitgehen, die die menschliche Einwirkung auf das Klima im sogenannten ›Anthropozän‹ (das eigentlich Kapitalozän heißen müsste) als Beleg dafür nehmen, dass es keine Natur mehr gibt. Natur hört durch menschliche Formung nicht auf, Natur zu sein. Gesellschaft in Abgrenzung zur reinen Natur beginnt dort, wo menschliche Handlungen etwas erzeugen, was zuvor

nicht da war. Das beginnt mit Agri-Kultur und gipfelt in Streichquartetten, Autobahnen oder der UNO – Regen und Stürme hingegen hat es schon lange vor den Menschen gegeben.

Das Verhältnis dieser beiden Regionen bei Marx ist seit der ökologischen Krise oft thematisiert worden (Foster 2016, 2000; Kovel 2007). Natur ragt stets in Gesellschaft hinein (das ist für Marx auch wichtig, wo er den Beitrag der Natur für ökonomische Werte betont), und die »gesellschaftlichen Verhältnisse« (MEW 3, 6) sind zugleich »Stoffwechsel mit der Natur« (MEW 23, 192). Auch teilen beide Regionen einige Charakteristika: So haben beide *Gesetze*. In seiner politischen Ökonomie formuliert Marx ›Gesetze‹ und rekurriert dafür auf Newton: er spricht von der Gravitation der Preise um die Werte, von einem »Bewegungsgesetz« des Kapitalismus und einem »allgemeinen Gesetz der kapitalistischen Akkumulation« (MEW 25, 909; MEW 23, 15 und 640). An dieser Stelle ist die ontologische Unterscheidung zwischen Natur und Gesellschaft zentral: Die Marxschen Gesetze sind gerade keine natürlichen, sondern gesellschaftlich (nicht im rechtlichen Sinn). Sie gelten nur im Kapitalismus. Da Marx sie nicht nur erkennen, sondern auch überwinden will, können sie keine Naturgesetze sein – denn solche würden jeden Widerstand erübrigen. Genau diese fälschliche Naturalisierung hat er an bürgerlichen Ökonomen und ihren sozialistischen Adepten hart kritisiert (MEW 4, 139; MEW 13, 619, MEW 23, 787 u. ö.).

Neben Gesetzen haben beide auch eine *Geschichte*. Aber nicht im selben Sinn, »da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben« (MEW 23, 393 Fn.). Die Geschichte der Natur – die Entstehung von Arten – ist ein langsamer Naturprozess (allgemeine Gesetze wie die ›Fallgesetze‹ ändern sich dabei nicht erkennbar); in die menschliche Geschichte dagegen kann und soll man handelnd eingreifen. Doch welchen ontologischen Status haben die Gesetze, die Marx formuliert? Sie sind einerseits von Menschen gemacht, da ihnen menschliche Handlungen zugrunde liegen; andererseits jedoch hat sie niemand intendiert. Sie setzen sich auch dann durch, wenn sie den Menschen nicht bewusst sind. (Sie sind folglich keine Effekte eines ›Geistes‹, wie noch Max Weber annahm). Es handelt sich um emergente Eigenschaften eines *Systems*. (Mechanismen wie den, dass ein Preis bei gleicher Nachfrage sinkt, wenn das Angebot steigt, kannten schon die klassischen Ansätze.)

Marx ist damit ein Vordenker des Systemgedankens – nicht im Sinne Luhmanns, der mit seinen »Benennungsspielchen« (K.-S. Rehberg) mehr an Hegel als an Marx erinnert, eher im Sinne der Kybernetik. Soziale Systeme sind ontologisch eigenständig: sie lassen sich weder auf Natur noch auf Geist zurückführen, selbst wenn Elemente aus beiden in ihnen enthalten sind. Nur daher gibt es eigene Wissenschaften von Wirtschaft und Gesellschaft. Dass auch die Natur Systemcharakter hat (sie bildet ein Ökosystem), wurde erst im 20. Jahrhundert so formuliert, es war allerdings im Holismus der romantischen Naturphilosophie, die Marx rezipiert hat, vorgedacht. Marx hat sich nie als Naturforscher begriffen, sein Fokus lag auf dem Wirtschaftssystem. Doch sah er bereits, dass Eingriffe in das Ökosystem verheerende Folgen haben können (Fetscher 1999).

Fügt man den Systemgedanken nun zusammen mit der rekursiven Unterscheidung von Stoff und Form (geformter Stoff kann nochmals überformt werden), dann lassen sich manche Rätselstellen bei Marx ontologisch erhellen. Etwa diejenige des Fetischismus: Dinge erschienen als etwas, das sie nicht sind, gleichzeitig ist dieser Schein ein notwendiger. Mit den genannten Unterscheidungen lässt sich das so formulieren: Einer Entität x, deren Status zunächst unkompliziert ist (sagen wir: ein Stück Butter), kommen neue Eigenschaften zu, die sich aus ihrem ›natürlichen‹ Gehalt nicht mehr erklären lassen: Sie erhalten in dem Moment, wo sie »zu Markte gehen« (MEW 23, 99), einen Tauschwert, einen Preis. Diese ›Wertform‹ ist eine Eigenschaft, die das System des Kapitalismus generiert, und die der Naturalform der Butter (dem Stoff also) eine gesellschaftlich generierte Form gewissermaßen »anklebt« (MEW 23, 86). Der systemische Mechanismus, der diese neue Form erzeugt, ist nicht leicht zu erkennen. Dazu bedarf es der Wissenschaft (denn »alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«, MEW 25, 825). Daher wird in den Augen einfacher Betrachter diese neue Form oft als Eigenschaft des alten Inhalts gesehen. Diesen Fehlschluss nennt Marx »Fetischismus« (MEW 23, 86), denn so werden der Ware Eigenschaften zugeschrieben, die gar nicht ihrer eigenen Materialität entstammen. Ebenso wie Könige schnell vergessen, dass sie vom Volk zum König gekrönt wurden (und ihre Königswürde von da an für ihre persönliche Eigenschaft halten), sieht man auch dem Tauschwert sein soziale Genese nicht an. Die Parallele zur Religionsgeschichte, aus der der Ausdruck des Fetischs

kommt, besteht darin, dass religiöse Kultgegenstände ebenfalls menschengemacht sind, aber diese Künstlichkeit sogleich wieder übersprungen wird und die dynamischen Muster zeremonialer Handlungen dem Objekt selbst als Eigenschaft zugesprochen werden (dazu in Henning 2017).

19.2 Entfremdung und Verdinglichung

Ontologisch von Interesse sind vor allem die Kritikstrategien der Theorien der *Entfremdung* und *Verdinglichung*, die Marx hier entwickelt und die im westlichen Marxismus weitergeführt wurden, etwa von Georg Lukács (1923, 1968) oder Herbert Marcuse (1965). Entfremdung besagt dabei, dass etwas, das in der Regel verwandt und vertraut ist, nun als etwas Fremdes gegenübertritt. Verdinglichung fügt die Beobachtung hinzu, dass zu der Fremdheit auch der veränderte Charakter einer Dinglichkeit hinzukommt. Es handelt sich allerdings um Dinge, die eigentlich keine sind – die Kritik ist daran orientiert, die Dinglichkeit und Fremdheit zu hinterfragen (Henning 2012). Hierin greift Marx nicht auf die Philosophie, sondern auf die politische Ökonomie von Adam Smith und David Ricardo zurück (die bereits Hegel ansatzweise rezipiert hatte): »Es ist das große Verdienst der klassischen Ökonomie, diesen falschen Schein und Trug, diese Verselbständigung und Verknöcherung der verschiedenen gesellschaftlichen Elemente des Reichtums gegeneinander, diese Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse, diese Religion des Alltagslebens aufgelöst zu haben« (MEW 25, 838). Allerdings ist die Auflösung dieses Scheins keine Sache der Theorie mehr, sondern kann nur praktisch erfolgen; das führt auf die genannte Praxisorientierung zurück.

Marx orientiert sich an der romantischen Ausdrucksanthropologie, der zufolge Menschen etwas Gegenständliches aus sich heraussetzen (Kulturprodukte), das ihnen gleichwohl angehört und darum wieder angeeignet werden kann – nicht nur von ihnen selbst, sondern auch von anderen (insgesamt Henning 2015b). Dieser Prozess stiftet Gemeinschaften und Kulturen, er führt dazu, dass die Identität der Menschen vermittelt wird durch geteilte Praktiken und geteilte Objekte. Diese gegenständliche Ebene ist daher in zentrale Modi der sozialen Interaktion eingebunden – Menschen machen sich Geschenke, fertigen Dinge an, die eine hohe Bedeutung für sie haben, die sie austauschen und damit soziale Beziehungen ver-

stetigen (vgl. auch Mauss 1924). Entfremdung tritt dann ein, wenn der Aneignungsprozess dieser materialen Produkte gestört wird, denn dann wird die Verbindung gekappt. Zuerst erkalten die Objekte, dann auch die Beziehungen zu den anderen Menschen, und schließlich die der Einzelnen zu sich selbst. Es kommt zu einem Qualitätsverlust nicht nur der sozialen Beziehungen (dieses wurde auch in der „bürgerlichen“ Soziologie gesehen, nur meist anders erklärt), sondern auch im Verhältnis zu den Objekten – diese entqualifizierte Bezugnahme auf Objekte hat auch die Phänomenologie Husserls und Heideggers thematisiert. Im Unterschied zu dieser ist für Marx nicht die Wissenschaft und Technik dafür verantwortlich, sondern der Kapitalismus: In diesem nämlich werden die Produzenten von ihren Objekten, ihren eigenen kreativen Fähigkeiten und den sozialen Verhältnissen, in denen sie gemeinsam produzieren, getrennt und so enteignet – denn im Kapitalismus gehören die Produktionsmitteln einzelnen Privateigentümern, nicht der Gemeinschaft. Das ist für Marx der Hauptgrund für die Entfremdungen.

Die Verdinglichung sorgt dafür, dass diese sozialen Beziehungen – einige Kapitalisten besitzen die Produktionsmittel einer Gesellschaft und haben so die Macht, die anderen Menschen (wie auch die Natur) auszubeuten – nicht als solche gesehen werden. Das Kapital erscheint im Kapitalismus nicht als ein soziales Verhältnis, sondern als ein Ding mit bestimmten Eigenschaften. So scheint es, dass der immense und wachsende Reichtum einiger weniger Menschen bei gleichzeitiger Arbeitslast und Verarmung der Vielen nicht auf gesellschaftlichen Verhältnisse der Unterdrückung und Ausbeutung beruht, sondern auf Eigenschaften von Dingen – nämlich denjenigen Dingen, mit denen die verschiedenen Gruppen von Menschen in der Gesellschaft auf verschiedene Weise wirtschaften und die, wie von allein, bestimmte Früchte abwerfen:

»Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zu-

gleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben« (MEW 25, 838).

Verdinglichung und Naturalisierung vollenden sich, wenn diese gesellschaftlichen Verhältnisse, genauer: die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, nicht als eine kontingente soziale Relation angesehen werden, die auch anders möglich wäre, sondern selbst als eine Art Ding, als ein Sachzwang oder Naturgesetz, das nicht anders möglich ist. Diese Ideologie ist eine der Hauptideen der neoliberalen Philosophie von Friedrich August Hayek und anderen, die sogar noch Michel Foucault beeinflusst hat (Zamora 2015).

Diese Marxsche Kritik ist in den letzten Jahrzehnten von anderen Traditionen verschüttet worden. Marx ist etwa weit sozialkritischer als die Aktor-Netzwerk-Theorie, wenn diese dem Augenschein nicht nur das erste, sondern auch das letzte Wort gibt (bewusst und provokativ etwa Latour 2010). Hier werden Dingen tatsächlich Akteur-Eigenschaften zugeschrieben (wir setzen uns, *weil* der Stuhl uns einlädt, etc.). Kirsch/Mitchell (2004, 701) verteidigen Marx gegen Latour mit den Worten: »It is not email that makes us work nights (and days), but the social relations of work«. Dass die Email in der konkreten Situation diese Macht ausübt, kommt nicht aus ihr selbst, sondern aus dem ›Netzwerk‹, in das sie eingebunden ist – und das ist eines der ökonomischen Macht.

19.3 Systematische Leitunterscheidungen (II): Kultur und Individualität

Damit ist eine weitere ontologische Unterscheidung benannt, nämlich die zwischen *Wesen* und *Erscheinung*. Dahinter versteckt sich kein Mystizismus, sondern eine an die Wissenschaften angelehnte Unterscheidung zwischen tatsächlichen Wirkursachen und der Art und Weise, wie sie im Alltag gesehen werden. Dabei kann die alltägliche Erscheinungsweise die Realität verzerrn oder verschleieren – ein Beispiel dafür ist die Sonne, die für den Betrachter ›untergeht‹ (also sich zu bewegen scheint), obwohl aus der Sicht der Wissenschaft sich vielmehr die Erde um die Sonne dreht. Diese Kopernikanische Erkenntnis wurde bezeichnenderweise eine ›Revolution‹ genannt – eine Umkehr der Bewegungsrichtung. Schon im *topos* des Revolutionären steckt also ein Stück Naturwissenschaft.

Hinzu kommt (3) mit »Moral, Religion, Metaphysik und sonstige[r] Ideologie« (MEW 3, 26) als dritte Instanz die *Bewusstseinsform*. Wie das Wort schon

sagt, sind dies die artikulierten und praktizierten Formen, in denen sich die Menschen ihre Welt bewusst machen – das reicht von der Mimesis im Kriegstanz bis zu Wissenschaft. Marx' Theorie ist kein ›reduktiver‹ Materialismus, er erklärt diese Formen nicht per se als nichtig. Sie sind für die Menschen besonders wichtig, weil sich in dieser ›Form‹ die Thematisierung ihrer Identität, also ihr Selbstverständnis abspielt. Sie sind nicht belanglos oder gar nur mental, allerdings wären sie als eigenständige Welten (als *causa sui*) missverstanden und fetischisiert, wie es die idealistische Philosophie lange tat. Vom Nationalbewusstsein über das Glaubensbekenntnis bis zum Streichquartett sind diese Bewusstseinsformen zwar auch für Marx durchaus real, nur sind sie Formen von etwas, dass sie nicht wieder selbst sind. Die Form erzeugt sich nicht ihren eigenen Inhalt. Nehmen wir etwa Kunstwerke oder Kompositionen als gestaltete Ausdrücke, dann gibt es diese offensichtlich ›wirklich‹. Wenn Marx sagt: »Sie haben keine Geschichte« (MEW 3, 27), dann meint das, dass Wandlungen innerhalb dieser Formen aus Wandlungen der ihnen vorausliegenden (meist verdeckten) Sphären zu erklären sind. Sie bilden den Gehalt, der nicht aus der Form selbst kommt.

Um ein simples Beispiel zu bringen: Der Dadaismus als Kunstform entstand nicht primär als kunstimmanente Reaktion auf den Expressionismus als Kunstform, sondern war eine Reaktion auf die realen sozialen Erschütterungen durch den Ersten Weltkrieg und seine Aushöhlung zivilisatorischer Werte. Natürlich erfolgte die Reaktion im Medium der Kunst – daher bezieht sich der Dadaismus auf ältere Kunstformen zurück. Aber die Geschichte der Kunst erschließt sich durch diese reine Intermedialität noch nicht. Für diese ›Relationierung‹ von Kunst und Wissen (ein Ausdruck von Karl Mannheim 1929) ist Marx oft kritisiert worden (denn natürlich gibt es auch eine ›Eigentheit‹ der Kunst). Doch liest man sie nicht als Dogma (wie es die ›Widerspiegelungstheorie‹ des sozialistischen Realismus tat – ein etwas kruder ›Repräsentationalismus‹), sondern als heuristisches Prinzip, dann hat sich dies in der Werkinterpretation bewähren können. Noch heute gibt es mit Frederic Jameson, Terry Eagleton oder Slavoj Zizek einflussreiche marxistische Kulturtheoretiker, welche Kunstobjekte als Bewusstseinsformen der sozialen Realität entschlüsseln.

Zu unterscheiden von diesen drei Sphären von Natur, Gesellschaft und Kultur (vulgo: Basis und Überbau) ist schließlich (4) die *Individualität* der Menschen. Diese kann, da ihr ontologisch drei Sphären vorangehen, kein ›erstes‹ sein – wie es etwa im me-

thodologischen Individualismus des Rational Choice oder der neoklassischen Wirtschaftstheorie der Fall ist, wenn sie fertige Wahl-Subjekte schlicht voraussetzen. Das heißt aber im Umkehrschluss auch nicht, dass Individualität nichts ist, etwa ein Spiegelprodukt der Sozialität oder ein Effekt der Diskurse, wie es im Anschluss an Jürgen Habermas oder Michel Foucault in den 1990er Jahren häufig hingestellt wurde – oder wie es der Theoriepop heute der Neurowissenschaft fälschlich zuschreibt. Für Marx ist die menschliche Individualität in ihrer Genese zwar »abkünftig« (Heidegger), aber deswegen nicht nichts. Zwar meint Marx wie später G. H. Mead, dass ein Selbstverhältnis erst durch Beziehungen zu anderen erwachsen kann: »Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch« (MEW 23, 67 Fn.). Doch dass ein A (Individualität) mithilfe eines B (Sozialität) entsteht, heißt gerade nicht, dass A und B identisch sind. Es gibt daher ontologisch eine eigene Wertigkeit des Individuellen bei Marx. Emergenztheoretisch gesprochen entsteht das individuelle Selbst zwar auf der Grundlage der Gesellschaft, doch das bedeutet nicht, dass es nicht real wäre. Es gehorcht eigenen Gesetzen und kann daher über das sozial Geformte *hinausgehen* (*the opposing self*, vgl. Henning 2015a). Daher konnte es im Marxismus einen starken existentialistischen Zweig geben, von Herbert Marcuse bis zu Sartre und Slavoj Žižek, denn tatsächlich war die »freie Entwicklung der Individuen« (MEW 3, 424) für Marx von höchster Bedeutung.

19.4 Kritische Implikationen der Marxschen Ontologie

Nachdem wir diesen ontologischen Stufenbau von Natur (1), Gesellschaft (2), Kultur (3) und Individualität (4) bei Marx benannt haben, gilt es, die kritischen Implikationen dieses Ansatzes etwas genauer auszubuchstabieren. Wir haben es mit vier übereinander liegenden Schichten zu tun, woher jede höhere auf der tieferen aufbaut und ohne sie nicht möglich wäre, aber in ihrer Eigenart nicht reduziert werden kann. Selbst die »höchste« Ebene, die Individualität (4), ist daher nicht ohne die »tiefste«, die Natur (1), zu denken. Nicht zufällig kommen Aspekte der Individualität schon bei Tieren vor. Daher konnte auch Sigmund Freud einiges erreichen, indem er den Individuen ihre natürlichen Triebe wieder zu Bewusstsein brachte. Der Vorwurf an Freud seitens des Marxismus war

nicht dies, sondern die Gefahr, dass dabei Gesellschaft (2) und Kultur (3) möglicherweise übersprungen würden. Ein solches Überspringen wäre auch dann gegeben, wenn man kulturelle Phänomene (3) direkt aus der Natur (1), oder umgekehrt aus der Individualität ihrer Schöpfer (4) erklären wollte, wie es sich in der Literatur nicht selten findet. Dann hätte man die naheliegendere Einflusszone der Gesellschaft (2) ausgeschlagen.

Buchstabieren wir die zu vermeidenden Fehlschlüsse systematisch aus: Gesellschaft (2) ist ohne Natur (1) nicht zu denken, da sie selbst auf Natur beruht. Wird dies unterschlagen, wie im Kapitalismus der Fall, kann es zur ökologischen Katastrophe kommen (Foster 2000). Umgekehrt kann aber Gesellschaft (2) nicht auf Natur (1) reduziert werden; ist dies der Fall, handelt es sich um eine Naturalisierung und damit um eine Ideologie der Verewigung und Verallgemeinerung partikularer Gehalt (eine Immunisierung gegenüber Kritik). Kulturelle Praktiken (3) sind ohne ihre gesellschaftlichen Grundlage (2) nicht zu denken. Wird dies übersprungen, handelt es sich ebenfalls um eine Ideologisierung, wie bei Hollywood-Klischees oder Hochglanzmagazinen, die oft eine heile Welt vorspiegeln, wo keine ist. Umgekehrt jedoch kann man kulturelle Artefakte (3) nicht auf ihre sozialen Hintergründe (2) reduzieren; dann hätte man es im besten Fall mit einer Rezeptionsverkürzung, im schlechtesten Fall mit Bevormundung und Zensur zu tun. Individualität schließlich (4) ist ohne soziale Grundlagen (3) nicht zu denken – wo dies dennoch geschieht, handelt es sich um Ego-Manie, Selbstherrlichkeit oder Solipsismus, wie Marx sie etwa Max Stirner vorwarf (in MEW 3) oder wie man es heutigen wirtschaftlichen Eliten vorwerfen könnte (Lasch 1995). Umgekehrt jedoch kann auch Subjektivität (4) nicht auf Intersubjektivität reduziert werden (3): dies führt in der Theorie zu einem Substanzverlust und Unverständnis gegenüber widerspenstigen Praktiken, in der Praxis zu Konformismus und Unterordnung.

Damit sind die Grundzüge der Ontologie im Werk von Karl Marx benannt. Am meisten geschrieben hat Marx wohl über Ebene 2 – die Strukturen und Zwänge der bürgerlichen Gesellschaft; wenngleich seine Ideologiekritik (die Kritik an verfehlten Formen der Wirtschaftstheorie wie auch des konkurrierenden sozialistischen Schrifttums) auf Ebene 3, der Bewusstseinsform anzusiedeln ist. Hinsichtlich der Ontologie des gesellschaftlichen Seins sind daher noch einige Detailbemerkungen am Platze, die das Verständnis der Marxschen Theorie betreffen. Wir hatten schon ge-

sagt, dass es sich beim Kapitalismus um ein ‚System‘ handelt, Systemeigenschaften sich jedoch an einzelne Gegenstände anheften können. Das führt zu einer Verkomplizierung, die die Unterscheidungen konkret vs. abstrakt, und Einzelnes vs. Ganzes betreffen. Man kann in der Marxschen Theorie das Einzelne nicht ohne das Ganze verstehen – das ist ein heuristischer Zirkel, der Marx vor große Darstellungsprobleme gestellt hat. Und wir haben es der Marxschen Theorie zufolge bei einzelnen Objekten häufig mit einem Ineinander, einem Doppelcharakter von abstrakten und konkreten Eigenschaften zu tun. Ontologisch kann das verwirren: Was ist von all dem nun wirklich, was Illusion; was ist Wesen, was ist Schein? Diese Komplikationen sind aber auflösbar. Dies soll abschließend an zwei Beispielen demonstriert werden, der »gesellschaftlich notwendigen Arbeit« und der »Durchschnittsprofitrate«. Bei beiden kann sich der Leser rasch fragen: Was und wo »sind« diese eigentlich, wenn sie nicht in der Seinsweise von Steinen oder einem Pfund Butter in der Welt zu finden sind?

›Gesellschaftlich notwendige Arbeit‹ kommt bei Marx als Bestimmungsgröße des Tauschwertes vor. Sie ist insofern ontologisch von Interesse, als sie einerseits die »Substanz« der Werte bildet (MEW 23, 53), andererseits aber »kein Atom Naturstoff« (MEW 23, 62), »kein Atom Gebrauchswert« (52, cf. MEW 13, 23) in ihr enthalten ist. Es ist also eine scheinbar immaterielle Substanz. Aber das ist nicht ganz richtig, denn die Arbeit, die geleistet wird, ist ja durchaus handgreiflich und damit materiell. Was genau ‚ist‘ also diese Wertgegenständlichkeit ontologisch? Sie ist dasjenige, was im Austausch die Rate des Austausches bewirkt – man könnte daher von einem kausalen Materialismus sprechen. Dass die Gegenständlichkeit keinen Naturstoff enthält besagt, dass die Höhe des Tauschwerts von keinen natürlichen Eigenschaften abhängt, sondern von etwas Gesellschaftlichem – nämlich der Arbeitszeit, die in die Ware eingegangen ist. Man kann sie ihr nicht ansehen, man bemerkt sie jedoch, wenn man versucht, eine solche Ware zu reproduzieren. Es sind diese Opportunitätskosten, die den Wert der Ware bestimmen (die durchschnittlichen Stück- und Arbeitskosten, die man für die Reproduktion dieser Ware aufbringen müsste). Das ist eine Systemeigenschaft, da die durchschnittlichen Kosten erst im Gesamtsystem zu ermitteln sind. Man entdeckt sie z. B. auf dem Markt, das heißt aber nicht, dass ›der Markt‹ die Preise macht, sondern nur, dass sie auf ihm sichtbar werden. Den Tauschwert bestimmt ja nicht die ›konkrete‹ Arbeitszeit, die in der

Ware steckt, sondern die ›abstrakte‹ Arbeitszeit, die man theoretisch für seine Wiederherstellung bräuchte. Im konkreten Gegenstand steckt also etwas Abstraktes, und zugleich ist er konkret. Beides ist real, wirkt aber in verschiedenen Kontexten – daher die Rede vom Doppelcharakter der Ware und der Arbeit (MEW 23, 55). Die Wertform wurde im westlichen Marxismus viel diskutiert. Ontologisch ist sie zwar komplex, da abstrakt und konkret, Ganzes und Teil zusammenzudenken sind, aber nicht rätselhaft.

Auch der Terminus »Durchschnittsprofitate« (MEW 16, 107; MEW 25, 164 ff.) klingt kompliziert. Er bezeichnet einen Mechanismus, den man beobachten kann und der insofern real ist. Auch hier scheint ein Widerspruch zu lauern. Wenn Arbeit und Kapital nur im Kleinen wirken würden, gäbe es unmittelbare Verbindungen zwischen der angewandten Arbeit, dem aufgewandtem Kapital, dem Verkaufspreis und dem Profit. Dann hätte jeder Kapitalist eine andere Profitrate. So beginnt Marx seine Darstellung im *Kapital*: Einzelne Waren tauschen sich gegeneinander, ein Kapitalist und ein Arbeiter handeln den Lohn aus usw. Doch in der beobachtbaren Realität sind viele Größen schon vorgegeben: Die Ausbeutungs- bzw. Mehrwertrate, nach der sich die einzelne Akteure richten, pegelt sich gesellschaftlich ein. Ähnlich gibt es eine ungefähre Durchschnittsprofitate, mit der man rechnen kann – der Profit auf angewandtes Kapital zwischen verschiedenen Branchen gleicht sich an, da die Konkurrenz dazu führt, dass höhere Profitraten in einigen Bereichen mehr Kapital anziehen (was die Rate wieder senkt), während andere Branchen mit niedriger Profitrate Kapital verlieren (was die Rate wieder steigen lässt – erneut ein ›systemischer‹ Mechanismus). Manche Leser haben hier einen Widerspruch sehen wollen: Entweder gibt es die Bestimmung der Profitrate durch einzelne Wertgrößen, oder es gibt einen Durchschnittsprofit, egal wie der einzelne Kapitalist sein Kapital einsetzt. Doch auch hier gilt beides: Zwar gibt es die Tendenz zum Ausgleich der Profitraten, solange es eine Kapitalmobilität gibt; doch zugleich ist die Frage, woraus sich ein solcher Durchschnitt überhaupt bildet. Er bewegt sich nach unten, wenn viele Einzelkapitalien ihn unterschreiten; er bewegt sich nach oben, wenn viele ihn überbieten. In der tatsächlich zu beobachtenden permanenten Bewegung wirken also beide Kräfte, so wie Flieh- und Schwerkraft sich nicht widersprechen, sondern zugleich wirken. – Man merkt also, die Marxsche Theorie hat es in sich; ihre Schwierigkeiten liegen jedoch nicht auf ontologischer Ebene.

Literatur

- Archer, Margaret: Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach. Cambridge 1995.
- Bhaskar, Roy: A Realist Theory of Science. London 1977.
- Brown, Andrew/Fleetwood, Steve/Roberts, John (Hg.): Critical Realism and Marxism. Routledge 2001.
- Castree, Noel: False antitheses? Marxism, nature and actor-networks. In: *Antipode* 34 (2002), 111–146.
- Fetscher, Iring: Marx. München 1999.
- Foster, John B.: Marxism and the Dialectics of Ecology. In: *Monthly Review* 68 (2016), H. 5, 1–17.
- Foster, John B.: Marx's Ecology. Materialism and Nature. New York 2000.
- Gould, Carol C.: Marx's Social Ontology. Individual and Community in Marx's Theory of Social Reality. London 1980.
- Henning, Christoph: Politics of Nature, left and right: Comparing the Ontologies of Georg Lukács and Bruno Latour. In: Michael J. Thompson (Hg.): Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology. Boston 2019 (im Druck).
- Henning, Christoph: Marx und die Folgen. Stuttgart 2017.
- Henning, Christoph: Freiheit, Gleichheit, Entfaltung. Die politische Philosophie des Perfektionismus. Frankfurt a. M. 2015. (2015a)
- Henning, Christoph: Theorie der Entfremdung zur Einführung. Hamburg 2015. (2015b)
- Henning, Christoph: Von der Kritik warenförmiger Arbeit zur Apotheose der Marktgemeinschaft. Verdinglichung in Marxismus und Anerkennungstheorie. In: Hans Friesen u. a. (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Soziophilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie. Paderborn 2012, 243–272.
- Kirsch, Scott/Mitchell, Don: The Nature of Things: Dead Labor, Nonhuman Actors, and the Persistence of Marxism. In: *Antipode* (2004), 687–705.
- Kovel, Joel: Enemy of Nature. The end of Capitalism, or the End of the World? London 2007.
- Lasch, Christopher: Die blinde Elite: Macht ohne Verantwortung. Frankfurt a. M. 1995.
- Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2010.
- Lukács, Georg: Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Darmstadt/Neuwied 1968.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Wien 1923.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft [1964]. München 1994.
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie. Bonn 1929.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Marx-Engels-Werke (MEW). 42 Bände. Berlin 1953 ff.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [1924]. Frankfurt a. M. 1990.
- Meikle, Scott: Essentialism in the Thought of Karl Marx. La Salle 1985.
- Pike, Jonathan E.: From Aristotle to Marx. Aristotelianism in Marxist Social Ontology. Adlershot 1999.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie [1940]. Reinbek bei Hamburg 1967.
- Zamora, Daniel/Behrent, Michael (Hg.): Foucault and Neoliberalism. Oxford 2015.

Christoph Henning

20 Lebensontologie: Friedrich Nietzsche

20.1 Nietzsches negative Ontologie

Nietzsche sagt uns viel darüber, was es *nicht* gibt. Dementsprechend ist Nietzsches Ontologie eine *negative* Ontologie. Er betont sowohl die Grenzen unserer Sinne, der Wahrnehmungsorgane sowie des Intellekts selbst. Unsere Sprache, die das Verhältnis der Dinge in den Vordergrund stellt, und dies von Sprache zu Sprache (und Epoche zu Epoche), gibt uns somit keinen Zugriff auf die Natur der Dinge:

»Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. [...] Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge.« (KSA 1, 879)

Es gibt, sagt Nietzsche, auch keinen Willen – das ist derselbe Nietzsche, dem die schändliche Lehre vom Willen zur Macht zugeschrieben wird. In gleicher Weise sollte man ›jenseits von Gut und Böse‹ denken, denn es gibt keine absoluten moralischen Werte. Und Gott ist nicht nur tot, wir selbst haben ihn getötet und aus der ontologischen Ordnung verbannt. In diesem Sinne verkündet Nietzsches Lehre der ewigen Wiederkehr auch das Jenseits und damit das Versprechen einer zukünftigen Glückseligkeit als eine bloße, ewige ›Wiedergutmacherei‹ als Ausgleich für das Elend, dieses diesseitige Leben gelebt zu haben.

Das alles wäre mühsam genug, wenn es nur um die traditionelle Ontologie einschließlich des großen Jenseits wie auch der Gottheit ginge; doch Nietzsche sagt uns, dass er diese Vorstellung einerseits von der damaligen Naturwissenschaft entlehnt (›Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr‹, KSA 12, 205; vgl. Stöltzner 2016; Babich 2010), andererseits aber auch von den frühen Griechen aus der Lehre vom Zyklus der Geburt und Wiedergeburt übernimmt, und er lädt seine Leser ein, »die Zukunft in der Vergangenheit verheissen und geweiht; das triumphirende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus; das wahre Leben als das Gesammt-Fortleben

durch die Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtlichkeit« (KSA 6, 159) zu sehen.

Dazu kommt noch, dass es »keine Wahrheit« gibt (KSA 12, 129). Und streng genommen bedeutet im kantianischen Sinne, »Daß es keine Wahrheit giebt« auch »daß es keine absolute Beschaffensheit der Dinge, kein ›Ding an sich‹ giebt.« (KSA 12, 351) Für Nietzsche ist das, was wir für wahr halten, eine weitere Folge unseres Intellekts und unserer Sinne, mitsamt unserer menschlichen Neigung zur Simulation, die auch den extremsten Nihilismus erzeugt: »Er legt den Werth der Dinge gerade dahinein, daß diesem Werthe keine Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Werth-Ansetzer, ein Simplification zum Zweck des Lebens« (KSA 12, 351–352). In diesem Sinne wäre »der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht« (ebd.) wohl zu sehen. So ist der »Glaube, daß es gar keine Wahrheit giebt, der Nihilisten-Glaube« (KSA 13, 51) auch eine Art Ablass, der therapeutischen Wert für philosophische ›Kriegsmänner der Erkenntniß‹ hat, die »unablässig mit lauter häßlichen Wahrheiten« kämpfen. (Ebd.)

Es gibt auch wohl »keine Thatsachen«. Also lesen wir:

»Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ›es giebt nur Thatsachen‹, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum ›an sich‹ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. ›Es ist alles subjektiv‹ sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das ›Subjekt‹ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzugefügtes, Dahinter-Gestecktes.« (KSA 12, 315)

Ebenso wenig gibt es moralische Tatsachen. Darüber hinaus:

»Dass aber ›unmittelbare Gewissheit‹, ebenso wie ›absolute Erkenntniß‹ und ›Ding an sich‹, eine contradiction in adjecto in sich schliesst, werde ich hundertmal wiederholen: man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen!« (KSA 5, 29)

Für Nietzsche gibt es *keinen* »freien Willen«, *keine* »Ursache«, *keine* »Wirkung«, und wie am Anfang gesagt und wie wir weiter unten noch sehen werden: *gibt es überhaupt keinen Willen*. Insofern beginnt Nietzsche an der Stelle zu denken, an welcher Hegel aufgehört hat, wie er uns mit Hilfe eines kleinen Dramas erzählt (»Der tolle Mensch«, KSA 3, 480), dass Gott tot ist, und es somit auch eine ultimative Erlösung gibt:

»Abschaffung der Sünde (weil kein Gott)« (KSA 10, 642). In diesem Sinne benennt Nietzsche, was er als Ausgangspunkt nimmt: »Unsere Voraussetzungen: kein Gott: keine Zwecke: endliche Kraft. Wir wollen uns *hüten*, den Niedrigen die ihnen nötige Denkweise auszudenken und vorzuschreiben!« (KSA 11, 87; vgl. auch KSA 13, 328) Ohne Gott schließt Nietzsche jede Welt aus, die gezwungen wäre, die Regeln der göttlichen Absicht, des Zwecks oder ›Designs‹ zu befolgen (*deus sive natura*). Ebenso ist der spinozistische Naturbegriff, wie Nietzsche ihn beschreibt (als eine unbegrenzte, unendlich kreative Welt), nicht zu unterscheiden vom alten Gott:

»[...] die Wunder-Fähigkeit zur *unendlichen* Neugestaltung ihrer Formen und Lagen. Die Welt, wenn auch kein Gott mehr, soll doch der göttlichen Schöpferkraft, der unendlichen Verwandlungs-Kraft fähig sein; sie soll es sich willkürlich verwehren, in eine ihrer alten Formen zurückzugerathen, sie soll nicht nur die Absicht, sondern auch die *Mittel* haben, sich selber vor jeder Wiederholung zu *bewahren*; sie soll somit in jedem Augenblick jede ihrer Bewegungen auf die Vermeidung von Zielen, Endzuständen, Wiederholungen hin *controlliren* – und was Alles die Folgen einer solchen unverzeihlich-verrückten Denk- und Wunschweise sein mögen.« (KSA 11, 556)

Doch der Schlüssel zu all dem ist, wie Eugen Fink einsichtig betont, Nietzsches *negative Ontologie* des Dings (»es gibt keine Dinge«; vgl. Fink 1960, zurückgehend auf Vaihinger 1911; vgl. außerdem Gebhard 2011; Figl 2011, 73–80; Babich 2011; Quiniou 1993; Röttges 1972). Also gibt es zusammengefasst bei Nietzsche keine Wahrheiten, keine Tatsachen, keinen Willen, keine Dinge. Angesichts Nietzsches unnachgiebiger Negontologie – was in Adornos Begriff der negativen Ontologie wohl bereits anklingt, aber auch darüber hinausgeht (Adorno 2011, Bd. 11, 319) – kann es sich als nützlich erweisen, zu Nietzsches eigenem Ansatz zurückzukehren, und zwar insofern, als Nietzsche als Altphilologe erzwissenschaftlich mit einer Reflexion über Parmenides beginnt, den ersten Denker des Seins.

20.2 Logik und Sein

Nietzsche wirft die Frage der Ontologie als Untersuchung des Seins anhand von Parmenides, dem Vater der Logik, wie er traditionell genannt wird, auf. So erklärt er in seinen Basler Vorlesungen zu Parmenides:

»[D]er λόγος erkennt das wahre Wesen der Dinge, dh. die Abstraktion und die Sinneswahrnehmungen sind nur Täuschungen.« (Nietzsche 1995, 293) In einer kritischen Lektüre setzt Nietzsche diese Reflexion in seinen Vorlesungsunterlagen fort und artikuliert diese außerdem in seiner Studie *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* zum gleichen Thema. Für Parmenides, so Nietzsche, gibt empirische Erfahrung in keiner Weise Sein als solches wieder; was als solches gedacht werden kann, kann als existent angenommen werden: »das was ist, ist; das, was nicht ist, ist nicht« (KSA 1, 846). Für Parmenides gilt nämlich, dass wir uns einzig das Sein vorstellen können, weshalb er gezwungen ist zu folgern, dass es nichts anderes gibt als ›Sein‹. Dadurch aber gelangt Parmenides nach Nietzsche zu »eine[r] wichtige[n] Kritik des Erkenntnisapparats« (Nietzsche 1995, 293). Deshalb kann Nietzsche in seinen unveröffentlichten Notizen zu *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* folgern:

»Alle Sinneswahrnehmungen, urheilt Parmenides, geben nur Täuschungen; und ihre Hauptäuschung ist eben, daß sie vorspiegeln, auch das Nichtseiente sei, auch das Werden habe ein Sein. Alle jene Vielheit und Buntheit der erfahrungsmäßig bekannten Welt, der Wechsel ihrer Qualitäten, die Ordnung in ihrem Auf und Nieder wird erbarmungslos als ein bloßer Schein und Wahn bei Seite geworfen; von dorther ist nichts zu lernen, also ist jede Mühe verschwendet, die man sich mit dieser erlogen, durch und durch nichtigen und durch die Sinne gleichsam erschwindelten Welt giebt.« (KSA 1, 843–844)

Gleichzeitig betont Nietzsche ein Problem, das man als seine *Relationsontologie* bezeichnen kann; ein Punkt, den er in dem kleinen Aufsatz *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* wiederholt, in diesem Fall wiederum mit Bezug auf Parmenides:

»Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit: und gar das Wort ›Sein‹ bezeichnet nur die allgemeinsten Relationen, die alle Dinge verknüpft, ebenso wie das Wort ›Nichtsein‹.« (vgl. Meyer 2015; Aydin 2007; Benoit 2006; Otto 1998; Tebartz-van Elst 1994)

Wir lesen dies üblicherweise als exemplarischen Ausdruck von Nietzsches Reflexion zur Rhetorik oder seines Beitrags zur Zeichenlehre (vgl. dazu Franchella 2015; Crawford 2011; Abel 1987; Simon 1985). Doch

wie Nietzsche die ursprüngliche Seinslehre des Parmenides erläutert, gilt: Gerade

»daraus, daß [Parmenides] es denken konnte, erschloß er, daß es existiren müsse: ein Schluß, der auf der Voraussetzung beruht, daß wir ein Organ der Erkenntniß haben, das in's Wesen der Dinge reicht und unabhängig von der Erfahrung ist. Der Stoff unseres Denkens ist nach Parmenides gar nicht in der Anschauung vorhanden, sondern wird anderswoher hinzugebracht, aus einer außersinnlichen Welt, zu der wir durch das Denken einen direkten Zugang haben.« (KSA 1, 845)

Nietzsche schließt gebräuchliche Fehlinterpretationen sorgfältig aus und betont, dass das Hauptanliegen von Parmenides durchaus epistemologisch ist:

»Er sucht nach Gewißheit. Es ist wahr, das Nichtsein ist nicht zu denken. Wenn er die Sinne für ungültig erklärt, dann kann er das Sein nicht aus Lust- und Unlustempfindungen beweisen: diese sind dann auch Schein. Denken und Sein muß dasselbe sein: denn sonst würde es das Sein nicht erkennen. Im Denken giebt es also keine Bewegung: eine starre Seinsanschauung. Soweit das Denken sich bewegt und von anderen Dingen erfüllt ist, ist es schon nicht mehr Sein, sondern Schein. – Aber die Dialektik des Denkens? ist doch Bewegung?« (KSA 7, 543)

Nietzsche ist keineswegs der einzige Autor, der dieses Thema an Parmenides hervorhebt (vgl. Boeder 1962). Aber Nietzsche betont gegen Parmenides' Emphase des rein Logischen das Leben als solches: »Wir leben und denken unter lauter Wirkungen des Unlogischen, in Nichtwissen und Falschwissen.« (KSA 7, 496) Darauf ist die Logik, und Nietzsche gibt diese Einsicht nie auf, aus dem Unlogischen geboren (KSA 2, 23; vgl. KSA 1, 847). Mit Bezug auf Parmenides ergibt sich jedoch eine wörtliche und sogar physiologische Lebensontologie:

»Denn esse heißt ja im Grunde nur ›athmen‹: wenn es der Mensch von allen anderen Dingen gebraucht, so überträgt er die Überzeugung, daß er selbst athmet und lebt, durch eine Metapher, das heißt durch etwas Unlogisches, auf die anderen Dinge und begreift ihre Existenz als ein Athmen nach menschlicher Analogie. Nun verwirkt sich bald die originale Bedeutung des Wortes: es bleibt aber immer so viel übrig, daß der Mensch sich das Dasein anderer Dinge nach Analogie des eignen Daseins, also anthropomorphisch, und je-

denfalls durch eine unlogische Übertragung, vorstellt.« (KSA 1, 847)

Nietzsche schreibt weiter in seinen zu Lebzeiten unveröffentlichten Notizen:

»Die Begriffe können nur aus der Anschauung stammen. ›Sein‹ ist die Übertragung des Athems und Lebens auf alle Dinge: Beilegung des menschlichen Lebensgefühls. Die einzige Frage ist: ob der Ursprung aller Anschauungen uns auf ein Sein führt: nein. Die Form des Denkens, ebenso wie die Anschauung setzt voraus daß wir an das Sein glauben: wir glauben an das Sein, weil wir an uns glauben. Ist das Letzte eine Kategorie, so das Andere gewiß.« (KSA 7, 543)

Ebenso logisch denkt Nietzsche weiter über die »Herkunft des Logischen« in *Die fröhliche Wissenschaft* nach: »Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss.« (KSA 3, 471) Diese Herkunftskritik, mit der die Ontologie durchdacht wird, hält Nietzsche konsequent aufrecht. Und in der *Götzendifämmerung* erklärt Nietzsche – ausgezeichnet in Anführungszeichen – »Die Vernunft in der Philosophie« zusammen mit einem weiteren Hinweis auf Parmenides:

»Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie tödten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendiener, wenn sie anbeten, – sie werden Allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten. Der Tod, der Wandel, das Alter ebenso gut als Zeugung und Wachsthum sind für sie Einwände, – Widerlegungen sogar. Was ist, wird nicht; was wird, ist nicht.« (KSA 6, 74)

Nietzsche bietet vier Thesen an um zu erklären, was letztlich als die Geschichte der Vernunft in der Philosophie zählt. Wir erwähnen nur die erste: »*Erster Satz*. Die Gründe, darauf hin ›diese Welt als scheinbar bezeichnet worden ist, begründen vielmehr deren Realität, – eine andre Art Realität ist absolut unnachweisbar.« (KSA 6, 78–79) Insofern fügt sich Nietzsches kritische Ontologie in seine Kritik des asketischen Ideals und dessen, was dieses asketische Ideal verbirgt: nämlich eine Antipathie gegen das Leben als solches, die aus einer dreifachen Dekadenz geboren wurde – einer philosophischen, religiösen und moralischen. So kann Nietzsche die Gemeinsamkeiten re-

lektieren, die sich aus einer Beschäftigung mit dem Jenseits ergeben, also mit der »andere[n] Welt, wie sie aus diesen Thatsachen erhellt, als ein Synonym des *Nicht-seins*, des Nicht-lebens, des Nicht-leben-wollens [...]« (KSA 13,354), und zwar qua »Gesammteinsicht: der Instinkt der *Lebens-Müdigkeit* und nicht der des Lebens hat die andere Welt geschaffen.« (Ebd.) Also: »Philosophie, Religion und Moral sind *Symptome der decadence*.« (Ebd.) Das Verlangen, sich an diesem »diesseitigen« Leben durch eine Vision eines höheren oder verbesserten Lebens zu rächen, hält bis heute an, wie Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Jenseits von Gut und Böse* und in *Zur Genealogie der Moral* zeigt, gerade mit Hilfe der jüngsten, neuen und verbesserten, höchst aktuellen Fassung des asketischen Ideals, der Techno-Wissenschaft, insbesondere in der Gestalt des Transhumanismus und all seiner erlösenden diesseitig-alltäglich-transfigurativen Ansprüche. Hier findet sich auch der Einfluss von Nietzsches esoterischer Auffassung des Weltkünstlers, die sowohl Schopenhauer als auch Heraklit (vgl. dazu Gerhardt 2010; Wohlfart 1991; Fink 1960) geschuldet ist und eine komplizierte Reflexion des Künstlers als solchen mit sich bringt, als »Auswahl, Verstärkung, Korrektur« (KSA 13, 355).

Der Abschnitt aus der *Götzendämmerung* mit dem Titel »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde« enthält Nietzsches Manifest der Geschichte der Philosophie *in nuce*. Hier finden wir die traditionelle Ontologie der Philosophie als solche, in der Veränderung als Nichtsein oder Werden ausgeschlossen wird, woraufhin alles stufenweise abfällt: »1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, *er ist sie*.« (KSA 6, 80) Nietzsche bietet jeweils einen Kommentar in Klammern: »(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes ›ich, Plato, bin die Wahrheit.‹)« (Ebd.) Der zweite der sechs Züge in dieser kurzen Geschichte hebt »den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (›für den Sünder, der Busse thut.‹)« (ebd.) hervor – darunter fällt auch der evangelische Begriff des Fortschrittes bei Hegel. Es ist jedoch Kant, den Nietzsche als Eckstein setzt, und zwar insofern, als Kant das Paradoxon der Seinslehre als Ideal der Wahrheit betont: »Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.« (Ebd.) Dies sind immer noch platonische Ideen, zugleich auch noch erkennbar parmenideisch, und Nietzsche fügt den Kommentar in Klammern hinzu: »(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und

Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)« (Ebd.) So kann Nietzsche den Schluss ziehen:

»Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreich. Und als unerreich auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?« (Ebd.)

Nietzsche nennt dies – und dieser Kommentar ist wahrscheinlich ontologisch betrachtet der wichtigste: »(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)« (Ebd.)

Obwohl Nietzsche diesen Countdown der Geschichte fortsetzt, mit zwei Momenten, die noch zu erwähnen sind, kündigt der Hahnenschrei auch den neuen Beginn einer neuen Wissenschaft an. Wir gehen also zur Abschaffung oder einfachen Auflösung dieser Vorstellung von der sogenannten ›wahren Welt‹ über, im Gegensatz zu Illusionen oder Täuschungen oder Fehlern. Für uns, modern wie wir sind, wissenschaftlich, kybernetisch aufgeklärt, gilt:

»5. Die ›wahre Welt‹ – eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!« (Ebd.)

Wir brauchen keine dieser almodischen Philosophien, Religionen und auch nicht die Moral, weil wir wohl ohne das alles auskommen können. So lesen wir Nietzsches Frühstücksklammern eines neuen Tages: »(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des *bon sens* und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)« (KSA 6, 81) Die Sprache könnte nicht heiterer sein: ›Frühstück‹ hört sich immer gut an, zusammen mit gutem Verstand und guter Laune – doch: Warum sollte Plato erröten? Welche Art von Scham ist das? Was passiert, sollten wir fragen? Vor allem: Was meint Nietzsche wohl damit, wenn er von ›freien Geistern‹ spricht? Denn der freie Geist ist für Nietzsche eine komplexe Vorstellung, vielleicht nicht einmal etwas, trotz zeitgenössischer, analytisch gesinnerter wissenschaftlicher Meinung, das er für sich beanspruchen würde und vielleicht nicht einmal etwas, das er befürworten oder fordern würde. Man sollte in jedem Fall nicht, wie es einige tun, die Nietzsche als einen Propheten des Nihilismus im Sinn von Karl Löwith lesen (vgl. Löwith 1999, und dazu Strong 1975 und Pangle 1983) oder sogar im Geiste der neuen Stimmen derer, die über die Verbindung von Nihilismus und

Technologie schreiben (vgl. grundlegend Anders 1956, und dazu Rieger 2018; Gertz 2018; Capurro 2017; Melamphy 2011; Meganck 2005; Kroker 2004; Virilio 1977), meinen, dass Nietzsche hier seine kritische Behauptung aufgibt. Dies ist nicht der Fall, da er einen erstaunlich aporetischen Gegenschluss bietet: »6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!« (KSA 6, 81) Diejenigen, die sich hingegen auf das konzentrieren, was Badiou Nietzsches »Anti-philosophie« nennt (Badiou 2015; vgl. dazu Gerhardt 2010) scheinen einige dieser Komplexitäten sichtbar machen zu können; ein Thema übrigens, das in Heideggers Nietzsche-Vorlesungen am wichtigsten ist, wie Jacques Taminiaux gezeigt hat (Taminiaux 1989, 1999, vgl. Müller-Lauter 1971).

20.3 »Es gibt keinen Willen.«

Im Ganzen entspricht Nietzsches Ontologie als seine Doktrin vom Sein und dem Wesen des Seins weitgehend dem, was er auch »die grosse Ökonomie des Ganzen« (KSA 6, 368) nennt, worunter gewöhnlich seine Lehre vom ›Willen zur Macht‹ verstanden wird, differenziert in Ausdrücken sich widersprechender Werte (vgl. Dellinger 2013; Figl 2011; Gebhard 2011; Müller-Lauter 1971). Angesichts der Verneinung des Jenseits, wie oben schon gesehen, und zwar im Sinne eines ewigen Lebens nach dem Tod, wurde Nietzsches Ontologie dem Nihilismus zugerechnet, als entleert von einem jüdisch-christlichen Gott. Auch wie oben gesehen, befinden wir uns schon vor Nietzsches 19. Jahrhundert – wie Hans Vaihinger, Karl Jaspers, Martin Heidegger, aber auch Günther Anders und Eugen Fink gesehen haben – in einem erkenntnistheoretischen Sumpf, anscheinend ohne Ausweg. Darüber wurde von anderen Denkern, angefangen bei Hannah Arendt bis hin zu Karl Jaspers, aber auch von Leo Strauss und, vielleicht am bekanntesten, von Edmund Husserl, häufig in Begriffen einer ›Krise‹ der Wissenschaften gesprochen. Nietzsche begrüßte eben diese Krise, da sie die Chance bot, neue Werte zu prägen. Wenn Nietzsche auf den Tod Gottes verweist, spricht er zudem von altertümlichen und vergessenen Göttern und schlägt vor, den wankenden Idolen auf den Zahn zu fühlen, sie zu zerstören, sie jedoch auch neu zu bearbeiten.

Nietzsches Ontologie entspricht keineswegs einer Art ›Metaphysik des Willens‹, schon deshalb nicht,

weil er selbst immer wieder betont: »*Es gibt keinen Willen.*« (KSA 13, 36; vgl. KSA 13, 394; KSA 10, 421; KSA 10, 663; KSA 12, 391) Er geht weiter und erklärt: »*es* giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren.« (KSA 13, 37; vgl. Grimm 1977; Müller-Lauter 1971) Sein Begriff vom ›Willen zur Macht‹ bedarf immer noch einer gründlichen Untersuchung, vor allem weil Gelehrte, heute wie je, ziemlich verwirrt und immer noch von dieser Idee begeistert bleiben, und zwar sogar ausgesprochene Nietzsche-Gelehrte.

Anstatt von einer ›Metaphysik des Willens‹ spricht Nietzsche eher von einer Konstellation, die er »als Spiel von Kräften und Kraftwellen« (KSA 11, 610) ausdrückt. Ontologie ist hier in einem mathematischen Sinne zu verstehen in Analogie zu den (späteren) epistemologischen Spekulationen des Mathematikers Felix Hausdorff (Hausdorff 1897, 1898; vgl. Stöltzner 2016; Babich 2010; Schulz 2005; Moles 1990) Nietzsche selbst deutet sie in einem mathematisch-physikalischen Sinne, indem er von »ein[em] *Quantum Macht*« spricht, von »ein[em] Werden, insofern nichts darin den Charakter des ›Seins‹ hat.« (KSA 13, 36) Es folgt (erneut): »[E]s gibt keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren.« (KSA 13, 36 f.) Nietzsche nimmt dies in Anspruch in dem Maße, in dem er seine Vorstellungen von der Ordnung der Welt hinsichtlich einer Gesetzmäßigkeit der Zeit als einer punktuellen Kraft entwirft, die relative und sukzessive Momente ordnet. (Ebd.) Auf diese Weise artikuliert Nietzsche eine explizit anti-atomistische Vorstellung, und zwar in Übereinstimmung mit Ernst Mach, indem er im weiteren Fortgang dieses Prozesses die energetischen Termini der Physik des 19. Jahrhunderts verwendet: »[A]lle Voraussetzungen des Mechanismus, Stoff, Atom, Druck und Stoß, Schwere sind nicht ›Thatsachen an sich‹, sondern Interpretationen mit Hülfe psychischer Fiktionen.« (KSA 13, 262) Zu unterstreichen ist auch an dieser Stelle Nietzsches Bezugnahme auf die Psychologie, eine Disziplin, zu der er auch die Physiologie zählte.

Ergänzend zur Ausarbeitung der Grundlagen seiner radikalen Kritik des Subjekts unterstellt Nietzsches temporal geschlossenes Schema vom dynamischen Willen zur Macht verschiedene Erscheinungsformen, welche wiederum abhängig sind von ihrem Ursprung in der Macht zur Überschreitung oder gelese werden können als rückwirkender und kompensatorischer Ausdruck des Defizits bzw. Mangels an Macht. Im Einzelnen drückt sich für Nietzsche der Wille zur Macht auf Grundlage eines Mangels oder

auf Grundlage eines Überflusses aus. Wie die Ökonomie des Willens zur Macht sind beide Perspektiven grundsätzlich agonistisch; beider Kraftspiele bewirken mehr als das bloße Anzeigen der positiven und negativen Seiten auf einer Werteskala nach Nietzsches Zuschnitt. Obwohl Nietzsche die Sprache der Stärke (und offensichtlich, entsprechenderweise, auch die der Schwäche) als perspektivistisch determinierte Sprachfiguren ablehnt, vertritt er die Auffassung, dass der Wille zur Macht, diese Macht zu übersteigen (der Wille zur Macht der Mächtigen), einen Ausdruck findet im Übermaß an Macht zur Überschreitung, und dabei vor allem zu lesen ist als ein dynamisches Wetteifern mit den Willensbekundungen anderer: wiederum eine Relationsontologie. Ein starker Wille zur Macht führt zwar zur Macht, kann diese jedoch nicht konservieren und neigt demzufolge immer dazu, nicht fortzubestehen. Auf der anderen Seite ist der Wille zur Macht aus Gründen von Mangel oder Defizit eher kompensatorisch ausgelegt – und gewinnt daraus die Fähigkeit, Macht nicht nur zu erhalten, sondern auch zu erwerben und schließlich deswegen über andere Formen zu triumphieren. Für Nietzsche ist dies charakteristisch für die heutige westliche Kultur, sowohl in ihren traditionellen (ob jüdisch-christlichen oder anderen kulturgeschichtlichen Konventionen zugehörig) als auch in ihren technisch-wissenschaftlichen Manifestationen. Demzufolge kann Nietzsche sagen: »Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ›Wille zur Macht‹ und nichts außerdem. –« (KSA 5, 55; vgl. KSA 5, 27, 54, 145 sowie 314–316) So ist die wesentliche Konjunktion »und nichts außerdem. –« auch in Verbindung mit den Schlussworten samt Ellipsis von *Zur Genealogie der Moral* zu verstehen, da wir dies als ein Encomium für die Haltbarkeit des neuesten, wissenschaftlichen, asketischen Ideals lesen können: »lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen ...« (KSA 5, 412). Nietzsche ist folglich in der Lage, seine Vorstellung von der Welt als den Willen zur Macht im Hinblick auf das Leben allgemein zu formulieren, »weil Leben eben Wille zur Macht *ist*.« (KSA 5, 208)

Nietzsches anscheinende Wille-zur-Macht-Ontologie artikuliert die Welt in ihrer Gesamtheit und als vollendet in jeder Hinsicht. Dabei schließt die Welt als Wille zur Macht durchgängig sowohl die statische Bedingung wie die bereits entfaltete Bedingung der Ankunft im Sein aus: »[D]er Wille zur Macht kann nicht geworden sein.« (KSA 13, 17) Solch eine Welt mit ei-

nem vollkommenen, manigfältigen, dynamischen Willen-zur-Macht schließt den Willen oder die Macht als Impuls aller Kräfte ein, die reichlich mit Macht verschen sind (die Starken), genauso wie den Willen oder die Macht als Triebkraft aller, denen die Macht fehlt (die Schwachen). Für Nietzsche gibt es nichts darüber Hinausgehendes, und dies hat zur Folge, dass nichts außerhalb dieser »dionysische[n] Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens« existiert: »Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!« (KSA 11, 611) Diese dionysische Beschreibung der Welt, die mittels der vorplatonischen Sprache der *physiologoi* Anaximander, Anaximenes, Heraklit und Empedokles und vielleicht vor allem Anaxagoras entwickelt wird (vgl. Nietzsche 1995, 207–362), stimmt in Nietzsches Augen mit einer perfekten wissenschaftlichen Welt der Energie und der Stärke überein: eine physikalisch-chemische Welt, die thermodynamische Welt der konservierten Energie. Was ist, ist somit nicht das Sein, sondern Nietzsches Wille zur Macht als Spiel der Kräfte – nichts anderes, nichts sonst. Eine derartige Perspektive berücksichtigt die physikalische Kausalität (»Es giebt gar keine andere Causalität als die von Wille zu Wille«, KSA 11, 514) genauso wie die erkennbare Ordnung der Welt an sich – und das bedeutet, dass Nietzsche den gleichen Willen zur Macht auch im Bereich der Logik finden kann: »Zum Verständniß der Logik: der Wille zur Gleichheit ist der Wille zur Macht.« (KSA 12, 106) Indem Nietzsche die inneren Beweggründe eines jeden Dings als Ausdruck des Willens zur Macht aufspürt und diesen nachgeht, präzisiert er seine genealogischen Erkenntnisse nach dem Muster:

»Die Lust an der Lüge als die Mutter der Kunst, Furcht und Sinnlichkeit als Mutter der Religion, das *Nitimir in vetitum* und die Neugierde als Mutter der Wissenschaft, die Grausamkeit als Mutter der unegoistischen Moral, die Reue als Ursprung der sozialen Gleichheits-Bewegung, der Wille zur Macht als Ursprung der Gerechtigkeit, der Krieg als der Vater (des guten Gewissens und der Heiterkeit) der Ehrlichkeit, das Herrenrecht als der Ursprung der Familie [...].« (KSA 12, 337 f.; vgl. auch Abel/Brusotti/Heit 2011; Babich 2010)

Zu beachten bleibt schließlich, dass Nietzsche sein geplantes Buchvorhaben *Wille zur Macht* anhand explizit ontologischer Termini beschreibt. So versteht er den »nicht ungefährlichen Titel ›der Wille zur Macht‹« unter logischen Aspekten als »Versuch einer neuen

Auslegung alles Geschehens« (KSA 11, 619; vgl. ebd., 629, vgl., vor allem von Leibniz und Spinoza her, Abel 1984). Insoweit kann man Nietzsches Ontologie des Geschehens als eine agonistische Ontologie (vgl. Boudot 1971) dynamisch entgegengesetzter Kräfte beschreiben und verstehen als eine Art Metaphysik: als ein jenseits der Physik sich ereignendes Versteckspiel heraklitischer und dionysischer Kräfte (vgl. Löw 1984; Fink 1960; Klossowski 1969).

Als Problem bleibt bestehen: Nietzsche muss entweder das Nichts postulieren – so seine negative Ontologie – oder die kritische Frage nach dem ontologischen Status des Jenseits oder der Außenwelt im Raum stehen lassen. Der Ausruf: »Es gibt kein Aussen!« (KSA 4, 272) entspricht ganz Nietzsches aktivem Nihilismus samt seiner Sprachphilosophie: »Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, dass der Mensch sich an den Dingen erquicke? [...] [D]amit tanzt der Mensch über alle Dinge. Wie lieblich ist alles Reden und alle Lüge der Töne!« (Ebd.; vgl. Babich 2007) Somit bestimmt der Wille zur Macht alles Lebende mit der Folge, dass für Nietzsche alles Anorganische lediglich eine Variante des Organischen ist (vgl. KSA 9, 525); dementsprechend gilt: »Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art.« (KSA 3, 468; vgl. Brock 2005) Und: Auf der metaphysischen, transzendentalen oder moralisch-ontologischen Ebene erscheint Nietzsche jedes Ding übersetzbare in den Willen zur Macht, sei es selbst der Wille zur Schönheit oder zum Helfen, mit der Pointe: »alles Wille zur Macht« sowie der Schlussfolgerung: »keine Güte« (KSA 11, 623). Wieder ist es bezeichnend, dass Nietzsche die Sprache der Psychologie anwendet. In dem seltenen Falle, in dem Nietzsche selbst ontologische Begriffe verwendet, geschieht dies im Kontext seiner psychologischen Kritik von Kants Erkenntnis-theoretischen Forderungen. Nietzsche spricht folglich von einer »moralischen Ontologie« im Hinblick auf die Richtigkeit der Urteile und Aussagen über das Ge-wissen, argumentierend, dass – *ceteris paribus* – die gleiche Dynamik am Werke ist im Apriori, auf dem die kantische Möglichkeit des Wissens fußt (vgl. Babich 2017), dessen vor-empirische Bedingungen für Nietzsche alles andere als ontologisch waren: »[D]ie Entstehung eines Glaubens, einer starken Überzeugung ist ein psychologisches Problem« (KSA 12, 265).

Es gibt natürlich noch andere Darstellungen von Nietzsches Ontologie, besonders im Zusammenhang mit der Theologie, darunter auch die negative (vgl. Margreiter 1978; Biser 1962), und die Bandbreite dieser Darstellungen beginnt bei jenen, die Nietzsche als

metaphysischen Denker begreifen, so wie Heidegger, der einer derjenigen ist, die auf die beherrschende Gewalt von Nietzsches Gegen- oder Anti-Ontologie hinweisen, und der in Michel Haar (Haar 1993; vgl. die Beiträge in Allison 1985) ebenso einen engagierten Kontrapunkt gefunden hat wie in Pierre Klossowski (vgl. Klossowski 1969; Deleuze 1962). Ein weiterer Ansatz kann im vorplatonischen und spezifisch Heraklitschen Schema Eugen Finks gefunden werden (Fink 1960), das aus Nietzsches Metaphysik die Entstehung eines Theaterstücks – oder Spiels – herausliest. In gleicher Tradition steht, aus dem Blickwinkel der Moral-Ontologie, Wolfgang Müller-Lauter (Müller-Lauter 1971), einer der entscheidenden Interpreten, die die Mannigfaltigkeit des Willens (bzw. der Willen) zur Macht betont haben – im Fall von Müller-Lauter explizit und agonistisch zergliedert und analysiert hinsichtlich des Widerspruchs. Neben einer anders gearteten Analyse des Begriffs ›Wille zur Macht‹, von dem Nietzsche auch spricht als einer »fortgesetzten Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen« (KSA 5, 314), und die folglich eine ›interpretative Ontologie‹ vor allem nach Günther Abel (Abel 1998; vgl. Gerhardt 1996; Kaulbach 1980) ansetzt bzw. diese Ontologie in einer wissenschaftstheoretischen Lesart nach Babich (Babich 2010, 77–134, 261–310) aufgehen lässt, schlagen andere Interpreten eine immanente Ontologie vor im Sinne der o. g. Ontologie vom Willen zur Macht als *Kraft*, sowie, wie schon am Anfang erwähnt, als Relationen (vgl. die Beiträge in Katsafanas 2018; Miyasaki 2013; Ulfers 2002; Tietz 2000; Mitscherling 1997; Spiekermann 1991; Moles 1990; Grimm 1977).

Der Begriff der ›Interpretation‹ ist der Schlüssel zu Nietzsches Ontologie, zumal absolutes Wissen (Wahrheit als solche) in einer Welt der Veränderung unmöglich ist. Nietzsches grundsätzliche Frage: »Wie ist also Erkenntniß möglich?« verweist den Leser denn auch auf den interpretativen Willen zur Macht, denn die Antwort lautet: »Als Irrthum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung.« (KSA 12, 313) Wie schon am Anfang gezeigt, bleibt Nietzsches Erkenntnistheoretische Perspektive entscheidend für seine Ontologie oder, mit Hans Georg Ingenkamp gesprochen: »Bei Nietzsche ist Ontologie Philologie.« (Ingenkamp 2003) Auch Walter Patt bescheinigt Nietzsche eine Art interpretative Ontologie, ausgehend von seiner These, dass es keine Tatsachen gebe, sondern nur Interpretationen (KSA 5, 37; vgl. Patt 1997 und dazu Barbosa 2018). In diesem Sinn spricht schon Josef Simon von Nietzsches »Ablösung von On-

tologie« (Simon 1987, 132), wohingegen angloamerikanische Gelehrte, die dem gegenwärtig dominierenden analytischen Denkansatz folgen, dazu neigen, Nietzsches Ontologie als ›naturalistisch‹ (gemäß ihrer angloamerikanischen Ausdrucksweise) auszudeuten (freilich auch in deutschen Gelehrten-Instantierungen üblich, vgl. Heit 2016; Dellinger 2013; Brusotti 2012; Tietz 2009; Abel 2004; Tepe 1993). Sie sind weiterhin geneigt zu mutmaßen, dass Nietzsches Wille zur Macht der Forderung nach Gewalt Ausdruck verleihe oder nach einer destruktiven Inbesitznahme bzw. Beherrschung der Welt (vgl. Loeb 2009; Richardson 2004; Tepe 1993), und zwar in einem noch radikaleren Sinn als Heideggers Interpretation sie Nietzsches zuschrieb, eine Lesart, die Heidegger selbst vorsichtig unterschieden hat von nationalsozialistischen Auslegungen seiner eigenen Ära.

Die vielleicht befremdendste Auslegung von Nietzsches Ontologie basiert auf Nietzsches Setzung der Welt »als Kreislauf von absolut identischen Reihen«, ein Kreislauf, »der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.« (KSA 13, 376) Denn womit wir es hier zu tun haben, ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen, an den schon Heidegger uns erinnerte und der zusammen mit dem Willen zur Macht gedacht werden müsse. Hier ist die ewige Wiederkehr des Gleichen genau das, was die Idee des Seins bestimmt und prägt, und die in Bezug auf Nietzsches Mengen-/Quanten-Interpretation als eine Art *perpetuum mobile* des Willens zur Macht gelesen werden muss. Für Nietzsche gibt es keinen (und kann es keinen) offenkundigen, evidenter Unterschied geben zwischen einem einmal und nur einmal gelebten Leben und einem genauso gelebten Leben, unendlich oft wiederholt, das allerdings in der Intensität und ästhetischen Bedeutung verschieden ist; diese Bedeutung allein macht den Unterschied eines Lebens zu einem anderen aus.

Literatur

- Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin 1998.
- Abel, Günter: Logik und Ästhetik. In: Nietzsche-Studien 16 (1987), 112–148.
- Abel, Günter/Brusotti, Marco/Heit, Helmut (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Berlin 2011.
- Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. Frankfurt a. M. 2011.
- Allison, David B. (Hg.): The New Nietzsche [1977]. Cambridge 1985.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. München 1956.
- Aydin, Ciano: Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an Organisation-Struggle Model. In: The Journal of Nietzsche Studies 33 (2007), H. 1, 25–48.
- Babich, Babette: Between Nietzsche and Marx. »Great Politics and What They Cost.« In: Michael Roberts (Hg.): Nietzsche and Marx. Amsterdam 2019. (Im Erscheinen)
- Babich, Babette: Nietzsche's Critique: Reading Kant's Critical Philosophy. In: Mark Conard (Hg.): Nietzsche and the Philosophers. Lanham 2017, 171–192.
- Babich, Babette: Artisten Metaphysik und Welt-Spiel in Fink und Nietzsche. In: Cathrin Nielsen/Hans Rainer Sepp (Hg.): Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks. Freiburg i. Br. 2011, 57–88.
- Babich, Babette: Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Oxford 2010.
- Babich, Babette: Das »Problem der Wissenschaft« oder Nietzsches philosophische Kritik wissenschaftlicher Verunfert. In: Carlo Gentili/Cathrin Nielsen (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft: Zur Wissenschaftskritik Nietzsches. Freiburg i. Br. 2010, 125–171.
- Babich, Babette: Wort und Musik in der Antiken Tragödie. Nietzsches »fröhliche« Wissenschaft. In: Nietzsche-Studien 37 (2007), 230–257.
- Badiou, Alain: Le Séminaire. Nietzsche: L'antiphilosophie 1 (1992–1993). Paris 2015.
- Barbosa, Luis Eduardo Gama: The Challenge of Ontology in Interpretationalism. In: Ulrich Dirks/Astrid Wagner (Hg.): Abel im Dialog: Perspektiven der Zeichen- und Interpretationsphilosophie. Berlin 2018, 1345–1364.
- Benoit, Blaise: La réalité selon Nietzsche. In: Revue philosophique de la France et de l'étranger 131 (2006), H. 4, 403–420.
- Biser, Eugen: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962.
- Boeder, Heribert: Grund und Gegenwart als Frageziel der Früh-Griechischen Philosophie. Tübingen 1962.
- Boudot, Pierre: L'ontologie de Nietzsche. Paris 1971.
- Brock, Werner: Die Grundstruktur des Lebendigseins. Eine ontologische Untersuchung zur Grundlegung der philosophischen Biologie [1931]. Freiburg 2005.
- Brusotti, Marco: Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zu Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche. In: Nietzsche-Studies 41 (2012), 104–126.
- Capurro, Rafael: Homo Digitalis: Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik. Frankfurt a. M. 2017.
- Crawford, Claudia: The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language. Berlin 2011.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche et la philosophie. Paris 1962.
- Dellinger, Jakob: Vorspiel, Subversion, und Schleife. Nietzsches Inszenierung des »Willens zur Macht« in »Jenseits von Gut und Böse«. In: Marcus Andreas Born/Axel Pichler (Hg.) Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in »Jenseits von Gut und Böse«. Berlin 2013, 165–187.
- Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß [1982]. Berlin 2011.
- Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie. Stuttgart 1960.
- Franchella, Miriam: Brouwer and Nietzsche. Views about

- Life, Views about Logic. In: *History and Philosophy of Logic* 36 (2015), H. 4, 367–391.
- Gebhard, Walter: *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis* [1983]. Berlin 2011.
- Gerhardt, Volker: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Berlin 2010.
- Gertz, Nolen: *Nihilism and Technology*. Lanham 2018.
- Grimm, Rüdiger Hermann: *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin 1977.
- Haar, Michel: *Nietzsche et la métaphysique*. Paris 1993.
- Hausdorff, Felix [Paul Mongré]: *Das Chaos in kosmischer Auslese. Ein erkenntniskritischer Versuch*. Leipzig 1898.
- Hausdorff, Felix [Paul Mongré]: *Sant' Ilario*. Leipzig 1897.
- Heit, Helmut: Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations. In: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 56–80.
- Ingenkamp, Heinz Gerd: Der Höhepunkt der deutschen Plutarchrezeption: Plutarch bei Nietzsche. In: *Illinois Classical Studies* 13 (2003), H. 2, 505–529.
- Katsafanas, Paul (Hg.): *The Nietzschean Mind*. New York 2018.
- Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln 1980.
- Klossowski, Pierre: *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris 1969.
- Kroker, Arthur: *The Will to Technology and the Culture of Nihilism*. Toronto 2004.
- Loeb, Paul: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge 2009.
- Löw, Reinhard: *Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsche's Denken*. Weinheim 1984.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [1941]. Hamburg 1999.
- Margreiter, Reinhard: *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer »Neuentdeckung Gottes« im Spätwerk*. Meisenheim am Glan 1978.
- Meganck, Erik: *Nihilistische Caritas? Secula-Risatie Bij Gianni Vattimo*. Leuven 2005.
- Melamphy, Nandita Biswas: *The Three Stigmata of Friedrich Nietzsche. Political Physiology in the Age of Nihilism*. London 2011.
- Meyer, Matthew: *Nietzsches Naturalized Aestheticism*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015), H. 1, 138–160.
- Meyer, Theo: Das Problem des Spiels bei Nietzsche. In: *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch 29 (2003), 107–140.
- Mitscherling, Jeff: *Nietzsche's Rhetorical Model of Language and the Revision of Hermeneutic Ontology*. In: *The European Legacy Toward New Paradigms* 2 (1997), 382–387.
- Miyasaki, Donovan: *Nietzsche's Will to Power as Naturalist Critical Ontology*. In: *History of Philosophy Quarterly* 30 (2013), H. 3, 251–269.
- Moles, Alistair: *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. Bern 1990.
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin 1971.
- Nielsen, Cathrin/Sepp, Hans Rainer (Hg.): *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/Br. 2011.
- Nietzsche, Friedrich: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*. Hg. von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. Berlin 1995 (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. II.4).
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin 1980. (KSA)
- Otto, Detlef: *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*. München 1998.
- Pangle, Thomas L: *The Roots of Contemporary Nihilism and Its Political Consequences According to Nietzsche*. In: *The Review of Politics* 45 (1983), H. 1, 45–70.
- Patt, Walter: *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*. Frankfurt a. M. 1997.
- Quiniou, Yvon: *Nietzsche ou l'impossible immoralisme: lecture matérialiste*. Lille 1993.
- Richardson, John: *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford 2004.
- Rieger, Stefan: *Die Enden des Körpers: Versuch einer negativen Prophétie*. Frankfurt a. M. 2018.
- Röttges, Heinz: *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin 1972.
- Schulz, Erhard: *Felix Hausdorff and the Hausdorff Edition*. In: *Newsletter of the European Mathematical Society* 55 (2005), 23–25.
- Simon, Josef: *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt a. M. 1985, 63–97.
- Simon, Josef: *Grammar and Truth: On Nietzsche's Relationship to the Speculative Sentential Grammar of the Metaphysical Tradition*. In: Babette Babich (Hg.): *Nietzsche's Theories of Knowledge and Critical Theory*. Dordrecht 1987, 129–153. (dt.: *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*. In: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), 1–26).
- Spiekermann, Klaus: *Naturwissenschaft als subjektlose Macht?* Berlin 1991.
- Stöltzner, Michael: *Die ewige Wiederkunft wissenschaftlich betrachtet. Oskar Beckers Nietzscheinterpretation im Kontext*. In: Babette Babich/Dimitri Ginev (Hg.): *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*. Frankfurt a. M. 2016, 113–136.
- Strong, Tracy B: *Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology*. In: *Theory and Society* 3 (1976), H. 2, 239–263.
- Taminiaux, Jacques: *On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as Art*. In: *New Nietzsche Studies* 3 (1999), H. 1–2, 1–22.
- Taminiaux, Jacques: *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble 1989.
- Tebartz-van Elst, Anne: *Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Nietzsche*. Freiburg im Briesgau 1994.

- Tepe, Peter: *Mein Nietzsche*. Wien 1993.
- Tietz, Udo: Das »animale rationale« und die Grundlage wissenschaftlichen Vernunft. Zur anthropologischen Transformation der Erkenntnistheorie bei Friedrich Nietzsche. In: *Nietzschesforschung* 9 (2009), 47–66.
- Tietz, Udo: Phänomenologie des Scheins. Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus. In: *Nietzschesforschung* 7 (2000), 215–241.
- Ulfers, Friedrich: Friedrich Nietzsche as a Bridge from 19th Century Atomistic Science to the Process Philosophy of 20th Century Physics, Literature, and Ethics. In: *Philological Papers* 49 (2002), 21–29.
- Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche [1887]. Leipzig 1911.
- Virilio, Paul: *Vitesse et politique: Essai de dromologie*. Paris 1977.
- Wohlfart, Günter: Also sprach Herakleitos: Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption. Freiburg i. Br. 1991.

Babette Babich

21 Moderne Logik: Gottlob Frege

Die Entwicklung der modernen formalen Logik eröffnete neue ontologische Perspektiven, vornehmlich auf das Verhältnis von Sprache und Welt sowie von Begriff und Gegenstand. Gottlob Freges Begründung der modernen formalen Logik setzt keine Ontologie, kein Wissen um ein irgendwie geartetes Seiendes voraus. Bei Strafe des Scheiterns der Logikbegründung darf sie das auch nicht, denn die zu untersuchenden Gesetze des reinen Denkens sehen gänzlich von der besonderen Beschaffenheit der Dinge, »von jedem durch die Sinne oder selbst durch eine Anschauung a priori gegebenen Inhalten« (Frege 1879, § 23) ab. Logische Gültigkeit bedeutet Gültigkeit aufgrund der logischen Form allein. Doch mit der Entfaltung dieser logischen Form werden allgemeine Einsichten für eine sprachkritisch verfasste Ontologie induziert. Mit der begriffschriftlichen Analyse von Aussagen wurde erstmals im Rahmen einer umfassend theoretisch fundierten Syntax die Grammatik der Einzelsprachen zugunsten einer universalen logischen Form suspendiert. An die Stelle der traditionellen Subjekt-Prädikat-Unterscheidung trat die universelle Funktion-Argument-Unterscheidung, die von Frege späterhin zur epistemologisch fundamentalen Unterscheidung von gesättigten und ungesättigten Ausdrücken weiter ausgebaut wurde. Mit diesen logico-sprachphilosophischen Untersuchungen bewegte sich Frege nicht nur auf der nicht weiter reduzierbaren Ebene des Logischeinfachen, sondern er befand sich damit für manchen Betrachter auch an der expressiven Schnittstelle zwischen logischen und ontologischen Gegenständen.

Eine Ermöglichungsbedingung für die moderne formale Logik besteht im Aufzeigen der logischen Form von Aussagen. Im Fall der Prädikatenlogik ist dies die Atomaraussage, die propositionale Urform der Rede von etwas *P* über etwas *c*. Hierfür bedurfte es der kategorialen Einsicht, dass ein beurteilbarer Inhalt immer als Funktion eines darin enthaltenen Zeichens angesehen werden kann. Dies besagt allerdings nicht, dass eine Aussage einzig auf eine Weise als Komposition von Funktion und einem Argument betrachtet werden kann, denn es ist hierbei Sache der Auffassung, welcher Bestandteil als bleibender (*Funktion*) und welcher als veränderlicher (*Argument*) gedacht wird. Prinzipiell gilt, dass jeder bedeutungstragende Satzbestandteil als bleibender oder als veränderlicher erwogen werden kann. Jeder Bestandteil kann in ein und demselben Satz als Funktion oder als Argument fungieren, nur eben nicht zugleich. Die benannte Dif-

ferenzierung, die Frege erstmals im § 9 seiner *Begriffschrift* vorstellt, folgt hierbei keinen grammatischen Besonderheiten einzelner Sprachen, sondern orientiert sich einzig an den erfahrungsermöglichen Sprachfunktionen des Benennens und Bezeichnens. Unterschieden wird hinsichtlich der beiden Bestandteiltypen, worüber gesprochen wird und was darüber zum Ausdruck gebracht wird.

Freges Funktionsbegriff besitzt hierbei eine expressive Stärke, die nicht nur das als Argument zu behandeln gestattet, was üblicherweise die Rolle des logischen Subjektes einnimmt. Selbstverständlich ermöglicht ein Urteil der Form *P(c)* die Lesart, dass *c* das Argument und *P()* die Aussagefunktion ist, die zusammen das fragliche Urteil »dem durch *c* benannten Gegenstand kommt die Eigenschaft zu, *P* zu sein« bilden. Doch gleichermaßen können wir statt dem Prädikat *P* das ehemalige Argument *c*, welches sogar den basalen Status eines logischen Individuums besitzt, konstant halten und mithin zum Funktionsbestandteil der Aussage erklären. *c* wird damit zwar nicht selbst zur Funktion, weil Eigennamen für logische Individuen nicht die Bedingung der Veränderlichkeit erfüllen, wohl aber wird *c* zum konstitutiven Bestandteil einer Funktion: »*()* ist eine Eigenschaft, die dem durch *c* benannten Gegenstand zukommt«. Wir sprechen nunmehr nicht länger über die Gegenstände, denen *P* zukommt, sondern über die Eigenschaften, die *c* zugesprochen werden können. Eine-Eigenschaft-von-*c*-zu-sein() ist mithin eine Funktion, an deren Argumentstelle Namen für Begriffe zu setzen sind, wie etwa Eine-Eigenschaft-von-*c*-zu-sein(*P*) (»*P* besitzt die Eigenschaft, eine Eigenschaft von *c* zu sein«). Neben dieser Ausdrucksstärke, Prädikate zu logischen Subjekten der Betrachtung zu machen, können über exakt dieselbe Einsicht in die funktionale Funktion-Argument-Unterscheidung auch vollständige Sätze die Rolle logischer Subjekte übernehmen. Schließlich sollte die metasprachliche Möglichkeit gewahrt werden, über Propositionen zu urteilen – etwa um festzustellen, dass es sich bei einem dargestellten Sachverhalt um eine Tatsache handelt.

»Hier kann man zwar auch, wenn man will, Subject und Prädicat unterscheiden, aber das Subject enthält den ganzen Inhalt, und das Prädicat hat nur den Zweck, diesen als Urtheil hinzustellen. Eine solche Sprache würde nur ein einziges Prädicat für alle Urtheile haben, nämlich :ist eine Thatsache. Man sieht, dass im gewöhnlichen Sinne von Subject und Prädicat hier keine Rede sein kann« (Frege 1879, § 3).

Freges Funktionsbegriff erfasst damit nicht nur die konventionellen subsententialen logischen Bausteine, sondern auch beliebig komplexe Aussagen, wenn sie, vertreten durch ihre Namen, etwa als Argumente der Urteilsfunktion behandelt werden.

Die Funktion-Argument-Unterscheidung ist also keine absolute, sondern eine relative, denn je nachdem wie ein vollständiges propositionales Gebilde der Form $\{\alpha_1, \dots, \alpha_n\}$ betrachtet wird, kann $[\alpha_1]$ als Argument und $\{(\), \dots, \alpha_n\}$ als einstellige Funktion erwogen werden, usw., usw., ebenso wie $[\alpha_n]$ als Argument und $\{\alpha_1, \dots, (\)\}$ als einstellige Funktion erwogen werden kann. Die Anzahl der kombinatorischen Möglichkeiten wird erst einmal nur begrenzt durch die Komplexität des propositionalen Gebildes und den zulässigen Ausdrucksmöglichkeiten der n -stelligen Funktionen. Was immer jedoch als Auffassung zur Unterscheidung erwogen wird, es muss dem Funktionalanliegen genügen und darf sich mithin nicht der Beliebigkeit hingeben. Aus dem Relativcharakter der Unterscheidung folgt weder, dass sie selbst beliebig ist, noch, dass etwas Vergleichbares für das durch sie Unterschiedene gilt. Je nach dem, was als unveränderlich/veränderlich gedacht wird, liegt fest, was entsprechend als veränderlich/unveränderlich zu behandeln ist. Ein und dieselbe Aussage kann also in der Regel durch verschiedene Funktion-Argument-Darstellungen wiedergegeben werden. Durch diese Relativbetrachtung der Funktion-Argument-Rede klingt bereits an, dass beide Begriffe nur im Rückgriff auf den jeweils anderen semantisch erläutert sowie operativ implementiert werden können. Keine Funktion ohne Wissen um die Art des Argumentseins und keine Argumente ohne Wissen um die Funktionszugehörigkeit. Die Bestimmung einer der beiden Seiten geht notwendigerweise mit der Charakterisierung der jeweils anderen einher, während eine explizite Definition dieser beiden logisch-ontologischen Grundbegriffe nach Frege ausgeschlossen ist. Funktion und Argument operieren unauflöslich komplementär zu einander.

»Wir drücken jetzt die Sache allgemein aus: Wenn in einem Ausdrucke, dessen Inhalt nicht beurtheilbar zu sein braucht, ein einfaches oder zusammengesetztes Zeichen an einer oder an mehreren Stellen vorkommt, und wir denken es an allen oder einigen dieser Stellen durch Anderes, überall aber durch Dasselbe ersetzbar, so nennen wir den hierbei unveränderlich erscheinenden Theil des Ausdruckes Function, den ersetzbaren ihr Argument« (Frege 1879, § 9).

Diese operative Differenzierung ging in Freges Werk ab 1891 – und damit vorbereitend für den Begriffsschriftkalkül der zweiten Generation – in der epistemologischen Unterscheidung zwischen gesättigten logischen Subjekten und ungesättigten logischen Prädikaten, zwischen Begriff und Gegenstand auf. Es handelt sich hierbei um das Logischeinfache, welches schließlich nur noch durch das Geben von Winken, durch den Gebrauch geeigneter Metaphern verstanden werden kann, da das logische Fundament selbst nicht noch einmal einer definitorischen Fundierung fähig ist. Den Anlass für eine erneute Befassung mit dem Thema bildete neben einem begriffsschriftlichen Verbesserungsbedarf, der sich im Jahrzehnt nach der Publikation der *Begriffsschrift* eingestellt hatte, die aus den *Grundlagen der Arithmetik* stammende, von Dritten jedoch missdeutete Passage, Frege würde im § 66 die Begriff-Gegenstand-Unterscheidung explizit und absolut definieren, womit im Besonderen fraglich wäre, wie Begriffe als ungesättigte Satzbestandteile die Rolle von Satzsubjekten und damit die Rolle von gesättigten Satzbestandteilen übernehmen können. Doch Frege definiert nicht, sondern er gibt erläuternde Hinweise ausgehend der fundamentalen Einsicht, dass die grundlegende Struktur eines jeden Urteils als abgeschlossenem Ganzen, das einen Gedanken ausdrückt, diejenige von Begriff und Gegenstand ist. Damit gibt Frege zu erkennen, dass die Begriff-Gegenstand-Struktur konstitutiv ist für ausnahmslos alle vollständigen propositionalen Gebilde und mithin für gehaltvolle Rede überhaupt. Nur indem ein ungesättigter, ein ergänzungsbedürftiger Bestandteil, ein Begriff, durch einen für sich vollständigen Bestandteil, einen Gegenstandsnamen, ergänzt wird, resultiert ein abgeschlossenes Ganzes, das einen Sachverhalt darstellt und daraufhin befragt werden kann, ob es sich so verhält. Begriffe sind einstellige Funktionen, deren Funktionswert ein Wahrheitswert ist. Im Unterschied zu Argumenten sind Funktionen und mithin auch Begriffe unvollständig, ergänzungsbedürftig, ungesättigt. Dem gegenüber sind Gegenstandsnamen nicht nur nicht prädikativ, sondern vollständig, abgeschlossen, gesättigt. In der logischen Analyse zerfällt also jedes Urteil in einen gesättigten und einen ungesättigten Teil. Diese logische Urerscheinung gilt es schlicht anzuerkennen.

Gemäß dieser Charakterisierung repräsentieren jedoch nicht nur logische Individuen, wie Namen für Einzeldinge in der Welt, Gegenstände, sondern »Gegenstand ist Alles, was nicht Function ist, dessen Ausdruck also keine leere Stelle mit sich führt« (Frege 1891, 18). Für die hier durch die Logikbegründung in-

duzierte Ontologie besagt dies, dass alles Gegenstand sein kann, sofern es nur sprachlich einen nominativen Gebrauch erfährt, während nicht jeder Gegenstand die Rolle einer Funktion übernehmen kann. Einzeldinge, ontologische Individuen, können nur als Gegenstände fungieren, doch im Fall der Rede über Sprache werden auch Funktionen zu Gegenständen der Rede, zu logischen Subjekten von Sätzen. »Gegenständlichkeit« bei Frege hat also nur in Teilen etwas mit raumzeitlicher Individuierbarkeit zu tun, wie dies etwa bei empirischen Einzeldingen der Fall ist. Da die Art der Zerfaltung eines Urteils operativ festlegt, was Funktion und was Argument ist, kann prinzipiell alles zum logischen Subjekt der Rede gemacht werden. Alles, worüber etwas gehaltvoll gesagt werden kann, kann Gegenstand sein. Das gilt gleichermaßen für ausnahmslos alle propositionalen Gebilde, wenn wir über die Rede reden, über Sprache sprechen. Die Sprache ist nicht nur ein Mittel zur Beschreibung der Welt, sondern als Bestandteil derselben auch ein Mittel zur Beschreibung ihrer selbst. Logische Subjekte der Rede können mithin ebenfalls Begriffe und beliebig komplexe Aussageformen sein, sofern sie in ihr nominatives Vorkommen überführt werden und damit vollständig, abgeschlossen, gesättigt vorliegen. Damit ist Alles gegenstandsähnlich, sofern es nur zum Gegenstand der Rede gemacht wird. Für Frege war es der termbildende Operator »der Begriff«, der ein ungesättigtes Prädikat *P* in das nominative Begriffsvorkommen »der-Begriff-*P* überführt und damit zum Gegenstand der Rede befähigt, etwa im Rahmen einer Eigenschaftsaussage über Begriffe. Ein gutes halbes Jahrhundert später sollte dieser informelle Gebrauch einer logischen Operation hinreichend syntaktisch präzisiert werden. Mittels der ausdrucksstarken Lambdakonversion, die formal exakt den nominativen Gebrauch von beliebigen komplexen Aussageformen regelt, konnte klar dargelegt werden, wie in einem Kalkül sicher zwischen Eigennamen für logische Individuen und Eigennamen für Begriffe unterschieden werden kann.

Frege selbst hatte in dieser Hinsicht – letztlich auch aufgrund einer fehlenden Typengrammatik – noch expressive Schwierigkeiten, die ihn nach Auskunft Dritter in ontologisch heikle Fahrwasser manövrierten. Dabei war es innerhalb seiner Semantik nur konsequent, etwa den-Begriff-Pferd nicht als Begriff zu behandeln. Da es sich bei der-Begriff-Pferd um einen gehaltvollen Ausdruck handelt, ist dieser entweder ein Begriff oder ein Gegenstandsname. Wäre der-Begriff-Pferd ein Begriff, dann wäre dieser Ausdruck ungesättigt und die Wortfolge »Der-Begriff-Pferd ist ein Begriff« hätte keinen ab-

geschlossenen Sinn. Schließlich ist der Ausdruck »ist ein Begriff« ungesättigt und die Komposition einzig zweier ungesättigter Bestandteile führt zu keinem abgeschlossenen Ganzen. Da der Satz »Der-Begriff-Pferd ist ein Begriff« jedoch einen abgeschlossenen Sinn besitzt, muss der ungesättigte Ausdruck »ist ein Begriff« durch den gesättigten Ausdruck »der-Begriff-Pferd« zu einem abgeschlossenen Ganzen vervollständigt werden. Folglich ist »der-Begriff-Pferd« ein Gegenstandsname, weshalb der Satz »Der-Begriff-Pferd ist ein Begriff« falsch sein muss, denn ein Gegenstandsname ist kein Begriff. Also ist der-Begriff-Pferd kein Begriff.

Dass und wie Begriffe über ihre Namen die Rolle logischer Subjekte in Urteilen übernehmen können, ist eine gleichermaßen bedeutsame Einsicht wie die Feststellung, dass innerhalb eines Urteils klar zwischen den gesättigten und den ungesättigten Ausdrücken zu unterscheiden ist. Die etablierten Einsichten in das Verhältnis zwischen logischen und ontologischen Subjekten wurden von Frege nicht substantiell weiterverfolgt. Erst 1959 fanden sie Eingang in die bahnbrechenden Untersuchungen Peter Strawsons zur Etablierung einer nahezu universalen Ontologie, gemäß der wir sowohl über Personen, materielle Objekte, eigene Empfindungen, Zustände oder Ereignisse ebenso sinnvoll Aussagen formulieren können wie über Eigenschaften oder abstrakte Gegenstände. Mittels der deskriptiven Metaphysik sollten die tatsächlichen Strukturen unseres allgemeinen Begriffsschemas, mit dem wir über die Welt denken und reden, offengelegt werden. Strawsons Zugang zur Frage, was überhaupt als möglicher Gegenstand der identifizierenden Bezugnahme ausgewiesen werden kann, ist derart universal, dass schließlich alles, über das sich überhaupt sinnvoll reden lässt, als möglicher Gegenstand der identifizierenden Bezugnahme ausgewiesen werden kann. Hier stand zweifelsohne Frege Pate, denn vor allem der zweite Teil von *Individuals* ist wesentlich inspiriert durch Freges logico-semantische Untersuchungen zur kategorialen Begriff-Gegenstand-Unterscheidung. Hier gelingt es Strawson, in Fortführung von Freges Gedanken die nicht weiter zurückführbare Rolle der abgeschlossenen und ergänzungsbedürftigen Satzbestandteile epistemologisch zu unterfüttern und damit ihre logisch-ontologische Rolle zu erhellen.

Literatur

- Bergmann, Gustav: Frege's Hidden Nominalism. In: *The Philosophical Review* LXVII (1958), 437–459.
 Caton, Charles E.: An Apparent Difficulty in Frege's Ontology. In: *The Philosophical Review* LXXI (1962), 462–475.
 Frege, Gottlob: Die Grundlagen der Arithmetik. Eine

- logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl [1884]. Breslau²1934.
- Frege, Gottlob: Ueber Begriff und Gegenstand. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 16 (1892), 192–205.
- Frege, Gottlob: Function und Begriff. Jena 1891.
- Frege, Gottlob: Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle/S. 1879. Mit »Textkritischen Anmerkungen« versehener Nachdruck der Originalausgabe in Wille, Matthias: Gottlob Frege: Begriffsschrift, 199–303.
- Grossmann, Reinhardt: Frege's Ontology. In: The Philosophical Review LXX (1961), 23–40.
- Jackson, Howard: Frege's Ontology. In: The Philosophical Review LXIX (1960), 394–395.
- Kleemeier, Ulrike: Gottlob Frege: Kontext-Prinzip und Ontologie. Freiburg 1997.
- Klemke, Elmer D.: Frege's Ontology: Realism. In: Ders. (Hg.): Essays on Frege. Urbana u. a. 1969, 157–177.
- Maser, Siegfried: Die ontologischen Grundlagen und ihre Folgen im Werk von Gottlob Frege. Diss. TH Stuttgart 1965.
- Strawson, Peter F.: Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London 1959.
- Wells, Rulon S.: Frege's Ontology. In: The Review of Metaphysics IV (1951), 537–573.
- Wille, Matthias: Transzentaler Antirealismus. Grundlagen einer Erkenntnistheorie ohne Wissenstranszendenz. Berlin/Boston 2011.
- Wille, Matthias: Gottlob Frege: Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Berlin/Heidelberg 2018 (= Reihe »Klassische Texte der Wissenschaft«).

Matthias Wille

22 Phänomenologie: Edmund Husserl

Versteht man ›Phänomenologie‹ *verbatim* als ›Lehre von den Erscheinungen (als solchen)‹, so mag es nahe liegen, Phänomenologie und Ontologie, die ›Lehre vom Sein/Sienden (als solchen)‹, einander entgegenzusetzen, da Erscheinung und Sein offenbar nicht das-selbe sind. In diesem Sinne könnte es so aussehen, als stünde Husserls (transzendentale) Phänomenologie mit ihren erkenntnikritischen Methoden der Epoché und phänomenologischen Reduktion im Gegensatz zur traditionellen Ontologie.

Obschon nicht völlig aus der Luft gegriffen, ist ein solcher konträrer oder gar exklusiver Zusammenhang zwischen Phänomenologie und Ontologie aus mindestens zwei Gründen nicht haltbar: Zum einen behauptet Husserl, dass die »systematisch voll entwickelte transzendentale Phänomenologie [...] *eo ipso* die wahre und echte universale Ontologie« (I, 181) sei; in diesem Sinne umfasst die Phänomenologie die Ontologie auf eine bestimmte Weise. Zum anderen geht Husserl davon aus, dass Phänomenologie und Ontologie, ungeachtet ihrer methodischen und inhaltlichen Unterschiede, »in einer Art Bundesgenossenschaft« (XI, 222) stehen. Dieser eigentümliche, zugleich *inklusive*, *kooperative* und *differentielle Zusammenhang* muss also geklärt werden, um das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Ontologie zu verstehen. Eine Schlüsselrolle spielt dabei Husserls Idee eines »universale[n] Korrelations-apriori« (VI, 161) zwischen Bewusstsein und Welt. Demnach konstituiert sich Seiendes (und Nicht-Seiendes) jedweder Art und Kategorie in zugehörigen intentionalen Bewusstseinsformen, in denen es sich als seiend oder nicht-seiend (anschaulich) »ausweist« (III/1, 349). Die Annahme eines Seins ›an sich‹ jenseits der Phänomenalität erweist sich damit zwar nicht als logisch widersprüchlich, aber als ›für uns‹ widersinnig und sinnlos (vgl. III/1, § 55). Ein gewisses *Prinzip der Phänomenalität* gehört somit zum Kern von Husserls Phänomenologie: Alles, was (so und so) existiert, muss als solches intentionales Objekt eines ›ausweisenden‹ Bewusstseins sein können.

Bevor dieses Prinzip und das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Ontologie thematisiert wird (s. Kap. 22.4), sollen drei ontologisch relevante Unterscheidungen bei Husserl erläutert werden, nämlich der Unterschied zwischen formaler und materialer Ontologie (I), Realität und Idealität bzw. Irrealität (II) und der zwischen Immanenz und Transzendenz (III).

22.1 Formale und materiale Ontologie

Unter ›Ontologie‹ versteht Husserl in erster Linie eine Disziplin, die das Wesen (*eidos*), d. h. das wesentliche So-Sein von faktisch oder möglicherweise existierenden Gegenständen, systematisch erforscht. Ein Wesen ist für Husserl wiederum ein Gegenstand, wenngleich ein idealer (heute würde man sagen ›abstrakter‹) und somit »neuartiger Gegenstand« (III/1, 14). So ist z. B. die ›Wesenheit Rundheit – im Unterschied zu einer runden Tomate und deren konkreter Form – ein idealer Gegenstand, der sich in individuellen Tomaten vereinbart. Ontologie ist eine »Wesenswissenschaft« (III/1, 20), die auch Mathematik und Logik umfasst. Da Husserl dieses Wesen als eine *invariante Struktur* versteht, die einen Gegenstand ›in allen möglichen Welten‹ auszeichnet und die wir durch die Methode der (eidetischen) Variation von Beispielen und anschließender ›Wesensanschauung‹ erkennen können (vgl. EU, §§ 86–94), werden durch das Wesen apriorische Züge des Gegenstandes festgelegt. Ontologie ist somit auch eine »apriorische Gegenstandslehre« (XVII, 82), die sämtlichen »Tatsachenwissenschaften« (III/1, §§ 7–8) logisch und begrifflich vorhergeht. So ist z. B. die Ontologie des Raumes, der Zeit und des materiellen Dinges Grundlage für die Physik.

Ontologie ist jedoch nicht gleich Ontologie, denn jedes Seiende kann sowohl in formaler als auch in materialer Hinsicht seinem Wesen nach charakterisiert werden. Auf diese Weise erwächst ein scharfer Unterschied zwischen *formaler* und *materialer (regionaler) Ontologie*, den Husserl auf innovative Weise mit der traditionellen Logik, Wissenschaftslehre und der Debatte über Analytizität und Synthetizität verbindet. In beiden Disziplinen orientiert sich Husserl, ähnlich wie Aristoteles, an demonstrativ identifizierbaren »Einzelheiten« (XXIV, 104) (»dies da!«) bzw. »letzte[n] sachhaltige[n] Substrate[n]« (III/1, 33), wie z. B. Dingen oder Erlebnissen, in denen sich formale und materiale Wesen verschiedener Stufe vereinzelnen. Diese Substrate können durch »kategoriale[] Abwandlungen« (XVII, 149) ein neues formales Objekt, wie z. B. »Sachverhalt, Relation, Beschaffenheit, Einheit, Vielheit, Anzahl, Ordnung, Ordinalzahl usw.« (III/1, 28), fundieren (vgl. III/1, §§ 10–11, 14–15).

Die formale Ontologie »handelt vom Sein überhaupt in allgemeinsten Allgemeinheit« (XXIV, 100), unabhängig von jedwedem Inhalt, der lediglich als unbestimmte Variable in ihren Aussagen auftritt. Der höchste Begriff ist dabei der Begriff ›Gegenstand/Etwas überhaupt‹, denn dies ist das Allgemeinste (aber

auch Leerste), was von einer jeden Entität ausgesagt werden kann:

»Gegenstand ist dabei aber im weitesten Sinn zu verstehen, derart, dass nicht nur ein Ding, ein psychisches Erlebnis, ein Gegenstand ist, nicht bloß ein zeitlich Einzelnes, sondern auch eine Eigenschaft, eine Beziehung, eine Verknüpfung, aber auch ein Satz, ein Schluss, eine Theorie, eine Wissenschaft, ein Kunstwerk, ein Staat, eine Kirche usw.« (XXXV, 290)

Gegenstand ist »alles und jedes, das als wahrhaft seidend bezeichnet werden darf« (XXX, 325). »Gegenstand« (oder »Seiendes«) in diesem Sinne ist, wie schon bei Aristoteles, kein klassischer Gattungsbegriff, da es nichts gibt, das alle Entitäten substantiell gemeinsam haben. Deshalb spricht Husserl von einer »bloßen[n] Wesensform« (III/1, 26), die sich in ihren Instanzen nicht »spezialisiert«, sondern »entformalisiert« (vgl. III/1, § 13). Innerhalb der formalen Kategorie der Gegenständlichkeit gibt es eine Struktur, die darin besteht, dass stets eine »Urgegenständlichkeit« (ebd., 25) identifiziert werden kann, die in kategorialen Abwandlungen auftritt und neue formale Objekte, z. B. Sachverhalte, zur Erscheinung bringt.

Vermöge ihres »korrelativen Doppelsinn[s]« (XVII, 128) geht die formale Logik (»Apophantik«) Hand in Hand mit der formalen Ontologie. Dieser »Doppelsinn« besteht darin, dass formal-ontologische Kategorien und logische Bedeutungskategorien in einem Korrelationsverhältnis stehen. Jeder Satz der formalen Logik kann somit äquivalent in einen formal-ontologischen Satz »umgewendet« werden (vgl. III/1, 27). So kann z. B. die (metasprachliche) Aussage »Einer der beiden Sätze A oder $\neg A$ ist wahr« überführt werden in die (objektsprachliche) Aussage »Der in A ausgedrückte Sachverhalt p besteht oder besteht nicht« (und umgekehrt). Die Sätze der formalen Ontologie sind wie diejenigen der Logik allesamt analytischer Natur, wobei Husserl Analytizität anders als Kant versteht. Analytisch wahr (falsch) ist ein Satz genau dann, wenn er seinen Wahrheitswert auch dann beibehält, wenn alle nicht-formalen Ausdrücke beliebig variiert werden. Er ist vollständig formalisierbar und wahr (falsch) allein aufgrund seiner Form (vgl. XIX/1, 255–261). Nicht alle formalen Kategorien lassen sich direkt mit Bedeutungskategorien korrelieren; manche erwachsen der kognitiven Operation der »Nominalisierung« (vgl. III/1, § 148). Ein wichtiges Beispiel dafür ist der Begriff der »Menge«. Aus der Auflistung »x und y und z« kann z. B. die

Menge {x, y, z} gebildet werden. Die formale Mathematik (mit Ausnahme der Geometrie) gehört somit auch zur formalen Ontologie. Eine weitere zentrale formale Kategorie ist das Teil-Ganzes-Verhältnis. Ein Meilenstein ist dabei die III. *Logische Untersuchung*, wo Husserl eine systematische Mereologie entwickelt, in der zwei Arten von Teilen unterschieden werden, nämlich unselbständige (fundierte) und selbständige Teile, »Momente« und »Stücke«. Parallel dazu führt Husserl den Begriff der »Fundierung« ein, der für eine Abhängigkeitsbeziehung steht, die aus Wesensgründen besteht. Die Trias aus Nominalisierung, Mereologie/Fundierung und Korrelation von Bedeutungs- und Gegenstandskategorien liegt Husserls These zugrunde, dass die formale Ontologie zu einer *mathesis universalis* entfaltet werden kann, die der Form nach alles wirkliche und mögliche Seiende auf apriorische Weise umfasst. Ein wichtiges Novum besteht darin, dass neben Individuen auch Sachverhalte als eine eigene Kategorie eingeführt werden, wodurch sich Husserl u. a. vom »Reismus« seines Lehrers Brentano abgrenzt.

Anders als in der formalen Ontologie geht es in der materialen (regionalen) Ontologie um die »Logik des sachhaltigen Seins« (XXVIII, 302). Die zugehörigen Sätze sind synthetisch-apriorischer Natur, gelten also mit ausnahmsloser Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber nicht allein aufgrund ihrer Form. Der entscheidende Begriff ist dabei der Begriff der »Region«, der »nichts anderes als die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit« (III/1, 36), also das höchste So-Sein einer Einzelheit, bezeichnet. Zwei Merkmale zeichnen regionale Begriffe aus: *Erstens*, sie lassen sich nicht mehr generalisieren, sondern nur formalisieren; *zweitens*, sie bzw. die sie vereinzelnden Exemplare können nicht »durch Umfinrieren der Bestimmtheiten [...] in andere« (EU, 435) Regionen bzw. Instanzen anderer Regionen überführt werden. Während z. B. prinzipiell eine freie Variation denkbar ist, die eine Lampe in einen Stuhl überführt, kann man eine Lampe nicht mehr in einen Hund umfingieren, ohne dabei eine neue Dimension des Wirklichen (eben eine neue »Region«) ins Spiel zu bringen (vgl. EU, § 92). Husserl schwankt hinsichtlich der Anzahl regionaler Grundbegriffe. Zu den wichtigsten Kandidaten gehören *physische Natur* (*Ding*), *psychische Natur* (*Seele*), *Bewusstsein*, *Geist* (*Person*, *Kultur*), *Wert* und *ideales Sein*, wobei die Region des »reinen Bewusstseins« eine ausgezeichnete Rolle spielt, da es sich bei ihr um die »Urregion« (III/1, 159) handelt, »in der alle anderen Seinsregionen wurzeln«

(ebd.). In zeitgenössischem Jargon gesprochen, kann man sagen, dass Husserl eine pluralistische und nicht-reduktionistische materiale Ontologie verteidigt, in der irreduzible Wesenheiten anerkannt werden, die eine geschichtete Struktur entfalten. Inwiefern Husserl mit Blick auf den Status des Mentalen eine Zwei-/Mehr-Aspekte-Theorie, einen Eigenschaftsdualismus oder gar einen Substanzdualismus vertritt, wird bis heute kontrovers diskutiert (vgl. Meixner 2007; Smith 1995). Wichtig ist in diesem Kontext Husserls Anwendung des Fundierungsbegriffs auf die regionalen Ontologien, denn Regionen sind nicht als separate Bezirke zu verstehen, sondern als miteinander »verflochtene«, zugleich »fundierte und neuartige« Einheiten. Das »Neue, das sich mit ihnen konstituiert, kann [...] nie und nimmer auf bloße Summen von anderen Realitäten reduziert werden« (III/1, 355). Die *irreducible Region* »Seele« ist z. B. in der Region »Ding« fundiert, da nichts beseelt sein kann ohne zugleich einen »Leib« zu haben, der in einem materiellen Ding fundiert ist, das in kausalen Beziehungen zu anderen Dingen steht. Ähnliches gilt für die fundierte Region der Werte (Axiologie). Husserls Konzeption einer fundierten regionalen Ontologie beinhaltet somit sowohl eine scharfe Kritik als auch ein moderates Zugeständnis an den Naturalismus, da alles Seiende letztlich in raum-zeitlicher bzw. materieller Realität fundiert ist (vgl. III/1, § 152; EU, 29). Eine Entität kann jedoch *zugleich* wesentlich fundiert und wesentlich verschieden von ihrem Fundament sein (vgl. Meixner 2011).

22.2 Realität und Idealität/Irrealität

Eine weitere ontologisch bedeutsame Zweiteilung nimmt Husserl vor, indem er zwischen realen und idealen bzw. irrealen Objekten unterscheidet. Husserl macht keinen Hehl daraus, dass sowohl reale als auch ideale Objekte existieren bzw. Gegenstände im formalen Sinne sind:

»Also, Ideen als Gegenstände. Nicht als ob es sich bloß um irgendeine besondere Betrachtungsweise handelte, die wir den Erfahrungsgegenständen als den einen und einzigen Gegenständen angedeihen ließen [...]. Nein, es ist ganz scharf, blutig ernst gemeint: neuartige Gegenstände. [...] Somit gibt es Gegenstände einsichtiger Gegebenheit, die keine Dinge sind und keine Daseinsmomente innerhalb der räumlich-zeitlichen Welt«. (XXX, 31–3)

Es ist auch nicht so, dass Husserl lediglich die ›Geltung‹ unserer Rede über Idealitäten anerkennen würde, aber nicht deren ›Existenz‹:

»Gelten diese Wahrheiten, so muß all das sein, was ihre Geltung voraussetzt. Sehe ich ein, daß 4 eine gerade Zahl ist, daß das ausgesagte Prädikat dem idealen Gegenstand 4 wirklich zukommt, so kann auch dieser Gegenstand nicht eine bloße Fiktion sein, eine bloße *façon de parler*, in Wahrheit ein Nichts«. (XIX/1, 130)

Hier kommt Husserl sein *strikt formaler* Gegenstands- und Existenzbegriff zugute, der ihn nicht darauf festlegt, ideale Entitäten in einem jenseitigen Himmel als quasi-räumliche Objekte zu hypostasieren. In der *II. Logischen Untersuchung* argumentiert Husserl ausführlich gegen eliminativistische und reduktionistische Konzeptionen von Universalien und kommt zu dem Ergebnis, dass »keine Interpretationskunst der Welt die idealen Gegenstände aus unserem Sprechen und Denken eliminieren kann« (XIX/1, 131). Insofern Husserl die irreduzible Existenz einer »Region der platonischen Ideen« (XVII, 174) anerkennt, ist er unverhohler Platonist. Entscheidend ist mithin weniger die Frage, ob Husserl solche »Ideen« annimmt, sondern *wie* er sie zu den Realitäten in Beziehung setzt. Bei der Abgrenzung von Realitäten und Idealitäten spielen Raum und Zeit eine entscheidende Rolle. So sind Realitäten ihrem Wesen nach raum-zeitlich individuierte Entitäten, während Idealitäten »unzeitlich« und »unräumlich« sind (vgl. XXX, § 8). Ohne an dieser grundsätzlichen Zweiteilung zu rütteln, nimmt Husserl im Spätwerk eine *feinkörnigere Klassifikation* vor, indem er zwischen »freien« und »gebundenen Idealitäten« unterscheidet (vgl. EU, §§ 64–65) und die Seinsweise der freien Idealitäten nunmehr als »Allzeitlichkeit« und »Allräumlichkeit« reinterpretiert. Kunstwerke, wie z. B. Goethes *Faust*, sind »gebundene Idealitäten«, da sie sich einerseits an mehreren Raum-Zeit-Stellen manifestieren können, sie andererseits eine raumzeitliche Entstehungsgeschichte aufweisen, durch die sie individuiert werden. Im Unterschied dazu kann eine »freie Idealität«, z. B. die Zahl 4, immer und überall auftreten und ist durch keine ihrer Vereinzelungen individuiert. Ungeachtet der irreduziblen Existenz von Idealitäten gibt es einen *Primat der Realität gegenüber der Irrealität*:

»In einer anderen Hinsicht als der der rechtmäßigen Subsumtion der Ideen unter den Begriff des Gegenstandes und damit des Substrates möglicher Prädika-

tionen besteht zwischen realen und idealen Gegenständlichkeiten keineswegs eine Gleichordnung [...]. Realität hat einen Seinsvorzug vor jedweder Irrealität, sofern alle Irrealitäten wesensmäßig auf wirkliche oder mögliche Realität zurückbezogen sind.« (XVII, 177)

Ideale »Gebilde« müssen, ungeachtet ihrer Idealität, in der realen Welt »mitverwurzelt sein« (VIII, 152). Phänomenologisch gewendet bedeutet das, dass Idealitäten, gleich welcher Couleur, niemals ›direkt‹ erfasst werden können, sondern nur über die Erfahrung, imaginative Abwandlung und kategoriale Auffassung von realen Einzelheiten.

22.3 Immanenz und Transzendenz

Schließlich nimmt Husserl eine dritte ontologische Zweiteilung vor, nämlich zwischen *Immanenz* und *Transzendenz*. Dieses Begriffspaar bezieht sich auf das ›reine Bewusstsein‹ bzw. auf die intentionalen (transzendenten) Objekte, insbesondere auf die physisch-räumlichen Realitäten (›Dinge‹). Obgleich Bewusstsein und Ding im formalen Sinne Gegenstände bzw. Seiendes sind, »gähnt ein wahrer Abgrund des Sinns« (III/1, 105) zwischen ihnen. Es handelt sich um die »radikalste[...] aller Seinsunterscheidungen – Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein ‚bekundendes‘, ‚transzendentenes‘ Sein« (ebd., 159). In seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) verweist Husserl auf die *epistemologische Differenz* der ›Anschauungsweisen‹ zwischen Erlebnis und Ding, in der sich jener material-ontologische »Abgrund« bekunden soll: Wird ein aktuelles Erlebnis zum intentionalen Gegenstand in einem höherstufigen Reflektionsakt, was prinzipiell jederzeit möglich ist, so ist es – mit einem Schlag sozusagen – in seinem So-Sein ›adäquat‹ (vollständig) und in seinem Dass-Sein ›apodiktisch‹ (unbezweifelbar) gegeben. Im Kontrast dazu können Dinge sich nur dadurch anschaulich präsentieren, dass sie sich »abschatten«, d. h. sich in räumlichen Profilen (Ansichten) perspektivisch und sukzessiv darstellen. Ihre Wahrnehmung ist deshalb wesentlich inadäquat und niemals apodiktisch (vgl. III/1, §§ 42, 44, 46). Wichtig ist, dass Husserl die Transzendenz des (realen) Objekts nicht im Sinne eines kantischen Dings an sich versteht, sondern als eine Transzendenz, die sich im Wechselspiel von leeren und anschaulich erfüllten Komponenten der Wahrnehmung auf dynamische Weise konstituiert. Der transzendenten Charakter ma-

nifestiert sich dabei als phänomenaler »Überschuss« (XIX/1, 399), da das Ding aus Wesensgründen immer nur in einseitigen ›Abschattungen‹ originär zugänglich ist, die auf ein *plus ultra* der Wahrnehmung verweisen.

Husserl rekurriert auf diesen Unterschied der Gegebenheitsweise, um die Absolutheit und Selbständigkeit der Region des Bewusstseins und die Relativität und Abhängigkeit der Realität in Bezug auf das Bewusstsein zu rechtfertigen, womit ein *ontologischer/metaphysischer Idealismus* (bzgl. der Realität) einherzugehen scheint: »Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell *nulla res indigit ad existendum*. Andererseits ist die Welt der transzendenten ›res‹ durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen« (III/1, 104). Nach einer metaphysischen Lesart dieser These ist das Sein (und So-Sein) einer realen Entität ontologisch fundiert in (oder ›supervenient‹ auf) einem zugehörigen Bewusstsein (vgl. Meixner 2010; Smith 2003). Allerdings ist umstritten, ob Husserls Idealismus so stark gelesen werden muss (vgl. Zahavi 2017; Willard 2011). Auszuschließen sind jedenfalls ein eliminativer Idealismus, »der sozusagen die Materie totschlägt« und »für bloßen Schein erklärt« (XXXV, 276), und auch ein reduktiver (subjektiver) Idealismus, dem zufolge Reales nichts als ein ›Bündel‹ von Erlebnissen ist: »Das Ding selbst löst sich nicht in Bewusstsein auf. Es löst sich in Atome und Moleküle auf« (XXXVI, 28). Einer moderaten Lesart zufolge impliziert Husserls »transzentalphänomenologischer Idealismus« (V, 151) keine Bewusstseinsabhängigkeit des Realen *simpliciter*, sondern lediglich eine Abhängigkeit des *Sinns* des Realen vom Bewusstsein. Demnach hat die reale Welt eine »wesensmäßige Relativität auf die transzendentale Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde« (V, 153). Die transzendentale Subjektivität ist nicht deshalb ›absolut‹, weil sie ohne eine (reale) Welt existieren könnte oder diese auf irgendeine Weise produziert, sondern weil sie *aus sich selbst heraus* kraft ihrer Intentionalität Sinn verleiht und somit verständlich ist. Bewusstsein ist *intrinsisch* sinnvoll und auf die Welt gerichtet, während alles Transzendenten nur insofern Sinn haben kann, als es ›für uns‹ intentional konstituiert ist.

Eine handfeste (negative) metaphysische Implikation auch der moderaten ›sinntheoretischen‹ Lesart des Idealismus besteht gleichwohl darin, dass jede Variante eines indirekten (repräsentationalistischen) Realismus, der mit »widersinnigen Dingen an sich operiert«

(I, 182), von Husserl zurückgewiesen wird. Ein solcher Realismus ist nicht zuletzt deshalb »widersinnig«, weil er davon ausgeht, das ‚wirkliche‘ Objekt bewusster Intentionalität könnte *prinzipiell anders* als das intentionale Objekt sein und sich sozusagen hinter einem Schleier aus Erscheinungen *prinzipiell möglicher* »originärer Gegebenheit« (III/1, 355) verbergen. So ein Realismus missversteht nach Husserl auch die Natur der Intentionalität, indem er sie am Paradigma bildlicher bzw. signitiver Bezugnahme modelliert (vgl. III/1, §§ 43, 52, 90) und somit zu einer »zufällige[n], äußerliche[n] Beziehung« (XIX/1, 622) degradiert – ähnlich wie Bilder und Zeichen ihren Gegenstandsbezug (jedenfalls zum Teil) einer arbiträren Konvention und Stipulation verdanken. Tatsächlich ist die Intentionalität des Bewusstseins jedoch eine »wesentliche, innerliche« (ebd.) Relation, die von sich aus gewisse Anforderungen an ihre Objekten stellt und deren Gegenstandsbezug mithin nicht beliebig arrangierbar ist.

22.4 Phänomenologie und Ontologie

Abschließend ist auf das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Ontologie einzugehen. Zunächst ist zu sagen, dass Husserl Phänomenologie u. a. als »deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse« (III/1, § 75) definiert. Das bedeutet, dass seine Phänomenologie eine *spezielle* materiale Ontologie ist, in der das regionale Wesen (*reines*) *Erlebnis* im Zentrum steht. Demnach wäre Phänomenologie eine regionale Ontologie *inter alia* und somit der Ontologie als Wissenschaft *untergeordnet*. Zweitens fällt auf, dass Husserl Begriffe und Sätze der formalen Ontologie, z. B. der Mereologie, verwendet, um Erlebnisse zu beschreiben: »Wenn irgendetwas, so ist ja dies evident, daß intentionale Erlebnisse Teile und Seiten unterscheidbar enthalten« (XIX/1, 412). Demnach würde die Phänomenologie die Ontologie *voraussetzen*, wäre ihr also logisch *nachgeordnet*. Während diese logische Unter- und Nachordnung auf den ersten Blick zu bestehen scheint, beansprucht Husserls transzendentale Phänomenologie insgesamt jedoch eine gegenüber der Ontologie *vorgeordnete Funktion*. Vier Aspekte dieser Vorordnung seien erwähnt:

- 1) Wenn der Phänomenologe ontologische, z. B. mereologische, Begriffe und Prinzipien, mit Fink gesagt, »operativ« verwendet, so können diese an einer anderen Stelle der phänomenologischen Reflexion anschaulich geklärt werden. Dass z. B. Erlebnisse sowohl

Momente als auch Stücke haben, kann nach Husserl durch eidetische Variation von Erlebnissen direkt eingesehen werden. Nur in diesem *dynamischen bzw. potentialistischen Sinne* behauptet Husserl, dass seine Phänomenologie »voraussetzunglos« sei: Es sei nichts »in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewusstsein selbst [...] uns wesensmäßig einsichtig machen können« (III/1, § 59; vgl. XIX/1, 24). Das Wort »können« ist hier entscheidend. Somit kann man zwar sagen, dass die Phänomenologie auf der (formalen) Ontologie basiert, aber nicht, dass sie diese unkritisch voraussetzt.

- 2) Jede Ontologie, die das Wesen transzendornter Objekte thematisiert, ist letztlich unvollständig und bedarf zu ihrer Vervollständigung, philosophischen Rechtfertigung und Klärung der transzendentalen Phänomenologie. Während sich der »objektive« Ontologe damit begnügt, apriorische Erkenntnisse über verschiedenste Arten von Gegenständen zu gewinnen (vgl. Reinach 1914), ist der transzendentale Phänomenologe *erkenntnikritisch* orientiert und bemüht sich, die zu jenen Objekten zugehörigen konstitutiven »Mannigfaltigkeiten« des Bewusstseins ihrem Wesen nach zu analysieren. Ontologie und Phänomenologie liegen somit höchst unterschiedliche Einstellungen zugrunde: der Ontologe bleibt *geradehin* eingestellt (und ist in diesem Sinne »positiv« bzw. »dogmatisch«; vgl. III/1, § 26), während der Phänomenologe *konsequent reflektiv* auf Erlebnisse eingestellt ist und Epoché übt. Am Beispiel von Natur und Raum erläutert Husserl, dass

»der Ontologe die Idee der Natur als eine Art ideale Wirklichkeit nimmt, daß er sich auf den Boden dieser Idee stellt, um sie nach ihren Eigentümlichkeiten zu erforschen; z. B. als Geometer nimmt er die Idee des Raumes als gegeben und fragt, was an Weseneigenschaften und idealen Gestalten ihm zugehört; während der Transzentalphänomenologe nicht in einem seidenen idealen Raum sein Thema hat, sondern in der Idee eines Bewußtseins überhaupt, in dem eine Gegenständlichkeit in der Form der Räumlichkeit zur Gegebenheit kommen kann. Er fällt kein geometrisches Urteil, sondern Urteile über all die transzendentalen Möglichkeiten, auf denen selbst die Möglichkeit geometrischer Urteile und geometrisch wahrer Urteile beruht«. (XI, 222)

Formale und materiale Ontologien sind somit letztlich *vor-philosophische* Disziplinen, weil sie die Konstitution ihrer Objekte nicht thematisieren. Nach Husserl sind sie auf die »Gemeinschaft« (V, 130) mit der Phä-

nomenologie aber auch deshalb angewiesen, weil transzendentale Wesenserkenntnis ohne Wesensanalyse des Bewusstseins nur eine »relative Verständlichkeit« (I, 164) erreichen kann. Denn die eidetischen Variationen einer objektiven Ontologie können Husserl zufolge das Subjekt der Intentionalität nie ganz außen vor lassen (vgl. IV, § 18; EU, § 93). Ein Ding z. B. ist in einer »Mannigfaltigkeit von Relativitäten verflochten« (EU, 439). Was wirklich zum »Eigenwesen« (ebd., 440) des Dinges gehört und was sozusagen nur vom Subjekt beigetragen wird (Perspektive, Entfernung, etc.), muss als etwas Invariantes aus dem intentionalen Verhältnis zwischen Bewusstsein und Ding herauspräpariert werden. Mit anderen Worten: Ohne Berücksichtigung der transzendentalen Konstitution kann die transzendentale Ontologie ihre eigenen Ziele nicht erreichen. Sie muss sich deshalb aus eigenem Interesse der Phänomenologie zuwenden. In diesem Sinne *komplettiert*, *inkludiert* und *klärt* die Phänomenologie letztlich jede transzendent gerichtete Ontologie.

3) Ontologische Begriffe und Sätze fungieren als ›Indizes‹ und ›Leitfäden‹ für die phänomenologische Konstitutionsforschung. Jede ontologische (und sogar jede empirische) Wahrheit kann als eine phänomenologische Konstitutionsaufgabe fungieren:

»Daher dient jede in der Positivität intuitiv vollzogene ontologische Feststellung der prinzipiellen (axiomatischen) Grundlagensphäre als eine sogar *a priori* unentbehrliche Vorarbeit; sie liefert den transzentalen Leitfaden für die Herausstellung der vollen konstitutiven Konkretion in ihrer noetisch-noematischen Doppelseitigkeit.« (I, 165)

Beispielsweise fungiert der regionale Begriff des Dings für den Phänomenologen als »Typus von vermeinten und eventuell selbstgegebenen Gegenständlichkeiten, die er rein in dieser Korrelation und in phänomenologischer Reduktion behandelt« (XI, 221; vgl. III/1, §§ 148–151). Indem die Ontologie solche heuristischen ›Leitfäden‹ für die Phänomenologie bereitstellt, wird eine *Kooperation* zwischen beiden ermöglicht. Allerdings ist dies nicht so zu verstehen, dass die ontologischen Sätze eine begründende Funktion für die Phänomenologie übernehmen (vgl. III/1, § 153; V, § 16). Gleichwohl kann man mit Kant sagen, dass Phänomenologie ohne die ontologischen ›Indizes‹ *leer*, die (transzendentale) Ontologie ohne die Phänomenologie hingegen *blind* wäre.

4) Obwohl für die Phänomenologie die *Epoché*, d. h. die ›Einklammerung‹ von Existenzannahmen ei-

ne zentrale methodische Operation darstellt, thematisiert Husserl sehr wohl Fragen nach dem Sinn und der Extension des Seinsbegriffs: »So the topic of reality, far from being uncomfortably at home in a transcendental enquiry, is absolutely central to it« (Smith 2003, 167). Eingebettet sind alle diese Fragen letztlich in das »universale Korrelationsapriori«, das jeder (Art von) Entität, deren Annahme rational gerechtfertigt sein soll, ein entsprechendes »Bewußtseinsäquivalent« (III/1, 355) zuordnet:

»Prinzipiell entspricht (im Apriori der unbedingten Wessensallgemeinheit) jedem ›wahrhaft seiendem‹ Gegenstand die Idee eines möglichen Bewußtseins, in welchem der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßbar ist. Umgekehrt, wenn diese Möglichkeit gewährleistet ist, ist *eo ipso* der Gegenstand wahrhaft seiend.« (III/1, 329; vgl. I, §§ 23–29)

In diesem Sinne kann man sagen, dass für Husserl der Begriff des Seins äquivalent ist mit dem Begriff bzw. der »Idee« (III/1, 316) eines ganz bestimmten möglichen »Systems« von Erlebnissen. Dass ein X gleich welcher Region existiert, *impliziert* somit, Korrelat einer ganz bestimmten, in der Regel unendlichen und offenen, »Mannigfaltigkeit« von intentionalen Erlebnissen eines möglichen Subjekts zu sein, wobei sich dieses System von Erlebnissen um X als »Identitätspol« einstimmig zentriert und stets eine gewisse »originäre Gegebenheit« (III/1, 355) oder »Evidenz«, z. B. Wahrnehmungen oder »Wesensanschauungen«, enthält. Mit anderen Worten: Wesensunterschiede der Konstitution im Bewusstsein korrelieren eindeutig mit ontologischen Wesensunterschieden im ›Sein des Seienden‹. Falls eine Entität nicht in diesem Sinne im Bewusstsein ›konstituiert‹ werden kann, ist die Annahme ihrer Existenz nicht vernünftigerweise zu rechtfertigen.

Eine wesentliche Innovation bzw. provokative These Husserls mit Blick auf frühere Konstitutionstheorien besteht darin, dass Husserl nicht nur – wie etwa Kant und die Empiristen – für die unterste Stufe der Realität (materielle Natur), sondern sowohl für die darin fundierten Regionen praktischer und axiologischer Gegenständlichkeiten als auch für die Region der Irrealitäten korrelative Formen ›originärer Gegebenheit‹ einführt, wobei damit keine mystische Schau, sondern eine Weise der Intentionalität gemeint ist, in der das Objekt (im weitesten Sinne) es *als es selbst* in seiner »leibhaften Selbstheit« (VI, 198) evident gegeben ist – im scharfen Kontrast zu einer leeren (z. B.

rein verbalen oder inferentiellen), symbolischen, zeichenartigen oder bildlichen *Re-präsentationsweise*. Wo immer die Ansetzung von Sein vernünftig motiviert sein soll, müssen entsprechende ›originäre Gegebenheitsweisen‹ aufgewiesen werden: »Alles, was in irgendeinem Sinne ist oder sein kann, hat seine Weise der selbstgebenden ›Erfahrung‹« (XXXV, 290). Das Prinzip der Phänomenalität gilt also für jede formale Kategorie und materiale Region von Gegenständen. Wie diese ›originäre Gegebenheit‹ für die unterschiedlichen Kategorien und Regionen *in concreto* zu realisieren ist, ist das Hauptthema der Husserlschen Phänomenologie. Ihr Erfolg steht und fällt mit der Umsetzung dieses ›phänomenologischen Intuitionismus‹ (XXXV, 288).

Es dürfte klar geworden sein, dass Husserls eigenständliche Version des Idealismus nicht nur das Herzstück seines Philosophierens repräsentiert, sondern auch entscheidend für sein Verständnis von Ontologie ist. Im Rahmen des ›universalen Korrelationsapriori‹ ist es mithin legitim, das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Ontologie, wie eingangs behauptet, als ein zugleich differentielles (klärendes, rechtfertigendes, komplettierendes), kooperatives und inklusives Verhältnis zu charakterisieren. Dabei wurde ebenfalls deutlich, dass Husserls Phänomenologie, ungeachtet der Methoden der Epoché und Reduktion, alles andere als ontologisch oder metaphysisch neutral ist: Sie geht ein ontologisches *commitment* mit Blick auf eine irreduzible Pluralität von regionalen Essenzen ein, akzeptiert kategoriale Gegenstände (z.B. Sachverhalte), verteidigt in guter platonischer Tradition die Existenz idealer Gegenstände, kritisiert sämtliche Spielarten von indirekten (metaphysischen) Realismen und weist die Annahme von ›Dingen an sich‹ scharf zurück.

22.5 Ausblick

Schlussendlich seien zwei ausgewählte Entwicklungen aus der Rezeptionsgeschichte von Husserls Ontologie hervorgehoben, die bis in die Gegenwartsphilosophie reichen:

1) Roman Ingarden, ein Schüler Husserls, hat die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Ontologie auf fruchtbare Weise aufgegriffen und um eine dritte Disziplin, die sogenannte *Existentialontologie* (1964), erweitert, in der über Husserls *III. Logische Untersuchung* hinausgehende Spielarten von Abhängigkeitsrelationen zur Modellierung diverser ›Existenzweisen‹ verwendet werden. Ingarden entkoppelt

dabei Fundierung (Abhängigkeit) und die Teil-Ganzes-Beziehung, da nicht jede Abhängigkeit ein mereologisches Verhältnis begründet. Auf diese Weise erhalten bewusstseinsabhängige sogenannte ›rein intentionale Gegenstände‹ (z. B. Kunstwerke, fiktive Figuren), die in Husserls ›gebundenen Idealitäten‹ einen Vorläufer haben, einen eigenen ontologischen Status. Ingardens Ideen sind wiederum von Amie Thomasson (1999) in ihrer Theorie abstrakter Artefakte im Kontext der analytischen Metaphysik aufgegriffen worden.

2) Von Heidegger und Sartre ist der Einwand erhoben worden, dass Husserl das Subjekt der Intentionalität bzw. das Bewusstsein als solches ontologisch unzureichend bestimmt habe. Während Husserl die Objektseite des Bewusstseins *en détail* beschrieben habe, komme das »Sein des Intentionalen« (Heidegger 1925, 150) nicht nur viel zu kurz, sondern werde am Paradigma der Dinglichkeit modelliert. Auf diese Weise werde das Subjekt ›vergegenständlicht‹ und als ein *Vorhandenes* behandelt, d. h. es wird so beschrieben, wie es sich dem reflektiven Blick der theoretischen Erkenntnis präsentiert – nämlich als identischer ›Pol‹ im Wandel unterschiedlicher Gegebenheitsweisen (vgl. ebd., 143, 147). Aber liegt nicht gerade das konstituierende Bewusstsein bzw. Subjekt außerhalb des Skopus des Korrelationsapriori und somit gewissermaßen jenseits des Husserlschen Gegenstands- und Seinsbegriffs? Als bewusstes Subjekt bin ich zwar wesentlich auf Gegenstände gerichtet, aber ich selbst bzw. mein Erleben ist dabei gerade nicht gegeben. Ähnlich moniert Sartre, dass Husserl den Seinsbegriff am Paradigma der Erkenntnis orientiert und somit übersehen habe, dass es ein »Sein des *percipere*« gebe, dass sich nicht im Selbst-Erkennen erschöpfe. Gerade das Bewusstsein oder ›Für-sich-Sein‹ ist in seinem Wesen keine Erkenntnis seiner selbst, sondern ein ›präreflexives‹ und nicht-objektivierendes »Bewusstsein (von) sich« (vgl. Sartre 1994, Einleitung). Diese Einwände können zum einen durch Hinweis auf den strikt *formalen Sinn* von Husserls Seins- und Gegenstands begriff abgeschwächt werden. Demnach ist ›Gegenstand/Etwas überhaupt‹ nicht dasselbe wie intentionaler *Gegen-stand*, sondern meint in erster Linie *Etwas- oder Bestimmtsein*, das sich material höchst unterschiedlich ausprägt. Folgt man A. D. Smith, so sind Husserl und Heidegger im Ergebnis nicht weit voneinander entfernt: »The being of consciousness for Husserl, like the being of *Dasein* for Heidegger, is ultimately future-directed, striving temporality« (Smith 2003, 156). Zum anderen haben nicht zuletzt die Arbeiten von Dan Zahavi (1999) ge-

zeigt, dass Husserl vor allem im Rahmen seiner Zeitanalyse auf ein vorreflektives und nicht-objektivierendes Selbstbewusstsein gestoßen ist. Die Vorwürfe einer angeblichen Vergegenständlichung und Selbst- und Seinsvergessenheit der Subjektivität sind also mit Vorsicht zu genießen. Gleichwohl berühren sie insoffern einen wunden Punkt, als Husserls Prinzip der Phänomenalität bzw. das ›universale Korrelationsapriori‹ offenbar modifiziert werden müssen, um der präreflektiven Seinsweise des Bewusstseins gerecht zu werden. Die Ressourcen dafür hat Husserl allemal.

(Dieses Kapitel ist im Rahmen des DFG-Forschungsstipendiums ER 819/2-1 und ER 819/2-2 entstanden.)

Literatur

- Heidegger, Martin: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [1925]. In: Ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 20. Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt a. M. ³1994.
- Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg ¹1999. (EU)
- Husserl, Edmund: Husserliana. Gesammelte Werke. Den Haag/Dordrecht 1950 ff. (Als Abkürzung wird die Bandangabe in römischen Ziffern und die Seitenangabe in arabischen Ziffern verwendet.)
- Ingarden, Roman: Über die Motive, die Husserl zum transzendentalen Idealismus geführt haben [1963]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. von Rolf Fieguth/Guido Küng. Bd. 5: Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls. Hg. von Włodzimierz Galewicz. Berlin 1998, 274–351.
- Ingarden, Roman: Der Streit um die Existenz der Welt. Bd. I: Existentialontologie. Tübingen 1964.
- Meixner, Uwe: Naturale Psyche: Husserl über die Seele als Naturobjekt. In: Verena Mayer/Christopher Erhard/Marisa Scherini (Hg.): Die Aktualität Husserls. Freiburg 2011, 22–38.
- Meixner, Uwe: Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese – ein interner Realismus. In: Manfred Frank/Niels Weidmann (Hg.): Husserl und die Philosophie des Geistes. Frankfurt a. M. 2010, 178–208.
- Meixner, Uwe: Husserls Dualismus. In: Philosophiegeschichte und logische Analyse 10 (2007), 156–179.
- Reinach, Adolf: Über Phänomenologie [1914]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Bd. I: Die Werke. Hg. von Karl Schuhmann und Barry Smith. München 1989, 531–550.i
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie [1943]. Reinbek bei Hamburg 1994.
- Smith, Arthur D.: Husserl and the »Cartesian Meditations«. London 2003.
- Smith, David W.: Husserl. London 2007.
- Smith, David W.: Mind and Body. In: Barry Smith/David W. Smith (Hg.): The Cambridge Companion to Husserl. Cambridge, Mass. 1995, 323–393.
- Thomasson, Amie L.: Fiction and Metaphysics. Cambridge, Mass. 1999.
- Willard, Dallas: Realism sustained. Interpreting Husserl's Progression into Idealism [2011]. In: <http://www.dwillard.org/articles/phillist.asp> (30.3.2017).
- Willard, Dallas: Phenomenology and Metaphysics [1995]. In: <http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=77> (30.3.2017).
- Zahavi, Dan: Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy. Oxford 2017.
- Zahavi, Dan: Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation. Evanston 1999.

Christopher Erhard

23 Logischer Positivismus: Rudolf Carnap und der Wiener Kreis

Der Logische Empirismus erkennt als gehaltvolle (synthetische) Aussagen einzig diejenigen Sätze an, deren Geltung sich empirisch prüfen lässt. Wenn man nicht weiß, was zu tun ist, um die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes in Erfahrung zu bringen, dann weiß man auch nicht, was der Satz besagt, denn die Angabe der Umstände, unter denen ein Satz wahr ist, ist dasselbe wie die Angabe seines Sinns. Alle wissenschaftlichen Aussagen sind entweder Sätze der Logik und damit sinnleer oder aber Sätze der Naturwissenschaften und damit sinnvoll. Darüber hinaus gibt es keine sinnvollen Aussagen, und es ist Aufgabe der logischen Analyse der Sprache, diejenigen Sätze als sinnlos zu entlarven, die aufgrund syntaxwidriger Satzbildungen oder der Verwendung leerer Begriffe zur Erwägung von Scheinproblemen führen. Sinnlos sind im Besonderen alle philosophischen Thesen, womit die Möglichkeit einer Philosophie als eigenständiger wissenschaftlicher Disziplin geleugnet wird. Philosophie ist eine bloße Tätigkeit, durch die der Sinn, aber nicht die Wahrheit von Aussagen festgestellt wird. Neben der naturwissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis gibt es keine philosophische Erkenntnisform.

Der Logische Positivismus versteht sich somit als eine dezidiert *anti-metaphysische* und *anti-ontologische* Strömung, die mit den modernen Werkzeugen der logischen Analyse sowie einem aufgeklärten, durch die zeitgenössischen Naturwissenschaften geprägten Weltbild die traditionelle Metaphysik und die klassische Ontologie überwinden wollte. In der problemgeschichtlichen Betrachtung wurden hierfür zwei einprägsame Formen des Philosophierens entworfen: Systeme *weltzugewandter* und Systeme *weltabgewandter* Philosophie. Während sich die weltzugewandte Philosophie einzig mit dem sinnlich Dargebotenen auseinandersetzt und sich in ihren Erkenntnisansprüchen einzig auf das empirisch Zugängliche beschränkt, misstraut hingegen die weltabgewandte Philosophie den Sinnen und erwägt die Sinnenwelt als bloßen Schein, während sie das eigentlich Wesenhafte, die Sphäre der echten ontischen Objekte, hinter der uns zugänglichen Welt durch reines Denken zu ergründen sucht. Die Systeme weltabgewandter Philosophie leugnen oder bagatellisieren die Möglichkeit sicherer Erkenntnis durch die Erfahrung und entwerfen stattdessen eine eigene übersinnliche oder transzendentale Ontologie, die etwa in der Form einer intel-

lektuellen Anschauung intelligibel werden soll. Obwohl sich die weltabgewandte Philosophie mit spekulativen Themen wie Gott, einer unsterblichen Seele, der übersinnlichen Wirklichkeit oder dem Anfang von Raum und Zeit auseinandersetzt, so repräsentiert sie gleichwohl das dominante Paradigma der Philosophiegeschichte einschließlich zu jenem Zeitpunkt, als die Logischen Empiristen auftreten. Und die für das 19. Jahrhundert so überaus prägende kantische Erkenntnistheorie wird als ein Gipfelpunkt weltabgewandten Philosophierens klassifiziert, weil sie eine ontisch selbständige, aber unerkennbare Welt an sich zulässt und aus der reinen Verstandestätigkeit – ohne jede empirische Zutat – gehaltvolle Aussagen über die Welt zu begründen gedenkt. Das synthetisch-apriorische Räsonieren klärt keine Fragen der Wissenschaftlichkeit, sondern gehört – um eine Wendung von Hans Hahn zu bemühen – in das Verbrecheralbum der philosophischen Terminologie. So zumindest die logisch-empiristische Historiographie.

Weltabgewandte Philosophien (rationalistische Positionen) operieren mithin mit unbegründbaren, dafür aber eminent voraussetzungsreichen Ontologien, während weltzugewandte Philosophien (empiristische/positivistische Positionen) einzig das sinnlich Dargebotene, das empirisch Gegebene, das naturwissenschaftlich Zugängliche als wirklich anerkennen. Weltzugewandte Philosophien zeichnen sich also im Besonderen durch eine sparsame Ontologie aus, in der einzig dasjenige als Seiendes anerkannt wird, was der empirischen Untersuchung prinzipiell zugänglich ist. Die zulässige Rede über Seiendes beschränkt sich also nicht auf das faktisch aufgewiesene Seiende, sondern auf die prinzipielle Möglichkeit eines solchen Aufweises, denn der Sinn eines (synthetischen) Satzes besteht in der Methode seiner Verifikation, wobei Verifizierbarkeit ausnahmslos prinzipielle empirische Verifizierbarkeit bedeutet. Gegenstand gehaltvoller Rede ist das erfahrungswirklich Seiende, und die Geltung dieser Rede ist notwendigerweise eine empirische. Der Logische Positivismus richtet sich mithin sowohl gegen die Möglichkeit eines nicht-erfahrungswirklich Seienden als auch gegen die Möglichkeit nicht-empirischer Geltung im Falle synthetischer Urteile. Allerdings versagt die Unterscheidung weltzugewandt/weltabgewandt bereits bei jenen Protagonisten der Philosophiegeschichte, die der Logische Empirismus für sich vereinnahmt. So soll etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – John Locke weltzugewandt philosophiert haben, obgleich dieser sich nach eigener Auskunft zur Anerkennung eines ontischen Bereichs

gezwungen sieht, der empirisch absolut unzugänglich ist. Lockes Erkenntnismodell benutzt nicht nur eine epistemisch nicht prüfbare kausalistische Abbildtheorie, unter deren Verwendung erklärt werden soll, wie Vorstellungen in uns durch die Qualitäten der Dinge verursacht werden. Lockes Substanzmetaphysik postuliert zudem ein die Qualitäten fundierendes ontisches Konstrukt – die Substanz –, die nach seinem eigenen Erkenntnismodell übersinnlich und damit unerkennbar ist.

Obgleich das Bestreben nach einer möglichst voraussetzungsarmen Ontologie sowie die konsequente Anwendung eines ontologischen Sparsamkeitsprinzips, dem gemäß überflüssige und für die Erklärung von Sachverhalten nicht erforderliche Wesenheiten zu eliminieren sind (»Ockhams Rasiermesser«), bestens nachvollziehbar sind, sollten nicht nur die Reibungspunkte der benannten historiographischen Unterscheidung zu einem Adäquatheitsproblem führen. Klärungsbedürftig ist darüber hinaus, wie eine dezidiert anti-ontologische Strömung doch dazu neigt, Ontologie im gehaltvollen Sinne zu betreiben. Die blieb im Logischen Positivismus nicht aus, denn die Behauptung, dass es keine genuinen philosophischen Thesen gibt, ist selbst eine genuin philosophische These, die es entsprechend im Rahmen einer philosophischen Argumentation zu legitimieren gilt, wobei die Logischen Positivisten gerade die Möglichkeit einer solchen Argumentation (wiederum ausgedrückt durch eine philosophische These) bestreiten. Dass indes die Ontologie der Logischen Positivisten bei Weitem nicht so voraussetzungsarm war, wie proklamiert, zeigt sich an all jenen Stellen der wissenschaftlichen Weltauffassung, wo man über Erkenntnis, Wahrheit, Wissen, Welt oder Geltung spricht, doch sich ausnahmslos das Wort verbietet, wo man das philosophische Fundament der klassischen Ontologie, Erkenntnis-, Wahrheits- und Wissenschaftstheorie betreten würde. Wenn daher etwa feststellt wird, dass das Kriterium für Wahrheit oder Falschheit eines Satzes darin liegt, dass unter bestimmten Bedingungen gewisse Gegebenheiten vorliegen oder nicht vorliegen, dann treffen wir hier exemplarisch auf eine interpretationsbedürftige Verlegenheitsauskunft, die gerade aus dem Selbstverbot zum Philosophieren resultiert. Das formulierte Kriterium ist gleichermaßen nicht kontrovers wie wenig brauchbar, weil die erwähnte Adäquatheitsbedingung noch gänzlich ungeklärt lässt, ob überhaupt und anhand welcher Kriterien das Vorliegen dieser Gegebenheiten geprüft werden kann.

Vermieden wird damit keine philosophische Onto-

logie, sondern die im Programm implizit verfochtene Ontologie wird einzig nicht namentlich an- und ausgesprochen. Deutlich zeigt sich dies etwa an der Erörterung der Frage, woran man erkennt, ob ein Satz einen *empirischen Gehalt* aufweist. Ursprünglich verfocht man einheitlich die Auffassung, dass ein Satz genau dann einen empirischen Gehalt besitzt, wenn er sich auf Sätze zurückführen lässt, die Aussagen über »das Gegebene« machen. Was aber ist »das Gegebene« für eine dezidiert anti-ontologische Position? Eine erste Antwort bestand darin, dass das Gegebene Sinnesdateneindrücke (einfache Wahrnehmungen) oder Elementarerlebnisse sind, in jedem Fall also den Umständen ihres Aufkommens sowie ihrer Form nach möglichst einfache empirische Gegebenheiten repräsentieren. Für die Positivisten sollte das Gegebene »nur ein Wort für das Allereinfachste, nicht mehr Fragwürdige sein« (Schlick 1932, 86). Diese Antwort steht fraglos in der Tradition des älteren Empirismus (etwa jenem von Ernst Mach), doch auch der Verweis auf das Allereinfachste ist vielleicht nicht ganz so einfach zu erläutern, und der Bezug auf das nicht mehr Fragwürdige selbst eventuell tendenziell fragwürdig (vgl. das Problem des »Mythos des Gegebenen«). Im Logischen Positivismus erkannte man zeitnah damit in Verbindung stehende Probleme, denn es blieb etwa zu klären, wie durch diese Auffassung Intersubjektivität sichergestellt werden kann und wie durch eine solche Auffassung ein Solipsismus vermeidbar ist. Aufgrund dieser Schwierigkeiten vollzogen die Logischen Empiristen einen Übergang zum »Physikalismus«. Das Gegebene sind objektiv zugängliche, aber physikalisch einfache Sachverhalte, zum Beispiel der Art »Der Teller liegt auf dem Tisch« oder »Die Quecksilbersäule erreicht die Markierung 22 Grad«. Ausgedrückt werden diese einfachen Sachverhalte durch sogenannte *Protokollsätze*, bei denen wiederum zu klären blieb, ob sie einen epistemisch ausgezeichneten Status genießen und wie aus ihrer Verfasstheit als unmittelbarer Wiedergabe elementar strukturierter Erfahrungen Gewissheit und Unkorrigierbarkeit erwachsen kann. Der vormals angemahnte Klärungsbedarf stellte sich beim präsentierten Klärungsvorschlag wiederum ein. Das Problem iterierte sich. Diskussionsbedürftig war darüber hinaus, ob in Protokollsätzen einzig simple Wahrnehmungsprädikate Verwendung finden dürfen oder bereits auch theoriegestützte physikalische Begriffe. Unstrittig war aufs Erste indes, dass sich alle Sätze anhand solcher Protokollsätze prüfen lassen müssen, was im Besonderen für die Psychologie einen Behaviorismus zur Folge gehabt hätte, da das Verhal-

ten lebender Organismen ausschließlich mit naturwissenschaftlichen Methoden zu untersuchen gewesen wäre, während keine Möglichkeit für die Verwendung von mentalen Prädikaten (für Unterscheidungsmöglichkeiten innerhalb der Bewusstseinssphäre) bestanden hätte. Die logisch-positivistische Ontologie verzichtete damit nicht zuletzt auf mentale Phänomene.

Nun müssen aber auch Protokollsätze fallibel sein können, d. h. sie müssen in ihrer Geltung hinterfragbar bleiben, weil trotz der übersichtlichen Konstellation zwischen elementarer Wahrnehmung und unmittelbarer propositionaler Fassung in einen logisch puristischen Satz der mögliche Raum für eine Täuschung, für den Irrtum verbleibt. Zumindest gibt es keine rationalen Argumente, Protokollsätze als infallible Gewissheiten behandeln zu dürfen. Wenn Protokollsätze aber prinzipiell falsch sein können, wie können sie dann das feste Fundament der Erkenntnis bilden? Hieraus resultierte die Protokollssatzdebatte, die Einblicke in die bis dato ungern ausgesprochenen ontologischen Perspektiven gewährte. Erst Otto Neurath und schließlich auch Rudolf Carnap kamen zu der Einsicht, dass Protokollsätzen kein ausgezeichneter Status zuerkannt werden darf, denn wie sollte die hier implizit in Anspruch genommene Nähe zwischen logischer Struktur eines derartigen empirischen Elementarsatzes mit der ontologischen Struktur des basal empirisch Gegebenen überprüft werden? Wenn überhaupt, dann doch wieder nur unter Verwendung weiterer Sätze, die einen noch grundlegenderen Charakter besitzen müssten, was in Anbetracht des Charakters von Protokollsätzen aber auszuschließen ist. Carnap und Neurath verworfen daraufhin die transzendentale Beschreibungsperspektive der bis dato verfochtenen Korrespondenztheorie der Wahrheit zugunsten einer rein sprachimmanent operierenden. Die Semantik des Ausdrucks »wissenschaftliche/empirische Nachprüfung« wurde nicht länger als ein Vergleich zwischen Sätzen und Tatsachen, zwischen propositionalen Gebilden und dem empirisch Gegebenen beschrieben, weil wir stets nur Gegenstände desselben Typs im Hinblick auf eine Eigenschaft vergleichen können. Indes empfiehlt Carnap:

»Wir wollen deshalb im vorliegenden Fall anstatt von »vergleichen« lieber von »konfrontieren« sprechen. Unter einer Konfrontation zweier Gegenstände verstehen wir eine Feststellung, ob der eine (hier: der Satz) in einer gewissen Hinsicht zu dem zweiten (hier: der Tatsache) paßt, nämlich ob die Tatsache so ist, wie es der Satz besagt« (1936, 473).

Carnaps Vorschlag ist lediglich wortpolitischer Natur und erhellt die Sache weder noch klärt er sie gar. Was unter »einer Passung in gewisser Hinsicht« verstanden werden soll, durch welche Methoden die Passung festgestellt werden kann und warum eben diese Methoden im Unterschied zu anderen epistemisch verlässlich sind, darüber erfährt man in Ermangelung der nicht näher erläuterten, offensichtlich aber im Hintergrund omnipräsenten Ontologie nichts mehr. Neurath und Carnap haben sich schließlich daher auch darauf verständigt, dass grundsätzlich alle Sätze gestrichen werden können, so auch die Protokollsätze. Wahrheit wird nicht länger einzelnen Sätzen zugesprochen, sondern ist nur zwischen Satzsystemen festzustellen, d. h. je reichhaltiger die konsistenten Satzsysteme, umso besser für deren Wahrheitsanspruch.

Aus dem Zwang der ontologischen Verschwiegenheit erwuchs das zweckmäßige Erfordernis, eine *Kohärenztheorie der Wahrheit* zu vertreten, weil diese einen nicht länger zwingt, Auskünfte über das Verhältnis von Satz und Sein, von Proposition und Gegebenem zu erteilen. Eine Kohärenztheorie der Wahrheit schien auf den ersten Blick ontologisch unverfänglich zu sein. Die Debatte, die sich eigentlich um den Status und die Funktion der Protokollsätze drehte, erwies sich damit eher als eine Grundsatzkontroverse um die Bedeutung von »Sein«, da nach Auffassung von Moritz Schlick ein echter Empirist am Gegebenen, am erfahrungswirklich Seienden in seinen Erläuterungen festzuhalten hat. Geklärt werden muss der sprachliche Umgang mit dem Gegebenen, der nicht darin bestehen kann, diesen Umgang zu vermeiden. Folgt man Neuraths und Carnaps Auffassung, dann wird der Empirismus über Bord geworfen. Schlick hielt trotz der vorgetragenen Kritik – letztlich als einziger im engeren Wiener Kreis – an Wittgensteins Korrespondenztheorie der Wahrheit fest. Die Wahrheit von Sätzen folgt aus deren Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Alle bedeutungsvollen Konstituenten eines Satzes stehen in einer eineindeutigen Relation zu den durch sie repräsentierten Konstituenten des Sachverhalts, d. h. jeder Bedeutungsträger innerhalb eines Satzes ist ein Name für einen (allgemeinen) Gegenstand. Ein Satz ist somit genau dann »wahr«, wenn sich in seiner logischen Struktur die ontische Struktur der Wirklichkeit »zeigt«. Gebraucht werden hierfür sogenannte Konstatierungen, die sich von Protokollsätzen unterscheiden derart, dass sie aufs »hier und jetzt« bezogen sind, z. B. »hier jetzt blau«. Diese müssen in Protokollsätze übersetzt werden »Zur Zeit t sah M. Schlick am Ort O etwas Blaues«, die dann als solche

fallibel sind. Hierbei stellte sich eine Besonderheit ein. Analog zu analytischen Aussagen fallen bei Konstatierungen die Feststellung des Sinns und die Feststellung der Wahrheit zusammen (etwa im Unterschied zu Protokollsätzen).

Aufgrund ihrer Metaphysik- und Ontologiekritik haben sich die Logischen Empiristen die Reflexionsebene des Nachdenkens über den Begriff des Seienden und die Ermöglichungsbedingungen von Sein überhaupt selbst verboten, denn wollte man die besagten Bedingungen für die Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis propositional fassen, so würden nicht-tautologische Aussagen folgen, die zugleich nicht a posteriori gelten können. Eine empirische Untersuchung des Erfahrungsermöglichen ist jedenfalls ausgeschlossen, weil die Empirie nicht erklären kann, warum empirische Erkenntnis möglich ist. Was immer auch eine legitime Antwort auf diese Frage sein mag – es handelt sich bei ihr um eine nicht-empirische Erkenntnis. Der logische Empirist bricht daher vorsorglich seine erkenntnislogischen Erläuterungen stets an jener Stelle ab, an der er Erkenntnistheorie bzw. Ontologie im gehaltvollen Sinne betreiben müsste. Die antimetaphysische und sprachkritische Grundhaltung übt sich im Schweigen, wo sie die eigenen methodologischen und epistemologischen Voraussetzungen explizit machen müsste. Und dieses kontrollierte Verstummen wird eindrucksvoll belegt durch die Veröffentlichungen des Wiener Kreises. Treffend sprach Herbert Schnädelbach daher von einer »reflexionslosen Philosophie« (1971, 226). Diese, sich im pragmatischen Schweigen manifestierende argumentationsstrategische Haltung ist eine Metaphysik des Unausgesprochenen, eine Ontologie des Verschwiegenen, denn offensichtlich benutzen die logischen Empiristen einen Argumentationsrahmen, den es nach Auskunft ihrer Position gar nicht geben darf – nämlich eine gehaltvolle Philosophie, die mit einem bestimmten Erkenntnismodell und einer bestimmten Ontologie operiert.

Literatur

Carnap, Rudolf: Wahrheit und Bewährung [1936]. Wiederabgedruckt in: Michael Stöltzner/Thomas Uebel (Hg.): Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltaufassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick,

Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann. Hamburg 2006, 469–475.

Carnap, Rudolf: Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit [1928]. Frankfurt a. M. 1976.

Carnap, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache [1931]. Wiederabgedruckt in: Hubert Schleichert (Hg.): Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis. München 1975, 149–171.

Carnap, Rudolf/Hahn, Hans/Neurath, Otto: Wissenschaftliche Weltaufassung – Der Wiener Kreis [1929]. Wiederabgedruckt in: Hubert Schleichert (Hg.): Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis. München 1975, 201–222.

Carnap, Rudolf: Empiricism, Semantics, and Ontology [1950]. Wiederabgedruckt in: Ders.: Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago/London 1956, 205–221.

Carnap, Rudolf: Die physikalische Sprache als Universal-sprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis 2/1 (1931), 432–465.

Hahn, Hans: Überflüssige Wesenheiten (Occams Rasiermesse) [1930]. Wiederabgedruckt in: Hubert Schleichert (Hg.): Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis. München 1975, 95–116.

Neurath, Otto: Soziologie im Physikalismus [1931]. Wiederabgedruckt in: Michael Stöltzner/Thomas Uebel (Hg.): Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltaufassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann. Hamburg 2006, 269–314.

Neurath, Otto: Protokollsätze [1932/33]. Wiederabgedruckt in: Hubert Schleichert (Hg.): Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis. München 1975, 70–80.

Schlick, Moritz: Erleben, Erkennen, Metaphysik [1926]. Wiederabgedruckt in: Michael Stöltzner/Thomas Uebel (Hg.): Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltaufassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann. Hamburg 2006, 169–186.

Schlick, Moritz: Über das Fundament der Erkenntnis [1934]. Wiederabgedruckt in: Ders.: Gesammelte Aufsätze 1926–1936. Hildesheim 1969, 290–310. (1969a)

Schlick, Moritz: Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking [1932]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze 1926–1936. Hildesheim 1969, 152–249. (1969b)

Schlick, Moritz: Positivismus und Realismus [1932]. Wiederabgedruckt in: Ders.: Gesammelte Aufsätze 1926–1936. Hildesheim 1969, 84–115. (1969c)

Schnädelbach, Herbert: Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus. Frankfurt a. M. 1971.

Matthias Wille

24 Logischer Atomismus und Philosophie der ›normalen Sprache‹: Bertrand Russell und Ludwig Wittgenstein

24.1 Bertrand Russell

Bertrand Russell hat im Laufe seines Lebens als Wissenschaftler unterschiedliche Rollen eingenommen: Mathematiker und Logiker, Pädagoge, Moraltheoretiker und Philosophiehistoriker. Als Ontologe ist er kaum wirklich in Erscheinung getreten. Und doch steht die Ontologie gerade auch im Zentrum seiner mathematikphilosophischen und logischen Überlegungen. In gewissem Sinne lässt sich sein Werk in dieser Zeit bis 1914 ontologisch in vor allem zwei Phasen aufteilen. Während er in der ersten als Platoniker bzw. Pythagoräer zu gelten hat, verändert sich diese Einstellung mit der so folgenschweren Entdeckung der logischen Paradoxien. Hatte Russell zunächst die Wahrheiten der reinen Mathematik als Grundlage aller möglichen Erkenntnis verstanden, so versucht er nun, seine Ontologie »rigoros zu reduzieren« (Otte 2004, IX).

In den *Principles of Mathematics* von 1903 war es Russells Ziel, die gesamte reine Mathematik aus wenigen logischen Grundprinzipien abzuleiten. Die Mathematik ist damit als von der Erscheinungswelt unabhängig gedacht, nicht als Konstruktion des menschlichen Verstandes aufzufassen und also ontologisch primordial. Einzig mathematisches sei sicheres, objektives Wissen. Russell arbeitete damit an einem ganz ähnlichen Projekt wie der Jenaer Philosophieprofessor Gottlob Frege. Dessen ab 1893 erschienene *Grundgesetze der Arithmetik* nehmen die *Principles of Mathematics* in Teilen bereits vorweg. Allerdings stößt Russell bei der Lektüre des Werks 1901 auf ein Problem, das sogenannte ›Russellsche Paradox‹. Frege hatte die Menge als erweiterten Begriff eingeführt, um so die Zahl selbst logisch definieren zu können. Dem Begriff ›Mensch‹ entspreche die Menge aller Menschen wie dem Begriff ›Stuhl‹ die Menge aller Stühle. Diesen Zusammenhang hatte Frege schließlich zu einem Axiom seines Systems erklärt. Jedem sinnvollen Begriff entspreche eine Menge, die ihn erweitere. Gerade das aber, so entdeckt Russell, führt letztlich zu Widersprüchen. Es gibt Mengen, wie beispielsweise die Menge aller Mengen, die sich selbst als Element enthalten und solche, die, wie z. B. die Menge aller Stühle, sich nicht selbst als Element enthalten können. Die Menge

aller Mengen ist eine Menge; die Menge aller Stühle aber ist kein Stuhl. Bildet man auf dieser Grundlage nun die Menge aller Mengen, die sich nicht als Element enthalten, wäre diese ein Paradox, weil sie sich nicht, somit aber gerade als Element enthielte. Russells Versuch, dieses Paradox zu lösen, endete in der sogenannten ›Theorie der logischen Typen‹, seiner ›Theory of Types‹. Mit einer Hierarchie legitimierweise in Mengen zusammenfassbarer Elemente versucht er, das Problem zu lösen. Weil die Typen aber Bestandteile der Realität sind, mithin ein kontingentes Moment in die Theorie Russells einfließen lassen, konnte diese Lösung nicht befriedigen. Die Antinomie war umgangen, das eigentliche Ziel des Russellschen Unternehmens, die Mathematik aus einfachen, selbstevidenten Wahrheiten der Logik herzuleiten, aber verfehlt. »What the complete solution of the difficulty may be, I have not succeeded in discovering; but as it affects the very foundations of reasoning, I earnestly commend the study of it to the attention of all students of logic.« (Russell 1903, 780) Russell endet sein Buch mit einem Aufruf, der nicht zuletzt den jungen Ludwig Wittgenstein erreicht und aus Manchester nach Cambridge, aus dem Flugingenieurswesen in die Philosophie holt (s. u.). Russell selbst zieht aus der Entdeckung des Paradoxes zunächst andere Konsequenzen. Gerade weil die zunächst noch als unbestreitbar erscheinende Seinsweise der Mengen bzw. Klassen durch das Paradox seine Selbstverständlichkeit verloren hat, sieht sich Russell genötigt, seine Ontologie grundlegend zu verändern. Semantische Fragen, Fragen des Sprachgebrauchs gewinnen an Bedeutung. 1914 veröffentlicht er die Abhandlung *Unser Wissen von der Außenwelt*, mit welcher er die ontologische Frage wieder aufgreift. »Kann die Existenz von irgend etwas außer unseren eigenen harten Daten aus der Existenz eben dieser Daten auf logischem Wege geschlossen werden?« fragt Russell (Russell 2004, 83) und setzt damit eben auch ontologisch einen neuen Ton. Gegenstände zählen für ihn nicht zu den harten Daten; Sinnestatsachen und Gesetze der Logik sind belastbarer, sind ›härter‹, wie es Russell selbst nennt. Von ihnen hat man ontologisch auszugehen. Sie sind ursprünglicher als Gegenstände, die selbst als das Ergebnis von Synthesen zu verstehen sind (vgl. Otte 2004, XIII). Michael Otte hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich Russells Verständnis von Wahrheit, Existenz und Identität allein unter Berücksichtigung seiner Theorie der Beschreibung wirklich verstehen lässt. Russell ging als Logiker von der Grundeinheit des Satzes aus, eine Einheit, die immer schon Konstel-

lation, Beziehung ist. So definiert er die »Tatsache« nicht als eines »der einfachen Dinge in der Welt«, sondern dadurch, »daß zwischen bestimmten Dingen eine bestimmte Beziehung besteht« (Russell 2004, 61). Nicht zuletzt in dieser Abkehr vom aristotelischen Fokus auf die Substanz zeigt sich Russell als Vertreter der auf Alexius Meinong zurückgehenden und – durch Russell – auch für den frühen Ludwig Wittgenstein wichtigen analytischen Ontologie des Sachverhalts. Vor diesem Hintergrund muss auch die Darstellung einer Tatsache immer in zweierlei Hinsicht betrachtet werden: im Hinblick auf die ihr inhärente Existenzbehauptung wie im Hinblick auf die Relation, die sie abbildet (auch hier findet sich im Wittgenstein des *Tractatus* ein Echo, wenn er davon spricht, dass der Satz zeige, »wie es sich verhält, wenn er wahr ist« und zugleich sage, »dass es sich so verhält.« Wittgenstein 1984a, 43; 4.461). Russells Sachverhaltsontologie impliziert damit eine realistische Logikauffassung, da ein Satz nur dann wahr sein kann, wenn die von ihm vorgestellte Konstellation überhaupt eine Konstellation tatsächlich existierender Gegenstände ist. Ein Satz wie »Superman hat ein rotes Cape an« kann nicht wahr sein, da Superman nicht existiert. Mathematik, die auf solche Realitätsfundierungen nicht angewiesen ist, wird Russell damit vom ontologisch primordialen Hort sicheren, objektiven Wissens zum linguistischen Spiel, das sich in seinen Tautologien selbst begrenzt (auch hier lassen sich Verbindungen zum Logikverständnis des frühen Wittgenstein ziehen). »Die härtesten unter den ›hartem‹ Daten sind von zweierlei Art«, schreibt Russell: »die einzelnen sinnlich gegebenen Tatsachen und die allgemeinsten logischen Wahrheiten [...]. Wirklicher Zweifel an dem sinnlich Gegebenen und den logischen Einsichten würde in meinen Augen als pathologisch zu bewerten sein« (Russell 1914, 80). Der von Russell damit forcierte *ontologische Positivismus* soll auch das Kantsche »Ding an sich« aus der Theorie verbannen und Definitionen unabhängig von angenommenem Unbeschreibbarem machen. So ist auch der Mensch durch seine Eigenschaften bestimmt und hat man diese vollständig erfasst, ist das Individuum vollständig definiert. Gerade dieser Ansatz scheint mit ein Grund dafür gewesen zu sein, warum Rudolf Carnap Russells *Unser Wissen von der Außenwelt* als wichtige Inspiration für sein eigenes Buch *Der logische Aufbau der Welt* nannte.

Russells Karriere zwischen Mathematik und Philosophie, politischem Aktivisten und populärem Intellektuellen lässt auch seine intensivere Beschäftigung mit der ontologischen Frage als eine Phase erscheinen.

Wie in den anderen Bereichen, ist Russells Beitrag auch in der Ontologie nicht einfach durch prinzipientreue Kohärenz von Anfang bis Ende bestimmt, sondern zeichnet sich auch durch ein ergebnisoffenes Ausprobieren unterschiedlicher Ansätze und Hypothesen aus. Was sich an einzelnen Stellen vielleicht als sprunghaft darstellt, macht in Bezug auf das Gesamtwerk Russells aber durchaus dessen besondere Attraktivität und Wirkung aus. Auch seine Überlegungen zu unserem Verhältnis zur Außenwelt haben das Denken anderer beeinflusst; nicht zuletzt das seines wohl bekanntesten Schülers, Ludwig Wittgenstein.

24.2 Ludwig Wittgenstein

Auch Ludwig Wittgenstein ist nicht primär als Ontologe bekannt. Und doch ist seine Sprachphilosophie von Beginn an mit der ontologischen Frage verbunden. Obwohl der *Tractatus logico-philosophicus* zunächst als Abhandlung über den Satz geplant ist, wird er zum Manifest einer auch ontologisch neuen Philosophie:

- »1. Die Welt ist alles, was der Fall ist.
- 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.
[...]
- 1.13 Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.
[...]
- 2. Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.
- 2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen. (Sachen, Dingen.)« (Wittgenstein 1984a, 11)

Im dogmatisch-apodiktischen Duktus des Textes, wie Wittgenstein selbst es 1931 Friedrich Waismann gegenüber nennt (vgl. Wittgenstein 1984c, 182), wird schon auf den ersten Seiten deutlich, dass es hier um mehr geht, als um die Diskussion eines wichtigen logisch-semantischen Problems. Hinter dem vordergründig so neutralen, scheinbar um objektive Exaktheit bemühten dezimalnummerierten Aufbau steckt eine Wittgensteins gesamte Frühphilosophie tragende Neudefinition von Welt: nicht physikalische Vorhandenheit, logische Form ist entscheidend. Die Welt ist nicht die Anhäufung voneinander unabhängiger Gegenstände. Sie baut sich nicht aus Atomen auf. Ihre Grundeinheit ist der Sachverhalt, das, was der Fall ist, die Tatsache. Noch am Ende ihrer Analyse, der Aufspaltung in ihre Elemente steht eine Konstellation, eine Konfiguration von Dingen (vgl. Wittgenstein 1984a, 14).

Insofern ist der frühe Wittgenstein als Teil der philosophischen Strömung einer analytischen Sachverhaltsontologie (s. o.) zu bezeichnen. Zugleich spielt in Wittgensteins Anverwandlung dieser Tradition aber auch der Einfluss des Wiener Fin de Siècle mit seiner Erschütterung alter Weltgewissheiten eine wichtige Rolle (vgl. Janik/Toulmin 1973). Vor diesem doppelten Hintergrund ist die im *Tractatus* formulierte, letztlich aber durch Wittgensteins gesamtes Schaffen hindurch wichtige Unterscheidung von *Sagen* und *Zeigen* als eine auch ontologisch wichtige Differenzierung zu bewerten. Seit der Antike, so Wittgensteins Überzeugung, hat sich die Philosophie insbesondere an Problemen abgearbeitet, die als *Scheinprobleme* bezeichnet werden müssen; Probleme, wie sie erst durch die unlautere Vermischung der Bereiche des Sagbaren und des sich ausschließlich Zeigenden – und damit Unsagbaren – entstünden. Antinomien wie eben das nach seinem Lehrer benannte Russellsche Paradox sind für Wittgenstein weniger das Problem, welches die abendländische Philosophietradition zu lösen versuchte, als Folge des aus dieser Tradition heraus entstehenden Denkens. Nur weil versucht wird, durch Funktionen zu beschreiben, was sich dieser Darstellungsweise grundsätzlich entzieht, entsteht der Widerspruch (vgl. Goppelsröder 2007, 16). Erst mit einer um das Prinzip der Nichtreflexivität herum gebauten und gebrauchten(!) logischen Zeichensprache ließen sich solche Scheinprobleme vermeiden und Russells Paradox auflösen, wie es Wittgenstein in Satz 3.333 des *Tractatus* auf den Punkt bringt:

»Eine Funktion kann darum nicht ihr eigenes Argument sein, weil das Funktionszeichen bereits das Urbild seines Arguments enthält und es sich nicht selbst enthalten kann. Nehmen wir nämlich an, die Funktion $F(fx)$ könnte ihr eigenes Argument sein; dann gäbe es also einen Satz: » $F(F(fx))$ « und in diesem müssen die äußere und die innere Funktion F verschiedene Bedeutungen haben, denn die innere hat die Form $\varphi(fx)$, die äußere die Form $\psi(\varphi(fx))$. Gemeinsam ist den beiden Funktionen nur der Buchstabe » F «, der aber allein nichts bezeichnet. Dies wird sofort klar, wenn wir statt » $F(Fu)$ « schreiben » $(\exists\varphi) : F(\varphi u) . \varphi u = Fu$ «. Hiermit erledigt sich Russells Paradox.« (Wittgenstein 1984a, 23)

Nicht zuletzt die im *Tractatus* entwickelte Notationschrift ist Wittgensteins Versuch, eine klare Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren zu ziehen, um der Vermischung beider vorzubeugen und die ungewollte Produktion von Scheinproblemen zu

vermeiden. Trotz der berühmten Festlegung der Sprache auf das Sagbare und der Welt auf die Sprache – »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt« heißt es in Satz 5.6 des *Tractatus* – wird Wittgenstein an keiner Stelle zum logischen Positivisten. Tatsächlich ist der Begriff des ›Zeigens‹ als eine Art Zentralbegriff seiner Frühphilosophie zu lesen. Drei Formen lassen sich grundsätzlich unterscheiden (vgl. Gmür 2000, 32–33): Das ›deskriptive‹, das ›transzental-logische‹ und das ›mystische‹ Zeigen. Gerade Letzteres ist alles andere als irrelevant. In ihm wird ein Aspekt von Realität zugänglich, der sich aller sagenden Überformung entzieht, alle Logik transzendiert. Wittgenstein spricht in Satz 6.522 des *Tractatus* vom »Unaussprechliche[n]«. Dieses Unaussprechliche tritt nicht einfach in Erscheinung, es wird als Gefühl erfahren.

Philosophie als Tätigkeit

Um diese Pointe in ihrer ganzen Tragweite abschätzen zu können, muss man sich Wittgensteins besonderes Verständnis von Philosophie vor Augen führen. Schon in Satz 4.112 des *Tractatus* nennt Wittgenstein die Philosophie »keine Lehre, sondern eine Tätigkeit«. Statt »philosophische Sätze« zu produzieren gehe es vielmehr um »das Klarwerden von Sätzen«. Bereits an dieser Stelle zeigt sich Wittgensteins antitheoretischer Impuls, der sich, Ray Monk zufolge, ab den 1930ern zu einem regelrechten »Feldzug gegen die Theorie« (Monk 2000, 326) auswächst. Weil Theorie sich auf das Sag- und Beschreibbare beschränkt, spielen für sie Erfahrungsdimensionen als solche keine Rolle. Die theoretische Operation ist die objektivierender Distanzierung. Philosophie hingegen ist für Wittgenstein das aktive Erkunden der eigenen Bedingtheit, der eigenen Grenzen und kann insofern nie selbst Theorie sein. Die Tätigkeit, als die Wittgenstein Philosophie verstanden wissen will, ist die Arbeit daran, jene Grenze zu ziehen, die nach Innen das Sagbare als alle potentiellen Konfigurationen im logischen Raum klar und eindeutig werden lässt und nach Außen die Sicht auf das Sich-nur-Zeigende frei macht. Vor diesem Hintergrund allein gewinnt der Schlussatz des *Tractatus*: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen« seine eigentliche Bedeutung. Denn das zu beschweigende Unsagbare ist für Wittgenstein keineswegs marginal. Gegenüber dem Herausgeber des ›Brenner‹, Ludwig von Ficker, spricht er von einem zweiten, den geschriebenen komplementierenden ungeschriebenen Teil seines *Tractatus* (Wittgenstein

1980, 97). Und in Satz 6.522 liest man: »Es gibt [meine Hervorhebung, FG] allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.« (Wittgenstein 1984a, 85) Kein Wunder, dass Rudolf Carnap Mitte der 1920er Jahre auf die Begegnung mit dem Autor des vom Wiener Kreis doch eigentlich als eine Art Manifestschrift gefeierten Traktats irritiert reagierte: »Sein Standpunkt, seine Einstellung zu Menschen und Problemen – auch theoretischen – glich eher dem eines kreativen Künstlers, als dem eines Wissenschaftlers, um nicht zu sagen: eines biblischen Propheten oder Sehers« (zit. n. Monk 2000, 264).

Obwohl er ›die Welt‹ als beschreibbare in einer Sachverhaltsontologie gründet, öffnet Wittgenstein im *Tractatus* zugleich auch die Möglichkeit der Erfahrung des Unsagbaren. So sehr die Grenzen eindeutiger Sprache auch die beschreibbare Welt definieren, so sehr ist Philosophie als konsequente Trennung von Sagbarem und Unsagbarem letztlich auf jenes Unaussprechliche gerichtet, das sich nur noch im singulär Erfahrbaren zeigt. Wenn Wilhelm Vossenkuhl die Ontologie des frühen Wittgenstein als eine logisch mögliche bestimmt, der Logik mithin den Vorrang vor der Ontologie einräumt und sie als Ermöglichter des Wirklichen begreift (Vossenkuhl 2003, 115), dann muss zugleich betont werden, dass Wittgenstein ein Außerhalb des Beschreibbaren, des Logischen immer mitdenkt. Sein und Seiendes sind für ihn nicht auf den Bereich des Sagbaren beschränkt. Seine Ontologie greift weiter. Gerade deshalb ist Carnaps Assoziation des Propheten oder Sehers nicht ganz von der Hand zu weisen. Tatsächlich beschäftigte Wittgenstein die Frage des Glaubens sein Leben lang. Sie ist für ihn nicht von der Philosophie abzuschneiden, sondern als ein Teil von ihr zu verstehen.

In Wittgensteins Tagebüchern aus der Zeit der Arbeit am *Tractatus* findet sich eine Bemerkung, welche die Nähe seiner scheinbar nur logischen Überlegungen zur Gottesfrage explizit macht. »Die Welt ist mir gegeben, d. h. mein Wille tritt an die Welt von außen als etwas Fertiges heran. (Was mein Wille ist, das weiß ich noch nicht.) Daher haben wir das Gefühl, dass wir von einem fremden Willen abhängig sind. Wie dem auch sei, jedenfalls sind wir in einem gewissen Sinne abhängig und das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen.« (Wittgenstein 1984b, 168–169). Auch dieser kurze Abschnitt spricht vom »Gefühl«, das über alles Sag- und Beherrschbare hinausträgt, die Conditio, die Abhängigkeit, das Nichtselbständige menschlicher Existenz deutlich macht. Ohne dieses Unsagbare in seinen Qualitäten zu benennen – weil es als Unsag-

bares solch sagendem Zugriff notwendig entglitte, Ursprung neuer Scheinprobleme wäre – können wir es über den Begriff ›Gott‹ bezeichnen und so markieren, dass das Sagbare allein nicht alles ist. Oder wie Wittgenstein selbst formuliert: »An einen Gott glauben heißt sehen daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.« (Wittgenstein 1984b, 168)

Von der ›Ontologie des Jenseits‹ zur ›Ontologie des Blinden Flecks‹

In diesem Sinne wäre das Denken Gottes für Wittgenstein notwendige Konsequenz seiner Logik. Gott ist nicht als personale Identität gedacht. Das Unsagbare, das Unerklärliche ist kein *addendum* unseres Sagens und Erklärens. Es ist dessen *conditio*. Wittgenstein schreibt keinen Gottesbeweis, keine neue Theodizee. Und doch zwingt ihn gerade seine Logik, Gott zu denken. Die Konsequenzen dieser Denkbewegung aber sind nicht primär theoretisch, sie zeigen sich in unserem Tun.

Für Wittgenstein selbst bedeutet das Anfang der 1920er Jahre, sich aus der Philosophie zurückzuziehen. Er wird Gärtnergehilfe im Stift Klosterneuburg bei Wien, dann Volksschullehrer in Niederösterreich. Er kehrt nach Wien zurück und arbeitet als Architekt am Bau des Hauses seiner Schwester Gretl in der Kundmanngasse 19. Mathias Iven spricht von einer »Phase der praktisch betriebenen Philosophie« (Iven 2002, 306). Was aber will das heißen, wenn auch das Philosophieren selbst nie anders denn als Tätigkeit, als Praxis gesehen wurde? Tatsächlich setzt Wittgenstein in diesen Jahren das in Cambridge begonnene Projekt fort und verändert es zugleich. Das Haus der Schwester ist weniger als die Verlängerung der Frühphilosophie denn als eine Andeutung des Wittgensteinschen Spätwerks zu beschreiben (Goppelsröder 2006, 27–46). In ihm zeigt sich bereits die Abkehr vom Glauben an die Möglichkeit eines tractarianischen ›Ein-für-allemal‹. Statt einer allgemeinen, universalen Lösung rücken unterschiedliche Situationen mit ihren unterschiedlichen Anforderungen in den Vordergrund. Der ›Tractatus‹, zeigt sich nun, hat die philosophischen Probleme nicht »im Wesentlichen endgültig gelöst« (Wittgenstein 1984a, 10), weil Endgültigkeit überhaupt nicht mehr als nur ein Theorie-Phantasma ist. Auch Wittgenstein selbst bleibt damit noch viel in der Philosophie zu tun. Wieder in Cambridge weicht der apodiktische Duktus des Frühwerks fragender Problemumkreisung, die dezimalnumerierte Textarchitektur einer eher rhythmisch geprägten Abfolge

kurzer Bemerkungen und Reflexionen. Die Beschreibung einzelner Probleme in anschaulichen Szenen tritt an die Stelle der abstrakten These. Gegenüber seinem Freund Rush Rhees soll Wittgenstein vom ›ethnologischen Blick‹ gesprochen haben, mit welchem er ab den 1930ern begann, philosophische Probleme zu betrachten (vgl. Monk 2000, 281). Man könnte auch vom Blick des Architekten sprechen: Statt der einen großen Lösung werden nun ›lokale‹, situationssensitive Antworten gesucht.

Ontologisch bedeutet diese Veränderung der philosophischen Praxis Wittgensteins vor allem eine Abkehr von der Ausrichtung auf ›das‹ Unsagbare, hin zu den Unsagbarkeiten unterschiedlicher Situationen, unterschiedlicher Sprachspiele. An die Stelle einer ›Ontologie des Jenseits‹ tritt eine ›Ontologie des Blinden Flecks‹, so könnte man sagen. Wo im *Tractatus* das Mystische als unaussprechliches, aber erfahrbare Außen der Welt das Ziel der philosophischen Tätigkeit war, wird die Aufgabe des Philosophen nun, in ständigen Aspektwechseln und Blickwinkelverschiebungen, die eigene Sicht der Dinge, das Unbefragte, Selbstverständliche immer wieder neu in Frage zu stellen, um den Wechsel selbst, die Kontingenz jeder einzelnen Perspektive als Teil menschlichen Seins erfahrbar werden zu lassen.

Schon Friedrich Waismann beeindruckte Wittgensteins Fähigkeit, die Dinge immer wieder wie zum ersten Mal zu sehen, und die Konsequenz, mit welcher er ständig bereit war, das wieder einzureißen, was er gerade erst gebaut hatte (Wittgenstein 1984c, 26). Und tatsächlich finden sich Anthony Kenny zufolge auch in den *Philosophischen Untersuchungen* insgesamt rund 784 Fragen; beantwortet werden davon nur gut 110, 70 der Antworten werden absichtlich falsch gegeben (Kenny zit. n. Kuang T. Fann 1971, 109). Statt auf sicheres Wissen zielt Wittgenstein auf die Irritation des Lesers, statt ihn in seinen Ansichten zu stärken, versucht er diese durch neue Blickwinkel und Perspektiven in ihrer Beschränktheit aufzuzeigen und so die Tür zur Erfahrung einer anderen ontologischen Dimension aufzustoßen: einer Dimension, die sich auch in Wittgensteins später Phase mit der Frage des Glaubens verbindet.

Gegenüber seinem Freund Maurice O'Connor Drury meinte er einmal: »Ich bin zwar kein religiöser Mensch, aber ich kann nicht anders: ich sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt« (Drury 1987, 121). Inwiefern Wittgenstein in seinem eigenen Verständnis tatsächlich ›kein religiöser Mensch‹ war, ist nicht einfach zu beantworten. Klar scheint, dass ihn

die Frage nach Gott grundlegend umgetrieben hat. Seine Bemerkung gegenüber Drury ist nicht beliebig. Sie verweist nicht primär auf theoretisch interessante Parallelen zwischen Wittgensteins Begriff der ›Grammatik‹ und seiner Vorstellung von religiösem Leben, wie Norman Malcolm es darzustellen suchte; auch Peter Winchs These, dass die Bemerkung vor allem auf die Intensität und Leidenschaft ziele, mit der Wittgenstein gerade in seiner späten Phase philosophische Fragen verfolgt habe, trifft den Punkt nicht wirklich. Vielmehr heißt ›jedes Problem von einem religiösen Standpunkt‹ aus zu sehen für Wittgenstein, ständig um die Haltung zu ringen, in der das Unsagbare nicht einfach als Nicht-Gesagtes ignoriert wird, in der das Schweigen nicht leer ist, sondern die Endlichkeit des Menschen angenommen und durch ein Vertrauen auf das Unaussprechliche ergänzt wird. Statt Grund zur Depression zu sein, befreit die Akzeptanz der eigenen Endlichkeit. Den Moment der Öffnung für das Unsagbare immer wieder zu provozieren, sich und seine Leser in eine Haltung der Offenheit gegenüber dem zu locken, was über das von uns Beherrschbare hinausgeht, ist Grundimpuls gerade auch der späten Philosophie Wittgensteins. Nicht zuletzt deshalb ist die Frage der Ontologie über die Herausforderung des Glaubens Fluchtpunkt eines Denkens, das sich vor allem als die »Arbeit an Einem selbst«, an der ›eigenen Sicht der Dinge‹ (Wittgenstein 1984d, 472) versteht.

Literatur

- Drury, Maurice O'Connor: Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein. In: Rush Rhees (Hg.): Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche. Frankfurt a. M. 1987, 117–142.
- Fann, Kuang T.: Wittgenstein's Conception of Philosophy. Berkeley 1971.
- Goppelsröder, Fabian: Zwischen Sagen und Zeigen. Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie. Bielefeld 2007.
- Goppelsröder, Fabian: Das Palais Stonborough. Wittgenstein als Architekt seiner Spätphilosophie. Mit Abbildungen von Maja Weyermann. In: Ders. (Hg.): Wittgenstein-Kunst. Annäherungen an eine Philosophie und ihr Unsagbares. Berlin 2006, 27–46.
- Gmür, Felix: Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen. Freiburg/München 2000.
- Iven, Matthias: »Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich.« Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins. Berlin 2002.
- Janik, Allan/Toulmin, Stephen: Wittgenstein's Vienna. New York 1973.
- Malcolm, Norman (Hg.): Wittgenstein: From a Religious Point of View? New York 1997.
- Monk, Ray: Wittgenstein. Das Handwerk des Genies. Stuttgart 2000.
- Otte, Michael: Einleitung. Was können wir wissen? Was sol-

- len wir tun? In: Bertrand Russell: Unser Wissen von der Außenwelt. Mit einer Einleitung hg. von Michael Otte. Hamburg 2004, IX–XLVIII.
- Petermair, Hannes: Bertrand Russell: Ontologie, Funktionstheorie und Semantik von den Principles bis ›On Denoting‹. Diss. LMU München. München 2012.
- Russell, Bertrand: Unser Wissen von der Außenwelt. Mit einer Einleitung herausgegeben von Michael Otte. Hamburg 2004.
- Russell, Bertrand: Principles of Mathematics. Cambridge (UK) 1903.
- Vossenkuhl, Wilhelm: Ludwig Wittgenstein. München 2003.
- Winch, Peter: Discussion of Malcolm's Essay. In: Malcolm 1997, 95–136.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1984, 7–85. (1984a)
- Wittgenstein, Ludwig: Tagebücher 1914–1916. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1984, 87–187. (1984b)
- Wittgenstein, Ludwig: Wittgenstein und der Wiener Kreis. Frankfurt a. M. 1984. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 3. (1984c)
- Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 8. Frankfurt a. M. 1984, 445–573. (1984d)
- Wittgenstein, Ludwig: Briefwechsel. Hg. von Brian F. McGuinness und Georg Henrik von Wright. Frankfurt a. M. 1980.

Fabian Goppelsröder

25 Fundamentalontologie: Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer

Die Grundannahme der Fundamentalontologie (F.) besteht darin, dass ontologische Forschung diejenige Instanz mitbedenken muss, welche eine Ontologie ausbildet. Für diese im weitesten Sinne transzendentalphilosophische Überzeugung hat zuerst Heidegger die missverständliche Bezeichnung »F.« gebraucht. Missverständlich ist diese Bezeichnung insofern, als die Metapher des Fundaments suggeriert, ontologische Forschung stehe auf einer festen Basis, die diese zwar trägt, aber nicht selbst in den Bereich der Ontologie fällt. Dass dies nicht gemeint ist, machen bereits die Analysen Heideggers (25.1–25.8) deutlich, der als »Fundament« der Ontologie einen zeitlichen Verstehensprozess beschreibt. Diese Überzeugung nimmt Gadamer (25.9) auf, betont dabei aber die Grenzen, die sich aus dem sprachlichen und geschichtlichen Charakter des Verstehens für die Möglichkeit von Ontologie ergeben.

25.1 Seinsverständnis und Seinsfrage

Im Anschluss an Aristoteles (Met. Z 1), dessen Metaphysik Heidegger durch die Dissertation Franz Brentanos kennenlernte (Brentano 1862; vgl. Vetter 2014, 27–37), ist für Heidegger das zentrale Problem der Ontologie die Klärung der Bedeutung von Existenz angesichts der verschiedenen Bedeutungen von »sein«. Heidegger fasst dieses Problem terminologisch als »Seinsfrage« oder »Frage nach dem Sein« (Heidegger 1977, 3). Neben Passagen seiner Vorlesungen, die Heidegger kurz nach *Sein und Zeit* (1927) gehalten hat (Heidegger 1927/1975, 20–32; Heidegger 1928/1978, 196–202; Heidegger 1929/1991, 231–246), ist die Einleitung zu Heideggers Hauptwerk der für die Konzeption der F. wichtigste Referenztext.

Heidegger geht bei der näheren Beschreibung der Seinsfrage von drei Annahmen aus, die aus der antiken Ontologie kritisch zu übernehmen seien: (1) Die Seinsfrage betrifft grundsätzlich jede Verwendung von »sein« und damit jeden ontologischen Bereich, hat also universalen Skopus; (2) »Sein« ist nicht durch die Angabe einer spezifischen Differenz zu definieren, noch handelt es sich um die oberste Gattung; (3) jedes Handeln und Verstehen enthält bereits implizite

Überzeugungen über die einheitliche Bedeutung von »sein« (Heidegger 1977, 3–6).

Für den Ansatz der F. ist die dritte Annahme entscheidend. Heidegger fasst diese terminologisch dadurch, von einem »Verstehen« von Sein zu sprechen, das – den beiden anderen Annahmen entsprechend – universal ist, sich aber nicht auf einen definitorisch fassbaren Gegenstand oder Gegenstandsbereich richtet. Vielmehr erscheint »Seinsverständnis« als Voraussetzung alles menschlichen Erkennens und Handelns. Dass Erkennen und Handeln ontologisches Verstehen voraussetzt, bedeutet jedoch nicht, dass Erkenntnis- und Handlungssubjekte sich dieses Verstehens auch bewusst wären. Heideggers Annahme ist vielmehr, dass dieses Verstehen meist implizit bleibt. Zwar leben »wir je schon in einem Seinsverständnis«, der »Sinn von Sein« ist aber zugleich »in Dunkel gehüllt« (Heidegger 1977, 6). Der bisherigen Ontologie sei eine Explikation des Seinsverständnisses nicht gelungen, was sie im Ganzen problematisch erscheinen lässt: Heidegger spricht in diesem Kontext von einer »Vergessenheit« der Seinsfrage (Heidegger 1977, 2), welche die europäische Philosophiegeschichte charakterisiere und die er später als »Seinsvergessenheit« bezeichnet (Heidegger 2000, 78). Zwar sei die Ontologie verschiedener Seinsbereiche Gegenstand der Untersuchung gewesen, nicht aber der Sinn von Sein überhaupt. In der Moderne sei daher nicht nur die Möglichkeit der Seinsfrage, sondern auch dieses Vergessen selbst vergessen worden. In *Sein und Zeit* sieht Heidegger daher »die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen« (Heidegger 1977, 6). Der Ansatz der F. beim Seinsverständnis stellt Heideggers Versuch dieser Wiederholung dar.

25.2 Dasein und Existenz

Da Seinsverstehen das »Urphephänomen der menschlichen Existenz« (Heidegger 1978, 199) ist, verbindet sich die ontologische Fragestellung mit der reflexiven Motivation einer Selbstklärung. Heidegger wählt ein Vokabular der Transparenz, um diese Motivation zu beschreiben. Die »durchsichtige Fragestellung« der Seinsfrage sei gleichbedeutend mit einem »Durchsichtigmachen« des »Seienden, das wir, die Fragen, je selbst sind« (Heidegger 1977, 10). Die Instanz, die nicht nur Seinsverstehen, sondern auch diese Möglichkeit der Selbsttransparenz besitzt, bezeichnet Heidegger als »Dasein« (Heidegger 1977, 10).

»Dasein« wurde wortgeschichtlich 1730 in Wolffs

Ontologia (§ 174) als deutsche Übersetzung von lat. *existentia* geprägt. Der Extension nach bezieht sich der Ausdruck damit ursprünglich auf alle ontologischen Bereiche. Heidegger verwendet den Ausdruck jedoch anders, wenn er den Ausdruck ›Dasein‹ »terminologisch« für das »Seiende« der »Seinsart« Mensch reservieren will. Diese restriktive Verwendung ist im Deutschen Idealismus vorgeprägt (Fichte 1806/1995), Heidegger bestimmt den Ausdruck aber in einer für die Moderne maßgeblichen Weise: ›Dasein‹ als Seinsart zeichnet sich dadurch aus, dass Menschen »nicht nur unter anderem Seienden vorkommen«, sondern im Unterschied zu diesem konstitutiv Sein *verstehen* und nach diesem *fragen* können. Eine Formulierung Kierkegaards (1848/2002, 13) aufnehmend, fasst Heidegger dies als die »Auszeichnung«, »daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht« (Heidegger 1977, 16). »Seinsverhältnis« oder »Seinsverständnis« sind jene »Seinsbestimmtheit des Daseins«, welche (bewusstes) menschliches Leben von anderen Entitäten unterscheidet (Heidegger 1977, 16). Auch den Ausdruck ›Existenz‹ möchte Heidegger in analoger Weise restriktiv verwenden. Dieser bezeichnete »das Sein selbst« nur sofern Dasein sich zu diesem »so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält« (Heidegger 1977, 16). Wirkungsgeschichtlich ist Heidegger mit dieser Umdeutung des Existenzbegriffs unfreiwillig (Heidegger 1946/1976) zum Stichwortgeber für die Strömung eines philosophischen *Existentialismus* geworden (Jaspers 1932; Sartre 1947).

Die Definitionen von ›Dasein‹ und ›Existenz‹ in der Einleitung von *Sein und Zeit* werden ontologisch durch die Überlegung konkretisiert, die Modalität der Möglichkeit stelle die »ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins« (Heidegger 1977, 191) dar: Dasein ist »primär Möglichkeitsein« (Heidegger 1977, 191). Heidegger beschreibt menschliche Freiheit als ontologische Möglichkeit eines ›Sich-Verhalten-Könnens‹ (Figal 2013). Während alle anderen ontologischen Regionen sich durch die Angabe eines »sachhaltigen Was« (Heidegger 1977, 16) bestimmen lassen, zeichnet die Seinsart des Daseins die allgemeine Indeterminierung seiner Existenz aus, durch die sich menschliches Handeln als Prozess ontologischer Determination beschreiben lässt. Diese ontologische Beschreibung des Handelns steht für Heidegger jedoch nicht im Gegensatz zu seiner Beschreibung mit Hilfe normativer Kategorien. Denn nur unter der impliziten Norm autonomer *Selbstbestimmung* erscheint Existenz für ein Subjekt als

»Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein« (Heidegger 1977, 17).

Deutlich wird dies hinsichtlich der für Existenz spezifischen Form von Individuation. Indeterminierung ist eine generische Bestimmung menschlichen Daseins, der dieser Indetermination inhärente normative Anspruch wird jedoch individuell erfahren: »Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.« (Heidegger 1977, 17) Der modale Sinn von ›Möglichkeit‹ spezifiziert sich für Existenz im Sinne der F. mithin dadurch, dass Möglichkeit unter Maßgabe der Alternative von authentischem Selbstsein und Selbstverfehlung individuell verwirklicht wird. Die Individuation einer Entität von dieser Seinsart geschieht allein durch den eigenen Freiheitsgebrauch. ›Dasein‹ bezeichnet also nur unter spezifischen Bedingungen, für die Heidegger die Bezeichnung einer ›eigentlichen‹ oder ›entschlossenen‹ Existenz anbietet, individuelle Entitäten (Heidegger 1977, 314–354). Andernfalls handelt es sich um einen Substanzausdruck (Haugeland 1982/2013; Carman 2003, 35–43). Erst in eigentlicher Existenz lässt sich Dasein eine Erste-Person-Perspektive zuordnen (Crowell 2013, 169–190). Die ›Ganzheit‹ individuellen Daseins konstituiert sich insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod als gewisses, aber unbestimmtes Zukunftsergebnis (Heidegger 1977, 355–399).

25.3 Existentielles und existentiales Verstehen

Dass Dasein sich in authentischer Existenz individuiert, verdeutlicht, dass Heidegger menschliche Freiheit metaphysisch als Übergang zwischen einem (individuellen) Seienden und Existenz als (generischer) Seinsart oder Seinsweise konzipieren möchte. Dieser Übergang wird im Handeln realisiert und ist im Verstehen implizit immer schon vollzogen, aber auch reflexiv fassbar, was sich die F. zunutze macht.

Heidegger unterscheidet zwei verschiedene Formen des Verstehens, die sich zum einen auf die individuelle oder individualisierende Verwirklichung von Dasein (›je das, was es sein kann‹), zum anderen auf die Seinsweise der Existenz als solcher richten (›wie es seine Möglichkeit ist‹, Heidegger 1977, 191). In Nachbildung einer Unterscheidung Husserls (Husserl 1901/1984, 352–532) fasst Heidegger dies terminologisch als Unterschied zwischen einem »existenti-

ziellen« und einem »existenzialen Verstehen« (Heidegger 1977, 17): Die sich jedem Dasein aufgrund seiner Freiheit aufdrängenden Aufgabe, »das Existieren selbst ins Reine zu bringen« (Heidegger 1977, 17) definiere ein bloß existentielles Verstehen. Dieses beschreibe den Verhaltensspielraum menschlicher Existenz, ohne dessen ontologische Bedingungen als solche zu thematisieren. Insoweit ist die »Frage der Existenz [...] eine ontische Angelegenheit des Daseins« (Heidegger 1977, 17). Im Unterschied dazu zielt »existenciales Verstehen« auf die »theoretische Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz« und die »Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert« (Heidegger 1977, 17). Den »Zusammenhang dieser Strukturen« bezeichnet Heidegger als »Existenzialität« (Heidegger 1977, 17). Als genuin ontologische Thematisierung der eigenen Seinsweise stellt diese zweite Form des Verstehens die der F. genuine Form von Wissen dar: »Die F. aus der alle andern [Ontologien] erst entspringen können, [muss] in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.« (Heidegger, 1977, 18)

Dennoch zeichnet den Ansatz der F. eine konstitutive Abhängigkeit zwischen beiden Thematisierungen der eigenen Existenz aus: Die existenziale Analytik bleibt »letztlich *existentiell*, d. h. *ontisch* verwurzelt« (Heidegger 1977, 18), weil jede Beschreibung von Existenz bereits mit ontologischen Kategorien hantieren muss, bevor diese hinreichend geklärt sind. Wenn das menschliche Dasein etwa als »seiend« bezeichnet wird, diesem die Modalität der »Möglichkeit« zugeordnet oder dessen Individuation beschrieben wird, so setzt eine solche »ontologische Analytik« bereits eine vage »Idee von Sein überhaupt« voraus. Existentielle »Analytik des Daseins« und existenziale »Ausarbeitung der Frage nach Sinn von Sein überhaupt« bedingen sich mithin gegenseitig (Heidegger 1977, 17). Die Thematisierung der eigenen (individuellen) Existenz und die (universale) Logik der Seinsfrage führen aus unterschiedlichen Richtungen auf denselben Punkt zu: Orientiert sich die Frage nach der Bedeutungseinheit von »sein« am eigenen Dasein, ist sie deshalb »die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich« (Heidegger 1977, 12).

In der Einleitung von *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger dies als einen »Zirkel«, welcher der »formalen Struktur der Seinsfrage« und damit der Struktur ontologischen Verstehens zugehörig sei: »Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage« (Heidegger 1977, 11). Diese zirkuläre Selbstbezüglichkeit in der

Grundfrage der Ontologie kann sich allein im menschlichen Dasein manifestieren, da in diesem das Verstehen von Sein und das Verstehen der eigenen Existenz übereinkommen. In der logischen Struktur der Ontologie selbst deute sich daher bereits ein »Vorrang des Daseins« (Heidegger 1977, 11) an.

25.4 Ontologie und Fundamentalontologie

Dieser Vorrang des (menschlichen) Daseins und (menschlicher) Existenz für die Bestimmung einer allgemeinen Bedeutung von »sein« verleiht dem Ansatz der F. eine erste Konkretion. Heidegger beschreibt einen »mehrfaichen Vorrang«, den das Dasein »vor allem anderen Seienden« besitzt (Heidegger 1977, 18). Die paradigmatische Funktion menschlichen Daseins ergebe sich (1) als *ontischer* Vorrang aus der motivationalen Struktur der Seinsfrage: Es gehört zum Dasein, seine »Existenzialität« verstehen zu wollen (Heidegger 1977, 18). Die Orientierung am menschlichen Dasein folgt (2) aus der Überlegung, dass der Sinn von Sein aus jener Instanz begriffen werden kann, die diesen immer schon zumindest implizit verstanden hat. Dasein ist in einem minimalen Sinn bereits »an ihm selbst ›ontologisch‹« (Heidegger 1977, 18). Dies macht den *ontologischen* Vorrang des Daseins aus.

Die Kombination dieser beiden Gedanken führt Heidegger zu der These, dass Dasein (3) einen »ontisch-ontologischen Vorrang« (Heidegger 1977, 18) besitzt. Dieser ergibt sich daraus, dass der Skopus des Seinsverstehens nicht auf das eigene Sein beschränkt ist. Zur Konstitution des Daseins als existierendes gehört auch

»ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu befragende erwiesen.« (Heidegger 1977, 18)

Der heuristische Vorrang des Daseins ergibt sich also letztlich daraus, dass jene nicht restriktive Generalisierung, welche der Frage nach dem Sein *überhaupt* inhärent ist, im Verstehen implizit immer schon vollzogen ist. »Ontisches Fundament« (Heidegger 1975, 26) der Ontologie ist Dasein deshalb, weil das ontologische Verstehen menschlichen Daseins nicht nur die eigene Seinsweise, sondern *alles* Seiende umfasst.

25.5 Zeitlichkeit und Temporalität

Der Vorrang des Daseins erlaubt Heidegger eine weitere Konkretion der F. durch die These, das Seinsverständnis habe die Struktur einer Vermittlung von Sein und Zeit. Um diese These zu belegen, soll die F. zeigen, dass dasjenige, »von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist. Diese muß als der Horizont aller Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden.« (Heidegger 1977, 24) Der formalen Struktur der F. entsprechend kann diese These dadurch eingeholt werden, die Strukturen der Existenz von Dasein zu beschreiben. Heidegger stellt dafür auf das Phänomen der *Zeitlichkeit* des Daseins ab: Die »ursprüngliche Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses« könne »aus der Zeitlichkeit des seinsverstehenden Daseins« plausibel werden (Heidegger 1977, 24).

Heidegger ist sich im Klaren, dass »mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ... nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben [ist], die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht.« Aufgrund des ontologischen Vorrangs des Daseins ist aber durchaus davon auszugehen, dass mit der Klärung des ontologischen Sinns menschlicher Existenz »der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt« ist (Heidegger 1977, 24). Heidegger geht deshalb nicht nur davon aus, dass Existenz aus der Zeitlichkeit des Daseins erklärbar wird, was in einer Diskussion der *Sorge* als Sein des Daseins gezeigt werden soll. Darüber hinaus soll sich auch eine »ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins« und aller »seiner Charaktere und Modi aus der Zeit« erwiesen werden (Heidegger 1977, 26). Im Unterschied zur *Zeitlichkeit* des Daseins bezeichnet Heidegger diese Zeitbestimmtheit von Sein überhaupt als *Temporalität* des Seins. In der »Exposition der Problematik der Temporalität« sei deshalb »die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben« (Heidegger 1977, 26).

Diese Antwort hat in der Einleitung von *Sein und Zeit* den Status einer Hypothese, die sich durch die Durchführung der F. bestätigen soll: Während die Analysen des ersten Abschnitts von *Sein und Zeit* eine »vorbereitende Fundamentanalyse des Daseins« (Heidegger 1977, 56) darstellen, widmet sich der zweite Abschnitt explizit der Zeitlichkeit als »ursprünglichem ontologischen Grund der Existenzialität des Daseins« (Heidegger 1977, 311). Die »hermeneutische Situation« (Heidegger 1977, 308; vgl. Heidegger 2005) der F. ist dementsprechend nicht nur formal durch die

Zirkelstruktur der Seinsfrage bestimmt (25.3), sondern konkret durch jene Vorgaben, die aus der antizipierten Antwort auf die Seinsfrage entstehen. Erst die Hypothese, dass alles Sein sich aus der Zeit erklären lässt, macht das Programm der F. phänomenologisch überprüfbar.

Allerdings ergibt sich aus diesem hypothetischen Charakter eine Schwierigkeit, welche Heidegger dazu bringt, den Ansatz der F. zunächst im Rahmen der *Metontologie* zu modifizieren (25.6) und letztlich zugunsten des *seinsgeschichtlichen Denkens* aufzugeben (25.8): Aufgrund der Hypothese einer universell temporalen Manifestation von Sein ist für den Erfolg der konkreten Durchführung der F. entscheidend, dass Kategorien des Zeitlichen tatsächlich geeignet sind, um *alles* Seiende plausibel zu bestimmen. Wenn sich Temporalität als Erklärungsgrund für alle möglichen Bedeutungen von »sein« erweisen soll, dann müssen alle Bereiche des Seienden durch ihren Bezug zur Temporalität des Seins und zur Zeitlichkeit des Daseins beschrieben werden können. Das erscheint etwa im Falle natürlicher Entitäten zweifelhaft, die Heidegger daher als »Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden« (Heidegger 1977, 88) bezeichnet. Anlass dafür ist die Beobachtung, dass natürliche Abläufe nicht die Struktur menschlicher Zeit erfahrung besitzen (Padui 2013).

Diese Schwierigkeit der Plausibilisierung der F. zeigt sich bereits kurz nach Erscheinen von *Sein und Zeit* im Problem des sogenannten »Welteingangs« (Heidegger 1978, 249) von Naturdingen. Damit, dass diese in die vom Dasein verstandene Welt erst hineingelangen, gesteht Heidegger zu, dass es Entitäten gibt, die zumindest auch jenseits der durch Zeitlichkeit konstituierten Welt existieren (Cerbone 1995). Zwar lässt sich darin eine Bestätigung sehen, Heideggers F. sei nicht als temporaler Idealismus (Blattner 1999) sondern realistisch zu interpretieren (Carman 2003). Das Problem widerstreitet jedoch nicht nur der Hypothese einer universalen Temporalität des Seins, sondern macht darüber hinaus auf ein logisches Problem der F. aufmerksam: Aus der Beschreibung eines Seinsbereichs (Dasein) und einer Seinsweise (Existenz) soll sich eine Bestimmung gewinnen lassen, die als metaphysische Eigenschaft kennzeichnend weder für dieses Individuum noch für die Zugehörigkeit zu diesem bestimmten Seinsbereich, sondern für dessen bloßes Sein ist. Diese Generalisierung ist nach den Annahmen der F. im Seinsverständhen immer schon vollzogen und mit der Temporalität als Antwort auf die Seinsfrage wird die metaphysische Eigenschaft nur explizit

benannt. (25.3) Doch täuscht die Hypothese der temporalen Ontologie darüber hinweg, dass Heidegger letztlich Kriterien fehlen, um positiv zu benennen, wann nicht nur eine Erfahrung der Zeitlichkeit des Daseins, sondern eine Erfahrung der Temporalität des Seins selbst vorliegt. Diese Kriterien sind aber entscheidend, um von einer Erfahrung des Seins überhaupt im Kontrast zu einer Erfahrung von Existenz zu sprechen. Wenn es nicht gelingt, diese Abgrenzung vorzunehmen, ist jedoch nicht fraglich, ob Dasein wirklich das »exemplarische Seiende« (Heidegger 1977, 9) der F. sein kann. Es droht auch ein Regress, da jeder Übergang von einem partikularen Seienden oder Seinsbereich zum Sein überhaupt in dieselbe Schwierigkeit zu geraten droht (Keiling 2017; Keiling 2015, 28–40).

25.6 Metontology

Heidegger reagiert auf dieses Problem in der Leibniz-Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* durch eine »Radikalisierung der F.« (Heidegger 1928/1978, 200) zur sogenannten »Metaphysik des Daseins« (Heidegger 1978, 214; Jaran 2010), in der Heidegger bei der Beschreibung der »Transzendenz« (Heidegger 1978, 214) des Daseins natürliche Entitäten zu berücksichtigen versucht. Dass »es Sein im Verstehen gibt« habe nicht nur »die faktische Existenz des Daseins« zur Voraussetzung, sondern »diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur« (Heidegger 1978, 199). Es muss »eine mögliche Totalität von Seiendem schon da« sein, damit »all das [...] als Sein verstanden werden kann« (Heidegger 1978, 199). Damit geht Heidegger nicht mehr davon aus, dass das Seiende von der Seinsart des Daseins und dessen Seinsverständnis als »Fundament« der Ontologie hinreicht.

Dementsprechend nimmt Heidegger auch die hypothetische Antwort auf die Seinsfrage (Temporalität des Seins) zugunsten eines »radikal gestellten Seinsproblems« zurück (Heidegger 1978, 199). Das Ziel der F. wird jetzt nicht mehr als Beantwortung der Seinsfrage, sondern als »ursprüngliche metaphysische Verwandlung« (Heidegger 1987, 199) des Daseins bestimmt. Die in der F. gewonnene ontologische Einsicht hat also nicht die in *Sein und Zeit* erwartete Form einer Antwort auf die Seinsfrage. Vielmehr führt sie zu einem »Umschlag« (griech. *métabolé*) im Dasein, weshalb Heidegger F. als Hinführung zur »Metontology« (Heidegger 1978, 199; Crowell 2001, 222–243) versteht. Die »temporale Analytik« führt zu einer

»Kehre«, in welcher »die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik [...] zurückläuft« (Heidegger 1978, 201). Ging F. in *Sein und Zeit* von einer ontologischen Bestimmung menschlicher Freiheit (25.2) aus, die vom Dasein auf das Sein überhaupt führt, zielt sie jetzt auf eine praktische »Klarheit des Handelns« (Heidegger 1978, 201), die Heidegger als Basis einer metonto logischen Ethik (Schmidt 2016, 191–212) sieht.

25.7 Ontologische Differenz

Mit der Radikalisierung der F. zur Metontology gibt Heidegger den Anspruch auf Beantwortung der Seinsfrage jedoch nicht gänzlich auf. Allerdings gründet dieser Anspruch nicht mehr auf dem Gedanken, es gebe bereits ein erfolgreiches Verstehen von Sein, sodass der »Sinn von Sein« am Dasein nur noch »abgelesen« werden muss (Heidegger 1977, 9). Vielmehr ist dieses Verstehen erst durch eine noch nicht geschehene Handlung des Daseins zu erreichen, liegt also konstitutiv in der Zukunft.

Diese sukzessive Überschreitung der F. lässt sich am besten in Heideggers Kommentaren zur sogenannten *ontologischen Differenz* nachvollziehen, der Unterscheidung zwischen dem (universalen) Sein und dem (partikularen) Seienden. Diese Unterscheidung wird in *Sein und Zeit* als operativer Kontrast eingesetzt, jedoch erst in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (Heidegger 1927/1975, 22) terminologisch fixiert. Diese Unterscheidung sei »keine beliebige, sondern diejenige, durch die allererst das Thema der Ontologie und damit der Philosophie selbst gewonnen wird« (Heidegger 1975, 22).

Damit macht Heidegger explizit, dass der Vorrang des Daseins in der F. auf der ungeklärten Voraussetzung beruhte, dass es eine für die Ontologie wesentliche Verbindung zwischen Sein und Seiendem gebe. Da der Übergang von einer Entität zum Sein überhaupt jedoch nur im Falle menschlichen Daseins thematisch wird, das ontologisch als Handlungsspielraum des »Möglichseins« ausgezeichnet ist (25.2), erscheint auch die ontologische Differenz als eine im Dasein vollzogene Handlung. Die ontologische Differenz ist der »Vollzug des Seinsverständnisses« (Heidegger 1978, 202) im Dasein.

Für den Erfolg der Ontologie komme es deshalb, wie Heidegger nun schreibt, darauf an, »den Unterschied zwischen Sein und Seiendem eindeutig vollziehen können, um dergleichen wie Sein zum Thema der Untersuchung zu machen« (Heidegger 1975, 22). Der

Kontrast von Sein und Seiendem ist also nicht mehr etwas, das im Dasein implizit bereits vollzogen wird und nur noch expliziert werden muss, sondern wird dem Anspruch unterstellt, »eindeutig« vollzogen zu werden. Zielte F. in *Sein und Zeit* noch auf eine »aufweisende Grundfreilegung« (Heidegger 1977, 11) der Ontologie, erhebt Heidegger spätestens mit der Metontologie (25.6) den Anspruch, Dasein müsse erst transformiert werden, damit sich im Seinsverständnis ein eindeutiger Sinn von Sein einstellt. Das Anliegen einer Selbstaufklärung (25.2) des Daseins verwirklicht sich dann aber allein darin, eine *neue* Form ontologischen Verstehens zu vollziehen. Dadurch wird die logische Schwierigkeit der F. (25.5) jedoch nicht gelöst, sondern lediglich in eine Zukunft verschoben, in der eine noch nie gegebene Antwort auf die Seinsfrage zur Grundlage des eigenen Handelns geworden sein wird.

25.8 Destruktion und Seinsgeschichte

Der Gedanke eines eindeutigen Vollzugs der ontologischen Differenz (25.7) verbindet sich mit einer zweiten Reaktion auf das Scheitern der F. als temporaler Ontologie (25.5), wenn Heidegger nicht die Zeitlichkeit, sondern die »Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses« (Heidegger 1978, 197) immer stärker betont. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Ontologie führt Heidegger aber letztlich dazu, das Projekt der F. und das Vorhaben einer expliziten Ontologie endgültig aufzugeben.

Im Rahmen der F. von *Sein und Zeit* war Heidegger noch davon ausgegangen, dass die Geschichte der Ontologie zwar einer »am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehenden Destruktion« bedürfe, um »die ursprünglichen Erfahrungen« freizulegen, in denen »die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden« (Heidegger 1977, 30). Da am Ursprung der Ontologie die Erfahrung von »Gegenwart« als »Zeitmodus« liege (Heidegger 1977, 34), hätte diese Destruktion jedoch nur bestätigt, dass die Zeitlichkeit des Daseins ontologisch primär ist (Heidegger 1977, 492–499). Im Zusammenhang der Metontologie sieht Heidegger den positiven Effekt einer »Destruktion der Tradition« nur noch darin, eine modifizierte »Wiederholung dieses Alten, Früheren« (Heidegger 1978, 197) zu ermöglichen. Die Destruktion der Philosophiegeschichte wird dem Ziel unterstellt, ontologischen Kategorien wie der ontologischen Differenz in der Zukunft einen eindeutigen Sinn zu geben, ohne zu präjudizieren, worin dieser bestehen könnte.

In der konkreten Beschäftigung findet Heidegger in der Philosophiegeschichte jedoch weder eine Bestätigung der F. als temporaler Ontologie noch einen Hinweis auf einen »eindeutigen« Sinn der ontologischen Differenz. In seinen geschichtsphilosophischen Vorträgen und Manuskripten der 1930er Jahre entdeckt Heidegger vielmehr eine radikale historische Heterogenität und Diskontinuität bei der Beantwortung ontologischer Fragen. Insbesondere hält Heidegger fest, dass die Seinsfrage bereits mehrfach erfolgreich beantwortet worden ist (Heidegger 2007, 69–74; Heidegger 1989, 73–77;).

Dadurch stellt sich das Grundproblem der Ontologie aber in komplexerer Form, da nicht nur über verschiedene Seinsbereiche hinweg, sondern auch durch verschiedene historische Paradigmen hindurch eine Bedeutungseinheit von »sein« identifiziert werden muss. In Heideggers Spätwerk, welches er als »seinsgeschichtliches Denken« bezeichnet, wird es daher zum zentralen Problem, wie sich der überzeitliche und phänomenologische Geltungsanspruch von Ontologie mit der Pluralität verschiedener sogenannter »Epochen« der Seinsgeschichte verbinden lässt (Keiling 2015, Keiling 2018). Dieses Problem verschärft sich dadurch, dass Heidegger nicht mehr nur von einer Seinsvergessenheit in der Geschichte der Philosophie ausgeht (25.1), sondern diese immer stärker als eine Verfallsgeschichte sieht: Nach dem Beginn ontologischen Fragens bei den Vorsokratikern habe sich in der klassischen griechischen Philosophie eine Antwort auf die Seinsfrage etabliert, die letztlich zum Nihilismus Nietzsches und einer Ontologie technischer Verfügbarkeit geführt habe (Heidegger 1953/2000, 5–36; Heidegger 1936–1946/1996/97).

Dieses Geschichtsmodell unterläuft den Ansatz der F. jedoch. Denn wenn die historische Gegenwart durch radikalen Sinnverlust geprägt ist und sich auch in der Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte kein überzeugendes Seinsverständnis auffinden lässt, gibt es nichts, an dem die F. ansetzen könnte. Es ist keineswegs klar, dass Sein überhaupt jemals verstanden worden ist. Heidegger hält deshalb ab Mitte der 1930er Jahren bereits die Festlegung der Seinsfrage auf die »Seinsverständnis-Frage« für problematisch, gibt also den Grundgedanken der F. auf, dass »Verständnis« der ursprüngliche Bezug zum Sein ist« (Heidegger 2018, 13).

Die systematische Alternative des seinsgeschichtlichen Denkens, die vor allem in den *Beiträgen zur Philosophie* (Heidegger 1935–36/1989) entwickelt wird, besteht in der Überlegung, der Bezug zum wahren

Sinn von Sein müsse durch ein radikaleres Fragen al-lererst gestiftet werden. Heidegger bezeichnet dies als das Stellen der ›Grundfrage‹ und als ›Ahnung‹ eines ›anderen Anfangs‹. Anstatt von einem erfolgreichen Verstehen von Sein im Dasein auszugehen, müsse es umgekehrt erst zu einer *Gründung* des Daseins im Sein kommen. Heideggers Nachdenken über Sein nimmt damit ab Mitte der 1930er die Form einer radikal revisionären Metaphysik (Strawson 1959, 1–3) an. Im Unterschied zur Phase der Metontology (25.6) lehnt Heidegger dafür die Bezeichnungen ›F.‹, ›Metaphysik‹ und ›Ontologie‹ ebenso ab wie die Bezeichnung ›Philosophie‹ (Heidegger 2007, 67–90).

Vor allem nach 1945 betreibt Heidegger jedoch parallel auch eine Art anonymisierter Ontologie: An die Stelle des menschlichen Verstehens von Sein unter Bedingungen der Zeitlichkeit tritt in *Zeit und Sein* (1962) die Beschreibung eines »Gebens« von Zeit und Sein (Heidegger 2007, 3–30), das jedoch mit den Kategorien der Ontologie nicht mehr auf seine Verständlichkeit hin befragt werden könne. Dieses »es gibt« sei vielmehr ein Zeit und Sein gleichermaßen vorausliegenden, letztlich unbegreifliches »Urphänomen« (Heidegger 2007, 81), das Heidegger als ›Lichtung‹ und als ›Ereignis‹ zu fassen sucht.

Der Anspruch auf eine radikale Transformation der Ontologie, die durch die Probleme der F. motiviert ist, führt also dazu, ontologische Fragestellungen und Begriffe aufzugeben. Dennoch beschäftigt sich Heidegger der Sache nach weiter mit Fragen der Metaphysik und Ontologie. Die für die F. maßgebliche Einführung von Sein und Verstehen taucht dabei vor allem in Heideggers Sprachphilosophie wieder auf, in der Sprache als universelles hermeneutisches Erscheinungsmedium bestimmt wird. Aber wird die Beschäftigung mit Sprache im *Brief über den Humanismus* (1946) noch durch das Diktum begründet, die Sprache sei »das Haus des Seins« (Heidegger 1976, 313), sind explizit ontologische Fragestellungen in der Sprachphilosophie von *Unterwegs zur Sprache* (1960) nur noch von nachrangigem Interesse. Weitergeführt wird das Projekt einer Ontologie der Sprache dagegen von Heideggers Schüler Hans-Georg Gadamer.

25.9 Gadamers Ontologie der Sprache

In der Philosophie Gadamers hat die Ontologie einen geringeren Stellenwert als in derjenigen Heideggers. Das wird insbesondere darin deutlich, dass Gadamer seine Philosophie nicht als Entwurf einer Ontologie,

sondern als ›Philosophische Hermeneutik‹ versteht. Wenn Gadamer von F. spricht, dann bezieht er sich mit diesem Terminus durchgehend auf den Standpunkt seines akademischen Lehrers (Gadamer 1993d, 223; Gadamer 1993c, 261; Gadamer 1993a, 362–363). Für seine eigene ontologische Position prägt Gadamer dagegen keinen neuen Begriff. Dass die Ontologie in systematischer Hinsicht für sein Denken dennoch von entscheidender Bedeutung ist, wird im dritten Teil von Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960) deutlich. Gadamer gibt seiner philosophischen Hermeneutik dort eine »ontologische Wendung« und zwar »am Leitfaden der Sprache« (Gadamer 2010, 385–494). Der ontologische Standpunkt Gadamers ist daher untrennbar mit seiner Auffassung von Sprache verbunden. Aus der Erörterung der ›hermeneutischen Erfahrung‹ entwickelt Gadamer die Überzeugung, dass die philosophische Hermeneutik sich nicht auf die Theorie des Textverständens beschränken kann. Das Phänomen des Verstehens kennzeichnet menschliches Erkennen und Handeln allgemein, die »Welt« sei nicht anders als sprachlich zugänglich (Gadamer 2010, 447). Die Welt wird von Gadamer als »der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen« verstanden (Gadamer 2010, 450). Welt entsteht demnach erst durch einen kollektiven Verstehensvollzug, in dem Bedeutungszusammenhänge sprachlich zur Darstellung gelangen.

Mit dieser Überlegung geht Gadamer zum Projekt einer F. bereits auf Distanz: Die Aufmerksamkeit hermeneutischer Ontologie richtet sich nach seinem Verständnis nicht auf die Verstehensleistung des (individuellen) Daseins, deren exemplarischen Rang Heidegger zu begründen suchte (25.4), sondern auf die Struktur der sprachlichen Erschließung verschiedener Gegenstandsbereiche. Gadamer zielt damit auf eine Theorie hermeneutischer Objektivität (Thaning 2015), die auch in jedem zwischenmenschlichen Dialog im Mittelpunkt steht. Mit Sprache ist hier allerdings mehr als die menschliche Kommunikationspraxis gemeint. Sprache strukturiert nach Gadamer vielmehr den gesamten Bereich des Verständlichen, dessen, was »sich darstellt« und wegen seiner Selbstdarstellung überhaupt erfahren, thematisiert und ausgelegt werden kann (Gadamer 2010, 490). Auf diese Weise gewinnt die Hermeneutik einen »universalen Aspekt« (Gadamer 2010, 476–479). Sie klärt nicht nur über den Wahrheitsanspruch der Geisteswissenschaften auf, sondern auch über die Bedingungen menschlicher Existenz, denn wie der frühe Heidegger geht Gadamer

davon aus, dass Existenz sich durch ein Verstehen alles Seienden bestimmt (25.2). Dementsprechend koppelt Gadamer den Sinn von Sein an das Verstehen des Seins: »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*« (Gadamer 2010, 478). Im Unterschied zur F. Heideggers wird hier die Instanz, die überhaupt eine Ontologie ausbilden kann, jedoch nicht als eine Seinsart unter anderen in den Blick genommen. Vielmehr gilt Gadamers Interesse den sprachlichen Strukturen des Verstehens, die für jeden Bereich des Verständlichen prinzipiell gelten. Dadurch sucht Gadamer jene Probleme zu vermeiden, die sich bei Heidegger aus der Privilegierung des Daseins ergeben (25.5).

Gadamers programmatische Identifikation von Sein und Sprache ist allerdings mehrdeutig und hat in der Forschung zu entsprechenden Kontroversen geführt (Barbarić 2011, 200–203). Man kann diesen Satz so lesen, dass dieser nur das Sein betreffe, »sofern« es verstanden werden kann (Fehér 2000, 192). Nach dieser Lesart hätte der Satz einen einschränkenden Sinn und würde implizieren, dass es neben dem sprachlichen Sein auch nicht-sprachliches Sein geben könnte. Tatsächlich geht es Gadamer an dieser Stelle um die Grenze des menschlichen Verstehens. So schreibt er im Rückblick auf *Wahrheit und Methode*, dass

»das, was ist, nie ganz verstanden werden kann. Es liegt darin, sofern alles, was eine Sprache führt, immer noch über das hinausweist, was zur Aussage gelangt. Es bleibt als das, was verstanden werden soll, das was zur Sprache kommt – aber freilich wird es immer als etwas genommen, wahrgenommen. Das ist die hermeneutische Dimension, in der Sein ›sich zeigt‹« (Gadamer 1993b, 334).

Gadamer versteht also auch das Unausgesprochene und Ungesagte von der Möglichkeit sprachlicher Darstellung her. Diese Möglichkeit wird nie vollständig ausgeschöpft, das menschliche Wort ist nie ein endgültiges. Ein im strengen Sinne Unsagbares oder dem menschlichen Erkennen grundsätzlich unzugängliches Sein lässt sich von Gadamers Standpunkt aus jedoch nicht denken; *Sein ist als solches dem Verstehen zugänglich und damit sprachlich*. Darin besteht die zentrale ontologische These der philosophischen Hermeneutik Gadamers.

Zudem hält Gadamer ausdrücklich fest, dass es ihm in seiner Hermeneutik vorrangig um das »Sein, das nicht das Sein des Seienden [ist]« (Gadamer 1993b, 332) gehe. Damit löst Gadamer den Kontrast der ontologischen Differenz auf (25.7), übernimmt aber von

Heidegger die Kritik einer reduktionistischen Substanzontologie, in der die Untersuchungsgegenstände der Naturwissenschaften den Sinn von Sein allgemein festlegen. Vor dem Hintergrund dieser problematischen Privilegierung einer ontologischen Region lässt sich auch das besondere Interesse Gadamers an ästhetischen, literarischen, religiösen und historischen Zusammenhängen erläutern. Denn in der hermeneutischen Auseinandersetzung mit Kunst, Literatur, Religion und Geschichte werden Sinnzusammenhänge sichtbar, die in eminenter Weise im »Medium der Sprache existieren« (Gadamer 2010, 393). Entscheidend für diese besondere Gegebenheitsweise ist für Gadamer aber kein Charakteristikum menschlicher Existenz, sondern die in diesen Bereichen erfahrbare Einheit von Dargestelltem und Darstellung. Diese Einheit fasst Gadamer als eine in sich differenzierte und reflexive Struktur. Daher kann Gadamer festhalten, dass »das Sichdarstellen [auch] das wahre Sein des Kunstwerks« sei (Gadamer 2010, 491). Zwar ist nach Gadamers Auffassung die Natur ebenfalls sprachlich gegeben, aber an den klassischen Gegenständen der Hermeneutik wird die Sprachlichkeit alles Verständlichen besonders deutlich. Die Existenz dieser Gegenstände ist die ontologische Grundlage, auf der Gadamer von der eigenen »Wahrheit« der Geisteswissenschaften und der humanistischen Tradition sprechen kann (Gadamer 2010, 1–5; Keiling 2016). In diesem affirmativen Bezug auf die Tradition liegt der wesentliche Unterschied von Gadamers ontologischer Position zu derjenigen Heideggers. Der Autor von *Sein und Zeit* inszeniert seine Inblicknahme des Seinsverständnisses als einen radikalen Bruch mit der Geschichte der Metaphysik (25.1), und dieser Überbietungsgestus wird im Spätwerk immer stärker (25.8). Gadamer hingegen argumentiert in der Haltung äußerster Selbstzurücknahme dafür, dass seine Position vollständig aus dem Zusammenhang der »Überlieferung« zu verstehen sei, welche die Geschichte der Metaphysik kontinuierlich getragen habe (Gadamer 2010, 393 und 447).

Es handelt sich bei diesen zwei Selbstverortungen im Verhältnis zur philosophischen Tradition um gegenteilige Extreme. Beide Positionierungen, sowohl diejenige Heideggers als auch diejenige Gadamers, lassen sich als einseitig kritisieren. Während Heidegger sich selbst als radikalen Erneuerer ontologischen Fragens darstellt und so die Distanz im Verhältnis zu der von ihm schematisch gefassten Geschichte der Metaphysik überhöht, führt Gadamers Anknüpfung an die philosophische Tradition dazu, die Möglichkeiten hermeneutischer Erfahrung zu schwach zu be-

werten und vollständig in den Sinn der Geistes- und Menschheitsgeschichte zu integrieren (Winter 2017).

Für diese problematische Aufhebung individueller Verstehens- und Handlungsmöglichkeiten in einen geschichtlichen Zusammenhang orientiert sich Gadamer vor allem an der Philosophie Hegels. Der entscheidende Unterschied zu Hegels Geschichtsverständnis besteht allerdings darin, dass Gadamer keine teleologischen Entwicklungen beschreibt und der Sinn des Überlieferungsgeschehens in seiner Konzeption daher offen bleiben kann (Veith 2015). Während Heidegger im Seinsverständnis die Grundlage zu einer Beantwortung der Seinsfrage sehen konnte (25.1), macht für Gadamer der geschichtliche Charakter des Verstehens gerade deutlich, dass es aussichtslos ist, ontologische Fragen endgültig beantworten zu wollen. Was der Einzelne zur philosophischen Begründung der Ontologie beitragen kann, bleibt in gesamtgeschichtlicher Perspektive marginal. Denn auch der jeweilige Beitrag zur Ontologie kann letztlich nicht mehr als »ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens« darstellen (Gadamer 2010, 281). In Formulierungen wie dieser wird Gadamers Tendenz zu einer übertriebenen Betonung historischer Kontinuität offenkundig. So hat Habermas schon früh die Frage nach dem kritischen Potential von Gadamers Hermeneutik aufgeworfen (Habermas 1971). Gadamer hat seinerseits darauf verwiesen, dass Kritik stets die hermeneutische Erfahrung eines Sachverhalts voraussetze (Gadamer 1993c). Zudem ist auch die Möglichkeit von Revisionen und mit ihr die Idee partiellen Fortschritts in Gadamers Konzeption der hermeneutischen Erfahrung angelegt (Mirković 2017).

Den Maßstab für solche Revisionen bietet eine als Evidenz verstandene Wahrheit, die Gadamer im Rekurs auf Platons Begriffs des Schönen näher bestimmt (Figal 2011). Das Sichdarstellen des Schönen ist für Gadamer ontologisch relevant, weil sich an ihm die Einheit von Dargestelltem und Darstellung besonders leicht aufzeigen lässt. Diese Einheit, die letztlich alles Verstehbare betrifft, lässt sich nach seiner Auffassung zwar angemessen beschreiben, aber nicht abschließend begründen:

»Was uns in der Erfahrung des Schönen und im Verstehen des Sinnes der Überlieferung begegnet, hat wirklich etwas von der Wahrheit des Spiels. Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen.« (Gadamer 2010, 494)

Dieselbe Ausgangslage begrenzt die Erfolgsaussichten einer jeden Ontologie. Gadamer wendet die Begrenztheit des Verstehens, die Heidegger als Scheitern des Ansatzes der F. erscheint, in ein positives Charakteristikum einer Ontologie sprachlichen Seins, die weiterhin am Verstehen orientiert ist.

Literatur

- Barbarić, Damir: Die Grenze des Unsagbaren. Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie. In: Günter Figal (Hg.): Wahrheit und Methode. Berlin 2011 (= Klassiker auslegen), 199–218.
- Blattner, William: Heidegger's temporal idealism. Cambridge 1999.
- Brentano, Franz von: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1862.
- Carman, Taylor: Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in »Being and Time«. Cambridge 2003.
- Cerbone, David R.: World, World-entry and Realism in Early Heidegger. In: Inquiry 38 (1995), 401–421.
- Crowell, Steven: Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger. Cambridge 2013.
- Crowell, Steven: Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Evanston 2001.
- Fehér, István M.: Zum Sprachverständnis der Hermeneutik: Wort, Gespräch und Sache. In: Günter Figal u. a. (Hg.): Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Tübingen 2000, 191–205.
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Anweisung zum seligen Leben [1806]. In: Ders.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band I.9: Werke 1806–1807. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 45–212.
- Figal, Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Neuausgabe. Tübingen 2013.
- Figal, Günter: Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf. Der universale Aspekt der Hermeneutik. In: Günter Figal (Hg.): Wahrheit und Methode. Berlin 2011 (= Klassiker auslegen), 219–236.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960]. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen 2010.
- Gadamer, Hans-Georg: Destruktion und Dekonstruktion [1985]. In: Ders.: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen 2013, 361–374. (1993a)
- Gadamer, Hans-Georg: Text und Interpretation [1983]. In: Hermeneutik II, 330–260. (1993b)
- Gadamer, Hans-Georg: Replik zur Hermeneutik und Ideologiekritik [1971]. In: Ders.: Hermeneutik II, 251–275. (1993c)
- Gadamer, Hans-Georg: Die Universalität des hermeneutischen Problems [1966]. In: Ders.: Hermeneutik II, 219–231. (1993d)
- Habermas, Jürgen: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Karl-Otto Apel (Hg.): Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a. M. 1971, 120–159.
- Haugeland, John: Heidegger on Being a Person [1982]. In:

- Joseph Rouse (Hg.): *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*. Cambridge/London 2013, 3–16.
- Heidegger, Martin: Zu eigenen Veröffentlichungen. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 82. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 2018.
- Heidegger, Martin: Zur Sache des Denkens. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 14. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 2007.
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (*Anzeige der hermeneutischen Situation*) [1922]. In: Ders.: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. *Gesamtausgabe*, Bd. 62. Hg. von Günther Neumann. Frankfurt a. M. 2005, 341–419.
- Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 7. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 2000.
- Heidegger, Martin: Nietzsche. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1/6.2. Hg. von Brigitte Schillbach. Frankfurt a. M. 1996/97.
- Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 65. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989.
- Heidegger, Martin: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 26. Hg. von Klaus Held. Frankfurt a. M. 1978.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 2. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977.
- Heidegger, Martin: Brief über den Humanismus [1946]. In: Ders.: Wegmarken. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 9. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976, 313–364.
- Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Philosophie. In: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 24. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1975.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil. In: *Husseriana XIX/1*. Hg. von Ursula Panzer. Den Haag 1984.
- Jaran, François: La Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927–1930). Bukarest 2010.
- Jaspers, Karl: Philosophie. Zweiter Band. Existenzherhellung. Berlin 1932.
- Keiling, Tobias: Phenomenology and Ontology in the Later Heidegger. In: Dan Zahavi (Hg.): *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford 2018, 251–267.
- Keiling, Tobias: Heidegger's »Black Notebooks« and the Logic of the History of Being. In: *Research in Phenomenology* 47 (2017), 406–428. Deutsche Fassung: »Übermacht des Seyns«. Heideggers »Schwarze Hefte« und die Logik der Seinsgeschichte. In: David Espinet/Günter Figal/Tobias Keiling/Nikola Mirković (Hg.): *Geschichte, Politik, Ideologie. Heideggers »Schwarze Hefte« im Kontext*. Tübingen 2018, 115–136.
- Keiling, Tobias: Hermeneutic Humanism. Sketches for a Reading of Gadamer. In: *International Yearbook for Hermeneutics* 15 (2016), 145–162.
- Keiling, Tobias: Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik von Heideggers Spätphilosophie. Tübingen 2015.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode* [1848]. Übersetzt und hg. von Liselotte Richter. Hamburg 2002.
- Mirković, Nikola: Kontinuität und Fortschritt. In: *Freiburger Universitätsblätter* 4 (2017), 49–60.
- Padui, Raoni: The Problem of Nature in Heidegger's Marburg Period. In: Tobias Keiling (Hg.): *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*. Frankfurt a. M. 2013, 177–190.
- Ratcliffe, Matthew: Heidegger, Analytic Metaphysics, and the Being of Beings. In: *Inquiry* 45 (2002), 35–57.
- Sartre, Jean-Paul: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Zürich 1947.
- Schmidt, Stefan W.: Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers (*Phaenomenologica*). Cham 2016.
- Strawson, Peter Frederick: Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. Abingdon 1959.
- Thining, Morten: The Problem of Objectivity in Gadamer's Hermeneutics in Light of McDowell's Empiricism. Cham 2015.
- Veith, Jerome: Gadamer and the Transmission of History. Bloomington 2015.
- Vetter, Helmuth: *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg 2014.
- Winter, Thomas Arne: Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung. Tübingen 2017.

Tobias Keiling/Nikola Mirković

26 Neue Ontologie: Nicolai Hartmann und Josef König

26.1 Nicolai Hartmann

Nicolai Hartmann (1882–1950) legte eine fünfteilige Ontologie vor, nämlich eine Grundlegung (Hartmann 1935), eine Modalanalyse (Hartmann 1938a), eine allgemeine (Hartmann 1940) sowie die beiden speziellen Kategorienlehren des natürlichen (Hartmann 1950) und des geistigen (Hartmann 1933a) Seins. Gelegentlich werden – so von Hartmann selbst (im Vorwort zur 3. Aufl. von Hartmann 1935, XII) – aufgrund der Chronologie nur vier Bände gezählt (so auch Heimsoeth 1952, 147). Die Grundlegung geht den Fragen nach dem Seienden als Seienden »in ihrer vollen Allgemeinheit« sowie der Gegebenheit des Seienden nach; die Modalanalyse verhandelt »das Problem der Seinsweisen (Realität und Idealität) und ihres Verhältnisses zueinander«; die Kategorialanalyse hat es mit den »irgendwie grundlegenden Unterschiede[n] der Seinsgebiete, -stufen oder -schichten« zu tun und ist insofern inhaltlich bestimmt (Hartmann 1940, 1). Dies ist nicht als »scharfer Grenzstrich« gemeint, denn »in gewissem Sinne sind auch die Seinsmodelle schon Kategorien, nur eben noch keine inhaltlichen« (ebd., 2; vgl. Hartmann 1935, 31). Ontologie ist Kategorialanalyse im weiten Sinne, verstanden als an die »Aussagbarkeit« des Seienden gebundene Prinzipienforschung (Hartmann 1940, 4); im Unterschied zur Grundlegung und zur Modalanalyse ist die Kategorienlehre die »inhaltliche Durchführung der Ontologie« (ebd., 2). Dieses umfangreiche Werk wird zudem vorbereitet und begleitet durch Aufsätze, Rezensionen und Zusammenfassungen (etwa Hartmann 2014; Hartmann 1942; Hartmann 1938b). Als komplementär dieser Ontologie zugehörig kann seine *Metaphysik der Erkenntnis* gelten (Hartmann 1921).

Hartmann selbst charakterisiert seine Ontologie als neue. Es könnte nicht darum gehen, »die Zeiten der alten, aprioristisch-deduktiven Ontologie« wieder heraufzubeschwören. Wohl müssen »Themen in neuem Gewande wiederkkehren«, denn sachliche Probleme verschwinden nicht deshalb, weil bestimmte Methoden nicht mehr überzeugen (Hartmann 1935, V). Die beste Formel, auf die man Ontologie nach wie vor bringen kann, sei die aristotelische: Ontologie behandelt das Seiende als Seiendes (ebd., 1. Teil). Für die neue Ontologie aber gilt entschieden, dass »die Behandlungsweise eine andere geworden [ist]« (ebd., V),

woraus folgt, dass sich auch der Inhalt des scheinbar Gleichlautenden ändert (ebd., 35) – aber das »lässt sich freilich nicht überall an den Rand schreiben, wo es not tätte« (Hartmann 1950, IX). Neu ist die Ontologie zunächst deshalb, weil sie nicht mehr in alter, substantialisierender Metaphysik gründet, die ihre Gegenstände: »Gott, Seele, Ganzheit der Welt« als eigenständige neben allen anderen behandelte; solche Metaphysik war allem Erkennen vorgelagert und musste »der Erkenntniskritik weichen« (Hartmann 1935, 25 f.). Analog ist die Grundfrage der Ontologie die nach dem Sein, d. h. nach dem Seinshaften an allem Seienden, nicht aber nach einem ausgezeichneten Seienden; aber genau deshalb muss sie »am Seienden ansetzen« (ebd., 38; vgl. 43 f.). Das lässt zwei Akzentsetzungen zu: Neue Ontologie kennt nichts Voraus-Gesetztes, von dem aus sie deduktiv-ableitend verfahren könnte; erst recht kann sie, im Bruch mit allem teleologischen Denken, nicht Zwischenergebnisse ihrer Analyse am Maß vorweggenommener Ergebnisse messen. Zeitgemäße Philosophie habe, so Hartmanns durchgängiges Verdikt, nicht mehr »konstruierend«, sondern analytisch zu sein, und nicht mehr metaphysisch-spekulativ, sondern »dialektisch-konspектив« (Hartmann 1950, Einleitung, 41). Er unterscheidet Systemdenker von Problemdenkern; nur eine aporetische Denkweise sei kritisch und nicht dogmatisch (Hartmann 1924a, 19–26). Es wäre falsch, dies als induktives Verfahren zu interpretieren (Hartmann 1950, 11 f.), denn kategoriale Gehalte sind *mitgegeben-konstitutiv* und teilen diesen Charakter mit »den Kantischen Kategorien« (Hartmann 1942, 208). Ontologische Analyse artikuliert das Selbstverständliche, das deshalb zwar bekannt, aber noch nicht erkannt ist (Hartmann 1940, 2 f.). Kategoriale Gehalte sind der Sache nach das Erste, dem Verfahren nach das Letzte. Deshalb ist Ontologie nicht voraussetzungslos, sondern setzt an lebensweltlichem und wissenschaftlichem Wissen an (Hartmann 1935, 26, 36), was Hartmann eben »analytisch« nennt (und was Plessner 1918, insbes. 246, noch dogmatisch nennt, weil es den Maßstab der eigenen Analyse nicht kenntlich macht und dadurch das Gegebene selbst zu uns reden lässt). Das heißt auch, dass kategoriale Gehalte zwar konstitutiv sind, aber ihrerseits nicht apriorisch erkannt werden können, wie alle Transzendentalphilosophie fälschlich suggeriert (Hartmann 1950, 1 f.; vgl. Hartmann 1940, 10 f.; Hartmann 1938b und schon früh Hartmann 1915).

Hartmanns Ontologie ist von vornherein Einwänden und auch Missverständnissen ausgesetzt. Sie will eine neue Ontologie nach Kant sein und steht damit

sowohl atmosphärisch-zeitgeistig als auch systematisch im Verdacht, ein Rückfall hinter Kant zu sein. Zu der nachkantisch sowieso schwierigen Rede von Ontologie kommt erschwerend der Umstand hinzu, dass Hartmanns Werk nicht gerade durch Sprachanalyse hervorsticht (so auch Morgenstern 1997, 175), weshalb es durch den *linguistic turn* gleichsam überspült wurde. Hartmanns eigene Auskunft ist jedoch eindeutig: Was die neue grundsätzlich von der alten Ontologie trennt, »ist die Kantsche Neugestaltung der Erkenntnistheorie« (Hartmann 1935, XI; vgl. ebd., 13–15, 25–27, 35).

Es lohnt daher, zunächst das zentrale Anliegen der Ontologie Hartmanns herauszustellen. Hartmann sind zwei nachkantische Konsequenzen – in seinem Sinne: gedankliche Fehler – geradezu zuwider: Das Missverständnis, eine Theorie des Wissens käme ohne Metaphysik aus, und die bewusstseinsimmanente, man könnte auch sagen: die radikalkonstruktivistische Lesart der Kantschen Philosophie. Hartmann will den Schachzug, das Seiende als solches im konstituierenden Gegenstand des Erkennens aufgehen zu lassen, entschieden nicht mitmachen. Er beharrt auf einem übergegenständlichen Moment am Erkenntnisgegenstand, und er beharrt darauf, dass sowohl die Identifizierung von Seiendem und Gegenstand als auch deren Differenzierung ein metaphysischer Einsatz ist. Dem entspricht, dass die sogenannte natürliche Weltsicht lediglich an der Realität des Gegebenen festhalte, nicht aber an der Übereinstimmung von Erscheinung und Gegebenem (Hartmann 1946, 281). Seine *Grundlegung* will ein Proto-Realismus, also noch neutral gegenüber realistischen und idealistischen ›Standpunkten‹ sein. Diese Neutralität ist eine Urteilsenthaltung, eine *epoché* im Sinne der pyrrhonischen Skepsis (Hartmann 1924a, 21). Das, was Erkennen, so Hartmann, meint, ist es, zwischen Seiendem und Gegenstand zu unterscheiden (Hartmann 1924b, 71). Es sei der Sinn des Aussagens, insbesondere des Urteilens, dass das Urteil nicht über sich und nicht über den Urteilenden urteilt, sondern über die Sache (Hartmann 1940, 4 f.). Deshalb ist jedes Erkennen ein »Erfassen« (ebd., 7; vgl. Hartmann 1946, 271). Erst der Übergang zu Thesen, ob das Urteilen bzw. Aussagen dieses Versprechen einlöst oder nicht, ist ein Übergang zu idealistischen oder realistischen Standpunkten.

Dass ihm jene beiden gedanklichen Fehler, die die Analyse des Sinns von Erkennen, Urteilen, Aussagen großzügig und konsequenzenreich einfach überspringen, geradezu ›zuwider‹ sind, hat damit zu tun, dass es gedankliche Fehler sind; aber es hat noch viel

mehr damit zu tun, dass diese Fehler zugleich Pseudo-Legitimationen für praktisches Fehlverhalten bereitstellen. Was Hartmann tatsächlich zuwider ist, ist jeder Hauch der Verwechslung von Freiheit mit Willkürfreiheit: »Freiheit ohne Abhängigkeit ist schrankenlose Willkür.« (Hartmann 1942, 221) Sein Werk ist durchzogen von Hinweisen darauf, dass alles Handeln ein Umgehen mit Gegebenem ist, und dass es deshalb in allem Handeln Momente gibt, die Einzelne oder auch Gemeinschaften nicht einfach außer Kraft setzen können (so auch seine Selbsteinschätzung [Hartmann 1933b, 7], und so etwa auch Pape 1952, insbes. 56–62). Die nullte Bedingung dafür, die Freiheit des Handelns nicht als Willkürfreiheit zu konzipieren, ist die Nicht-Identität von Seiendem und Erkenntnisgegenstand. Wer jedes übergegenständliche Moment im Erkennen außer Kraft setzt, für den ist dann sein Bild der Welt schon das, »was sie ihm dann auch [ist]«. Oder auch: »Die Analytik der Brillengläser hat es bewirkt, daß sie nur noch Brillengläser sehen kann, aber keine Gegenstände mehr durch sie hindurch.« (Hartmann 1940, 18 f.)

Weil ihm jeder Hauch von Willkür tatsächlich zuwider ist, geht ihm an diesem Punkt ein wenig das verloren, was er am Meisten schätzt: unaufgeregt-kühle Analyse (Hartmann 1946, 302). Sein Freiheitsbegriff bleibt letztlich brav: Freiheit als Handlungsspielraum innerhalb unabänderlicher Grenzen. Oder in seiner Ontologie formuliert: Denkformen sind Gestalten des Geistes, die kommen und gehen. Nur eine »Rückgratlosigkeit der Vernunft« (Hartmann 1940, 26) sieht in solchem Kommen und Gehen ausschließlich ein reines Nebeneinander. So weit, so gut. Aber dieses Kommen und Gehen von Denkformen ist, so Hartmann, nur deshalb ein Entfalten und kein bloßes Nebeneinander, weil ein unbestimmtes Set an unveränderlichen Kategorien diesem Wandel des Geistes gleichsam sein Skelett gibt: Ontologie als Anatomie der Gesellschaft (ebd., 24 f.). »Die echten kategorialen Formen wechseln nicht nur nicht mit dem persönlichen Dafürhalten, sondern auch nicht geschichtlich mit der Denkform.« (ebd., 25) An diesem letzten Anker der Philosophie sieht er keine Aporie am Werk, sondern nur Eindeutigkeit:

»Die Rede von ›Wahrheiten‹ im Plural ist philosophisch schief und sollte vermieden werden. Ebenso schief ist es, von Wirklichkeiten, Realitäten [Welten] usf. zu sprechen. Des Wirklichen gibt es vielerlei, die Wirklichkeit an ihm ist eine, ein identischer Seinsmodus.« (Hartmann 1935, 37)

Solcher Verweis auf unveränderbar Gegebenes im Singular will nicht menschlicher Ohnmacht das Wort reden (eindringlich dazu Pape 1952, 54), sondern zielt auf die Härte der Welt, die menschliches Handeln nicht überspringen kann. Aber bei Hartmann kann man weltliche Verhältnisse nicht einmal zum Tanzen bringen.

Die Ontologie Hartmanns bleibt heutzutage erst noch zu entdecken. Zarte Ansätze dazu sind in den letzten Jahren zu beobachten (etwa Hartung u. a. 2012, dort auch weitere Literatur). Es scheinen mir im Wesentlichen drei Dimensionen zu sein, in denen eine Konfrontation mit Hartmann lohnt. Das ist zunächst und vor allem das Faktum dieser Ontologie als solches, also die These der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Ontologie auch und gerade nach dem Bruch mit vormaliger Metaphysik. Hier lohnt die Konfrontation deshalb, weil es Hartmann allen Gebildeten unter den Verächtern der Ontologie wahrlich nicht einfach macht.

Zum Zweiten ist es die inhaltliche Reichhaltigkeit samt erhellender Einsichten im Detail. Um nur ein Beispiel zu nennen, das zugleich viele dieser Einsichten bündelt: Hartmann vertritt die These, dass die Einheit der Mannigfaltigkeit der Welt in einem Gefüge zu suchen sei (Hartmann 1946, 284); die Ausführung dieser These nimmt dann bei ihm die Gestalt einer Schichtenontologie an. Hier vor allem gilt, dass Hartmann noch zu entdecken ist, denn die herausfordern den Bezüge zur Bestimmung der Tier-Mensch-Unterscheidung, zur philosophischen Anthropologie, zum Begriff der Person und des Geistes (diesseits von *mind*) springen geradezu ins Auge (vgl. Wunsch 2012, Wunsch 2013). Hier lohnt es, dem Verhältnis von Schichten- und Stufenmodellen (im Sinne von Plessner 1928) weiter nachzugehen, oder auch dem Verdacht, Hartmanns Gefüge könnte im Hinblick auf das Einheitsprinzip von Welt zu inhaltlich bestimmt sein. Unabhängig davon nämlich, dass mit Hartmann der Weg verbaut ist, die inhaltliche Pluralität der Welt gegen deren Einheit auszuspielen (Hartmann 1935, VIII), kann sein Modell seinerseits konfrontiert werden mit reinen Relationengebilden, strukturiert durch Reflexionsstufen (im Sinne von Holz 2005).

Zum Dritten ist das von Hartmanns Ontologie konzipierte Verhältnis von Statik und Dynamik unabgegolten. Hartmann bestimmt Welt als »Schichtenbau« (Hartmann 1946, 295). Dies ist, letztlich und unter dem Strich, eine statische Figur, was sehr konsequent dem entspricht, was Hartmann emphatisch vertreten will: dass sich alle Dynamik innerhalb und

zwischen den Schichten abspielt, die schlicht gegebene Welt aber gleichsam in Ruhe lässt. Das mag ein geschicktes Bollwerk gegen Willkürfreiheit sein, lässt einen jedoch etwas ratlos zurück, wenn man darauf besteht, dass sich auch kategorial unreduzierbar Neues, bei Strafe von Pfingstwunderphilosophien, aus dem kategorial Alten entwickelt haben muss. Hier bietet sich an – und Hartmann (1950, 7 f.) selbst hat es vorbereitet –, das Einheitsmodell zu wechseln: weg vom Gefüge hin zum Prozess. Die Einheit der Mannigfaltigkeit der Welt wäre dann kein geologisch inspirierter Schichtenbau, sondern ein geistvolles, selbstverständlich in sich vielfältig strukturiertes Weltgeschehen. Dies auch als Eingeständnis, dass ein minimaler Anthromorphismus für das Menschenwerk *Ontologie* unhintergehbar ist.

26.2 Josef König

Josef König (1893–1974) hat keine Ontologie vorgelegt. Er hat sich philosophisch im »Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie« bewegt, so der programmatische Untertitel von *Sein und Denken* (König 1937a). Keine Ontologie zu schreiben, ist einerseits kontingen und keineswegs das Urteil, eine Ontologie generell für obsolet oder gar unmöglich zu halten. Andererseits legt König deshalb keine Ontologie vor, weil er im entschiedenen Gegensatz etwa zu Hartmann fulminant bestreitet, dass eine Ontologie die Grundlagendisziplin der Philosophie sei oder auch nur sein könnte. Er hätte also durchaus eine Ontologie schreiben können, aber was mit König nicht geht, ist eine Ontologie als »prima philosophia«. Die Grundlagendisziplin der Philosophie sei vielmehr die Logik in einem sehr weiten Sinn einer Philosophie des *logos* (Misch 1994). Eine solche Logik greift die formale und die mathematische Logik genauso entschieden auf wie sie eine Reduktion darauf als Logizismus brandmarkt; eine »noch nicht vorhandene allgemeine philosophische Logik« könnte und müsste »das Prinzip auch der mathematischen Logik enthalten, während diese gegenüber jener und gegenüber der spekulativen Logik aus Gründen der Sache es nie zu mehr als zu bloßen Negationen bringen wird« (König 1946, 33, Anm. 5).

Die Gegenüberstellung mit Hartmann könnte daher in mehrerer Hinsicht aufschlussreich sein, liegt aber bis dato nicht einmal in Ansätzen vor. Zunächst drängt sich die Frage auf, ob Königs Philosophie das Anliegen teilt, das Hartmann in eine Ontologie gießt. Der entscheidende Bezugspunkt dafür ist der § 10 von

Sein und Denken (König 1937a, 52–58; mit Verweis auf Hartmann ebd., 55, Anm. 1). Dort wird einerseits deutlich, dass König die von ihm herausgestellten Relativitäten zwischen, pauschal gesprochen, Sein und Denken von dem Verdacht befreien will, sie würden dem »korrelativistischen Vorurteil« (Hartmann 1935, 77–79) verfallen und einer Leugnung des übergegenständlichen Moments des Erkennens das Wort reden – diese Relativitäten haben mit derjenigen Relativität, die der »sog. Satz des Bewußtseins« im Blick hat, nichts gemein. Andererseits nimmt König das, woran dieser Satz meint »erinnern zu wollen«, als eine Trivialität, auf der bzw. gegen die sich keine eigenständige philosophische Disziplin oder Lehre aufbauen lässt (König 1937a, 54–56).

Zum Zweiten wäre es sicher lohnend, die reichhaltige Materialfülle Hartmanns gleichsam mit den Augen Königs zu lesen. Zum Beispiel drängt sich geradezu auf, die in der *Ontologie* verortete »Metaphysik der Kunst und des Schönen« (Hartmann 1935, 22 f.) mit Königs Aufsatz zur »Natur der ästhetischen Wirkung« (König 1957) zu konfrontieren. Gemeinsamkeiten im Anliegen und Inhalt würden dann vermutlich genau so sichtbar wie die Unterschiede, die sich aus einer ontologischen und einer logischen Lesart ergeben.

Die alles entscheidende Konfrontation müsste allerdings der grundlegenden Kontroverse nachgehen. Hätte König eine Ontologie geschrieben, dann wäre seine Grundlegung der Ontologie nicht selbst ontologisch, sondern eine Logik, mit drastischen Konsequenzen sowohl für die Modalanalyse als auch für die allgemeine und die speziellen Kategorienlehren. König ist für seine Verhältnisse geradezu kämpferisch, wenn es darum geht, Ontologie in der Rolle der Grunddisziplin der Philosophie als Irrweg aufzuzeigen (vgl. Schürmann 1999, Kap. 1.2.3 und 5.1).

König schlägt dafür zwei Richtungen der Argumentation ein. Die eine macht er in seinem (damals nicht veröffentlichten) Beitrag zur Misch-Festschrift hauptsächlich gegen Heidegger geltend (König 1948b). König will dort darauf hinaus, dass eine Ontologie noch zu inhaltlich bestimmt ist, um die Grunddisziplin abzugeben. Wenn man mit einer ontologischen Einsicht ende, dann bleibe das ein *Ismus* und insofern dogmatisch; an solchen Stellen käme eine logische Argumentation noch einen Schritt weiter und verhindere, »daß Metaphysik durch die unrechte Tür den philosophischen Schauplatz betritt« (König 1953 ff., 516). Geht man diesen Schritt nicht, dann hält man eine in Wahrheit logische Differenz für eine solche, die »uns eine *Ontologie* entdeckt und zum Ge-

schenk macht, ohne daß es möglich wäre, dieser Gabe, als eben einer ontologischen, gleichsam recht ins Maul zu sehen« (König 1948b, 142 f.).

Die andere Richtung der Argumentation führt König in Auseinandersetzung mit Hartmann vor (König 1948a). Dort will König die »Umdeutung logischer Wahrheiten in ontologische Sachverhalte« aufzeigen (ebd., 115). Man kann die entscheidende Passage (ebd., 100 f.; vgl. 106) gar nicht langsam genug lesen. König insistiert darauf, Logik und Ontologie *nicht* gegeneinander auszuspielen – die Logik sei »das sich und die Ontologie Unterscheidende« (ebd., 119) –, aber er beharrt genauso entschieden darauf, dass man die in einer ontologischen Einsicht enthaltene Wahrheit dann und nur dadurch sehen und bergen kann, dass man sie in den »Klartext« einer »logisch-erkennnistheoretischen Wahrheit« übersetzt. Hartmanns Beweis sei nicht schlechthin falsch, aber das »philosophisch Relevante daran« sei, dass »der Mangel des Beweises gerade dann einleuchtet«, wenn man »die legitime Substanz der Überlegung«, die Hartmann selbst freilich nicht sehe, logisch dechiffriert. Schärfer kann die Kritik an einer Ontologie im Sinne Hartmanns wohl kaum formuliert werden: Weil sie zwar eine Wahrheit hat, diese aber ontologisch chiffriert, ohne sich logische Rechenschaft über diese ihre Wahrheit abzugeben, deshalb ist solche Ontologie ein Rückfall hinter Kant, nämlich »die Bedingungen bloßer ›Erscheinungen‹ für Bedingungen von ›Dingen an sich‹ zu halten (ebd., 120 f.).

Der positive Ertrag, im Hinblick auf Hartmanns Ontologie mit König auf logischen Unterschieden im »Satzcharakter« zu bestehen, ist dann auch ein sehr direkter. Zunächst einmal kennt König damit fundamental andere Unterschiede in der »Seinsweise« als die bloße Dualität von Realität und Idealität, die aus Hartmanns Kombinatorik der Kategorien Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit erwächst. Königs Begriff des Modus ist das entschiedene Gegenkonzept zur Reduktion modaler Unterschiede auf eine »Modalanalyse« im Sinne Hartmanns. Unterschiede im Modus betreffen bei König die Seinsweise selbst, gehören also in die *Grundlegung*. Das Sein eines Seienden als solchen ist bei König *eo ipso* auch modal bestimmt – es ist daher ein *als Sein* anderes (König 1937a, 6 f., 221 f.; König 1953 ff., 1. Abschnitt). Die Rede vom Sein der Seienden wird dadurch – *als Sein* anders sein – gerade nicht äquivok, aber es ist auch kein »identischer Seinsmodus« (Hartmann). Das hat die weitere Konsequenz, dass kategorial Neues bei König sich nicht einfach auf kategorial Altem aufschichtet,

sondern dabei das Alte auch als Altes verändert. König spricht von einer »unterirdischen Rückwirkung« (König 1937b, 174 f.). Zum Beispiel: Eine im Geistigen lebende Seele wäre *als Seele* eine andere als eine vorgeistige Seele; oder profaner: menschliches Bewusstsein ist als Bewusstsein ein anderes als tierisches Bewusstsein.

Literatur

- Hartmann, Nicolai: Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie. Hg. von Gerald Hartung und Matthias Wunsch. Berlin 2014.
- Hartmann, Nicolai: Philosophie der Natur. Abriß einer speziellen Kategorienlehre. Berlin 1950.
- Hartmann, Nicolai: Neue Ontologie in Deutschland [1946]. In: Ders.: Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie, 270–310.
- Hartmann, Nicolai: Neue Wege der Ontologie. In: Ders. (Hg.): Systematische Philosophie. Stuttgart 1942, 199–311.
- Hartmann, Nicolai: Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre [1940]. Berlin ³1964.
- Hartmann, Nicolai: Möglichkeit und Wirklichkeit [1938]. Meisenheim a. G. ²1949. (1938a)
- Hartmann, Nicolai: Heinrich Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien [1938]. In: Ders.: Kleinere Schriften II. Berlin 1957, 346–364. (1938b)
- Hartmann, Nicolai: Zur Grundlegung der Ontologie [1935]. Berlin ⁴1965.
- Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften [1933]. Berlin ²1949. (1933a)
- Hartmann, Nicolai: Systematische Selbstdarstellung [1933]. In: Ders.: Kleinere Schriften I. Berlin 1955, 1–51. (1933b)
- Hartmann, Nicolai: Diesseits von Idealismus und Realismus [1924]. In: Ders.: Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie, 19–66. (1924a)
- Hartmann, Nicolai: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre [1924]. In: Ders.: Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie, 71–116. (1924b)
- Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis [1921]. Berlin ⁵1965.
- Hartmann, Nicolai: Ueber die Erkennbarkeit des A priori-schen. In: Logos 5 (1914/15) 3, 290–329.
- Hartung, Gerald/Wunsch, Matthias/Strube, Claudius: Nicolai Hartmann und die Aufgabe systematischer Philosophie. In: Dies. (Hg.): Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann. Berlin 2012, 1–19.
- Heimsoeth, Heinz: Zur Geschichte der Kategorienlehre. In: Heinz Heimsoeth/Robert Heiß (Hg.): Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen 1952, 144–172.
- Holz, Hans Heinz: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart 2005.
- König, Josef: Die Natur der ästhetischen Wirkung [1957]. In: Ders.: Vorträge und Aufsätze. Hg. von Günther Patzig. Freiburg 1978, 256–337.
- König, Josef: Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung (Vorlesungen, aus dem Nachlaß) [1953 ff.]. Hg. von Friedrich Kümmel. Freiburg 1994.
- König, Josef: Über einen neuen ontologischen Beweis des Satzes von der Notwendigkeit alles Geschehens [1948]. In: Ders.: Vorträge und Aufsätze. Hg. von Günther Patzig. Freiburg 1978, 62–121. (1948a)
- König, Josef: Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung (Beitrag Misch-Festschrift) [1948]. In: Michael Weingarten (Hg.): Eine ›andere‹ Hermeneutik. Georg Misch zum 70. Geburtstag – Festschrift aus dem Jahre 1948. Bielefeld 2005, 119–197. (1948b)
- König, Josef: Das System von Leibniz [1946]. In: Ders.: Vorträge und Aufsätze. Hg. von Günther Patzig. Freiburg 1978, 27–61.
- König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie [1937]. Tübingen ²1969. (1937a)
- König, Josef: Bemerkungen zur Metapher [1937]. In: Ders.: Kleine Schriften. Hg. von Günter Dahms. Freiburg 1994, 156–176. (1937b)
- Misch, Georg: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Hg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi. Freiburg 1994.
- Morgenstern, Martin: Nicolai Hartmann zur Einführung. Hamburg 1997.
- Pape, Ingetrud: Das Individuum in der Geschichte. Untersuchung zur Geschichtsphilosophie von N. Hartmann und M. Scheler. In: Heinz Heimsoeth/Robert Heiß (Hg.): Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen 1952, 47–80.
- Plessner, Helmuth: Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang [1918]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 1. Hg. von Günter Dux u. a. Frankfurt a. M. 1980, 143–310.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928]. Berlin ³1975.
- Schürmann, Volker: Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König. Freiburg 1999.
- Wunsch, Matthias: Stufenontologien der menschlichen Person. In: Inga Römer/Matthias Wunsch (Hg.): Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven. Münster 2013, 237–256.
- Wunsch, Matthias: Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Philosophie der Person. In: Gerald Hartung u. a. (Hg.): Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann. Berlin 2012, 153–169.

Volker Schürmann

27 Moderne Prozessontologie: Alfred North Whitehead

Mit dem Satz »Etwas, das existiert, ist ein Prozess« lässt sich Alfred North Whiteheads (1861–1947) ontologische Kernthese referieren. Mit ihr ist – in sich herantastender Annäherung – Folgendes behauptet: Es gibt schlechthin nicht substanziell verharrende, potentiell solitär bestehende Dinge der Welt, die eindeutig voneinander abgegrenzt sind und mit und zwischen denen dann etwas geschieht, das als Prozess bezeichnet werden kann, sondern Dinge der Welt sind wesentlich prozessual, existentiell gemeinschaftlich aufeinander bezogen und werden durch ihre ›Solidarität‹ und Verbundenheit in gegenseitiger Erfassung als temporär stabile Einheiten erfahrbar und begrifflich fassbar. Prozesse treten nicht zum Sein hinzu, sondern alles Seiende ist Prozess. Existierendes sei stetes Werden aus der vereinigenden Erfahrung des anderen; dies gelte für subatomare Geschehnisse wie für die menschliche Erfahrung (vgl. Lachmann 2000, 31). Wenn Whiteheads 1929 erstmals erschienenes, systematisches Hauptwerk den Titel *Process and Reality* (Whitehead 1985) trägt, dann ist die Reihenfolge der Begriffe nicht zufällig gesetzt oder nach klangästhetischen Kriterien bestimmt worden: Sie ist der Beleg einer analytischen Priorisierung.

27.1 Whiteheads Ereignisuniversum

Der in Ramsgate, im südöstlichen England geborene und akademisch insbesondere im britischen und im US-amerikanischen Cambridge sowie in London tätige Mathematiker und Philosoph Whitehead ließ lebenszeitlich recht spät mit philosophischen Texten wie *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (Whitehead 1919) oder *Science and the Modern World* (Whitehead 1926) aufhorchen. Er ist bis heute einigen vornehmlich als Lehrer von Bertrand Russell und Co-Autor des mehrbändigen Werkes *Principia Mathematica* (Russell/Whitehead 1910–1913), den meisten allerdings nicht aufgrund alleinig besorgter metaphysischer und ontologischer Arbeiten in nachwirkender Erinnerung geblieben. Whitehead gilt als Exponent der generellen modernen Prozessphilosophie und als Begründer der speziellen ›organismischen Philosophie‹ (*philosophy of organism*). Jene ist im deutschsprachigen Raum auch in anderen Namensvarianten bekannt (beispielsweise als ›orga-

nistische Philosophie‹ im Anschluss an die von Holl besorgte erste Übersetzung von *Process and Reality*, vgl. Whitehead 1987). Mit ihr habe Whitehead, wie manche Interpreten kühn behaupten, nichts weniger als eine neue Weltsicht geschaffen (vgl. Lowe 1966, V). Lowe hat in seinem für Studium und Forschung zentralen Buch *Understanding Whitehead* dessen Weltsicht, deren geltungstheoretische Güte in der Literatur bisweilen anhand aktueller physikalischer Erkenntnisse und Theoreme diskutiert wird, so umrissen:

»[We should] give up completely the habit of picturing the material world as composed of enduring elements moving about in an otherwise empty space [...] Let us then think of the material world as basically not a shifting configuration of substantial things, but a nexus of events, or processes. We are to think of the existence of a mountain as a long process, and the existence of an individual atom in the mountain as a connected series of vibratory processes« (ebd., 17).

In diesem Sinne ersetzen in Whiteheads Ontologie ›Ereignisse‹ (*events*) oder ›Prozesse‹, wie McHenry dies fasst, »Aristotelian substances as the primary constituents of the universe« (McHenry 2015, 2).

Mit *Process and Reality*, seinem – so der Untertitel – *Essay in Cosmology*, hat Whitehead eine der stupendesten, sowohl von geisteswissenschaftlichen als auch naturwissenschaftlichen Anknüpfungen geprägten und terminologisch eigenwilligsten Herausforderungen für die in der Philosophiegeschichte als Substanzontologien bekannten und seit der Antike wirkungsmächtigen Konzeptionen vorgelegt. Whitehead knüpft darin – sich oftmals ausschlaggebend von ihnen abstoßend – an zentrale Exponenten abendländischer Philosophie, insbesondere Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Locke, Kant und William James, an. Das Buch, welches aus Whiteheads *Gifford Lectures* an der University of Edinburgh (1927/28) hervorgeht und dessen Vorarbeiten gut dokumentiert sind (vgl. hierzu insbesondere Ford 1984), mag manche Leserin und manchen Leser aufgrund des großzügigen Einsatzes von Neologismen und Kategorien-schemata abschrecken. Bevor auf derlei Eigenheiten des Buches eingegangen wird, lässt sich Whiteheads Ausgangspunkt allgemeinverständlich und zuspitzend, somit durchaus verkürzend und perspektivisch vergröbernd, wie folgt verstehen, um einen Einstieg zu gewährleisten: Es geht ihm im Wesentlichen um eine angemessene Beschreibung ›wirklicher‹, aktual seender Erfahrung. Mit Lachmann lässt sich festhalten,

dass Whitehead das Ziel der Metaphysik »als die Formulierung der allgemeinen Strukturen alles Seienden« (Lachmann 2000, 30) begreift. Eingedenk dieser Formulierung müsse im Kontext das Ganze der Erfahrung berücksichtigt werden, um metaphysische Wahrheiten aufzuspüren, nicht nur die konzentrierte Auslese sowie Abstraktionen: unsere unmittelbaren Anschauungen in aller Undeutlichkeit und Deutlichkeit wie unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse. Die allgemeinen Strukturen alles Seienden, des Ontischen, finde man dann nicht auf, wenn man sich nur auf bestimmte Elemente und abstrahierte Klassen, die aus der Erfahrung geschöpft und ersonnen werden, konzentriere. Whitehead wendet sich gegen solche Metaphysiken und Ontologien, die selektiv Spezifisches unserer Erfahrung hervorheben, es aus dieser herausheben und es dann in seiner Herausgeholbenheit spezialistisch und anderes ausblendend als das Ganze betrachten, es bisweilen als das ›eigentlich Seiende bestimmen: So erst lässt sich beispielsweise fragen, ob das Geistige das eigentlich Seiende sei und das Körperliche nur eine abgeleitete Geistvorstellung – womöglich vom solipsistisch eingekapselten Solitär –, oder ob das Körperliche das eigentlich Seiende sei und das Geistige auf wundersame Weise aus ihm emerriere. Whitehead bezeichnet derlei Hervor- und Heraushebung als ›Trugschluss der deplatzierten Konkretheit‹ (*fallacy of misplaced concreteness*). Das bloß Abstrahierte wird dann nämlich fälschlicherweise als das eigentlich Konkrete ausgegeben: Der

»Trugschluss besteht darin zu vernachlässigen, welchen Abstraktionsgrad man bereits erreicht hat, wenn man ein wirkliches Einzelwesen bloß insoweit betrachtet, als es bestimmte Denkkategorien exemplifiziert. Es gibt Aspekte der Wirklichkeiten, die man einfach ignoriert, solange das Denken auf diese Kategorien beschränkt bleibt« (Whitehead 1987, 39).

Whitehead ist an einer Ontologie ursprünglicher Vollständigkeit gelegen, in der unsere Abstraktionsleistungen wie beispielsweise die nur vorgeblich klare Trennung von Körper als ontologischem Typ A und Geist als ontologischem Typ B mit unserer ›wirklichen‹ Erfahrung herausgefordert und zurückgedrängt wird (vgl. Widdau 2012). Unsere menschliche, spezifisch phänomenale und begrifflich verfasste Erfahrung, die genauso wirklich ist als ein Weltelement und »Realisierungsgeschehen« (Lachmann 2000, 31) wie jedes andere Weltelement auch, belegt keine ›Gabelung der Natur‹ (*bifurcation of nature*), sondern ein Zusam-

sein und eine Interrelationalität unterschiedlichster Eindrücke, wie Whitehead nicht zu betonen müde wird. Darauf müssten Metaphysik und Ontologie, so Whitehead, konstitutiv Rücksicht nehmen. Unsere Erfahrung, die genauso zur Welt gehöre wie alles andere der Welt und insofern systemtheoretisch prima facie als allem anderen strukturanalog gedacht werden könne, zeichne sich unentwegt durch die simultane Gegebenheit von Geistigem (oder Psychischem) und Körperlichem (oder Physischem) aus. Sie ist sowohl speziell, insofern die menschliche Erfahrung phänomenales, begrifflich selbstbezügliches Bewusstsein zeitige, was nicht jedes Existierende aufweist, als auch exemplarisch, insofern Erfahrung, wie auch immer ausgeprägt, als wesentlich für alles Existierende angenommen werden solle. Es sei kein gelingender ›ontologischer Schachzug‹, nunmehr willkürlich wesentliche Trennungen einzuführen: Wenn Körper und Geist als Getrenntes aufgefasst werden, dann haben wir es mit einer ›unorganischen‹ Interpretation von Erfahrung zu tun. Eine Ontologie muss die Doppelpoligkeit (oder Bipolarität) von Existierendem ernst nehmen. In Anbetracht dessen geht Whitehead davon aus, dass alles, was existiert, als doppelpolig angesehen werden kann: graduell, differierend, aber doch gegeben ist alles Existierende mit einem physischen und psychischen Pol ausgestattet. Dies inkludiert bei Whitehead, dessen Prozessphilosophie bisweilen mit dem ›Panpsychismus‹ in Verbindung gebracht wird (vgl. Spät 2010), nicht die These, alles Existierende weise phänomenales Bewusstsein, Bewusstsein überhaupt auf; aber etwas wie ein Erfassen des anderen zur kreativ-prozessualen Selbstkonstituierung sowie ein Streben je nach Möglichkeit des Strebens scheint Whitehead in der Diversität von Existenz anzunehmen.

27.2 Kategoriales und Prinzipielles

Whiteheads ontologisches Werk ist reich an terminologischen Eigentümlichkeiten. Deren Einführung scheint von ihm als notwendig erachtet worden zu sein, um die neue Weltsicht, wie Lowe sie charakterisiert, auszubuchstabieren, insofern abgenutzte und präjudizierende Begrifflichkeiten mit ebenjenen Denkkategorien und -schemata in Verbindung gebracht werden, zu deren Überwindung Whitehead beitragen wollte. Zu jenen gehört beispielsweise jenes »Übel« der Metaphysik, das in der seit Aristoteles gängigen Gewohnheit, »die metaphysische Emphase auf die ›Subjekt-Prädikat-Form der Aussage zu legen« (Whitehead 1987,

78), besteht. Unsere sprachlichen Möglichkeiten verführen dazu, etwas jetzt als es selbst dingfest machen zu wollen, es von der sogenannten Umgebung und den anderen Existierenden, die doch wesentlich zu ihm gehören, zu abstrahieren und die Beschreibung dieses Dinges als vollständig zu erachten, wenn man es begrifflich als eines und durch die Aufzählung seiner gegebenen Prädikate bestimmt hat. Doch jedes Existierende ist ein Prozess in relational-wesentlicher Bezugshet auf anderes Existierendes und unzeitlich nicht kategorial vollständig zu explizieren:

»Immer, wenn wir versuchen, den Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung zu beschreiben, stellen wir fest, daß uns sein Verständnis über ihn hinaus führt zu seinen Zeitgenossen, seiner Vergangenheit, seiner Zukunft, und zu den Universalien, mittels derer seine Abgegrenztheit dargelegt wird« (ebd., 51).

Insofern sei Existierendes nur als wesentlich mit seiner Um- und Mitwelt verbunden zu verstehen; hierbei knüpft Whitehead in gewissem Sinne an Leibniz an, wenngleich er darauf pocht, dass die einzelnen Existierenden in den anderen Existierenden *sind*, was mit Leibnizens in der *Monadologie* (Leibniz 1996) gegebenen These von der »Spiegelung« bzw. »Repräsentation« zu widerstreiten scheint. Insofern seien die Ereignisse oder Prozesse, wie es bei Whitehead auch heißt, »ineinander greifend«. Existierende seien »wirkliche Einzelwesen« (*actual entities*) oder, dies wird synonym verwandt, »wirkliche Ereignisse« (*actual occasions*), die den Begriff der »Substanz« ersetzen sollen (vgl. Whitehead 1987, 58). Sie seien

»die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist [...] Gott ist ebenso ein wirkliches Einzelwesen wie der trivialste Hauch von Sein im weit entlegenen leeren Raum [...] Die letzten Tatsachen sind ausnahmslos wirkliche Einzelwesen; und diese wirklichen Einzelwesen sind komplexe und ineinander greifende Erfahrungströpfchen« (ebd., 57 f.),

womit Whitehead abschließend William James zitiert.

Ein »wirkliches Einzelwesen« sei eine *res vera* im cartesischen Begriffssinn. Descartes habe diesen Ausdruck so benutzt wie Whitehead das Adjektiv »wirklich«, nämlich als Bezeichnung für Existenz »im vollen Sinne des Wortes [...]« (ebd., 152). Darüber hinaus gebe es nichts, das existiert. Ein »wirkliches Einzelwesen« oder »aktuelles Ereignis« sei nur das, was es ist, indem es sich aus dem Strom weiterer Existierender

zum Gegebensein macht, die anderen »erfassend« (*prehension*), und damit wiederum einen Unterschied machend für mögliche weitere Existierende und die anderen Existierenden. Eingedenk dieser »Solidarität« (*solidarity*) im pluralistischen Universum spricht Whitehead von der jeweiligen »aktuallen Entität« als einem »Subjekt-Superjekt« (*subject-superject*), womit zum einen deren Eigentümlichkeit und Eigenheit, die Autonomie, zugleich ihre Bezogenheit auf andere und deren Gemeinschaft (*connectedness* und *nexus* sind hier zwei Schlagworte Whiteheads) betont werden sollen:

»Das neue [also gewordene und sich entwickelnde] Einzelwesen verkörpert zugleich die Gemeinsamkeit der »vielen«, die es vorfindet, und ist auch eins innerhalb der getrennten »vielen«, die es zurückläßt; es ist ein neues Einzelwesen, das sich getrennt unter den vielen befindet, die es synthetisiert. Die vielen werden eins und werden um eins vermehrt. Ihrer Natur nach sind die Einzelwesen getrennt »viele«, die einen Prozeß des Übergangs in verbindende Einheit durchlaufen« (ebd., 63).

Ein platonischer Zug der Prozessphilosophie Whiteheads findet sich in seiner Annahme von »zeitlosen Gegenständen« (*eternal objects*). Jene – erinnernd an »platonische Ideen« bzw. »Formen« – seien aufzufassen als die ewigen Potentialitäten, die in die »wirklichen Einzelwesen« eingehen. Whitehead definiert »zeitlose Gegenstände« als eine »Kategorie der Existenz« wie folgt: »Jedes Einzelwesen, das begrifflich erkannt werden kann, ohne daß hierzu ein Rückgriff auf irgendwelche bestimmten wirklichen Einzelwesen der zeitlichen Welt erforderlich wäre, wird »zeitloser Gegenstand« genannt« (ebd., 99 f.). Zudem weist Whitehead, sich explizit auf Aristoteles und Descartes berufend, auf sein »ontologisches Prinzip« (*ontological principle*) hin, demzufolge alles »irgendwo in der Welt positiv vorhanden ist und überall Wirkungsmöglichkeiten hat [...]« Daher ist die Suche nach einem Grund immer die Suche nach einer wirklichen Tatsache, die als Träger des Grundes dient« (ebd., 93). Dies ist ein Kernsatz über die immerfort wirksame Bezogenheit der »wirklichen Einzelwesen« auf- und untereinander als Bestimmungsgrund von Existenz- und Kreativitätsprozessen.

Die vordem gegebenen Ausführungen sind offenkundig instruierende, selektive Hinweise auf einige von Whiteheads ontologischen Hauptannahmen. Sowohl Erweiterungen als auch Vertiefungen, etwa zu seinen Kategorientypen (»Kategorie des Elementaren«, »Kategorien der Existenz«, »Kategorien der Erklärung«,

›Kategoriale Verbindlichkeiten›), sind notwendig, um seinen eigensinnigen Ansatz hermeneutisch einfangen zu können (vgl. hierfür beispielsweise ergänzend Lango 1972).

27.3 Rezeption und Nachwirkung

Die Rezeption von Whiteheads philosophischem Werk ist in der deutschsprachigen akademischen Philosophie insbesondere seit den 1970er-Jahren im Aufbau begriffen; dies eingedenk dessen, dass zwar bereits kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs Übersetzungen von Texten aus dem Englischen veröffentlicht worden sind, beispielsweise *Science and the Modern World als Wissenschaft und moderne Welt* (Whitehead 1949), aber in erster Linie zwischen 1970 und 1979 mehrere zentrale philosophische Monographien und Sammelände des Autors in deutscher Sprache publiziert wurden: von *Adventures of Ideas* als *Abenteuer der Ideen* (Whitehead 1971) über *The Function of Reason* als *Die Funktion der Vernunft* (Whitehead 1974) bis zu *Process and Reality als Prozess und Realität* (erstmals 1979). Die Übersetzungstätigkeit hielt folgend an. Zuletzt erschienen Übersetzungen seiner pädagogisch-philosophischen Beiträge über die Ziele von Erziehung und Bildung (Whitehead 2012), die auch im prozessphilosophischen Geist verfasst sind. Seit 2010 gibt es eine an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf angesiedelte Deutsche Whitehead Gesellschaft, die Whiteheads Prozessphilosophie in Deutschland zu popularisieren sucht. Zu den kanonisierten Philosophen zählt Whitehead in der akademischen Lehre im deutschsprachigen Raum indes nicht: Es scheint so, als habe man von seinen Texten und Einsichten eher gehört als sie gelesen. Das ein oder andere Bonmot Whiteheads wie jenes, demzufolge es die »sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas« sei, dass sie »aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon« bestehe (Whitehead 1987, 91), ist zum geflügelten Wort avanciert.

Allerdings ist sein prozessphilosophisches Werk nicht wirkungslos geblieben, wenngleich in der Literatur oftmals auf die zurückhaltende Reaktion und Rezeption vonseiten der Philosophie im 20. und 21. Jahrhundert hingewiesen wird (vgl. Irvine 2015). In der Philosophie haben beispielsweise Susanne K. Langer und Nicholas Rescher auf Whiteheads Prozessdenken Bezug genommen. In diversen natur- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen wie der Physik (beispielsweise im Kontext der Quantentheorie; vgl. Eastman/

Keeton 2004), der Biologie (beispielsweise im Kontext des Organismusbegriffs; vgl. Agar 1936), der Erziehungswissenschaft (beispielsweise im Kontext der Lerntheorie; vgl. Riffert 2005) oder der Soziologie (beispielsweise im Kontext der Systemtheorie von Niklas Luhmann; vgl. Hernes 2014) werden Theoreme und Thesen des Mathematikers und Philosophen aufgegriffen und in je eigene Ansätze integriert oder gegen sie kontrastiert. Insbesondere in den Vereinigten Staaten von Amerika sind Whiteheads Überlegungen über Gott, Religion und Welt in eine Strömung überführt worden, die als Prozesstheologie bekannt ist. Das im Jahr 1973 gegründete Center for Process Studies an der Claremont School of Theology steht in der (jungen) Tradition des Denkens von Whitehead und Charles Hartshorne (1897–2000) und sucht, prozessphilosophisches Denken inter- und transdisziplinär nutzbar zu machen.

Literatur

- Agar, Wilfred Eade: Whitehead's Philosophy of Organism. An Introduction for Biologists. In: *The Quarterly Review of Biology* 11 (1936), 16–34.
- Eastman, Timothy E./Keeton, Hank (Hg.): *Physics and Whitehead: Quantum, Process, and Experience*. Albany 2004.
- Ford, Lewis S.: *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925–1929*. Albany 1984.
- Hernes, Tor: Alfred North Whitehead (1861–1947). In: Jenny Helin/Tor Hernes/Daniel Hjorth/Robin Holt (Hg.): *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*. Oxford 2014, 255–271.
- Irvine, Andrew David: Alfred North Whitehead [2015]. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/>.
- Lachmann, Rolf: Einleitung. In: Alfred North Whitehead: *Kulturelle Symbolisierung*. Hg., übers. und eingeleitet von Rolf Lachmann. Frankfurt a. M. 2000, 7–55.
- Lango, John W.: *Whitehead's Ontology*. Albany 1972.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*. Französisch und deutsch. Hg. von Dietmar Till. Frankfurt a. M. 1996.
- Lowe, Victor: *Understanding Whitehead*. Baltimore 1966.
- McHenry, Leemon B.: *The Event Universe. The Revisionary Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Edinburgh 2015.
- Riffert, Franz (Hg.): *Alfred North Whitehead on Learning and Education. Theory and Application*. Newcastle 2005.
- Russell, Bertrand/Whitehead, Alfred North: *Principia Mathematica*. Bd. I–III. Cambridge 1910–1913.
- Spät, Patrick: Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem [2010]. In: <https://freidok.unifreiburg.de/data/7608> (24.3.2017).
- Whitehead, Alfred North: *Die Ziele von Erziehung und Bildung und andere Essays*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Christoph Kann und Dennis Sölch. Berlin 2012.

- Whitehead, Alfred North: Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Übers. und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl. Frankfurt a. M. 1987.
- Whitehead, Alfred North: Process and Reality. An Essay in Cosmology: Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928. Corrected Edition. Hg. von David Ray Griffin und Donald W. Sherburne. New York 1985.
- Whitehead, Alfred North: Die Funktion der Vernunft. Aus dem Englischen übers. und hg. von Eberhard Bubser. Stuttgart 1974.
- Whitehead, Alfred North: Abenteuer der Ideen. Einleitung von Reiner Wiehl. Übers. von Eberhard Bubser. Frankfurt a. M. 1971.
- Whitehead, Alfred North: Wissenschaft und moderne Welt. Übers. von Gertrud Tschiedel und François Bondy. Mit einer Einleitung von Leopold Deuel und einem Nachwort des Herausgebers. Zürich 1949.
- Whitehead, Alfred North: Science and the Modern World: Lowell Lectures 1925. Cambridge 1926.
- Whitehead, Alfred North: An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambridge 1919.
- Widdau, Christoph Sebastian: Descartes und Whitehead über Körper und Geist. Marburg 2012.

Christoph Sebastian Widdau

28 Ontologie des gesellschaftlichen Seins: Georg Lukács und Hans Heinz Holz

28.1 Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

Georg Lukács' *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Lukács 1984b, 1986a) war ursprünglich als Einleitung zu einer Ethik geplant, die aber nicht über Entwürfe und Notizen hinauskam (vgl. Lukács 1994), während die Einleitung ein selbständiges Werk von 1400 Seiten wurde (zur Entstehung vgl. Benseler 1986; zur Konzeption vgl. Lukács 1984a; Morbois 2013; Hahn 2001; Dannemann 1997, 85 ff.; Wolf 1986; Tertulian 1986). Sein Tod im Jahr 1971 verhinderte eine geplante Überarbeitung des Textes, jedoch hat Lukács, veranlasst durch eine prinzipielle Kritik seines Schülerkreises (vgl. Fehér u. a. 1968/69), eine Zusammenfassung seiner Grundgedanken geschrieben, die *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Lukács 1984b, 7–324). Mit seiner *Ontologie* will Lukács eine ›Renaissance des Marxismus‹ befördern, seine Ausführungen begreift er wesentlich als Explikation der von Marx entwickelten Prinzipien. Bisher ist es aber nicht zu einer breiten Rezeption und Diskussion dieses Werkes gekommen (vgl. Metscher 2009).

Lukács entwirft keine allgemeine Ontologie, ihm geht es um eine Ontologie des *gesellschaftlichen Seins*, da dieses in zeitgenössischen Ontologien zugunsten eines isolierten Individuums als Ausgangspunkt vernachlässigt werde (Lukács 1984b, 7 f.) oder gesellschaftliche Prozesse dem ›geistigen Sein‹ subsumiert werden (ebd., 447 f.). Eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins setzt allerdings die Klärung der allgemeinen Probleme des Seins voraus, insbesondere ›Zusammenhang und Verschiedenheit der drei großen Seinsarten (anorganische und organische Natur, Gesellschaft)‹ (ebd., 8), letztlich eine Ontologie der Natur (ebd., 566). Lukács knüpft an Nicolai Hartmanns Konzept eines ›Stufen- bzw. Schichtenbau[s] des Seins‹ an (zum Verhältnis zu Hartmann vgl. Tertulian 2001; Jung 2001; Jung 1989, 11 f.; Wolf 1986, 254 ff.). Im Gespräch mit Hans Heinz Holz bestimmt Lukács als Aufgabe der Ontologie, das ›Seiende auf sein Sein hin zu untersuchen, und dabei die verschiedenen Stufen und Verbindungen innerhalb des Seins zu finden‹ (Lukács 2005, 237) und betont etwas später: ›Ein Sein im strengen Sinne gibt es gar nicht‹ (ebd., 240), da es

sich immer um einen Prozess handele, einen historischen Zusammenhang von Komplexen.

Im ersten Band seiner *Ontologie* bearbeitet Lukács allgemeine Kategorienprobleme in kritischer Auseinandersetzung mit einigen Vertretern der zeitgenössischen Philosophie (Neopositivismus, Existentialismus, N. Hartmann), unter Bezugnahme auf die philosophische Tradition, insbesondere Hegel, und im Anschluss an Marx. Im zweiten Band entwickelt er die zentralen Kategorien des gesellschaftlichen Seins: Arbeit, Reproduktion, Ideologie, Entfremdung. Kategorien sind nach Lukács ›Daseinsformen, Existenzbestimmungen‹ (Lukács 1984b, 36, 127, passim), eine Formulierung, die er aus Marx' Vorrede zu den *Grundrisse* (Marx 1974, 26 f.) entnimmt. Kategorien sind ›[u]nmittelbar‹ Produkt des Denkens, ›insofern, als sie gedankliche Reproduktionen dessen sind, was im Bewegungsprozeß des Seins an sich, das heißt als Moment des Seins seiend ist und wirkt.‹ (Lukács 1984b, 127) Sie sind Denk- und Seinsbestimmungen zugleich (vgl. Lukács 1981b, 236). Dabei sind sie in einen irreversiblen historischen Prozess eingebunden – Geschichtlichkeit ist eine der Grundbestimmungen, die Lukács sowohl für das natürliche Sein (anorganisch und organisch) als auch – und in besonderem Maße – für das gesellschaftliche Sein geltend macht (Lukács 1984b, 86). Der Prozess verläuft nicht mit absoluter Notwendigkeit (ebd., 103, 151 ff.; zu den Modalkategorien vgl. ebd., 144 ff.), ebenso wenig teleologisch, was ein ›setzendes Bewusstsein‹ voraussetzen würde (ebd., 284). Die Wirklichkeit insgesamt ist nach Lukács kausal bestimmt (ebd., 20 f.). Die genetischen Übergänge der Seinstufen untereinander sind durch qualitative ›Sprünge‹ gekennzeichnet, womit allerdings kein plötzliches Auftauchen gemeint ist, sondern ein langer Prozess der qualitativen Veränderung, der etwas Neues hervorbringt. Die ›höheren‹ Stufen bauen auf den vorhergehenden auf, wobei diese bleibende Voraussetzungen sind, deren Kategorien in den neuen Stufen modifiziert und überformt aufgehoben werden.

Wesentlich für Lukács' Verständnis des Seins ist die Kategorie der Gegenständlichkeit, die er den *Ökonominisch-philosophischen Manuskripten* von Marx entnimmt, in denen es heißt: ›Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.‹ (Marx 1977, 578) Für Lukács ist Gegenständlichkeit ›die konkrete und reale Urform eines jeden Seins und folglich einer jeden kategorialen Zusammengehörigkeit‹ (Lukács 1984b, 211), entsprechend ist sie auch nicht aus weiteren Bestimmungen ableitbar, sondern allem anderen vorausgesetzt (ebd., 310). ›Gegenständlichkeiten‹ exis-

tieren unabhängig vom anschauenden, denkenden, erkennenden Bewusstsein, selbst wenn sie in der Vergangenheit durch bewusste Tätigkeit hervorgebracht wurden. Hier sieht Lukács eine Gemeinsamkeit des Marxschen Materialismus und der Ontologie Hartmanns. Er bejaht dessen methodisches Vorgehen des Aufbaus seiner Ontologie von ‚unten‘ im Sinne einer *intentio recta* in aufsteigender Linie vom Alltag über die Wissenschaften zur Ontologie (ebd., 330, 424 f., 429; kritisch hierzu Holz 2005, 120), und gegen die *intentio obliqua* der Erkenntnistheorie. Ebenso folgt Lukács der Auffassung, dass die ‚Gegenständlichkeitkeiten‘ in Natur und Gesellschaft wesentlich als Komplexe aufzufassen sind, wobei den Komplexen Priorität vor deren Elementen zukommt (Lukács 1984b, 107, 112; vgl. Jung 2001, 131), sie sind jeweils letztlich ein ‚Komplex von Komplexen‘ oder eine »Totalität aus Totalitäten« (Lukács 1984b, 241), wobei Beziehungen und Wechselwirkungen untereinander sowie Prozessualität bzw. Geschichtlichkeit entscheidend sind (ebd., 240 f.).

Die grundlegende Kategorie des gesellschaftlichen Seins ist nach Lukács die Arbeit, weil sie den wesentlichen Unterschied zu den beiden anderen Seinstufen konstituiert; seine diesbezüglichen Ausführungen sind entsprechend das systematische Zentrum seiner *Ontologie*. Die separate Analyse der Arbeit, unter Absehung von simultan entstehenden Kategorien – Sprache, Kooperation, Arbeitsteilung etc. – ist zwar eine (methodische) Abstraktion, soll aber die Spezifität dieser Kategorie und damit des gesellschaftlichen Seins herauszustellen helfen. Die Arbeit ist eine »Wechselbeziehung zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur« (Lukács 1986a, 9), ihr »Stoffwechsel« (ebd., 10; vgl. Marx 1968, 57, 192), und somit eine Kategorie, die das gesellschaftliche Sein mit den beiden Stufen des natürlichen Seins verbindet. Dabei bringt sie ein neues Moment in das Sein ein, das auf keiner der anderen Seinstufen zu finden ist: die Teleologie. Um die Eigenart der Arbeit – zwar nicht in ihren Anfängen, sondern in »bereits adäquat gewordene[r]« (Lukács 1986a, 12) Form – zu bestimmen, bezieht sich Lukács auf eine berühmte Passage aus Marx’ *Kapital*, in der dieser ausführt, dass ein menschlicher Baumeister sich gegenüber einer Biene dadurch auszeichnet, dass er das Resultat seiner Tätigkeit ideell, als Zweck, antizipieren kann (vgl. Marx 1968, 193). Lukács leitet hieraus ab: »Durch die Arbeit wird eine teleologische Setzung innerhalb des materiellen Seins als Entstehen einer neuen Gegenständlichkeit verwirklicht.« (Lukács 1986a, 12; vgl. Lukács 1981a, I 33) Die Arbeit, bestimmt als

teleologische Setzung, betrachtet Lukács als Modell für jede gesellschaftliche Praxis, wenn auch bei vermittelten Formen, die sich nicht unmittelbar auf Naturgegenstände beziehen, sondern auf andere Menschen, Modifikationen entstehen (Lukács 1986a, 56, 109 f.). Da das Sein wesentlich kausal bestimmt ist, können nur Zwecke realisiert werden, die unter Ausnutzung und Beachtung der Eigenschaften und Gesetzlichkeiten der natürlichen Gegenstände möglich sind (ebd., 39 f.), als ‚gesetzte Kausalität‘ (ebd., 17, 52). Auch die Zwecke selbst entstehen unter bestimmten Bedingungen, aufgrund (gesellschaftlich bestimmter) Bedürfnisse und des Stands der gesellschaftlichen Produktivkräfte. Es handelt sich immer um konkrete Alternativentscheidungen, die dann zur Realisierung kommen können (ebd., 39). Da es sich bei den Gegenständen stets um Komplexe in Wechselwirkung mit anderen Komplexen handelt, und die arbeitenden Subjekte nie die unendliche Totalität aller Bedingungen und Eigenschaften ihrer Gegenstände kennen können, realisieren die Setzungen notwendig mehr und anderes als ursprünglich beabsichtigt war (ebd., 114 f.). Die Arbeit bewirkt darüber hinaus (simultan) auch die »Entstehung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses« (ebd., 88), eine Distanzierung von Subjekt und Objekt, die Voraussetzung für die Entwicklung des Bewusstseins, aber auch der Sprache ist (ebd., 88). Zugleich wirkt die Tätigkeit auch auf das arbeitende Subjekt selbst zurück; die Auseinandersetzung mit dem Arbeitsgegenstand bedingt Erfahrungen und Fähigkeiten, die Zwecksetzung macht die Unterordnung von Affekten, d. h. Selbstbeherrschung notwendig (vgl. ebd., 43). Das ‚Zurückdrängen der Naturschranken‘, bezogen sowohl auf die äußere wie die eigene Natur, ist ein Prozess der Entwicklung der Individuen und der menschlichen Gattung insgesamt, auf Grundlage ihrer eigenen Tätigkeit. In der *Ontologie* will Lukács die Bedeutung des subjektiven bzw. ideellen Moments, des Bewusstseins für das gesellschaftliche Sein herausstellen (vgl. Lukács 1968, 269; Jung 2001, 142 ff.; Wolf 1986, IX f.). So stellt er den teleologischen Einzelakt und das bewusste Setzen des Zwecks – ohne allerdings die Genese des Bewusstseins selbst zu bestimmen – an den Anfang und entwickelt von hier aus die gesellschaftlichen Zusammenhänge sowie eine Reihe weiterer Momente des gesellschaftlichen Seins (wissenschaftliche Widerspiegelung, Entwicklung der Individualität, Entstehung und Veränderung von Wertungen bzw. Werten etc.).

Gesellschaftliche Wirksamkeit erlangt das Ideelle auch in Form von Ideologien bzw. ideologischen Formen (vgl. Rusch 2013, 85 ff.; Hahn 2010). Es handelt

sich dabei nicht einfach um falsches Bewusstsein, sondern um gedankliche Widerspiegelungen der Wirklichkeit, in denen die Menschen sich der wesentlichen Konflikte und Widersprüche ihrer Gesellschaft bewusst werden und sie bearbeiten (vgl. Lukács 1986a, 398). Ihre Funktion ist letztlich die Vermittlung der einzelnen teleologischen Setzungen mit gesamtgesellschaftlichen Erfordernissen. Für die Wirksamkeit von Ideologien kommt es weniger auf ihre Wahrheit oder Falschheit an, als darauf, ob die gesellschaftlichen Bedingungen ihre Verbreitung und ihren Einfluss auf die Praxis begünstigen (ebd., 413).

Eine Kategorie, die deutlich den Zusammenhang der *Ontologie* zur Ethik erkennen lässt, ist die »Entfremdung« (vgl. Pužić 2016; Vellay 2008). Lukács vertreibt den Grund der Entfremdung in der ökonomischen Entwicklung, der Arbeitsteilung und den daraus entstehenden Eigentumsverhältnissen. Er konzentriert sich aber wesentlich auf die Auswirkungen auf die Individuen, insbesondere den Widerspruch zwischen dem erreichten Niveau der »Gattungsmäßigkeit« und den Möglichkeiten und Schranken der einzelnen Mitglieder der Gattung (vgl. Lukács 1986a, 504 ff.; Lukács 1984b, 194). Wesentliche Entfremdungsformen sind ideologisch vermittelt. Der »Archetypus« (ebd., 605; vgl. Hahn 2012) dieser Formen ist die Religion, deren Grundlage Lukács in einer Projektion der Produkte der eigenen Tätigkeit, insbesondere des teleologischen Moments, auf transzendentale Mächte betrachtet (Lukács 1984b, 249). Zudem werde im Alltag der aus den einzelnen teleologischen Setzungen resultierenden Gesamtbewegung ein (häufig auf das partikulare Individuum zentrierter) Zweck zugerechnet (Lukács 1986a, 14). Das hieran anknüpfende religiöse Bedürfnis entsteht aufgrund der in der Wirklichkeit nicht erfüllten oder erfüllbaren Sehnsüchte der Individuen, deren Erfüllung im Jenseits erwartet wird (Lukács 1984b, 331; Lukács 1981a, 780; vgl. Göcht 2017, 83 ff., 274 ff.). Das Problem besteht hierbei für Lukács darin, dass die Individuen auf ihre Partikularität zurückgeworfen bleiben und so eine diesseitige Überwindung der Entfremdung erschwert wird (Lukács 1986a, 592 f.). Gegentendenzen zur Entfremdung bieten Handlungen und »Objektivationen«, die als solche auf »Gattungsmäßigkeit« orientiert sind und an denen die Persönlichkeit sich ausbilden kann: dies sind vor allem Wissenschaft, ethisches Handeln, gesellschaftliche Aktivitäten und Kunst (Lukács 1986a, 555; Lukács 1984b, 73, 209; Lukács 1981a, I 512, II 767).

Ungeachtet aller Probleme im Einzelnen, die sich

sowohl aus Lukács' Konzeption als auch aus ihrer Form der Realisierung ergeben mögen, bietet die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* zahlreiche Anknüpfungspunkte für weitere Diskussionen. Problematisch bleiben Lukács' Bestimmungen der Arbeit, insbesondere die vorausgesetzte Priorität des Bewusstseins und das Verhältnis von Zweck und Eigengesetzlichkeit der Naturgegenstände (vgl. Göcht 2014, 2017, 61 ff.; Jung 1989, 13; Holz 1987, 79 f.; Ruben/Warnke 1979). Das berührt vor allem die Frage, unter welchen Bedingungen es für die Menschheit möglich sein kann, die Folgen der eigenen Handlungen zu beherrschen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach dem Verhältnis von Theorie (bzw. Denken) und Praxis, ebenso die Frage, ob ein Schichtenmodell das Verhältnis der Menschen zur Natur adäquat abbildet. Diese und andere Fragen gilt es zu klären, auch weil sie sich jedem Entwurf einer »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« stellen.

28.2 Widerspiegelung als ontologisches Modell: die Lukács-Kritik von Hans Heinz Holz

In den berühmt gewordenen Gesprächen mit Georg Lukács, die Hans Heinz Holz, Leo Kofler und Wolfgang Abendroth 1966 geführt haben, eröffnet Holz sein Einzelgespräch, indem er Lukács mit der Frage nach dem Sinn der Ontologie in der marxistischen Philosophie konfrontiert – nicht ohne hinzuzufügen, man habe ihm aus dem Abendrothkreis darauf geantwortet, dass sich die Ontologie im Marxismus in Soziologie auflöse. Lukács antwortet darauf, »daß in unserem Leben immer verschiedene Seinsformen zusammenkommen, und daß dieser Zusammenhang der Seinsformen das Primäre ist.« (Lukács 2005, 234) Dann entwickelt er den Grundgedanken der teleologischen Setzung durch die Arbeit als Kern seiner Ontologie. Holz insistiert jedoch und fragt nochmals nach dem Gegenstand der Ontologie. Lukács antwortet ihm daraufhin mit Nicolai Hartmann, Gegenstand der Ontologie sei »das wirklich Seiende.« (Ebd., 237) Hier bricht der Unterschied in der Auffassung von Ontologie auf: Denn Holz versteht Lukács dahingehend, dass dieser die Ontologie »den einzelnen Wissenschaften als eine Art Grundwissenschaft« (ebd., 243) voranstelle. Dies jedoch wäre alte, d. h. vorkritische Ontologie. Ein dialektisches Ontologieverständnis dagegen müsse darin bestehen, *Modelle* von Wirklichkeit zu entwerfen. Es geht mit anderen Worten für Holz nicht da-

rum, in der *intentio recta* vorkritisch auf Seiendes zugreifen zu wollen, sondern dialektische Ontologie hat *Strukturen von Seinsverhältnissen* zu ihrem Gegenstand, die nur über die *intentio obliqua* reflektierter Wissensformen in Modellbegriffen entwickelt werden können. An genau dieser Frage lassen sich die Unterschiede beider Positionen verdeutlichen.

Auch Ernst Bloch hatte versucht, seine marxistische Philosophie der Hoffnung in einer an Aristoteles orientierten Ontologie der Möglichkeit zu begründen (Bloch 1959, 224–288; Zimmer 1993, 69 ff.) und zu einer dialektisch-materialistischen Kategorienlehre auszuarbeiten (Bloch 1975). Diesen Rückbezug auf ontologische Begründungsversuche haben die an einer Fortbestimmung Hegels im dialektischen Materialismus interessierten Autoren wie Lukács, Bloch und Holz gemein. Das hängt wohl wie erwähnt mit einer gewissen Tendenz zum Soziologismus in der Gesellschaftstheorie zusammen, andererseits jedoch auch mit dem Umstand, dass sich in der Nachfolge Kants über die seit Platon und dem Neuplatonismus klassischen ontologischen Fragen der Dialektik hinaus ein methodisches Verständnis von Dialektik durchgesetzt hat, gegen das nun ontologische Theoriemodelle wieder ins Spiel gebracht werden (s. Kap. 56). Dieser wesentliche Bezug auf Hegel zeigt sich auch darin, dass Lukács den Grundgedanken seiner Ontologie des gesellschaftlichen Seins zuerst in der 1948 erstmals erschienenen Schrift *Der junge Hegel* entwickelt hatte. Lukács war zwar in seinem Ontologieverständnis an Nicolai Hartmann orientiert, die Wendung zu einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins jedoch war an Hegel gewonnen worden: Das Verständnis der Arbeit als teleologische Setzung und vor allem auch die Einheit von Kausalität und Teleologie, nämlich »welche konkrete Stelle die menschliche bewußte Zwecksetzung innerhalb des gesamten Kausalzusammenhangs einnimmt« (Lukács 1986b, 398), ist an der Analyse des Hegelschen Arbeitsbegriffs gewonnen. Genau hier setzt die Kritik von Holz ein.

Der von der Orientierung an Nicolai Hartmann ausgehende »Irrweg der neuen Ontologie« besteht für ihn darin, über die natürliche Einstellung zu Gegenständen, die ja schon Hegel selbst im Vorbegriff der kleinen Logik als das Metaphysik, Wissenschaft und Alltagsbewusstsein gemeinsame »unbefangene Verfahren« (Hegel 1970, 93) kritisiert hatte, eine materialistische Dialektik begründen zu wollen: »Damit konnte Ontologie immer nur zu einer Beschreibung ontischer Sachverhalte kommen, zur Beschreibung dessen, was der Fall ist, aber nicht zur Beschreibung

von *allem*, was der Fall ist oder auch noch sein könnte.« (Holz 2005, 120) Lukács »lässt sich in der Meinung, dieser erkenntnistheoretische Realismus könne einen ontologischen Materialismus begründen, auf diesen Irrweg führen.« (Ebd.) Auch die Orientierung an Hegels Auffassung der Arbeit als teleologischer Setzung ist insofern problematisch, als sie den Schein einer (tatsächlich immer nur relativen) Selbständigkeit menschlicher Tätigkeit in sich trägt: Ontologie wird dann zu einer Konstitutionstheorie, in der Arbeit Wirklichkeit schafft. Dabei gerät das *gegenständliche Reflexionsverhältnis* aus dem Blick:

»Für das richtige Verständnis der Dialektik kommt es nun darauf an, das Verhältnis Mensch-Natur, Subjekt-Objekt als ein *zweifaches Reflexionsverhältnis* [...] zu begreifen, derart dass der Mensch sich an der Natur, die Natur sich am Menschen reflektiert. Wird diese Beziehung in dem Missverständnis, die Arbeit sei *nichts als* die Tätigkeit des Menschen und manifestiere dessen Autonomie gegen die Natur, ausschließlich von der Aktivität des Subjekts her gesehen (also Tätigkeit rein als solche und nicht als gegenständliche Tätigkeit gefasst), dann restituirt sich die subjektivistische Fehldeutung [...] in der nur scheinbar materialistischen Form einer historisch-gesellschaftlichen Konstitutionstheorie.« (Ebd., 370)

Holz greift hier im Begriff der *gegenständlichen Tätigkeit* das Konzept von Marx auf, das dieser in den Thesen über Feuerbach zur Begründung eines *dialektischen Materialismus* eingeführt hatte, um seine Position gegen den mechanischen oder auch den anthropologischen Materialismus von Feuerbach abzgrenzen: Im Unterschied einer *anschauenden* Tätigkeit, die als erkenntnistheoretisches Konzept vom Denken und folglich von der Trennung des Subjekt-Objekt ausgehen muss, zielt Marx im Begriff der *gegenständlichen*, d. h. am Anderen praktisch sich bildenden Tätigkeit auf einen *ontologischen* Sachverhalt, nämlich auf ein Seinsverhältnis, das nicht nur die Tätigkeit, sondern auch ihr Anderes als etwas selber Wirkendes begreift.

Dialektik ist deshalb für Holz auch keine Ontologie der Seienden oder Erkenntnisgegenstände, sondern ein ontologisches Modell von Reflexionsverhältnissen: Ontologie, so hält er kritisch gegen Lukács fest, ist immer »Onto-Logie«, will sagen: eine »Systematisierung des *Wissens vom Sein*« und »ein Wissen und Sprechen von dem Unterschied des *Seins in sich*«, und das bedeutet in der Konsequenz: »Ontologie kann

heute nur in Form einer *Reflexionstheorie* ausgearbeitet werden.« (Ebd., 527; vgl. Zimmer 2001) Kategorien werden in dieser Konzeption dann zu einem »Titel von Seinsverhältnissen« (Holz 2011, 163), und das »Entsprechungsverhältnis von Wirklichkeit und Repräsentation in Vernunftgestalten« und auch »die Doppelnatur der Kategorien als Daseinsformen und Denkordnungen« (ebd., 165) kann nicht einfach vorausgesetzt, sondern muss begründet werden. Das Modell, das Holz für dieses dialektische Reflexionsverhältnis vorschlägt, hat er an der Strukturanalyse der Spiegelung gewonnen (Holz 2017) und als Theorie der Widerspiegelung entwickelt (Holz 2005, 2003).

Als ontologisches Strukturmodell für das Ganze, die Einheit der materiellen und in sich reflektierten Verhältnisse muss die Spiegelung streng von dem auch im Marxismus und bei Lukács üblichen erkenntnistheoretischen Begriff der Widerspiegelung unterschieden werden, also von der Reduktion der Widerspiegelung auf eine Abbildung objektiver Realität im Erkennen. Die auf der spekulativen Entfaltung der Spiegelmetapher beruhende Widerspiegelungstheorie von Holz ist eine Ontologie universaler Relationalität und zielt in diesem Sinn über ein – mit Hegel zu sprechen – seinslogisches Ontologieverständnis hinaus auf die Modellierung dialektischer Reflexionsverhältnisse. In diesem genauen Sinn ist sie dann auch eine Ontologie der Subjektivität und in der Konsequenz auch eine – wenn auch vom Naturverhältnis nicht getrennte, sondern lediglich unterschiedene – Ontologie gesellschaftlichen Seins: Das Subjekt befindet sich originär in einem materiellen Verhältnis (der Spiegel kann nur etwas von ihm Unterschiedenes spiegeln, das schon da ist) und widerspiegelt dieses Andere zugleich perspektivisch, da die Spiegelung von ihrem Ort, d. h. einem situierten In-Sein abhängig ist.

Die Widerspiegelungstheorie von Holz begreift Subjektivität als Reflexion der Reflexion, also als das asymmetrische subjektive Moment materieller Verhältnisse, das nicht nur immer schon in diesen Verhältnissen steht, sondern sie außerdem reflektiert. In formaler Hinsicht ist der Spiegel ein Seiendes unter anderen, mit der es charakterisierenden Besonderheit jedoch, ein virtuelles Bild des Anderen zu enthalten, zu dem es im Verhältnis steht. Das Spiegelbild (in Analogie: das Bewusstsein) drückt dieses Verhältnis aus und setzt die Anwesenheit eines Anderen, des Bespiegelten voraus. Und indem es nicht einfach ein Ding wiedergibt, sondern ein Verhältnis zum Ding zum Ausdruck bringt, handelt es sich um eine notwendig perspektivische Darstellung des Wirklichen – und eben nicht Ab-

bildung oder Verdoppelung des Gegenstandes der Erkenntnis im Erkennen.

Die Spiegelmetapher ist also ein Schemabild für den ontologischen Grundgehalt der Dialektik, alles Sein als In-Beziehung-Sein zu begreifen. Die formale Struktur der Spiegelung deckt den Schein der Priorität des Bewusstseins auf, indem sie beides, den Primat der Bewusstseinsvermittlung als auch die Priorität des Seins aufzeigen kann. Und in dieser Struktur liegt dann auch der Grund, warum Holz im Rekurs auf den Begriff der gegenständlichen Tätigkeit von Marx ein gegenüber Lukács verändertes Verständnis der Ontologie des gesellschaftlichen Seins vorlegt: Tätigkeit bezeichnet nicht nur eine teleologische Setzung, sondern das ganze Feld gegenständlicher Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt, ist also auch nicht nur ein Wirken auf die Natur, sondern eingelassen in das Ensemble materieller Verhältnisse und beruht auf »der Gegenseitigkeit der Beziehungen, derzu folge das Subjekt ebenso bedingt ist durch die außer ihm seienden Dinge [...] wie die außer dem Subjekt seienden Dinge zu Objekten der Tätigkeit des Subjekts werden ...« (Holz 2005, 583). Das gesellschaftliche Praxisverhältnis ist Ausdruck eines Naturverhältnisses, und das Ganze dieser gegenständlichen Reflexionsverhältnisse ist Gegenstand des ontologischen Modells der Widerspiegelung.

Literatur

- Benseler, Frank: Nachwort. In: Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: Lukács 1986a, 731–753.
- Bloch, Ernst: Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Frankfurt a. M. 1975.
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a. M. 1959.
- Dannemann, Rüdiger: Georg Lukács zur Einführung. Hamburg 1997.
- Fehér, Ferenc u. a.: Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur »Ontologie« (1968–1969). In: R. Dannemann (Hg.): Georg Lukács – jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt a. M. 1986, 232–253.
- Göcht, Daniel: Mimesis – Subjektivität – Realismus. Eine kritisch-systematische Rekonstruktion der materialistischen Theorie der Kunst in Georg Lukács' »Die Eigenart des Ästhetischen«. Bielefeld 2017.
- Göcht, Daniel: Entwicklung und Allgemeinheit. Georg Lukács' Darstellung des Hegelschen Begriffs der Arbeit in »Der junge Hegel«. In: Andreas Arndt u. a. (Hg.): Hegel gegen Hegel I. Hegel-Jahrbuch 2014. Berlin 2015, 207–211.
- Hahn, Erich: Religion und Ideologie in der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«. In: Lukács. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 12/13 (2012), 339–361.
- Hahn, Erich: Das Ideologieproblem in der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«. In: Christoph J. Bauer u. a. (Hg.):

- Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft. Duisburg 2010, 149–160.
- Hahn, Erich: Georg Lukács. Eine materialistische Ontologie. In: Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung 12 (2001), H. 48, 112–127.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. I. In: Ders.: Werke, Bd. 8. Frankfurt a. M. 1970.
- Holz, Hans Heinz: Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher. In: Ders.: Speculum Mundi. Schriften zur Theorie der Metapher, spekulativen Dialektik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass herausgegeben von Jörg Zimmer. Bielefeld 2017, 71–129.
- Holz, Hans Heinz: Integrale der Praxis. Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie 3. Berlin 2011.
- Holz, Hans Heinz: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart/Weimar 2005.
- Holz, Hans Heinz: Widerspiegelung. Bielefeld 2003.
- Holz, Hans Heinz: Georg Lukács und das Irrationalismus-Problem. In: Manfred Buhr/József Lukács (Hg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács. Berlin 1987, 60–81.
- Jung, Werner: Prozesse und Tendenzen. Hartmann – Lukács – Bloch. Wege der Ontologie. In: Ders.: Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács. Bielefeld 2001, 130–157.
- Jung, Werner: Georg Lukács. Stuttgart 1989.
- Lukács, Georg: Gespräche mit Georg Lukács. Hans Heinz Holz–Leo Kofler–Wolfgang Abenroth. In: Ders.: Werke. Bd. 18. Bielefeld 2005, 233–251.
- Lukács, Georg: Versuche zu einer Ethik. Budapest 1994.
- Lukács, Georg: Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbband. In: Ders.: Werke, Bd. 14. Darmstadt/Neuwied 1986. (1986a)
- Lukács, Georg: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin und Weimar 1986. (1986b)
- Lukács, Georg: Die ontologischen Grundlagen. In: Frank Benseler (Hg.): Revolutionäres Denken: Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk. Darmstadt/Neuwied 1984. (1984a)
- Lukács, Georg: Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 1. Halbband. In: Ders.: Werke, Bd. 13. Darmstadt/Neuwied 1984. (1984b)
- Lukács, Georg: Die Eigenart des Ästhetischen. 2 Bde. Berlin/Weimar 1981. (1981a)
- Lukács, Georg: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Frankfurt 1981. (1981b)
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband 1. Teil. Berlin 1977, 465–588.
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Berlin 1974.
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW, Bd. 23. Berlin 1968.
- Metscher, Thomas: Ein ungelesenes, unbekanntes Meisterwerk des 20. Jahrhunderts. Gespräch mit Thomas Metscher (Bremen). In: Rüdiger Dannemann (Hg.): Georg Lukács und 1968. Eine Spurensuche. Bielefeld 2009, 149–156.
- Morbois, Jean-Pierre: »L'ontologie de l'être social« et sa reception. In: Pierre Rusch/Ádám Takács (Hg.): L'actualité de Georg Lukács. Actes du colloque organisé le 28 et 29 octobre 2010 à Budapest. Paris 2013, 207–224.
- Oldrini, Guido: Zu den Ursprüngen der (marxistischen) Ontologie von Georg Lukács. In: Lukács. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 2 (1997), 133–162.
- Puzic, Maik: Lukács' späte Entfremdungskonzeption. Natur- und gesellschaftsontologische Grundlagen. In: Lukács. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 16 (2016), 125–142.
- Ruben, Peter/Warnke, Camilla: Arbeit – Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung? Bemerkungen zu G. Lukács' Konzept der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 27 (1979), H. 1, 20–30.
- Rusch, Pierre: L'Oeuvre-monde. Essai sur la pensée du dernier Lukács. Paris 2013.
- Tertulian, Nicolas: Nicolai Hartmann und Georg Lukács – eine fruchtbare Verbindung. In: Lukács. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lujács-Gesellschaft 5 (2001), 101–138.
- Tertulian, Nicolas: Die Ontologie Lukács'. In: Dannemann 1986, 159–180.
- Vellay, Claudio: Die Entfremdung aus Sicht der Lukácschen Ontologie – Materialistische Ethik diesseits von Religion und Glauben. In: Christoph J. Bauer u. a. (Hg.): »Bei mir ist jede Sache Fortsetzung von etwas.« Georg Lukács. Werk und Wirkung. Duisburg 2008, 153–185.
- Wolf, Ulrich: Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Studie zum Verhältnis von Marxismus und Ontologie. Diss. Paderborn 1986.
- Zimmer, Jörg: Reflexion. (= Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Bd. 11). Bielefeld 2001.
- Zimmer, Jörg: Die Kritik der Erinnerung. Metaphysik, Ontologie und geschichtliche Erkenntnis in der Philosophie Ernst Blochs. Köln 1993.

Daniel Göcht (28.1) / Jörg Zimmer (28.2)

29 Phänomenologischer Existentialismus: Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty

Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty sind die ersten französischen Philosophen, die die deutsche Phänomenologie Edmund Husserls und Martin Heideggers nicht nur studieren, sondern daraus eine eigene Position entwickeln, welche phänomenologische mit existenzphilosophischen Ideen verbindet. Beide Philosophen zeichnen sich auch dadurch aus, dass sie auf dem Boden einer Phänomenologie, die sich explizit an den Erfahrungsgegebenheiten orientiert, den Übergang zu einer Ontologie suchen, die die Frage nach dem Sein zu beantworten versucht. Diese Entwicklung ereignet sich bei Merleau-Ponty erst allmählich im Laufe seines philosophischen Werdegangs und läuft auf das Projekt einer indirekten Ontologie hinaus, welches er jedoch aufgrund seines frühen Todes nicht mehr zu Ende führen konnte. Von Ontologie ist in seinem philosophischen Hauptwerk *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) allerdings noch kaum die Rede. Bei Sartre findet sich hingegen bereits in der Einleitung seines philosophischen Hauptwerks *Das Sein und das Nichts* (1943) eine Begründung, warum die Phänomenologie den Schritt zur Ontologie unternehmen muss. Im Folgenden sollen die Positionen von Sartre und Merleau-Ponty in ihren Grundzügen im Hinblick auf ihren Beitrag zu einer Ontologie vorgestellt werden.

29.1 Jean-Paul Sartre – Von der Phänomenologie zu einer phänomenologischen Ontologie

Allgegenwärtig ist in *Das Sein und das Nichts* der Dualismus zwischen dem Für-sich-sein und dem An-sich-sein, dem Sein des Bewusstseins und dem Sein der Dinge. Dieser Dualismus lässt sich als Versuch verstehen, gegen den Idealismus die Nichtreduzierbarkeit der Dinge auf die Subjektivität und gegen den Naturalismus die Nichtreduzierbarkeit der Subjektivität auf die Dinge geltend zu machen. Sartre stellt sich zu Beginn seines Hauptwerks explizit auf den Boden der Phänomenologie Edmund Husserls und versucht von dort aus eine Selbstüberschreitung der Phänomenologie in Richtung auf eine Ontologie vorzunehmen, die jedoch phänomenologisch fundiert bleibt. Dem Phänomen kommt eine relative Existenz zu, weil es das

Bewusstsein voraussetzt, dem es erscheint. Im Gegenzug bestimmt Sartre das Sein als dasjenige, das auch unabhängig von der Beziehung auf eine Subjektivität besteht, also nicht erscheinen muss, um zu sein.

Das Sein, das Sartre im Auge hat, ist jedoch nicht *hinter* der Erscheinung, wie das noumenale Sein bei Kant. Es ist aber auch nicht *nur* Erscheinung, wie es in George Berkeleys berühmter Formel *esse est percipi* heißt. Husserl wird geradezu in die Nähe von Berkeley gerückt, wenn Sartre gegen ihn den Vorwurf erhebt, dass seine phänomenologische Reduktion das Sein auf ein bloßes Bewusstseinskorrelat und damit auf das Bewusstsein selbst und seine konstitutiven Vollzüge reduziert (vgl. Sartre 1994, 17 f.). Allerdings kennt auch Husserl, wie Sartre einräumt, ein Sein, das sich nicht auf das Phänomen-sein reduziert – nämlich das Sein des transzendentalen Bewusstseins, das der Ursprung allen Sinns und nicht selbst das Produkt einer Sinngebung ist. Denn Husserl erklärt: »Das jeweilig wirklich erlebte Erlebnis gibt sich, neu in den reflektierenden Blick tretend, als wirklich erlebtes, als ›jetzt‹ seiend; aber nicht nur das, es gibt sich auch als soeben gewesen seiend; und sofern es unerblicktes war, eben als solches, als unreflektiert gewesenes« (Husserl 1976, 162 f.). Insofern das Bewusstsein nicht die Reflexion, also die Selbsterkenntnis benötigt, um zu existieren, ist es nach Sartre ein *transphänomenales* Sein (vgl. Sartre 1994, 18). *Noumenal* ist es aber deswegen nicht, weil es keineswegs wie das Ding an sich bei Kant sich der Erkenntnis entzieht.

In Sartres Deutung unterliegt also bei Husserl das Sein des Bewusstseins nicht der Bedingung der Erkenntnis; es existiert nicht nur, insofern es erkannt wird. Das Sein des Bewusstseins, also seine ontologische Dimension, wird nun als *Für-sich-sein* bezeichnet. Wie verhält es sich aber nun mit dem Sein des Phänomens? Wenn allein das Sein des Bewusstseins erkenntnisunabhängig existieren würde, dann wäre die Intentionalität des Bewusstseins in letzter Konsequenz ein schöpferisches Verhältnis: Für den Fall, dass das Sein von einer Subjektivität – und sei es auch einer göttlichen – hervorgebracht wird, fehlt ihm, wie Sartre hervorhebt, jegliche Subjektunabhängigkeit. Es ist dann letztlich nur ein »intrasubjektiver Seinsmodus« und darum an ihm selbst nur Nichts. Entweder hat das Geschaffene also keinerlei Selbständigkeit – wie etwa innerhalb einer *creatio continua* –, dann löst es sich in der göttlichen Subjektivität auf, oder es ist sein eigener Träger und ist dann, selbst wenn es auch erschaffen worden ist, durch die Schöpfung unerklärbar (vgl. Sartre 1994, 40).

Der Gedanke einer Konstitution als *creatio ex nihilo* verträgt sich jedoch nicht, wie Sartre fortfährt, mit den Gegebenheiten der Erfahrung: Eine Schöpfung wäre dem Bewusstsein immanent und könnte dann nicht als etwas erscheinen, das ›objektiv‹, ›transzendent‹, also gerade *nicht* das Bewusstsein ist. Das Sein des Phänomens kann folglich nur als unabhängig erscheinen, wenn es auch ontologisch ein vom Bewusstsein unabhängiges Fundament besitzt. Mit dieser grundlegenden Voraussetzung steht und fällt der Gedankengang Sartres, der ihn von der Phänomenologie zur Ontologie führt. Da das Objektive nicht in der Weise einer *creatio ex nihilo* aus dem Subjektiven hervorgehen kann, lässt sich das *esse* des Phänomens nicht auf sein *percipi* bzw. das Sein des *percipi* nicht auf das Sein des *percipiens* reduzieren: Berkeleys Formel – *esse est percipi* – trifft also weder auf den ontologischen Status des Bewusstseins noch auf den der Phänomene zu (vgl. Sartre 1994, 33; vgl. auch Damast 1994, 216 f.). Schöpfung bzw. Konstitution und Transzendenz schließen sich aus.

Das Sein des Phänomens ist also transphänomenal bzw. ein An-sich-sein. Das *An-sich-sein* unterscheidet sich von Kants *Ding an sich*, insofern es sich durch Subjektunabhängigkeit, aber nicht durch Unerkennbarkeit auszeichnet. Kurz, das Sein ist weder noumenal noch reduziert es sich auf Phänomenalität: »[N]ichts von dem, was ich sehe, kommt von mir, es gibt nichts außerhalb dessen, was ich sehe oder sehen könnte« (Sartre 1994, 398). Damit ist der Standpunkt einer phänomenologischen Ontologie erreicht: Das Sein ist wahrnehmbar, und ein Sein ist es, insofern es nicht nur ist, weil es wahrgenommen wird (vgl. hierzu auch Bonnemann 2007, 170–175).

Mit der Subjektunabhängigkeit des Seins hat Sartres sozusagen *en passant* auch eine philosophische Begründung seines Atheismus vorgelegt: Wenn das Sein sich nicht einmal aus einer göttlichen Subjektivität herleiten lässt, dann ist es contingent und ungerechtfertigt. Es ist einfach nur da, ohne erschaffen und damit gewollt zu sein: »Ungeschaffen, ohne Seinsgrund, ohne irgendeinen Bezug zu einem anderen Sein, ist das An-sich-sein zu viel [de trop] für alle Ewigkeit« (Sartre 1994, 44). Genau diese Erfahrung einer solchen Kontingenz und Zufälligkeit der Welt hat Sartre ausführlich in seinem ersten Roman *Der Ekel* (1938) beschrieben.

In einem nächsten Schritt macht Sartre auf einen besonderen Typus von Realitäten aufmerksam, die er als *Negatitäten* bezeichnet. Hierzu gehören all jene Realitäten, die auf irgendeine Weise das Nichts ein-

schließen: Als Beispiele genannt werden die Zerstörung, die Abwesenheit und die Frage (vgl. Sartre 1994, 55–62). Sartre stellt nun die Frage, was der Ursprung solcher Negatitäten sein könnte, denn das An-sich-sein, das volle Positivität ist, kann unmöglich irgend eine Negativität enthalten: »[W]oher kommt dann das Nichts?« (Sartre 1994, 80). Die Antwort lautet: Das Nichts kann nur durch ein Sein in die Welt kommen, das sein eigenes Nichts ist – und dieses Sein ist nach Sartre der Mensch. Wenn der Mensch sein eigenes Nichts ist, dann ist er durch eine Distanz vom Sein und von sich selbst getrennt, und das bedeutet für Sartre, dass er frei ist. Diese Freiheit, aufgrund der das Bewusstsein kein Sein, sondern eben Intentionalität, also ein Bezug zum Sein ist, lässt sich nicht einfach nur als eine Eigenschaft des Menschen neben anderen verstehen. Vielmehr fällt das Sein des Menschen selbst mit der Freiheit zusammen: »Der Mensch ist keineswegs zunächst, um dann frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ›Frei-sein‹« (Sartre 1994, 84). Um fragen zu können oder um eine Abwesenheit feststellen zu können, ja, um überhaupt Bewusstsein vom An-sich-sein gewinnen zu können, ist ein nichtender Abstand zum An-sich-sein vorausgesetzt. Das Für-sich-sein muss imstande sein, sich von der Welt loszureißen, und das setzt wiederum voraus, dass es seinem Wesen nach ein Losreißen von sich selbst ist. Aus diesem Grund ist das Für-sich eine freie Wahl, die niemals mit ihrem Sein als einem Gewählt-sein identisch sein kann, weil sie fortwährend durch ein Nichts von sich selbst getrennt ist.

Sartre spricht nun selbst das Problem an, ob er nicht mit der Unterscheidung zwischen den Seinsbereichen Für-sich und An-sich in einen unüberwindbaren Dualismus geraten sei (vgl. Sartre 1994, 1055). Dieses Problem, das »jenseits von Realismus und Idealismus« (Sartre 1994, 40) gelöst werden soll, führt am Ende von *Das Sein und das Nichts* zu einer präziseren Formulierung des Verhältnisses zwischen Für-sich und An-sich. In Abgrenzung von Descartes, dessen *res cogitans* Sartre für eine »substantialistische Illusion« (Sartre 1994, 180) hält, ist für ihn selbst zwar das An-sich eine solche Substanz, denn es bedarf nicht des Für-sich-seins, um zu sein (vgl. Sartre 1994, 1063). Ganz im Gegenteil ist jedoch das Für-sich nichts weiter als eine *Transzendenz*, d. h. es definiert sich durch seinen Bezug zum An-sich: »[D]as Für-sich ist ohne das An-sich so etwas wie ein Abstraktum [...]; ein Bewußtsein, das Bewußtsein von nichts wäre, wäre ein absolutes nichts [rien]« (Sartre 1994, 1063). Infol-

gedessen existiert für Sartre auch keinerlei Dualismus zwischen einander verschlossenen Seinsbereichen, denn das Für-sich ist ein Glied des dualen Verhältnisses *und* zugleich das duale Verhältnis selbst: »[D]as Für-sich und das An-sich sind durch eine synthetische Verbindung vereinigt, die nichts anderes ist als das Für-sich selbst« (Sartre 1994, 1055).

Das Für-sich ist also kein An-sich, kein Sein mit bestimmten Eigenschaften, sondern Sartre deutet Husserls Intentionalität des Bewusstseins – alles Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas – als ein ontologisches Verhältnis. Es besteht ein Seinsverhältnis zwischen Für-sich und An-sich, das nichts anderes ist als das Für-sich selbst. Kurz, das Für-sich ist nichts weiter als ein Bezug zum An-sich. Es ist selbst, wie Sartre zeigen will, nichts weiter als Freiheit und Wahl, und da das Für-sich eine Transzendenz und keine Substanz ist, wird es nie mit dem identisch sein, was es zu sein gewählt hat. Ein Mensch kann Sartre zufolge darum niemals so Richter, Kellner oder Familienvater sein wie ein Tisch ein Tisch oder ein Glas ein Glas ist. Was er ist, ist er in der Weise es *nicht* zu sein, d. h. es unentwegt in Freiheit überschreiten zu müssen. Damit ist gemeint: Als Für-sich kann ich nicht einfach Richter oder Kellner oder Familienvater *sein*, sondern ich muss mich fortwährend dazu in Freiheit erwählen. Nur ein Heiliger aus Holz oder Marmor wäre darum ganz und gar ein Heiliger.

Die bekannteste Parole des französischen Existentialismus lautet daher, dass die Existenz dem Wesen vorausgeht (vgl. Sartre 1994a, 120): Mein Handeln lässt sich nicht aus einem feststehenden Wesen herleiten, mit dem ich bereits zur Welt gekommen bin. Ganz im Gegenteil sind es Sartre zufolge meine Handlungen, die umgekehrt erst mein Wesen, meinen Charakter erschaffen. Ich tue also nicht, was ich bin, sondern ich bin, was ich tue. Im Mittelpunkt von Sartres Existentialismus steht zweifellos die Freiheit des einzelnen Menschen: Der Mensch ist frei, d. h. er erschafft sich selbst und ist »nichts anderes als das, wozu er sich macht« (Sartre 1994a, 121).

Es ist vor allem das Thema der Freiheit, das die Diskussion des französischen Existentialismus beherrscht. Abgesehen davon gehört das Kapitel, in dem Sartre einen ausgesprochen originellen Beitrag zur Philosophie der Intersubjektivität entwickelt, wohl zu den Passagen aus *Das Sein und das Nichts*, die geradezu berühmt-berüchtigt geworden sind. Gegenüber dem Primat der Erkenntnis, das in Edmund Husserls Konstitutions-theorie des Alter Ego in der *V. Cartesianischen Meditation* vorherrschend ist, insistiert Sartre: »Man begegnet

dem Anderen, man konstituiert ihn nicht« (Sartre 1994, 452). Wenn der Andere primär als Objekt meiner Wahrnehmungswelt verstanden wird, das sozusagen in einem weiteren Schritt aufgrund seiner Ähnlichkeit mit meinem Leib erst den Sinn *Alter Ego* erhält, so ist er zunächst immer *etwas*, das ich konstituiere und nicht *jemand*, der selbst konstituierend ist. Selbstverständlich sehe ich den Anderen von meinem Fenster aus, wie er auf der Straße entlangläuft. Ich sehe seine Kleidung, seine Art, sich zu bewegen, über die ich Urteile fällen kann. Aber jene »Gegenständlichkeit« (Sartre 1994, 457), jene *Wahrnehmung* und *Erkenntnis* des Anderen ist, wie Sartre hervorhebt, nicht die primäre und fundamentale Begegnung mit ihm. Diese Wahrnehmung verweist auf ein ursprünglicheres Gewahrwerden, in dem er mehr als ein bloßes Wahrnehmungsobjekt ist.

So ist bereits der Objekt-Andere, den ich von meinem Fenster aus sehe, nicht nur ein Objekt in der Welt, das sich links von der Bank und hinter dem Baum aufhält, sondern selbst ein Orientierungszentrum, das die Dinge auf sich hin anordnet. Die Dinge der Welt bieten sich nicht nur meinen eigenen Sinnzuweisungen dar, sondern wenden dem Anderen eine Seite zu, die mir entgeht. »So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat« (Sartre 1994, 462). Damit er eine solche Wirkung entfalten kann, muss schon dieser Objekt-Andere mehr als nur ein harmloses Wahrnehmungsobjekt wie z. B. die alte Holzbank neben dem Apfelbaum sein.

Sartre erklärt nun, dass der Andere nicht derjenige ist, *den ich sehe*, sondern vielmehr derjenige, *der mich sieht*: So verweist jener Objekt-Andere, der mir entgehende Sinnzuschreibungen konstituiert, auf einen fundamentalen ursprünglichen Subjekt-Anderen, »der grundsätzlich der ist, *der mich ansieht*« (Sartre 1994, 465). Insofern der Objekt-Andere derivativ und sekundär ist, kann er nur der Objekt-Andere sein, wenn ich zuvor den Subjekt-Anderen erlebt habe. Mit anderen Worten: »Das ›Vom-Andern-gesehen-werden‹ ist die Wahrheit des ›Den-Andern-sehens‹« (Sartre 1994, 464). Mein Erblicktwerden durch den Anderen liegt der Wahrnehmung des Objekt-Anderen zugrunde und bedingt sie; sie ist »der eigentliche Typus meines Für-Andere-seins« (Sartre 1994, 458). Das Angeblicktwerden zu realisieren, bedeutet daher nicht, ein Blick-Objekt wahrzunehmen, sondern Bewusstsein davon zu gewinnen, dass ich angeblickt werde.

Sartre legt hierbei Wert auf den Umstand, »daß ich nicht Objekt für ein Objekt sein kann« (Sartre 1994, 464). Dies zeigt sich phänomenologisch darin, dass

der Blick jene Augen, die ihn manifestieren, verschwinden lässt. Solange ich mich als angeblickt erlebe, kann ich die Augen des Anderen nicht zum Objekt einer These machen; ich kann sie nicht schön oder blutunterlaufen finden oder versuchen, die Pupillengröße zu bestimmen.

»Ganz im Gegenteil, statt den Blick *an* den Objekten, die ihn manifestieren, wahrzunehmen, erscheint mein Erfassen eines auf mich gerichteten Blicks auf dem Hintergrund der Zerstörung der Augen, die ›mich ansehen‹: wenn ich den Blick erfasse, höre ich auf, die Augen wahrzunehmen: sie sind da, sie bleiben im Feld meiner Wahrnehmung als reine *Präsentationen*, aber ich mache davon keinen Gebrauch, sie sind neutralisiert, aus dem Spiel, sie sind nicht mehr Objekt einer These« (Sartre 1994, 466).

Der ursprüngliche Andere ist also kein Objekt, sondern derjenige, durch den ich Objekt werde: »insofern *ich für den Andern bin*, enthüllt sich mir der Andre als das Subjekt, für das ich Objekt bin« (Sartre 1994, 619). Da der Subjekt-Andere prinzipiell nicht Objekt ist, kann ich ihn nicht in der Erkenntnis erfahren, die immer nur Objekte erfasst. Für Sartre ist daher die *Scham* das Erlebnis, in dem ich mich als Objekt für ein anderes Subjekt erfahre. Natürlich ist die Scham ein ontologischer Terminus, der nicht allzu geschwind mit dem alltagsweltlichen Begriff identifiziert werden sollte. Dennoch kommt es sicher nicht von ungefähr, dass Sartre diesen Begriff wählt:

»Die reine Scham ist nicht das Gefühl, dieses oder jenes tadelnswerte Objekt zu sein, das heißt, mich in diesem verminderten, abhängigen und erstarrten Objekt, das ich für den Andern bin, *wiederzuerkennen*. Die Scham ist Gefühl eines *Sündenfalls*, nicht weil ich diesen oder jenen Fehler begangen hätte, sondern einfach deshalb, weil ich in die Welt ›gefallen‹ bin, mitten in die Dinge« (Sartre 1994, 516).

Auf diese Weise erhalte ich eine »neue Existenzdimension« (Sartre 1994, 483). Ich bin ein Objekt, das von einem anderen Subjekt einen Sinn erhält, den es nicht erkennen kann, weil dieses andere Subjekt eben ein Anderer ist: »[E]rblickt werden heißt sich als unerkanntes Objekt von unerkennbaren Beurteilungen, insbesondere von Wert-Beurteilungen, erfassen« (Sartre 1994, 481). Unter dem Blick des Anderen zu leben, fügt mir eine »Entfremdungsdimension« (Sartre 1994, 904) zu, denn alles, was die menschliche Realität un-

ternimmt, hat eine geheime Seite, »die sie nicht gewählt hat« (Sartre 1994, 905), weil sie eben für den Anderen ist.

Während das Sein des Bewusstseins, also das Für-sich-sein, in Sartres phänomenologischer Ontologie zunächst als Freiheit und Wahl bestimmt wird, fügt ihm das Für-Andere-sein nun eine Identität zu: »Ich, der ich, insofern ich meine Möglichkeiten bin, das bin, was ich nicht bin, und nicht das, was ich bin, jetzt *bin ich* also jemand« (Sartre 1994, 475). Diese Dimension ist jedoch für den Anderen und darum weiß ich weder, »was für einer ich bin, noch, welches mein Platz in der Welt ist, noch, welche Seite diese Welt, in der ich bin, dem Andern zuwendet« (Sartre 1994, 483). Das bedeutet konkret, für mich allein wäre ich niemals sympathisch oder unsympathisch, unterhaltsam oder langweilig, hässlich oder schön, geistreich oder dumm. Sobald ich mich selbst frage, was für ein Mensch ich bin, setze ich den Anderen schon voraus und versuche mich so zu sehen, wie ein Anderer mich jetzt sehen würde.

29.2 Maurice Merleau-Ponty – Von der Phänomenologie zu einer indirekten Ontologie

Merleau-Ponty würdigt zwar einerseits, dass Sartres phänomenologische Analysen in *Das Sein und das Nichts* »auf verschärfte Weise und mit einer neuen Tiefe das zentrale Problem der Philosophie aufwerfen« (Merleau-Ponty 2000, 96). Andererseits grenzt Merleau-Ponty sein eigenes Projekt davon ab, indem er den Vorwurf erhebt, dass Sartres Hauptwerk »die Antithese des Für-sich und des An-sich« in den Mittelpunkt rückt. Nicht dieser Dualismus, sondern »das lebendige Band vom einen der Endpunkte zum anderen und [...] deren Kommunikation« (Merleau-Ponty 2000, 96) sollte die Phänomenologie beschreiben.

Der Rückgang auf dieses »lebendige Band« zwischen Für-sich und An-sich macht es nach Merleau-Ponty möglich, eine dritte Seinsweise zu entdecken, die die Grenzen einer dualistischen Ontologie sprengt. Merleau-Pontys Philosophie sucht auf diese Weise einen Weg jenseits von Idealismus und Bewusstseinsphilosophie auf der einen und Naturalismus und Szientismus auf der anderen Seite. In Abhebung dazu rückt seine Phänomenologie das Wahrnehmungsgeschehen in den Mittelpunkt, in dem sich der primäre Kontakt zwischen Subjekt und Welt ereignet, von dem aus Denken, Handeln, Sprechen im Nachhinein zu erschließen sind.

Wie Merleau-Ponty zeigen will, ist die Wahrnehmung weder eine *Konstitution*, in der das Bewusstsein die Sinngenese der Dinge vollzieht, noch kann umgekehrt die Rede von einer *Kausaleinwirkung* sein, in der das Ding im Bewusstsein bestimmte Empfindungen verursacht. In beiden Fällen wäre jeweils das eine Glied der Beziehung ausschließlich aktiv und das andere ausschließlich passiv. Stattdessen will Merleau-Ponty in bewusster Abgrenzung von Bewusstseinsphilosophie und Szientismus den Nachweis erbringen, dass es sich bei der Wahrnehmung um einen *Dialog* handelt – allerdings um einen Dialog, der sich nicht zwischen *Bewusstsein* und Ding, sondern zwischen *Leib* und Ding abspielt. So wird die Wahrnehmung ausgesprochen emphatisch als die »Paarung unseres Leibes mit den Dingen« (Merleau-Ponty 1966, 370) charakterisiert.

Wenn ich etwa zur Erkenntnis gelangen will, ob die Autos, die ich von meinem Fenster aus sehe, winzig klein oder nur weit weg sind, ist es erforderlich, dass das Subjekt mit den Phänomenen »sympathisiert« (Merleau-Ponty 1966, 251). Das bedeutet, mein Leib muss die richtige Einstellung der Augen finden, um das Gesehene scharf zu stellen. Hier findet eine Verschränkung zwischen mir und dem Wahrgenommenen auf der Grundlage meiner Leiblichkeit statt:

»Die Farbe lehnt sich an meinen Blick, die Form des Gegenstandes an die Bewegung meiner Hand, oder vielmehr mein Blick paart sich mit der Farbe, meine Hand mit dem Harten oder Weichen, und in diesem Austausch zwischen Empfindungssubjekt und Sinnlichem ist keine Rede davon, daß das eine wirkte, das andere litte, das eine dem anderen seinen Sinn gäbe [...]. Das Sinnliche gibt mir nur wieder, was ich ihm leime, doch habe ich noch dies selbst nur von ihm« (Merleau-Ponty 1966, 251 f.).

In diesem Verhältnis zwischen Leib und Ding liegt also eine Verschränkung – nämlich die zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenen – vor, welche der Trennung vorausgeht, die das Bewusstsein auf der Ebene des Denkens zwischen sich und den Dingen setzt. Merleau-Ponty unterscheidet darum zwischen Husserls *Aktintentionalität* und einer sogenannten *fungierenden Intentionalität* (vgl. Merleau-Ponty 1966, 475): Ich mache die Augen auf und die Welt ist schon irgendwie sinnvoll geordnet eingerichtet. Die Dinge sind fern oder nah, oben oder unten, links oder rechts, vor oder hinter mir. So vollzieht auch meine berührende Hand eine Formgebung, indem sie bereits die Gestalt des berührten Objekts vorzeichnet.

Das bewusste Denken und Handeln wird Merleau-Ponty zufolge getragen von einem leiblichen Wahrnehmen und einer leiblichen Praxis, in denen bereits ein Sinn vorliegt, in dem ich mich immer schon eingerichtet habe. »Die Erfahrung des Leibes aber gibt uns Einblick in eine Form der Sinnstiftung, die nicht die eines universalen konstituierenden Bewußtseins ist« (Merleau-Ponty 1966, 177). Die Wahrnehmung schließt demzufolge zwar eine Setzung ein, die jedoch anonym und nicht bewusst ist. Wenn die Frage gestellt wird, von wem die Setzung dieses primären Sinns ausgeht, so lautet die Antwort, dass dies eben mein Leib ist. Mein Leib ist also nicht mein bewusstes personales Ich, sondern, wie es heißt, mein natürliches Ich (vgl. Merleau-Ponty 1966, 243, 254).

Während der Szientismus überhaupt kein Subjekt der Wahrnehmung kennt, weil er die Wahrnehmung als einen bloß physiologischen Prozess begreift, ist für die Bewusstseinsphilosophie das Subjekt der Wahrnehmung das transzendentale Ich. Beide, Szientismus wie Bewusstseinsphilosophie, sind sich jedoch wiederum darin einig, dass sie den Leib nur als einen Körper, also als ein bloßes Objekt begreifen. Um die Besonderheit des Leibes im Unterschied zum Körper wieder zu ihrem Recht zu verhelfen, kommt es nun nach Merleau-Ponty darauf an, den Leib so zu beschreiben, wie er erlebt wird, »d. h. das Drama, das durch ihn hindurch sich abspielt, auf sich zu nehmen und in ihm selber aufzugehen« (Merleau-Ponty 1966, 234).

Für Merleau-Ponty ist der Leib jedoch weder nur Subjekt noch nur Objekt, sondern er stellt »eine dritte Seinsweise« (Merleau-Ponty 1966, 401) dar. Eine solche Neubestimmung führt schließlich dazu, dass die Fremderfahrung ihren rätselhaften Charakter verliert. Phänomenal gegeben ist mir mein eigener Leib zunächst gerade nicht als materielles Objekt mit bestimmten Eigenschaften, sondern als Vermögen eines Verhaltens (*comportement*). Ein solches Verständnis des Leibes verringert die Kluft zwischen den Subjekten, denn von jetzt an geht es nicht mehr um die Frage, wie ich, als ein reines denkendes Bewusstsein ein materielles Objekt sehen kann, das ebenfalls von einem für mich unsichtbaren reinen denkenden Bewusstsein bewohnt ist. Wenn mein perzeptives Bewusstsein mit einem Körper verflochten ist, warum soll dann dieser Körper vor mir umgekehrt nicht auch mit einem Bewusstsein verflochten sein?

Das Gesicht eines anderen Menschen ist, wie Merleau-Ponty ausführt, »Träger einer Existenz« (Merleau-Ponty 1966, 403), so wie auch meine eigene Exis-

tenz von einem Leib getragen ist. Wir sind für einander »Verhaltungen« (Merleau-Ponty 1966, 404): »Ich nehme den Anderen als Verhalten wahr« (Merleau-Ponty 1966, 407). Indem mein Leib den Leib eines Anderen wahrnimmt, entdeckt er darin nach Merleau-Ponty seine eigene vertraute Weise des Umgangs mit der Welt – sozusagen eine »Fortsetzung seiner eigenen Intentionen« (Merleau-Ponty 1966, 405). Die von Merleau-Ponty vorgeschlagene Revision des Leibverständnisses soll begreiflich machen, wie der Träger eines Verhaltens einen anderen Träger eines Verhaltens wahrzunehmen vermag.

Weder ich noch der Andere ist zunächst als ein bloßes Erkenntnisobjekt gegeben, das sich identifizieren und beherrschen lässt. Gegeben ist der Anderer mir vielmehr in einer zwischenleiblichen Kommunikation, die auf unserer leiblichen Verwandtschaft beruht und von der selbst noch der Machtkampf der Bewusstseine zehren muss. Worauf Merleau-Ponty hier sein Augenmerk richtet, ist die »wechselseitige Entsprechung meiner Intentionen und der Gebärden des Anderen, meiner Gebärden und der im Verhalten des Anderen sich bekunden den Intentionen« (Merleau-Ponty 1966, 219). Noch vor jedem Versuch einer Objektivierung und Beherrschung verstehe ich den Anderen in seiner Leiblichkeit, indem ich ihm gegenüber – wie Adorno wiederum sagen würde – eine mimetische Haltung einnehme: »als wohnten seine Intentionen meinem Leibe inne und die meinigem seinem Leibe« (Merleau-Ponty 1966, 219).

Merleau-Ponty will auf das Folgende hinaus: In meinem eigenen Leib erfasse ich meine eigenen Intentionen – Schmerz, Hunger, das Bedürfnis, etwas zu tun –, und weil ich den fremden Leib von Anfang an sozusagen mit meinem ›ganzen Leib‹ wahrnehme, sind mir auf diese Weise nun in meinem Leib die fremden Intentionen gleichermaßen gegeben. Aus diesem Grund hat leibliches Handeln in seinen vielfältigen Formen »unmittelbar eine intersubjektive Bedeutung« (Merleau-Ponty 1966, 403):

»Nehme ich im Spiel die Finger eines fünfzehnmonatigen Kindes zwischen die Zähne und beiße ein wenig, so öffnet es den Mund. Und doch hat es schwerlich je sein Gesicht im Spiegel gesehen und ähnelt seine Zähne nicht den meinen. Aber sein eigener Mund und seine Zähne sind für das Kind, so wie es sie von innen fühlt, unmittelbar Beißwerkzeuge, und mein Kiefer, so wie es ihn von außen sieht, unmittelbar mit der gleichen Intention begibt« (Merleau-Ponty 1966, 403).

Bereits die Dingwahrnehmung, in der das Subjekt sowohl bestimmt wie auch bestimmt wird, zeichnet sich bei Merleau-Ponty durch eine dialogische Struktur aus, welche nun erst recht für das Verhältnis zwischen mehreren leiblichen Subjekten ausschlaggebend ist:

»In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht, meine Worte wie die meines Gesprächspartners sind hervorgerufen je durch den Stand der Diskussion und zeichnen sich in ein gemeinsames Tun ein, dessen Schöpfer keiner von uns beiden ist [...]. Im gegenwärtigen Dialog werde ich von mir selbst befreit, die Gedanken des Anderen sind durchaus die seinigen, die nicht ich etwa hervorbringe, wiewohl ich sie schon in *statu nascendi* erfasse, ja ihnen vorweg bin; und Einwände meines Gesprächspartners entreiben mir sogar Gedanken, von denen ich nicht wußte, daß ich sie hatte, so daß also der Anderer ebenso sehr mir zu denken gibt wie ich ihm Gedanken zuschreibe« (Merleau-Ponty 1966, 406).

Der Leib als solcher entgeht der Alternative von Bewusstsein und Ding, an der auch Sartres Ontologie noch festhält, insofern er sich durch eine *zweideutige* und damit *dritte* Seinsweise auszeichnet (vgl. Merleau-Ponty 1966, 234). Er ist weder nur ein Ding, weil von ihm Sinngebungen ausgehen. Aber er lässt sich auch nicht auf das Bewusstsein zurückführen, weil jene Sinngebungen nämlich nicht in volliger Selbstdurchsichtigkeit bewusst sind. Der Leib als Subjekt der Wahrnehmung ist ein präpersonales Subjekt, das dem personalen Subjekt zugrunde liegt und in dem sich schließlich auch habituelle und kulturelle Errungenschaften sedimentieren.

»Ich kann nicht in demselben Sinne sagen, ich sehe das Blau des Himmels, wie ich sage, ich verstehe dieses Buch, oder ich entschließe mich, mein Leben der Mathematik zu widmen [...]. Ich sehe Blau, weil ich für Farben *empfindlich* bin – indessen personale Akte Situationen schaffen: ich bin Mathematiker, weil ich beschlossen habe, es zu sein. Wollte ich infolgedessen die Wahrnehmungserfahrung in aller Strenge zum Ausdruck bringen, so müßte ich sagen, daß *man* in mir wahrnimmt, nicht daß ich wahrnehme« (Merleau-Ponty 1966, 253).

Die Wahrnehmung ist also weder ein personaler Akt, wie die Bewusstseinsphilosophie annimmt, noch ein

kausalphysiologischer Prozess, wie der Naturalismus behauptet, sondern eine leibliche Sinngebung.

Wenn sich das Sinnesfundament in einem solchen Vorbereich, einem Vor-Ich auf einer vorprädikativen Ebene, befinden soll, liegt der Verdacht nahe, dass hierdurch Probleme der Transzentalphilosophie umgangen werden sollen, indem die transzendentale konstituierende Instanz mit all ihren Privilegien nun einfach eine »Etage« tiefer gelegt, nämlich vom Bewusstsein auf den Leib verschoben wird. Das konstituierende Subjekt wird nun schlachtweg zu einem Vor-Subjekt, das aber nach wie vor konstituiert. Merleau-Ponty hat dieses Problem seines frühen Denkens selbst gesehen, und er versucht in seinem letzten Werk mit dem Titel *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964), das aufgrund seines frühen Todes unvollendet geblieben ist, eine neue Lösung zu finden. Die Rede ist nun von einer »indirekten Ontologie« (Merleau-Ponty 1994, 233). Indirekt ist diese Ontologie deshalb, weil sie nicht das Sein selbst direkt befragt, sondern den phänomenologischen Umweg von den Seienden zum Sein beschreitet (vgl. Merleau-Ponty 1994, 233; vgl. auch Good 1998, 240 f.).

Wenn das Subjekt sehen und berühren kann und das Objekt sichtbar und berührbar ist, dann muss, wie Merleau-Ponty sagt, zwischen Subjekt und Objekt eine grundlegende »Verwandtschaft« (Merleau-Ponty 1994, 176) bestehen, die aller Trennung vorausliegt und das Sehen wie auch das Berühren erst ermöglicht. Diese Verwandtschaft nennt Merleau-Ponty *Fleisch* (*la chair*). »Dies besagt: mein Leib ist aus demselben Fleisch gemacht wie die Welt (er ist wahrnehmbar)« (Merleau-Ponty 1994, 313). So heißt es auch kurz und bündig in seinen Vorlesungen über die Natur: »Das Fleisch des Leibes lässt uns das Fleisch der Welt verstehen« (Merleau-Ponty 2000a, 297).

Das Fleisch wird als ein »formendes Milieu für Objekt und Subjekt« (Merleau-Ponty 1994, 193) verstanden; und insofern die Sinnstrukturen der Welt hier ihren Ursprung haben, kommen sie nicht mehr von einer früheren Stufe der Subjektivität – nämlich dem leiblichen Vor-Ich –, sondern aus dem Verhältnis zwischen Leib und Welt, Subjekt und Objekt, das beide umgreift, formt und trägt. Dieses Verhältnis ist also keine Gegenüberstellung, sondern ein »Überkreuzen von Berührenden und Berührbarem« (Merleau-Ponty 1994, 176): So steht der Leib in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* der Welt nicht einfach nur gegenüber, sondern ist, wie es ausdrücklich heißt, »als sichtbares Ding [...] im großen Schauspiel mitenthalten« (Merleau-Ponty 1994, 182). Um Dinge

greifen zu können, muss meine Hand selbst ein Ding sein.

Wie Bernhard Waldenfels bemerkt, hat Sartres Ekel vor der Kontingenz »einen wahren Kern nur im Hinblick auf Grenzerfahrungen, wie sie in *La nauisé* [dt. *Der Ekel* – Anm. J. B.] beschrieben werden; doch sind diese nicht grundlegend, da der schockartige Ver fremdungseffekt nur die Kehrseite einer vorgängigen Vertrautheit mit der Welt ist« (Waldenfels 1987, 132). Sartre würde dem entgegenhalten, dass sich aber gerade in diesen Grenzerfahrungen erst das wahre Gesicht der Welt und die Bodenlosigkeit jener vermeintlichen Vertrautheit entlarvt.

Für Roquentin, der Hauptfigur aus Sartres Roman *Der Ekel*, wäre Merleau-Pontys Ontologie des Fleisches nicht mehr als ein weiterer philosophischer Versuch, die Welt als ein »Brevier« (Sartre 1989, 141) zu verstehen, um sie damit wieder in einen umfassenden Sinnzusammenhang, also gewissermaßen in ein »Zuhause« zu verwandeln. Roquentin schreibt in sein Tagebuch: »Ich sehe, was darunter ist! Die Lackschichten schmelzen, die glänzenden Samthäutchen, die Pfirsichhäutchen des lieben Gottes platzen unter meinem Blick, sie reißen auf und klaffen auseinander« (Sartre 1989, 142). Während für Sartre das Sein absurd und kontingent ist, weswegen jede nachträgliche Sinnstiftung immer zu spät kommt und bestenfalls ein Feigenblatt bleibt, vollzieht sich umgekehrt nach Merleau-Ponty durch die Verflechtung von Leib und Welt eine ursprüngliche Sinnstiftung, die früher ist als jede bewusste Absurditätserfahrung.

In Abgrenzung vom cartesianischen Dualismus, dessen Ausgangspunkt die Trennung des Bewusstseins von den Dingen darstellt, spricht Merleau-Ponty von einem »Bündnis zwischen den Dingen und mir, das darin besteht, daß ich ihnen meinen Leib leihе, damit sie sich in ihn einschreiben und mir ihre Ähnlichkeit vermitteln« (Merleau-Ponty 1994, 191). Schon die Auswahl der Metaphern – »Bündnis«, »leihen«, »einschreiben«, »vermitteln« – evoziert den Gedanken an ein friedliches und idyllisches Geschehen, aber der Sachen nach ist damit keineswegs ausgeschlossen, dass jenes »Einschreiben der Dinge in meinen Leib«, der ihnen großzügig jederzeit zur Verfügung gestellt ist, bisweilen auch eine lästige bis schmerzhafte Angelegenheit für den Leib sein kann. Man muss überhaupt nicht den Bereich alltäglicher Wahrnehmungen hinter sich lassen, um die These zu wagen, dass Dinge nur deswegen schmerhaft, ekelhaft und zerstörerisch sind, weil mein Leib mit der Welt verwandt ist und insofern von ihr berührt werden kann. Mit demselben

Recht, mit dem sich sagen lässt, dass diese Verwandtschaft meine Berührbarkeit einschließt, schließt sie ebenfalls meine Verletzbarkeit ein. Das Fleisch ist daher nicht nur die Bedingung für jedes Erkennen und Handeln, sondern auch die Bedingung meiner Verletzbarkeit.

Wie sich gezeigt hat, meint das Fleisch die Vermittlung zwischen dem Empfindenden und dem Empfindbaren, also jene Gemeinsamkeit, der es zu verdanken ist, dass ich empfänglich für die empfundene Welt bin. Wenn dies so ist, dann müssen wir in der Tat irgendwie aus demselben Zeug – eben dem Fleisch – gemacht sein, aber dann stellt dieses Bündnis grundsätzlich auch das Fundament für jedes positive oder negative Widerfahrnis dar, das vom Wahrgenommenen über den Wahrnehmenden hereinbricht: Jene Vertrautheit kann also auch als Fremdheit erfahren werden, da der eigene Körper zum Komplizen der Dinge werden kann, um ungewollte und unangenehme Erlebnisse hervorzubringen.

Verwandtschaft besteht darin, dass die Dinge nur empfindbar sind, weil ich empfindend bin – aber sie zeigt sich auch darin, dass Feuer nur heiß ist, weil ich hitze- und schmerzempfindlich bin, mehr noch: dass Feuer nur verbrennt, weil ich brennbar bin – eine ungewollte und verhängnisvolle Eigenschaft, die mich verletzen und sogar töten kann. Aus demselben Fleisch wie die Welt zu sein, schließt also auch Berührbarkeit, Anfälligkeit und Verletzlichkeit ein. Mein brennbarer Leib geht eine Komplizenschaft mit der brennenden Welt ein, der ich ausgesetzt bin, gerade weil wir fortwährend in einem Kontakt stehen, in dem sich auch die Dimension des Vom-Körper-Gehabt-Werdens in ihrer ganzen Abgründigkeit verwirklichen kann. In mir stecken Dispositionen, die mit Qualitäten der Dinge korrespondieren und sich notwendig mit dem Charakter der Negativität und Widrigkeit aktualisieren. Es lässt sich natürlich noch eine ganze Reihe weiterer Beispiele für die Verwandtschaft als Ursprung negativer Widerfahrnisse anführen: Das Wahrgenommene kann nur drückend, stechend, schneidend, stoßend sein, weil der Wahrnehmende drückbar, stechbar, schneidbar, stoßbar ist. Man könnte also alles in allem auch von einer Fremdheit in mir selbst sprechen, die in meiner Anfälligkeit und Verletzlichkeit durch Fremdes besteht, das mir von der Welt her zustößt.

Das Fleisch als dasjenige, was mich mit der Welt verbindet, ist also nicht nur harmonisch, wie die Rede von Bündnis und Vermählung zunächst meinen lässt,

welche Anklänge an eine prästabilisierte Harmonie weckt. Diese Verwandtschaft hat nicht zuletzt auch den entscheidenden Aspekt, dass der Leib und die Dinge der Welt einander wechselseitig ausgeliefert sind. Sie ist das Fundament dafür, dass eines das andere verletzen und zerstören kann, insofern die Welt für mich erreichbar ist und ich erreichbar für die Welt bin. Anders gesagt, weil Leib und Welt miteinander *chair* sind, können sie wechselseitig füreinander auch *vian-de* sein. Wenn man also wie Merleau-Ponty von einer Vermählung des Leibes mit den Dingen spricht (vgl. Merleau-Ponty 1994, 175, 185), so sollte man der Ehrlichkeit halber auch zugeben, dass in dieser Ehe mitunter ordentlich die Fetzen fliegen (vgl. zum Widerfahrnischarakter der wahrgenommenen Welt Bonnemann 2016).

Literatur

- Bonnemann, Jens: Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses. Münster 2016.
- Bonnemann, Jens: Der Spielraum des Imaginären. Sartres Theorie der Imagination und ihre Bedeutung für seine phänomenologische Ontologie, Ästhetik und Intersubjektivitätskonzeption. Hamburg 2007.
- Damast, Thomas: Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus. Eine Untersuchung zur Einleitung in »L'être et le néant«. Berlin 1994.
- Good, Paul: Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung. Düsseldorf/Bonn 1998.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [1913]. Den Haag/Boston/Lancaster 1976.
- Merleau-Ponty, Maurice: Der Streit um den Existentialismus. In: Ders.: Sinn und Nicht-Sinn [1948]. München 2000, 94–110.
- Merleau-Ponty, Maurice: Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960 [1995]. München 2000. (2000a)
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare [1964]. München 21994.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung [1945]. Berlin 1966.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie [1943]. Reinbek bei Hamburg 1994.
- Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus [1945]. In: Ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948. Reinbek bei Hamburg 1994, 117–155. (1994a)
- Sartre, Jean-Paul: Der Ekel [1938]. Reinbek bei Hamburg 1989.
- Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt a. M. 1987.

30 Poststrukturalismus: Emanuel Levinas, Michel Foucault, Gilles Deleuze und Jacques Derrida

Der unter dem nicht immer trennscharfen Ausdruck Poststrukturalismus subsumierten französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts (oft auch summarisch postmoderne Philosophie genannt) eilt der Ruf voraus, Fragen nach dem Sein, nach Realität und Wirklichkeit, kurz: ontologische Fragen, und genereller: allgemeine Wahrheitsansprüche zugunsten der Annahme sozial und geschichtlich bedingter Wirklichkeitskonstruktionen aufgegeben zu haben. Es ist der Eindruck entstanden, dass Poststrukturalismus und Ontologie sich ausschließen. Bereits mit dem strukturalistischen Erbe waren – trotz der gravierenden Transformationen bei den Poststrukturalisten – bestimmte theoretische Weichenstellungen verknüpft, durch die traditionelle Ontologien verabschiedet wurden. Dazu gehören neben

- a) dem generellen post-metaphysischen Verzicht auf *ontotheologische Prämisse* (z. B. eines göttlichen Seins- und Erkenntnisprinzips und sich davon ableitenden teleologischen und hierarchischen Ordnungsstrukturen der Wirklichkeit) besonders auch
- b) die Verabschiedung des idealistischen (an Kant anschließenden) und phänomenologischen (an Husserl anschließenden) *Bewusstseinsparadigmas* und
- c) die Orientierung an *linguistischen Strukturen* als allgemeinem Erklärungsmodell.

Während also zum einen klassische Theoriemodelle der Ontologie, die bestimmte Letztbegründungsinstanzen in Anspruch nahmen (a und b), verabschiedet wurden, scheinen zum anderen ontologische Fragen zugunsten der Priorisierung sprachtheoretischer Fragen (c) weitgehend aufgegeben worden zu sein (in dieser Hinsicht gibt es trotz der oft polemischen Differenzen zwischen den französischen Poststrukturalisten und der angloamerikanischen Tradition der analytischen Philosophie auch grundlegende Analogien). Doch obwohl das strukturalistische Erbe klar erkennbar ist, bleibt die poststrukturalistische Philosophie nicht nur in akzidenteller Weise von ontologischen Fragestellungen bewegt. Der Nukleus poststrukturalistischer Ontologie kristallisiert sich vor allem in Bezug auf die Philosophie Heideggers heraus. Mit Heidegger verbindet die Poststrukturalisten sowohl eine grundsätzliche (wenn auch jeweils unterschiedlich modifizierte) Kritik der metaphysischen Tradition und ihrer ontologischen Annahmen als auch der An-

spruch einer Revision der Ontologie im Ausgang der von Heidegger formulierten ›ontologischen Differenz‹. Damit erweisen sich die poststrukturalistischen Philosophien im Kern als Metaontologien. Foucault, Deleuze und Derrida, sowie *avant la lettre* auch Levinas, der noch im Horizont der Phänomenologie und Existenzphilosophie entscheidende Gedanken der Poststrukturalisten entwickelt –, alle diese Theorien sind im Kern nicht nicht-ontologisch, sondern metaontologisch; d. h. alle sind durch eine doppelte ontologische Reflexion bewegt, nämlich durch eine geschichtliche, *kritische Reflexion* auf metaphysische Ontologien und eine *produktive Reflexion* auf den post-metaphysischen Gedanken der Differenz (›ontologische Differenz‹). Dabei vermeiden freilich die Poststrukturalisten weitgehend – schon aufgrund der geschichtlichen Reflexion und Absetzung von traditionellen Ontologien – ihre eigenen Theorien als Ontologien zu klassifizieren. Das schließt aber nicht aus, dass die metaontologischen Reflexionen ontologische Begriffe transformieren und auch neue ontologische Kategorien hervorbringen. Tatsächlich erweisen sich metaontologische Theorien im Kontext der Poststrukturalismus immer auch als *implizite Ontologien*, d. h. sie verzichten in der Regel auf die Formulierung einer allgemeinen Ontologie, entwickeln aber im Rahmen eines anderen Theorieparadigmas, z. B. der Ethik (s. Levinas), ontologische Begriffe und Argumentationen; und im Einzelfall findet sich im Poststrukturalismus auch eine *explizite Ontologie*, d. h. eine nicht nur metaontologisch kommentierte, sondern eigens in Anspruch genommene Ontologie (s. Deleuze). Im Zuge der kritischen Reflexion auf die metaphysische Tradition dominiert in den poststrukturalistischen Ontologien eine Fokussierung auf Begriffe, die als in der Tradition marginalisierte, ausgeblendete oder in ihrer Tragweite unterschätzte Begriffe gelten. Damit stehen insgesamt Begriffe im Vordergrund, die mit starken Seinsannahmen (in denen Zeitlichkeit und Widersprüchlichkeit als in stabile Identitätsstrukturen aufgehoben gelten und sich in einer *eternalistischen* Ordnung spiegeln lassen) konfigurieren. Dadurch treten insbesondere Begriffe wie ›Differenz‹, ›Zeit‹, ›Ergebnis‹, ›Virtualität‹, ›Simulakrum‹ oder ›Supplement‹ ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

30.1 Emanuel Levinas: Metaphysik ohne Ontologie

Mit Levinas wird in unmittelbarer Nachbarschaft zum Poststrukturalismus eine doppelte Stoßrichtung erkennbar: die Zurückweisung des Strukturalismus als einer noch metaphysischen Denkfigur und die Transformation des Differenzdenkens in Richtung eines Pluralitätsdenkens, welches sich später als Grundzug des poststrukturalistischen Denkens erweisen sollte. Im Blick auf die Ontologie nimmt Levinas darüber hinaus eine Schlüsselstellung ein. Als Gegenstand der Kritik ist sie für ihn von zentraler Bedeutung, da er für eine Metaphysik ohne Ontologie zu argumentieren versucht. Sein Ontologieverständnis orientiert sich dabei primär an Heidegger, von dem er den Gedanken der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem zunächst aufnimmt, dann aber in spezifischer Weise transformiert.

Levinas sieht in Heidegger den notwendigen Schritt der Phänomenologie weg von einem transzendentalen Subjekt hin zum Seinsdenken, welches auch das Denken selbst als eine Form des Existierens bzw. als einen »Seinsakt« (Levinas 2012, 65) begreift. Sowohl in seinen frühen (vgl. Levinas 1989) als auch in den späteren Texten (vgl. Levinas 1993) betont er die grundlegende Bedeutung dieser ontologischen Perspektive, in der das Bewusstsein als eine »ontologische Modalität« (Levinas 2005, 69) begriffen wird, wodurch zuletzt auch die »anthropologische[n]« Analysen (Levinas 1989, 17) zugunsten ontologischer verabschiedet werden. Mit Heidegger geht Levinas auch den Schritt über den Primat des theoretischen Weltverhältnisses hinaus, indem das Seinsverständnis nicht mehr auf eine wissenschaftlich-theoretische Einstellung verengt ist, sondern »das gesamte menschliche Verhalten« (Levinas 2012, 105) einschließt – »das Sein verstehen heißt existieren« (Levinas 2012, 106). Er fasst die Verabschiedung der Anthropologie zugunsten der Ontologie in dem Satz zusammen: »Der ganze Mensch ist Ontologie.« (Ebd.)

Doch Heideggers Schritt vom Bewusstsein und Menschen zum Sein und die damit verbundene These vom Unterschied von Sein und Seiendem markieren für Levinas nur die Ausgangspunkte seines Denkens. In Absetzung von Heideggers Ontologie als *terminus a quo* versucht Levinas die Priorisierung des Seins gegenüber dem Seienden zu überwinden und steuert dabei ein Verhältnis zwischen Seienden als ein irreduzibles Differenzverhältnis an. Entscheidend für den Schritt über Heidegger hinaus ist Levinas' Kritik eines

»Seins, das sich ohne uns, ohne Subjekt, vollzieht, einnes Seins ohne Seiendes« (Levinas 2012, 22). Die Idee eines ›anonymen Seins‹ (vgl. ebd., 22 f., vgl. auch Levinas 2008, 71) sieht Levinas bereits in Heidegger angelegt. Diese Idee markiert später Levinas' zentralen Kritikpunkt des Strukturalismus, den er als einen »Anti-Humanismus« (Levinas 2005, 69) klassifiziert, da er »den Menschen auf ein Medium reduziert, das für das Sein notwendig ist« (ebd.). Demgegenüber zielt Levinas von Beginn an darauf ab, das Subjekt als ein Seiendes zu denken, das nicht einfach in einer funktionalen Abhängigkeit zum Sein steht. Das Subjekt gewinnt bei Levinas den ontologischen Status eines Ereignisses. Im Unterschied zum »unpersönlichen Sein«, das hier ganz nach-metaphysisch weder als Substanz noch als Subjekt und mit Heidegger als ein bloßes »Es-gibt« (Levinas 1989, 24) gedacht wird, – im Unterschied dazu denkt Levinas das Subjekt bzw. das Bewusstsein ontologisch als ein nicht-ableitbares Ereignis eines Anfangs im »unendlichen Gewebe des Seins« (Levinas 1989, 27). Das unvorgreifliche, nicht ableitbare Ereignis eines Ichs im anonymen Sein wird in drei Hinsichten näher bestimmt: Im Blick (1) auf seinen Status im Sein, (2) auf sein Verhältnis zum Sein und (3) auf sein Verhältnis zu anderem Seienden.

1) Insofern es sich im Sein ereignet als etwas, das die Einheit oder das Gewebe des Seins »zerreißt« (Levinas 1989, 27), konstituiert sich seine Gegenwart nicht als »ein Etwas« (ebd.), sondern als ein »Riß« (ebd.), was bereits zu dem paradoxen Gedanken einer »Gegenwart« überleitet, die nicht als Anwesenheit, sondern im Kern als Abwesenheit bestimmt ist. Die durch eine Form der Abwesenheit (»Riß«) gedachte Gegenwart wird von Levinas als eine ursprüngliche Gegenwart, d. h. als zeitkonstituierende Gegenwart vor der temporalen Organisation des Seienden bestimmt. Dem – zeitlogisch gesprochen – Rückgang aus der temporalen Ordnung der konstituierten Zeit der drei Zeitdimensionen (Levinas spricht hier von »hypostasierte[r] Zeit«; Levinas 1989, 28) auf die eigentümliche Gegenwart der Zeitkonstitution selbst entspricht der ontologische Rückgang vom Seienden auf eine »Funktion des Seins«, und genauer: auf die »Grenze zwischen Sein und dem Seienden« (Levinas 1989, 27), also präzise auf den Ort der Differenz in der ontologischen Differenz. Dabei wird zugleich deutlich, dass der ›Riß‹ auch nicht schlicht ein Nichts ist, sondern dass er das ist, von dem her das Subjekt als eine Weise zu sein, näher: als ein Anfangen im anfangs- und endlosen Sein seinen Ausgang nimmt.

2) Als ein *Anfangen* ist das Bewusstsein für Levinas

die »Konstitution einer Herrschaft« (Levinas 1989, 26) bzw. die »Freiheit des Anfangs« (ebd., 29). Demgemäß denkt er das Verhältnis von Sein und Seiendem nun nicht mehr einseitig vom anonymen Sein her, sondern vielmehr ausgehend vom Seienden als die »Freiheit der eigentlichen Einflußnahme des Seienden auf das Sein« (Levinas 1989, 29). Die Wendung gegen den Primat eines anonymen Seins kulminiert also zunächst in einem spezifischen Herrschaftsverhältnis, in der das Seiende als ›Herr des Seins‹ erscheint.

3) Doch der Primat des Seienden über das Sein – von Levinas durchaus positiver bewertet als von Heidegger, da es ihm entschieden darum geht, den Primat eines »unpersönlichen Sein[s]« (Levinas 1989, 24) abzuwenden – stellt seinerseits nur einen Übergang dar zu einem anderen Gedanken, in dem weder das Sein noch das seiende Subjekt in seinem Können (›Macht‹) das Bestimmende ist. Es ist der Gedanke des Anderen, näher: das Verhältnis des Subjekts zu einem anderen Seienden, das ein Außerhalb sowohl der eigenen Machtsphäre als auch ein Außerhalb der ›Totalität‹ des Seins markiert. Im »intersubjektive[n] Verhältnis« (Levinas 1989, 51) des »Von-Angesicht-zu-Angesicht« (ebd.) entdeckt Levinas die für ihn alles entscheidende Alteritätsstruktur, in der weder das Subjekt in die Anonymität des Seins versenkt wird noch das andere Seiende vom Subjekt beherrscht, als Objekt identifiziert und angeeignet wird. Die sich im »intersubjektive[n] Raum« (Levinas 1989, 55) ereignende Alterität von Ich und Du markiert für Levinas die ursprüngliche Differenz – »Dualität« (Levinas 1989, 63) –, die sowohl die parmenideisch-platonische Einheit des Seins als auch die Identifizierungen des Subjekts aufbricht und eine Andersheit jenseits der Identität als eine »nicht reziproke Beziehung« (Levinas 1989, 55) denken lässt.

Die ontologischen Konsequenzen dieses Gedankens der ursprünglichen Differenz als irreduzibles, d. h. nicht in eine Identitätsstruktur zurückführbares intersubjektives Alteritätsverhältnis sind gravierend. Der traditionelle metaphysische Begriff des Seins wird in zwei Hinsichten verabschiedet: Zum einen wird der traditionelle, durch eine Identitätsstruktur homogenisierte Seinsbegriff (a) durch eine ursprüngliche Vielheit des Existierens im intersubjektiven Raum *pluralisiert* und zum Anderen (b) zugunsten einer ursprünglichen *Zeitlichkeit* von dem Gedanken der Ewigkeit abgelöst. Beide Hinsichten hängen systematisch zusammen.

Mit (a) der These der ursprünglichen Pluralität setzt Levinas seine Konzeption von einer klassisch-metaphysischen Ontologie ab, die »das Andere auf das Sel-

be zurück[bringt]« (Levinas 1993, 50). Statt einer »Permanenz im Selben« (Levinas 1993, 51) denkt Levinas die »ethische Beziehung« (Levinas 1993, 58) zum Anderen als eine »Beziehung zu einem Seienden, das die Grenzen seiner Idee überschreitet« (ebd.). Die Beziehung auf die irreduzible »Exteriorität« des Anderen, dessen Transzendenz nicht in die Immanenz des Denkens aufgehoben werden kann, stellt für ihn das eigentliche »metaphysische Begehen« (Levinas 1993, 50) dar. Das Transzendieren des »Egoismus« der Ontologie« (Levinas 1993, 56) bricht mit dem »Primat des Selben« und seiner Freiheitstheorie (Freiheit bedeutet für Levinas im Kern »Reduktion des Anderen auf das Selbe«; Levinas 1993, 55) und priorisiert stattdessen die »Gerechtigkeit« (Levinas 1993, 57), welche die Macht des Ich durch den Anderen beschränkt sein lässt. Die »ethische Beziehung« zum Anderen begreift Levinas als die »äußerste Beziehung im Sein« (Levinas 1993, 58), die den Identitätsstrukturen im Sein vorausgeht und dabei sowohl die Totalität des Seins als auch die Egologie des Ich transzendent. Das Transzendieren der Ontologie betonen, spricht Levinas trotz der verschiedenen Abgrenzungsbemühungen gegenüber den älteren Theorien von einem Primat der Metaphysik gegenüber der Ontologie: »Die Ontologie setzt die Metaphysik voraus« (Levinas 1993, 58), d. h. logisch gesprochen: Die Identität setzt die Alterität voraus. Doch insofern die im Transzendieren gedachte Alteritätsbeziehung wesentlich die »ethische Beziehung« zum Anderen ist, ist zugleich deutlich, dass die gesamte Theorie von Levinas darauf abhebt, Ontologie in Ethik zu fundieren. War die Heideggersche Ontologie ihr *terminus a quo*, so ist die Ethik ihr *terminus ad quem*. Gesehen auf das Differenzdenken (der ›ontologischen Differenz‹) bedeutet dies, dass in der Perspektive von Levinas selbst noch das Heideggersche Denken die Differenz zugunsten einer im Seinsdenken verankerten Identitätslogik auflöst, wohingegen erst die »[a]bsolute Unterbrechung der Ontologie« (Levinas 1993, 10), wie sie in der »ethischen Beziehung« zum Anderen – dem Transzendieren zugunsten der Andersheit des Anderen – thematisch wird, dem Gedanken der Differenz gerecht wird. Mit der ›absoluten Unterbrechung‹ wird nunmehr eine Dualität ohne Gattungsallgemeines gedacht, sodass ferner die damit in den Blick kommende Pluralität weder auf eine vorgängige Einheit noch auf eine numerische Vielheit zurückgebracht werden kann. Die ursprüngliche Differenz im Existieren jenseits oder vor der ›Totalität‹ des Seins zu denken, bedeutet, eine radikale Pluralität zu denken, wie Levinas sowohl in seinem Frühwerk als

auch im Spätwerk immer wieder hervorhebt. Der »metaphysische[n] Beziehung« (Levinas 1993, 319), d. h. dem nicht-ökonomischen (also nicht durch Tausch- und Herrschaftslogik in eine Einheit zurückkehrenden) Transzendentieren in der »ethischen« bzw. »sozialen Beziehung« (Levinas 1993, 320), entspringt ein radikaler »Pluralismus« (Levinas 1993, 319), dessen Vielfalt sich nicht einer Besonderung eines vorgängigen Allgemeinen verdankt. Kurz: Die der ethischen Beziehung entspringende Vielfalt geht jeglicher Einheit (der Totalität des Seins wie der Identität des Subjekts) voraus.

Die Pluralitätsthese (a) leitet unmittelbar zur Zeitlichkeitsthese (b) über. Durch die Alterität des Anderen wird der Gegenwartshorizont auf eine Abwesenheit hin geöffnet, die weder als zukünftige noch als vergangene Gegenwart in die Immanenz des Selben eintritt. Im »Antlitz« des Anderen bahnt sich die paradoxe Beziehung zu einer »höchsten und unumkehrbaren Abwesenheit« (Levinas 2012, 230) an. Levinas fasst diese Abwesenheit zeitlich als eine absolute Vergangenheit, d. h. als eine »Vergangenheit, die niemals ein Jetzt war« (Levinas 2012, 258) bzw. als eine »unvordenkliche Vergangenheit« (Levinas 2012, 259). Damit zeichnet sich hier eine nicht einfach chronologische Zeitlichkeit ab. Weder die natürliche Ordnung des Entstehens und Vergehens (vgl. Levinas 2012, 259) noch die Intentionalität des Subjekts konstituieren hier die Zeit, sondern ihnen zuvor ein Bruch in der intentionalen Struktur. Erst diese Beziehung zur Transzendentenz des Anderen führt für Levinas die »Unumkehrbarkeit der Zeit« (Levinas 2012, 229) und damit die Zeitlichkeit als solche ein. Transzendentenz ist hier »immer verflossene Transzendentenz« (Levinas 2012, 228). Und der ontologische Status dieser Transzendentenz, die sich im »Antlitz« des Anderen anbahnt, ohne sich in die Ordnung des Seins qua Anwesenheit einzufügen, beschreibt Levinas als »Spur« (vgl. Levinas 2012 226 ff.). Sein im Sinne der »Spur« – d. h. ein »Jenseits des Seins« (Levinas 2012, 238) qua »Gegenwärtigsein« (Levinas 2012, 236) – bedeutet: »Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren« (Levinas 2012, 231). In diesem Sinne begreift Levinas die »Spur des Jenseits« (Levinas 2012, 238) als eine »Zeit, die nicht identisch ist mit jener Zeit, die die Ausuferungen der Gegenwart mittels Erinnerung und der Hoffnung zurückfluten lässt zur Gegenwart« (Levinas 2012, 238), denn der Gedanke der Spur impliziert hier einen Bruch mit der Immanenz und allen Formen des Zurücklaufens – der Reflexion – in sich. Die Spur markiert ein Außerhalb »der Unterscheidung von Sein und Seiendem« (Levinas 2012, 233). Die Zeitlichkeit

der Spur *umfasst* keine Gegenwart, sondern *bedeutet* eine paradoxe Gegenwart »dessen, was immer vergangen ist« (Levinas 2012, 233), und also weder gegenwärtig ist noch war. Damit führt die Transzendentenz der Spur in die Ordnung der Immanenz, d. h. in die Totalität des Seins und Egologie des Seienden, eine verwirrende »Diachronie« (Levinas 2012, 238) ein, in der sich eine Alterität (Levinas führt dafür den Begriff der »Illeität« ein; vgl. ebd., 235) bezeugt, die nicht als »simple Gegenwart« sondern als »Epiphanie« (ebd., 234) der »Illeität« zu denken sei.

Insgesamt stellt sich damit Levinas' Beitrag im Kontext der poststrukturalistischen Ontologie vor allem als eine Metaontologie dar, in der tradierte Ontologien grundsätzlich kritisiert und überschritten werden. Sein »Protest gegen den Primat der Ontologie« (Levinas 2012, 118) zielt explizit nicht auf eine andere Ontologie, sondern auf eine radikale Veränderung der philosophischen Architektur in Richtung des Primats der Ethik. Doch die Veränderungen der theoretischen Prioritäten bewegten sich gleichwohl innerhalb der nachmetaphysischen Grundfigur moderner Logik, d. h. entlang der Frage, wie der Unterschied von Sein und Seiendem (bzw. von Funktion und Argument) gedacht werden muss. Dabei fokussiert Levinas' Wendung zum Ethischen – logisch gesprochen – entschieden auf die Frage, wie der Unterschied als eine ursprüngliche Differenz, d. h. nicht aus einer vorgängigen Identitätsstruktur ableitbare Differenz gedacht werden kann. (Dieser Primat des Differenzdenkens wird sich in der Folge als Signatur des poststrukturalistischen Denkens ausweisen.) Und für Levinas ist eine solche ursprüngliche Differenz im Kern nicht ontologisch, sondern nur ethisch, d. h. im Blick auf das Alteritätsverhältnis eines Seienden zum Anderen, denkbar. Doch indem der Primat des Ethischen hier allererst die ursprüngliche Differenz als solche denken lässt, kommen zugleich auch ontologische Thesen ins Spiel, die ohne den Gedanken der Differenz nicht formulierbar wären, aber wegen des Primats des Ethischen von Levinas nicht oder kaum als ontologische Thesen expliziert werden. So sind gerade die Pluralitätsthese und die These von der ursprünglichen Zeitlichkeit – und mithin die Gedanken einer nicht in eine Logik der Totalisierung reduzierbaren »Exteriorität« (Levinas 1993, 418) und einer nicht dem zeitlogischen Primat der Gegenwart unterstellten »Spur« – durchaus auch ontologische Thesen. Dabei wird deutlich, dass die metaontologische These vom Transzendentieren der Ontologie weniger ein Verabschieden der Ontologie als ein Umschreiben der

selben ist. Sie verweist auf eine implizite Ontologie, in der die Beziehung des Seienden von Grund auf anders, nämlich (a) *pluralistisch* und (b) dabei weder *eternalistisch* noch *präsentistisch* gedacht werden soll – mit einem Wort: nachmetaphysisch.

30.2 Michel Foucault: Ontologie ohne Metaphysik I

Die Grundzüge eines nachmetaphysischen Denkens zeigen sich auch bei Foucault. Doch erst bei Foucault haben wir es mit einem poststrukturalistischen Denken im engeren Sinne zu tun, also mit einem Denken, in dem auch das strukturalistische Erbe merklich ist. Dies ist vor allem daran erkennbar, dass sich bei Foucault im Vergleich zu Levinas die Prioritäten signifikant verändern, ja geradewegs umkehren. War Levinas' Gedanke durch die Überwindung eines › anonymen Seins‹ (*terminus a quo*) in Richtung des › anderen Menschen‹ als unvorgreiflicher ethischer Instanz (*terminus ad quem*) charakterisiert, so kann man demgegenüber den Foucaultschen Gedanken als eine Umkehrung der Prioritäten lesen. Der › Mensch‹ als Theoriezentrum des modernen Denkens markiert gerade den Punkt (*terminus a quo*), von dem sich Foucault in *Die Ordnung der Dinge* abzustoßen versucht, um in ein nicht zentriertes, anonymes Sein der › Sprache‹ vorzustoßen (*terminus ad quem*). Dabei lassen sowohl die Abkehr vom › Menschen‹ als Maß und Zentrum der Theorie als auch der Primat der Sprache das strukturalistische Erbe erkennen. Poststrukturalistisch indes ist der Gedanke vor allem deshalb, weil er – in dieser Hinsicht analog zu Levinas – ein Konzept von Differenz verfolgt, das jeglichen Einheits- oder Totalisierungsversuch unterminiert und stattdessen das Konzept einer irreduziblen Pluralität betont.

In ontologischer Hinsicht sieht es *prima facie* so aus, als ob Foucault anders als Levinas endgültig die Ontologie als relevantes Thema aufgegeben habe. Die Frage, was ist, scheint sich vollständig in die Frage aufzulösen, welcher Diskurszusammenhang Denken und Sprache reguliert und damit mittelbar das, was ist, allererst konstruiert. Kurz: Die Foucaultsche Diskursanalyse, d. h. die Analyse der historisch spezifischen Formationen und Gesetze, die das Feld der Sprache regulieren und dabei durch Festlegung der Kohärenzbedingungen und Identitätsstrukturen Gegenstände diskursiv erzeugen, scheint nur die These zuzulassen, dass das Sein eine Konstruktion sei. Die Frage nach

dem Sein ist der Frage nach historisch veränderlichen Konstruktionsbedingungen, den sogenannten › Epistemen‹, gewichen.

Die Ergebnisse der Diskursanalyse mussten gerade in ontologischer Perspektive provozieren, wie man exemplarisch an der bis heute vieldiskutierten anti-humanistischen These vom › Ende des Menschen‹ sehen kann. In *Die Ordnung der Dinge* argumentiert Foucault bekanntlich, dass der »Mensch eine junge Erfahrung« (Foucault 1991, 462) des 19. und 20. Jahrhunderts sei. Der Mensch ist hier nicht als eine (zumindest in seinen basalen Eigenschaften) von historischen Ansichten unabhängige Realität begriffen, sondern als Ergebnis einer spezifisch modernen Sprachkrise und Veränderung der › Episteme‹. Er erscheint mithin als eine Konstruktion, mit deren › baldige(n) Ende‹ (Foucault 1991, 462) zu rechnen sei. (Auch wenn Foucault es nicht namhaft macht, wird dem zeitgenössischen Leser die Spitze gegen den Existentialismus und Humanismus Sartres und damit mittelbar auch gegen Levinas kaum entgangen sein).

Doch die auf Foucaults historisch differenzierende Diskursanalyse verweisende Behauptung, Foucault stehe für eine Deontologisierung, muss als übereilt erscheinen. Wie sich bereits an der Rede vom »Sein der Sprache« (Foucault 1991, 74) andeutet, vermeidet Foucault keineswegs ein ontologisches Vokabular, was die Vermutung nahelegt, dass hier nicht Ontologie verabschiedet wird, sondern Prämissen der Ontologie verändert werden. Dabei kann es nicht überraschen, dass Foucault die Form der Ontologie sowie deren Gegenstandsbereich und Grundkategorien nicht mehr entlang einer Ontologie metaphysischen Typs, d. h. im Sinne einer eternalistischen und universalen Grundstruktur, entwickelt. Die Minimalforderung für eine moderne Ontologie lautet demgemäß: »Ontologie ohne Metaphysik« (Foucault 1991, 409). In Absetzung von der Voraussetzung einer allgemeinen und ewigen Grundstruktur von Sein und Seiendem begreift Foucault die Bausteine (Begriffe, Methoden, Gegenstandsbereiche) seiner ontologischen Reflexionen als genuin historisch vermittelt. Eine Ontologie ohne Reflexion sowohl auf ihren historischen Ort bzw. auf das »epistemologische Feld« (Foucault 1991, 24), auf dem sie statt hat, als auch auf dessen Entstehungsbedingungen, erschien hier als philosophisch naiv. Ausgehend von seinem genuin geschichtlich vermittelten und reflektierten philosophischen Zugang zu ontologischen Fragen und Begriffen entwickelt Foucault konsequenterweise keine allgemeine Ontologie, aber sehr wohl Elemente einer

poststrukturalistischen Ontologie. – Folgende Aspekte lassen die Grundzüge einer solchen Ontologie erkennen:

1) Die ontologische Implikatur der Methode. – Die Foucaultsche Diskursanalyse ist bereits in ihrem methodischen Ansatz weniger eine ›Deontologisierung‹ als vielmehr eine Weiterentwicklung eines spezifischen ontologischen Projekts, nämlich des Heideggerschen. Mit Heidegger geht es darum, die Verankerung des Denkens entweder in einer vermeintlich ungeschichtlichen Objektivität oder in einem absoluten Subjekt zu destruieren und stattdessen auf das diesen Vorstellungen vorausliegende Sein und damit auf den ontologischen Unterschied von Sein und Seiendem zu reflektieren. Insofern Foucault auf (vorsubjektive) Seinsweisen – auf »positiv Unbewusstes des Wissens« (Foucault 1991, 11) – reflektiert, die die Konstitution von Subjekt, Objekt und Wissen bedingen, trägt seine Methode zugleich Züge der kantischen Transzentalphilosophie. Die Überschreitung Kants in Richtung eines »historischen A priori« (Foucault 1991, 24) (statt eines überzeitlichen A priori) ist zunächst an Heideggers These von der Geschichtlichkeit des Seins orientiert, geht aber zugleich in spezifischer Weise über Heidegger hinaus. Foucault überwindet den opaken Seinsbegriff Heideggers (der aufgrund der Betonung des logischen Unterschieds zum Seienden nicht zufällig schwer zu greifen ist), indem er das Sein als historisch-empirisch konkrete Seinsweise von epistemischen Ordnungen begreift und damit methodisch den transzentalen Ansatz mit einem empirischen Ansatz verknüpft. Die ›empirisch-transzendentale Analyseform ist ihrerseits – wie Foucault eigens hervorhebt – geschichtlich bedingt (Foucault 1991, 385); doch die damit angezeigte Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit des Wissens inklusive des eigenen Standpunkts ist kein Argument gegen Ontologie, sondern – seit Heidegger – gerade die Konsequenz einer Ontologie, insofern Sein entschieden als geschichtlich aufgefasst wird.

2) Ein metaontologischer Ansatz. – Entsprechend dem methodischen Ansatz ist der Gegenstandsbereich der Foucaultschen Theorie nicht einfach identisch mit dem der Ontologie. Seine Theorie zielt auf die Analyse der geschichtlich unterschiedlichen epistemischen Ordnungen, innerhalb derer sich theoretische Zugänge und mithin auch Ontologien formierten und formieren. Da jeweils auf den systematischen Ort und die epistemischen Grundprämissen (unter anderem) von

Ontologien im ›epistemologischen Feld‹ der jeweiligen Epoche reflektiert wird – und nur mittelbar auf ontologische Thesen – handelt es sich um eine historisch-kritische Metaontologie (exemplarisch in *Die Ordnung der Dinge*). Dabei werden bekanntlich nicht in erster Linie philosophische Großtheorien geschiege denn Ontologien analysiert, sondern es werden vor allem anhand nicht primär philosophischer Disziplinen (z. B. der ›Naturgeschichte‹ in der ›klassischen‹ und der ›Biologie‹ in der ›modernen‹ Episteme) die Grundzüge eines kulturellen Codes ermittelt, die sich in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen niederschlagen. Der Bezug zur Ontologie ist hier ein mittelbarer, aber kein akzidenteller. Insofern Ontologie die allgemeinen Strukturen des Seins zu klären beabsichtigt, ist die Analyse der Grundstrukturen, die das Wissen einer Zeit und die darauf basierenden ›Ordnungen der Dinge‹ organisieren, mittelbar auch ein Beitrag zur Ontologie, also zur Frage, was als Seiendes jeweils gedacht werden kann und nach welchen allgemeinen Kategorien. Der von Foucault rekonstruierte epochale Wandel der epistemischen Strukturen, der am Ende eine poststrukturalistische Abkehr vom Anthropozentrismus der »Humanwissenschaften« (Foucault 1991, 412–462) anzeigen lässt erkennen, dass Foucault die Grundstrukturen und ihren Wandel in Abhängigkeit von einem sehr weiten Sprachverständnis bestimmt, das über die Regeln der diskursiven Ordnungen hinausgeht und sie zugleich umfasst. Die Formation der jeweiligen Grundstruktur hängt davon ab, wie jeweils das Verhältnis von Sprache (bzw. Zeichen) und Dingen gedacht wird. Während nach Foucault in der Episteme der Renaissance die Zeichen als gleichermaßen als in den Dingen und in der Sprache verteilt gedacht und die Zeichenbeziehungen nach Ähnlichkeitsbeziehungen geordnet wurden, bricht das Zeitalter des Barock und der Aufklärung mit der Ähnlichkeitsbeziehung und denkt nun das Verhältnis als *Repräsentation*, sodass die Worte ihre Verankerung in den Dingen verlieren und sich nach einer sprachinternen Grammatik organisieren. Mittels Namen werden hier die Bezüge zur Sichtbarkeit hergestellt, sodass zugleich das Feld des Seienden taxonomisch erfasst werden kann. Die klassische Episteme und ihr sprachlicher Bezug auf die Existenz der Dinge bildeten »den Ort der Ontologie« (Foucault 1991, 164). Das Sein wurde hier als prinzipiell repräsentierbar gedacht, d. h. als »durch die Präsenz der Repräsentation offenbarte[s] Sein« (Foucault 1991, 258). Doch während für Foucault innerhalb der Episteme der Repräsentation der Mensch als das souveräne Sub-

jekt dieser Ordnungen selbst nicht aktualisiert werden konnte (vgl. die Analyse von Velázquez *Las Meninas*; Foucault 1991, 31–45), bricht die Diskursordnung des modernen Denkens (Beginn des 19. Jh.) mit der Repräsentation und stellt den Menschen als Referenzpunkt der Theorie in den Mittelpunkt. Obwohl der Bruch mit der Ordnung der Repräsentation in der Moderne zunächst zum Primat der Anthropologie und der Heraufkunft der ›Humanwissenschaften‹ führt und so scheinbar umso mehr von der Ontologie wegführt, zeigt Foucault, dass sich gerade dadurch eine veränderte Konstellation für die Ontologie, und d. h. sowohl eine veränderte Form als auch veränderte Gegenstandsbereiche der Ontologien ergeben. Die Bedingung für neue Formen der Ontologie ist präzise der geschichtliche Wandel (zunächst vom frühneuzeitlichen Primat der Ähnlichkeit zum klassischen Denken der Repräsentation und schließlich zum modernen Denken des Menschen). Die metaontologische Perspektive der Diskursanalyse zeigt also, wie sich schrittweise die ontologisch relevante »tiefe Zusammengehörigkeit der Sprache und der Welt [...] aufgelöst« (Foucault 1991, 75) hat und sich gerade dadurch veränderte Ontologien formieren.

3) *Regionale Ontologien anstelle einer Universalontologie*. – Während in der klassischen Diskursordnung das Sein durch die Einheit der Repräsentation und durch das ›Prinzip der Kontinuität‹ gedacht werden konnte, bricht die Einheit und Kontinuität in der modernen Episteme in Formen der Endlichkeit auf, als deren paradigmatische und zentrale Gestalt der Mensch in seiner Endlichkeit in den Blick kommt. Mit dem Paradigma des Menschen hat sich die »Ontologie des Kontinuums« (Foucault 1991, 409) in verschiedene Dimension des Seins aufgelöst, in denen die Seinsweise des Menschen verwurzelt ist. Dabei erweist sich das menschliche Denken als in präreflexive Dimensionen des Seins einbezogen und konstitutiv an »Arten des Nicht-Denkenden« gebunden. Das »Sein des Menschen« basiert im Kontext der Moderne zuletzt (a) in der »Seinsweise des Lebens«, (b) in der »Seinsweise der Produktion« (bzw. »Arbeit«) und (c) in der »Seinsweise der Sprache« (Foucault 1991, 380), welche sich in den modernen Wissenschaften »Biologie«, »politische Ökonomie« und »Philologie« reflektiert finden. Dabei macht Foucault besonders im Blick auf den Lebensbegriff einen signifikanten Unterschied zwischen klassischer und moderner Ontologie geltend: Während die klassische Ontologie denken konnte, dass die Repräsentation »das Kontinuierliche des Seins« (Foucault

1991, 258) freisetzen und so das »Nichts« aus der Ontologie (vgl. Foucault 1991, 258) ausschließen konnte, hat die moderne Ontologie aufgrund des Lebensbegriffs »das Sein und Nicht-Sein« (Foucault 1991, 340) im Blick. Anstelle der klassischen Ontologie kontinuierlichen Seins tritt letztlich eine »Ontologie der Vernichtung des Wesens« (Foucault 1991, 340) bzw. eine »wilde Ontologie« (ebd.). In allen Bereichen – in der »Biologie« (»Leben«), der »Ökonomie« (»Arbeit«) und der »Philologie« (»Sprache«) – macht sich so eine unaufhebbare Endlichkeit geltend, wonach jede Positivität »nur ein prekäres, der Zerstörung verheißen Moment« darstellt bzw. »in dem die Objektivität der Dinge nur Schein« (Foucault 1991, 341) ist. Damit zeichnen sich in Foucaults metaontologischen Reflexionen zwei entscheidende Merkmale der modernen Ontologie im Unterschied zu klassischen ab, zum einen auf der Gegenstandsebene, und zum anderen auf der Theorieebene: Auf der Gegenstandsebene steht der moderne Primat der Endlichkeit (bzw. Diskontinuität) und Vergänglichkeit im deutlichen Kontrast zum klassischen Primat der Kontinuität eines stabilen Seins; auf der Theorieebene dominiert gleichfalls der Gedanke einer basalen Diskontinuität, ohne dass die differenten Bereiche durch eine Einheitsperspektive zusammengeschlossen werden könnten, weshalb Foucault hier von »regionale[n] Ontologien« (Foucault 1991, 416) spricht und damit den Kontrast zur allgemeinen Ontologie der klassischen Episteme betont.

4) *Sprachontologie*. – Das ›Sein der Sprache‹ wird von Foucault jedoch nicht nur als Thema einer ›regionalen Ontologie‹ der modernen Episteme behandelt. Wie sich bereits in der geschichtlichen Differenzierung der Epistemen (1) der Renaissance, (2) der Klassik und (3) der Moderne erkennen lässt, spielt die Sprache eine übergeordnete Rolle in der Foucaultschen Analyse. Sie hat eine argumentative Schlüsselfunktion, da die geschichtlichen Differenzen entlang der Frage entfaltet werden, welche diskursiven Formationen jeweils das Sein der Sprache organisieren und so geschichtlich spezifische Wissensformen generieren; entscheidend sind hier (1) die in den Dingen verankerten Ähnlichkeitsbeziehungen, (2) die im Denken gründenden Repräsentationsrelationen und (3) die den Menschen bedingenden präreflexiven Dimensionen. Die Spezifität einer Epoche leitet sich also aus dem spezifischen Verhältnis von Sprache und diskursiver Formation ab. Doch obwohl Foucault generell Bewertungen und Prognosen zu vermeiden sucht und, den geschichtlichen Wandel nicht im Sinne einer Teleologie

erscheinen lassen will und stattdessen die geschichtlichen Epochen als Parataxe verschiedener Tableaus des Wissens darstellt, zeichnet sich im Hinblick auf die Sprache dennoch ein bestimmtes Entwicklungsschema und damit eine Bestimmung der postmodernen Gegenwart als Fluchtpunkt der geschichtlichen Entwicklung ab. Der Dreh- und Angelpunkt ist der klassische Repräsentationsgedanke, der den geschichtlichen Wandel als ein Vorher und Nachher strukturiert und das ›sprachliche Sein‹ jenseits der Repräsentations- und Bedeutungsfunktion als den vorläufigen Fluchtpunkt der Entwicklung erkennen lässt: Nach »der Sprache des sechzehnten Jahrhunderts« (Foucault 1991, 73), die vor und unabhängig von dem klassischen Repräsentationsdenkens des 17. und 18. Jahrhunderts noch in ihrem »rohen Sein« (Foucault 1991, 134) erschien, ist dieses durch das Repräsentationsdenken in der Klassik »verloschen« (ebd.). In diesem Kontext entwickelt Foucault die konstitutive Funktion des Verbs ›sein‹ für die Sprache und dessen enge Verkopplung zur Repräsentation bzw. zum Denken: »Das Sein, in dessen Richtung es [d. i. das Verb sein] die Zeichen überschreitet, ist nicht mehr und nicht weniger als das Sein des Denkens.« (Foucault 1991, 135) Doch mit der modernen Krise des Repräsentationsdenkens wird die klassische Kopplung von repräsentiertem Sein und Sprache in Frage gestellt: »Indem man die Sprache von dem trennte, was sie repräsentiert, ließ man sie gewiss zum ersten Mal in ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit erscheinen.« (Foucault 1991, 358) Es kommt also durch die Krise der Repräsentation zu einer Art »Wiederkehr« der Sprache in unserer Kultur« (Foucault 1991, 459), genauer: zur Wiederkehr der »Sprache in ihrem rohen Sein« (Foucault 1991, 364), welche »losgelöst« von der Repräsentation als eine dem klassischen Einheitsdenken zuwiderlaufende »multiple[] Seinsweise[]« (Foucault 1991, 369) bzw. als ein »zerstückelte[s] Sein« zur Erscheinung kommt. Wenn Foucault also am Ende dafür plädiert, aus dem »anthropologischen Schlaf« (Foucault 1991, 410) der Moderne zu erwachen, um das Denken zum »Wiederfinden einer gereinigten Ontologie oder eines radikalen Denkens des Seins« (Foucault 1991, 411) zu führen, dann ist nach der vorangegangen Argumentation klar, welche Seinsweise hier das Modell für das postmoderne Denken des Seins gibt: Es ist die Produktivität der Sprache, welche sich bereits vor dem klassischen Denken als eine »absolut offene Dimension« (Foucault 1991, 73) und als »unendliches Schäumen« (ebd.) zu erkennen gab und nun nach dem klassischen Repräsentationsdenken und an

der Grenze des modernen Anthropozentrismus in den sprachlichen Gestalten jenseits dieser Diskursformationen, d. h. in der modernen Literatur (vgl. Foucault 1991, 370) zur Erscheinung kommt. Dabei figuriert die Literatur als ein »Gegendiskurs« gegen die diskursiven Überformungen der Sprache und offenbart das »schwierige Sein« (Foucault 1991, 370) der Sprache, deren »Dispersion« das Denken aus seinen Verketten heraus in das »große Spiel der Sprache« (Foucault 1991, 371) und so zum Denken der »multiple[n] Existenz« (Foucault 1991, 376) zu führen verspricht. Obwohl das Thema einer Literatur- und Sprachontologie von Foucault nicht kontinuierlich verfolgt wurde (vgl. Kammler/Parr/Schneider 2014, 105–117), bleibt die damit verbundene Thematik einer historischen Verortung des eigenen Standpunkts stets virulent.

5) *Gegenwartontologie*. – Die ›archäologische‹ Analyse der Bedingungen der modernen Episteme und ihrer Grenzen hatte ein durch Diskontinuität und Umbrüche geprägtes Geschichtsbild zum Resultat. Die besonders durch Kant und Heidegger inspirierte kritische Perspektive auf die grundstürzenden Differenzen zwischen epochalen Diskurssystemen als Ordnungsstrukturen des Wissens wird im Weiteren thematisch und methodisch erweitert, ohne allerdings das vorrangehende Interesse an der Bestimmung der eigenen Gegenwart aufzugeben. Im Gegenteil: Durch die in den 1970ern mit *Die Ordnung des Diskurses* markierten Veränderung hin zu einer stärker genealogischen Perspektive, die insbesondere auch soziale Praktiken und Machtverhältnisse verstärkt in den Blick nimmt, beginnt sich das abzuzeichnen, was später von Foucault als »kritische Ontologie unserer selbst« (Foucault 2005, 706) diskutiert wird. Damit löst Foucault zugleich die in der *Ordnung der Dinge* skizzierte Grammatik ein, das schwierige Verhältnis zwischen dem »Sein der Sprache« und dem »Sein des Menschen« (Foucault 1991, 408) zu denken, ohne dabei einen klassischen Einheitsdiskurs in Anspruch zu nehmen. Der anfängliche Primat der Differenz wird hier weiter entwickelt, sodass nicht mehr der Fokus auf die Differenz zwischen historisch grundverschiedenen Epistemen dominiert. Verstärkt werden nun auch die Differenzen zwischen zeitgenössischen Diskursformen inklusive ihrer institutionell-materiellen Basis (Foucault 2014, 16 und 34) einerseits, sowie die Differenz zwischen den diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken (vgl. Foucault 2014, 35) anderseits analysiert. Zielpunkt einer solchen Analyse – einer his-

torisch-genealogischen und machtanalytischen Form der »kritischen Befragung der Gegenwart« (Foucault 2005, 706) – ist eine zuletzt weniger theoretisch als vielmehr praktisch relevante Aufklärung der Handlungsgrenzen des Selbst und der Möglichkeit ihrer Überschreitung. Im Zuge der methodischen und thematischen Erweiterung der Analyse schärft sich der Begriff des Ereignisses zum Zentralbegriff der Foucaultschen Ontologie. Zunächst als ein Begriff verwendet, der an die Stelle der klassischen Ordnung und ihrem Ursprungs- und Kontinuitätsdenken tritt, und dagegen die Diskontinuität der geschichtlichen Entwicklung anzeigen und das aus den geschichtlich vorgängigen Epistemen nicht ableitbare, plötzliche Auftreten einer diskursiven Ordnung betont (Foucault 1991, 414), gewinnt der Begriff eine zunehmend ontologische Bedeutung. Entschieden gegen das klassische Begriffspaar Substanz und Akzidenz abgesetzt, bestimmt Foucault das Ereignis als »Effekt einer materiellen Streuung« (Foucault 2014, 37). Damit akzentuiert er im Kontrast zur traditionellen Denkweise, die das Sein entweder im Wesen eines invarianten Seins (Substanz) oder im Subjekt des Denkens verankerte und vereinheitlichte, eine Weise des Seins, die jeder Vereinheitlichung vorgängig und entzogen ist. Der Ereignisbegriff führt damit den paradoxen Gedanken eines Sekundären ein, ohne dabei ein Erstes im Sinne einer vorgeordneten Subjektkonstanz, die dieses erzeugte, oder im Sinne einer Form, die diese regulierte, in Anspruch zu nehmen. Ohne Rekurs auf eine vorgeordnete Einheit, aber auch ohne Rekurs auf ein nicht-materielles Sein bestimmt sich das Ereignis als eine präreflexive (d. i. weder intentional gesteuerte noch reflexiv einholbare) Produktivität in einem materiellen und heterogenem Feld »der Koexistenz, der Streuung, der Überschneidung, der Anhäufung, der Selektion materieller Elemente« (Foucault 2014, 37). Foucaults »Philosophie des Ereignisses« (Foucault 2014, 37) ist wegweisend sowohl für die Ontologie der Gegenwart und das darin implizierte Verständnis von Geschichte als auch für die spätere Methodik der »évenementialisation« (Foucault 2005, 29), des ›Zum-Ereignis-Machen‹ bzw. der Auflösung einer gegebenen diskursiven Einheit, wodurch sich das Außen des Diskurses bereits im Diskurs als eine offene Pluralität abzeichnet. In beiden Fällen steht der Ereignisbegriff für eine genuin plurale Seinsverfassung – einmal der Geschichte als einer Serie heterogener und nicht vereinheitlichter Parataxen von Diskursordnungen (Epistemen) und einmal der heterogenen Elemente und Praktiken innerhalb eines dominierenden Diskurses.

Zusammenfassend wird man sagen müssen, dass Foucault – analog zu Levinas – zunächst auf einem metaontologischen Standpunkt argumentiert. Dabei wird insgesamt deutlich, dass der universalistische und essentialistische Zuschnitt traditioneller Ontologien zugunsten einer radikalen Pluralisierung aufgelöst wird. Auf allen Ebenen ontologischer Theoriebildung wird anstelle der traditionellen Figur der Vereinheitlichung ein postmoderner Pluralitätsprimat wirksam: Auf der Ebene der Theorie tritt an die Stelle einer universalen Grundform die Pluralität geschichtlich verschiedener Grundformen (Epistemen); auf der Ebene der Theoriegegenstände tritt an die Stelle eines universalen, homogenen oder analogen Seins eine Pluralität von Seinsbereichen, die als Gegenstände ›regionaler Ontologien‹ analysiert werden; auf der Ebene der ontologischen Zentralbegriffe tritt an die Stelle metaphysischer (Substanz und Wesen) und nach-metaphysischer (Heideggers Seinsbegriff in Absetzung vom Seienden) Seinsbegriffe der Ereignisbegriff, der eine unvordenkliche, produktive Pluralität von Elementen und Beziehungen anzeigt, die diskursive Ordnungen sowohl ermöglichen als auch ihnen äußerlich bleiben. Es ist nicht zuletzt der Ereignisbegriff, der erkennen lässt, dass die Vorstellung, Foucault stehe für die These, es gebe keine Realität, sondern nur diskursabhängige Konstruktionen, zu kurz greift. Mit dem Ereignisbegriff wird vor allem ein jeweils prädiskursives oder präreflexives materiales Sein angezeigt, das nicht schlechthin unter reflexive Begriffe (Wesen, Substanz) subsummiert werden kann. Und es ist gerade die mit dem Ereignisbegriff angezeigte materiale Pluralität, die als fundamentale und reale Bedingung aller diskursiven Ordnungen figuriert. Diese kann zwar im Rahmen einer diskursiven Ordnung, genauer: im Rahmen eines Metadiskurses reflektiert und damit diskursdependent konstruiert, aber niemals vollständig eingeholt werden. Der Ereignisbegriff steht damit letztendlich nicht nur für die Pluralität der Diskurse, sondern ebenso sehr für die Irreduzibilität eines sich dem jeweiligen Diskurs entziehenden Seins (näher: des Seins einer genuin heterogenen und produktiven Materialität, das unter den Selektions- und Identitätsbedingungen einer Diskursordnung zugleich als identifizierbar gesetzt wird). – Damit wird zugleich ein signifikanter Unterschied zu Levinas deutlich: Anders als Levinas, dessen Argumentation für eine präreflexive Differenz bzw. für ein irreduzibles (d. h. aus keiner Einheit oder Allgemeinheit ableitbares) Alteritätsverhältnis die Verabschiedung der Ontologie zugunsten eines Primats der Ethik verlangt

te, kann Foucaults diskursanalytischer und später genealogischer Ansatz auf eine generelle Verabschließung der Ontologie verzichten. Bei Foucault ist die präreflexive Differenz bereits innerhalb jeder Diskursformation und damit auch in der Ontologie selbst am Werk. Die irreduzible Differenz bzw. Pluralität, wie sie insbesondere durch den Ereignisbegriff angezeigt ist, wird sowohl als Bedingungsrealität als auch hinsichtlich der historischen Realität jedes Diskurses (s. die Parataxe bzw. »Serie« von Diskursen) sowie der zukünftigen Deutungsmöglichkeiten (s. »événementalisation«) geltend gemacht. Das von Levinas kritisierte »anonyme Sein« wird von Foucault zwar nicht *humanisiert* – dieser Weg verbliebe in der anthropozentrischen Episteme der Moderne –, aber doch *differenziert* und *konkretisiert* im Sinne historisch beschreibbarer Diskursordnungen. Damit wird zugleich der Heideggersche ontologische Unterschied von Sein und Seiendem so gefasst, dass das Sein nicht mit Levinas zugunsten eines privilegierten Seienden (»dem Anderen«) zurückgestellt wird, sondern dass das Sein als geschichtlich differenziertes und strukturiertes Sein selbst als ein diskursanalytisch beschreibbares Seiendes zugänglich wird, ohne jedoch dabei den ontologischen Unterschied zu tilgen. Denn entsprechend dem Ereignisbegriff ist jede »seiende« funktionale Einheit (Diskursordnung oder Episteme) markiert durch die sie beschreibende Diskursebene (Diskursanalyse) und offen für andere funktionale Verkettungen.

30.3 Gilles Deleuze: Ontologie ohne Metaphysik II

Der sich bei Foucault besonders im Blick auf den Ereignisbegriff andeutende Schritt von der *ontologischen Differenz* zur *Ontologie der Differenz* wird von Gilles Deleuze explizit vollzogen. In *Differenz und Wiederholung* [1968] diskutiert er eine »Wiedergeburt der Ontologie« (Deleuze 1992, 247 und 249). Im Sinne einer »Umkehrung des Platonismus« (Deleuze 1992, 87, 95), womit im Kern – trotz der methodischen Differenzen zu Foucault und trotz der stärkeren Bezugnahme auf klassisch philosophische Referenzautoren (Platon, Duns Scotus, Spinoza, Nietzsche) – analog zu Foucault ein Denken nach der Repräsentation (vgl. Deleuze 1992, 375) gemeint ist, entwickelt er einen Seinsbegriff, der in einem Gedanken radikaler Differenz verankert ist. Dabei geht es um einen Typus von Differenz, der nicht »unter die Mächte des Einen, des Analogen, des Ähnlichen und selbst des Negativen«

(Deleuze 1992, 87) untergeordnet ist. Analog zu Foucaults Ereignisbegriff betont Deleuze die Produktivität der Differenz, welche der Reflexivität (dem Denken oder Denksystem) nicht nur voraus geht und äußerlich ist, sondern diese konstituiert und sich zugleich in ihr entzieht (vgl. Deleuze 1992, 158). Diese produktive, ermöglichte Differenz, die nicht als ein Identisches (z. B. als Ursache), sondern als irreduzible Differenz zu denken sei, bezeichnet Deleuze als »dispar« (Deleuze 1992, 158).

Die ontologischen Konsequenzen des Deleuzschen Differenzdenkens zeigen sich unmittelbar an zwei seiner ontologischen Schlüsselbegriffe (Virtualität und Trugbild) sowie mittelbar an seiner ontologischen Grundthese (Univozität des Seins). – Beginnen wir mit der Grundthese. Im Anschluss an Duns Scotus, Spinoza und Heidegger vertritt Deleuze eine klassische ontologische These: die These von der »Univozität des Seins« (Deleuze 1992, 376). Damit wird in Absetzung von der klassischen Analogietheorie (z. B. bei Thomas von Aquin) keine einheitliche Verhältnisstruktur und Ordnung des Seins behauptet, wonach das Sein gemäß der Ordnung auf verschiedene Weise ausgesagt werden müsste (z. B. Geschöpfe/Schöpfer). Im Anschluss an Duns Scotus vertritt Deleuze vielmehr die These, dass das Sein von den verschiedenen Dingen gleich ausgesagt werden müsse. Dies scheint der Differenz- bzw. Pluralitätsthese zu widersprechen. Doch im Rekurs auf Spinoza kann Deleuze argumentieren, dass die Pluralität nicht als reale Verschiedenheit von »Seienden«, sondern als Unterscheidung der *Modi* des Seins zu interpretieren sei (vgl. Deleuze 1992, 376). Ferner deutet Deleuze den dabei zugrundeliegenden monistischen Substanzbegriff Spinozas mit Nietzsche in Richtung der »ewigen Wiederkunft« um: Das durch seine *Modi* unterschiedene Selbe (s. Spinozas Substanz) wird nicht als ein Identisches vorausgesetzt, sondern noch diese Identität wird als Folge der Differenz gedacht – denn »das Selbe [ist] die Wiederkehr des Wiederkehrenden, d. h. des *Differenten*« (Deleuze 1992, 373). Damit wird die bei Foucault mit dem Ereignisbegriff gedachte Struktur eines ursprünglich Sekundären, d. h. eines Zweiten (Effekts) ohne ein Erstes (Seiendes bzw. Identisches), auch bei Deleuze thematisch, allerdings nicht mehr in erster Linie im Blick auf die Konstitutionsbedingungen von Diskursen, sondern als ein genuin ontologisches Thema. Anhand dieser Struktur lassen sich zugleich die beiden ontologischen Schlüsselbegriffe – »Trugbild« (Simulakrum) und »Virtualität« – kurz erläutern.

Entsprechend der geforderten »Umkehrung des

Platonismus« destruiert Deleuze die Rangordnung der platonischen Ontologie: Der »Primat des Originals« (Deleuze 1992, 95) (Urbild oder Idee) wird getilgt zugunsten des traditioneller Weise nur als ›Trugbild‹ bezeichneten Scheins. Da für Deleuze »jedes Ding nur als wiederkehrendes existiert« (Deleuze 1992, 85), verschiebt sich die Dignität des Seienden vom Original zum Abbild bzw. ›Trugbild‹ (Simulakrum). Selbst der Schein des Originals ist ein Effekt des Trugbildes, dessen Wiederholungsstruktur erst die Form des Seienden generiert. Damit wird für Deleuze die »ewige Wiederkunft« zur produktiven »Macht des Seins« (Deleuze 1992, 95), denn das univokate Sein ist an sich formlos und gewinnt erst durch die Wiederholungsstruktur, also durch die ›Trugbilder‹ – analog zu Foucaults ›Diskursordnungen‹ – die Form des ›Seienden‹. Die bei Deleuze in exemplarischer Weise zu findende Aufwertung des Scheins (›Trugbild‹, ›Abbildung‹, ›Simulakrum‹) und die Verabschiedung der Substanz- und Wesensannahmen werden üblicherweise als typische Merkmale postmoderner Theorien betrachtet.

Der zweite ontologische Schlüsselbegriff – das ›Virtuelle‹ – wird von Deleuze vor allem im Kontext zeitphilosophischer Überlegungen entwickelt. Mit dem Begriff des ›Virtuellen‹ bezeichnet Deleuze im Anschluss an Bergsons Zeitphilosophie die Realität einer Vergangenheit, die als *real* vom Möglichen und als *vergangene* vom Aktuellen (gegenwärtig Realen) unterscheiden ist. Damit darf das ›Virtuelle‹ nicht mit dem Möglichen, aber auch nicht mit einer ›Als-ob-Realität‹ oder mit dem bloß Fiktiven verwechselt werden. »Das Virtuelle steht nicht dem Realen, sondern bloß dem Aktuellen gegenüber. Das Virtuelle besitzt volle Realität, als Virtuelles.« (Deleuze 1992, 265; vgl. auch 267) Anders aber als das Aktuelle bzw. das Gegenwärtige bezeichnet das ›Virtuelle‹ eine ›Abwesenheit‹, welche zeitphilosophisch als »Vergangenheit a priori« (Deleuze 1992, 113) bzw. als »reine Vergangenheit« (Deleuze 1992, 137), d. h. ohne Rekurs auf eine vergangene Gegenwart gedacht wird. Der Gedanke einer »Vergangenheit, die nie gegenwärtig war« (Deleuze 1992, 138), war uns bereits bei Levinas begegnet. Und der Gedanke, dass ein ›virtuelles Objekt‹ »nur als wiedergefundenes [existiert]«, ist aufgrund der bekannten Struktur einer Sekundarität ohne Erstes nicht mehr überraschend (Deleuze 1992, 137). Doch der ontologische Status des »völlig positive[n] (Nicht)-Sein[s]« (Deleuze 1992, 258) des Virtuellen erhellt erst vor dem Hintergrund der Heideggerschen ontologischen Differenz. Wie Deleuze eigens hervorhebt, haben wir mit der Differenz zwischen Sein und Seien-

dem ein ›Nicht-Sein‹ zu denken, das jedoch nicht als Negation des Seienden, sondern als das »Differenzirende der Differenz« (Deleuze 1992, 93) und so als das ursprünglich Konstituierende von Sein und Seiendem gedacht werden muss. Damit kann zugleich die Differenz weder als ein Seiendes (Anwesendes) noch als Sein (im Sinne von Anwesenheit) gefasst werden; es entzieht sich mithin als eine Abwesenheit jeglicher Repräsentation. Zur Erläuterung der eigentümlichen Produktivität des konstituierenden Seins der Differenz, das sowohl dem Sein als auch dem Seienden logisch vorgängig ist, schlägt Deleuze vor, es als eine Art »(Nicht)-Sein oder noch besser ?-Sein« (Deleuze 1992, 93) bzw. mit Heidegger als ein »Sein der Frage« (Deleuze 1992, 94) zu denken. Damit betont er den produktiven Charakter des Auftauchen eines Problems, das z. B. eine Theorie hervorruft und sich im System der Antworten zugleich »verbirgt« (Deleuze 1992, 158). Während Deleuze im Blick auf Heidegger das »(Nicht)-Sein« der produktiven Differenz im Sinne einer »Ontologie der Frage« (Deleuze 1992, 248) diskutiert, konzipiert er dieses »(Nicht)-Sein« zeithistorisch mit Bergson als die reine Vergangenheit des Virtuellen. In beiden Fällen fokussiert er die Produktivität der ursprünglichen Differenz. Die Auflösung bzw. das Problematisch- und Produktivwerden bestimmter Identitätsstrukturen und das Auftauchen einer Serie von unbestimmten Differenzen wird – analog zu Foucaults *événémentalisation* – von Deleuze als Virtualisierung bezeichnet. Das Konzept des Virtuellen wird später von Deleuze besonders im Kontext der Bild- und Kinotheorie fruchtbar gemacht. Die mit dem Virtuellen aufbrechende Differenzstruktur wird in exemplarischer Weise in Deleuzes Schriften zum Kino als die Struktur der ›Zeit selbst‹ ausgeführt, welche im modernen Kino als eine veränderte Bildlogik entfaltet wird. Dabei stellt sich das Aktuelle eines Bildfeldes nicht mehr anhand des Paradigmas von Bewegungsstrukturen als Aktualisierung einer Möglichkeit dar, sondern durch eine Intervallstruktur als mit dem Virtuellen koexistierend (vgl. Deleuze 1991).

30.4 Jacques Derrida: Von der Meta-ontologie zur Protoontologie

Auch die von Derrida entwickelte Methode der ›Dekonstruktion‹ tradierter Texte und Diskurse enthält durch seine Bezugnahme auf die Heideggersche ›Fundamentalontologie‹ und deren Gedanke einer ›ontologischen Differenz‹ eine Metaontologie, also ei-

ne kritische Reflexion auf die Systematik und Begrifflichkeit klassischer Ontologien. Analog zu Foucault und Deleuze findet sich – teils implizit, teils explizit – eine Kritik des klassischen Typus der Ontologie, der nach poststrukturalistischer Lesart insgesamt einem Repräsentationsdenken verhaftet ist. Neben der Kritik des klassischen Repräsentationsdenkens, die sich bei Derrida als Dekonstruktion, d. h. sowohl als *Dekstruktion* der Einheitsansprüche und verborgenen Inkohärenzen und Gewaltsamkeiten von Texten und Strukturen als auch als Aufdeckung und *Konstruktion* von darüber hinausgehenden begrifflichen Möglichkeiten darstellt, teilt Derrida mit Levinas, Foucault und Deleuze besonders den Gedanken eines Differenzprimats. Auch bei Derrida findet sich ein Differenzbegriff als Schlüsselbegriff seiner Philosophie. Durchaus analog zu Levinas' Begriff des ›Anderen‹, zum Foucaultschen ›Außen‹ und zum Deleuzeschen ›dispars‹ führt Derrida den Ausdruck ›différance‹ ein, um einen irreduziblen Typus von Differenz zu benennen, der sich den klassischen begrifflichen Strukturen und ihren Verfahren der Identifizierung und Vereinheitlichung entzieht. Doch gerade im Blick auf die Dekonstruktion der Ontologie zeigen sich zugleich deutliche Unterschiede zu den anderen Autoren. Zunächst im Unterschied zu Levinas und Foucault, die mit der klassischen Ontologie gänzlich zu brechen beabsichtigen – entweder um sie in Richtung einer Ethik (Levinas) oder in Richtung von Diskursanalyse oder allenfalls zugunsten von Regionalontologien zu verabschieden (Foucault) –, verfolgt die Derridasche Dekonstruktion eine andere Strategie. Ein Ende und eine Überwindung der klassischen Ontologie, ihrer Begrifflichkeiten und deren theoretischer und praktischer Wirksamkeit, weist Derrida zurück. Selbst ihre Kritik und Versuche einer radikalen Umkehrung der philosophischen Theorie – inklusive der These vom ›Ende‹ der Philosophie, der Metaphysik usw. – muss sich nach Derrida noch der klassischen Begriffe bedienen. Auch wenn es für ihn anders als bei den genannten Autoren kein einfaches ›Jenseits‹, keinen einfachen ›Bruch‹ mit der Tradition geben kann, geht es ihm dennoch darum, jene Differenz (*différance*) zu denken, die sich dem klassischen Denken und in paradigmatischer Weise der Ontologie entzieht. Anhand der folgenden Derridaschen Leitbegriffe sei die metaontologische Dekonstruktion der Ontologie, der Fokus auf einen spezifischen Typus der Differenz und ihre Relevanz für ein poststrukturalistisches Verständnis der Ontologie, welche sich am Ende bei Derrida als eine Art Proto-Ontologie erweist, kurz erläutert:

(1) ›Schrift‹ und ›Supplement‹, (2) ›différance‹, (3) ›Gabe‹.

1) ›Schrift‹ und ›Supplement‹. – Insbesondere anhand von Rousseau exemplifiziert Derrida den Grundgedanken einer klassisch repräsentationslogischen Sprachtheorie, die die Repräsentation – und damit auch Zeichen und Schrift – einerseits als »Verlust einer Präsenz« (Derrida 1994, 507) und andererseits als »Wiederaneignung der Präsenz« (ebd.) denkt. Gegen die Rückbindung an eine ursprüngliche Präsenz und gegen die für Derrida damit verbundene Privilegierung der Stimme (›Phonozentrismus‹) gegenüber der Schrift, macht Derrida die tragende Funktion des Zeichens als eines »Supplements« jenes angezeigten »Verlustes« geltend, das zwar genuin auf etwas anderes als es selbst verweist, aber dabei nicht zwingend auf eine ursprüngliche Präsenz, sondern vielmehr auf andere Supplemente bezogen ist. Damit zielt auch Derrida auf den Gedanken einer »Sekundarität« (Derrida 1994, 17) ohne ein Erstes, d. h. ohne ursprüngliche Präsenz, und öffnet so den Blick auf eine Verweisungsstruktur, eine »Textualität« im weitesten Sinn, deren Sinnproduktion nicht durch eine vorgegebene und maßgebende Präsenz eingeschränkt ist. Im Anschluss an de Saussure, der bereits das Funktionieren der Sprachzeichen aus der Verankerung aus einer sprachexternen Referenz gelöst hatte und anhand der Doppelstruktur von Signifikant (Bezeichnendes) und Signifikat (Bezeichnetes) zu deuten suchte, spricht Derrida nun von einem »Spiel« der Signifikanten, das nicht nur nicht von einer ursprünglichen Präsenz oder Bedeutung reguliert wird, sondern vielmehr auch noch das vermeintlich textunabhängige Signifikat konstituiert. Das von Derrida verfolgte Projekt eines Denkens der Schrift setzt mit eben diesem Gedanken ein, dass die Textualität nicht durch eine externe Instanz – einem »transzendentalen Signifikat[]« (Derrida 1994, 38) bzw. einer von der Materialität der Zeichen genuin unabhängige, ideale Bedeutung – erschlossen oder reguliert werden kann. Der Gedanke der »Sekundarität« führt so zu der Forderung eines Denkens der Schrift im Sinne einer »neuen Logik des ›Supplements‹« (Derrida 1994, 18), in der die Schrift nicht mehr als bloßes Instrument, sondern als ein produktiver Zeichenprozess gedacht wird, der die Signifikate konstituiert. Der sprachtheoretische Zugang sowie der Primat des Supplements gegenüber den klassischen Vorstellungen zeichenunabhängiger Bedeutung (entweder im Sinne von realer Referenz oder idealer Bedeutung) haben zu der irreführenden Annahme geführt, dass es bei Derrida

da keine Realität mehr gebe. Tatsächlich aber wird auch hier weder Realität geleugnet noch Realität als beliebig konstruierbar gesetzt, sondern es werden die Grenzen und Funktionsweisen der basalen Bestimmungen hinterfragt (dekonstruiert), nach denen Realität praktisch und theoretisch organisiert ist. Und es ist für Derrida gerade der sprachtheoretisch formulierte Gedanke des transzendentalen Signifikats und die damit verbundene Vorstellung einer zeichenunabhängigen Präsenz, der die klassisch-metaphysische Ontologie reguliert. Das heißt zugleich: Die sprachtheoretisch einsetzende Dekonstruktion der Ontologie zielt nicht auf eine Tilgung der Realität, sondern auf eine nicht-reduktionistische, komplexere Auffassung derselben, nämlich einer solchen, die der Thematik der Zeichen entnommene Dynamik der Differenz (Signifikant und Signifikat bzw. Signifikant und Signifikant) in ihrer Produktivität beschreibbar macht.

2) *Die »différance«.* – Derridas metaontologische Analyse des traditionellen begrifflichen Rahmens der Ontologie zielt, wie angedeutet, auf den Nachweis der »différance« (vgl. insbes. Derrida 1988, 29–52), d. h. eines Differenzgedankens, der für ihn im traditionellen Rahmen der Philosophie nicht gedacht, aber durch die Dekonstruktion als eine verborgene Prämisse beschrieben werden kann. Die »différance« bezeichnet eine Dynamik der Differenz, die dem »Denken des Seins« (Derrida 1994, 248) sowohl vorausgehe als auch darüber hinausreiche. Dabei folgt Derrida dem Heideggerschen Argument, dass die metaphysische Ontologie für den Primat der Präsenz stehe, d. h. ihre Kernbegriffe (*arché*, Ursprung, Ursache, Wesen etc.) von der Anwesenheit her denke und damit die Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit voraussetzen würde. Was also den traditionellen Rahmen der Ontologie ermöglicht, ist in dieser Argumentation zuletzt die Differenz, die selbst weder einfach anwesend noch abwesend ist und sich so dem Präsenzdenken und damit auch der Ontologie entzieht. Obwohl Derrida die Verwandtschaft der hier zu denkenden Differenz zu Heideggers ontologischer Differenz betont, streicht er mit dem Neologismus »différance« zugleich die Unterschiede hervor. Wie gesehen, verbindet er diesen Differenztypus mit einem Schriftdenken bzw. mit der Dynamik der Signifikation, wobei er in Abgrenzung von Heidegger sowohl auf die enge Verkopplung des Seinsbegriffs mit dem Menschen (»Dasein«) als auch auf die spätere Form des Seinsdenkens verzichtet, indem er die »différance« ganz vom Spiel der unendlichen Verweisungen her denkt, in der weder eine ur-

sprüngliche Präsenz noch ein ursprüngliches Sein vorausgesetzt werden muss. Die »différance« wird vor allem anhand de Saussures »semiologische(r) Differenz« (Derrida 1988, 38) von Signifikant und Signifikat erläutert, wobei er den Gedanken des Zeichens (Signifikanten, Supplements) ähnlich wie Levinas als eine »Spur« entwickelt, die eben nicht Spur einer vorgängigen Präsenz, sondern als »Spur der Spur« (Derrida 1988, 49) Aufschub von Präsenz und sich stets erneuernde Intervallstruktur ist. Präsenz wird hier als sekundär, als durch das Spiel der »différance«, d. h. als durch eine auf Abwesenheit bezogene Verweisungsstruktur konstituierte Präsenz gedacht. Ausgehend von dem Gedanken der »différance« als Ermöglichung und Überschreitung jeglicher Präsenz lässt sich das intrikate Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Ontologie anhand von drei Aspekten zusammenfassen: Zum einen figuriert die Dynamik der »différance« als Ermöglichung des Seinsdenkens und dessen Präsenzprimat; aber obwohl die »différance« die Ontologie ermöglicht, entzieht sie sich den mit den Oppositionen von Anwesenheit und Abwesenheit operierenden Begriffen der Ontologie bzw. Metaphysik: »kein Begriff der Metaphysik kann sie beschreiben« (Derrida 1994, 114); und indem die »différance«, das anarchische Spiel der Verweisungen, durch die Dekonstruktion freigesetzt wird, erweist sich die »différance« nicht nur einerseits als Möglichkeit bzw. Ursprung der Ontologie und andererseits als Entzugsstruktur, sondern zugleich auch als Destruktion und Überschreitung der Ontologie.

3) *Die »Gabe«.* – Das Thema der Gabe, das Derrida anknüpfend an den von dem Ethnologen Marcel Mauss untersuchten sozialen Begriffs der Gabe ausführlich behandelt hat, betrifft in der metaontologischen Perspektive auch eine Schlüsselfrage nach und im Anschluss an Heidegger: Wie jenseits der metaphysischen und bewusstseinsphilosophischen Theorien, also ohne ontologische Voraussetzung eines höchsten Wesens, einer Substanz oder eines Bewusstseins, das dem Sein vorgängige »Es gibt« denken? Diese Frage wird von allen hier genannten Denkern thematisiert. Derrida schärft das Thema der Gabe entsprechend seiner Theorie der Schrift bzw. der »différance« auf den Gedanken eines Außen zur Totalität ökonomischer Relationen. Dabei fokussiert er auf die Ermöglichung ökonomischer Relationen (Austauschprozesse aufgrund von Äquivalenzen, Aneignungs-/Enteignungsprozessen) durch eine nicht-ökonomische Relation, welche als solche in den ökonomi-

schen Strukturen verschwindet (s. o. die beiden Momente ›Ermöglichung‹ und ›Entzugsstruktur‹). Diese paradoxale Doppelbewegung von Gabe und Entzug der Gabe wird durch die von Mauss untersuchte Struktur des Schenkens, das durch die Notwendigkeit einer Gegengabe als Gabe in einer ökonomischen Tauschbewegung verschwindet, exemplifiziert. Darin liegt in ontologischer Perspektive der Gedanke eines Außen, welches in der ›Ökonomie‹ der Begriffe einer Theorie nicht als Seiendes identifiziert werden kann, also jenseits einer Metaphysik der Präsenz liegt, aber zugleich Präsenz ermöglicht bzw. ›gibt‹. Derrida erläutert das Entzugsmoment der Gabe, das in seinem Erscheinen Verschwinden, als ein »absolutes Vergessen« (Derrida 1993, 28), welches er mit Verweis auf Heidegger nicht als eine psychologische Kategorie, sondern vielmehr als einen »Zustand [condition] des Seins und der Wahrheit« (Derrida 1993, 31) verstanden wissen will, wobei er zugleich betont, dass die »Seinsweise des Vergessens« (Derrida 1993, 30) nicht durch die »ontologische Grammatik« und die klassischen Auffassungen von »Modus« und »Seinsweise« (ebd.) gedacht werden könne. – Insgesamt wird im Kontext seiner Analyse der Gabe Derridas Wendung von einer poststrukturalistischen Metaontologie zu einer Proto-Ontologie greifbar: Dabei überschreitet er – zunächst analog zu Levinas – in metaontologischer Perspektive eine ontologie-interne Diskussion in Richtung ethischer und sozialer Prozesse. Doch im Unterschied zu Levinas beabsichtigt er nicht, die Ontologie durch einen Primat der Ethik zu überwinden, sondern vielmehr die normativen Ordnungen (ethische, aber auch theorieleitende Normative wie den Wahrheitsbegriff) in der metaphysischen Ontologie herauszuarbeiten; dabei vermeidet Derrida jedoch sowohl die Foucaultsche Tendenz zu einer Pluralisierung der Ontologie durch regionale Ontologien als auch die Deleuzesche Tendenz zur Annahme einer geschichtlichen Kontinuität metaphysischer Ontologie (s. Spinozabezug und die These der ›Univozität des Seins‹). Das Denken der Gabe zielt vielmehr auf die Funktionsweise der Entzugsstruktur, die jede Ontologie als ihre Bedingung voraussetzt, ohne sie jedoch ontologisch formulieren zu können. Indem seine metaontologische Reflexion weder Ontologie verabschiedet noch transformiert oder gar kontinuiert, sondern sich auf die Ontologie ermöglichende, aber ontologisch nicht identifizierbare Entzugsstruktur des ›Es gibt‹ konzentriert, zeigt sich bei Derrida am deutlichsten der Übergang von einer Metaontologie zur Proto-Ontologie.

30.5 Zur Aktualität poststrukturalistischer Ontologie

Die poststrukturalistischen Ontologien werden aufgrund ihrer metaontologischen, dabei Disziplin- und Diskursgrenzen überschreitenden Perspektive sowie aufgrund ihrer generellen Metaphysikkritik und der damit verbundenen methodisch-stilistischen Abgrenzungsgesten gegen klassische Ontologie innerhalb der ontologischen Fachdiskussion kaum rezipiert. Gleichzeitig aber gibt es außerhalb des Fachdiskurses eine breite und vielfältige Rezeption und Weiterentwicklung besonders im Hinblick auf Bereichsontologien. Dies gilt vor allem für die Bereiche der Ästhetik (vgl. Ontologien der Literatur, der bildenden Kunst, des Films und der Musik) und allgemein für den Bereich der Medienwissenschaft. Im Bereich der Mediенphilosophie sind die poststrukturalistischen Ontologien, insbesondere hinsichtlich der Argumentation für materiale, dezentrierte, offene und dynamische Strukturen als Bedingungsrealität von Sinnstrukturen, spätestens seit den 1980er Jahren zu maßgebenden Referenztheorien aufgestiegen (vgl. dazu Mersch 2006, insbes. 221–225). Darüber hinaus finden sich gegenwärtig verschiedene Ansätze, die poststrukturalistischen Ontologien im Hinblick auf klassische Themen der Ontologien fruchtbar zu machen. So wird von Jean-Luc Marion (*Gott ohne Sein*) anknüpfend an Levinas und Derrida die These eines dem Sein vorgängigen Außen religionsphilosophisch weiterentwickelt, um einen postmetaphysischen Gottesbegriff zu gewinnen. Im Kontext von Posthumanismus, Feminismus und Queer-Studies entwickelt Karen Barad durch eine Engführung von Foucaults und Derridas Kritik der ontologischen Trennung von Natur und Geist einerseits und der Quantenphysik andererseits unter dem Titel einer »agentiell-realistischen Ontologie« (Barad 2012, 15) eine Ontologie der Natur, die den konstitutiven Zusammenhang zwischen Materialität und Performativität herausstellt. Slavoj Zizek hat in Abgrenzung von der gegenwärtig einseitig technisch orientierten Diskussion des Begriffs des Virtuellen im Zuge der Entwicklungen der *Virtual Reality* Deleuze ontologischen Begriff des Virtuellen wieder aufgenommen und dabei einen Zusammenhang zwischen Ontologie und Epistemologie betont und – auch gegen Deleuze – die damit verbundenen hegelianischen Motive herausgestellt (2012, 50). In jüngster Zeit hat Claus-Artur Scheier in einer logikgeschichtlichen Perspektive gezeigt, wie sich durch Derridas Gedanke der ›Spur‹ die ontologische Differenz Hei-

deggars zu einem Differenzfeld erweitert, und sich daraus veränderte ontologische Grundbegriffe bzw. Transzendentalien (Zeit, Grund, Welt, Realität, Sinn) ableiten lassen, welche u. a. in der Luhmannschen Systemtheorie virulent sind (Scheier 2016, insbes. 117–121).

Literatur

- Barad, Karen: Agentieller Realismus. Frankfurt a. M. 2012.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung [1968]. München 1992.
- Deleuze, Gilles: Das Zeit-Bild: Kino 2 [1985]. Frankfurt a. M. 1991.
- Derrida, Jacques: Grammatologie [1967]. Frankfurt a. M.⁵ 1994.
- Derrida, Jacques: Falschgeld: Zeit geben I [1991]. München 1993.
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie [1972]. Wien 1988.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses [1972]. Frankfurt a. M.¹³ 2014.
- Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits. Bd. IV (1980–1988) [1994]. Frankfurt a. M. 2005.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge [1966]. Frankfurt a. M.¹⁰ 1991.
- Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): Foucault Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2014.
- Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München 2012.
- Levinas, Emmanuel: Vom Sein zum Seienden [1947]. Freiburg/München 2008.
- Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen [1972]. Hamburg 2005.
- Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität [1980]. Freiburg/München² 1993.
- Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere [1948/1979]. Hamburg¹ 1989.
- Marion, Jean-Luc: Gott ohne Sein [1982]. Paderborn³ 2014.
- Mersch, Dieter: Medientheorien zur Einführung. Hamburg 2006.
- Scheier, Claus-Artur: Luhmanns Schatten: Zur Funktion der Philosophie in der medialen Moderne. Hamburg 2016.
- Zizek, Slavoj: Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences. London/New York² 2012.

Ralf Beuthan

31 Analytische Philosophie (I): Willard Van Orman Quine

31.1 Einleitung

Für die logischen Positivisten war die Ontologie ein Zweig der Metaphysik, der entweder trivial oder sinnlos ist. Und als Heidegger anfing, über ›Sein‹ und ›Nichts‹ zu sinnieren, konnte Carnap zeigen, dass es sich um einen sprachlichen Schnitzer handelte, die Verwechslung von Quantoren und Namen. Für ihn beschreibt legitime Philosophie weder ›Sein‹ noch das was existiert, die Wirklichkeit selbst; vielmehr ist sie eine ›Logik der Wissenschaften‹, die auf deren Methoden und Begriffssysteme reflektiert.

Seit den 1950ern hat sich die Situation jedoch radikal geändert. Anstatt sich über Heideggers ›Das Nichts selbst nichtet‹ zu amüsieren, betreiben die meisten zeitgenössischen analytischen Philosophen selbst Ontologie. Zwar gehen wenige davon aus, dass ›Sein‹ ein Gegenstand ist, mit der sich eine Disziplin auseinandersetzen kann (Wolffs *metaphysica generalis*). Dafür beschäftigt sich die analytische Ontologie aber mit denselben Grundfragen wie Wolffs *metaphysica specialis*:

- (I) Welche Arten von Dingen existieren?
- (II) Was ist die Natur bzw. das Wesen dieser Arten?

Zu dieser Rehabilitierung der Ontologie hat niemand mehr beigetragen als der amerikanische Logiker und Philosoph W. V. O. Quine. Dabei verfolgt er eine ganz neue, vom Logischen Positivismus, Pragmatismus und Naturalismus gleichermaßen inspirierte Strategie zur Beantwortung von (I). Seine meta-ontologische Perspektive führt gleichzeitig dazu, die in der Frage (II) vorausgesetzte essentialistische Idee von *de re* Wesenheiten zu verwerfen und eine extrem karge Ontologie zu propagieren. Im Folgenden wird zunächst Hintergrund und Entwicklung von Quines Herangehensweise geschildert; sodann wird näher auf seine Beiträge zu (I) eingegangen; das Kapitel schließt mit einer Bewertung von Quines Meta-Ontologie und einem Ausblick auf ihren enormen Einfluss.

31.2 Hintergrund

Traditionelle ontologische Dispute zu (I) handeln von der Existenz von Entitäten einer bestimmten Art, zum Beispiel Seelen, Zahlen, Universalien und Propositionen. Eine der Konfliktparteien – der Realist (z. B. Substanzdualist, Platonist) – behauptet die Existenz der in Frage stehenden Entitäten, während eine andere – der Anti-Realist (z. B. Monist, Nominalist) – diese bestreitet. Aber obwohl beide Seiten scheinbar vernünftige Argumente vorbringen, zieht sich der Streit über Jahrhunderte hinweg, ohne Aussicht auf eine befriedigende Lösung.

Laut Carnap können solche Streitfragen gar nicht beantwortet werden. Man kann von Dingen einer bestimmten Art nur dann sinnvoll reden, wenn man einen ›sprachlichen Rahmen‹ voraussetzt, d. h. ein System von Redeweisen, das je eigenen Regeln unterliegt. Fragen die Existenz von Entitäten eines bestimmten Typs betreffend müssen daher in zwei Arten eingeteilt werden: ›Interne‹ Fragen verbleiben *innerhalb des einschlägigen Sprachsystems*, ›externe‹ Fragen beziehen sich dagegen auf die Existenz einer Kategorie von Entitäten und damit des entsprechenden Sprachsystems als Ganzem (Carnap 1950, 206). Je nachdem ob dieses Sprachsystem ein logisch-mathematisches (z. B. das der Zahlen) oder faktisches (z. B. das der materiellen Dinge) ist, lassen sich interne Fragen der Existenz durch formale bzw. empirische Methoden beantworten; die Antworten sind dann entweder analytisch oder empirisch. Externe Fragen jedoch können nicht auf analoge Weise beantwortet werden. Insofern sie als theoretische Fragen gestellt werden, d. h. als solche, die auf wahre oder falsche Antworten abzielen, sind sie ohne sprachliche Bedeutung. Denn sie stellen ja gerade den sprachlichen Rahmen in Frage, denen ihre Schlüsselausdrücke ihre Bedeutung verdanken, notabene ›die gemeinsame wissenschaftliche Sprache‹ (ebd., 209). Insofern externe Fragen überhaupt sinnvoll sind, müssen sie *praktischer* statt theoretischer Natur sein. Es handelt sich dann um Fragen danach, ob man das betreffende Sprachsystem übernehmen, d. h. die einschlägigen Ausdrücke nach dessen Regeln verwenden soll. Und diese Frage muss aufgrund von Nützlichkeitserwägungen beantwortet werden, nach Maßgabe von Faktoren wie Effizienz, Fruchtbarkeit und Einfachheit der Anwendung (ebd., 208).

Quine wurde stark von den logischen Positivisten geprägt. Er teilte ihre Vorliebe für künstliche formale Sprachen, ihre Überzeugung, wonach die Naturwissenschaften nicht nur die Krone unseres Wissens dar-

stellen, sondern einen Maßstab, an dem sich alle Wissensansprüche messen lassen müssen, ihre Vision einer ‚Einheitswissenschaft‘ auf der Basis der Physik, ihre Skrupel gegenüber abstrakten Gegenständen, sowie das empiristische Kredo, wonach die Sinneserfahrung nicht nur sämtliche Belege für unsere Überzeugungen liefert, sondern zugleich unserer Sprache Bedeutung verleiht.

Andererseits lehnt Quine aber Carnaps Konzeption von Philosophie ab. Die Philosophie ist keine Disziplin zweiter Stufe, sondern ein Zweig der Naturwissenschaften; sie schließt an diese direkt an, was Ziele und Methoden anbelangt. Obgleich ›kein Vorkämpfer der traditionellen Metaphysik‹, so schafft er dennoch Platz für Ontologie innerhalb der Philosophie (Quine 1976, 203 f.; Quine 1960, 161, 254). Wie die herkömmliche Ontologie, ist auch Quines naturalistische Spielart bestrebt zu entdecken, welche Arten von Dingen es gibt. Aber sie verfolgt diese Ambition weder direkt noch isoliert. Stattdessen soll sie *mit den Wissenschaften zusammenarbeiten*, um ein Inventar der Welt aufzustellen.

31.3 Die Grundzüge von Quines Position

Quines naturalistische Auffassung der Ontologie ruht auf fünf Pfeilern (vgl. Glock 2003, Kap. 2).

A) Die naturalistische Assimilation philosophischer und wissenschaftlicher Existenzfragen. Gemäß seiner naturalistischen Auffassung der Philosophie und in direktem Gegensatz zu Carnap, leugnet Quine, dass es einen qualitativen Unterschied gibt zwischen Existenzfragen in den Einzelwissenschaften – ›Gibt es Primzahlen größer als 100?‹, ›Gibt es Strings?‹ – und den Existenzfragen, wie sie von Philosophen gestellt werden, wie z. B. ›Gibt es überhaupt Zahlen?‹ oder ›Gibt es materielle Gegenstände?‹. Die philosophischen Fragen heben sich nur durch den Grad ihrer Allgemeinheit und ihre Radikalität ab, sie betreffen das fundamentale ›Mobilisieren unseres Universums‹ (Quine 1976, 211; Quine 1960, 254, 271 f.).

Quines Hauptargument gegen Carnap besagt, dass die extern/intern Unterscheidung mit der zwischen analytischen und synthetischen Aussagen zusammenfällt und daher unhaltbar ist (Quine 1976, Kap. 19; Quine 1969, 91–93). Aber selbst wenn Quines berühmte Attacke gegen die analytisch/synthetisch Dichotomie erfolgreich wäre (vgl. Glock 2003, Kap. 3), schlägt dieser Einwand fehl. Denn die beiden Unterscheidungen fallen nicht zusammen – analytische Existenzaus-

sagen in der Mathematik sind z. B. intern (vgl. Yablo 1998; Bird 1995) und synthetische Existenzaussagen, z. B. die Bejahung der Existenz eines göttlichen Wesens, können den begrifflichen und methodischen Rahmen für die Beantwortung spezifischer Existenzfragen (z. B. ob es Heilige oder Sünden gibt) liefern. Zugegenermaßen stellt die Zurückweisung der analytisch/synthetisch Unterscheidung auch die zwischen einem begrifflichen Rahmen und dessen empirischen Gehalt in Frage (vgl. Davidson 1974). Aber Quine bedient sich ungeniert der Idee eines Begriffsschemas für die Verarbeitung empirischer Information (s. Abschnitt B.). Letztlich beruht seine Ablehnung von Carnaps deflationistischer Ontologiekonzeption auf einem »more thorough pragmatism« (Quine 1953, 46): Auch die Einzelwissenschaften entscheiden Existenzfragen im Hinblick auf die epistemische Nützlichkeit der Postulierung bestimmter Arten von Dingen.

B) Die instrumentalistische Ansicht, dass die Existenz von Dingen einer bestimmten Art feststellen, soviel heißt wie entscheiden, ob solche Gegenstände ›gesetzt‹ werden sollten, um unsere empirischen Daten zu erklären. Unsere ontologischen Überzeugungen sind ein integraler Bestandteil unseres ›gesamten Begriffsschemas‹, unserer umfassendsten Weltansicht, welche sowohl wissenschaftliche Überzeugungen umfasst als auch die des gesunden Menschenverstands. Ontologische Überzeugungen dienen damit dem Zweck, das einfachste Schema zu liefern, dass mit den ›ungeordneten Fragmenten unserer ursprünglichen Erfahrung‹ vereinbar ist. Deshalb unterliegen sie denselben pragmatischen Erwägungen (z. B. Erklärungskraft, Einfachheit, Konservatismus) wie wissenschaftliche Theorienbildung im Allgemeinen. Solche Erwägungen sprechen eindeutig zugunsten von physischen Gegenständen, die als Paradigmen dessen, was real ist, gelten dürfen. Nichtsdestotrotz, selbst physische Gegenstände sind nichts weiter als ›Setzungen‹. Sie sind nicht einfach gegeben als Teil der Realität; vielmehr postulieren wir ihre Existenz, um unser Verständnis des ›Stroms von Erfahrungen‹ zu optimieren (Quine 1970, 54; Quine 1953, 16 f., 44 f., 105 f.).

Allerdings hat sich Quine von dieser instrumentalistischen Auffassung von Existenzbehauptungen und Annahmen später scheinbar distanziert (vgl. Verhaegh 2018, Kap. 4). Aber obwohl einige Passagen einen ›unregenerate realism‹ vertreten, sprechen andere dagegen (vgl. Quine 1981, 72 und Quine 1981, 1, 15, 20). Es handelt sich wohl eher um einen von mehreren Punkten in Quines Ontologiekonzeption, an denen

zwischen dem erklärten Naturalismus und den pragmatistischen Tendenzen eine gewisse Spannung besteht (vgl. auch Hookway 1988, Kap. 3). Man könnte außerdem meinen, Quines Doktrin der »ontological relativity« (1969) sei mit einer realistischen Auffassung unvereinbar. Aber diese macht lediglich die *Zuschreibung von Existenzannahmen* (s. Abschnitt C) relativ zu einem Übersetzungshandbuch, nicht jedoch das, was tatsächlich existiert oder real ist. Letztlich läuft die Doktrin auf einen Aspekt von Quines berühmt-berüchtigter These von der »Unbestimmtheit der Übersetzung« hinaus, nämlich die »inscrutability of reference« (Quine 1992, 51 f.; vgl. dazu Nimtz 2002).

C) Der Versuch, ein Kriterium für »ontologische Verpflichtung« zu bestimmen; eine Methode um festzustellen, welche Typen von Entitäten eine gegebene Theorie als existent annimmt. Unsere Aussagen und Überzeugungen legen uns auf die Existenz bestimmter Entitäten fest. Indem wir z. B. die Aussage »Es gibt Primzahlen größer als 100« akzeptieren, nehmen wir zugleich an, dass Zahlen existieren, da diese Aussage ja impliziert: »Es gibt Zahlen«. Quines Ausgangsfrage ist nicht die ontologische »Welche Typen von Gegenständen existieren tatsächlich?«, sondern vielmehr »Welche Typen von Gegenständen nimmt eine bestimmte Überzeugung oder Theorie als existent an?« (Quine 1953, Kap. 2). Um diese Frage zu beantworten, bedarf es eines Kriteriums dafür, auf die Existenz welcher Entitäten eine Theorie festgelegt ist. Die zugrundeliegende Idee ist geradlinig: Eine Theorie ist auf diejenigen Gegenstände festgelegt, die existieren müssen, wenn die Theorie wahr ist (Quine 1969, 93). Eine Theorie T nimmt die Existenz von Entitäten der Art A an gdw. T impliziert oder präsupponiert, dass es Entitäten der Art A gibt. Der springende und kontroverse Punkt von Quines Kriterium für ontologische Verpflichtungen ist die Identifizierung derjenigen Ausdrücke in T, die uns auf diese Art und Weise verpflichten.

D) Die Methode der formalen Paraphrase bzw. Regimentierung. Die ontologischen Verpflichtungen einer Theorie werden festgestellt und, soweit möglich, reduziert, indem die Theorie in eine formale Sprache übersetzt wird. Die Regimentierung unserer Theorien durch eine solche Übersetzung dient letztlich dem Zweck, eine »canonical notation« zu liefern, eine logische Schreibweise die optimal geeignet ist – nicht für die Herausforderungen des praktischen Lebens, wohl aber für die der Wissenschaften und der wissenschaftlichen Philosophie. Eine kanonische Schreibweise

deckt unsere ontologischen Verpflichtungen auf und versucht, sie auf ein Minimum zu beschränken; zugleich ist sie jedoch dazu in der Lage, alle unsere wissenschaftlichen Theorien auszudrücken. Obgleich »sparsam«, eignet sie sich dennoch dafür, »alle Merkmale der Realität, die den Namen verdienen« darzustellen (Quine 1960, 228 f.).

Quines kanonische Schreibweise enthält propositionale Junktoren, Prädikate, das Gleichheitszeichen, sowie Quantoren und deren Variablen, welche »gegenständlich« anstatt »substitutionell« verstanden werden: Die Werte der Variablen sind nicht Zeichen, sondern bezeichnete Gegenstände. Sie enthalten keine singulären Terme (z. B. »Pegasus«); letztere werden in bestimmte Kennzeichnungen konvertiert (z. B. »das Ding, das pegasirt«) und dann mittels Russells Theorie der Kennzeichnungen wegparaphrasiert. Laut Quine ergeben sich ontologische Verpflichtungen ausschließlich aus dem Gebrauch der gebundenen Variablen der Quantifizierung. Damit z.B. $\exists x (Fx \wedge Gx)$ wahr ist, muss der Wertebereich der gebundenen Variable »x« mindestens einen Gegenstand enthalten, der sowohl F als auch G ist. Demnach ist eine Theorie T ontologisch verpflichtet, auf Entitäten der Art A gdw. mindestens eine Entität der Art A zu den Werten der in T verwendeten Variablen gehören muss, damit T wahr ist. Nach Quines berühmter Devise: »Zu sein heißt, der Wert einer gebundenen Variable zu sein« (Quine 1969, 94–96; Quine 1953, 14 f., 103). Daraus ergibt sich das folgende Kriterium ontologischer Verpflichtungen: Als existent angenommen zu werden heißt, der Wert einer Variablen zu sein, die von einem gegenständlich aufgefassten Quantor gebunden wird.

E) Ein Programm ontologischer Sparsamkeit, das einen qualifizierten Nominalismus mit einem absoluten Extensionalismus verbindet. Goodman und Quine (1947) verfolgten ursprünglich einen radikalen Nominalismus: abstrakte Gegenstände werden aufgrund einer »philosophischen Intuition« abgelehnt. Später bekehrte sich Quine zu einem »bedingten« Nominalismus. Er ist bestrebt, ontologische Verpflichtungen dadurch zu minimieren, dass er Quantifikation über abstrakte Gegenstände so weit vermeidet, wie es die Bedürfnisse der Naturwissenschaften zulassen (Quine 1976, 201; Quine 1960, 243n, 268 f.; Quine 1953, 116 f.). So versucht er, z. B. Eigenschaften loszuwerden, indem er eine Aussage wie »Rot ist eine Farbe« durch eine Paraphrase wiedergibt, die den abstrakten singulären Term durch einen konkreten generellen Term ersetzt: $\forall x (x \text{ ist rot} \rightarrow x \text{ ist farbig})$. Im selben Stil werden Zah-

len und geordnete N-Tupel auf Klassen reduziert. Quine akzeptiert deren Existenz, wenngleich wiederwillig, da sie für die Mathematik unentbehrlich sind und die Mathematik wiederum unentbehrlich für die Naturwissenschaften.

Für normale Fälle hängt Quines Ablehnung abstrakter Gegenstände von der Verfügbarkeit einer angemessenen Paraphrase der wissenschaftlichen Aussagen ab, die von ihnen zu handeln scheinen. Aber er macht bezüglich dieser pragmatischen Einstellung eine einschneidende Ausnahme: die ›Flucht vor der Intension‹ (Quine 1960, Kap. 6). Seine Vermeidung intensionaler Begriffe ist absolut, insofern es um die Sprache der Wissenschaft geht. Der Grund dafür wird in einer weiteren berühmten Parole zusammengefasst: »Keine Entität ohne Identität« (Quine 1970b, 1 f., 67 f.; Quine 1969, 23; Quine 1953, 4, Kap. 4). Entitäten gleich welcher Art dürfen nur dann gesetzt werden, wenn es für sie Identitätskriterien gibt, also Prinzipien für die Individuierung von Entitäten der entsprechenden Art. Im Gegensatz zu abstrakten, extensionalen Gegenständen (Zahlen, Klassen), so jedenfalls Quine, sind für Intensionen keine derartigen Kriterien verfügbar. Die Prädikate ›Lebewesen mit Herz‹ und ›Lebewesen mit Niere‹ haben dieselbe Extension – sie treffen auf genau dieselben Individuen zu – ohne jedoch dieselbe Eigenschaft auszudrücken. Laut Quine ist jeder Versuch anzugeben, was diese Eigenschaften unterscheidet, zum Scheitern verdammt, da er sich auf die Idee stützen muss, dass die beiden Prädikate unterschiedliche Bedeutungen haben und zwar in einem anspruchsvollen Sinn von Bedeutung, der seinerseits unhaltbar ist (Quine 1953, Kap. 2). Seine Ablehnung des Essentialismus (s. Frage II zu Beginn) ergibt sich aus diesem Kriterium ontologischer Zulässigkeit: Wesentliche Eigenschaften sind solche, die einem Gegenstand in allen möglichen Welten zukommen, und modale Begriffe sind *intensional*.

F) Von der Ontologie zur Ideologie. Die von Quine zunächst präferierte extensionalistische Ontologie enthält zwei Kategorien, materielle Gegenstände und Mengen, sowie einen Typ von abstrakten, extensionalen Gegenständen, die er für die Explikation von Zahlen benötigt. Bedingter Nominalismus führt daher zu einem selektiven Platonismus. Dieser Dualismus war jedoch nicht das Ende der Entwicklung. Quine spielte später mit der Vision einer monistischen *brave new ontology*. Die zeitgenössische Quantenphysik operiert nicht mehr mit Elementarteilchen, sondern mit Energiefeldern. Dadurch inspiriert, treibt Quine die Spar-

samkeit auf die Spitze, indem er auf materielle Gegenstände verzichtet. Quantifiziert wird nur noch über Abschnitte im Raum-Zeit Kontinuum, die sich als Quadrupel von Zahlen und damit unter alleiniger Bezug auf Klassen konstruieren lassen (Quine 1981, Kap. 1; Quine 1979, 164). Der Bezug auf Gegenstände und damit die Ontologie in Quines Sinn, die an Quantifikation über Gegenstände gebunden ist, verliert an Bedeutung. Gegenstände tauchen nur noch als ›Knoten‹ empirischer Beobachtung auf. Für eine wissenschaftliche Theorie entscheidend sind hingegen ihre Struktur und ihre ›Ideologie‹, d. h. die Prädikate mittels derer sie das Raum-Zeit Kontinuum charakterisiert.

31.4 Bewertung und Ausblick

Quines Gedanken zur Ontologie sind hoch originell, extrem scharfsinnig und werden mit unnachahmlichem Elan und sprachlicher Brillanz vorgetragen. Zudem ist seine Auffassung prima facie vernünftig. Er vermeidet sowohl die Platonistische Skylla der unkritischen Akzeptanz abstrakter Entitäten, als auch die Nominalistische Charybdis einer dogmatischen generellen Ablehnung. Ein wissenschaftlicher und pragmatischer Geist scheint vorzuherrschen. Dennoch sind alle sechs Pfeiler seiner Position umstritten (vgl. Glock 2003, Kap. 2; Keil 2002, Kap. 4). So widerspricht (B), die Idee, selbst direkt wahrnehmbare materielle Gegenstände seien Setzungen, seiner eigenen Einschätzung, der zu Folge es sich bei diesen Gegenständen um Paradigmen dessen handelt, was real ist (Quine 1960, 3; Quine 1953, 9). Auch ist unklar, ob sich (C) mit (E) vereinbaren lässt, weil ein adäquates Kriterium für ontologische Verpflichtungen anscheinend auf intensionale Begriffe angewiesen ist. Die in (D) propagierte Eliminierung singulärer Terme droht der Erklärung von Prädikaten den Boden zu entziehen, da sich die Rollen von Bezugnahme und Prädikation wechselseitig bedingen. Ähnlich verhält es sich mit der vier-dimensionalistischen Ontologie von (E): eine Quineschen Kriterien genügende Identifizierung von Raum-Zeit Abschnitten ist vielleicht nur unter der Voraussetzung der Identifikation von materiellen Gegenständen möglich.

Besonders wichtig ist aber die Haltbarkeit von Quines meta-ontologischen Ideen und damit das Programm der ontologischen Sparsamkeit durch logische Paraphrase, d. h. (A), (B) und (E). Quines Kriterium für ontologische Verpflichtungen richtet sich gegen zwei Arten von »Übeltätern« (Quine 1960, § 49):

- Ontologische Inflationisten behaupten, dass auch Sätze und konkrete generelle Termini uns ontologisch verpflichten, nämlich auf die Existenz von Propositionen, bzw. von Attributen.
- Ontologische Deflationisten behaupten, dass selbst abstrakte singuläre Termini und Quantifizierung über Zahlen, Attribute, Propositionen, etc. einen nicht auf abstrakte Gegenstände im Sinne des Platonismus festlegen.

Inflationismus und Deflationismus sind aber vielleicht keine entgegengesetzten Verirrungen, sondern beruhen beide auf einer gemeinsamen Einsicht. Wir sind unvermeidlicher Weise auf ›Intensionen‹ wie Attribute oder Propositionen festgelegt. Aber das macht nichts, weil uns diese Festlegung nicht zu einer problematischen platonistischen Metaphysik verpflichtet.

Das inflationäre Argument lautet wie folgt (vgl. Strawson 1971, 65 f.):

$$(1) \text{ Betty ist pfiffig und Sarah} \quad Fa \wedge Fb \\ \text{ist pfiffig}$$

impliziert nicht nur:

$$(2) \text{ Jemand ist pfiffig} \quad (\exists x) Fx$$

sondern auch:

$$(3) \text{ Es gibt etwas, das Betty} \quad (\exists \Phi) (\Phi a \wedge \Phi b) \\ \text{und Sarah beide sind.}$$

Quine verwahrt sich gegen dieses Argument, indem er Aussagen wie (3) als »sinnlos« und als eine »Verletzung der Grammatik« (Quine 1952, § 34) bezeichnet. Diese Behauptung stützt sich auf seine Überzeugung, dass alle echten Existenzbehauptungen die Form ›Es gibt einen Gegenstand derart dass ...‹ aufweisen müssen (vgl. Quine 1969, 97, 106; Quine 1960, § 49; Quine 1953, 102–106). Unter dieser Voraussetzung ist (3) in der Tat illegitim. Denn es behauptet nicht, dass es einen Gegenstand gibt – die Eigenschaft pfiffig zu sein – den Betty und Sarah beide sind, sondern dass es etwas gibt, das sie beide sind, nämlich pfiffig.

Aber warum sollte man Quantifizierung gegenständlich auffassen müssen? Quines Antwort ist: Variablen nehmen die Stelle von Pronomen ein, und diese können nur in Positionen auftauchen, in denen singuläre Termini zulässig sind (Quine 1976, 198). Aber diese Replik ignoriert, dass es außer Pro-nomina (›Betty ist pfiffig aber sie ist sanftmütig‹) auch Pro-ver-

ben (›Betty geht in Urlaub und Peter tut es auch‹) und Pro-adjektive (›Der Kreml ist rot und der Tower ist es auch.‹) gibt. Entgegen Quines Behauptung (Quine 1952, § 16), gibt es akzeptable ›idioms of ordinary language‹ für das Quantifizieren in der Position von Prädikaten (vgl. auch Künne 2007, Kap. 3).

Daraus ergeben sich mehrere Schlussfolgerungen: Erstens, ›etwas‹ ist syntaktisch transkategorial, d. h. es kann nicht nur für singuläre Termini, sondern auch für Prädikate eingesetzt werden. Zweitens, das Kriterium für ontologische Verpflichtungen ist zu eng. Laut Quine sind alle Werte Gegenstände (Quine 1976, 182). Aber in dem Fall ist sein nicht einfach Wert einer Variable. Es gibt etwas, das Betty und Sarah beide sind – nämlich pfiffig – aber es ist kein Gegenstand. Drittens, gegenständliche Quantifizierung ist nicht nur keine notwendige Bedingung für das Aufstellen von Existenzbehauptungen, sie ist nicht einmal hinreichend. Denn die Ersetzbarkeit durch ›etwas‹ ist eine triviale Operation ohne metaphysische Relevanz. Wenn ich es unterlasse, jemandem zu helfen, dann unterlasse ich etwas; wenn es sicher ist, dass das Klima sich erwärmt, dann ist etwas sicher; wenn das runde Viereck ein Meinongscher Alpträum ist, dann ist etwas ein Meinongscher Alpträum; usw. Wir quantifizieren über ›all kinds of everything‹, inklusive Dinge, die noch nicht einmal existieren können. Quine hat daher Unrecht, wenn er ontologische Verpflichtungen an Ausdrücke knüpft, die durch ›etwas‹ ersetzt werden können. Nicht alles existiert. Und Quine liegt noch weiter daneben, wenn er den gewöhnlichen Gebrauch von ›real‹ in Anspruch nimmt, um zu belegen, dass »Everything, of course, is real« (Quine 1976, 225). Denn selbst wenn fiktionale Gegenstände existieren, so sind sie gewiss nicht real.

Solche Schlussfolgerungen ermutigen sogleich die ontologischen Deflationisten. Wir beziehen uns auf und quantifizieren über sehr viel mehr Dinge, als Quine erlaubt; aber vielleicht ist diese Praxis ja auch harmloser als er vermutet. Für diese Vermutung spricht u. a. Ryles Behauptung, der Ausdruck ›existiert‹ sei zweideutig; in einem gewichtigen Sinn, in welchem materielle Einzeldinge existieren, tun es Zahlen, Attribute und Propositionen nicht (Ryle 1949, 23 f.). Dagegen wendet Quine ein, dass ein Ausdruck nur dann zweideutig ist, wenn er in ein und demselben Kontext sowohl zu einer wahren, als auch zu einer falschen Aussage führen kann (Quine 1960, § 27). Ryle könnte darauf bestehen, dass ›Abstrakte Gegenstände existieren‹ wahr ist, sofern es nur einfache Existenz behauptet, aber falsch, sofern es Existenz in Raum und Zeit

behauptet. Diese Replik klingt aber nach einer *petitio principii*. Andererseits ist Quines Kriterium für Polysemie problematisch. So ist das Englische ›port‹ ein Musterbeispiel für lexikalische Polysemie. Aber in

(4) I just had a drink of port

führt die Deutung ›Hafen‹ nicht zu einem anderem Wahrheitswert, sondern zu Unsinn. Außerdem, falls Quines Kriterium korrekt ist, handelt es sich bei Polysemie um ein seltenes Phänomen, das die Möglichkeit logisch wichtiger Equivokationen nicht erschöpft. In

(5) Sokrates ist stupsnasig

und

(6) Sokrates ist der Ehemann von Xanthippe

wäre ›ist‹ dem Kriterium zufolge nicht zweideutig, da die Interpretation ›ist identisch mit‹ in (5) zu Unsinn führt. Aber dennoch wird ›ist‹ in beiden Fällen auf völlig unterschiedliche Weise gebraucht, zu einer Prädikation in (5) und zu einer Identitätsaussage in (6). Deshalb ist die Behauptung (5) von völlig anderer Art als die Behauptung (6). Analog kann man argumentieren, dass selbst wenn das Wort ›existiert‹ eindeutig ist, es in Aussagen über abstrakte Gegenstände ganz anders gebraucht wird als in Aussagen über konkrete Gegenstände. Dies würde erklären, warum sich ein Satz wie ›Es gibt Hunde, Primzahlen und Attribute‹ nach einem Zeugma anhört, ähnlich wie ›Der Rucksack, der Schlaf und die Prüfung waren schwer‹.

Selbst wenn Quines offizielle Meta-Ontologie durch Inflationismus und Deflationismus in die Zange genommen werden kann, so spricht dies nicht gegen seine Idee der ontologischen Verpflichtungen. Nur wäre die Identifizierung ontologischer Verpflichtungen durch logische Paraphrase dann eben kein sich direkt an die Wissenschaft anschließender Beitrag zur Etablierung dessen, was existiert, auf derselben Ebene wie die Klärung der Frage, ob es dunkle Energie gibt (*contra* Quine 1960, 123). Sondern sie wäre vielmehr ein Beitrag zur Erhellung dessen, was es für verschiedene Kategorien von Dingen (materiale, abstrakte, mentale, etc.) *heißt*, dass sie existieren, real sind, Gegenstandcharakter aufweisen, etc.

Dies widerspricht allerdings dem überwältigenden Einfluss den Quine sowohl auf die zeitgenössische Meta-Ontologie, wie auch auf die ontologische Praxis ausgeübt hat. Bis auf einige deflationistische Dissiden-

tinnen (z. B. Thomasson 2015) geht man davon aus, dass die Ontologie in ›ontischen Entscheidungen‹ gipfelt, die auf Sparsamkeitsüberlegungen beruhen. Metaphysische Kosten werden abgewogen gegen explanatorischen Nutzen. Laut David Lewis, einem ehemaligen Studenten von Quine, sollten wir uns mit der Existenz konkreter Possibilia anfreunden, denn dies verschafft uns die theoretischen Mittel, um eine ganze Reihe philosophisch zentraler Begriffe auszuweisen, so z. B. Möglichkeit und Notwendigkeit, kontrafaktische Konditionalsätze, Propositionen, intentionalen Gehalt und Eigenschaften (Lewis 1986, 3–5, 5–69): »Meines Erachtens stimmt der Preis, obgleich auf weniger spektakuläre Weise als im mathematischen Parallelfall [der Erklärung von Zahlen durch die Annahme von Klassen]« (ebd., 4). Vielleicht jedoch sollten wir die Sparsamkeit den schwäbischen Hausmännern überlassen und die Erforschung der Wirklichkeit den Wissenschaftlerinnen, unbehindert durch metaphysische Skrupel, selbst wenn diese unter dem Titel ›Naturalismus‹ firmieren. Aber auch zur Klärung des ontologischen Begriffsapparats (›Gegenstand‹, ›existiert‹, ›es gibt‹, ›real‹, ›wirklich‹, ›so ein ...‹) hat Quine mit seinem Kriterium der ontologischen Verpflichtung und seinem Prinzip ontologischer Zulässigkeit entscheidende Beiträge geleistet.

Literatur

- Bird, Graham: Carnap and Quine: Internal and External Questions. In: *Erkenntnis* 42 (1995), 41–64.
- Carnap, Rudolf: Empiricism, Semantics and Ontology. In: Ders.: *Meaning and Necessity*. Chicago 1950, 205–221.
- Davidson, Donald: On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: Ders.: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford 1974, 183–198.
- Glock, Hans-Johann: Quine and Davidson on Language, Thought and Reality. Cambridge 2003.
- Hookway, Christopher: Quine: language, experience, reality. Cambridge 1988.
- Keil, Geert: Quine zur Einführung. Hamburg 2002.
- Künne, Wolfgang: Abstrakte Gegenstände. Frankfurt a. M. 1983.
- Lewis, David: On the Plurality of Worlds. Oxford 1986.
- Nimtz, Christian: Wörter, Dinge, Stellvertreter; Quine, Davidson und Putnam zur Unbestimmtheit der Referenz. Paderborn 2002.
- Quine, Willard Van Orman: The Pursuit of Truth. Cambridge, Mass. 1992.
- Quine, Willard Van Orman: Theories and Things. Cambridge, Mass. 1981.
- Quine, Willard Van Orman: Facts of the Matter. In: Robert W. Shahan/Christ Swoyer (Hg.): *Essays on the Philosophy of W. V. Quine*. Harvester 1979, 155–69.
- Quine, Willard Van Orman: Ways of Paradox and Other Essays. Cambridge, Mass. 1976.

- Quine, Willard Van Orman: *The Roots of Reference*. La Salle 1974.
- Quine, Willard Van Orman: *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs 1970.
- Quine, Willard Van Orman: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York 1969.
- Quine, Willard Van Orman: *Word and Object*. New York 1960.
- Quine, Willard Van Orman: *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass. 1953.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. London 1949.
- Strawson, Peter Frederick: *Logico-Linguistic Papers*. London 1971.
- Thomasson, Amie: *Ontology Made Easy*. Oxford 2015.
- Verhaegh, Sander: *Working from Within: the Nature and Development of Quine's Naturalism*. Oxford 2018.
- Yablo, Stephen: Does Ontology Rest on a Mistake? In: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXXII* (1998), 229–61.

Hans-Johann Glock

32 Analytische Philosophie (II): David Lewis

Die Ontologie bildet mit ihrer Leitfrage ‚Was ist oder existiert, was gibt es?‘ einen echten Teil der Metaphysik, die die Grundverfasstheit der Realität insgesamt erforscht. Die folgende Darstellung fokussiert auf Existenzfragen, doch kommen weitere Aspekte von David Lewis‘ (1941–2001) Metaphysik ins Spiel.

Zur Semantik von ‚existieren‘ (Existenz) reiht sich Lewis in die von Frege, Russell und Quine begründete ‚analytische‘ Hauptlinie ein: Das adäquate Ausdrucksmitte für Existenz ist die gegenständliche Quantifikation der ersten Stufe, formal mit Quantoren wie ‚ $\exists x$ ‘ formuliert. Es gibt keine unterschiedlichen Grade oder Weisen der Existenz, keine Dualität aus ontologisch neutraler Quantifikation einerseits und Existenzprädikation andererseits, auch keine aus einer ontologisch neutralen und einer eigentlich existentiellen Quantifikation (Lewis 1999, 152–163; 1991, 80–81; 1986b, 2–3). Lewis akzeptiert demnach keinen Unterschied zwischen der semantisch-gedanklichen Erreichbarkeit von etwas und seiner Existenz, keine Dinge, auf die man sich zwar erfolgreich beziehen kann, die aber nicht existieren. In seiner Auffassung der Quantifikation beweist er einen ‚robusten Realitäts Sinn‘ (Russell). Mit jeder wahren Existenzaussage ‚Es gibt ein x , sodass Fx ‘ treffen wir (mindestens) eine Portion der Realität, von welcher Art sie auch sein mag. Er kennt keine Carnapschen ‚externen‘ Existenzfragen, die keine wahren oder falschen Antworten haben, sondern nach der Nützlichkeit bei der Theorieformulierung zu beurteilen sind. Zwar sind quantifizierte Aussagen wie ‚Es gibt kein Bier mehr‘ oft kontextuell eingeschränkt (Lewis 1999, 155; 1986b, 3), doch es gibt keine ‚Quantorenvarianz‘ (E. Hirsch), d. h. keine Mannigfaltigkeit an gleichberechtigten Quantor-Bedeutungen, sodass dieselbe Existenzaussage bei der einen Bedeutungswahl wahr, bei der anderen falsch wäre. Der Bezugnahmeapparat unserer Theorien repräsentiert auch keine holistische Realitätsstruktur (wie der späte Quine zumindest andeutet), sondern eine bestimmte Gesamtheit von einzelnen Dingen, die Eigenschaften haben und in Beziehungen stehen; immer weniger rechnet Lewis mit Unbestimmtheiten der Bezugnahme (Lewis 1999, 45–55, 56–77, 172 Fn. 6; gegen Strukturenontologien vgl. 1993, 220). Er sieht keine Quantifikation über angeblich harmlose ‚pleonastischen‘ Entitäten (St. Schiffer) vor, die dadurch verfügbar werden, dass wir Schluss-

weisen akzeptieren wie die von ‚ a ist F ‘ auf ‚Es gibt eine Eigenschaft F -heit, die a besitzt‘ (Universalien). Die mit einer Quantifikation einhergehende ontologische Verpflichtung lässt sich auch nicht kleinreden, etwa weil die (vermeintlich) angenommenen Entitäten nicht als ‚Wahrmacher‘ der Aussage benötigt werden oder harmlose derivative Entitäten sind, die in anderen, letztlich basalen Dingen ‚fundiert‘ (*grounding*) sind. Auch die vielleicht ontologisch neutral zu verstehende höherstufige Quantifikation spielt bei ihm keine theoretische Rolle.

An zwei Beispielen wird die Robustheit von Lewis‘ Existenzauffassung greifbar. In einer Aussage wie ‚In dieser Scheibe Käse sind 11 Löcher‘ scheinen wir über eigenartige Entitäten zu quantifizieren, die sich gerade dort befinden, wo etwas fehlt. Die Aussage ist sicherlich dadurch wahr, dass der Käse elfmal durchlöchert ist. Eine Auffassung ist, dass der durchlöcherte Käse die Existenz von elf ontisch von ihm abhängigen immateriellen Dingen fundiert, den Löchern. Lewis lehnt solche ‚unrobusten‘ Entitäten ab. Falls sich Löcher-Aussagen nicht als Aussagen über durchlöcherte Dinge paraphrasieren lassen, müssen die Löcher mit materiellen Entitäten identifiziert werden, etwa mit dünnen Käseringen, die die Fehlstellen umgeben (Lewis 1983, 3–9).

Lewis akzeptiert neben der singulären Bezugnahme und Quantifikation auch die Bezugnahme im Plural, z. B. durch ‚die Wassermoleküle dort in der Luft‘, und die plurale Quantifikation ‚Es gibt Dinge, die ...‘. Diese Rede im Plural sei ‚ontologisch unschuldig‘: Sie bedeutet keine Annahme einer Kollektiv-Entität über die Moleküle hinaus, sondern wir reden bloß über viele Moleküle (Lewis 1991, 61–91). Lewis erlaubt außerdem, dass wir uns im Singular auf das *Ganze* der Moleküle beziehen, etwa durch ‚die Wolke da oben‘. Er akzeptiert die klassische Mereologie. Auch die Wolke ist keine von den Molekülen fundierte oder konstituierte derivative Entität. Für Lewis ist sie dieselbe ‚robuste‘ Realitätsportion wie die Moleküle, nur dass wir sie im Singular bezeichnen und als *eine* betrachten. Auch die Mereologie ist ontologisch unschuldig: Wenn wir über das Ganze, die Summe oder Fusion von mehreren Dingen sprechen, so nehmen wir ein komplexes Ding an, das quasi identisch ist mit den gegebenen Dingen (*composition as identity*). Wegen dieser Unschuld akzeptiert Lewis die Prinzipien der Eindeutigkeit und Universalität der Fusion: Jede Pluralität von Entitäten hat genau eine Summe, egal wie verstreut und unzusammenhängend sie sein mag. Zum Beispiel existiert die Summe aus Lewis‘ Nase und dem

Eiffelturm, nur interessiert sie uns nicht besonders (Lewis 1991, 72–87; 1986b, 211–213). Lewis rechnet mit der Möglichkeit von *gunk*, d. h. Komplexen, die nicht aus einfachen Teilen bestehen, sondern deren Teile immer wieder echte Teile haben (Lewis 1991, 21), nennt sie jedoch ›abwegig‹ (Lewis 2008, 218 Fn. 3). Oft liegt semantisch nicht fest, auf welchen Komplex genau wir uns z. B. mit ›die Wolke‹ beziehen. Jeder Molekülkomplex, der als Bezugsobjekt in Frage kommt, ist jedoch scharf bestimmt. Es gibt keine ontische Vagheit, sondern nur semantische Unentschiedenheit (Lewis 1999, 164–182). Unscharfe Quantenzustände konzipiert Lewis als Koexistenz scharf bestimmter Dinge (Lewis 2004, 4–6).

Auch in *erkenntnistheoretisch-methodologischer* Hinsicht folgt Lewis grundsätzlich Quine: Es ist vernünftig, an die Existenz derjenigen Dinge zu glauben, über die wir in der Gesamttheorie über die Realität quantifizieren, welche wir als die beste akzeptieren. Die Philosophie kann nicht *ex nihilo* ein adäquates Überzeugungssystem ausweisen, sondern nur unser gegebenes Meinungssystem bestmöglich systematisieren. Doch ist Lewis weniger szientistisch und revisionistisch orientiert als Quine: Bei der Systematisierung sind nicht nur Resultate unserer besten Wissenschaften zu berücksichtigen, sondern auch manifeste Alltagsüberzeugungen (Lewis 1986b, 134–135; Nolan 2005, 203–228).

Gerade diese bescheiden anmutende Systematisierungs-Methodologie führt Lewis zu seiner umstrittenen Ontologie des *modalen Realismus* (zur Debatte vgl. Divers 2002). Die philosophische Systematisierung muss auch unseren alltäglichen und wissenschaftlichen *modalen* Überzeugungen gerecht werden: Etwas *muss* so sein, wie es ist; etwas *könnte* anders sein, als es tatsächlich ist. Lewis kommt erstens zu dem Ergebnis, dass sich Notwendigkeits- und Möglichkeitsüberzeugungen am besten durch die Quantifikation über mögliche Welten systematisieren lassen: Es ist notwendig/möglich, dass *p*, genau dann, wenn in allen möglichen Welten *p* bzw. es eine mögliche Welt gibt, in der *p*. Zweitens argumentiert er dafür, dass die Rede über mögliche Welten wörtlich zu nehmen ist: Andere mögliche Welten sind Welten genau im selben Sinn wie die uns umgebende wirkliche Welt – raumzeitliche Ganzheiten aus konkreten Dingen wie Tischen, Bäumen, Elementarteilchen oder auch Raumzeitpunkten (Lewis 1986b, 1–20; kritisch zur konkret/abstrakt-Unterscheidung vgl. Lewis 1986b, 81–86). Detailliert kritisiert er Vorschläge, die ›Ersatzwelten‹ statt möglicher Welten im Wortsinne anneh-

men (Lewis 1986b, 136–191), z. B. maximalkonsistente Mengen bedeutungsvoller Sätze, die alternative Weltumstände beschreiben. Solche Vorschläge leisteten keine Reduktion aller Modalitäten auf Nicht-Modales, da z. B. die Konsistenz von Satzmengen als primitive Modalität akzeptiert werden müsse (Lewis 1986b, 154–156). Der modale Realismus verringert demgegenüber die ›Ideologie‹ unanalysierter Bestimmungen, wenn auch auf Kosten einer erweiterten Ontologie realer Welten (Lewis 1986b, 3–4). Doch was meint er mit ›primitiver Modalität‹? Wenn der Ersatztheoretiker Konsistenz als eine metaphysisch *fundamentale Qualität* von Satzmengen benötigt, so ist dies wohl eine problematische Annahme. Stützt er sich hingegen nur auf einen nicht durch andere Begriffe definierbaren *Grundbegriff* der Konsistenz, erschiene dies weniger bedenklich. (Zur Unterscheidung von Ideologie und ›Typologie‹ vgl. Busse 2018, 448–451.) Lewis vergleicht die Situation mit der in der Mathematik, wo die Ontologie der Mengenlehre eine umfassende Reduktion der vielfältigen mathematischen Ideologie erlaubt. Er räumt ein, dass die Annahme realer Alternativwelten manifesten *common sense*-Ansichten extrem widerspricht. Sie ergebe sich jedoch aus der besten, theoretische Einheit und Ökonomie maximierenden Systematisierung unserer Überzeugungen und sollte daher akzeptiert werden (Lewis 1986b, 133–135): »The price is right.«

Woraus bestehen nun diese realen möglichen Welten, darunter die um uns herum, die wir deshalb ›wirklich‹ nennen (Lewis 1986b, 92–96)? Eine mögliche Welt besteht aus (i. d. R.) einer Vielzahl von Individuen oder Einzeldingen, die je für sich durch Eigenschaften bestimmt sind und untereinander in Beziehungen stehen, insbesondere in Beziehungen räumlich-zeitlicher Art. Das raumzeitliche Beziehungsgeflecht integriert eine Individuenmannigfaltigkeit zu einer Welt. Zwei Welten haben demnach nie ein Individuum gemeinsam. Die Welten sind untereinander mereologisch disjunkt, raumzeitlich sowie kausal isoliert, sie existieren im ›logischen Raum‹ (Lewis 1986b, 4). Die Welten sind auch in der zeitlichen Dimension komplett: Wir existieren in der Zeitdimension unseres ›Blockuniversums‹ irgendwo mittendrin und nennen alles Spätere ›zukünftig.› ›Offen‹ ist die Zukunft in keinem ontischen, sondern nur in dem epistemischen Sinn, dass wir nicht wissen, was genau noch passieren wird (Lewis 1986b, 1–135).

Für die wirkliche Welt formuliert Lewis die Hypothese der *Humeschen Supervenienz* (Lewis 1999, 225–227; 1986a, ix–xi). Sie besagt, dass die Wirklichkeit

aus einer Mannigfaltigkeit punktgroßer Individuen besteht, die ausdehnungslose Materieportionen, Feldelemente oder Raumzeitstellen sein können, dass fundamentale Eigenschaften allein diesen Punktentitäten zukommen und dass an fundamentalen Beziehungen ausschließlich raumzeitliche Beziehungen auftreten, welche die Mannigfaltigkeit zu einer Welt vernetzen. Plausible Kandidaten für fundamentale Eigenschaften sind grundlegende physikalische Bestimmungen wie Masse und Ladung. Alle anderen nicht-notwendigen Wahrheiten über die Wirklichkeit supervenieren über der Verteilung fundamentaler Eigenschaften über raumzeitlich vernetzte Punktindividuen: Wenn etwas in einer Humeschen Welt wahr und in einer anderen Humeschen Welt falsch ist, dann gibt es immer einen Unterschied im fundamentalen Verteilungsmuster, welcher für den divergierenden Wahrheitswert verantwortlich ist. Lewis vertritt die Humesche Supervenienz nicht als metaphysische These, sondern als Modell für die Wirklichkeit, von dem er sich nur so weit entfernen möchte, wie ihn naturwissenschaftliche Befunde dazu zwingen, etwa die Entdeckung weiterer fundamentaler Beziehungen. Doch vertritt er einen Materialismus über die Wirklichkeit: Zusätzlich zu den physikalischen Grundbestimmungen treten nicht noch irreduzible mentale Eigenschaften auf, auch wenn es so etwas in anderen möglichen Welten geben mag (Lewis 1999, 291–323).

Und was für mögliche Welten gibt es? Lewis nimmt eine fast grenzenlose Fülle des logischen Raumes an. Um erstens seine Reduktion der Modalitäten vertreten zu können, muss er fordern: Für jede Art und Weise, wie eine Welt sein kann, gibt es eine Welt, die derartig ist (Lewis 1986b, 2). Zweitens gilt ein *Prinzip der Rekombination*, das in etwa besagt: Wenn in irgendwelchen Welten verschiedene fundamentale Charakteristika auftreten, dann gibt es weitere Welten, in denen diese Charakteristika beliebig wiederholt, verteilt und kombiniert auftreten. Eine Grenze ist vielleicht bei physikalischen Quantitäten erreicht: Positive und negative Elementarladung könnten sich metaphysisch ausschließen, sodass kein mögliches Individuum beides hat (Lewis 2008, 208–212; 1986b, 86–92).

Das Rekombinationsprinzip bringt zum Ausdruck, dass die Existenz der vielen so unterschiedlich bestimmten Welten bereits die Grundlage sämtlicher *modalen Tatsachen* bildet. Die Welten sind nicht in sich noch durch fundamentale modale Faktoren bestimmt. So lehnt Lewis eine Reihe von Annahmen ab: Individuen besitzen keine fundamentalen Esszenen oder Vermögen; es gibt keine fundamentalen Tatsachen da-

hingehend, dass ein Individuum wesentlich so-und-so ist oder ein Vermögen hat, das-und-das zu tun. Sie besitzen keine fundamentalen Dispositionen, etwa eine Ladungseigenschaft, die als Disposition zu verstehen ist, in Anwesenheit einer anderen Ladung zwingend eine Kraft zu erfahren; Ladung und Kraft sind nicht metaphysisch notwendig, sondern nur naturgesetzlich miteinander verknüpft (Lewis 2008). Dinge sind durch keine fundamentalen Tendenzen charakterisiert, die objektive Wahrscheinlichkeiten ihres Verhaltens bestimmten. Es gibt keine notwendigen naturgesetzlichen Verknüpfungen zwischen fundamentalen Eigenschaften dahingehend, dass die Präsenz einer Eigenschaft (z. B. Kraft) die einer anderen (Beschleunigung) zwingend nach sich zieht (Lewis 1999, 39–40; 1986a, xii). Ebenso wenig sind Dinge oder Ereignisse durch fundamentale Verursachungsverhältnisse verbunden. Lewis vertritt so einen ›Quidditismus‹ über fundamentale Eigenschaften (Lewis 2008, 208–212): Sie spielen ihre naturgesetzlichen und dispositionalen Rollen nicht aufgrund ihrer inneren Natur, sondern nur, indem sie in der Welt in einem bestimmten Muster auftreten. Dieselbe Eigenschaft kann in verschiedenen Welten sehr unterschiedliche Rollen spielen. Tatsächlich kennen wir nur die Rollen der Eigenschaften in unserer Welt, aber nicht diese Eigenschaften selbst. Diese Position der ›Ramseyschen Bescheidenheit‹ (Lewis 2008) ähnelt wohl einem epistemischen, jedoch keinem ontischen Strukturalismus. Es gibt ferner keine anderen Komplexe als die ontologisch unschuldigen klassischen Summen. So existiert über Individuum *a* und seine Eigenschaft *F* hinaus nicht noch der Sachverhalt *as F-Haben*, denn die Existenz dieses Sachverhaltes müsste in einer Notwendigkeitsbeziehung zum Umstand stehen, dass *a F hat*, was Lewis als notwendige Verknüpfung zwischen mereologisch distinkten Entitäten verwirft (Lewis 1999, 215–220).

Wenn wesentliche Eigenschaften, Vermögen, Dispositionen, objektive Wahrscheinlichkeiten, Verursachungen und Naturgesetze keine fundamentalen Bestimmungen sind, muss Lewis angeben, worin all dies besteht (Schwarz 2009). Eine dringende ontologische Frage ist zunächst, worin gewöhnliche zeitlich erstreckte Gegenstände, Lebewesen und Personen bestehen. Wie ergibt sich aus den raumzeitlich punktgroßen, also auch nur momentan existierenden einfachen Individuen des Humeschen Modells eine Person, die 60 Jahre lang existiert? Lewis vertritt die Position des *Vierdimensionalismus*: Die Person ist die Summe aus momentan existierenden Personen-Zeitscheiben, die ihrerseits Komplexe aus Punktindivi-

duen sind. Die Zeitscheiben bilden eine Person, weil sie nicht nur einen kontinuierlichen Raumzeitwurm darstellen, sondern in charakteristischer Weise untereinander verknüpft sind: Hätte meine gestrige Zeitscheibe keinen Elefanten gesehen, hätte meine heutige keine entsprechende Erinnerung (Lewis 1986b, 202–204; 1983, 55–77).

Die Unterscheidung von essenziellen und akzidentiellen Eigenschaften erfasst Lewis mit seiner Gegenstück-Analyse der *de re*-Modalitäten. Da kein Individuum in mehreren Welten auftritt, kann er nicht sagen, *a* sei notwendigerweise *F* gdw. *a* in allen möglichen Welten, in denen *a* existiert, *F* ist. Stattdessen gibt es zum wirklichen *a* allerlei Gegenstücke in anderen Welten, die dort eine ähnliche Gesamtrolle spielen wie *a*. Dann ist *a* notwendigerweise *F* gdw. alle Gegenstücke von *a* *F* sind; *a* ist möglicherweise *F* gdw. es ein *F*-Gegenstück von *a* gibt (Lewis 1986b, 8–10).

Damit beantwortet Lewis einen Einwand gegen seine Auffassung gewöhnlicher Gegenstände. Angenommen eine Portion Plastik wird sofort als Spülgeschüssel synthetisiert und verglüht später schlagartig. Lewis muss die Portion Plastik mit der Schüssel identifizieren: Es ist derselbe Komplex aus Zeitscheiben. Doch das Plastik hätte stattdessen auch Abfallheimer-Form haben können, während die Schüssel nur in dieser Form existieren konnte. Plastik und Schüssel scheinen damit unterschiedliche wesentliche Eigenschaften zu haben, also verschiedene Dinge zu sein. Lewis antwortet, dass die Bezugnahme auf denselben Raumzeitwurm als Plastikportion und als Schüssel verschiedene Gegenstück-Beziehungen evoziert: Im einen Fall zählen wir bestimmte eimerförmige Plastikportionen in anderen Welten noch als Gegenstücke, im anderen nicht. Da Dinge für Lewis keine Wesenheiten besitzen, die ihre Gegenstückbeziehungen konstant festlegen, sind diese stark kontextsensitiv bestimmt (Lewis 1986b, 248–263; 1983, 47–54).

Lewis nimmt außerdem Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Welten im Ganzen an. Eine mögliche Welt, in der nur ein Stuhl etwas anders steht und sich ansonsten alles weitgehend so verhält wie bei uns, ist der Wirklichkeit ›näher‹ oder ähnlicher als eine Welt mit ganz anderer Weltgeschichte oder gar anderen Naturgesetzen. Lewis' ›Best-System-‹Analyse der Naturgesetze lautet im Kern: Eine tatsächlich bestehende Regularität ›Alle *F* sind *G*‹ ist in der Wirklichkeit ein *Naturgesetz* gdw. sie zur besten systematischen Beschreibung der Wirklichkeit gehört, d. h. zu einer Beschreibung, die mit möglichst wenigen Grundannahmen möglichst viele Informationen über die Wirklichkeit

liefert. Er erweitert diese Theorie zu einer Analyse objektiver *Wahrscheinlichkeiten* (Lewis 1999, 224–247). Auf dieser Basis gibt er die Wahrheitsbedingungen *kontrafaktischer Konditionale* an, vereinfacht: ›Wäre *p*, wäre *q*: ist in Wirklichkeit wahr, wenn einige Welten, in denen *p* zusammen mit *q* der Fall ist, der Wirklichkeit ähnlicher sind als alle Welten, in denen *p* und nicht-*q* der Fall ist (Lewis 1986a, 32–66; 1986b, 20–27). Hierauf beruht die Analyse der *Verursachungsbeziehung*, vereinfacht: Ereignis *u* verursacht Ereignis *w* gdw. gilt: Hätte *u* nicht stattgefunden, hätte auch *w* nicht stattgefunden (Lewis 1986a, 159–213). *Ereignisse* versteht Lewis als besondere Eigenschaften von Raumzeitregionen (Lewis 1986a, 241–269). Auch eine kontrafaktische Analyse von *Dispositionen* bietet er an (Lewis 1999, 133–151). Die Rede über *Fiktionales* konzipiert er mittels eines modalen Operators ›In Fiktion f...‹ (Lewis 1983, 61–80).

Welchen ontologischen Status aber haben *Eigenschaften und Beziehungen*? Lewis bietet eine extensionalistische Reduktion solcher intensionalen abstrakten Entitäten an: Eine Eigenschaft von Individuen ist eine Menge von Individuen aus irgendwelchen möglichen Welten. Die Eigenschaft der Röte ist z. B. die Menge genau der roten möglichen Individuen. Eine Beziehung zwischen Individuen ist eine Menge von *n*-Tupeln von möglichen Individuen. Die Beziehung, einen Meter voneinander entfernt zu sein, ist z. B. die Menge aller geordneten Paare von möglichen Individuen, die einen Meter voneinander entfernt sind. Auch für hyperintensional individuierte Eigenschaften und Beziehungen bietet er mengentheoretische Konstruktionen an (Lewis 1986b, 50–59).

Mögliche Welten sind allerdings durch *fundamentale* Eigenschaften und Beziehungen bestimmt, die Lewis auch als *perfekt natürlich* bezeichnet (doch vgl. Lewis 2008, 218 Fn. 3). Eine Option, die perfekt natürlichen unter allen Eigenschaften (ähnlich für Beziehungen) metaphysisch auszuzeichnen, ist eine im Kern Armstrongsche (1989) Ontologie der Universalien. Zusätzlich zu Individuen nimmt man dabei z. B. das Universal der negativen Elementarladung an, zu welchem viele verschiedene Individuen in der Exemplifizierungsbeziehung stehen können, sodass das Universal sie zu elektrisch geladenen Objekten macht. Die natürliche Eigenschaft des elektrischen Geladenseins ist dann die Menge genau der Objekte, in denen das Universal auftritt. Als Alternative nennt Lewis eine Analyse mithilfe der Ähnlichkeit zwischen partikulären Eigenschaften, sogenannten Tropen. Als Drittes bietet er eine streng nominalistische Theorie

an, die ohne spezielle qualitative Entitäten wie Universalien oder Tropen auskommt: Verschiedene Individuen können sich in einer grundlegenden Weise ähneln; eine perfekt natürliche Eigenschaft ist eine Menge von untereinander derart ähnlichen Individuen (Lewis 1999, 8–55; 1986b, 59–69; vgl. Busse 2017, 2018). Nachdem er sich gegenüber den drei Optionen zunächst neutral verhält, argumentiert er später gegen die Universalientheorie (Lewis 1999, 78–107; doch vgl. Lewis 2008) und neigt demnach zu einem ideo-logischen Theorieelement der grundlegenden Ähnlichkeit anstelle einer Universalien-Ontologie.

Dann bleibt als einzige nicht-nominalistische Annahme die von *Mengen* übrig, also von abstrakten Entitäten mit extensionalem Identitätskriterium: Keine zwei Mengen haben genau dieselben Elemente, während zwei verschiedene Eigenschaften von denselben Dingen einer Welt besessen werden können. Mehrlementige Mengen begreift Lewis als Summen aus Einermengen, die genau ein Element haben. Für den Übergang von einem Objekt (das selbst eine Menge sein kann) zu seiner Einermenge nimmt Lewis zunächst eine nicht weiter erklärbare Einermengenbildung an. Über sein reales Weltenreich hinaus bekennt er sich damit zu einem anspruchsvollen Ontologie-Ideologie-Paket: Mengen bilden ein zusätzliches, sehr umfangreiches ontisches Reich, das durch eine einzige Grundbeziehung aufgespannt wird (Lewis 1991). Später entwirft er eine strukturalistische Version ohne »mysteriöse« Einermengenbildung, die ontologisch mit den Individuen im logischen Raum der möglichen Welten auskommt (Lewis 1993). Die erforderliche weitere Entgrenzung des Weltenreiches beeinträchtigt allerdings den mengentheoretischen Umgang mit Eigenschaften (Lewis 2002). Hält man sich an seine Kritik der Universalientheorie und diese strukturalistische Mengentheorie, so ist Lewis als *extensionalistisch-nominalistischer Ontologe* einzuordnen: Es gibt weder irreduzible intensionale Abstrakta wie Eigenschaften, Beziehungen oder Universalien noch exten-

sionale Abstrakta wie Mengen. Es gibt ausschließlich die raumzeitlich vernetzten Individuen in den möglichen Welten, vielleicht mit basalen Tropen kombiniert, und beliebige ontologisch unschuldige Komplexe aus ihnen. Nur gibt es sehr viel mehr solcher Welten und Individuen, als wir vor Lewis' Systematisierung dachten.

Literatur

- Armstrong, David M.: *Universals. An Opinionated Introduction*. Boulder 1989.
- Busse, Ralf: The Adequacy of Resemblance Nominalism about Perfect Naturalness. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 96 (2018), H. 2, 443–469.
- Busse, Ralf: *Universalien-Realismus, Nominalismus und Tropen-Theorie*. In: Markus Schrenk (Hg.): *Handbuch Metaphysik*. Stuttgart 2017, 90–96.
- Divers, John: *Possible Worlds*. London 2002.
- Hall, Ned: David Lewis's Metaphysics [2016]. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lewis-metaphysics/>.
- Lewis, David: Ramseyan Humility. In: David Braddon-Mitchell/Robert Nola (Hg.): *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*. Cambridge, Mass. 2008, 203–222.
- Lewis, David: How Many Lives Has Schrödinger's Cat? In: *Australasian Journal of Philosophy* 82 (2004), H. 1, 3–22.
- Lewis, David: Tensing the Copula. In: *Mind* 111 (2002), H. 441, 1–13.
- Lewis, David: Papers in Metaphysics and Epistemology. Cambridge 1999.
- Lewis, David: Mathematics is megethology [1993]. In: Ders.: *Papers in Philosophical Logic*. Cambridge 1998, 203–229.
- Lewis, David: Parts of Classes. Oxford 1991.
- Lewis, David: *Philosophical Papers*. Bd. II. Oxford 1986. (1986a)
- Lewis, David: On the Plurality of Worlds. Oxford 1986. (1986b)
- Lewis, David: *Philosophical Papers*. Bd. I. Oxford 1983.
- Loewer, Barry/Schaffer, Jonathan (Hg.): *A Companion to David Lewis*. Oxford 2015.
- Nolan, Daniel: David Lewis. Montreal 2005.
- Schwarz, Wolfgang: David Lewis. *Metaphysik und Analyse*. Paderborn 2009.

Ralf Busse

33 Analytische Philosophie (III): Wilfrid Sellars, Peter F. Strawson und Barry Stroud. Analytischer Kantianismus.

33.1 Einleitung: Sellars, Strawson und Stroud als Vertreter des analytischen Kantianismus

Wilfrid Sellars (1912–1989), Peter F. Strawson (1919–2006) und Barry Stroud (1935–2019) gehören zu den einflussreichsten Philosophen der analytischen Tradition, die in Metaphysik und Ontologie ausdrücklich an Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* anschließen und versuchen, mit analytischen Mitteln eine ›kritische Metaphysik‹ oder ›kantische Ontologie‹ zu entwickeln. Sie gehen dabei von Kants Überzeugung aus, dass eine Untersuchung der allgemeinsten Beschaffenheit und Ordnung der Welt (Realität, Wirklichkeit etc.) nicht unabhängig von einer Untersuchung der allgemeinsten Form des Denkens der Welt möglich ist, sich aber auch nicht in dieser erschöpft (vgl. Haag/Hoeppner 2019).

Diese Überzeugung drückt sich in der Befolgung eines (ebenfalls auf Kant zurückgehenden) zweistufigen Verfahrens aus, in dem in einem ersten Schritt die allgemeinste und ggf. notwendige Form des Denkens der Welt untersucht wird, um in einem zweiten Schritt den Anspruch zu untersuchen, durch diese Form die allgemeinste Beschaffenheit und Ordnung der Welt selbst adäquat zu beschreiben (bei Kant entspricht dies der Unterscheidung zwischen einer Metaphysischen und einer Transzendentalen Deduktion der Kategorien; vgl. dazu Hoeppner 2020a, Kap. 1, und Hoeppner 2020b; vgl. Haag/Hoeppner 2019). Ein solches zweistufiges Verfahren kann in Abgrenzung von Formen analytischer Metaphysik verstanden werden, durch die entweder versucht wird, die allgemeinste Beschaffenheit und Ordnung der Welt unabhängig von einer Untersuchung der Form des Denkens der Welt zu bestimmen (Auslassung des ersten Schrittes; vgl. z. B. Loux 2006, 6–10; Lowe 2002, 7), oder aber die Übereinstimmung der Form der Welt mit der des Denkens immer schon vorausgesetzt wird (Auslassung des zweiten Schrittes bzw. Behauptung des Zusammenfalls beider Schritte; vgl. z. B. Rödl 2005, 44, 60). (Die Tendenz, von vornherein eine Übereinstimmung der Form der Welt mit der des Denkens anzunehmen, kommt z. B. auch in John McDowell's Auffassung zum Ausdruck, dass die Welt selbst begrifflich

verfasst ist und Tatsachen mit wahren Gedanken zu identifizieren sind; vgl. dazu McDowell 2009, 141 ff.; McDowell 1996, 25 ff.)

In ihrer Ausführung des ersten Schrittes gehen Sellars, Strawson und Stroud jeweils von einer Analyse derjenigen Begriffe aus, durch die wir die Welt *de facto* und natürlicherweise im Alltag denken, um vor diesem Hintergrund die Frage der Ersetzbarkeit oder Alternativlosigkeit dieser grundlegenden Begriffe zu untersuchen. Der zweite Schritt hat dann jeweils den für Metaphysik und Ontologie entscheidenden Übergang von der *Bestimmung des Denkens* zur *Bestimmung der Welt* zum Gegenstand. Dieser Artikel stellt sowohl dar, wie Sellars, Strawson und Stroud auf je eigene Weise den ersten Schritt kritischer Metaphysik oder kantischer Ontologie gehen, indem sie Begriffe und Fähigkeiten zu bestimmen versuchen, die für jeden objektiven Weltbezug erforderlich sind; als auch, wie Strawson und Sellars auf je eigene Weise den Versuch unternehmen, in einem zweiten Schritt den Übergang vom Denken zur Welt zu vollziehen, während Stroud gegenüber den vorgeschlagenen Brückenprinzipien eines *semantischen Verifikationismus* (Strawson) und eines *transzendentalen Idealismus* (Sellars) skeptisch bleibt und der Metaphysik eine grundlegende *Aporie* diagnostiziert.

Zunächst wird *Strawsons deskriptive Metaphysik* dargestellt (33.2.); dann *Strouds Kritik am Übergang vom Denken zur Welt* in Strawsons deskriptiver Metaphysik (33.3.); dann *Strouds Überlegungen zu unverzichtbaren und unverletzlichen Begriffen* und seine Diagnose einer Aporie in der Metaphysik (33.4.); dann *Sellars' Philosophie der Weltbilder und transzendentale Linguistik* (33.5.); und schließlich *Sellars' transzentaler Idealismus und wissenschaftlicher Realismus* (33.6.).

33.2 Strawsons deskriptive Metaphysik

In *Individuals* entwickelt Strawson eine *deskriptive Metaphysik*, deren Aufgabe die allgemeine Beschreibung der Weise ist, wie wir die Welt *de facto* und natürlicherweise im Alltag denken, im Unterschied zu einer *revisionären Metaphysik*, die vorschlägt, die Welt auf andere Weise zu denken. Strawson geht davon aus, dass wir die Welt als eine denken, die aus objektiven Einzeldingen besteht, die von unseren mentalen Akten und Zuständen verschieden und unabhängig sind (Strawson 1959, 15). Im Zuge einer konnektiven Begriffsanalyse (Strawson 1992, 19–28) untersucht er

dann dasjenige Netzwerk begrifflicher Fähigkeiten – dasjenige *Begriffsschema* –, dessen Ausübung es uns ermöglicht, eine Welt aus Einzeldingen als in diesem Sinne von uns verschiedenen und unabhängig zu denken. Dies tun wir wesentlich dadurch, so Strawson, dass wir Einzeldinge eindeutig *identifizieren*, d. h. von allen anderen unterscheiden. Einzeldinge können nur dann in unsere Ontologie aufgenommen werden, wenn wir prinzipiell dazu in der Lage sind, sie zu identifizieren (Strawson 1959, 16). Ein Begriffsschema ist damit wesentlich ein Instrument der *Individuation von Einzeldingen*. Diese komplexe Fähigkeit, durch die wir die Welt *de facto* denken, analysiert Strawson als Zusammenspiel der Fähigkeiten *demonstrativer, de-skriptiver, raumzeitlicher und reidentifizierender Be-zugnahme*. Schließlich argumentiert er dafür, dass der Begriff *materieller Körper* der Begriff der für unser Begriffsschema grundlegenden Einzeldinge ist.

Hinreichend für die Individuation von Einzeldingen sind *demonstrative Bezugnahmen* auf der Grundlage sinnlicher Wahrnehmungen, d. h. die sinnliche Unterscheidung eines unmittelbar zugänglichen Einzeldinges von allen anderen (Strawson 1959, 18 f.). Sind Einzeldinge nicht unmittelbar durch Wahrnehmungen zugänglich, so greifen wir sie mittels *deskripti-
ver Bezugnahmen* heraus – oder mittels Namen, die durch Beschreibungen ersetztbar sind –, anhand derer wir sie eindeutig in allgemeinen Begriffen zu beschreiben versuchen. Es lässt sich jedoch nicht ausschließen, dass in Fällen qualitativer Ununterscheidbarkeit und in den (zumindest theoretisch möglichen) Szenarien einer räumlich oder zeitlich symmetrischen Welt jeweils mehrere Gegenstände (mit denselben qualitativen und relationalen Eigenschaften) unter unsere begrifflichen Beschreibungen fallen. Deshalb müssen Beschreibungen zum Zwecke der Individuation ins Verhältnis zu möglichen demonstrativen Bezugnahmen auf Einzeldinge gesetzt werden können (Strawson 1959, 20–22). Dies wiederum wird durch ein umfassendes und einheitliches *raumzeitliches Bezugssystem* ermöglicht, in dem jedes Einzelding in einem eindeutigen Verhältnis zu jedem anderen steht (Strawson 1966, 88; Strawson 1959, 24 f.). Diese Eindeutigkeit wird letztlich, selbst für die Szenarien einer räumlich oder zeitlich symmetrischen Welt, durch die egozentrische Position des bezugnehmenden Subjekts hergestellt (durch die Position der *Person*, einen Gegenstand mit physischen *und* mentalen Eigenschaften; Strawson 1959, Kap. 2). Im Verhältnis zur einzigartigen Position des demonstrativ bezugnehmenden Subjekts ist die Position jedes anderen Einzeldinges im

raumzeitlichen Bezugssystem eindeutig bestimmbar (Strawson 1966, 88; Strawson 1959, 117 f.). Die Einheitlichkeit des umfassenden raumzeitlichen Bezugssystems wird wiederum garantiert durch die Möglichkeit der *Reidentifikation* von Einzeldingen, indem allein die numerische Identität von Einzeldingen über die Zeit hinweg es ausschließt, dass jede Situation der Bezugnahme mit einem neuen, eigenen Bezugssystem einhergeht. Objektive Einzeldinge existieren auch nicht-wahrgenommen und können im Prinzip über verschiedene Situationen der Bezugnahme hinweg als dieselben reidentifiziert werden. Sie garantieren auf diese Weise die Identität des Bezugssystems (Strawson 1959, 31 f., 35 f.).

Die für unser Begriffsschema grundlegenden Einzeldinge, so Strawson, sind *materielle Körper*. Nicht nur sind sie diejenigen Einzeldinge, deren Identifikation unabhängig vom Bezug auf andere Arten von Einzeldingen (z. B. Ereignisse) erfolgen kann, während die Identifikation der anderen Arten vom Bezug auf materielle Körper abhängig ist (Strawson 1959, 40–58). Materielle Körper sind auch diejenigen Einzeldinge, die kraft ihrer Relationen raumzeitliche Positionen und damit das raumzeitliche Relationensystem selbst konstituieren können – Strawson verwendet hier einen relationalen Raumbegriff –, indem sie ihre Eigenschaften (u. a. ihre Stabilität und Beständigkeit) auf das raumzeitliche System übertragen (Strawson 1959, 38 f.). Wer die Identität materieller Körper über die Zeit hinweg anzweifelt, zweifelt damit also auch dasjenige raumzeitliche System an, in dem solche Zweifel allererst Sinn ergeben (Strawson 1959, 35 f., 40). Strawson nennt diese Überlegung ein »transzendentales Argument« (Strawson 1959, 40). Dies beschließt Strawsons Beschreibung der allgemeinsten Form unseres *faktischen* Denkens der Welt, wie er sie im ersten Kapitel von *Individuals* entwickelt hat. Im zweiten Kapitel untersucht er dann, ob es Charakteristika unseres faktischen Begriffsschemas gibt, die *jedes mögliche* Begriffsschema der Bezugnahme auf objektive Einzeldinge aufweisen muss.

Um zu untersuchen, in welchen Hinsichten ein Begriffsschema der Bezugnahme auf objektive Einzeldinge von unserem abweichen kann, und ob es Charakteristika gibt, die jedes solche Schema aufweisen muss, entwirft Strawson im zweiten Kapitel von *Individuals* das Gedankenexperiment einer Welt ohne materielle Körper und damit einer Welt ohne Raum (Strawson 1959, 62 f.). Da Geräusche und Gehör nach Strawson, anders als der Seh- und Tastsinn, nicht intrinsisch räumlich sind, imaginiert er hierfür eine rei-

ne Geräuschwelt (Strawson 1959, 64–67). Können sich die Subjekte dieser Welt – selbst Geräusche – objektiver Weise auf die Einzeldinge, d. h. die Geräusche ihrer Welt beziehen, sie also von sich selbst, ihren eigenen Zuständen und Akten unterscheiden (Strawson 1959, 69 f.)? Das können sie nur, so Strawson, wenn es in ihrer Welt neben der Zeit auch ein *Analogon des Raumes* gibt, d. h. ein zusätzliches Relationensystem, in dem jedes Geräusch in einem eindeutigen Verhältnis zu jedem anderen steht. Zu diesem Zweck führt Strawson den sogenannten »Meisterton« ein. Er ist der einzige Ton dieser Welt, der immer zu hören ist, und der alle anderen Töne begleitet; er weist immer denselben Klang und dieselbe Lautstärke auf, jedoch systematisch variierende Tonhöhen. Die Tonhöhen des Meistertons fungieren hier als die Analoga von Orten. Sie erlauben den Subjekten dieser Welt, Geräusche anhand ihrer zeitlichen Verhältnisse (Gleichzeitigkeit und Folge) zu den Tonhöhen des Meistertons zu identifizieren und zu reidentifizieren (Strawson 1959, 75–78). Zwei qualitativ ununterscheidbare Geräusche auf derselben Tonhöhe des Meistertons können dabei anhand demonstrativer Bezugnahme auf den gegenwärtigen Zeitpunkt voneinander unterschieden werden (Strawson 1959, 118 f.). Nach Strawson erweist sich damit die unserem faktischen Begriffsschema und dem der Geräuschwelt gemeinsame generische Fähigkeit, *sich innerhalb eines sowohl zeitlichen als auch raumanalogen Relationensystems demonstrativ auf Gegenstände zu beziehen*, als notwendiges Charakteristikum jedes Begriffsschemas, jeder Ontologie von Einzeldingen (Strawson 1959, 119). Dies beschließt Strawsons Fassung des ersten Schrittes kritischer Metaphysik oder kantischer Ontologie.

Gareth Evans hat in seinem Aufsatz *Things Without the Mind* eingewandt, dass Strawsons Begriff der Geräuschwelt, und damit auch der vermeintlich notwendigen Charakteristika jedes möglichen Begriffsschemas, in einem Sinne zu viel und in einem anderen zu wenig enthält, um die Möglichkeit objektiver Bezugnahme zu erklären. Er enthält *zu viel*, da es für ein bezugnehmendes Subjekt der Geräuschwelt unabhängig von der Idee eines Meistertons möglich scheint, durch die Verallgemeinerung von Erfahrungsfolgen eine *reisbasierte Karte* eines (eindimensionalen) Raum-Analogons zu konstruieren. Als Grundlage einer solchen Karte wäre eine Erfahrung hinreichend, die auf eine Weise geordnet und regelmäßig ist, dass ihr Verlauf zugleich auf die Welt und den Weg des Subjekts durch die Welt zurückgeht, und dem Subjekt die Unterscheidung zwischen einer Veränderung der eigenen Positi-

on und einer Veränderung der Welt erlaubt (Evans 1980, 82 f.). Der Begriff der Geräuschwelt enthält hingegen *zu wenig*, wenn der Umstand, dass wahrnehmbare Einzeldinge den Raum (oder ein Analogon) einnehmen und auch nicht-wahrgenommen kontinuierlich weiterexistieren können, davon abhängig ist, dass ihre dispositionalen, sinnlichen Eigenschaften eine *katégoriale Basis* nicht-dispositionaler Eigenschaften aufweisen, die Gegenstand einer vom bezugnehmenden Subjekt zu meisternden *elementaren Mechanik* sind (Evans 1980, 94–106). In ähnlicher Weise hatte schon Strawson selbst in *The Bounds of Sense* argumentiert. Im Unterschied zu Begriffen bloß sinnlicher Qualitäten und Entitäten, so Strawson dort, sind Begriffe von *Objekten*, d. h. Begriffe kontinuierlich weiterexistierender und reidentifizierbarer objektiver Entitäten, immer und notwendigerweise auch Begriffe *kausaler Gesetze und Kräfte*, die einen zentralen Teil der Idee der Substanz ausmachen (Strawson 1966, 90 f.).

33.3 Strouds Kritik an Strawsons Übergang vom Denken zur Welt

Wenn wir materielle Körper mithilfe unseres faktischen Begriffsschemas *erfolgreich* reidentifizieren können, dann existieren sie auch nicht-wahrgenommen, d. h. objektiv oder unabhängig davon, dass wir uns auf sie beziehen. Dies bedeutet jedoch den Übergang von der Bestimmung des *Denkens* der Welt zur Bestimmung der *Welt* selbst im Sinne des zweiten Schrittes kritischer Metaphysik oder kantischer Ontologie. Strawson meint im ersten Kapitel von *Individuals* noch, diesen Übergang unter Voraussetzung eines *semantischen Verifikationismus* vollziehen zu können. Einer solchen Position zufolge verfügen wir dann und nur dann über inhaltlich bestimmte Begriffe, die wir verstehen können, wenn es erfüllbare und zumindest teilweise erfüllte Kriterien ihrer empirischen Anwendung auf Gegenstände in der Welt gibt, von denen wir wissen (Strawson 1966, 89 f.; Strawson 1959, 35). Wir könnten demnach also gar nicht über den inhaltlich bestimmten Begriff materieller Körper verfügen, wenn dieser Begriff keine tatsächlichen Instanzen in der Welt hätte. Mit der grundlegenden Rolle des Begriffs materieller Körper in unserem Denken der Welt soll daher auch schon das Vorkommen materieller Körper in der Welt selbst etabliert worden sein, d. h. ein Realismus in Bezug auf ihre geistunabhängige Realität.

Es ist dieser Übergang vom Denken der Welt zur Welt selbst, dessen Möglichkeit Stroud zuerst in sei-

nem Aufsatz *Transcendental Arguments* angezweifelt hat. Stroud rekonstruiert (und ergänzt) dort das von Strawson im ersten Kapitel von *Individuals* gegebene Argument wie folgt (Stroud 2000a, 13–16):

- (1) Wir denken die Welt als eine, die objektive Einzeldinge in einem einzigen, raumzeitlichen System enthält.
- (2) Wenn wir die Welt als eine denken, die objektive Einzeldinge in einem einzigen, raumzeitlichen System enthält, dann sind wir in der Lage, Einzeldinge zu identifizieren und zu reidentifizieren.
- (3) Wenn wir Einzeldinge reidentifizieren können, dann haben wir erfüllbare Kriterien, auf deren Grundlage wir Reidentifikationen vornehmen können.
- (4) Wenn wir wissen, dass die besten Kriterien der Reidentifikation von Einzeldingen erfüllt sind, über die wir verfügen, dann wissen wir, dass Objekte nicht-wahrgenommen weiterexistieren.
- (5) Wir wissen in manchen Fällen, dass die besten Kriterien der Reidentifikation von Einzeldingen erfüllt sind, über die wir verfügen.
- (6) Objekte existieren nicht-wahrgenommen weiter.

Hier soll (6), eine Behauptung über die Dinge in der Welt, aus (1) folgen, einer Behauptung über unser Denken. Dies tut es nach Stroud aber nur in Konjunktion mit (5) und dem folgenden *Verifikationsprinzip*: Wenn wir den Begriff objektiver, auch nicht-wahrgenommen kontinuierlich weiterexistierender Einzeldinge verstehen, dann verfügen wir über Kriterien der Reidentifikation und wissen in manchen Fällen, ob Objekte nicht-wahrgenommen weiterexistieren. Nur mit einem solchen Prinzip – einer als solcher unbedeuteten und kontroversen These über Bedeutung (Stroud 2000b, 81 f.; Stroud 2000d, 161 ff.) – kann ein Skeptizismus in Bezug auf (6) ausgehebelt und ein Realismus in Bezug auf kontinuierlich weiterexistierende Einzeldinge vertreten werden. Ohne ein solches Prinzip kann Strawsons Argument nur zeigen, dass wir, um eine Welt objektiver Einzeldinge denken zu können, glauben müssen, dass materielle Körper nicht-wahrgenommen weiterexistieren. Auf diese Weise können lediglich Abhängigkeitsverhältnisse in unserem Denken der Welt nachgewiesen werden, nicht jedoch die Möglichkeit des Übergangs zur Welt. Strawson selbst hat Strouds Kritik später akzeptiert: Entweder beruhen transzendentale Argumente (wie das im ersten Kapitel von *Individuals*) auf einem in-

akzeptabel einfachen Verifikationismus, oder sie können höchstens wechselseitige Abhängigkeitsverhältnisse zwischen begrifflichen Fähigkeiten und Überzeugungen etablieren (Strawson 1985, 21 f.). Die Frage nach dem Verhältnis der Form des Denkens zur Welt selbst, d. h. der zweite Schritt kritischer Metaphysik oder kantischer Ontologie, ist dann nicht mehr Gegenstand der Untersuchung.

33.4 Stroud über unentbehrliche und unverletzliche Begriffe und die Aporie in der Metaphysik

Wenn Strawson sich, in Reaktion auf Strouds Kritik, auf die konnektive Analyse von Begriffssystemen beschränkt und nicht mehr den Anspruch erhebt, argumentativ von der Form des Denkens der Welt zur Welt selbst übergehen zu können, so kann diese Analyse dennoch auf eine Weise betrieben werden, so Stroud, die bestimmte grundlegende Begriffe als immun gegen skeptische oder reduktive Herausforderungen erweist (Stroud 2000d, 166–172). In *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction* versucht er dies für unsere Begriffe der Kausalität, der Notwendigkeit und des Wertes zu zeigen. Von diesen grundlegenden Weisen zu denken will Stroud dort zum einen nachweisen, dass sie für unser Denken einer objektiven Welt und unserer selbst als Teil dieser Welt *unentbehrlich* sind (Stroud 2011, xii); zum anderen, dass sie *unverletzlich* sind in dem Sinne, dass wir ihre Realität aufgrund unserer eigenen Engagiertheit im Denken der Welt nicht konsistenterweise leugnen können (Stroud 2011, 5).

Der Begriff kausaler Abhängigkeit z. B., den wir nach Stroud als den Begriff einer notwendigen Verknüpfung zwischen Objekten oder Ereignissen verstehen, ist unentbehrlich für die Idee nicht-wahrgenommener, unabhängiger Existenz von Objekten. Das Denken einer *objektiven, unabhängigen Welt* erfordert mehr als die Wahrnehmung sinnlicher Qualitäten oder Entitäten und ihrer Korrelationen, nämlich Wahrnehmungen von und Überzeugungen über kontinuierlich weiterexistierende, unabhängige Objekte, die mit kausalen Kräften ausgestattet sind und in kausalen Abhängigkeitsverhältnissen stehen (hier folgt Stroud den Überlegungen Strawsons in *The Bounds of Sense*, vgl. dazu Strawson 1966, 87–91) (Stroud 2019, 66 f.; Stroud 2011, 24 f.). Der Begriff der Kausalität, so Stroud, ist unentbehrlich selbst für die Idee der *Wahrnehmung* in ihrer Abhängigkeit vom Einfluss unabhängiger Objekte, d. h. unserer Fähigkeit der Wahr-

nehmung materieller Objekte und unseres Wissens von ihren Eigenschaften auf der Grundlage von Wahrnehmungen (Stroud 2011, 25, 27). Schließlich ist der Begriff der Kausalität unentbehrlich für die *Erklärung* dessen, was geschieht. Ohne einen Begriff kausaler Abhängigkeit könnten wir, auf der Grundlage von Beobachtungen und bloßen Generalisierungen, lediglich *feststellen*, dass einzelne Objekte oder Ereignisse verschiedener Arten vorkommen und regelmäßig gemeinsam vorkommen, nicht aber *erklären*, warum sie dies tun (Stroud 2019, 66, 68; Stroud 2011, 27 f.). Versuche der Reduktion wie z. B. die *Regularitätstheorie der Kausalität*, derzufolge kausale Verknüpfungen nichts anderes als Korrelationen von Objekten oder Ereignissen bestimmter Arten sind – sodass es keinen Unterschied mehr gibt z. B. zwischen ›Immer wenn F geschieht, dann geschieht auch G‹ und ›Gs geschehen, weil Fs geschehen‹ –, verfehlten unseren Begriff der Kausalität als notwendiger Verknüpfung und verlieren auf diese Weise auch die Ideen der Objektivität, der Wahrnehmung und der Erklärung (Stroud 2019, 66–69; Stroud 2011, 35).

Die Unentbehrlichkeit von grundlegenden Weisen zu denken bedeutet jedoch nicht, dass die Welt auch so ist oder sein muss, wie wir sie durch diese Begriffe denken müssen. Die Unentbehrlichkeit des Begriffs der Kausalität z. B. impliziert nicht, dass ein *negatives metaphysisches Verdikt* über Kausalität, d. h. die Leugnung der Realität kausaler Abhängigkeit, falsch ist (Stroud 2011, 31). Es lässt sich aber zeigen, so Stroud, dass ein solches Verdikt *inakzeptabel* ist, und die grundlegenden Weisen zu denken *unverletzlich*, indem wir bei dem Versuch, ein negatives metaphysisches Verdikt in Bezug auf sie zu fällen, in Inkonsistenzen geraten. Die Leugnung der Realität von Kausalität z. B. führt uns in zwei Inkonsistenzen. Zum einen würde sie bedeuten, sowohl zu akzeptieren, dass wir an kausale Abhängigkeiten unabhängig von uns glauben – was nichts anderes heißt, als für wahr zu halten, dass die unabhängige Welt kausale Abhängigkeiten enthält –, als auch zu akzeptieren, dass dieser Glaube falsch ist. Wir müssten dann nämlich sagen, in der Form von *Moores Paradox* (Stroud 2019, 65–69; Stroud 2011, 137): »Ich glaube, dass es kausale Verknüpfungen in der Welt gibt, aber es gibt keine kausalen Verknüpfungen in der Welt« (Stroud 2019, 69). Da die grundlegenden Überzeugungen, die wir beschreiben, unsere eigenen sind, können wir nicht zugleich diese Beschreibung glauben und das negative metaphysische Verdikt. Das ist die erste Inkonsistenz (Stroud 2011, 31 f.). Zum anderen müsste, wer ein ne-

gatives metaphysisches Verdikt in Bezug auf Kausalität fällt, erklären, warum wir an kausale Abhängigkeiten unabhängig von uns glauben, obwohl es sie nicht gibt. Eine solche Erklärung aber müsste wesentlich von der Idee der Kausalität Gebrauch machen. Das ist die zweite Inkonsistenz (Stroud 2011, 32 f.). Die Leugnung der Realität von Kausalität ist damit inkonsistent und unser Glaube an sie unverletzlich. Daraus folgt dennoch nicht die Möglichkeit, ein *positives metaphysisches Verdikt* über das Verhältnis unserer unentbehrlichen Überzeugungen zur unabhängigen Welt zu fällen – z. B. durch das Urteil »Es gibt kausale Verknüpfungen in der unabhängigen Welt« –, das mithilfe metaphysischer Überlegungen dem etwas hinzufügen würde, was wir ohnehin schon immer glauben (Stroud 2011, 144). Wir wissen nicht, dass das positive metaphysische Verdikt wahr oder das negative falsch ist: Wir wissen nur, dass wir das negative nicht konsistenter Weise akzeptieren können (Stroud 2019, 69, 72). Diese Unfähigkeit, ein befriedigendes metaphysisches Verdikt über unsere grundlegenden Weisen zu denken im Verhältnis zur unabhängigen Welt zu fällen, sei es ein negatives oder ein positives, drückt aus, was als *Strouds Diagnose einer Aporie in der Metaphysik* bezeichnet werden kann.

33.5 Sellars' Philosophie der Weltbilder und transzendentale Linguistik

Sellars sieht die Philosophie mit zwei Konzeptionen der Welt und des Menschen als Teil der Welt konfrontiert, dem *manifesten* und dem *wissenschaftlichen* Weltbild, mit denen jeweils beansprucht wird, eine vollständige Konzeption des Menschen in der Welt zu geben (Sellars 1963a, 4 f.). Begriffliche Bezugsrahmen unterscheiden sich wesentlich dadurch, so Sellars, von welcher Art die für sie grundlegenden Gegenstände sind; und Gegenstände einer Art sind genau dann grundlegend für einen Bezugsrahmen, wenn sie keine Eigenschaften oder Gruppierungen von Gegenständen anderer Art sind (Sellars 1963a, 9). Die für das manifeste Weltbild grundlegenden Gegenstände sind *makroskopische materielle Körper* wie Personen, Tiere, andere Lebewesen und bloß materielle Körper. Die für das wissenschaftliche Weltbild grundlegenden Gegenstände hingegen sind theoretisch postulierte, *nicht-wahrnehmbare materielle Mikroentitäten* (Sellars 1963a, 9, 19). Das *manifeste Weltbild* beschreibt die Welt, ganz im Sinne einer deskriptiven Metaphysik, wie wir sie in alltäglicher Wahrnehmung und Bezug-

nahme auf die Welt und uns selbst antreffen (Sellars 1963a, 14), d. h. als eine Welt makroskopischer materieller Körper mit wahrnehmbaren Eigenschaften (wie z. B. Farbe) (Sellars 1975, 301). Es beschreibt die Welt dabei vorwiegend durch Korrelationen von in der Wahrnehmung und Introspektion zugänglichen Arten von Objekten und Ereignissen auf der Grundlage von Beobachtung und Verallgemeinerung (Sellars 1963a, 7, 19). Nach Sellars ist es das manifeste Weltbild, durch das der Mensch sich selbst als Mensch-in-der-Welt, als *Person* begreift, indem er sich in ihm von anderen, nicht-personalen materiellen Körpern unterscheidet (Sellars 1963a, 6). Das *wissenschaftliche Weltbild* hingegen, eine Form revisionärer Metaphysik, beschreibt die Welt, wie sie in der modernen Naturwissenschaft verstanden wird, und tut dies vorwiegend auf der Grundlage der theoretischen Postulation von nicht-wahrnehmbaren Objekten und Ereignissen – sowie der Prinzipien, denen diese Entitäten folgen – zur Erklärung der manifesten Korrelationen wahrnehmbarer Dinge (Sellars 1963a, 7, 19). Das wissenschaftliche Weltbild wird damit *innerhalb* des manifesten entwickelt und ist methodologisch von diesem abhängig; dennoch beansprucht es, *wahr* und *ontologisch vollständig* zu sein, und präsentiert sich als ein mit dem manifesten rivalisierendes Weltbild (Sellars 1975, 301; Sellars 1963a, 20).

Jeder sprachlich-begriffliche Bezugsrahmen, so Sellars, muss gemäß bestimmter generischer Regeln gebraucht werden können, um überhaupt in objektiver Weise von der Welt zu handeln. Im Sinne des ersten Schrittes kritischer Metaphysik oder kantischer Ontologie entwirft er die Idee einer *transzendentalen Linguistik*, deren Aufgabe die Bestimmung derjenigen Ressourcen ist, die *jede mögliche Sprache* aufweisen muss, die als *Instrument empirischer Erkenntnis der Welt* fungieren kann, in der sie gebraucht wird. Ein solches Erkenntnisinstrument, so spezifiziert Sellars weiter, kann eine Sprache nur dann sein, wenn sie (bzw. ihre Ausdrücke) Träger *empirischer Bedeutung*, *empirischer Wahrheit* und *empirischen Wissens* ist. Die Aufgabe einer transzendentalen Linguistik besteht dann darin, diejenigen Regeln sprachlichen Verhaltens zu bestimmen, die dafür erforderlich sind, dass eine Sprache in diesem Sinne anhand der Begriffe *Bedeutung*, *Wahrheit* und *Wissen* bestimbar ist (Sellars 2002a, 268; Sellars 2002b, 281). Bedeutung, Wahrheit und Wissen sind damit *metasprachliche Begriffe*, anhand derer der Gebrauch jeder möglichen Objektsprache bestimbar sein muss, die überhaupt von einer objektiven Welt handeln kann.

In idealisierter Perspektive, so Sellars, weist jede Sprache, die als epistemisches Instrument dienen kann, wesentlich die folgenden generischen Regeln sprachlichen Verhaltens auf (Sellars 1992, 110, Kap. IV, § 61; Sellars 1979, 69; Sellars 1974a, 123; Sellars 1963e, 329):

I) *Innersprachliche Übergänge*. Sprachlich-begriffliche Episoden der Sprechenden kommen eher in Formen gültiger (theoretischer und praktischer) Schlüsse vor, als in Formen, die logische Prinzipien verletzen (*Transformationsregeln*). Innersprachliche Übergänge, d. h. (formale und materiale) inferentielle Beziehungen, gehen in die Erklärung der *Bedeutung* aller Arten sprachlicher Ausdrücke und Begriffe ein (Sellars 1979, 67). Hinreichend sind sie für die Erklärung der Bedeutung formaler sprachlicher Ausdrücke und Begriffe in Logik und Mathematik (wie z. B. »und«).

II) *Welt-Sprache-Übergänge*. Sprechende reagieren, *ceteris paribus*, auf Objekte in Wahrnehmungssituationen (oder auf eigene Zustände in der Introspektion) durch angemessene sprachlich-begriffliche Episoden wie z. B. durch Beobachtungssätze der Form ›Dies ist F‹ (*Spracheintrittsregeln*). Welt-Sprache-Übergänge erklären, gemeinsam mit innersprachlichen Übergängen, die Bedeutung *deskriptiver* sprachlicher Ausdrücke und Begriffe (wie z. B. ›rot‹) (Sellars 1963d, 313 ff.). Sie sind weiterhin eine Voraussetzung der *Wahrheit* deskriptiver Urteile, und damit auch ihrer Fähigkeit, Träger *empirischen Wissens* zu sein.

III) *Sprache-Welt-Übergänge*. Sprechende reagieren, *ceteris paribus*, auf sprachlich-begriffliche Episoden wie z. B. Absichtssätze der Form ›Ich werde H tun‹ durch entsprechende Handlungen oder Verhaltensweisen (*Sprachaustrittsregeln*). Sprache-Welt-Übergänge erklären, gemeinsam mit innersprachlichen Übergängen, die Bedeutung *präskriptiver* sprachlicher Ausdrücke und Begriffe (wie z. B. ›sollen‹) und damit auch der präskriptiven Regeln der Metasprache (Sellars 1963e, 350). Sie sind somit eine Voraussetzung der *Weitergabe und des Erwerbs sprachlich-begrifflicher Bezugsrahmen* (Sellars 1974b, 97, 100 f.).

Gemeinsam erklären diese Übergänge und Regeln, wie sprachliche Bezugsrahmen (a) bedeutungsvolle und (b) wahre Sätze über und damit (c) empirisches Wissen von der Welt generieren können, in der sie gebraucht werden.

a) Die *Bedeutung* sprachlicher (subsentrionaler und sentenzieller) Ausdrücke, d. h. der in ihnen ausgedrückte begriffliche und propositionale Inhalt, ist mit ihrer *funktionalen Rolle* im und im Verhältnis zum Bezugsrahmen zu identifizieren und durch diese zu erklären (Sellars 1979, 66 ff.; Sellars 1953, 336). Zu sagen,

was eine Person äußert (welchen Inhalt), besteht darin, eine funktionale Klassifikation der Äußerung zu geben, d. h. sie als Instanz einer über verschiedene Sprachen hinweg äquivalenten, spezifischen Funktion zu beschreiben (Sellars 1979, 67). Die Bedeutung von Ausdrücken kann entsprechend durch funktionale Übersetzungsaussagen zwischen Sprachen angegeben werden (Sellars 1979, 76 ff.). Dies schafft Raum für den Begriff generischer funktionaler Rollen über verschiedene Bezugsrahmen hinweg und damit für Nachfolgerbegriffe in Theorien, die auf begrifflichem Wandel beruhen und mit denen dieselbe generische Rolle durch Rekategorisierung auf spezifisch neue Weise interpretiert wird (Sellars 1974c, 184 ff.; s. u. 33.6).

b) *Wahrheit* besteht nach Sellars in *semantischer Behauptbarkeit* eines (sententiellen) Ausdrucks relativ zum verwendeten sprachlich-begrifflichen Bezugsrahmen, d. h. in seiner korrekten Anwendbarkeit gemäß den semantischen Regeln der Sprache (d. h. gemäß den innersprachlichen, den Welt-Sprache- und den Sprache-Welt-Übergängen) (Sellars 1992, 96 ff., Kap. IV, §§ 24 ff.; Sellars 1979, 84 ff.). Dies schafft, in Verbindung mit der Idee von Nachfolgerbegriffen in der Theorieentwicklung, Raum für den Begriff verschiedener *Grade der Adäquatheit* von Begriffen und Theorien (s. u., Kap. 33.6). Zuletzt sind es dabei die grundlegenden singulären Aussagen innerhalb eines Bezugsrahmens, die, als natürlich-sprachliche Entitäten in der Welt, den grundlegenden nicht-sprachlichen Einzeldingen der natürlichen Welt korrespondieren, indem sie diese strukturisomorph *abbilden* – idealer Weise durch eineindeutig zuordenbare Elemente und Relationen – und so die Grundlage empirischen Wissens darstellen (Sellars 1992, 128 ff., Kap. V, §§ 54 ff.; Sellars 1979, 105 ff.). Diese grundlegenden nicht-sprachlichen Einzeldinge sind jeweils die für den Bezugsrahmen grundlegenden Gegenstände, d. h. natürlicherweise und im Alltag wahrnehmbare, makroskopische materielle Körper im manifesten Weltbild und theoretisch postulierte, nicht-wahrnehmbare materielle Mikroentitäten im wissenschaftlichen Weltbild.

c) *Empirisches Wissen*, so Sellars, ist nur möglich, wenn es implizit die Form hat »die-und-die Tatsache gehört zu einem kohärenten System von Tatsachen, zu dem auch meine Wahrnehmungen gehören« (Sellars 2002b, 271). Analog der konnektiven Analyse der Individuation, die Strawson gegeben hat (s. o., Kap. 33.2), erfordert empirisches Wissen nach Sellars bereits ein umfassendes *System repräsentationaler Fähigkeiten* eines Subjekts, das auf der Grundlage von Wahrnehmungen demonstrativ bezugnimmt (Sellars 1992, 120,

Kap. V, § 30). Ein Welt-Sprache-Übergang ist z. B. die angemessene Reaktion mit ›Dies ist rot‹ auf ein rotes Objekt durch eine Person, die die Sprache kennt, zu der dieser Satz gehört, und ist damit nicht allein eine Funktion der Umgebung, sondern auch der begrifflichen Fähigkeiten des wahrnehmenden Subjekts (Sellars 2002b, 273). So beinhalten demonstrative Bezugnahmen begriffliche Fähigkeiten der relativen Zuordnung raumzeitlicher Positionen (Sellars 2002b, 277 f., 338; Sellars 1992, 120, Kap. V, § 30). Auf diese Weise als an einer Position in Raum und Zeit repräsentiert zu werden bedeutet, als *Objekt* repräsentiert zu werden (in Strawsons Beschreibung: als etwas, das auch nicht wahrgenommen an einer anderen Position desselben Systems existieren kann, s. o., Kap. 33.2), d. h. als etwas, in Bezug auf das es Wahrheit und Falschheit gibt, unabhängig davon, was irgendein Subjekt denkt (Sellars 2002b, 274, 278). Ein Objekt der Wahrnehmung zu repräsentieren heißt schließlich, es durch spezifische *empirische Begriffe* als eines zu repräsentieren, von dem wir *Erfahrung* haben (Sellars 2002b, 278).

Strawsons deskriptive Metaphysik in Kapitel 1 von *Individuals* verfährt analog der Methode einer transzendentalen Linguistik, jedoch beschränkt auf eine *Theorie der Bezugnahme auf Einzeldinge* (s. o., Kap. 33.2). So versteht Strawson dort lediglich die *Individuation von Einzeldingen* als den Zweck von Begriffs-schemata. In Strouds Rekonstruktion kommt diese Auffassung in Prämissee 2 zum Ausdruck: Wenn wir die Welt als eine denken, die objektive Einzeldinge in einem einzigen, raumzeitlichen System enthält, dann sind wir in der Lage, Einzeldinge zu identifizieren und zu reidentifizieren. Im Zuge seiner konnektiven Analyse unseres faktischen Begriffsschemas bestimmt Strawson dann die zur Erfüllung dieses Zwecks erforderlichen Fähigkeiten als *demonstrative, deskriptive, raumzeitliche und reidentifizierende Bezugnahme* (s. o., Kap. 33.2). Sellars' transzendentale Linguistik hingegen betrachtet sprachliche Bezugsrahmen anspruchsvoller als *Instrumente empirischer Welterkenntnis*, deren Aufgabe es ist, bedeutungsvolle, wahre Sätze über und damit empirisches Wissen von der Welt zu generieren, in der sie gebraucht werden. Sie muss damit nicht nur eine *Theorie der Bezugnahme*, sondern auch eine *Theorie der Bedeutung* (eine Semantik), eine *Theorie der Wahrheit* und eine *Theorie empirischer Erkenntnis* als ihre Teildisziplinen enthalten. Dementsprechend soll das moderatere Programm Strawsons die grundlegenden Einzeldinge unseres Schemas ausdrücklich *nicht* anhand ihrer *unabhängigen Existenz* bestimmen, sondern lediglich anhand

ihrer *unabhängigen Identifizierbarkeit*. Strawson gelang dabei zu der Auffassung, dass *materielle Körper mit wahrnehmbaren Eigenschaften* in diesem Sinne grundlegend für unser Schema sind. Damit, so Sellars, hat Strawson in *Individuals* zwar eine adäquate Analyse des manifesten Weltbildes geliefert (Sellars 1966, 145). Zu der Frage hingegen, welche Einzeldinge grundlegend in dem Sinne sind, dass sie unabhängig von anderen Einzeldingen *existieren*, verhält sich eine solche Analyse zunächst einmal neutral. Der grundlegende Status materieller Körper für unsere Individuation von Einzeldingen zeigt noch nicht, dass sie auch unabhängig existieren.

33.6 Sellars' transzentaler Idealismus und wissenschaftlicher Realismus

Für Sellars ist die Frage der Realität oder Idealität der Objekte des manifesten Weltbildes, d. h. die Frage ihrer unabhängigen oder abhängigen Existenz, hin gegen wesentlich. Er beantwortet sie im Sinne des Idealismus: Materielle Körper mit wahrnehmbaren Eigenschaften, d. h. manifeste Objekte, sind *Erscheinungen* oder *Phänomene*, d. h. sie sind in ihrer *Existenz* und *Beschaffenheit* abhängig vom Verhältnis der von der idealen Physik postulierten materiellen Mikroentitäten zum menschlichen Denken (Sellars 1963a, 26). Manifeste Objekte existieren nur als Repräsentierte oder Repräsentierbare, d. h. als wirkliche oder mögliche *Inhalte unserer Repräsentationen*, und nicht an sich oder *simpliciter*, d. h. unabhängig davon, dass sie repräsentiert werden oder repräsentiert werden können (Sellars 1992, 41 ff., Kap. II, §§ 19 ff.). Das manifeste Weltbild beschreibt damit nicht, wie die Welt an sich ist, sondern lediglich, wie die Welt an sich uns Menschen (bisher noch) erscheint. Der Bezugsrahmen des manifesten Weltbildes ist zwar adäquat für die Zwecke des Alltagslebens, als Beschreibung und Erklärung der Welt jedoch, d. h. dessen, was es gibt (*Ontologie*), ist er zugunsten des Bezugsrahmens des wissenschaftlichen Weltbildes zurückzuweisen (Sellars 1963a, 27; Sellars 1963c, 172 f.).

Entsprechend gibt es für Sellars auch keine *deskriptiven Begriffe*, die schon im manifesten Weltbild vorkommen und, unabhängig davon, wie der wissenschaftliche Fortschritt verläuft, in jedem Bezugsrahmen vorkommen müssen, der von einer objektiven Welt handeln kann (Sellars 1963d, 319 f.; Sellars 1953, 337). Hierin unterscheidet er sich von Strawson und Stroud, die, wie wir gesehen haben, z. B. einen deskriptiv verstandenen

Begriff der Kausalität für unentbehrlich halten (s. o., Teile 33.2 und 33.4). Für Sellars hingegen ist im Prinzip jeder deskriptive Begriff und jede entsprechende Beschreibung der Welt ersetzbar (Sellars 1963c, 170). Unentbehrlich sind für ihn allein generische *formale Regeltypen* wie innersprachliche, Spracheintritts- und Sprachaustrittsregeln. Eine solche Regel ist dann z. B. auch der Begriff der Kausalität, allerdings verstanden als das *regulative Prinzip*, in der Entwicklung sprachlich-begrifflicher Bezugsrahmen kausale Erklärungen für die Gegenstände wissenschaftlich eingeführter deskriptiver Begriffe zu suchen (Sellars 1957, 305 ff.). Sellars versteht so die Grundbegriffe sprachlich-begrifflicher Bezugsrahmen (wie z. B. auch den Begriff der Substanz) allgemein als (nicht-deskriptive) *metabegriffliche Klassifikationen* derjenigen repräsentationalen Ressourcen, die ein jeder möglicher Bezugsrahmen aufweisen muss, der empirisches Wissen von der Welt erzeugen kann, in der er gebraucht wird (Sellars 2002b, 277; Sellars 2002c, 329).

Die *Welt an sich* wird nach Sellars, in Abweichung von Kant, vom wissenschaftlichen Weltbild der idealen Physik beschrieben und erklärt, deren singuläre Aussagen Objekte im idealen Sinne adäquat abbilden. Im Fortschritt der Naturwissenschaft beschreiben wir auf der Grundlage *analogischer Bildung von Nachfolgerbegriffen* die Welt an sich in struktureller Analogie zu den manifesten Objekten, die vom Zusammenwirken unserer Repräsentation und der Welt an sich abhängig sind, und nähern uns so der Weise an, wie die Welt *simpliciter* beschaffen ist (Sellars 1992, 48 ff., Kap. II, §§ 46 ff.; ebd., 139 ff., Kap. V, §§ 95 ff.). Anhand *generischer begrifflicher Rollen* können *begriffliche Gegenstücke* in der Entwicklung einer Theorie bestimmt werden, sodass ein spezifischer Begriff – z. B. von Länge, Geschwindigkeit oder Gleichzeitigkeit – als eine durch Rekategorisierung adäquatere Weiterentwicklung eines Begriffs verstehbar wird, der auf einer früheren Stufe der Theorieentwicklung in der Theorie vorkam (Sellars 1992, 122 ff., Kap. V, §§ 37 ff.; Sellars 1974c, 183 ff.). Die letzte mögliche Stufe entspricht dann der im Peirceschen Sinne *idealen naturwissenschaftlichen Theorie*, die die Welt so beschreibt und abbildet, wie sie an sich ist (Sellars 1992, 132 ff., Kap. V, §§ 65 ff.). Das manifeste Weltbild erweist sich so als eine weniger adäquate, weil in ihrer Begrifflichkeit systematisch verzerrte Vorgängertheorie der idealen Physik, deren Objekte aber dennoch insoweit existieren, als ihre Begriffe Gegenstücke (Nachfolgerbegriffe) im wissenschaftlichen Weltbild haben (Sellars 1992, 139 ff., Kap. V, §§ 95 ff.).

Die Alternativen dazu, die *Realität des wissenschaftlichen* und die *Idealität des manifesten Weltbildes* zu behaupten, lehnt Sellars aus verschiedenen Gründen ab. So könnte a) eine instrumentelle statt einer realistischen Interpretation wissenschaftlicher Theorien geben werden, derzufolge theoretische Entitäten rein heuristische Mittel sind und keine Realität aufweisen; oder es könnte b) angenommen werden, dass die makroskopischen materiellen Körper des manifesten Weltbildes aus den materiellen Mikroentitäten der idealen Physik bestehen. Zu a) Das manifeste Weltbild ist *explanatorisch unvollständig* und weist damit über sich selbst hinaus auf das wissenschaftliche Weltbild. Die für das manifeste Weltbild charakteristischen Korrelationen von in der Wahrnehmung und Introspektion zugänglichen Arten von Objekten und Ereignissen auf der Grundlage von Beobachtung und Verallgemeinerung werden in diesem Rahmen nämlich nur *festgestellt* – und es wird nicht *erklärt, warum* sie vorkommen (so argumentiert Stroud in anderem Zusammenhang für die Unentbehrlichkeit eines Begriffs von Kausalität, s. o., Kap. 33.4); die für das wissenschaftliche Weltbild charakteristische theoretische Postulation nicht-wahrnehmbarer materieller Mikroentitäten erfüllt nun aber genau die Aufgabe, solche Korrelationen zu erklären (Sellars 1963b, 121 f.), tut dies allerdings nur, wenn sie *realistisch* (und nicht instrumentalistisch) verstanden wird. Zu b) Die Objekte des manifesten Weltbildes sind *letzthomogen*, z. B. durch und durch (bis in ihre kleinsten Teile) farbig. Ein z. B. durch und durch farbiges Objekt kann aber nicht aus einem System nicht-farbiger Mikroentitäten bestehen (Sellars 1963a, 26 f., 35 f.).

Strawson hatte versucht, die Realität materieller Körper unter Voraussetzung eines semantischen Verifikationismus nachzuweisen und auf diese Weise den zweiten Schritt einer kritischen Metaphysik oder kantischen Ontologie zu gehen (s. o., Kap. 33.2). Stroud hatte kritisiert, dass dieses *realistische Brückenprinzip* von der Bestimmung des Denkens zur Bestimmung der Welt von einer unbegründeten und kontroversen These über Bedeutung, einem semantischen Verifikationismus, abhängig sei (s. o., Kap. 33.3). Stroud sieht auch die prinzipielle Möglichkeit eines *idealistischen Brückenprinzips* von der Bestimmung des Denkens zur Bestimmung der Welt: Die Welt, die wir denken, wenn wir eine Welt materieller Körper mit wahrnehmbaren Eigenschaften denken, könnte auch dadurch mit unserem Denken übereinstimmen, dass sie in irgendeinem Sinne vom menschlichen Denken *abhängig* ist (Stroud 2000c, 87 ff.). Dies wird, in der einen oder anderen

Form, vom Idealismus behauptet. Aber auch der Idealismus überzeugt Stroud nicht. Er formuliert u. a. die folgenden zwei Fragen, auf die ein befriedigender Idealismus mindestens reagieren müssen muss. Sellars' Idealismus des manifesten Weltbildes kann nun so beschrieben werden, dass er zumindest *prinzipiell* in der Lage ist, diesen Fragen zu begegnen. I) Ein Idealismus, der die Existenz manifester Objekte irgendwie an ihr Verhältnis zum menschlichen Denken bindet, so Stroud, muss dennoch unser empirisches Wissen einfangen können, dass die raumzeitliche Welt mit ihren Objekten und Ereignissen bereits existiert hat, als es uns Menschen noch nicht gab (Stroud 2000c, 83; Stroud 2000d, 159 f.). II) Wenn der Idealismus in Reaktion auf eine skeptische Position formuliert wird, die die Möglichkeit des Wissens von einer unabhängigen Welt anzweifelt, dann ist nicht zu sehen, so Stroud, wie ein Idealismus, der die Welt, von der wir wissen können, als in irgendeinem Sinne vom menschlichen Denken abhängig erklärt, eine befriedigende Reaktion sein soll (Stroud 2000d, 159 f.; Stroud 1984, 162 ff.).

Zu I) Die Existenz nicht-beobachteter Objekte oder Ereignisse der Vergangenheit kann für das in Sellars' Sinne idealistisch verstandene manifeste Weltbild so beschrieben werden, dass die Welt an sich uns in Gestalt manifester Objekte erschienen wäre, wenn wir mit unserem Bezugsrahmen zur gegebenen Zeit am gegebenen Ort gewesen wären (Sellars 1992, 135, Kap. V, § 77). Zu II) In Verbindung mit einem wissenschaftlichen Realismus ist Sellars' Fassung des Idealismus dazu in der Lage, neben einem Wissen von Gegenständen, die vom menschlichen Denken abhängen, d. h. den Phänomenen des manifesten Weltbildes, auch das Wissen von Gegenständen einzuräumen, deren Existenz und Beschaffenheit von uns unabhängig sind, das Wissen von den theoretisch postulierten materiellen Mikroentitäten der Physik nämlich. (Dies unterscheidet Sellars' Fassung des transzendentalen Idealismus z. B. von derjenigen, die (in dieser Hinsicht in größerer Nähe zu Kant) von Hilary Putnam entwickelt wurde, und der zufolge die Erkennbarkeit der geistunabhängigen Welt an sich, wie sie vom metaphysischen Realismus in Anspruch genommen wird, einen Gottesstandpunkt erfordert, der für uns Menschen prinzipiell unerreichbar bleibt; vgl. Putnam 1981, 49 ff., 60 ff.)

Literatur

- Evans, Gareth: Things Without the Mind. In: Zak Van Straaten (Hg.): Philosophical Subjects. Oxford 1980, 76–116.
Haag, Johannes/Hoeppner, Till: Denken und Welt. In: Deut-

- sche Zeitschrift für Philosophie. Schwerpunkt »Kritische Metaphysik« 67 (2019), H. 1, 76–97.
- Hoeppner, Till: Urteil und Anschauung. Kants Metaphysische Deduktion der Kategorien. Berlin 2020. (2020a)
- Hoeppner, Till: Kant's Metaphysical and Transcendental Deduction. Tasks, Steps, and Claims of Identity. In: Giuseppe Motta/Dennis Schulting/Udo Thiel (Hg.): Kant's Transcendental Deduction and his Theory of Apperception. New Interpretations. Berlin 2020. (2020b)
- Loux, Michael J.: Metaphysics. A Contemporary Introduction. New York 2006.
- Lowe, E. Jonathan: A Survey of Metaphysics. Oxford 2002.
- McDowell, John: Conceptual Capacities in Perception. In: Ders.: Having the World in View. Harvard 2009, 127–144.
- McDowell, John: Mind and World. Cambridge 1996.
- Putnam, Hilary: Reason, Truth, and History. Cambridge 1981.
- Rödl, Sebastian: Kategorien des Zeitlichen. Frankfurt a. M. 2005.
- Sellars, Wilfrid: Ontology, the A Priori and Kant. In: Ders.: Kant's Transcendental Metaphysics. Atascadero 2002, 261–268. (2002a)
- Sellars, Wilfrid: Some Remarks on Kant's Theory of Experience. In: Ders.: Kant's Transcendental Metaphysics. Atascadero 2002, 269–282. (2002b)
- Sellars, Wilfrid: Toward a Theory of the Categories. In: Ders.: Kant's Transcendental Metaphysics. Atascadero 2002, 321–339. (2002c)
- Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes [1967]. Atascadero 1992.
- Sellars, Wilfrid: The Structure of Knowledge. In: Hector N. Castaneda (Hg.): Action, Knowledge, and Reality. Studies in Honor of Wilfrid Sellars. New York 1975, 295–347.
- Sellars, Wilfrid: Naturalism and Ontology. Atascadero 1979.
- Sellars, Wilfrid: Reply to Marras. In: Ders.: Essays in Philosophy and Its History. Atascadero 1974, 118–127. (1974a)
- Sellars, Wilfrid: Language as Thought and as Communication. In: Ders.: Essays in Philosophy and Its History. Atascadero 1974, 93–117. (1974b)
- Sellars, Wilfrid: Conceptual Change. In: Ders.: Essays in Philosophy and Its History. Atascadero 1974, 172–188. (1974c)
- Sellars, Wilfrid: Fatalism and Determinism. In: Keith Lehrer (Hg.): Freedom and Determinism. New York 1966, 141–174.
- Sellars, Wilfrid: Philosophy and the Scientific Image of Man. In: Ders.: Science, Perception, and Reality. Atascadero 1963, 1–40. (1963a)
- Sellars, Wilfrid: The Language of Theories. In: Ders.: Science, Perception, and Reality. Atascadero 1963, 106–126. (1963b)
- Sellars, Wilfrid: Empiricism and the Philosophy of Mind. In: Ders.: Science, Perception, and Reality. Atascadero 1963, 127–196. (1963c)
- Sellars, Wilfrid: Is There a Synthetic A Priori? In: Ders.: Science, Perception, and Reality. Atascadero 1963, 298–320. (1963d)
- Sellars, Wilfrid: Some Reflections on Language Games. In: Ders.: Science, Perception, and Reality. Atascadero 1963, 321–358. (1963e)
- Sellars, Wilfrid: Counterfactuals, Dispositions, and the Causal Modalities. In: Herbert Feigl/Michael Scriven/Grover Maxwell (Hg.): Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Band II. Minnesota 1957, 225–308.
- Sellars, Wilfrid: Inference and Meaning. In: Mind 62 (1953), H. 247, 313–338.
- Strawson, Peter F.: Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy. Oxford 1992.
- Strawson, Peter F.: Skepticism and Naturalism. Some Varieties. New York 1985.
- Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's »Critique of Pure Reason«. London 1966.
- Strawson, Peter F.: Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London 1959.
- Stroud, Barry: Metaphysische Unzufriedenheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Schwerpunkt »Kritische Metaphysik« 67 (2019), H. 1, 59–73.
- Stroud, Barry: Engagement and Metaphysical Dissatisfaction. Modality and Value. Oxford 2011.
- Stroud, Barry: Transcendental Arguments. In: Ders.: Understanding Human Knowledge. Oxford 2000, 9–25. (2000a)
- Stroud, Barry: Transcendental Arguments and »Epistemological Naturalism«. In: Ders.: Understanding Human Knowledge. Oxford 2000, 71–82. (2000b)
- Stroud, Barry: The Allure of Idealism. In: Ders.: Understanding Human Knowledge. Oxford 2000, 83–98. (2000c)
- Stroud, Barry: Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability. In: Ders.: Understanding Human Knowledge. Oxford 2000, 155–176. (2000d)
- Stroud, Barry: The Significance of Philosophical Scepticism. Oxford 1984.

Till Hoeppner

34 Analytische Philosophie (IV): Hilary Putnam und Donald Davidson

34.1 Hilary Putnam

Hilary Putnam (1926–2016) ist seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ohne Zweifel einer der einflussreichsten Denker in der analytischen Tradition gewesen. Wir werden in diesem Artikel zwei seiner grundlegenden Beiträge im Bereich der Ontologie der geistigen Zustände hervorheben: den Funktionalismus und den externen Charakter des Inhalts geistiger Zustände.

Der Funktionalismus ist eine These über die Natur geistiger Zustände, darüber, was wir ihr Wesen nennen können. Im Prinzip bezieht er sich auf alle Arten geistiger Zustände, sei es ein Glaube, ein Wunsch, eine Wahrnehmungserfahrung, eine Erinnerung, eine Absicht, eine Emotion, eine leibliche Empfindung, und auch auf die unbewussten oder subpersonalen Zustände. Der Funktionalismus ist die Position zu geistigen Zuständen, die heute unter den Philosophen des Geistes die Mehrheit bildet. Die Grundidee ist dabei, dass die Natur eines geistigen Zustandes (das, was ihn zu dem macht, was er ist) nicht in dem ihn zu einem bestimmten Zeitpunkt konstituierenden Material besteht, sondern in den *kausalen Beziehungen*, die er zu anderen geistigen Zuständen und dem Input/Output-Zuständen des Systems unterhält, zu dem er gehört.

Die erste funktionalistische These, der Funktionalismus der Maschine, geht eben auf Putnam zurück. In einer Reihe von Aufsätzen aus den 1960er Jahren entwirft Putnam die Vorstellung, dass ein geistiger Zustand ein innerer Zustand einer Turing-Maschine ist. Die funktionalistische These entstand einerseits durch den *impact*, den die Arbeit von Turing über die berechenbaren Funktionen (die später die Basis für die Revolution der Informatik und der künstlichen Intelligenz sein wird) auf ihn gehabt hat, andererseits durch die Reflexion auf die Grenzen, die die traditionellen philosophischen Thesen über die Natur der geistigen Zustände zeigten: besonders der Dualismus der Substanzen, der logische Behaviourismus und die Theorie der psychophysischen Identität. Putnam präsentiert seine neue funktionalistische These von bestimmten Konsequenzen der Ideen von Turing aus als Überwindung des Dualismus, des Behaviourismus und des Materialismus der psychophysischen Identität.

Um die These des Maschinenfunktionalismus genau zu verstehen, muss man in den Begriff der Ma-

schine von Turing eindringen. Er wird von dem britischen Mathematiker Alan Turing (1912–1954) entwickelt, um das Problem zu lösen, wie eine mathematische Funktion berechenbar gemacht werden kann. Die Antwort Turings, bekannt als ›Turing-Church-These‹, ist, dass diejenige und nur diejenige Funktion berechenbar ist, die durch eine Turing-Maschine durchgerechnet werden kann. Diese Maschine besteht aus einem Band unendlicher Länge, das in Fächer unterteilt ist. In jedem Fach steht entweder eine 1 oder eine 0 geschrieben. Sie besteht außerdem aus einem Scanner und einem Drucker, der die Symbole in den jeweiligen Fächern lesen, löschen und ein neues Symbol drucken kann (manchmal dasselbe Symbol, immer aber entweder 1 oder 0). Das Repertoire, das eine Turing-Maschine durchführen kann, ist überraschend begrenzt: das Band ein Fach nach links oder nach rechts verschieben, ein Symbol löschen oder drucken (1 oder 0), und anhalten (idealerweise am Ende der Berechnung). Eine Turing-Maschine funktioniert nach einer Reihe von Befehlen, die den Namen ›Maschinentabelle‹ erhält. Jeder Befehl hat die Form eines Konditionalsatzes und folgt immer dem folgenden Schema: ›Wenn du dich im Zustand S1 befindest und den Input 1 bekommst, gehe zu Zustand S2 über und gebe den Output 0 aus‹ (ggf. kann S1 mit S2 identisch sein).

Es gibt also nur zwei Inputzustände einer Turing-Maschine: eine 1 oder eine 0 lesen. Outputs können sein: eine 1 oder eine 0 löschen oder drucken, das Band um ein Fach nach links oder nach rechts bewegen und anhalten. S1 und S2 sind innere Zustände der Maschine. Jede Maschine, die strikt alle Befehle der Maschinentabelle ausführt, wird zu einem Realisator dieser Maschinentabelle, d. h. zu etwas, das die Maschine ›wirklich‹ macht. Jeder dieser Realisatoren einer Turing-Maschine muss deshalb über Input-, Output- und innere Zustände verfügen, die auf der Maschinentabelle spezifiziert sind. Während die Maschinentabelle jedoch die intrinsische Natur der Inputs und der Outputs spezifiziert (1 und 0 lesen, das Band nach links verschieben etc.), werden die notwendigen inneren Zustände nur relational spezifiziert, nämlich nach den Beziehungen, die sie untereinander und zu den In- und Outputs unterhalten, um alle Befehle der Maschinentabelle zu befolgen. Jeder physische Zustand kann Teil des Realisators einer Turing-Maschine werden, wenn er die entsprechenden Beziehungen mit anderen physischen Zuständen, sowie In- und Outputs aufrechterhält, die in der entsprechenden Maschinentabelle beschrieben sind. Als Beispiel: Wenn ich eine

Maschinentabelle habe, die Additionen gestattet, kann ich zwei physische Realisatoren konstruieren, die völlig verschieden von der entsprechenden Additionsmaschine sind: einen Realisator nämlich, bei dem die inneren Zustände elektrische Zustände sind und die Beziehungen zwischen den inneren Zuständen, den In- und Outputs elektrischen Verbindungen gehorchen; und einen mechanischen Realisator, bei dem die inneren Zustände mechanisch sind und die entsprechenden Beziehungen durch Gegengewichte und Hebel hergestellt werden. Wichtig für einen Realisator der Turing-Maschine ist, dass er den Befehlen der Maschinentabelle gehorcht, nicht wie dies geschieht.

Da alle Übergänge zwischen inneren Zuständen, In- und Outputs, die eine Maschinentabelle beschreibt, Kausalbeziehungen sind, wird jeder innere Zustand zu einem Zusammenhang von Kausalbeziehungen. Einen durch einen solchen Zusammenhang von Kausalbeziehungen gekennzeichneten Zustand nennt man ›funktionalen Zustand‹, und hiervon leitet sich der Name ›Funktionalismus‹ ab. Putnams Vorstellung war, dass, wenn jede kognitive Aufgabe als Berechnung einer berechenbaren Funktion definiert werden kann, unser ganzes geistiges Leben von einer Turing-Maschine durchgeführt werden könnte. Ein geistiger Zustand ist also nichts anderes als ein von der entsprechenden Maschinentabelle beschriebener innerer Zustand und also ein funktionaler Zustand. Und als solcher kann er viele physische Realisatoren haben. Putnam schlägt vor, das Verhältnis von Geist und Nervensystem in Analogie des Verhältnisses von Software und Hardware in der Informatik zu sehen. In derselben Weise wie die Software von Rechnern mit unterschiedlicher Hardware prozessiert werden kann, kann unser Geist – bestimmt durch eine Maschinentabelle – verschiedene physische Träger haben; das Gehirn ist einer unter verschiedenen möglichen Träger. Das Wesen meines Geistes besteht also nicht in dem physischen Material, in dem es sich verwirklicht, sondern in der Zahl von Zuständen und Kausalbeziehungen, die auf der Maschinentabelle beschrieben sind. Putnam meint, dass seine Theorie materialistisch ist, weil ihm zufolge eine Maschinentabelle nur physische Realisatoren haben kann. Spätere Funktionalisten sind davon abgewichen, und die Frage ist natürlich, ob es vernünftig ist zu vertreten, dass immaterielle Zustände untereinander und mit materiellen Zuständen in Kausalbeziehungen stehen können.

Der Maschinenfunktionalismus wurde schnell aufgegeben, weil eine Turing-Maschine nicht in mehr als einem inneren Zustand zugleich sein kann, es aber of-

fensichtlich zu sein scheint, dass sich ein Mensch in mehreren geistigen Zuständen zugleich befinden kann. Dennoch bedeutet dies nicht, die Grundthesen des Funktionalismus aufzugeben. Die Grundvorstellung, dass ein geistiger Zustand ein funktionaler Zustand ist, wird aufrecht erhalten; sie wird lediglich in dem Sinne verstanden, dass die Kausalbeziehungen, die ihn individualisieren, auch andere geistige Zustände enthalten, die gleichzeitig mit ihm stattfinden.

Die Entwicklung des funktionalistischen Programms ist mit den Jahren über eine Reihe von Schwierigkeiten gestolpert, von denen wir nur zwei Hauptprobleme erwähnen wollen. Die erste Schwierigkeit ist folgende: Wenn ein geistiger Zustand funktional ist und sich durch die Kausalbeziehungen mit anderen geistigen Zuständen individuiert, dann müssen zwei Individuen, um eine Art geistigen Zustands teilen zu können (beide glauben zum Beispiel, dass die Hauptstadt von Deutschland Berlin ist), alle übrigen geistigen Zustände teilen, weil alle anderen in die Individuierung der fraglichen Überzeugung eingreifen. Das kennen wir als die These des geistigen Holismus. Einige Denker haben diese Konsequenz der funktionalistischen Theorie anerkannt und die These vertreten, dass es keine strenge Identität zwischen in verschiedenen geistigen Entitäten beherbergten geistigen Zuständen gibt, sondern allenfalls Ähnlichkeitsbeziehungen. Die mehrheitliche Reaktion war jedoch, das Spektrum der geistigen Zustände, die in die Individuierung eines als M bestimmten Typus geistiger Zustände intervenieren, zu beschränken, sodass nur einige Kausalbeziehungen zu anderen geistigen Zuständen konstitutiv für M sind, andere jedoch nicht. Das Problem dieser Option, die zu einem annehmbareren Ergebnis als der mentale Holismus zu führen scheint, besteht darin, wie eine prinzipielle Unterscheidung zwischen konstitutiven und nicht-konstitutiven Kausalbeziehungen eines geistigen Zustandes begründet werden kann.

Die zweite Schwierigkeit hat mit dem Status der Wahrnehmungszustände zu tun. Das sind solche geistigen Zustände, die auf besondere Weise empfunden werden: Beispiele für solche Wahrnehmungszustände sind Wahrnehmungserfahrungen, leibliche Empfindungen, Emotionen oder episodenhafte Erinnerungen. Das philosophische Problem, das diese Zustände traditionell mit sich gebracht haben, besteht darin, dass ihr qualitativer Aspekt scheinbar nur durch Introspektion zugänglich ist. Wie erklären wir zum Beispiel einem von Geburt Blinden, wie wir uns bei der Wahrnehmung der Farbe Rot fühlen, und welche Erfahrungen wir dabei machen? Viele Philoso-

phen haben bezweifelt, dass dieser ausweichende qualitative Aspekt der Wahrnehmungszustände in funktionalem Sinn verstanden werden kann. Wenn wir z. B. die Mitglieder eines bevölkerungsreichen Staates wie China überzeugen würden, daran mitzuarbeiten, die Befehle der Maschinentabelle zu erfüllen, die meinen Geist oder die Fülle von Kausalbeziehungen beschreiben, die jeden meiner geistigen Zustände individuieren, könnte dem Funktionalisten nach dieses künstliche System keine Schmerzen empfinden, chromatische Erfahrungen machen oder Ängste haben. Der Zweifel besteht zusammengefasst darin, ob der qualitative Charakter des Wahrnehmungszustandes (das, was wir erfahren, wenn wir ihn als einzelnen haben), sich nur allein durch ein Netz von Kausalbeziehungen festhalten lässt. Wir kennen das als »Argument der abwesenden Qualia«. Die Debatte findet heute zwischen hartgesotternen Funktionalisten, die meinen, dass die Intuition, die hinter dem Argument der abwesenden Qualia steht, ein Irrtum ist, und moderaten Funktionalisten statt, die zu geben, dass ein Wahrnehmungszustand nicht nur allein ein funktionaler Zustand sein kann.

Am Ende der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts hat Putnam das funktionalistische Programm aufgegeben. Der Grund, den er angegeben hat, war die Unmöglichkeit, eine psychologische Theorie zu entwickeln, von der aus die geistigen Zustände eines Menschen funktional erklärt werden könnten. Putnam zufolge ist diese Unmöglichkeit unter anderem dem externen Charakter des geistigen Inhalts geschuldet. Die Mehrheit der Funktionalisten jedoch sind Putnam in diesem Punkt nicht gefolgt, sondern vertreten die Ansicht, dass die definitorischen Kausalbeziehungen eines geistigen Zustandes, wie wir sehen werden, auch Beziehungen des Subjekts mit seiner physischen Umgebung, in der es wächst und lebt, einbeziehen müssen.

Sehen wir nun, worin die These vom Externalismus des geistigen Inhalts besteht. Während der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts präsentieren Putnam und Saul Kripke die Theorie der direkten Referenz. Es handelt sich um eine Theorie über die Bedeutung der Eigennamen, z. B. Aristoteles, und die Ausdrücke, die man *natural kind terms* nennt, wie etwa Ausdrücke für Substanzen wie »Wasser«, oder Ausdrücke für Tierarten wie etwa »Tiger«. Im Wesentlichen vertritt die Theorie der direkten Referenz, dass die Bedeutung dieser Ausdrücke durch das Individuum oder die natürliche Klasse fixiert wird, die am *kausalen Ursprung* des Gebrauchs des Ausdrucks steht, und

nicht etwa durch eine Vorstellung oder Auffassung, die die Sprecher davon haben. Die Theorie vertritt insbesondere die These, dass keiner dieser Ausdrücke synonym mit der Beschreibung der Entitäten ist, auf die sie sich beziehen und die der Sprecher als Kriterium gebrauchen könnte, den Ausdruck zu gebrauchen oder nicht. Zum Beispiel ist »Aristoteles« nicht synonym mit der Beschreibung »der Lehrer Alexanders des Großen«, denn wenn wir entdecken würden, dass tatsächlich ein anderer Philosoph, sagen wir Theophrast, Lehrer Alexander des Großen gewesen ist, würden wir deshalb nicht sagen, dass der Ausdruck »Aristoteles« jetzt Theophrast bezeichnet, sondern eher, dass Aristoteles im Gegensatz zu unserer Annahme nicht der Lehrer von Alexander dem Großen gewesen ist. Will sagen: Unsere Entdeckung verändert nicht, was wir über die Referenz des Ausdrucks »Aristoteles« denken, sehr wohl jedoch würden wir sagen, dass die Referenz von »der Lehrer Alexanders des Großen« nicht die ist, an die wir gedacht hatten. Wir würden ja auch nicht sagen, dass, wenn in einer möglichen, von der wirklichen unterschiedenen Welt Theophrast der Lehrer Alexander des Großen wäre, in dieser möglichen Welt Aristoteles Theophrast sein würde, denn das wäre absurd. Deshalb ist, so schließt der Theoretiker der direkten Referenz, »der Lehrer Alexanders des Großen« nicht synonym mit »Aristoteles«.

Ähnliche Betrachtungen kann man zu den Ausdrücken der natürlichen Gattungen anstellen. Wenn wir entdecken würden, dass die Tiere mit katzenartigem Aussehen, weißem Bauch, schwarzen Streifen und gelblichem Fell, die durch die Wildnis laufen, in Wirklichkeit mechanische Roboter sind, die von unbekannten Individuen ferngesteuert werden, würden wir doch nicht sagen, dass diese Roboter Tiger sind, sondern dass in der Wildnis falsche Tiger herumlauen, oder Roboter mit dem Aussehen von Tigern. Also ist »Tiger« nicht synonym mit »Objekt von katzenartigem Aussehen, weißem Bauch, gelblichem Fell und schwarzen Streifen«. Die Vorstellung ist vielmehr, dass der Ausdruck »Tiger« jene natürliche Klasse bezeichnet, der der kausale Ursprung für den Gebrauch des Ausdrucks ist. Nur wenn wir Gründe hätten zu denken, dass wir es immer schon, seit wir den Ausdruck »Tiger« eingeführt haben, mit Robotern zu tun gehabt hätten und nicht mit einer Tierart, könnten wir dem Theoretiker der direkten Referenz zufolge daraus schließen, dass wir uns bezüglich der Bedeutung von »Tiger« geirrt hätten. Aber wir wissen natürlich, dass dies nicht der Fall ist, weil am Ursprung unseres Gebrauchs des Wortes »Tiger« eine kausale Wechselwir-

kung mit Exemplaren einer bestimmten Tierart steht. Insofern bedeutet ‚Tiger‘ diese Tierart und wird nur korrekt angewandt, wenn sie sich auf Exemplare dieser Art bezieht, und nicht auf irgendwelche Ideen, die wir über das Aussehen von Tigern haben können.

Putnams Arbeit hat in entscheidender Weise dazu beigetragen, eine wichtige Folgerung aus der Theorie der direkten Referenz bezüglich des Inhalts der geistigen Zustände zu ziehen. Das gilt jedenfalls für solche geistigen Gegenstände, die von Dingen handeln, auf die wir uns normalerweise mit Eigennamen oder Artbegriffen beziehen. Die Konsequenz ist, dass der intentionale Inhalt dieser geistigen Zustände, das, won von sie handeln, wenigstens teilweise von den Beziehungen bestimmt wird, die das Subjekt mit Entitäten seiner äußeren Umgebung unterhält, der Umgebung, in der es lebt und aufwächst, und nicht bzw. nicht vollständig davon bestimmt wird, welche Vorstellung oder innere Auffassung das Subjekt davon hat. Diese These wird normalerweise mit einem berühmten Gedankenexperiment begründet, genannt Zwillingserde, das ursprünglich von Putnam vorgetragen wurde. Putnam lädt uns ein, uns einen weit entfernten Planeten vorzustellen, der ein Zwilling unserer Erde zu sein scheint. Er ähnelt ihr so sehr, dass wir auf den ersten Blick keinen Unterschied feststellen können. Es gibt Flüsse, Berge, Täler und Städte, die wie vollkommene Duplikate unserer eigenen aussehen. Tatsächlich ist die Zwillingserde ein vollkommenes Duplikat der Erde, mit einer Ausnahme: Es gibt dort eine Flüssigkeit, die das Aussehen von Wasser hat, die die Flüsse und Seen der Zwillingserde füllt, farblos, ohne Geruch und Geschmack ist, aber eine völlig andere chemische Zusammensetzung als unser Wasser hat. Es besteht nicht aus Sauerstoff und Wasserstoff, sondern aus den Substanzen XYZ. Und jetzt stellen wir uns weiter vor, dass es auf der Zwillingserde ein vollkommenes Duplikat meiner selbst gibt, ein Molekül für Molekül mit mir identisches Sein, den BiDavid. Und schließlich stellen wir uns vor, dass ich jetzt denke, dass Wasser feucht ist und zur gleichen Zeit auf der Zwillingserde BiDavid einen Gedanken hat, den, wenn er ihn verbalisieren müsste, ‚Das Wasser ist feucht‘ besagen würde.

Die Intuition, die ein Externalist wie Putnam uns mit ihm zu teilen einladen würde, ist, dass beide Gedanken, die von BiDavid und mein eigener, verschiedene Inhalte haben. Mein Gedanke nämlich handelt von Wasser und gibt ihm die Eigenschaft von Feuchtigkeit, während der Gedanke von BiDavid von XYZ handelt, dem er ebenfalls die Eigenschaft von Feuchtigkeit gibt. Aus ähnlichen Gründen kann ich Gedan-

ken über Wasser, nicht jedoch über XYZ haben. Und dennoch gibt es keinen inneren Unterschied zwischen meinem Gedanken und dem Gedanken meines Duplikats BiDavid: In dem Augenblick, da wir unsere Gedanken haben, sind wir innerlich gleich, Molekül für Molekül. Der Schluss, den wir zu ziehen haben, ist offensichtlich: Der Inhalt unserer Gedanken ist nicht (wenigstens nicht ausschließlich) durch unsere innere Verfassung bestimmt (durch nichts, was nur in unserem Gehirn geschieht), sondern durch unsere kausale Interaktion mit der Umgebung, in der wir leben.

Vielelleicht wird der Leser einwenden, dass BiDavid gar kein Duplikat von mir sein kann, da ich größtenteils aus Wasser bestehe und es auf der Zwillingserde keines gibt. Dieser Einwand ist richtig und bezeichnet einen kleinen Fehler in der ursprünglichen Argumentation von Putnam, aber es ist einfach, ein Putnamsches Argument mit derselben externalistischen Schlussfolgerung zu konstruieren, wenn man eine Komponente oder natürliche Klasse benutzt, die kein Bestandteil meiner selbst ist. Der Fehler hat also keine Bedeutung. Der Externalismus des geistigen Inhalts ist eine philosophische Position, die in der aktuellen analytischen Philosophie noch sehr lebendig ist. Jetzt können wir Putnams Zweifel verstehen, ob es möglich sei, eine psychologische Theorie zu entwerfen, die alle möglichen geistigen Zustände funktional zu bestimmen erlaubt. Zum Beispiel wäre meine Überzeugung, dass Wasser feucht ist, nicht nur durch die Kausalbeziehungen individuiert, die sie mit anderen geistigen Zuständen unterhält, mit sensorialen Inputs und bewegenden Outputs, sondern auch durch Kausalbeziehungen mit der Substanz Wasser, die sich in der physischen Umgebung befindet, in der ich aufgewachsen bin. Denn es sind diese Beziehungen, die wenigstens teilweise den Inhalt bestimmen, und der Inhalt ist wesentlich für einen intentionalen geistigen Zustand wie meine Überzeugung.

Wir wollen am Schluss dieses Putnam gewidmeten Teils nur zwei Hauptschwierigkeiten erwähnen, mit denen sich die These vom externen Charakter geistiger Gehalte konfrontiert sieht. Um die erste Schwierigkeit zu verstehen, können wir zu dem Experiment Putnams über die Zwillingserde zurückkehren. Da es im gegenwärtigen Augenblick keinen qualitativen internen Unterschied zwischen BiDavid und mir gibt, da wir molekulare Duplikate sind, scheint es, dass unser Verhalten (etwa, wie wir unseren Körper bewegen), qualitativ exakt dasselbe sein müsste. Da unsere Bewegungen von inneren Ursachen abhängen und wir intern qualitativ gleich sind, müsste das Verhalten quali-

tativ ebenfalls identisch sein. Wenn das richtig ist, wäre die Schlussfolgerung, dass der externe mentale Gehalt (das, was sich durch außerhalb des Subjekts befindliche Faktoren individuiert) in Bezug auf das Subjekt kausal inert sein müsste, folglich die Handlung des Subjekts nicht von ihm abhinge. Das ist eine nur schwer akzeptable These, denn sie kollidiert fundamental mit der Vorstellung des gesunden Menschenverstandes, dass unsere Handlungen vom Inhalt unserer geistigen Zustände verursacht werden, d. h. durch das, was wir glauben, wünschen usw. Die Mehrheit der Philosophen, die mit der externalistischen These sympathisieren, haben versucht, sie mit der Anschauung des *common sense* kompatibel zu machen. Eine der meist verfolgten Strategien (mit im Allgemeinen wenig überzeugenden Ergebnissen) ist es gewesen, einen Inhalt zu definieren, der sehr wohl von der inneren Verfassung des Subjektes abhängt, dem sogenannten *narrow content*, der Teil des eigentlichen Inhaltes wäre und wenigstens zum Teil von externen Faktoren abhinge. Dann wäre nur dieser Inhalt im engeren Sinn kausal verantwortlich für die beabsichtigte Handlung.

Die zweite Schwierigkeit hat mit der Normativität des Inhaltes zu tun. In den *Philosophischen Untersuchungen* argumentiert Wittgenstein auf insistierende Weise, dass, wenn eine Entität Inhalt oder Bedeutung hat, es möglich sein muss, zwischen richtigen und falschen Anwendungsfällen dieser Entität zu unterscheiden. Wenn es keinen Sinn macht, von richtig und falsch zu sprechen, macht es auch keinen Sinn, von Inhalten oder von Intentionalität zu sprechen. Das Problem des Externalismus ist Folgendes: Wenn der Gehalt eines Begriffs von Kausalbeziehungen zwischen der Exemplifizierung dieses Begriffs in unserem Geist und der Umgebung bestimmt wird, dann ist es nicht möglich, zwischen richtigen und falschen Anwendungen des Begriffs zu unterscheiden: Jede Sache, die die Exemplifizierung des Begriffs verursacht, ist dann Teil seines Gehaltes. Es ist dann unmöglich, den Begriff auf irrtümliche oder unrichtige Weise anzuwenden. Im Allgemeinen haben die Externalisten auf das Problem derart reagiert, dass sie versucht haben, Kausalbeziehungen der Umgebung auszumachen, die für den Gehalt konstitutiv sind. Einige haben insistiert, dass nur Beziehungen zählen, die am Ursprung der Begriffsbildung stehen. Andere wieder wollten das Problem lösen, indem sie sich auf den Begriff der biologischen Funktion beriefen und so die ‚Teleosemantik‘ ins Leben riefen, deren Grundvorstellung darin besteht, dass ein Begriff etwas bezeichnet, das die Funktion hat, etwas zu entdecken oder vorzustellen.

34.2 Donald Davidson

Donald Davidson (1917–2003) war ein herausragender Denker mit wichtigen Beiträgen auf dem Gebiet der Sprachphilosophie (wo er sehr stark von der Arbeit Willard Quines beeinflusst ist) sowie der Philosophie des Geistes und der Handlungstheorie. Wir werden in diesem Aufsatz seine Hauptthesen zur Ontologie der Handlungen und der geistigen Zustände behandeln, die zu seinen einflussreichsten und am meisten diskutierten Beiträgen gehören.

Davidson vertrat die These, dass Ereignisse und Zustände ontologische Basiskategorien sind. Hauptgrund dafür ist, dass Ereignisse quantifiziert werden müssen, um einfache Folgerungen in der natürlichen Sprache erklären zu können. Als Beispiel: Um von ‚Johannes hat sich im Bad ein Toast zubereitet‘ zu schließen ‚Johannes hat sich im Bad langsam ein Toast zubereitet‘, muss man voraussetzen, dass wir ein Ereignis *e* quantifizieren, von dem wir prädizieren, dass es im Bad und außerdem langsam geschieht. Davidson denkt die Ereignisse als besondere Entitäten mit einer raum-zeitlichen Verortung, also wie Objekte, die als solche verschiedene Beschreibungen gestatten. So wie ich einen und denselben Gegenstand unterschiedlich beschreiben kann, etwa Berlin als ‚heutige Hauptstadt Deutschlands‘ oder als ‚Stadt, in der sich das Brandenburger Tor befindet‘, gestattet auch ein Ereignis unterschiedliche Beschreibungen. Zum Beispiel kann ich den Ersten Weltkrieg als ‚ersten großen Krieg des 20. Jahrhunderts‘ oder als ‚unmittelbare Ursache für den Niedergang des osmanischen Reiches‘ beschreiben.

Für Davidson sind auch *Handlungen* Ereignisse, die verschiedene Beschreibungen gestatten. Ontologisch gesehen sind Handlungen körperliche Bewegungen, weil wir nach Davidson nichts weiter tun können als den Körper zu bewegen. Die Folgen unserer Bewegungen, die wir mehr oder weniger abschätzen können, hängen nicht von uns, sondern von der Natur ab. Eine Handlung kann jedoch anders beschrieben werden als eine körperliche Bewegung. Oftmals wird sie mit Bezug auf eine ihrer Folgen beschrieben. Als Beispiel: Die ‚Ermordung Lincolns‘ beschreibt eine Handlung von John Wilkes Booth, die aus einer körperlichen Bewegung von Booth besteht, dem Abdrücken des Abzugs seines Revolvers, das vor dem Eintritt des Todes von Lincoln geschieht. In der Beschreibung der Handlung von Booth jedoch nehmen wir nur Bezug auf die Folge, die die vorangegangene Handlung gehabt hat, und die der Handelnde selbst beabsichtigt hat.

Davidson teilt mit Anscombe und anderen von Wittgenstein inspirierten Denkern aus der Mitte des 20. Jahrhunderts die These, dass eine beabsichtigte Handlung (*intentional action*) eine im Wesentlichen rationalisierbare Handlung ist, also eine solche, die Gründen folgt. Wenn wir die Handlung eines Handelnden *A* rationalisieren, ordnen wir *A* eine Reihe von geistigen Zuständen zu, sodass die Handlung einsehbar oder verstehbar wird und uns den Grund für das Handeln des Handelnden angibt. Wir können z. B. die Handlung von Booth durch den Wunsch erklären, die Niederlage der Südstaaten im amerikanischen Bürgerkrieg zu rächen, und durch die Überzeugung, dass der Mörder diese Rache vollzieht. Ist diese Zuschreibung von Gründen einmal geschehen, erscheint uns die erklärte Handlung dann nachvollziehbar. Wir verstehen, warum Booth tat, was er tat (etwas ganz Anderes ist es selbstverständlich, ob wir es billigen). Am Anfang der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts haben viele Philosophen die Rationalisierung von Handlungen als eine Art Erklärung verstanden, die von der Erklärung der natürlichen Ereignisse völlig verschieden ist (der Fall Anscombe z. B.). Während die letzteren typisch kausale Erklärungen sind, bei denen die Erklärung die Ursache des *explanandum* offenbart, sind die Rationalisierungen keine kausalen Erklärungen der Handlung. Sie offenbaren keine Ursachen, sondern machen die Handlung verständlich. Auf diese Weise wird die philosophische These des Dualismus von ›Erklären‹ und ›Verstehen‹ unterstützt, die aus dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts stammt: Die natürlichen Ereignisse werden typisch kausal erklärt, und andererseits werden Handlungen verstanden. Davidson widerspricht dieser alles dominierenden Strömung, indem er die Auffassung vertritt, dass Rationalisierungen von Handlungen auch Kausalerklärungen sind. Wenigstens in der analytischen Philosophie ist sein Einfluss in diesem Punkt entscheidend gewesen: nur wenige Philosophen vertreten heute noch den dualistischen Standpunkt.

Die Argumentationsstrategie, die Davidson in dem Aufsatz »Actions, Reasons and Causes« (1963) vorgestellt hat, besteht darin festzustellen, dass wir eine Rationalisierung nur dann als richtige Erklärung einer Handlung ansehen, wenn wir denken, dass die geistigen Zustände des Handelnden ihre Ursache gewesen sind, und sonst eben keine richtige Erklärung ist, selbst wenn die Zuschreibung richtig ist. Ein Beispiel: Nehmen wir an, dass zwei mutmaßliche Freunde, *X* und *Y*, sich an einem Abgrund befinden und die Landschaft betrachten. *X* hasst aber in Wahrheit *Y* aus Eifersucht,

und wünscht ihm den Tod. Er denkt, dass die Gelegenheit perfekt ist, ihn zu eliminieren: nur ein kleiner Schubser und das Ganze als Unfall erklären. Nehmen wir an, dass genau in dem Augenblick, da *X* seinen mörderischen Plan hegt, ihn seine Nervosität stolpern lässt, und während er darum kämpft, nicht in den Abgrund zu stürzen, *Y* unwillentlich schubst, in den Abgrund stürzt und tötet. Davidson stellt fest, dass in diesem Fall die Zuschreibung verschiedener geistiger Zustände zu *X* (Eifersucht, Wille, *Y* zu töten, Überzeugung der günstigen Gelegenheit) vollkommen richtig ist. Mehr noch, die zugeschriebenen geistigen Ereignisse erklären sein Verhalten, seinen Schubser gegen *Y*, in dem Sinn, dass sie ihn verständlich und einsehbar machen. Dennoch räumt Davidson ein, dass wir diese Rationalisierung nicht für eine gute Erklärung des Verhaltens von *X* ansehen können, weil eben die geistigen Ereignisse nicht die Ursache gewesen sind.

Was die Ontologie geistiger Ereignisse angeht, ist Davidson dafür bekannt, eine materialistische Position einzunehmen, die ›anomaler Monismus‹ genannt wird. Dieser besteht aus den beiden folgenden Thesen: Jedes einzelne geistige Ereignis ist identisch mit einem einzelnen physikalischen Ereignis (›physikalischer Monismus‹); es gibt weder strenge psychologische noch psychophysische Gesetze, aus denen man geistige Ereignisse erklären und voraussagen könnte. Das Fehlen psychologischer Gesetze, das die zweite These behauptet, bringt mit sich, dass man die erste These so lesen muss, als behaupte sie die Identität von Einzelereignissen (*taken events*), nicht aber von Ereignissen einer bestimmten Art (*type events*). Wenn wir etwa eine Art von geistigem Zustand, z. B. die Überzeugung, dass Berlin die Hauptstadt von Deutschland ist, mit einer Art von physikalischem Zustand *N* identifizieren könnten, dann würde die Aussage ›Jeder Einzelfall der Überzeugung, dass Berlin die Hauptstadt von Deutschland ist, ist ein Einzelfall von *N*‹, zu einer strengen psychophysischen Gesetzmäßigkeit. Der physikalische Monismus behauptet also, dass meine Überzeugung von der Hauptstadt Berlin identisch mit einem physischen Ereignis *N* und dieselbe Überzeugung von Angela Merkel identisch mit einem physischen Ereignis *P* ist. Es ist jedoch möglich, dass *N* und *P* verschiedene Arten von physischen Ereignissen sind.

Für Davidson sind also Einzelereignisse besondere Entitäten, die auf verschiedene Weise beschrieben werden können. Der Einzelfall eines Ereignisses ist geistig, wenn er mit Ausdrücken der psychologischen Terminologie korrekt und kanonisch beschrieben werden kann, im Besonderen durch Verben proposi-

tionalen Verhaltens wie glauben, wünschen, fürchten usw. Es handelt sich um ein physikalisches Ereignis, wenn es in der Terminologie der Physik korrekt und kanonisch beschrieben werden kann. Man muss zwischen kanonischen Beschreibungen und unechten Ereignisbeschreibungen unterscheiden, weil sonst die These des physikalischen Monismus trivial wird und ohne jedes Interesse wäre. Man muss verstehen, dass für Davidson Gesetze *linguistische Entitäten* sind: Allgemeinaussagen (etwas wird über eine Klasse von Ereignissen prädiert, die universell quantifiziert ist), die kontrafaktische Bedingungen gestatten. Die beiden Charakterisierungen sind nötig, um Gesetze von zufälligen Regeln zu unterscheiden. Betrachten wir: ›Alle Metalle leiten Elektrizität‹ und ›Alle Studenten der Humboldt-Universität haben ein Handy‹. Beide Aussagen sind von universalem Charakter, aber nur die erste ist ein Gesetz: Sie gestattet Kontrafaktisches (wenn der Tisch, auf dem ich schreibe, aus Metall wäre und nicht aus Holz, würde er Elektrizität leiten), und wird durch jeden Einzelfall bestätigt (durch jedes Metallstück, das Elektrizität leitet). Die zweite Aussage dagegen hat diese beiden Eigenschaften nicht und ist deshalb kein Gesetz, sondern nur eine zufällig richtige Regel. Ein strenges Gesetz erlaubt keine Ausnahme. Davidson gibt empirische Gründe an, um die Existenz strenger, rein psychologischer Gesetze auszuschließen: Die Erfahrung zeigt ganz einfach, dass die mentalen Ereignisse und ganz allgemein die kanonisch mit psychologischer Begrifflichkeit beschriebenen Ereignisse physikalischen Bedingungen unterworfen sind. Deshalb kann eine allgemeine Aussage, die nur in psychologischen Termini ausgedrückt wird, nicht die Notwendigkeit erfassen, die ein strenges Gesetz erfordert.

Das Argument gegen die Möglichkeit von psychophysikalischen Gesetzen (also Gesetzen, die sowohl in der Sprache der Psychologie als auch der Physik formuliert sind) ist dagegen ein Argument a priori und konstituiert einen der kontroversesten Punkte des anomalen Monismus. Es handelt sich um ein Argument, das von einer These Davids über das Wesen der psychologischen Begriffe abhängt. Davidson meint, dass der Seinsgrund dieser Begriffe in ihrem Gebrauch zur Rationalisierung des Verhaltens zu suchen ist. Es sind also Begriffe, die gebraucht werden, um geistige Ereignisse einem Subjekt zuzuschreiben und sein Verhalten so zu beschreiben, dass dieses Verhalten einsehbar und kohärent wird. Insofern wird der Gebrauch dieser Begriffe durch die Rationalitätsvoraussetzung reguliert: Er wird von der Forderung begrenzt und begleitet, dass die Beschreibung des

Subjekts und seines Verhaltens diese Begriffe so benutzt, dass sie kohärent und in einem Mindestmaß rational sind. Davidson behauptet, dass, wenn es uns unmöglich ist, einem Subjekt S eine Reihe mentaler Ereignisse zuzuschreiben, die sein Verhalten in einem Mindestmaß rationalisieren, wir daraus a priori schließen können, dass es keinen Sinn hat, ihm geistige Ereignisse zuzuschreiben, d. h. er hat keinen Geist. Ausgehend von dieser These über die psychologischen Begriffe behauptet nun Davidson, dass die Existenz strenger psychophysikalischer Gesetze begrifflich unmöglich ist, weil das voraussetzen würde, die Forderung konstitutiver Rationalität der psychologischen Begriffe zu verletzen. Um das zu verdeutlichen, nehmen wir an, dass wir über folgendes strenge Gesetz verfügen: ›Für jedes Subjekt S gilt, dass wenn S das physikalische Ereignis N exemplifiziert, dann S auch das geistige Ereignis M exemplifiziert. Da das strenge Gesetz keine Ausnahme kennt, können wir die Anwesenheit eines Einzelfalles N in einem Subjekt als unfehlbares Kriterium benutzen, ihm ein Einzelereignis M zuzuschreiben. Dann jedoch würde die Zuschreibung von M (einem Ereignis, das kanonisch durch einen psychologischen Begriff ausgedrückt wird) rein physikalisch reguliert und nicht durch Vernunft (d. h. durch die Notwendigkeit, dass M mit anderen zugeschriebenen geistigen Ereignissen die nötigen Beziehungen der Konsistenz und Rationalität unterhält).

Um den physikalistischen Monismus zu vertreten nutzt Davidson (zusammen mit zwei weiteren Annahmen) die These des ›geistigen Anomalismus‹ als Prämisse. Die eine besagt, dass es *kausale Beziehungen* zwischen geistigen und physikalischen Ereignissen gibt. Wir haben gesehen, dass das für Davidson tatsächlich so ist: Wenn eine Rationalisierung eine richtige Erklärung einer beabsichtigten Handlung darstellt, dann müssen die geistigen Zustände, die im *explanans* erwähnt werden, ursächlich für das Verhalten sein, das kanonisch als eine körperliche Bewegung, d. h. als physikalisches Ereignis beschrieben werden kann. Die zweite Prämisse ist das sogenannte ›Prinzip des nomologischen Charakters der Kausalität‹ (PCNC): Wenn ein Einzelereignis e ein anderes Einzelereignis e verursacht, dann können e und e kanonisch so beschrieben werden, dass sie einer strengen Gesetzmäßigkeit unterworfen sind. Die Idee des PCNC ist dabei, dass jegliche Kausalbeziehung zwischen besonderen Ereignissen durch ein Gesetz geschieht. Eine Motivation des PCNC ist die Notwendigkeit, zwischen relevanten und irrelevanten Aspekten von Gründen zu unterscheiden. Als Beispiel: Wenn es

richtig ist, dass der Sieg Donald Trumps bei den Wahlen 2016 in den USA einen Anstieg bei den Börsen der Welt verursacht hat, und ebenfalls richtig ist, dass dieser Sieg Trumps am 9. November auf den Titelseiten der Weltpresse stand, kann ich korrekterweise sagen: »Das Ereignis, das am 9. November 2016 auf den Titelseiten der Weltpresse zu lesen war, hat den Anstieg der Börsen verursacht.« Es ist jedoch klar, dass ich mich dabei auf einen irrelevanten Aspekt der Ursache beziehe, weil das Ereignis ja nicht deshalb die Börsen hat steigen lassen, weil es auf den Titelseiten stand. Die Anwendung des PCNC-Prinzips erlaubt die Unterscheidung von *kausal relevanten* und *irrelevanten* Aspekten eines Ereignisses. Relevant sind diejenigen, die in dem Gesetz ausgedrückt sind.

Nach diesen zwei Prämissen entfaltet sich die Argumentation zugunsten des physikalischen Monismus wie folgt: *m* sei ein geistiges Einzelereignis, das ein physikalisches Einzelereignis *f* verursacht. Durch das PCNC-Prinzip fallen *m* und *f* unter ein strenges Kausalgesetz. Da dieses Gesetz dem geistigen Anomalismus zufolge weder ein psychologisches noch ein psychophysisches Gesetz sein kann, muss es rein physikalisch sein. Deshalb muss *m* eine kanonische physikalische Beschreibung *f'* dergestalt gestatten, dass *m* = *f'*, *m* also identisch mit einem physikalischen Einzelereignis ist. Ein Problem des anomalen Monismus ist, dass er von der Möglichkeit abhängt, zwischen kanonischen und unechten Ereignisbeschreibungen zu unterscheiden. Aber abgesehen von Hinweisen auf intuitive Beispiele ist es bis heute nicht möglich gewesen, eine allgemeine Beschreibung dieser Unterscheidung zu geben, die die Fragestellung nicht vorentscheiden würde.

Die mit Abstand meist diskutierte These des anomalen Monismus ist die Vermutung, dass es a priori unmöglich ist, psychophysische Gesetze zu formulieren. Auf der einen Seite ist die Rationalitätsvoraussetzung als regulierendes und unverletzbares Kriterium für die Zuschreibung geistiger Zustände angegriffen worden. Unter anderem scheint diese Davidsonsche Voraussetzung den geistigen Holismus mit sich zu bringen, der auch den Funktionalismus von Putnam bedrohte. Und in der Tat: Wenn die Zuschreibung eines geistigen Ereignisses *M* zum Subjekt *S* davon abhängt, dass es kohärente und konsistente Beziehungen zu allen anderen *S* zugeschriebenen geistigen Gehalten unterhält, dann scheinen wir *S* kein isoliertes geistiges Ereignis zuschreiben zu können, sondern nur ein Ganzes oder ein System von geistigen Ereignissen. Das würde bedeuten, dass ein anderes Individuum *S'* das Ereignis

M nur teilen kann, wenn es das ganze oder fast das ganze System von geistigen Ereignissen mit ihm teilt. Es wurde diskutiert, ob die Rationalitätsvoraussetzung a priori die Möglichkeit strenger psychophysischer Gesetze ausschließt. Am Ende kann man diesen Kritikern zufolge nicht ausschließen, dass ein und derselbe Begriff verschiedenen Anwendungskriterien gehorcht (natürlich nur dann, das ist klar, wenn diese Kriterien nicht miteinander in Konflikt geraten).

Die meistdiskutierteste Konsequenz des anomalen Monismus, die ihn nach der Meinung Vieler unattraktiv macht, ist, dass er in Bezug auf die geistigen Ereignisse eine Dualität zwischen Kausalität und Rationalität vertritt. Im Einklang mit der These des physikalischen Monismus kann ein Einzelereignis sowohl kanonisch mit psychologischer Terminologie als auch kanonisch mit physikalischer Begrifflichkeit beschrieben werden. Während jedoch die rationalen Beziehungen zwischen den geistigen Ereignissen bzw. zwischen geistigen Ereignissen und beabsichtigten Handlungen von psychologischen Beschreibungen erfasst werden, werden Kausalbeziehungen zwischen geistigen Ereignissen und Handlungen durch physikalische Beschreibungen erfasst, denn strenge Kausalgesetze gibt es nur als rein physikalische und nicht als psychologische oder psychophysische Gesetze. Das hat viele Kritiker zu dem Schluss geführt, dass die kausal für unsere Handlungen verantwortlichen Aspekte unserer geistigen Ereignisse die physikalischen und nicht die mentalen Aspekte sind. Da es außerdem nach dem geistigen Anomalismus keine systematische Beziehung zwischen diesen Gruppen von Aspekten gibt, scheinen wir daraus schließen zu können, dass unsere geistigen Ereignisse unsere Handlungen *als* physikalische und nicht *als* mentale Ereignisse verursachen. Am Ende wären die mentalen Aspekte oder Charakteristiken kausal irrelevant für die Entstehung von Handlungen.

In seinen letzten Jahren hat sich Davidson gegen diesen Einwand mit der Behauptung verteidigt, dass der anomale Monismus nur die Existenz strenger psychophysischer Gesetze verbietet, nicht aber die Existenz psychophysischer Gesetze mit Ausnahmen oder Gesetzen *ceteris paribus*. Auf diese Weise könnte man sagen, dass die geistigen Aspekte systematisch (d. h. gesetzlich, nicht akzidentell) mit den kausal relevanten physikalischen Aspekten in Beziehung stehen und deshalb selber zu kausal relevanten Aspekten werden. Die Kritiker des anomalen Monismus haben jedoch über diese letzte Bewegung nicht geschwiegen. Zunächst haben sie sich gefragt, warum die Rationalitätsvoraussetzung a priori die Existenz strenger psycho-

physischer Gesetze unmöglich machen soll, nicht aber die Existenz von Gesetzen *ceteris paribus*. Schließlich scheint die Anwesenheit der Gesetze *ceteris paribus* unabhängig von der Rationalitätsvoraussetzung auch ein Anwendungskriterium für psychologische Begriffe an die Hand zu geben. Und zweitens, wenn es Gesetze *ceteris paribus* gibt, müsste man einen Grund zu Gunsten des PCNC-Prinzips angeben, damit die Kausalbeziehung zwischen besonderen Ereignissen nur ein Gesetz *ceteris paribus* erfordern würde (da dieses schwächere Prinzip nicht ausreichend für die Begründung des physikalischen Monismus ist). Nur wenn wir akzeptieren, dass jede Kausalbeziehung zwischen Einzelereignissen unter ein strenges Kausalgesetz fallen muss, können wir der These des physikalischen Monismus folgen.

Literatur

- Auxier, Randall E./Anderson, Douglas R./Hahn, Lewis E. (Hg.): *The Philosophy of Hilary Putnam: The Library of Living Philosophers volume XXXIV*. Chicago 2015.
 Block, Ned: Troubles with Functionalism. In: David Rosenthal (Hg.): *The Nature of Mind*. New York 1991, 211–228.
 Burge, Tyler: Individualism and Psychology. In: *The Philosophical Review* 95 (1986), 3–45.
 Davidson, Donald: Thinking Causes. In: John Heil/Alfred Mele (Hg.): *Mental Causation*. New York 1993, 3–17.

- Davidson, Donald: *Essays on Actions and Events*. New York 1980.
 Fodor, Jerry: *Psychosemantics*. Cambridge, Mass. 1987.
 Kripke, Saul: *Naming and Necessity*. Oxford 1980.
 Lanz, Peter: Menschliches Handeln zwischen Kausalität und Rationalität. Frankfurt a. M. 1987.
 LePore, Ernest/McLaughlin, B. (Hg.): *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford 1988.
 Millikan, Ruth: *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge, Mass. 1984.
 Pessin, Andrew/Goldberg, Sanford: *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's the >Meaning of Meaning<*. New York 1996.
 Putnam, Hilary: *Reason, Truth and History*. Cambridge, Mass. 1981.
 Putnam, Hilary: *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*. Bd. 2. Cambridge, Mass. 1975.
 Putnam, Hilary: Psychological Predicates. In: William H. Capitan/Daniel D. Merrill (Hg.): *Art, Mind and Religion*. Pittsburgh 1967, 37–46. Reedited as »The Nature of Mental States«. In: Ned Block (Hg.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Cambridge, Mass. 1980, 222–231.
 Vermazen, Bruce/Hintikka, Merrill B. (Hg.): *Essays on Davidson: Actions and Events*. New York 1985.

David Pineda
(übersetzt aus dem Katalanischen von Jörg Zimmer)

35 Analytische Philosophie (V): John Searle und Robert Brandom

35.1 John Searle: Die Natürlichkeit der sozial konstruierten Wirklichkeit

Die Ontologie ist für John Rogers Searle kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, das es uns erlaubt, das menschliche Bewusstsein in seiner spezifisch subjektiven Verfasstheit zu verstehen und dabei in der objektiven Welt zu verorten, die es sich selbst erschließt. Seine Arbeiten im Feld der Ontologie stehen in diesem Sinne im Dienst der »Versöhnung unseres Selbstverständnisses als bewusste und aufmerksame Wesen mit unserem Verständnis [...] einer aus bewusstseinslosen, bedeutungslosen physikalischen Teilchen bestehenden Realität« (Searle 2014, 292).

Die Searlsche Ontologie setzt sich aus drei Komponenten zusammen: der metaphysischen Grundhaltung des externen Realismus, einer programmatischen Fundamentalontologie und einer Theorie unterschiedlicher Modi der Existenz. Das zentrale Konzept, um das herum sich diese verschiedenen Theoreme gruppieren, ist das der ›Intentionalität‹. Das primär mentale Phänomen der Intentionalität bestimmt nach Searle dabei grundlegend, was uns als bewusste Wesen ausmacht. Seine Integration in eine einheitliche Beschreibung der Realität vermittelst einer differenzierten Ontologie ist daher für Searle eine notwendige Voraussetzung für eine konsistente Artikulation des menschlichen Selbstverständnisses.

Intentionalität, Sprache, Hintergrund und Netzwerk

›Intentionalität‹ bezeichnet nach Searle diejenige Eigenschaft unseres Geistes, die es uns erlaubt, uns auf Objekte und Sachverhalte in der Welt zu beziehen (Searle 1991, 15). Das Konzept der Intentionalität wird von Searle bereits in der von ihm entworfenen Sprechakttheorie verwendet. Der Grundgedanke ist hier, dass eine Handlung nur dann als eine solche identifiziert werden kann, wenn dem Handelnden ein intentionaler Zustand, das Gerichtet-Sein auf etwas, zugeschrieben wird (vgl. Searle 1983, 29–31). Sprechakte gelten Searle also als eine spezielle Form des Handelns, die sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass sich mit ihrer Hilfe und insbesondere durch den Akt des Aussagens der Gehalt von Intentionen verbalisieren lässt. Bereits hier gilt, dass der Gehalt einer

Intention sprachlich nur in Kombination mit bestehenden Konventionen in seiner Bedeutung fixiert werden kann (vgl. Searle 1983, 68–72). Die in weiteren Schriften (Searle 1991; Searle 1982) geführte Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Zusammenhang von Sprecherintentionen und intentionalen Zuständen einer Person als psychologisch-mentalen Phänomenen veranlasst Searle, Intentionalität als ein primär subjektives mentales Phänomen mit eigenem ontologischen Status zu konzipieren.

Ein intentionaler Zustand besteht nach Searle aus einem Gehalt und einem psychologischen Modus. Psychologische Modi sind etwa Denken, Meinen, Sehen und Begehrten. Dabei kann derselbe Gehalt an unterschiedliche Modi gebunden sein: Wenn ich wahrnehme, dass es regnet und ich denke, dass es regnet, haben beide intentionale Zustände denselben Gehalt. In Bezug auf die Ausrichtung von Intentionen unterscheidet Searle zwei grundsätzliche Varianten: Wahrnehmungen, Glauben, Erinnerungen etc. sollen auf die Welt passen, während Bedürfnisse, Handlungsintentionen etc. vorgeben, wie die Welt zu gestalten ist. Ob es sich nun um eine auf die Veränderung der Welt ausgerichtete Handlung oder um eine Aussage handelt, die angibt, wie sich etwas verhält – die jeweils zugrunde liegende Intention lässt sich bestimmten, indem angegeben wird, unter welchen Bedingungen sie erfüllt ist (vgl. Searle 2004; Searle 1991, 26).

Erfülltheitsbedingungen können sehr komplex sein: Ein leichtes Tätscheln der Wange kann je nach Intensität, kulturellem Hintergrund des Handelnden und der aktuellen Situation sowohl eine Demütigung, Drohung oder Liebkosung ausdrücken. Auch einer Aussage, die eine Intention in direkter Weise, in ihrer »wörtlichen Bedeutung« ausdrückt, kommt nur insoweit ein bestimmter Gehalt zu, wenn sie als in einem Kontext weiterer Überzeugungen eingebettet betrachtet wird (vgl. Searle 1982, 139–159).

Durch diesen Netzwerk-Charakter des Gehalts intentionaler Zustände lassen sich zwei Regressargumente konstruieren, die Searle nutzt, um seine ›Theorie des Hintergrunds‹ einzuführen: (1) Als endliche Wesen können wir nur eine endliche Anzahl von Verknüpfungen und Kombinationen ineinander verschachtelter Einbettungen intentionaler Gehalte nachvollziehen. Wenn jedes Element dieses erweiterten Kontextes selbst wieder nur in Form eines intentionalen Gehalts vorliegen würde, dann müsste das verstehende Subjekt auch die Kontexte, in denen diese stehen, bei der Aufnahme des Ausgangsgehalts berücksichtigen usw. Vor diesem Hintergrund wäre es für uns

de facto unmöglich, auch nur einen einzigen intentionalen Gehalt zu verstehen. (2) Konzipiert man die Erfülltheitsbedingungen als Regeln einer Praxis, kommt man zu einem ähnlichen Ergebnis: Regeln sind Verallgemeinerungen – im Anwendungsfall müssen sie immer auf den konkreten Anwendungskontext hin interpretiert werden. Wenn aber jede Praxis erst durch das Befolgen einer Regel konstituiert wird, dann gilt dies auch für die Regel, die die Anpassung einer Regel an einen gegebenen Anwendungskontext sowie die Abpassung des richtigen Moments der Anwendung vorgibt. Gleiches gilt dann für die Anwendung dieser Regeln usw.

Searle folgert aus (1) und (2), dass es Praktiken geben muss, für die der Rückgriff auf intentionale Gehalte in der Form explizit formulierter Regeln nicht konstitutiv ist, und die selbst eine notwendige Bedingung für das Befolgen explizit formulierter Regeln sind (vgl. Searle 1991, 82–183): Jeder Kontext intentionaler Gehalte setzt notwendig einen Hintergrund (*background*) nicht intentionaler praktischer Einstellungen voraus. Dieser Hintergrund übersteigt dabei notwendig den Bereich der Intentionalität und damit den Bereich uns explizit zugänglicher Gehalte (vgl. Searle 2011, 152–153). Dabei ist es nach Searle nicht möglich, eine klare Trennlinie zwischen dem prä-intentionalen Hintergrund und dem Netzwerk intentionaler Gehalte zu ziehen (vgl. Searle 2015, 44).

Searle unterscheidet zwischen einem ‚tiefen‘ und einem ‚lokalen Hintergrund‘. Der tiefe Hintergrund umfasst die Formen des Handelns, an die alle menschlichen Wesen aufgrund ihrer biologischen Beschaffenheiten gebunden sind. Das Konzept des lokalen Hintergrunds fasst kulturell bedingte praktische Einstellungen zusammen. Dabei lassen sich die beiden Bereiche weder strikt voneinander trennen, noch dürfen sie als eine Menge von Fakten behandelt werden. So konstituiert sich nach Searle etwa die prä-intentionale Hintergrundannahme der Widerständigkeit fester Körper über die Praktiken menschlicher Wesen im Rahmen selbst an den intentionalen Bereich des jeweiligen Kontextes rück-gebundener Verhaltensweisen. Searles Position des externen Realismus ist eng mit diesem Aspekt der Theorie des Hintergrunds verknüpft.

Externer Realismus

Die Position des externen Realismus besagt, dass die Welt unabhängig von unseren Repräsentationen von ihr existiert (vgl. Searle 2011, 159). In ihr drückt sich nach Searle weder ein Faktenwissen oder eine Theorie,

sondern eine primär praktische Einstellung aus. Der externe Realismus ist als ein Teil des Hintergrunds die vor-theoretische Haltung, mit der wir immer schon an die Dinge herantreten und die es uns erst erlaubt, sie einer theoretischen Betrachtung zu unterwerfen. Searle ist sich bewusst, dass die Korrektheit dieser Behauptung selbst nicht faktisch ausgewiesen werden kann. Er beschränkt sich daher darauf nachzuweisen, dass es im Kontext unserer grundlegenden Handlungsvollzüge sowohl möglich als auch empfehlenswert ist, die Haltung des externen Realismus einzunehmen.

In diesem Zusammenhang setzt sich Searle mit der Position des ›konzeptuellen Relativismus‹ auseinander. Dieser zufolge haben wir immer nur vermittelt durch sprachliche Konzepte einen Zugriff auf die Wirklichkeit. Unterschiedliche konzeptuelle Schematisierungen führen dabei zu unterschiedlichen Beschreibungen der Welt. Die Wahl eines bestimmten Schemas kann nach diesem Bild nicht durch den Rückgriff auf eine externe (außersprachliche) Wirklichkeit gerechtfertigt werden. Denn ein solcher Verweis kann selbst immer nur im Rahmen eines anderen sprachlichen Schemas artikuliert werden. Searle hebt hervor, dass diese Ansichten, die er im Kern teilt, mit der Einstellung des externen Realismus kompatibel sind: Die Frage nach der Art und Weise, in der wir auf die Realität zugreifen, ist eine epistemologische Frage und von der ontologischen, d. h. hier von der Frage nach der Unabhängigkeit der Realität von unserem Zugriff auf sie, zu trennen (vgl. Searle 2011, 170).

Searles Strategie zur Plausibilisierung der Haltung des externen Realismus greift auf seine Analyse der logischen Form von Aussagen zurück (vgl. etwa Searle 2011, 38). Nach dieser verbirgt sich hinter scheinbar elementaren Formen wie ‚X ist Y‘ stets die komplexere Struktur ‚X ist Y im Kontext C‘: ‚Dies ist französisches Geld im Kontext der internationalen Konventionen zu nationalen Währungen‘. Dieses Schema lässt sich iterieren. Im genannten Fall kann das ‚dies‘ etwa durch ‚dies ist ein Stück Papier im Rahmen unserer Konventionen zur Materialbestimmung‘ ersetzt werden. Wenn sich dieser Prozess beliebig fortsetzen ließe, wir also immer wieder das auf scheinbar Außersprachliches verweisende ‚dies‘ durch den Verweis auf begriffliche Konventionen bestimmen müssten, würden wir entweder in einen unendlichen Regress geraten oder eine letztendlich zirkuläre Form der Bestimmung erhalten. Searle schließt hieraus, dass es sinnvoll ist anzunehmen, dass die Spur des X letztendlich auf etwas aufsetzt (*bottom out*), das selbst kein sprachlich-soziales Konstrukt ist (vgl. Searle 2011, 200).

Subjektivität, Objektivität und Faktizität

Um die Figur des ›Aufsetzens‹ sinnvoll artikulieren zu können, unterscheidet Searle zwischen »rohen« und »institutionellen«, oder auch allgemeiner »sozialen« Tatsachen (vgl. Searle 2011, 27–29; Searle 2004, 37–39). ›Rohe Tatsachen‹ existieren unabhängig von jeder menschlichen Institution und damit auch Konvention, wohingegen menschliche Institutionen und Konventionen für ›soziale Tatsachen‹ konstitutiv sind. Das theoretische Fundament dieser Unterscheidung findet sich in den von Searle geprägten Konzepten der ontologischen und epistemischen Objektivität und Subjektivität.

›Ontologisch subjektiv‹ ist nach Searle etwas, wenn es zur Form seiner Existenz gehört, dass es von einem Subjekt erfahren wird. Schmerzen etwa sind in diesem Sinne subjektiv. ›Ontologisch objektiv‹ ist alles, dessen Existenz unabhängig davon ist, ob es Teil der Erfahrung eines Subjektes ist oder sein kann. In beiden Fällen handelt es sich um ontologisch vollwertige Modi der Existenz, wobei der eine in ihrer Existenz selbstständige und der andere in ihrer Existenz von etwas anderem abhängige Entitäten markiert. Ontologisch objektiv sind etwa Hunde, Berge und Flüsse. Ontologisch subjektiv sind Schmerzen, Autos und Häuser. Subjekte selbst sind dabei nach Searle ontologisch objektive Entitäten (vgl. Searle 2012, 17–18; Searle 2011, 16–17).

Während sich die Konzepte der ontologischen Subjektivität und Objektivität auf Entitäten beziehen, handeln die der epistemischen Subjektivität und Objektivität von dem Status von Aussagen. ›Epistemisch subjektive Aussagen‹ wie Werturteile geben Sachverhalte wieder, die in ihrem Bestehen von der Existenz eines Subjekts abhängen (›Ich mag diese Musik‹), ›epistemisch objektive Aussagen‹ solche, die in ihrem Bestehen von der Existenz von Subjekten unabhängig sind (›Der Mont Blanc ist 4810 Meter hoch‹). Dabei können Aussagen über ontologisch subjektive Entitäten epistemisch objektiv sein (›Aspirin betäubt Schmerzen‹) und Aussagen über ontologisch objektive Entitäten epistemisch subjektiv (›Dieser Berg ist schön‹) (Searle 2015, 16).

In diesem Rahmen legt Searle seine Analyse der Tiefenstruktur von Aussagen (X ist Y in C) folgendermaßen aus: X ist etwas, dem durch ein System von konstitutiven Regeln (der Kontext C) eine Funktion zugeschrieben wird. Konstitutive Regeln sind Regeln, die eine bestimmte Form des Handelns und Verhaltens erst ermöglichen. Die Regeln eines Spiels sind etwa solchen Regeln: Erst im Rahmen der Regeln eines

Tennisspiels wird das Eindreschen mit einem mit Nylon bespannten Holzrahmen auf einen kleinen Gummiball in der Art, dass dieser Ball außerhalb der Eingrenzung auf der anderen Seite des Netzes landet, zu einem ›den Ball ins Aus schlagen‹. Andere Aktionen, wie etwa das wütende Werfen des besagten Holzrahmens in Richtung Boden oder Schiedsrichter hingegen sind in diesem Kontext keine relevanten Handlungen. Bestimmten Dingen kommt in diesem Zusammenhang eine intentionale Funktion zu: Der mit Nylon bespannte Holzrahmen (X) ist im Kontext des Spiels (C) ein Tennisschläger (Y). Ein Tennisschläger ist etwas, dessen Funktion es ist, einen Gummiball entsprechend den durch die Regeln des Tennisspiels konstituierten Kontextes zu manipulieren. Intentionalität kommt einem Tennisschläger daher nur extrinsisch, d. h. von außen zu – sie ist abhängig davon, dass er von Subjekten im Rahmen dieses Spiels entsprechend seiner Funktion verwendet und als solcher identifiziert wird. Eine Aussage über ihn ist daher eine Aussage über ein Objekt, das ontologisch subjektiv ist. Dasselbe gilt, wenn über den Kontext des Satzes gesprochen, dieser also verobjektiviert wird: Ein Tennisplatz ist eine Entität, die ontologisch subjektiv ist.

Verfolgt man die Spur des Tennisschlägers über seine Materialbestimmung, wird man irgendwann über eine Entität reden, die ›aufsetzt‹, d. h. die selbst nicht mehr davon abhängig ist, dass sie in intentionalen Kontexten von Subjekten steht (das Stück Holz, der Baum, ...). In diesem Fall gelangen wir zu einer Aussage über eine ontologisch objektive Entität. Dies bedeutet nicht, dass wir zu einer von jedem Kontext unabhängigen Aussage gelangen: Die Unabhängigkeit bezieht sich auf die bezeichnete Entität. In (Searle 2012) weitet Searle diese Analyse auf soziale Entitäten aus, die durch eine Verobjektivierung des Kontextes (C) generiert werden. Sie werden im Rückgriff auf die ursprüngliche Formel als freie, nicht an ein (X) gebundene (Y) konzipiert, deren Spur bei einer konsequent fortgesetzten Analyse nicht auf Objekten, sondern konkreten Personen aufsetzt (vgl. Searle 2012, 21). Im Fall bestimmter Staatsorgane oder Kooperationen sind dies etwa die mit den entsprechenden institutionellen Status ausgestatteten Subjekte. Da Searle hier insbesondere soziale Machtgefüge berücksichtigt, spricht er in diesem Zusammenhang von ›Statusfunktionen‹ (vgl. Searle 2012, 59).

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Verhältnis zwischen rohen und institutionellen (sozialen) Tatsachen präzisieren. Rohe Tatsachen sind Fakten, die durch epistemologisch objektive Aussagen ausge-

drückt werden, wobei das, worüber solch eine Aussage getätig ist, eine ontologisch objektive Entität ist. Soziale Tatsachen sind Fakten, die durch epistemisch objektive Aussagen ausgedrückt werden, wobei das, worüber diese etwas aussagen, eine ontologisch subjektive Entität ist. Sowohl die sozialen als auch die rohen Tatsachen sind als Fakten Bestandteil der Welt. »Die BRD ist Mitglied der EU« ist eine epistemisch objektive Aussage und sagt als solche, wenn ihre Erfülltheitsbedingungen bestehen, etwas über die Welt aus.

Intrinsische Intentionalität: Intentionalität als biologisches Phänomen

Ein Tennisschläger ist als Artefakt eine soziale Entität. Seine Intentionalität ist ihm extern, sie wird von außen auf ihn durch seine Nutzer übertragen. Ähnlich verhält es sich mit sozial-institutionellen Entitäten wie der BRD. Sie erhalten ihre Bestimmung, Identität und Persistenz im Rahmen kollektiv-intentionaler Zuschreibungen und Übertragungen. Die Intentionen von individuellen Subjekten hingegen, wie etwa diejenigen, die ein Tennisspieler im Vollzug seiner Handlungen umsetzt, sind intrinsisch-intentional strukturiert. Dies bedeutet für Searle, dass sich diese von einem individuellen Subjekt abhängigen Intentionen nicht selbst wieder von einer externen Zuschreibung ableiten: Wären auch sie von einer externen Zuschreibung abhängig, verlöre die Struktur der Intentionalität insgesamt ihren Halt.

Neben den intentionalen Zuständen, die die Form der sogenannten »Ich-Intentionalität« (»Ich schlage den Ball«, »Ich sehe X«) aufweisen, kommen nach Searle den einzelnen Subjekten auch intentionale Zustände in der Form einer »Wir-Intentionalität« (»Wir spielen Tennis«, »Wir tragen den Koffer«, »Wir kommunizieren«) zu. Wir-Intentionalität gilt ihm dabei als eine notwendige Bedingung für das Phänomen der »kollektiven Intentionalität« und damit für die Genese und den Erhalt von institutionellen Fakten und Statusfunktionen insgesamt. Searle besteht darauf, dass sich Wir-Intentionen nicht durch eine Kombination von eigener und zugeschriebener Intention nach dem Schema »Ich intendiere, etwas zu tun unter der Annahme, dass Du intendierst etwas Bestimmtes zu tun« auf Ich-Intentionen reduzieren lassen (vgl. Searle 2012, 47–49; Searle 2011, 34–35).

Intrinsisch-intentionale Zustände sind als mentale Zustände eine besondere Klasse ontologisch subjektiver Entitäten. Die hiermit verbundene Abhängigkeit von einem Subjekt ist ihnen nicht extern, sondern be-

steht, weil sie als intrinsisch-intentionale Zustände das wesentliche Merkmal eines Subjekts – sein Bewusstsein – konstituieren. Aus diesem Grund sind sie dem Modus ihrer Existenz nach an die Perspektive der ersten Person gebunden. Dies führt laut Searle dazu, die ihnen spezifische qualitative Bestimmtheit prinzipiell nicht aus einer Perspektive der dritten Person heraus erfolgen kann. Der epistemologisch-perspektivische Unterschied zwischen erster und dritter Person basiert nach Searle also auf einer echten ontologischen Differenz (vgl. Searle 2015, 48; Searle 1996, 36–137).

Es ist nach Searle dennoch möglich, mentale Zustände auf ontologisch objektive Entitäten kausal zu reduzieren. Eine solche Reduktion wird erreicht, indem die kausale Abhängigkeit eines mentalen Fakts vom Bestehen bestimmter physikalischer Fakten aufgezeigt wird. Eine ontologische Reduktion würde zusätzlich erfordern, dass die Definition des zu Reduzierenden so verändert wird, dass in ihr der Bezug auf ontologisch subjektive Entitäten durch den Bezug auf die im kausalen Prozess vorkommenden ontologisch objektiven Entitäten ersetzt werden (Searle 1996, 139–140). Aufgrund ihrer spezifischen Ontologie der ersten Person ist dies bei mentalen Fakten jedoch nicht möglich, da hierbei notwendig die ihnen wesentlichen Eigenschaften eliminiert würden. Kausal lassen sich mentale Zustände auf Prozesse des zentralen Nervensystems reduzieren. Das Verhältnis, in dem die Prozesse des Nervensystems zu den mentalen Zuständen die sie bedingen stehen, entspricht dabei etwa den Eigenschaften des Verdauungssystems zu seinen biochemischen und physikalischen Grundlagen oder den Eigenschaften fester Körper zu der ihnen zugrunde liegenden mikro-physikalischen Struktur. Mentale Zustände supervenieren in diesem Sinne auf Zuständen des Nervensystems: Dem Typ nach identische Konfigurationen des Nervensystems führen immer zu demselben Typ mentalen Zustands, während derselbe Typ eines mentalen Zustands kausal auf unterschiedlichen Konfigurationen des Nervensystems basieren kann (vgl. Searle 2015, 49; Searle 1996, 144–145).

Jeder intrinsisch-intentionale Zustand ist daher innerhalb der physikalisch-kausalen Ordnung situiert. Bei den basalen Formen der Intentionalität von Wahrnehmungen oder bei Intentionen im Handeln ist dieser kausale Ort selbst ein Bestandteil ihrer Erfülltheitsbedingungen (vgl. Searle 2015, 5; Searle 2012, 40; Searle 1991, 59–107, 108–145). Im Fall einer Wahrnehmung gehört es etwa zu ihren Erfülltheitsbedingungen, dass der durch sie präsentierte Sachverhalt den intentionalen Zustand der Wahrnehmung selbst kausal

(mit-)verursacht. Searle bezeichnet solche basalen Formen der Intentionalität als »kausal selbst-reflexiv« (vgl. Searle 2015, 36) bzw. »kausal selbst-referentiell« (1991, 72–73). Auf ihnen bauen höhere intrinsisch-intentionale Zustände wie Handlungsabsichten oder Meinungen auf. Diese sind jedoch – vermittelt über Zwischenstufen wie Erinnerungen – bezüglich ihrer Erfülltheitsbedingungen von ihren direkten kausalen Rollen entkoppelt.

Fundamentalontologie

Die Deutung von Intentionalität als einem biologischen Phänomen erlaubt es Searle, die von ihm anvisierte Fundamentalontologie zu artikulieren. In ihr wird der von den Naturwissenschaften beschriebene Bereich bewusstseins- und bedeutungsloser Strukturen mit der menschlich-sozialen Sphäre zusammengebracht. Dabei geht es ihm weder in seiner Rechtfertigung der Position des externen Realismus noch in seiner Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen sozialen und natürlichen Entitäten darum aufzuzeigen, was es gibt und was es nicht gibt. Was besteht und was nicht besteht ist eine Frage, die die jeweiligen einzelnen Wissenschaften zu klären haben. Eine Fundamentalontologie im Searlschen Sinne ist der Versuch, die ontologischen Voraussetzungen, auf denen unsere Praktiken (und damit neben unseren alltäglichen Beschreibungen und Selbstzuschreibungen auch die Wissenschaften) aufsetzen, zu einer konsistenten und damit auch explizit vertretbaren Haltung zu formen.

35.2 Robert Brandom: Die normative Grundlage unserer modal strukturierten Wirklichkeit

Im Zentrum der Philosophie Robert B. Brandoms steht die in seinem Hauptwerk *Making it Explicit* entwickelte Theorie der Bedeutung (Brandom 2000). Sie wird von Brandom als eine allgemeine Theorie des Verstehens entworfen und übernimmt die Funktion einer Kerntheorie, deren Aufbau die grundlegende Konzeption anderer philosophischer Disziplinen vorgibt und miteinander verflechtet. Dies führt zu einer Umdeutung der klassischen Themen der Ontologie. Die ontologische Differenz zwischen Subjekt und Objekt wird als eine normative Funktion innerhalb des nach Brandom grundlegenden Sprachspiels des Gebens und Nehmens von Gründen rekonstruiert. Die Unterscheidung ver-

schiedener Objektbereiche und Modi der Existenz wird zur Frage nach der dynamischen normativen Struktur, die die Ersetzungs- und Einsetzungskriterien für sprachliche Ausdrücke reguliert.

Verstehen als Praxis: Intentionalität und Sprache

Wie Searle, so vertritt auch Brandom die Ansicht, dass eine adäquate Analyse der menschlichen Fähigkeit, sich verstehend in einer gemeinsam geteilten Welt zu bewegen, dem Phänomen der Intentionalität Rechnung tragen muss. Anders als Searle sieht Brandom Intentionalität jedoch nicht als ein im einzelnen Subjekt entspringendes biologisches Phänomen, sondern als etwas, das sich aus der Bedeutungsebene der Sprache als gemeinschaftlicher Praxis heraus ableitet. Die Fähigkeit, etwas verstehen zu können, konzipiert Brandom dabei wie Searle als eine Form des Wissenswie, das jede Form des Wissens-dass erst ermöglicht. Der Zusammenhang von Pragmatik und Semantik analysiert er hierzu durch die Artikulation von zwei einander ergänzenden Modellen: Das Modell der »deontischen Kontoführung« rekonstruiert den für Brandom basalen Sprechakt des Aussagens als eine Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen. Das Modell der »inferentiellen Semantik« stellt den Gehalt eines Satzes als die Rolle dar, die ihm in einer Menge von materialen Folgerungsbeziehungen zukommt. »Verstehen« ist dann ein von der Praxis der deontischen Kontoführung getragenes Navigieren innerhalb eines Netzwerks materialer Inferenzen.

Das Modell der deontischen Kontoführung ist motiviert durch die Annahme, dass sich Intentionalität durch die fortlaufende intersubjektive Praxis eines wechselseitigen Zuschreibens intentionaler Zustände generiert. Dieser Auffassung steht Searles Kritik entgegen, der zufolge eine solche Strategie in einem infiniten Regress leerläuft und dadurch das Konzept der Intentionalität letztendlich völlig unbestimmt lässt. Um derartigen Einwänden zu entgehen, konzipiert Brandom diesen Prozess nicht als primär aus der Verknüpfung individueller Handlungen der Sprecher zusammengesetzte, sondern als eine genuin gemeinsame Praxis. So etwas wie eine originale oder ursprüngliche Intentionalität kommt hiernach nur der Sprechergemeinschaft als ganzer, nicht Einzelnen ihrer Mitglieder zu (vgl. Brandom 2000, 61).

Innerhalb der deontischen Kontoführung ist ein Kontoführer ein Interpret seiner Mitspieler. Die Interpretation besteht primär im Zuschreiben (*attributing*) von Festlegungen (*commitments*) und dem Anerken-

nen (*acknowledging*) von Berechtigungen (*entitlements*). Das eigene Übernehmen von Festlegungen (*undertaking*) wird als die Tätigkeit der Selbstzuschreibung konzipiert (vgl. Brandom 2000, 277): Wenn ein Spieler *B* sich darauf festlegt, dass Erdbeeren rot sind, dann schreibt Spieler *A* diesem eine entsprechende Festlegung zu. Gesetzt den Fall, dass Spieler *A* sich diese Festlegung (dass Erdbeeren rot sind) selbst zuschreibt, dann hält er darüber hinaus fest, dass Spieler *B* zu dieser Festlegung auch berechtigt ist. Dieser Ansatz kann dann weiter ausgebaut werden: Weil *A* weiterhin der Ansicht ist, dass es sich bei Rot um eine Farbe handelt, schreibt er *B* zu, dass er zu der Behauptung, dass Erdbeeren eine Farbe haben, verpflichtet ist. Nun könnte *A* sich selbst auf die Behauptung festgelegt haben, dass eine Erdbeere eine Sammelnussfrucht ist. Daher wird er *B* eine Festlegung auf diese Behauptung ebenfalls zuschreiben (*B* ist dazu verpflichtet) – selbst dann, wenn *B* sich tatsächlich eine Festlegung auf diese Behauptung selbst nicht zuschreibt. In dieser Weise wird die pragmatische Signifikanz eines Sprechaktes durch die Veränderungen, die ein solcher in den deontischen Einstellungen der Sprecher bewirkt, aufgeschlüsselt (vgl. Brandom 2000, 240–272).

Die modale und die begriffliche Struktur der Wirklichkeit

Eine Konsequenz der Brandomschen Theorie der Bedeutung ist es, dass die Konzepte der Notwendigkeit und der Möglichkeit nicht nur Abstraktionen sind, die sich davon ableiten, wie die Welt wirklich beschaffen ist, sondern genuin konstitutive Prinzipien, die die ontologische Struktur der Wirklichkeit *selbst* artikulieren. Dies ist für Brandom gleichzusetzen mit der Behauptung, dass die ontologische Grundstruktur der Wirklichkeit auch unabhängig von unseren Aussagen über sie begrifflich strukturiert ist (vgl. Brandom 2015a, 204; Brandom 2009, 97–98; Brandom 2000, 862).

Diese starke Behauptung ist durch die einfache Grundannahme motiviert, dass wir mithilfe unserer empirisch gestützten Aussagen in der Lage sind, die Welt so zu beschreiben, wie sie wirklich ist. Zentral für diesen Ansatz ist die Annahme, dass jede Form des beschreibenden Sprechens eine modale Tiefenstruktur besitzt (»Kant-Sellars-Theorie«; vgl. Brandom 2015a, 145–173; Brandom 2011, 83–106; Brandom 2008, 92–117; Brandom 2000, 173). Dieser Umstand ist unserem Alltagsverständnis der Welt als einem systematischen Zusammenhang von Objekten und deren Eigenschaften implizit eingeschrieben und tritt explizit in den

die Eigenschaften von Objekten durch Gesetzmäßigkeit kodifizierenden Beschreibungen der Naturwissenschaften zu Tage. Der deskriptive Gehalt eines Satzes leitet sich hiernach aus einem komplexen, modal-strukturierten Geflecht materialer Inferenzen ab.

›Materiale Inferenzen‹ sind Folgerungsbeziehungen zwischen Sätzen, deren Gültigkeit sich nicht nach formal-logischen Kriterien, sondern dem Gehalt der Sätze, die sie verbinden, richtet. Aus (a): ›Köln liegt nördlich von Bonn‹ folgt etwa material (b): ›Bonnie liegt südlich von Köln‹. Dieses Verhältnis zwischen Sätzen lässt sich mithilfe des Modells der deontischen Kontoführung analysieren: Wenn jemand auf (a) festgelegt ist, dann ist er sowohl auf (b) festgelegt als auch dazu berechtigt. Wenn der propositionale Gehalt einer Aussage im Rahmen der deontischen Kontoführung als ihr Impakt auf die eigene und die Kontoführer der anderen Kontoführer gedeutet wird, so ist innerhalb der inferentiellen Semantik die Bedeutung eines Satzes die Funktion, die er als Prämisse und Konklusion in der Gesamtheit der materialen Folgerungsbeziehungen spielt. Ein einfacher beschreibender Satz wie ›In meiner Tasche befinden sich fünf Kupfermünzen‹ ist in seinem Gehalt nur dann bestimmt, wenn aus ihm wenigstens einige andere Sätze folgen wie etwa: ›Wenn ich in meine Tasche greife, werde ich einige Kupfermünzen herausziehen‹, ›Wenn ein Taschendieb versuchen sollte, meine Tasche zu entleeren, dann kann er mir nicht sechs Münzen entwenden‹ oder ›Wenn ich die in meiner Tasche befindlichen Münzen auf 1085 °C erhitze, dann werden sie schmelzen‹.

Das korrekte Verstehen eines Satzes setzt darüber hinaus die Fähigkeit voraus, zwischen erweiterten Szenarien unterscheiden zu können, welche die Korrektheit des Ausgesagten erhalten oder zerstören. Dies wird deutlich in Sätzen, die aletisch-modale Wendungen wie ›notwendig‹ enthalten: ›Wenn ich dieses mit Schwefel behaftete Streichholz an einer rauen Oberfläche anreißen würde, diktieren chemische Reaktionsgesetze, dass dieses notwendigerweise in Brand gesetzt wird.‹ Die Notwendigkeit des oben geschilderten Ablaufs ist nur dann garantiert, wenn die Luft in dem Raum, in dem sich das Streichholz und die Reibefläche befinden, einen bestimmten Mindestanteil an Sauerstoff enthält. Auf der sprachlichen Ebene drückt sich dieser Umstand darin aus, dass Gesetze kontrafaktisch robuste Inferenzen und dadurch modal strukturierte Geltungsbereiche artikulieren. Eine kontrafaktisch robuste Inferenz ist eine Inferenz, die in einer großen Spannbreite kontrafaktischer Situationen (aber eben nicht in allen) gültig ist. Die Wendung *ceteris paribus*,

durch die innerhalb der Beschreibung von Experimenten externe, den Ablauf einer Gesetzmäßigkeit störende Einflüsse ausgeschlossen werden sollen, hebt nach dieser Lesart die Nicht-Monotonizität der allgemein mit Gesetzmäßigkeit verbundenen Behauptungen hervor: Wenn aus der Aussage q die Aussage p folgt, ist nicht garantiert, dass p auch aus q und r folgen würde und wenn p nicht aus q und r folgt, so garantiert dies nicht, dass p nicht aus q , r und s folgen würde (Brandom 2015a, 164–165; Brandom 2001, 115–118).

Aletischem Modalvokabular kommt in der von Brandom verwendeten Terminologie die Funktion sowohl eines semantischen als auch eines pragmatischen Metavokabulars zu (vgl. Brandom 2015a, 190; Brandom 2008, 117–177). Ein semantisches Metavokabular erlaubt es uns über die sprachlichen Ausdrücke zu sprechen, indem wir darüber sprechen, worauf sie referieren. Die Notwendigkeiten der naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten und der kontrafaktische Rahmen, der durch die Bedingungen ihrer Manifestation festgelegt wird, geben an, wie es sich in der Welt wirklich verhält – sie beschreiben die Welt, so wie sie auch unabhängig von unseren Beschreibungen ist. Als ein pragmatisches Metavokabular ermöglicht es aletisches Modalvokabular darüber zu sprechen, was man tut, wenn man beschreibendes Vokabular verwendet: Es macht seine inferentielle Artikulation explizit und zeigt auf, dass und wie Kontexte subjektiver und kontrafaktischer Robustheit festlegen, was eine gute (und damit für uns gültige) materiale Inferenz ist (vgl. Brandom 2015a, 194). Eine gute materiale Inferenz zu erkennen heißt, mit dem Feld kontrafaktischer Robustheit, das mit dieser Inferenzen assoziiert ist, vertraut zu sein. Die Behauptung, dass die empirische Wirklichkeit begrifflich strukturiert ist, ist hiernach so zu verstehen, dass das Auffinden des korrekten Gebrauchs von empirisch-deskriptiven Begriffen und das Auffinden der (guten) materialen Inferenzen, die diese Begriffe miteinander verbinden, zwei Seiten derselben Medaille sind, zwei Aspekte des Prozesses der empirischen Er schließung der Welt (vgl. Brandom 2015a, 186).

Gerichtetheit als normative Differenz

Die Frage danach, was es heißt, dass unsere sprachlichen Handlungen auf etwas gerichtet sind, dass ihren Intentionalität im Searleschen Sinne zukommt, wird unter den Prämissen der Brandomschen Theorie der Bedeutung zu der Frage, was die unser Verständnis der Wirklichkeit strukturierenden Felder kontra-

faktischer Robustheit zusammenhält, was ihre Einheit stiftet. Die Gerichtetheit unseres Sprechens wird dabei mithilfe des multiperspektivischen Ansatzes des Modells der deontischen Kontoführung und die Feinstruktur dessen, worauf es gerichtet ist, über die substitutions-inferentielle Ebene der inferentiellen Semantik rekonstruiert (vgl. Brandom 2000, 581–843; Brandom 2001, 157–183; Brandom 2002, 94–96).

Zur Rekonstruktion des Gerichtetseins unserer sprachlichen Akte weitet Brandom die Unterscheidung zwischen Festlegungen, die ein Kontoführer einem anderen Kontoführer nur zuschreibt und denjenigen, die er darüber hinaus selbst eingeht, auf die subsententiale Ebene aus:

- a) »Er sagt über die Ente, dass sie ein Huhn sei.«
- b) »Er sagt, dass dies ein Huhn ist.«

In Satz (a) markiert »dass sie ein Huhn sei« den Teil der Aussage, die von demjenigen, der den Satz ausspricht, nicht selbst übernommen wird. Er gibt nur wieder, was jemand gesagt hat (*de dicto*). Auf diese Weise distanziert sich derjenige, der den ganzen Satz äußert, von dieser Behauptung (vgl. Brandom 2000, 756; Brandom 2002, 94–107). Der Satzteil »Er sagt über die Ente« hingegen enthält eine Behauptung, die der Sprecher selbst übernimmt. Die in der klassisch-semantischen Lesart einen referentiellen Bezug (auf ein Ding = *de re*) darstellende Wendung »über die Ente« wird so als eine Berechtigung zu einer Aussage rekonstruiert, die im korrigierenden Bezug zwischen zwei Kontoführern zum Ausdruck kommt.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund den Satz (b), so fällt auf, dass sich hier ebenfalls ein *de re* Teil ausmachen lässt. Der Ausdruck »dies« (oder »dieses da«) markiert die Übernahme der Behauptung, dass da etwas ist, von dem etwas ausgesagt werden kann – unter Zurückhaltung einer Festlegung darauf, *was* über es ausgesagt wird. Auf diese Weise werden jene Stellen markiert, die den Zusammenhang kontrafaktisch robuster inferentieller Felder fixieren. Ihre Struktur lässt sich offensichtlich nur explizieren, wenn man die Funktion von sprachlichen Ausdrücken betrachtet, die unterhalb der Satzebene zu verorten sind.

Ontologie und Substitution

Die kleinste Einheit, mit der innerhalb des Modells der deontischen Kontoführung eine Veränderung innerhalb eines Kontostandes erreicht werden kann, ist die »Aussage«. Dementsprechend ist innerhalb der inferentiellen Semantik die kleinste bedeutungstragende Einheit der Satz. Ausdrücke unterhalb der Satzebe-

ne werden durch das Konzept der ›Substitution‹ eingefangen (Brandom 2001, 123–155; vgl. Brandom 2000, 521–570). Durch dieses lassen sich zunächst auf der rein syntaktischen Ebene drei Gruppen von Ausdrücken unterscheiden: Die Gruppe der Ausdrücke, die für etwas eingesetzt werden (*being substituted for's*); die Gruppe derjenigen Ausdrücke, in die hinein eingesetzt wird (*being substituted in's*) und die Gruppe der sogenannten Substitutionsrahmen, die durch diese Einsetzungen entstehen (*substitutional frames*). Die semantische Funktion der auf diese Weise syntaktisch voneinander unterschiedenen Ausdrücke wird durch die Konzepte der Substitutionsinferenz (SI), der substitutions-inferentiellen Signifikanz (SIS) und der einfachen material-substitutions-inferentiellen Festlegung (EMSIF) artikuliert (Brandom 2000, 529–533).

Handelt es sich bei den beiden Ausdrücken, die in einen Satz füreinander substituiert werden, etwa um ›der erste Bundeskanzler der BRD‹ und ›der erste Bundesminister des Auswärtigen‹ (es handelt sich in beiden Fällen um Konrad Adenauer), dann handelt es sich bei der Inferenz von ›Der erste Bundeskanzler der BRD war Oberbürgermeister von Köln‹ zu ›Der erste Bundesminister des Auswärtigen war Oberbürgermeister von Köln‹ um eine (gültige) SI und bei den beiden substituierten Ausdrücken um strikt substitutionale Varianten. Ein Beispiel für eine Substitutionsinferenz (SI), in der die Substitutionsrahmen variieren, wäre die Inferenz von ›Konrad Adenauer war der erste Bundeskanzler der BRD‹ zu ›Konrad Adenauer war ein Politiker‹ – die beiden Charakterisierungen Konrad Adenauers stehen hier für die variierenden Rahmen.

Strikte Varianten erzeugen symmetrische, Rahmenvarianten (primär) asymmetrische SIs. Auf der praktischen Ebene werden diese SIs durch EMSIFs generiert: durch Festlegungen darauf, dass im Falle der Substitution eines bestimmten subsententialen Ausdrucks durch einen anderen bestimmten subsententialen Ausdruck die Korrektheit sämtlicher Inferenzen, die von jedem Satz, in dem diese Ausdrücke vorkommen, erhalten bleibt. Die Festlegung auf symmetrische SIs erlaubt es, die entsprechenden Ausdrücke in Äquivalenzklassen einzuteilen (etwa die Klasse {Konrad Adenauer; erster Bundeskanzler der BRD; erster Bundesminister des Äußeren}), diejenige auf asymmetrische SIs hingegen, Ausdrücke in Gruppen oder Familien einzuteilen, die zueinander in reflexiven, transitiven und eben asymmetrischen Verhältnissen stehen (war ein Beamter > war ein Politiker > war Bundeskanzler) (Brandom 2000, 528–529).

Die durch die symmetrischen EMSIFs generierten

substitutions-inferentiellen Äquivalenzklassen erlauben es, das Konzept der ›materialen Inkompatibilität von Satzrahmen‹ einzuführen. Gegeben die Äquivalenzklassen X und Y, dann gilt: ›X ist quadratisch‹ ist nicht material inkompatibel mit ›Y ist kreisförmig‹, wohl aber mit ›X ist kreisförmig‹. Über das Konzept der materialen Inkompatibilität lässt sich das Verhältnis der ›materialen Gleichgültigkeit‹ (*mere difference*) einführen: Zwei substitutions-inferentielle Satzrahmen stehen zueinander im Verhältnis der Gleichgültigkeit, wenn sie nicht miteinander material inkompatibel sind, aber inkompatibel mit unterschiedlichen anderen Satzrahmen: ›X ist (monoton) grün‹ ist kompatibel mit ›X ist quadratisch‹ und ›X ist quadratisch‹ ist kompatibel mit ›X ist (monoton) braun‹, aber ›X ist (monoton) grün‹ ist inkompatibel mit ›X ist (monoton) braun‹ und ›X ist kreisförmig‹ ist inkompatibel mit ›X ist quadratisch‹. Durch das Konzept der materialen Inkompatibilität lässt sich weiterhin das der ›materialen Folgerung‹ gewinnen: Wenn alles, was mit Satz *a* material inkompatibel ist, auch mit dem Satz *b* material inkompatibel ist, dann folgt Satz *b* material aus Satz *a*. Aus ›Fred ist ein Hund‹ folgt material ›Fred ist ein Säugetier‹, weil alles, was mit ›Säugetier‹ material inkompatibel ist auch mit ›Hund‹ inkompatibel ist (vgl. Brandom 2015a, 201; Brandom 2015b, 151–158).

Wie die Beispiele andeuten, steht die Gruppe von Ausdrücken, deren SI sich durch symmetrische substitutionale Festlegungen artikulieren, für singuläre Terme. Die EMSIFs, die ihren Gebrauch regulieren, werden, wenn man sie explizit macht, zu Identitätsaussagen (vgl. Brandom 2001, 179). Die Gruppe von Ausdrücken, deren SI sich durch asymmetrische substitutionale Festlegungen artikuliert und die zueinander in den Verhältnissen der materialen Inkompatibilität und materialen Gleichgültigkeit stehen können, verhalten sich wie Prädikate. Ausdrücke wie ›Hund‹ und ›Säugetier‹, die im Beispiel zur Einführung der materialen Folgerung verwendet wurden, stehen für Sortale. Sortale funktionieren wie Prädikate, nur dass neben den Kriterien und Konsequenzen der Anwendung auch Kriterien und Konsequenzen der Identität eine Rolle spielen können: ›... ist ein Hund‹ funktioniert wie ... ist groß. Aber wenn *a* ein Hund ist und *b* ein Hund ist, dann kann die Frage gestellt werden, ob es sich um denselben Hund handelt (vgl. Brandom 2000, 612). Die Identitätskriterien von Sortalen sind an die Identitätskriterien der singulären Terme, auf die sie bezogen sind, gebunden. Zugleich lassen sich singuläre Terme nur in Kombination mit Sortalen einem prädikativen Schema zuordnen.

nen: Ein bloßes »dieses da« markiert nur die Stelle einer möglichen Prädikation.

Das Konzept der »Identität« wird durch das Konzept der durch symmetrische EMSIFs generierten substitutions-inferentiellen Äquivalenzklassen eingeführt. Daher müssen sich Ausdrücke, die für Identisches stehen, in jedem möglichen Verwendungskontext wechselseitig füreinander einsetzen lassen, ohne die Bedeutung der Sätze, in denen sie stehen zu verändern. Dieses Prinzip der Absolutheit der Identität unter modaler Variation (*modal identity absolutism*; vgl. Brandom 2015a, 226) schließt aus, dass es Identitäten zwischen Dingen gibt, die unter Sortale fallen, die unterschiedliche Prädikationsschemata markieren. Denn solche cross-sortalen Identitäten würden notwendigerweise Ausdrücke miteinander verbinden, die nur eingeschränkt wechselseitig füreinander eingesetzt werden können. Auf der sprachlichen Ebene führt dies zu einem Pluralismus unterschiedlicher, nicht aufeinander reduzierbarer Sprachschichten. Da Brandom das Konzept der Existenz ebenfalls durch das Konzept der substitutions-inferentiellen Festlegung rekonstruiert, resultiert dies in einem Pluralismus in sich geschlossener Aussagebereiche (vgl. die Diskussion in Price 2013).

Existenz und Bereich

Im Rahmen der Brandomschen Theorie der Bedeutung ist die Behauptung der Existenz von etwas eine Form der substitutionalen Festlegung (vgl. Brandom 2000, 615–626). Eine besondere Rolle spielt hierbei eine spezielle Klasse von Substituenten: die »kanonischen Designatoren«. Ein einfach zu überschauendes Beispiel sind Existenzbehauptungen innerhalb der Arithmetik. Die Behauptung, dass sich ein Zahlausdruck wie »die kleinste Zahl, die sich durch die Addition von zwei Primzahlen ergibt« erfolgreich auf eine Zahl bezieht, ist die Behauptung, dass dieser Ausdruck festlegungserhaltend wechselseitig substituierbar ist mit einem Element der Zahlausdrücke, die sich über die Nachfolger-Bestimmung generieren lassen: »Die kleinste Zahl, die sich durch die Addition von zwei Primzahlen ergibt, ist (=) 4. In diesem Fall handelt es sich bei den kanonischen Designatoren um die über die Peano-Axiome generierte Reihe der natürlichen Zahlen. Das Gleichheitszeichen in dem Beispiel ist eine nicht-triviale Identitätsbehauptung, die eine EMSIF explizit macht.

Kanonische Designatoren sind singuläre Terme, die als sprachliche Ausdrücke (nicht als Dinge) ge-

meinsam einen strukturierten Raum bilden, in dem sie eindeutig zuordenbare Adressen darstellen. Diesem Ansatz entsprechend gibt es keinen einheitlichen Raum kanonischer Designatoren, der die Adressen für alle berechtigten Existenzbehauptungen enthält, sondern jeder Objektbereich hat seinen je eigenen strukturierten Raum. Für die Existenz physischer Objekte kämen hier etwa die möglichen Zugänglichkeiten ichzentrierter raum-zeitlicher Koordinatenpunkte (kanonische Designatoren: x, y, z, t) in Frage.

Fundamentalontologie

Objekte sind Einheiten, an denen die Inkompatibilitäten von Eigenschaften registriert werden können (Brandom 2015a, 69). Sie bilden die fixen Knotenpunkte einer material-modal strukturierten Welt als der Bereich desjenigen, auf das wir uns in Akten des beschreibenden Sprechens beziehen können. In diesem Sinne wird in einer Rede *de re*, in der ein Sprecher denjenigen Teil einer Aussage markiert, den er übernimmt, ein Bezug auf eine Instanz hergestellt, der es wesentlich ist, dass ihr bestimmte Eigenschaften nicht zugleich zugeschrieben werden können. Nur weil die substitutions-inferentiellen Satzrahmen zueinander in ausschließenden (und gleichgültigen) Verhältnissen stehen, ist es möglich, Objekte zu individuieren, d.h. zu erfassen und zu verstehen. Den Objekten selbst kommt dabei eine aktive Rolle zu. Worüber man etwas sagt, hat eine Autorität darüber, was man sagt – es bestimmt den Standard für die Bewertung der Aussage. Sind wir irgendwann genötigt, einem Objekt einander ausschließende Eigenschaften zuzuschreiben, so stimmt entweder mit unserer Konzeptualisierung dieser Eigenschaften oder mit der Konzeptualisierung des Objektes etwas nicht. Der Unterschied zwischen Subjekten und Objekten lässt sich im Rahmen der deontischen Kontoführung folgendermaßen zusammenfassen: *Subjekte* sind Einheiten, denen einander widersprechende Festlegungen nicht zukommen sollen, während *Objekten* Einheiten sind, denen einander widersprechende Festlegungen nicht zukommen können (vgl. Brandom 2015b, 43–44).

Versteht man unter der Wirklichkeit die Gesamtheit dessen, über das etwas ausgesagt werden kann, so kann die Wirklichkeit nicht in einem einzelnen Vokabular vollständig beschrieben werden. Sie ist aber vollständig beschreibbar durch die Gesamtheit der zur Verfügung stehenden Formen des Sprechens. Die empirische Wirklichkeit ist dabei nur einer von vielen Bereichen einer umfassenderen Struktur. Die Plurali-

tät unterschiedlicher Formen des Sprechens ist dabei nicht arbiträr, sondern gruppiert sich um die grundlegende Form des Aussagens als der Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen.

Literatur

- Alfino, Mark: Another Look at the Derrida-Searle Debate. In: *Philosophy and Rhetoric* 24 (1991), H. 2, 43–52.
- Bauwens, Michaël: Institutions as Dispositions: Searle, Smith and the Metaphysics of Blind Chess. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 48 (2018), H. 3, 254–272.
- Brandom, Robert B.: From Empiricism to Expressivism. *Brandom Reads Sellars*. Cambridge, Mass. 2015. (2015a)
- Brandom, Robert B.: Wiedererinnerter Idealismus. Berlin 2015. (2015b)
- Brandom, Robert B.: Persepectives on Pragmatism. Classical, Recent and Contemporary. Cambridge, Mass. 2011.
- Brandom, Robert B.: Reason in Philosophy. Animating Ideas. Cambridge, Mass. 2009.
- Brandom, Robert B.: Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism. Oxford 2008.
- Brandom, Robert B.: Tales of the Mighty Death. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Cambridge, Mass. 2002.
- Brandom, Robert B.: Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus [2000]. Frankfurt a. M. 2001.
- Brandom, Robert B.: Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung [1994]. Frankfurt a. M. 2000.
- Corcoran, Kevin J.: The Trouble with Searle's Biological Naturalism. In: *Erkenntnis* 55 (2001), H. 3, 307–324.
- Dreyfus, Hubert L.: The Primacy of Phenomenology Over Logical Analysis: A Critique of Searle. In: *Philosophical Topics* 27 (1999), 3–24.
- Fotion, Nick: John Searle. Princeton 2000.
- Habermas, Jürgen: Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik In: Ders. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1999, 138–185.
- Knell, Sebastian: Propositionaler Gehalt und Diskursive Kontoführung: Eine Untersuchung zur Begründung der Sprachabhängigkeit Intentionaler Zustände bei Brandom. Berlin 2004.
- Lepore, Ernest/van Gulick, Robert (Hg.): *John Searle and his Critics*. Hoboken 1993.
- Levine, Steven: Rehabilitating Objectivity: Rorty, Brandom, and the New Pragmatism. In: *Canadian Journal of Philosophy* 40 (2010), 567–590.
- Loeffler, Ronald: Normative Phenomenalism: On Robert Brandom's Practice-Based Explanation of Meaning. In: *European Journal of Philosophy* 13 (2005), 32–69.
- Loeffler, Ronald: *Brandom*. Cambridge 2018.
- Meijers, Anthoine W. M.: Mental Causation and Searle's Impossible Conception of Unconscious Intentionality. In: *International Journal of Philosophical Studies* 8 (2000), H. 2, 155–170.
- Michel, Jan G./Franken, Dirk/Karakus, Attila (Hg.): *John R. Searle: Thinking about the Real World*. Berlin 2010.
- Price, Huw: Prospects for a global expressivism Expressivism. In: Huw Price/Simon Blackburn/Robert Brandom/ Paul Horwich/Michael Williams: *Pragmatism and Representationalism*. Cambridge 2013, 147–194.
- Price, Huw: Expressivism for two Voices. In: Jonathan Knowles/Henrik Rydenfelt (Hg.): *Pragmatism, Science and Naturalism*. Zürich 2011, 83–113.
- Priem, Bernd/Schweikard, David P.: *Robert Brandom. Analytic Pragmatist*. Heusenstamm 2008.
- Rust, Joshua: *John Searle*. London/New York City 2009.
- Rust, Joshua: *John Searle and the Construction of Social Reality*. London/New York City 2006.
- Searle, John R.: *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford 2015.
- Searle, John R.: Aussichten für einen neuen Realismus. In: Markus Gabriel (Hg.): *Der Neue Realismus*. Berlin 2014, 292–307.
- Searle, John R.: Wie wir die soziale Welt machen. Die Struktur der menschlichen Zivilisation [2010]. Berlin 2012.
- Searle, John R.: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen [1995]. Berlin 2011.
- Searle, John R.: Sprache, Geist und Gesellschaft: Philosophie der wirklichen Welt [1998]. Frankfurt a. M. 2004.
- Searle, John R.: Die Wiederentdeckung des Geistes [1992]. Frankfurt a. M. 1996.
- Searle, John R.: Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes [1983]. Frankfurt a. M. 1991.
- Searle, John R.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay [1969]. Frankfurt a. M. 1983.
- Searle, John R.: Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechaktheorie [1979]. Frankfurt a. M. 1982.
- Smith, Barry (Hg.): *John Searle*. Cambridge 2003.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (Hg.): *The Pragmatics of Making it Explicit*. Amsterdam 2008.
- Tsohatzidis, Savas L. (Hg.): *Intentional Acts and Institutional Facts. Essays on John Searles Social Ontology*. Berlin/ Heidelberg 2007.
- Turner, Stephen P.: Review: Searle's Social Reality. In: *History and Theory* 38 (1999), H. 2, 211–231.
- Wanderer, Jeremy: *Robert Brandom*. Stocksfield 2008.
- Weiss, Bernhard/Wanderer, Jeremy (Hg.): *Reading Brandom. On Making It Explicit*. London 2010.

Daniel Wenz

36 Analytische Philosophie (VI): Analytische Prozessontologie

Die Wirklichkeitsbeschreibungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts bis heute enthalten Bezugnahmen auf dynamische Aspekte in allerlei begrifflichen Variationen: auf ›durée‹, ›actual occasions‹, Werden, Ereignisse, Prozesse, Aktivitäten, ›flows‹, ›shifts‹, ›occurrences‹, ›Aktualisierungen von Potentialitäten‹, Realisierungen von ›powers‹, ›dynamics‹, und so fort. Aber welcher dieser Ansätze, deren Selbstbezeichnungen weit auseinanderliegen, lässt sich dem methodologischen Modell der analytischen Ontologie zuordnen? Und welche dieser Bezugnahmen ist theoretisch hinreichend zentral oder grundlegend, um von einer ›Prozessontologie‹ zu sprechen? Da ›analytische Prozessontologie‹ noch keine gängige Klassifikation ist, müssen zunächst die Kriterien vorgestellt werden, die eine Einordnung leiten können.

36.1 Was ist analytische Ontologie?

Die analytische Ontologie des 20. Jahrhunderts, die vor allem aus den methodologischen Überlegungen von R. Carnap, W. v. O. Quine, N. Goodman und W. Sellars hervorging, versuchte sich zunächst von der traditionellen Metaphysik radikal abzusetzen. Infolge der anvisierten neuen Konzeption von Philosophie, die Motive des Neu-Kantianismus aufnahm und mit dem amerikanischen Pragmatismus verband, sollten Philosophen nicht länger über die Struktur der Realität an sich spekulieren, sondern die Struktur von Erfahrungswirklichkeit rekonstruieren, die sie sich aus handfesten Daten, nämlich den ›ontologischen Verpflichtungen‹ einer Alltags- oder Wissenschaftssprache, ablesen lässt. Darauf hinaus sollte die Struktur der Erfahrungswirklichkeit möglichst präzise beschrieben werden – am besten mithilfe einer formalen Theorie wie der Mengentheorie, Prädikatenlogik, oder Mereologie – um eindeutig bewerten zu können, ob die vorgeschlagene Bereichsbeschreibung den Daten gerecht wird. Vereinfacht gesagt, philosophische Wirklichkeitsbeschreibungen sollten, in Analogie zur Naturwissenschaft, als formale oder zumindest begrifflich präzise Theorien von empirischen Daten entwickelt und bewertet werden können. Quine bezeichnete solche ›domain theories‹ als ›Ontologien‹, gegen die Absichten Carnaps, der das neue Programm von traditionellen Etiketten fernhalten wollte. Wenn auch

in der Zwischenzeit einige analytische Philosophen derartige Bereichstheorien wieder als ›metaphysische‹ Theorien betiteln, so soll im Folgenden weiterhin eine Bereichsstrukturtheorie (analytische) ›Ontologie‹ genannt werden.

Eine analytische Ontologie ist also eine *erklärende Bereichsstrukturtheorie* (Seibt 2001). Die relevanten Daten oder *explananda* einer Bereichsstrukturtheorie sind dabei die allgemeinsten sogenannten ›materialen‹ Folgerungsmuster, die den Inhalt eines Begriffs ausdrücken. Zum Beispiel manifestiert sich der Inhalt unseres Begriffes ›Ding‹ bzw. ›Institution‹ in den Folgerungen, die wir aus dem Satz

(1a) ›Alpha ist ein Ding‹

bzw. aus dem Satz

(1b) ›Alpha ist eine Institution‹

ableiten können. Satz (1a) impliziert, nach den Regeln unseres gegenwärtigen Begriffssystems, unter anderem die Sätze:

(2a) ›Alpha existiert zu jeder Zeit an genau einem Ort‹,

(3a) ›Alpha macht Veränderungen durch‹,

(4a) ›Alpha ist zusammenhängend und abgegrenzt‹,

(5a) ›Alpha kann transportiert werden‹,

(6a) ›Wenn Alpha und Beta von derselben Art sind, können sie nicht am selben Platz sein.‹

Dagegen impliziert Satz (1b) unter anderem die Sätze:

(2b) ›Alpha kann an mehreren Orten zur gleichen Zeit, und auch mit zeitlichen Unterbrechungen existieren‹,

(3b) ›Alpha kann sich verändern‹,

(4b) ›Alpha hat eine Aufgabe und Organisationsform‹,

(5b) ›Alpha kann den Ort wechseln, aber nicht transportiert werden‹,

(6b) ›Alpha und Beta können sich räumlich überlagern auch wenn sie von derselben Art sind.‹

Die *explanantia* einer ontologischen Theorie sind Typen von Entitäten (Kategorien), aus deren Merkmalen und Beziehungen untereinander sich diejenigen Folgerungen ableiten lassen, die den Inhalt des zu modellierenden Begriffs charakterisieren. Ontologen definieren also die Struktur des Bereichs einer Sprache – d. h. die Struktur der Wirklichkeit oder Welt, die sich

durch ein Begriffssystem erschließt – und erklären aus den Eigenheiten der Strukturelemente (Kategorien, deren Merkmale, und deren Beziehungen), weshalb Sprecher der Sprache berechtigt sind, gewisse Folgerungen zu ziehen.

Zum Beispiel haben Ontologen – von der Scholastik bis heute beinahe ausnahmslos – postuliert, dass unsere Aussagen über Personen, Tiere, aber auch Dinge sich auf Entitäten von der Kategorie ›Substanz‹ beziehen; dabei wurde diese Kategorie so definiert, dass sie (i) ›konkrete‹, (ii) ›partikulare‹, (iii) ›diskrete‹, (iv) ›undurchdringliche‹, (v) ›zusammenhängende‹ Entitäten (vi) ›ohne zeitliche Teile‹ umfasst. Da die Definitionen der Merkmale (i) bis (vi) die Folgerungen (2a) bis (6a) implizieren, ergibt sich eine Erklärung oder Rechtfertigung dieser Folgerungen. Hier ist die Strukturerkundung recht trivial, aber der Anspruch des Ontologen ist, so wenige Kategorien wie möglich einzuführen. Ein Substanzontologe muss z. B. untersuchen, ob und wie sich auf der Grundlage einer substanzontologischen Strukturbeschreibung auch Wahrmacher für Sätze über Institutionen definieren ließen, (etwa als Beziehungen von Eigenschaften von Substanzen), die die Folgerungen (2b) bis (6b) implizieren würden.

Analytische Ontologie beschreibt also, was in der Welt – d. h. welche (Komplexe von) Entitäten-Typen – unsere *wahren* Aussagen wahrmacht, und wird daher auch oft als ›Theorie der Wahrmacher‹ eingeführt. Angemessener ist es aber, Ontologie als »Theorie der kategorialen Folgerungen einer Sprache« (Seibt 2000) zu betrachten, denn die ontologische Diskussion bewertet ontologische Interpretationen (z. B. der Person, der Emotionen, der Institutionen etc.) ja im Hinblick auf das ›was wir (über z. B. Personen, Emotionen, Institutionen etc.) sagen bzw. nicht sagen würden, d. h. im Hinblick auf die allgemeinsten materialen Folgerungen, die in einer Alltags- oder Wissenschaftssprache zulässig sind.

Um ihren Erklärungsanspruch bestmöglich einzulösen, muss eine analytische Ontologie also die folgenden Zielsetzungen erfüllen:

(Z1) *Präzision der Explanantia:* Die ontologische Beschreibung eines Bereichs sollte die Form einer Theorie haben, mit klaren (expliziten oder axiomatischen) Definitionen von Entitäten-Typen (Kategorien) und der im Bereich bestehenden formalen (z. B. mereologischen oder mengentheoretischen) oder ontologischen (z. B. Konstitution, Emergenz, Fundierung (*grounding*)) Beziehungen.

(Z2) *Minimalität der Basis:* Die Zahl der grundlegenden Kategorien und Beziehungen sollte möglichst gering sein.

(Z3) *Maximale Anwendbarkeit:* Die Zahl der Aussagen, der sich mittels der Bereichsbeschreibung Wahrmacher zuordnen lassen, sollte möglichst groß sein und Aussagen möglichst vieler Sprachen oder Theorien umfassen.

(Z4) *Vertrautheit der Explanantia:* Die Grundkategorien dürfen keine bloß technischen Postulate sein, sondern müssen in ihrer Bedeutung in der Handlungswirklichkeit ›verankert‹ oder aus dieser intuitiv zugänglich sein.

Während die ersten drei Zielsetzungen für strukturelle Erklärungen im Allgemeinen gelten, ist (Z4) ein Charakteristikum ontologischer Erklärungen, das sich aus der Geschichte der Ontologie bis heute gut beleben lässt.

36.2 Was ist analytische Prozessontologie?

In Bezug auf diese kurze Rekonstruktion der Methode der analytischen Ontologie, wie sie in den Arbeiten der bedeutenden Ontologen des zwanzigsten Jahrhunderts formuliert oder zumindest dokumentiert ist, können wir nun zu unserer Ausgangsfrage zurückkehren und näher bestimmen, welche Beiträge zur Gegenwartsphilosophie als analytische Prozessontologie einzustufen wären.

Eine analytische Ontologie, die Wahrmacher für Aussagen über Prozesse (Entwicklungen, Aktivitäten, Ereignisse etc.) definiert, aber dazu Kategorien von ›statischen‹ Entitäten verwendet, ist sicher keine Prozessontologie. In der Tat sind die meisten zeitgenössischen Ontologien, vor allem die Bereichsstrukturtheorien des analytischen Ontologen, noch ganz dem »Mythos der Substanz« (Seibt 2010; 2005b; 1995; 1994) verpflichtet, d. h. etwa 20 unreflektierten Vorannahmen der substanz-ontologischen Tradition, und operieren daher mit ›statischen‹ Entitätentypen als Grundkategorien. Eine Entität ist ›statisch‹ genau dann, wenn ihre Individualität simple Permanenz hat, weil sie entweder nicht in der Zeit existiert (wie das z. B. für Zahlen, Mengen oder Universalien oft postuliert wird) oder weil sie keinen Veränderungen unterliegt (wie z. B. oft für Tatsachen, Tropen, Monaden, vier-dimensionale Regionen oder instantane Stadien angenommen wird), oder weil sie als durch Zeit und Veränderung hindurch identisch ist (wie z. B. meist

für Substanzen, Objekte oder Typen gefordert wird). Eine ›dynamische‹ Entität hingegen hat ihre Individualität entweder nicht permanent – sie entwickelt sich – oder aber permanent in einem Sinne, der nichts mit einfacher Identität zu tun hat, sondern als ständige Selbsterzeugung verstanden werden kann.

Um als Prozessontologie gelten zu können, muss eine Ontologie also mit Basiskategorien arbeiten, die als ›dynamisch‹ charakterisiert sind. In A. N. Whiteheads Prozessphilosophie (philosophy of organism) ist dieses Kriterium zweifelsohne erfüllt, denn die Basis-kategorie des Ereignisses (actual occasion) ist als das Zusammenwachsen (concrecence) von Struktur-potentialen definiert. Whiteheads Philosophie ist gegenwärtig der erkläruungsstärkste Entwurf einer systematischen Prozessmetaphysik, aber er ist als solche keine Bereichsstrukturtheorie für eine konkrete Sprache oder wissenschaftliche Theorie – es gibt in Whiteheads metaphysischem Hauptwerk, *Process and Reality* (Whitehead 1929), keine konkreten Vorschläge dazu, wie die Aussagen interpretiert werden sollen, mit denen wir im Alltag oder innerhalb einer Wissenschaft über das sprechen, was es im Bereich diese Sprache gibt (z. B. Personen, Dinge, Institutionen, Organismen, chemische Reaktionen, Gene, Quantenfelder etc.). Solche konkreten ontologischen Interpretationen lassen sich allerdings auf der Grundlage von Whiteheads System entwickeln, und es gibt eine wachsende Anzahl zeitgenössischer Versuche, das ontologische Potential von Whiteheads Metaphysik für die Ontologie der Biologie, Linguistik, Neuropsychologie, Quantenphysik oder anderer Einzelwissenschaften fruchtbar zu machen (vgl. z. B. Nicholson/Dupré 2018; Eastman 2016; Epperson 2016; Falkner/Falkner 2013; Epperson 2004; Brown 2005; Hättich 2004; Fortescue 2001). Nur wird auch bei diesen Anwendungen von Whiteheads *philosophy of organism* ›Prozessontologie‹ im definierten Sinne nicht immer klar von spekulativer ›Prozessmetaphysik‹ unterschieden. ›Whiteheadianer‹ legen zuweilen postulatorische Erklärungsaussagen vor, die zwar an naturwissenschaftlichen Aussagen (z. B. kosmologischen oder biologischen Einsichten) orientiert, aber aus diesen nicht präzise im beschriebenen Sinn abgeleitet sind – d. h. die bei Whitehead axiomatisch definierten Interpretationsbegriffe (*actual entity*, *prehension*, *eternal object* etc.) werden verwendet, aber die Plausibilität der Interpretation wird nicht also solche demonstriert, indem man formal beschreibt, welche Strukturen die Wahrmacher bestimmter Aussagen haben, und warum diese Wahrmacher den begrifflichen Gehalt der Aussagen hinreichend modellieren.

Auch Mark Bickhards Prozessmetaphysik (›interactionism‹, vgl. Bickhard 2009, 2012), die bisher in der Form von detaillierten, naturwissenschaftlich fundierten Einzelstudien vorliegt, enthält als solche keine Prozessontologie, denn die kategorialen Grundlagen von Bickhards Bezugnahmen auf ›process‹ und ›interaction‹ müssten noch genauer geklärt werden. Aber Bickhards Arbeiten sind wichtige Quellen für eine analytische Prozessontologie, die die Einbettung in eine systematische, naturalistische Prozessmetaphysik anstrebt, da Bickhard Ergebnisse der Kognitions-wissenschaft, Entwicklungspsychologie und Biologie zu einem naturalistischen Modell von Kognition verarbeitet, neue Zugänge zum Funktions- und Repräsentationsbegriff aufzeigt, und sich in produktiven Bezug zu Wilfrid Sellars' naturalistisch-nominalistischer Philosophie setzen lässt (Seibt 2016). Auch Terrence Deacons detaillierte Beschreibungen der Emergenz von Funktionalität und Normativität in natürlichen Systemen bieten ausgezeichnete Vorlagen für eine Prozessontologie des Geistes (Deacon 2011). Nicholas Reschers bewusst einführend gehaltene Überlegungen zu einer systematischen ›process metaphysics‹ (vgl. Rescher 1996, 2000) enthalten Anregungen für analytische Prozessontologen, die nicht dem Naturalismus verpflichtet sind.

Die Geschichte der analytischen Prozessontologie, in dem hier definierten Sinne, beginnt mit philosophischen und linguistischen Analysen der Verbsemantik und insbesondere des Verbalaspekts (Aristoteles, *Metaphysik*, Theta 6; Mourelatos 1978; Verkuyl 1972; Kenny 1963; Vendler 1957), die die logischen Unterschiede von Aussagen über verschiedene Klassen von Prozessen – insbesondere Aktivitäten und Entwicklungen – herausarbeiteten. Von herausragender Bedeutung waren dabei die folgenden zwei Einsichten.

Erstens ist es nicht allein eine Sache der lexikalischen Verbbedeutung, ob sich eine Aussage auf eine Aktivität (z. B. regnen) oder eine Entwicklung (z. B. auftreffen, schließen) bezieht. Dies hängt vielmehr entscheidend vom Verbalaspekt und letztlich der Semantik des gesamten Satzes ab; durch die Veränderung des Verbalaspekts lässt sich so ein Satz über eine Entwicklung in einen Satz über eine Aktivität verwandeln und umgekehrt (*verbal aspect shift*). Z. B. bezieht sich der Satz »Max war dabei, den Berg zu besteigen« auf eine Aktivität, während der Satz »Max hat den Berg bestiegen« sich auf eine (abgeschlossene) Entwicklung bezieht. Zusammengenommen bedeutet dies, dass der Begriff der Aktivität (bzw. der Entwick-

lung) die inferentielle Rolle eines Satzes bezeichnet, und nicht eine Klasse von Vorkommnissen.

Zweitens zeigen sich interessante logische Parallelen zwischen Aussagen über Aktivitäten und Stoffen einerseits, und Aussagen über Entwicklungen (Ereignisse) und Dinge andererseits. Den wichtigsten logischen Unterschied zwischen dem Begriff der ›Aktivität‹ und dem der ›Entwicklung‹ (bzw. des Ereignisses) formuliert Aristoteles' ›Vollständigkeitstest‹ für die Unterscheidung von *energeia* und *kinesis* in *Metaphysik Theta 6*: Entwicklungen sind Vorkommnisse, die erst dann abgeschlossen sind, wenn ein Kulminationspunkt erreicht ist, während Aktivitäten Vorkommnisse sind, die ›in sich vollständig sind‹ und immer schon abgeschlossen, wenn sie vorkommen. Zum Beispiel drückt der Satz (i) ›Max überquert die Brücke‹ eine Entwicklung (oder Ereignis) aus, während der Satz (ii) ›Max geht spazieren‹ eine Aktivität ausdrückt. Denn wenn Satz (ii) heute in einem zeitlichen Abschnitt T von 10 Minuten wahr ist, dann kann man daraus schließen, dass Satz (iii) ›Max ist spazierengegangen‹ auch in einen Teilabschnitt von T wahr ist; für den Satz (i) gilt die analoge Folgerung nicht – dass Max die Brücke überquert hat, ist erst am Ende des betreffenden zeitlichen Abschnitts wahr. Verändert man den Verbalaspekt von Satz (i) wie in Satz (iv): ›Max ist dabei, die Brücke zu überqueren‹, dann wird dieselbe Szene als Aktivität beschrieben, und so gilt die Folgerung wieder – wenn Max gerade dabei ist, die Brücke zu überqueren, dann ist er auch bereits dabei gewesen, die Brücke zu überqueren. Analog zu dieser Verschiebung des Verbalaspektes gilt, dass die logische Differenz von Stoff und Ding verschiebbar ist, d. h. dass Artbezeichnungen, die normalerweise mit der logischen Rolle des Dinges verbunden werden, auch eine Lesart als Stoff erhalten können (vgl. ›Mehr Auto fürs Geld!‹) (vgl. Seibt 2004; Seibt 1995). Auch zeigt sich, dass Aktivitäten und Stoffen einerseits, und Entwicklungen und Dingen andererseits mereologisch analog sind. Aktivitäten und Stoffe sind gleichzeitig (*homoeomer*) – jeder echte zeitliche Teil eines Brennens ist wiederum ein Brennen, so wie jeder echte räumliche Teil von Wasser wiederum Wasser ist; Entwicklungen und Dinge haben diese Gleichteiligkeit nicht (Seibt 2017a; Seibt 2017b; Mourelatos 1978).

Diese zwei Einsichten sind für die Erstellung eines systematischen Ansatzes in der analytischen Ontologie entscheidend, denn damit lässt sich das allgemeine methodologische Problem lösen, dass ontologische Theorien zwar für den Bereich einer Sprache entwickelt werden, aber doch universell, d. h., zur In-

terpretation der Bereich vieler (natürlicher und wissenschaftlicher) Sprachen verwendbar sein sollen (Seibt 2015). Wenn die Daten einer Ontologie also inferentielle Rollen sind, und wenn lexikalische Bedeutungen mit verschiedenen inferentiellen Rollen verbunden werden können (*aspect shift*), so kann man sich als Ontologe ganz auf die Konstruktion von Wahrmachern konzentrieren, die die Folgerungsmuster dieser inferentiellen Rollen rechtfertigen können. Man kann dann insbesondere auch untersuchen, ob die ontologischen Korrelate einer oder zweier dieser inferentiellen Rollen, z. B. die der Aktivitäten und/oder Entwicklungen, so definiert werden können, dass sie mit weiteren Zusätzen auch als ontologische Korrelate für die anderen inferentiellen Rollen dienen können. Dies ist die ausführliche, verantwortliche Formulierung der plakativen These, dass ›es nur Prozesse gibt‹ oder dass »Dinge langsame Prozesse sind« (Nelson Goodman).

36.3 General Process Theory

Bemerkenswerterweise fanden die beiden genannten Einsichten weder bei analytischen Ontologen allgemein, noch insbesondere bei den bisher recht wenigen Vertretern einer analytischen Prozessontologie hinreichende Beachtung. Auch aus diesem Grund behandeln die meisten der bisher vorliegenden Beiträge zur Prozessontologie begrenzte Ausschnitte und Fragestellungen, wie etwa die prozessontologische Definition von Kausalrelationen (Ingthorsson 2002; Salmon 1997; Salmon 1994; Salmon 1984), das Verhältnis von Objekten, Ereignissen, und Prozessen (Galton 2012; Galton/Mizoguchi 2009; Stout 1997), Interpretationen von Handlungen (Campbell 2015; Hornsby 2012), oder die prozessontologische Interpretation chemischer Reaktionen (Needham 2004; Needham 1999). Die *General Process Theory* (GPT) hingegen geht ausführlich auf die Ergebnisse der linguistischen Untersuchungen zu Verb- und Nominalaspekt, Aktionsarten und Seinsarten ein und schlägt daraus methodologisches Kapital für den Aufriss des bisher ersten systematischen Ansatzes einer analytischen Prozessontologie, der auch die oben genannten Zielsetzungen (Z1) bis (Z4) konsequent verfolgt. Da GPT – in the 1990er Jahren unter den Bezeichnungen ›dynamic mass theory‹ und ›free process theory‹ vorskizziert (Seibt 1997; 1995; 1990) – gleichzeitig der erste Versuch innerhalb der analytischen Ontologie war, das Erklärungspotential eines prozessualen Ansatzes sys-

tematisch zu erkunden, soll diese Prozesstheorie im Folgenden etwas näher dargestellt werden.

GPT ist eine monokategoriale Ontologie, deren Basiskategorie als ›genereller Prozess‹ oder auch, um transnumerale Bezugnahmen zu erleichtern, als ›dynamics‹ bezeichnet wird. Der Begriff des ›generellen Prozesses‹ stellt eine neue Kategorie dar, die in bewusster Absetzung von den traditionell präsupponierten Verbindungen von Kategorienmerkmalen definiert ist (Seibt 1990). Ein genereller Prozess ist eine konkrete und individuelle Entität, aber anders als in der ontologischen Tradition sind diese konkreten Individuen keine Partikularien, d. h., es gilt von ihnen nicht, dass sie zu jeder Zeit ihrer raumzeitlichen Existenz an nur einem Ort vorkommen, noch dass sie durch ihren raumzeitlichen Ort individuiert werden. Vielmehr kann ein genereller Prozess sowohl im Raum zu einer Zeit, als auch durch Zeitintervalle hinweg, als dasselbe konkrete Individuum mehrfach auftreten. Das heißt, generelle Prozesse sind im Raum wie in der Zeit ›wiederholbare‹ Entitäten, wie das von traditionellen konkreten Universalien bekannt ist. Auch sind generelle Prozesse – die mehr oder weniger generisch, also auch hochspezifisch sein können wie Leibniz' *ultima species* – nicht vollbestimmt oder bestimbar. Die Individualität eines generellen Prozesses ergibt sich aus den (im weitesten Sinne ›funktionalen‹) Beziehungen zu anderen generellen Prozessen. Generelle Prozesse sind darüber hinaus nicht ›abhängige‹ Entitäten (in dem Sinne von entitativer Abhängigkeit, der für Eigenschaften oder ›tropes‹ postuliert wird), und sie sind als ›dynamische‹ Entitäten charakterisiert.

Generelle Prozesse sind also konkrete, nicht-partikulare, bestimmbare (d. h., mehr oder weniger spezifische), unabhängige, dynamische Individuen, und diese Kombination von Kategorienmerkmalen ist in der Geschichte der Ontologie neu. Wie im Prinzip (Z4) oben formuliert, kann man in der Ontologie aber nicht ohne weiteres eine Kategorie definieren und lediglich auf die Erklärungskraft der formalen Implikationen von Kategorienmerkmalen vertrauen; man muss darüber hinaus zeigen, dass die postulierte theoretische Kategorie ein eingängiges ›Modell‹ hat, einen Aspekt unserer Alltagswelt, der uns auch aus der Handlungserfahrung vertraut ist (z. B. wird die Kategorie der Substanz typischerweise durch den Verweis auf Dinge oder Lebewesen eingeführt). Das Modell von generellen Prozessen sind sogenannte ›subjektlose Aktivitäten‹ (C. D. Broad) wie sie etwa die Sätze ›es schneit gerade‹ und ›es juckt‹, aber auch ›die Strahlung breitet sich im leeren Raum immer weiter aus‹ ausdrücken.

Dass subjektlose Aktivitäten konkrete, dynamische Individuen sind, die nicht ›an etwas vorkommen müssen und mehrfach in Raum und Zeit vorkommen können, ist ›intuitiv‹ einsichtig – dass und wie die inferentiellen Rollen des Begriffs der Aktivität, aber eben auch vieler anderer alltagssprachlicher und wissenschaftlicher Artbegriffe, mithilfe der Kategorie des generellen Prozesses abgeleitet werden können, muss dann im Einzelnen in Bezug auf die Definitionen und Axiome von GPT gezeigt werden.

Generelle Prozesse werden also durch subjektlose Aktivitäten gut illustriert, aber letztlich – dies ist zumindest der Anspruch und die Aufgabe eines monokategorialen Ansatzes – kann man mithilfe der Kategorie des generellen Prozesses und einer zwischen Prozessen bestehenden Grundbeziehung die Wahrmacher für viele (der Hypothese nach: alle ontologisch relevanten) Sätze (z. B. Sätze über Entwicklungen, Dinge, Modi, Relationen, Eigenschaften, Dispositionen, Artefakte, Organismen, Feldquanten, Institutionen etc.) definieren. GPT ist als formale Bereichsstrukturtheorie konzipiert, d. h. die Kategorie wird axiomatisch definiert und die hier explizit angeführten Kategorienmerkmale (konkret, nicht-partikulär etc.) ergeben sich aus den Axiomen von GPT. Eine Anzahl dieser Axiome legen die Bedeutung der Grundbeziehung zwischen Prozessen fest. In GPT wird aber beachtet, dass die Teil-Ganzes-Beziehungen für Prozesse nicht mittels der Teilrelation der sogenannten ›klassischen extensionalen Mereologie‹ dargestellt werden können – letztere ist transitiv, d. h., wenn x Teil von y ist, und y Teil von z , so ist x Teil von z . Eine derartige transitive Teilrelation gilt aber nur auf den 4-dimensionalen Raumzeitregionen, in denen Prozesse vorkommen, aber nicht für Prozesse selbst, da diese funktional individuierte Entitäten sind. Zum Beispiel ist die transitive Folgerung der Sätze: (1) die energetische Anregung von Elektronen ein Teil der Photosynthese, (2) Photosynthese ein Teil des Waldwachstums, und (3) das Waldwachstum ein Teil des Erdklimas, nicht akzeptabel – die Anregung von Elektronen ist kein Teil des Erdklimas, da die funktionale Definition dieses Megaprozesses auf einer anderen Ebene liegt. Die Teil-Ganzes-Beziehung auf Prozessen ist daher in GPT als irreflexive, antisymmetrische und nicht-transitive Relation definiert. (zur Diskussion der Transitivität vgl. Seibt 2017c).

GPT verwendet dementsprechend ein neues mereologisches System, die *Leveled Mereology*, bei der die Teilbeziehung, und der transitive Abschluss dieser Beziehung, auf bestimmte Partitionsniveaus (*levels*)

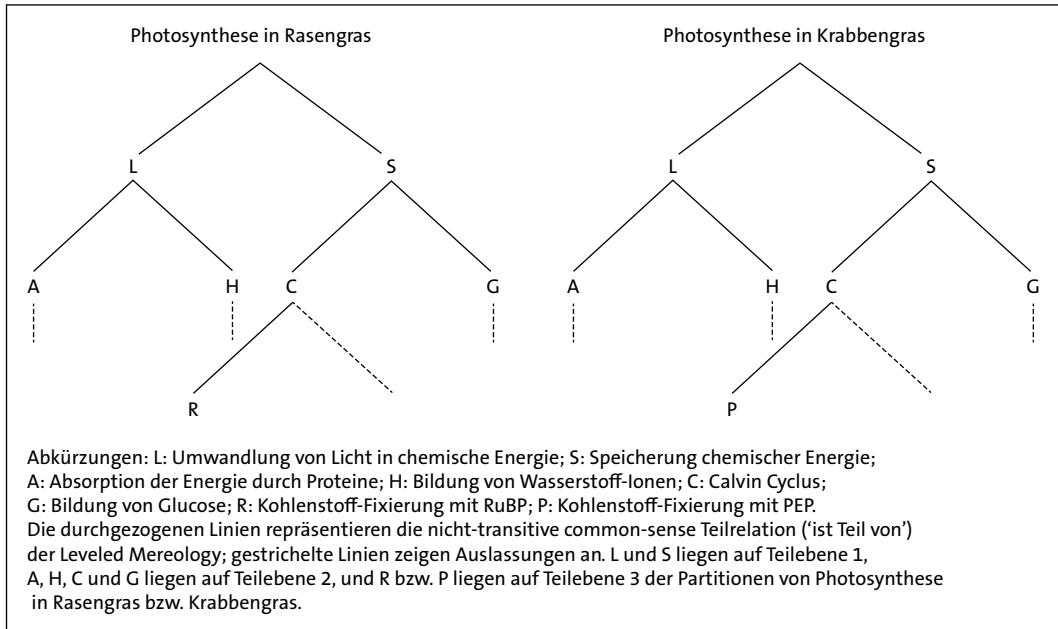


Abb. 36.1

beschränkt werden kann (2014b, Seibt 2009). Dies hat drei Vorteile. Erstens kann man in diesem System die einfache Summe der Prozesse *A* und *B* von der ›Interaktion‹ beider Prozesse unterscheiden, die ›neue‹ Teilprozesse haben kann, die nicht Teilprozesse von *A* und *B* sind, also relativ zu *A* und *B* ›emergent‹ sind. Zweitens kann die Partition eines Prozesses zirkuläre Teilbeziehungen enthalten (*A* ist ein Teilprozess von *B*, der Teilprozess von *C* ist..., der Teilprozess von *A* ist), was zur Darstellung von Feedback- und Selbst-erhaltungsstrukturen (*selfmaintaining systems*) verwendet werden kann. Drittens kann die Identität von Prozessen – selbe Teile, selber Prozess – auf bestimmte Partitionsniveaus beschränkt und damit kontext-relativ definiert werden.

Zur Illustration, in einigen Kontexten genügt es, Prozesse grob zu unterscheiden, z. B. bis zur ersten oder zweiten Partitionsebene. Um etwa den Prozess ›Photosynthesi‹ vom Prozess ›Redoxreaktion‹ zu unterscheiden, genügt es anzugeben, dass Oxidation und Reduktion die primären Teilprozesse der Redoxreaktion sind, aber nicht der Photosynthese. In anderen Kontexten will man aber zwischen verschiedenen Formen der Photosynthese unterscheiden, und muss Teilbeziehungen auf der zweiten, dritten oder noch tieferliegenden Teilebenen vergleichen (vgl. Abb. 36.1).

Die Teilbeziehung \leftrightarrow der *Leveled Mereology* ist die Axiomatisierung der allgemeinsten Bedeutung von ›ist Teil von‹ – im Sinne von ›gehört zu‹ oder ›ist involviert in‹. Spezifischere Teilbeziehungen wie etwa ›ist materialer Teil von‹, ›ist raumzeitlicher Teil von‹, ›ist funktionaler Teil‹, ›ist Konstituent von‹ etc. lassen sich über \leftrightarrow definieren. Damit kann man innerhalb von GPT über die raumzeitlichen Teile einer Region sprechen und die zentralen Prädikate der ersten der fünf Klassifikationsdimensionen von GPT definieren, nämlich die Klassifikationsprädikate (D1)–(D4):

(D1) (*Raumzeitliche*) *Homeomerität* (*like-partedness*):

Eine Entität *D* der Art *K* ist homeomer in Bezug auf ihre räumliche (zeitliche) Ausdehnung gdw alle der räumlichen (zeitlichen) Teile der Region *R*, in denen *D* vorkommt, von der Art *K* sind. Zum Beispiel ist die von ›Wasser in diesem Glas‹ bezeichnete dynamics räumlich homeomer und die von ›das Brennen dieser Kerze‹ bezeichnete dynamics zeitlich homeomer (hier und in den folgenden Beispiele werden Standardlesarten zugrunde gelegt und mögliche Aspektverschiebungen ausgeklammert).

(D2) (*Raumzeitliche*) *Automerität* (*selfcontainment*):

Eine Entität *D* ist automer gdw für jede raum-

zeitliche Region $r (> 0)$ gilt: Wenn r Teilregion einer Region R ist, in der D als ganzes vorkommt, dann ist r eine Region, in der D als ganzes vorkommt. Zum Beispiel sind die von ›Wasser‹ oder ›Brennen‹ bezeichneten dynamics jeweils automer, da sie nicht durch ihren Ort, sondern funktional individuiert werden.

- (D3) *Maximale, normale, minimale Homeomereität:* Eine Entität D der Art K ist maximal, bzw. normal, bzw. minimal homeomer im Raum (bzw. in der Zeit) gdw. alle, bzw. einige aber nicht alle, bzw. keine der räumlichen (bzw. zeitlichen) Teile der raumzeitlichen Ausdehnung von D von der Art K sind. Zum Beispiel sind die Denotate von ›Wasser in diesem Glas‹ bzw. ›Fruchtsalat in dieser Schale‹ bzw. ›dieser Stuhl‹ räumlich maximal bzw. normal bzw. minimal homeomer; die Denotate von ›das Brennen dieser Kerze‹ bzw. ›dein Klopfen an meiner Tür jetzt‹ bzw. ›die Explosion dieses Kanisters‹ sind zeitlich maximal bzw. normal bzw. minimal homeomer.

- (D4) *Maximale, normale, minimale Automereität:* Eine Entität D ist maximal bzw. normal bzw. minimal automer im Raum (bzw. in der Zeit) gdw. in einer Region R , in der D ganz vorkommt, alle, bzw. einige aber nicht alle, bzw. keine der räumlichen (bzw. zeitlichen) Teilregionen $r_i (> 0)$ von R auch Regionen sind, in denen D ganz vorkommt. Zum Beispiel sind die Denotate von ›Wasser‹ bzw. ›Fruchtsalat‹ bzw. ›Stuhl‹ räumlich maximal bzw. normal bzw. minimal automer aber zeitlich alle maximal automer, während ›Brennen‹ eine räumlich und zeitlich maximal automere dynamics bezeichnet, ›blinken‹ eine räumlich maximal aber zeitlich normal automere Dynamik, und ›das Endspiel der Fussball WM‹ eine räumlich normal und zeitlich minimal automere dynamics.

Über die verschiedenen Grade von *Homeomereität* – d. h. in etwa: ›sortale Homogenität‹ – und *Automereität* – d. h. in etwa: ›Selbstenthaltung‹ oder ›interne Wiederholung‹ (Seibt 2017a, b) – lassen sich mindestens zehn Typen der ›mereologischen Signatur des raumzeitlichen Vorkommens‹ eines generellen Prozesses (dynamics) unterscheiden. Mit den mereologischen Signaturen lassen sich einige der charakteristischen Folgerungen erfassen, die unsere Alltags-Allgemeinbegriffe voneinander abgrenzen. Zum Beispiel bezieht sich die Artbezeichnung ›Wasser‹ auf eine Dynamik, die räumlich und zeitlich maximal homeomer

und sogar automer ist: Alle räumlichen und zeitlichen Regionen, in denen Wasser ganz vorkommt, bestehen nur aus Teilregionen, in denen Wasser ebenfalls ganz vorkommt. Diese Selbigkeitsverhältnisse sind typisch für unseren alltagsprachlichen Stoffbegriff. Die Artbezeichnung ›H₂O‹ hingegen, die keinen Stoff sondern eine Kollektion von Molekülen bezeichnet, bezieht sich auf eine Dynamik, die räumlich und zeitlich lediglich normal homeomer ist: Einige, aber nicht alle der räumlichen und zeitlichen Teilregionen einer Region, in der H₂O vorkommt, sind Regionen in denen H₂O vorkommt. Die in dieser mereologischen Signatur ausgedrückten Selbigkeitsverhältnisse sind typisch für unseren Begriff einer Kollektion.

Die gerade illustrierte Klassifikationsdimension der mereologischen Signatur des raumzeitlichen Vorkommens gibt also an, auf welche Art eine Dynamik raumzeitlich vorkommt. Minimal automere Dynamiken besetzen (*occupy*) die Regionen, in denen sie vorkommen, maximal automere Dynamiken durchsetzen (*permeate*) die Regionen, in denen sie vorkommen (Seibt 2017a, b). Daneben gibt es vier weitere Klassifikationsinsichten, mithilfe derer – dies ist zumindest das Leitziel des Ansatzes – eine fünfdimensionale Klassifikationsmatrix erstellt werden kann, d. h. eine differenzierte Typologie der Dynamiken, die zur Beschreibung der Bereiche vieler (oder, zur Hypothesenwiderlegung formuliert: aller) natürlicher und wissenschaftlicher Sprachen verwendet werden kann. Die zweite Klassifikationsdimension enthält Prädikate, die die *Partizipationsstruktur* einer Dynamik D klären: Welche anderen (Komplexe von) Dynamiken sind in D involviert, und um welche Typen im Sinne der ersten Dimension (vereinfacht gesagt: aktivitätsartige, entwicklungsartige, stoffartige, dingartige, kollektionsartige etc. Dynamiken) handelt es sich? Die dritte Klassifikationsdimension unterscheidet verschiedene Formen der *dynamischen Komposition* einer Dynamik: Ist D einsträngig sequentiell, gibt es Parallelverläufe, Feedbackschleifen, gibt es emergente Teildynamiken? Die vierte Dimension der *dynamischen Form* spezifiziert, mit heuristischem Bezug auf die Terminologie der Dynamic Systems Theory, verschiedene Verläufe von entwicklungsartigen Dynamiken. Schließlich wird in der fünften Dimension unterschieden, inwieweit eine Dynamik von ihrem *dynamischen Kontext* abhängig ist – z. B. sind viele maschinelle Dynamiken kontextunabhängiger als biologische Dynamiken. Die genaue Ausarbeitung der Prädikate aller fünf Klassifikationsdimensionen ist die Aufgabe einzelner Anwendungen von GPT.

Die These, dass die neue Kategorie der generellen Prozesse oder Dynamiken neue Lösungsansätze zu den drei großen Identitätsproblemen der traditionellen Ontologie – dem Problem der numerischen Identität (Individuationsproblem), dem Problem der generischen Identität (Universalienproblem), und den Problem der transtemporalen Identität (Persistenzproblem) – aufzeigt, liegt seit 1990 vor und wurde in einer Reihe von Einzelstudien näher ausgeführt (Seibt 2015; 2010; 2008; 2005; 2004; 1997; 1995; 1990). In diesen Studien wurde argumentiert, dass (i) Aktivitäten eine Kategorisierung als nicht-partikulare, stoffartige Entitäten nahelegen, und aufgrund dieser stoffartigen Identitätsbedingungen sich in der Zeit (ii) wie Kontinuanten verhalten, und (iii) dass es möglich ist, aufgrund der Verschiebungen des Verbalaspekts und des Nominalaspekts ein einheitliches System zur Klassifikation von alltags- und wissenschaftssprachlichen Bezugnahmen auf Aktivitäten, Entwicklungen, Dingen, Stoffen, etc. zu entwickeln. Da diese drei Thesen kürzlich von einigen Autoren (Crowther 2017, Stout 2016, Steward 2013, Galton 2012, 2017) als neue Forschungsergebnisse, ohne Verweis auf GPT, vorgestellt bzw. diskutiert wurden, sei kurz skizziert, welche (Auf)lösung des Persistenzproblems in GPT bereits 1997 und ausführlicher 2008 vorgeschlagen wurde.

Das Persistenzproblem ergibt sich daraus, dass man in der traditionellen Ontologie von der Vorannahme (P) ausgeht:

- (P) Alle konkrete Individuen müssten partikulare und vollbestimmte (nicht weiter bestimmbare) Entitäten sein.

Eine Persistenzaussage wie (1) ›Dies ist Kim, dieselbe Frau, die ich vor 10 Jahren traf – (2) – sie hat sich aber sehr verändert‹ kann dann ontologisch nur auf zwei Arten interpretiert werden. (A) Versteht man die Selbigkeitsbehauptung in (1) als *numerische Identität* im Sinne der sogenannte *Endurance*-Theorie der Persistenz, dann muss man annehmen, dass sich der Eigenname ›Kim‹ auf ein partikulares Individuum bezieht, das keine zeitliche Erstreckung hat und so zu jedem Zeitpunkt ›ganz‹ existieren kann; um die Veränderungsbehauptung in (2) zu erfassen, muss man das Leibnizsche ›Prinzip der Ununterscheidbarkeit der Identischen‹ aufgeben oder einschränken. (B) Nimmt man an, dass sich der Eigenname auf ein zeitlich erstrecktes partikulares Individuum (die ›Füllung‹ einer vierdimensionalen Raumzeitregion) bezieht, im

Sinne der *Perdurance*-Theorie der Persistenz, so kann man, unter Beibehaltung des Leibniz-Prinzips, die Veränderungsbehauptung in (2) als Aussage über die Differenz der frühen und späten zeitlichen Teile dieser vierdimensionalen Entität verstehen. Man muss aber für die Selbigkeitsbehauptung in (1) einen neuen technischen Sinn postulieren und sie als Abkürzung für eine mereologische Feststellung über die Zugehörigkeit bestimmter zeitliche Teile zu bestimmten vierdimensionalen Individuen verstehen. Weshalb und inwiefern diese beiden Ansätze zu einer Theorie nicht attraktiv sind, wurde in den letzten drei Jahrzehnten ausführlich diskutiert. Gibt man aber die Präsupposition (P) auf und arbeitet wie in GPT mit nicht-partikularen, bestimmbaren (mehr oder weniger generischen) konkreten Individuen, so eröffnet sich die Möglichkeit, die Selbigkeitsbehauptung in (1) als Aussage über die Identität eines zeitlich erstreckten konkreten Individuums zu behandeln *und gleichzeitig* das Leibniz-Prinzip beizubehalten. Der *Recurrence*-Theorie der Persistenz zufolge bezieht sich der Eigenname in (1) auf eine aktivitätsartige, zeitlich automere Dynamik (Being-Kim), die eine Zeitspanne rekurrent *durchsetzt* (s. o.) und in diesem Sinn zeitlich erstreckt ist; die Veränderungsbehauptung (2) bezieht sich auf Spezifikationen dieser Dynamik (Being-Kim-im-Jahr-2008, Being-Kim-im-Jahr-2018). Die logischen Subjekte der Selbigkeitsbehauptung (1) und der Veränderungsbehauptung (2) sind also in der *Recurrence*-Theorie verschieden: In (1) geht es, vereinfacht gesagt, über eine generische Aktivität, in (2) werden zwei spezifischere Versionen dieser Aktivität verglichen.

Zum Abschluss sei noch erwähnt, dass GPT gegenwärtig die einzige analytische Prozessontologie ist, in der in Anlehnung an Aristoteles' Unterscheidung zwischen *energeia* und *kinesis* verschiedene Modi des dynamischen Vorkommens (*going on* vs. *coming about*) unterschieden werden. Ob das Kategorienmerkmal ›dynamisch‹ letztlich mereologisch definiert werden kann, wie bei Aristoteles angedeutet, ist gegenwärtig noch eine offene Frage (Seibt 2014a). Auch in Deacons prozess-basierter naturalistischer Theorie der Informationsverarbeitung in biologischen Organismen wird zwischen zwei Modi des Dynamischen unterschieden (›orthogonal dynamics‹ und ›retrograde dynamics‹), aber allgemein lässt sich sagen, dass die Erklärungskraft der Modi des Dynamischen in der zeitgenössischen analytischen Ontologie, unabhängig von Aristoteles' Vorgaben, noch nicht erforscht ist.

Literatur

- Bickhard, Mark: A process ontology for persons and their development. In: *New Ideas in Psychology* 30 (2012), 107–119.
- Bickhard, Mark: Some Consequences (and Enablings) of Process Metaphysics. In: *Axiomathes* 21 (2011), H. 1, 3–32. (2011a)
- Bickhard, Mark: Systems and Process Metaphysics. In: Cliff Hooker (Hg.): *Handbook of Philosophy of Science. Philosophy of Complex Systems*. Bd. 10. Amsterdam 2011, 91–104. (2011b)
- Bickhard, Mark: The interactivist model. In: *Synthese* 166 (2009), H. 3, 547–591.
- Bickhard, M.: Process and Emergence: Normative Function and Representation. In: *Axiomathes* 14 (2004), H. 3, 135–169.
- Brown, Jason: *Process and the Authentic Life. Towards a Psychology of Value*. Frankfurt a. M. 2005.
- Burkhardt, Hans/Seibt, Johanna/Imaguire, Guido/Gerogiorgakis, Stamatios (Hg.): *Handbook of Mereology*. München 2017.
- Campbell, Richard: *The Metaphysics of Emergence*. London 2015.
- Crowther, Thomas: Processes as Continuants and as Stuff. In: Rowland Stout (Hg.): *Process, Experience, and Action*. Oxford 2017, 58–62.
- Deacon, Terence W.: *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*. New York 2011.
- Eastman, Timothy/Epperson, Michael/Griffin, David (Hg.): *Physics and Speculative Philosophy*. New York 2016.
- Epperson, Michael: Bridging Necessity and Contingency in Quantum Mechanics. In: Timothy Eastman/Michael Epperson/David Griffin (Hg.): *Physics and Speculative Philosophy*. New York 2016, 55–107.
- Epperson, Michael: Quantum Physics and the Philosophy of Alfred N. Whitehead. Fordham 2004.
- Falkner, Gernot/Falkner, Renate: The Role of Biological Time in Microbial Self-Organization and Experience of Environmental Alterations. In: Argyris Nicolaidis/Wolfgang Achtnar (Hg.): *The Evolution of Time. Studies of Time in Science, Anthropology, Theology*. Bentham 2013, 1–72.
- Fortescue, Michael: Pattern and Process. A Whiteheadian Perspective on Linguistics. Amsterdam 2001.
- Galton, Antony: Processes as Patterns of Occurrence. In: Rowland Stout (Hg.): *Process, Experience, and Action*. Oxford 2017, 41–58.
- Galton, Antony: The ontology of states, processes, and events. In: Mitsuhiro Okada/Barry Smith (Hg.): *Interdisciplinary Ontology: Proceedings of the Fifth Interdisciplinary Ontology Meeting, February 23rd–24th, 2012, Open Research Centre for Logic and Formal Ontology, Keio University, Tokyo, Japan*. Tokyo 2012, 35–45.
- Galton, Antony/Mizoguchi, Riichiro: The Water Falls But the Waterfall Does Not Fall: New Perspectives on Objects, Processes, and Events. In: *Applied Ontology* 4 (2009), H. 2, 71–107.
- Galton, Antony: Processes as Continuants. In: James Pustejovsky/Peter Revesz (Hg.): *13th International Symposium on Temporal Representation and Reasoning*. Published online, doi:10.1109/TIME.2006.23 (2006).
- Hättich, Frank: *Quantum Processes*. Münster 2004.
- Hornsby, Jennifer: Actions and Activity. In: *Philosophical Issues* 22 (2012), 233–245.
- Ingthorsson, Rögnvaldur: Causal production as interaction. In: *Metaphysica* 3 (2002), 87–119.
- Kenny, Anthony: *Actions, Emotions, and Will*. New York 1963.
- Klose, Joachim: *Process ontology from Whitehead to quantum physics*. Berlin 2009.
- Mourelatos, Alexander P. D.: Events, Processes, and States. In: *Linguistics and Philosophy* 2 (1978), H. 3, 415–434.
- Needham, Paul: Continuants and Processes in Macroscopic Chemistry. In: Johanna Seibt (Hg.): *Process Theories: Cross-Disciplinary Studies in Dynamic Categories*. Dordrecht 2003, 237–265. Nachdr. in: *Axiomathes* 14 (2004), H. 1–3, 237–265.
- Needham, Paul: Macroscopic Processes. In: *Philosophy of Science* 66 (1999), H. 2, 310–331.
- Nicholson, Daniel/Dupré, John (Hg.): *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford 2018.
- Rescher, Nicholas: *Process Philosophy: A Survey of Basic issues*. Pittsburgh 2000.
- Rescher, Nicholas: *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*. New York 1996.
- Salmon, Wesley: Causality and Explanation: A Reply to Two Critics. In: *Philosophy of Science* 64 (1997), H. 3, 461–477.
- Salmon, Wesley: Causality without Counterfactuals. In: *Philosophy of Science* 61 (1994), H. 2, 297–312.
- Salmon, Wesley: *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton 1984.
- Seibt, Johanna: Activities. Berlin forthcoming.
- Seibt, Johanna: Ontological Tools for the Process Turn in Philosophy of Biology: Some Basic Notions of General Process Theory. In: Daniel Nicholson/John Dupré (Hg.): *Process Biology*. Oxford 2018, 113–136.
- Seibt, Johanna: Activities. In: Burkhardt/Seibt/Imaguire/Gerogiorgakis (Hg.): *Handbook of Mereology*, 31–39. (2017a)
- Seibt, Johanna: Homeomereity. In: Burkhardt/Seibt/Imaguire/Gerogiorgakis (Hg.): *Handbook of Mereology*, 255–262. (2017b)
- Seibt, Johanna: Transitivity. In: Burkhardt/Seibt/Imaguire/Gerogiorgakis (Hg.): *Handbook of Mereology*, 570–578. (2017c)
- Seibt, Johanna: How to Naturalize Intentionality and Sensory Consciousness: A Reading of Sellars. In: James O’Shea (Hg.): *Sellars and His Legacy*. Oxford 2016, 187–221.
- Seibt, Johanna: Ontological Scope and Linguistic Diversity: Are There Universal Categories? In: *Monist* 98 (2015), H. 3, 318–343.
- Seibt, Johanna: Aristotle’s Completeness Test as Heuristics for an Account of Dynamicity. In: Vesselin Petrov/Adam Scarfe (Hg.): *Dynamic Being*. Cambridge 2014, 2–28. (2014a)
- Seibt, Johanna: Non-Transitive Parthood, Leveled Mereo-

- logy, and the Representation of Emergent Parts of Processes. In: *Grazer Philosophische Studien* 91 (2014), 165–191. (2014b)
- Seibt, Johanna: Particulars. In: Roberto Poli/Johanna Seibt (Hg.): *Theory and Applications of Ontology. Philosophical Perspectives*. Bd. 1. New York 2010, 23–57.
- Seibt, Johanna: Forms of Emergent Interaction in General Process Theory. In: *Synthese* 166 (2009), H. 3, 479–512.
- Seibt, Johanna: Beyond Endurance and Perdurance: Recurrent Dynamics. In: Christian Kanzian (Hg.): *Persistence*. Berlin 2008, 121–153.
- Seibt, Johanna: General Processes: A Study in Ontological Category Construction. Konstanz: Habilitationsschrift 2005. (2005a)
- Seibt, Johanna: Der Mythos der Substanz. In: Käthe Trettin (Hg.): *Substanz – Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie*. Frankfurt a. M. 2005, 197–229. (2005b)
- Seibt, Johanna: Free Process Theory. Towards a Typology of Occurrences. In: *Axiomathes* 14 (2004), 23–55.
- Seibt, Johanna: Quanta, Tropes, or Processes. On Ontologies for Quantum Field Theory beyond the Myth of Substance. In: Meinard Kuhlmann/Holger Lyre/Andrew Wayne (Hg.): *Ontological Aspects of Quantum Field Theory*. Singapore 2002, 53–93.
- Seibt, Johanna: Ontological Categories: the Explanation of Categorial Inference. In: Dirk Greimann u. a. (Hg.): *Wahrheit – System – Struktur: Auseinandersetzungen mit Metaphysik*. Hildesheim 2001, 272–297.
- Seibt, Johanna: Existence in Time. From Substance to Process. In: Jan Faye/Uwe Scheffler/Max Urs (Hg.): *Perspectives on Time*. Dordrecht 1997, 143–182.
- Seibt, Johanna: Individuen als Prozesse. Zur prozeß-ontologischen Revision des Substanzparadigmas. In: *Logos* 2 (1995), 352–384.
- Seibt, Johanna: Der Mythos der Substanz. Eine Studie zur Präsuppositionenstruktur der Identitätsdiskussion. In: Konstanzer Berichte. Philosophie der Geistes- und Sozialwissenschaften 15 (1994), 1–35.
- Seibt, Johanna: Towards Process Ontology: A Critical Study in Substance-Ontological Premises. PhD Dissertation, University of Pittsburgh 1990.
- Steward, Helen: Processes, Continuants, and Individuals. In: *Mind* 122 (2013), 781–812.
- Stout, Rowland: (Hg.): *Processes, Experiences, and Actions*. Oxford 2018.
- Stout, Rowland: The Category of Occurrent Continuants. In: *Mind* 125 (2016), 41–62.
- Stout, Rowland: Processes. In: *Philosophy* 72 (1997), H. 279, 19–27.
- Vendler, Zeno: Verbs and Times. In: *Philosophical Review* 66 (1957), H. 2, 143–160.
- Verkuyl, Henk: *On the Compositional Nature of Aspect*. Dordrecht 1972.
- Whitehead, Alfred N.: *Process and Reality: An Essay in Cosmology* [1929]. Hg. von David R. Griffin and Donald W. Sherbourne. New York 1979.

Johanna Seibt

37 Ostasiatische Ontologien

37.1 Einleitung

Innerhalb der rund letzten dreitausend Jahre haben sich in Ostasien verschiedene Ontologien entwickelt, in denen sich ebenso prinzipielle wie umfassende Einsichten über die Natur der absolut grundlegenden Wirklichkeit, dem ›Taiji‹ (›großes Letztes‹, engl. *supreme ultimate*), zeigen. Unter der Überschrift ›Ostasien‹ beziehen wir uns hier auf China, Japan und Korea. Ontologien aus der Mongolei und Vietnam werden hier aus Platzgründen nicht berücksichtigt. Im Folgenden wird gezeigt, dass ostasiatische Ontologien in einem Paradigma der Negativität – oder kurz: des ›Nichts‹ – verwurzelt sind. Was hier mit dem Terminus ›Nichts‹ bezeichnet wird, findet sich in den unterschiedlichen Traditionen zum Beispiel als ›Leere‹ (›Sūnyatā‹), ›Wu‹ (japanisch ›Mu‹, koreanisch ›Mu‹: Nichts), ›Wuji‹ (無極, unbestimmtes Höchstes), ›reine Erfahrung‹ etc. Das ›Nichts‹ steht hier allgemein für die ursprüngliche, durch nichts in der Welt bedingte Prozessualität, welche als Ursprung der Welt gilt. Innerhalb des aktiven Prozesses entfaltet sich die Dynamik einer konstanten dialektischen Bewegung.

In historischer Hinsicht dient uns die bestimmte Struktur dieses Paradigmas als der grundlegende philosophische Rahmen für das Verständnis der Spezifität der drei ostasiatischen Traditionen Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus. Sie markiert nicht nur den Unterschied zum Paradigma des ›Seins‹ der westlichen Tradition, sondern auch den Unterschied zu den indischen und tibetanischen Traditionen. Aufgrund seiner Spezifität wird das ostasiatische Paradigma der Ontologie oft auch von Experten der westlichen oder südasiatischen Traditionen missverstanden. – Im ersten Abschnitt wird zunächst der ontologische Rahmen in Absetzung von den ursprünglich schamanistischen Glaubensvorstellungen und deren impliziten Ontologien diskutiert. Dem folgt ein Abschnitt über die buddhistische Ontologie. Buddhismus ist eine sehr große und diverse religiöse Tradition. Das Kapitel beschränkt sich auf die in Ostasien dominierende Ontologie des *Mahāyāna*-Buddhismus. Dem folgt eine systematische Darstellung und Untersuchung der Ontologie, wie sie sich im Konfuzianismus entwickelte. Abschließend wird die daoistische Ontologie diskutiert.

Ein Hinweis ist vorab angebracht. Der Terminus ›Ontologie‹ bezieht sich normalerweise auf eine philosophische Untersuchung einer bestimmten Art von

Dingen und Eigenschaften. In dieser Bedeutung wird jedoch der Ausdruck ›ostasiatische Ontologie‹ den darin enthalten Denkformen nicht gerecht, da in der ostasiatischen Realitätsauffassung Wirklichkeit nicht auf das, was existiert bzw. ist, reduziert werden kann. Der im 17. Jahrhundert geprägte Ausdruck ›Ontologie‹ bzw. der Ausdruck ›onto‹ kommt vom griechischen *ον* (*on* = seiend, Gen. *όντος*). Ontologie bezeichnet also hier ursprünglich eine Untersuchung des Seins oder dessen, was ist. Aber die ostasiatische Auffassung beschränkt sich nicht auf den Bereich des Seienden. Wie wir unten sehen werden, entzieht sich die ostasiatische Ontologie in gewisser Weise dem tradierten Begriff der Ontologie. Wenn wir jedoch Ontologie in einem weiten Sinne als Theorie der fundamentalen Wirklichkeit verstehen, dann können wir vielleicht die Formulierung ›Ostasiatische Ontologie‹ akzeptieren. In diesem erweiterten Sinne wird der Beitrag die Grundzüge der ostasiatischen Metaphysik und Kosmologie diskutieren. Obwohl hier bestimmte Formen der Existenz nicht in Abrede gestellt werden (so z. B. in dem Gedanken, dass unsere Existenz den Keim der Buddhanatur enthält), wird gleichwohl die Vorstellung eines Seins des Seienden im Sinne einer zugrundeliegenden, unveränderlichen, konstanten und substantiellen Natur des Seins zurückgewiesen.

37.2 Ontologie im ostasiatischen Volksglauben

In Ostasien gab es charakteristische Formen des Volksglaubens. Beispielhaft dafür ist der Schamanismus, der für einen Vorstellungszusammenhang steht, der sowohl mit den ursprünglichen und ältesten ostasiatischen Weltanschauungen als auch mit religiösen Praktiken verknüpft ist. Diese Art des Volksglaubens enthält einen an Geister glaubenden und die Natur verehrenden Animismus und damit sowohl die Vorstellung von Göttern, die in der Natur wohnen (z. B. in Steinhaufen, heiligen Höhlen oder Bäumen), als auch von Erdgeistern und Schutzgeistern von Häusern oder Dörfern sowie von bösartigen Kobolden und Geistern verstorbenen Personen, welche in vielen Fällen einen gewaltlosen oder tragischen Tod fanden. Diesen Geistern wurde die Macht nachgesagt, dass sie das Glück der Lebenden beeinflussen oder verändern können.

Der entsprechende chinesische Volksglaube kann bis mehrere Jahrtausende vor Christus zurückverfolgt werden. Er beinhaltet Gehorsam zu den ›Shen‹ (神: oft als ›Geister‹ übersetzt) und einer Reihe von Göttern

und Unsterblichen. Sie mögen Gottheiten aus der natürlichen Umwelt oder Urahnen menschlicher Gruppen sein; viele von ihnen spielen in der chinesischen Mythologie und in der Geschichte der Shang Dynastie (1600–1046 v. Chr.) sowie in der darauffolgenden Zhou Dynastie (1046–256 v. Chr.) eine Rolle. Die magischen Praktiken der Shang Dynastie basierten auf der Anbetung der Vorfahren und gottgleichen Könige, welche nach ihrem Tod als unsichtbare, aber sehr wohl mächtige Kräfte vergöttlicht wurden. Da sie ursprünglich keine transzendenten Wesen waren, wurden sie auch nicht als jenseitige Schöpfer der Welt betrachtet. Die königlichen Vorfahren wurden ›Di‹ (帝) genannt, ›Gottheiten‹, und der wichtigste unter ihnen war ›Shangdi‹ (上帝, ›höchste Gottheit‹).

Die Zhou-Dynastie, die die Shang-Dynastie stürzte, war in einem durch die Feldwirtschaft geprägten Weltbild verwurzelt, und betonte mehr als diese die allgemeine Vorstellung vom ›Tian‹ (天, ›Himmel‹). Während sich die Shang-Dynastie mit ›Shang‹ als ihrem göttlichen Urahnen identifizierte und sich so ihres Machtanspruchs versicherte, transformierte die Zhou-Dynastie den Machtanspruch durch seine Funderierung in einer moralischen Kraft, dem ›Mandat des Himmels‹ (›Tian‹). In der Theologie der Zhou steht ›Tian‹ nicht für eine einzigartige irdische Nachkommenschaft, sondern für etwas, das den tugendhaften Regenten eine Gunst gewährt. In diesem Zusammenhang ist die typische Argumentation der Zhou-Könige von großer Bedeutung, nämlich dass die Shang Dynastie gemäß des ›Mandats des Himmels‹ untergegangen sei, da die Könige hier Tyrannen waren, und der Sieg der Zhou über die Shang-Dynastie eine Folge der Tugendhaftigkeit der Zhou-Könige und Liebe zu den Menschen gewesen sei. Diese Auffassung hatte später einen erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der moralischen und politischen Auffassungen des Konfuzianismus.

Neben den Vorstellungen von Geistern, die in den Dingen wohnen, gibt es im ursprünglich chinesischen Weltbild auch die Vorstellung von einem Medium, ›Wu‹ (巫), das die Verbindung zwischen Menschen und Geistern ermöglicht. ›Schamane‹ ist die übliche Übersetzung für das chinesische ›Wu‹ (wobei von einigen auch die These diskutiert wird, dass der sibirische Schamane und der chinesische ›Wu‹ historisch und kulturell identisch sind). Seit dem zehnten Jahrhundert v. Chr. hatten sich die religiösen und magischen Praktiken am Hof des chinesischen Kaisers zu einem kohärenten Text ausgeformt. Der antike mantiche Text *Zhouyi* (周易), der ungefähr zeitgleich zur

Zhou-Dynastie kodifiziert wurde, spielte eine enorme Rolle für den Konfuzianismus der späteren Han-Periode, in dem der Text unter dem Titel *Yijing* (易經, oft auch als ›I Ging‹ transkribiert) als einer der fünf konfuzianischen Klassiker kanonisiert wurde. Dass der Text seinen Ursprung in den antiken chinesischen Praktiken des Schamanismus hat, ist unzweifelhaft. *Zhouyi* war ursprünglich eine Sammlung von Materialien und Hilfsmitteln für die Weissagung – anfangs Schildkrötenpanzer, Tierknochen oder die Blütenstengel der Schafgarbe, später auch Münzen. In dieser Hinsicht ist es wahrscheinlich, dass *Zhouyi* ein Text aus der Bronzezeit ist. Ähnlich wie Ärzte versuchen, anhand der Symptome ihrer Patienten eine Diagnose abzuleiten und eine Prognose zu machen, versuchen Wahrsager die Zeichen zu lesen und die Zukunft vorherzusagen. Dabei dienen die Wahrsager als Medium (›Wu‹ 巫, dt. ›Schamane‹) für die Botschaften der Götter oder Vorfahren. Weissagungen mittels Knochen oder Schildkrötenpanzer dienten während der Shang-Periode dem König dazu, eine Aufgabe (›Ming‹, 命, oder besser: ›Mingci‹: 命辭) in Gestalt von Wünschen oder geplanten Handlungen an die Vorfahren zu übermitteln. Die Aufgaben bzw. Fragen waren üblicherweise auf den Panzern oder Tierknochen geschrieben und benannten das Ereignis, dessen Verlauf vorhergesagt werden sollte. Die Wahrsager deuteten dazu die Bruchlinien auf den Knochen.

Da die Koreaner vermutlich ursprünglich aus Sibirien auf die koreanische Halbinsel einwanderten, geht man davon aus, dass auch der Koreanische Schamanismus von dort stammte und sich dann zur ursprünglichen Religion in Korea fortentwickelte. Im koreanischen Schamanismus sind drei Geister von besonderer Bedeutung: Der Berggeist ›Sanshin‹ (in der Regel dargestellt als ein alter Mann mit einem Tiger zu seinen Füßen), der Einsiedler ›Dokseong‹ und der ›Geist der sieben Sterne‹, ›Chilseong‹ (sichtbar im ›Großen Wagen‹). Auch der koreanische Buddhismus hat diese Geister anerkannt und in die eigene Tradition mitaufgenommen, sodass wir auch heute noch besondere Schreine für sie neben den Tempeln finden. Insbesondere der Berggeist erfährt im Anschluss an die Zeremonien für Buddha im Hauptsaal eine besondere Verehrung. Man hofft so den Ärger der lokalen Berggeister, in deren Gebiet die Tempel stehen, abzuwenden. In den »Legenden der drei Königsreiche« (»Samguk Yusa«) wird der koreanische Gründungsmythus vom Himmelsohn ›Dangun‹ überliefert. Die Rolle der Schamanen wird in den bildhaften Darstellungen koreanischer Mythen oft im Sinne von Medien

bzw. Vermittler höherer Seinsformen charakterisiert. Die Schamanen werden zwar nicht in einem institutionellen Rahmen ernannt, gelten aber als vom Himmel selbst eingesetzt. Dem höchsten Gott, dem ›König des Himmels‹ (›Haneulilim‹ oder ›Hwanin‹), kommt in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zu. Im Allgemeinen stellen die Mythen Schamanen so dar, dass sie eine verborgene göttliche oder königliche Natur haben, die sich in der Regel aus einer Blutlinie ableitet, die bis zu den frühen Zivilisationsgründern zurückführt. Des Weiteren verweisen die Mythen auf die Merkmale einer göttlichen Präsenz, wie z. B. den heiligen Berg oder den heiligen Baum sowie tragische oder schmerzhafte Geschichten. Dabei spielt – ähnlich wie in den sibirischen Mythen – oft ein Bär eine Rolle. Sowohl in den sibirischen Traditionen als auch in der chinesischen Tradition des ›Gelben Kaisers‹ und anderen göttlichen Ahnenvätern, sowie im koreanischen Schamanismus versteht man den Bären als Symbol des Großen Wagens (bzw. der ›Große Bär‹ oder ›Ursa Major‹) und damit selbst als eine höchste Gottheit. Im koreanischen Schamanismus stehen die sieben Sterne des Großen Wagens für die Wirkung göttlicher Kräfte, welche besonders für die Schwangerschaft entscheidend seien.

Der japanische Schamanismus hat, zumindest in seiner Frühform, viele Merkmale mit dem chinesischen und koreanischen Schamanismus gemeinsam. In der »Chronik Japans in einzelnen Schriften« (›Nihonshoki‹) und der »Aufzeichnung alter Geschehnisse« (›Kojiki‹) werden von zahlreichen Göttern gesprochen, darunter die Sonnengöttin ›Amaterasu-ō-mikami‹. Doch auch nach der Einführung des Buddhismus und Konfuzianismus in Japan bleiben viele Intellektuelle den grundlegenden Glaubensvorstellungen des Shintoismus verpflichtet.

Dass sich dieser in der Neuzeit zu einem systematischen Shintoismus einschließlich des staatlichen Shintoismus entwickelte, war nicht zuletzt aufgrund der weitverbreiteten Unterstützung der einheimischen Glaubensformen im vormodernen Japan vor allem seitens der Intellektuellen möglich. Zu Beginn der Edo-Zeit (1603–1868) beförderte Hayashi Razan (1583–1657) das neokonfuzianische Prinzip des Lernens (›Li‹, 理). Als Gründer des konfuzianischen Kollegs (›Yushima Seido‹) in Ueno trat er für den konfuzianischen Weg ein, den er als ein Weg des Weisen bestimmte, der auf die wahre Natur des Menschen – das ›Li‹ – reflektierte. Er verteidigte nicht nur den Realismus bzw. die Objektivität des ›Li‹, sondern argumentierte ferner dafür, dass das ›Li‹ auch der Weg des

Shinto ist. Yamazaki Ansai (1618–1682) übernahm Razans neokonfuzianische Haltung und betonte den Shintoismus. Ferner unterstrich er die Bedeutung des ›Li‹ als ein mit dem Shintoismus kompatiblen aktiven normativen Lebensprinzip und entwickelte so die ›Sukka‹-Form des Shintoismus, in welcher sich konfuzianische Ethik und shintoistischer Götterglaube vermischen. Damit versöhnte Yamakazi den Shintoismus und mit dem konfuzianischen Prinzip ›Li‹ (理). Dabei ging er davon aus, dass wir Menschen am Ende einige Dinge im Glauben aufzunehmen haben (wobei er freilich den Shinto-Glauben im Sinn hatte). Im Wesentlichen war es Yamakazi, mit dem die für die nächsten zwei Jahrhunderte maßgebenden Strömungen ihren Anfang nahmen: (i) Die Popularisierung der konfuzianischen Ethik, (ii) die Wiederbelebung der Shinto-Tradition und deren Entwicklung zu einem kohärenten System, sowie (iii) der starke Nationalismus und der Fokus auf die Bildung. Der Kulminationspunkt einer national ausgerichteten Bildung, dem ›Kokugaku‹ (Nationale Schule), wird durch Motoori Norinaga (1730–1801), ebenfalls ein Vertreter der Edo-Tradition, markiert. Er ist bekannt für sein anti-evolutionäres Argument, dass in Sachen der Wahrheit allgemein die Regel gelte: je älter etwas ist, desto besser. Womit zugleich feststand, dass Shinto – der älteste Weg der Götter in Japan – wahr und der richtige Weg sein musste.

37.3 Die Ontologie des Mahāyāna-Buddhismus

Der Mahayana-Buddhismus, der sich aus der ursprünglichen Form des Buddhismus auf dem indischen Subkontinent entwickelte, entfaltete in Ostasien eine einzigartige Form. Beispielhaft für seine ontologischen Auffassungen über das Wesen der Realität ist die deutliche Priorisierung des Nichts und des Seins, welches jedoch seinerseits nicht als abgetrennt, sondern als Manifestation des Ersteren gedacht wird. Hinsichtlich der ontologischen Grundstruktur lehnt der Mahayana-Buddhismus einen Dualismus von zwei unabhängigen Realitäten ab und behauptet dagegen den Monismus einer Realität im Sinne eines kohärenten Ganzen. Diese Auffassung kann jedoch auf verschiedene Weise ausformuliert werden. Sie ist zum einen prominent in der Lehre von den zwei Wahrheiten, d. h. der absoluten Wahrheit und der konventionellen Wahrheit. Sie wird in anderer Weise auch in der Lehre vom *Einen Geist* und den *Zwei Toren* entwickelt, was in dem buddhistischen Gedanken kulminierte, in

der ›Nirvana‹ als ontologisch identisch mit ›Samsara‹ gedacht wird.

Um den Mahāyāna-Buddhismus zu verdeutlichen, ist es günstig, mit dem sehr bekannten ›Herz Sutra‹ (sanskrit: ›Prajñāpāramitāhrdaya‹; chinesisch: 心經, Xinjing) zu beginnen. Der Sanskrit-Titel *Prajñāpāramitāhrdaya* kann etwas verkürzt mit ›Herz der höchsten Weisheit‹ übersetzt werden. In diesem Sutra finden wir die bekannte Formulierung des Bodhisattva Avalokitesvara: »Form (色) ist Leere (śūnyatā, 空), Leere ist Form.« In diesem Zusammenhang werden auch alle ›Skandhas‹ (*Form* oder Materie oder Körper, = Rupa), *Empfindungen* (oder Gefühle, die von der Form erhalten werden, = Vedana), *Wahrnehmungen* (= Samjna), geistige Aktivität oder Formationen (= Sankhara) und *Bewusstsein* (*Vijnana*) als ›leer‹ bzw. als ›in Abhängigkeit von anderem entstanden‹ bestimmt. Damit werden zuletzt alle Dinge in der Welt als substanzlos gedacht. Denn alle Dinge setzen sich durch (fünf) ›Skandhas‹ zusammen, womit eine Ontologie des Nichts vertreten wird. Obwohl die manifesten Phänomene Dinge zu repräsentieren scheinen, ist deren ›zugrundeliegende‹ Realität nur die Leere. Sein gilt nur als eine Illusion, entstanden aus der Leere.

Nagarjuna, der indische Autor des *Mulamadhyamakarika*, obwohl selbst kein ostasiatischer Philosoph, kann hier als Schlüssel für ein Verständnis der Grundüberzeugungen im ostasiatischen Buddhismus dienen. Für ihn ist alles Leere (*śūnya*). Jegliches ist ohne ein eigenes Sein (*svabhava*) (Sidertis 2017, 180) oder Wesenheit, da alles, was existiert, von anderem abhängt. Für Nagarjuna gilt: »Das Wesen der Natur besteht in der Abwesenheit eines wesentlichen Seins der Dinge« (Burton 1999, 45). Das hat ihm den Vorwurf eines Nihilismus eingebracht, für den nichts existiere. Dabei ist aber zu beachten, dass er nicht argumentiert, dass nichts existiert, sondern vielmehr, dass das Nichts bzw. die Leere die Dinge erst möglich macht (ebd., 87) Die Leere impliziert nicht die Nichtexistenz der verschiedenen Dinge, deren Nichts es ist. Es bedeutet im Gegenteil, dass die Dinge existieren, nämlich als abhängiges Entstehen ohne eigenes Sein bzw. Wesen (*svabhava*). Damit steht der von Nagarjuna entfaltete Gedanke der Leere für den berühmten ›Mittleren Weg‹ eines Buddhismus zwischen Eternalismus und Nihilismus.

Auch Nagarjuna spricht von zwei Arten der Wahrheit: der höchsten (absoluten) Wahrheit und der weltlichen (auf Konventionen beruhenden) Wahrheit. Im Sinne der weltlichen Wahrheit existieren in der Welt der Erscheinungen alle ›Dharmas‹ in Abhängigkeits-

verhältnissen. Dagegen sind sie entsprechend der absoluten Wahrheit in ihrem Wesen als leer zu betrachten. Auf der Ebene der weltlichen Wahrheit mögen wir sagen, dass die Dinge existieren. Doch auf der Ebene der höchsten Wahrheit sind sie alle wesentlich als an sich leer bestimmt. Dabei kommt der höchsten Wahrheit ein größerer Wert zu als der weltlichen Wahrheit.

In der buddhistischen Kommentartradition in China wird typischerweise die Unterscheidung und die Dualität zwischen Form und Leere aufgelöst. Dabei werden beide als zwei Aspekte eines und desselben aufgefasst und begrifflich als ›Ti‹ (體, Essenz oder Substanz) und ›Yong‹ (用, Funktion) unterschieden. Im Allgemeinen bezieht sich ›Ti‹ auf die tieferliegenden, fundamentaleren, innersten, wichtigsten oder am wenigsten sichtbaren Aspekte von Dingen (Prozesse, Sein, Phänomen, Ereignis usw.). Demgegenüber bezieht sich ›Yong‹ auf die manifestierten, äußeren, sichtbaren Aspekte. Aber diese Unterscheidung wird im Buddhismus auch auf den menschlichen Geist angewendet, wobei ›Ti‹ sich auf die tiefere, stärker verborgene Dimension des menschlichen Geistes bezieht, d. h. auf den reinen, angeborenen Geist bzw. den Buddha-Geist, wie er ist, bevor er in den Bereich der Aktivität und des ›Yong‹ im Verhalten einer gewöhnlichen, unerleuchteten Person oder eines Bodhisattva oder Buddhas erscheint. Die Anwendung umfasst tatsächlich einen weiteren Bereich und übergreift dabei die scheinbaren Dichotomien von Weisheit und zweckmäßigen Mitteln (*prajñā*, 般若 / *upaya*, 方便), von Leere und Form (空/色), von Prinzip und Lehre (理/教), von Prinzipien und Phänomenen (理/事) sowie von Buddha-Natur und Empfindungswesen (佛性/衆生) und verbindet diese als jeweils zwei Aspekte einer einzigen Sache (Muller 2019; vgl. Kim 2017).

Im chinesischen Buddhismus ist die Ti/Yong-Unterscheidung ein leitendes Paradigma für die Reinterpretation der Lehren des indischen Buddhismus. Es strukturiert den gesamten Diskurs solcher einflussreichen Texte wie *Das Erwachen des Glaubens im Mahayana* (versinnbildlicht durch das berühmte Wasser/Wellen-Gleichnis für Erleuchtung und Leiden), *Das Sutra des sechsten Patriarchen* (mit der Metapher der Lampe und ihrem Licht für Meditation und Weisheit), und *Das Sutra der vollendeten Erleuchtung* [大方廣圓覺修多羅了義經] (mit einem Abschnitt über die ›Plötzlichkeit‹ im ersten Kapitel, der sich auf das Wesen bzw. die Substanz bezieht, und den nachfolgenden Abschnitten über die ›Gradualität‹, die sich auf die Funktion beziehen). Die Ti/Yong-Struktur ist mithin auch die Erklärungsgrundlage des ostasiatischen

Buddhismus für das Verhältnis zwischen der graduellen und der plötzlichen Erleuchtung (Park 1983). Sie wird ferner von den Huayan-Meistern für die Strukturierung ihrer soteriologischen Systeme der vier *Harmadhātus* (Dharma-Welt: 四法界) benutzt. Darüber hinaus verwenden sie diese auch für die analoge, aber stärker fokussierte Li/Shi-Unterscheidung (Unterscheidung zwischen dem Li-Prinzip und dem Phänomen (›Shi‹: 事)).

Neben der Betonung der Leere aller Dinge und der Ti/Yong-Struktur der Dinge findet sich im ostasiatischen Buddhismus auch eine entschiedene Befolgung der Lehre vom Mutterleib (bzw. Embryo) der Buddha-Natur. Diese Lehre besagt, dass auch die im Schein befangenen normalen Wesen in sich die Fähigkeit zur Erleuchtung besitzen. Der Geist ist an sich lichthaft, aber betäubt von den zufälligen Verunreinigungen. Damit ist der Geist nicht an sich, aber dennoch allgemein unwissend, und zwar kontingenterweise. Dieses Vermögen des Geistes wird *Thatagathagarba* (Mutterleib der Buddha-Natur) genannt (vgl. *Suramgama Sutra*).

Eine der ersten und ursprünglichsten ostasiatischen Formen des Mahāyāna-Buddhismus ist die Tiantai-Schule in China. Der Tiantai-Buddhismus wurde von Zhiyi (智顥, 538–597) gegründet. Die maßgebende buddhistische Schrift ist hier das *Lotus Sutra*. Nach der Weltanschauung der Tiantai-Schule gibt es nur eine Realität, d. h. keinen Gegensatz zwischen Erscheinungswelt und Nirvana. Die Erscheinungswelt ist selbst nichts anderes als Nirvana. Im frühen indischen Buddhismus wurde die Erscheinungswelt (welche nicht nur Menschen, sondern auch Höllenwesen, hungrige Geister oder Götter umfasst) als Bereich der Seelenwanderung unterschieden vom Nirvana als dem Ende der Seelenwanderung. Zhiyi lehnt diese Unterscheidung entschieden ab: »Eine einzige, ungeträgte Realität ist alles, was es gibt – nichts existiert außerhalb davon« (Zhiyi 1993, 114). Damit ist das Ziel des Buddhismus nicht mehr, sich von dem unaufhörlichen Kreislauf von Geburt und Wiedergeburt zu befreien, indem man in einen jenseitigen Bereich entflieht. Oder wie Zhiyi sagt: »Wenn der Zyklus von Geburt und Tod identisch mit der Leere ist, wie könnte er jemals überwunden werden? Wenn Nirvana selbst mit der Leere identisch ist, wie könnte es erreicht werden?« (Zhiyi 1993, 188). Mit anderen Worten: »Die Objekte der [wahren] Aspekte der Realität sind nicht etwas von Buddhas, Göttern oder Menschen produziertes. Sie existieren an sich selbst und haben keinen Anfang« (ebd., 210). Für Zhiyi ist die Welt so real wie der Geist, und der Geist so leer wie die Welt. »In wel-

cher Weise ist [dieser Gedanke] identisch mit der Leere?«, fragt er und antwortet dann: »Weil alle Entstehungsfaktoren durch Bedingungen entstehen; was bedingtweise entsteht, mangelt es an eigener Natur, und ein Mangel an Eigennatur bedeutet Leere« (ebd., 194). Der Geist existiert nicht als unabhängige Substanz. Er ist auf die Welt angewiesen. Die Welt ist ihrerseits auf den Geist angewiesen. Daraus ergibt sich die Lehre von der dreifachen Wahrheit: Erstens die ›Wahrheit der provisorischen Existenz‹, welche besagt, dass die Existenz aller Dharmas von vielfältigen kausalen Faktoren abhängt und somit nur in der Weise des Provisorischen, zeitlich Bedingten erscheint. Zweitens gibt es die ›Wahrheit der Leere‹, die besagt, dass alle Dharmas leer sind, d. h. dass ihnen keine Eigennatur oder Substanz zukommt (was, wie oben angedeutet, nicht bedeutet, dass sie richtig oder Nichts sind). Drittens gibt es die ›Wahrheit des mittleren Wegs‹, die besagt, dass die zwei Extreme vermieden oder überwunden werden sollen. Der ›mittlere Weg‹ besteht darin, sowohl die Seinsthese mit der Betonung der Existenz als auch die nihilistische These mit ihrer Betonung der Leere zu überschreiten. Für Zhiyi gibt es keine andere Welt als diese, also die provisorisch-übergänglich existierende Erscheinungswelt. Aber diese Welt ist zugleich leer, d. h. selbst das Nirvana. Daraus folgt, dass die Welt als der immerwährende mittlere Weg existiert. Damit hebt Zhiyi den Gegensatz zwischen Sein und Leere auf. Die drei Wahrheiten beschreiben die drei verschiedenen Aspekte ein und derselben Welt. Alle Bereiche des Dharma sind zugleich leer, provisorisch existierend und Manifestationen des mittleren Wegs – oder wie Zhiyi es in einer berühmten Formulierung sagt: »Ein Gedanke enthält dreitausend Welten.«

Eine weitere wichtige Tradition des ostasiatischen Buddhismus stellt die Huayan-Schule in China dar, welche mit Fazang (643–712) ihren Höhepunkt findet. Er entwickelte den Gedanken einer Dichotomie zwischen dem Bereich des obersten Prinzips (›Li‹, 理) und dem Bereich der Dinge und Erscheinungen (›Shi‹, 事). Cheng-Guan (738–839?), der vierte Patriarch der Huayan-Schule, entwickelte diesen Gedanken weiter mit seiner Lehre der vier Dharma-Bereiche: dem Bereich des Prinzips, dem Bereich der Nicht-Interferenz von Prinzip und Dingen, dem Bereich der Nicht-Interferenz aller Dinge. Im *Blumenornament Sutra* (*Flower Ornament Sutra*) wird erklärt, dass »die Natur der Dinge grundsätzlich leer und Null ist. [...] Dinge haben keine wahre Realität« (Clearly 1983, 375). »Alles in den Welten ist leer« (ebd., 382). »Alle Lebewesen

und Länder, alle Dinge, die es gibt, ...[sind] ohne Ausnahme Illusionen.« Damit findet sich hier der Gedanke, dass Dinge leer sind im Sinne von ‚nicht real, illusorisch, und auch im Sinne von nicht als Substanz existierend. Aus dem Leersein im Sinne des Bedingtseins folgt, dass die Dinge keine Eigennatur haben und mithin nicht existieren. Sie sind in dieser Hinsicht nicht real. Der frühe Mahāyāna-Buddhismus nahm noch an, dass die höchste Realität, ein Noumenon, als Leere (*śūnyatā*) zu denken sei. Der Tiantai-Buddhismus behauptet dagegen, dass die höchste Realität zwar leer sei, aber nur in dem Sinne, dass sie von allen phänomenalen Eigenschaften und Wahrnehmungsqualitäten befreit ist. Das besagt nicht, dass sie eine völlige Leere oder Nichts ist. Doch der Huayan-Buddhismus behauptet genau dies: Die höchste Realität sei Leere und Nichts. Für den Huayan-Buddhismus sind die Dinge der Natur, d. h. die Phänomene gleichsam im Raum eingeschlossen, während die höchste Realität wie der Raum selbst ist. Da entsprechend der Schrift angenommen wird, dass die Erscheinungen der Welt durch die Aktivität des Geistes geformt sind, wird behauptet, dass es keine unabhängige Welt außerhalb des Geistes gibt. Der Geist erzeugt die Buddhas. Fazang schreibt: »Alles, was in der Welt ist, ist eine Schöpfung des Geistes; außerhalb des Geistes ist kein einziges Ding, das wahrgenommen werden kann« (*Cultivation of Contemplation of the Inner Meaning of the Huayan*, zit. n. Clearly 1983, 165). Obwohl die Erscheinungswelten als Produkte verschiedener Geister gedacht werden, können wir jedoch auch nicht sagen, dass der Geist die Welt erschafft. Denn Geister sind ebenso keine realen Substanzen. Fazang nimmt an, dass der Bereich der Dinge sich auf die Erscheinungswelt bezieht. Diese Welt gründet im Bereich des Prinzips als ihrer ontologischen Basis. Letzteres ist das Wesen (*Ti*) der Welt. Das Begriffspaar ‚Prinzip und Dinge‘ ersetzt ‚Leere und Form‘, welches das leitende Begriffspaar des frühen Mahāyāna Buddhismus war. Fazang lehnt die Annahme der Realität unserer Erscheinungswelt ab, da sie das Produkt unseres Geistes sei. Zugleich aber gilt auch der Bereich der Prinzipien als Produkt des Geistes: »Es gibt kein Dharma außerhalb des Geistes« (*Hundred Gates to the Sea of Ideas of the Hua-yan Sutra*, zit. n. Chan 1973, 414). Damit tritt er einen typischen Idealismus. Um das Verhältnis zwischen Prinzip und Erscheinungen (bzw. Dingen) zu erklären, benutzt Fazang die Metapher des goldenen Löwen. Dabei entspricht Gold dem Prinzip und der aus Gold bestehende Löwe der Erscheinung. Es gibt keinen wirklichen goldenen Löwen. Alle Charak-

teristika sind bloße Erscheinungen. Das Einzige, was wirklich existiert ist nur das Gold selbst. Aber das Gold kann sich hier nicht anders manifestieren als in der Erscheinung des Löwen. Es gibt hier eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem Gold und dem Löwen. Prinzip und Erscheinung sind interdependent. Phänomene und Noumena sind wechselseitig von einander abhängig. Das Noumenon ist das Wesen, während das Phänomen nur eine Funktion ein und desselben Wesens ist. Es gibt keine Funktion ohne das Wesen, aber ohne Funktion kann sich das Wesen nicht manifestieren.

Zum genaueren Verständnis der *Lehre von Einem Geist und zwei Toren* ist es das Beste, die Auffassung von Wonhyo (617–686), einem wegweisenden Denker im koreanischen Buddhismus, zu untersuchen. Wonhyo ist bekannt für sein Verständnis des buddhistischen ‚Tong‘ (Einheit oder Harmonie). Während praktisch alle seiner zeitgenössischen Exegeten in China den üblichen Klassifikationen (*panjiao*) folgten, wonach alle buddhistischen Richtungen hierarchisch geordnet wurden, wurde Wonhyo für seinen Ansatz des sogenannten *hwajaeng* (和諍) bekannt, d. h. der ‚Harmonisierung der Streitigkeiten‘. Der Gedanke des *hwajaeng* durchzieht und leitet alle seine Schriften, in denen wir sehen, dass er unablässig die differierenden Positionen und verschiedenen Schulen oder Meister nimmt und zeigt, wie bei einem richtigen Verständnis und der Ausarbeitung ihrer Prämissen und Motive das System des Mahāyāna-Buddhismus weiterhin als ein integriertes Ganzes gesehen werden kann. Unerbittlich verfolgt Wonhyo offenkundig unterschiedliche oder konfligierende buddhistische Lehren wie die Madyamaka-Position und die Yogācāra-Position; er untersucht sie so lange, bis er den präzisen Punkt ausgemacht hat, wo ihre Verschiedenheit entspringt. Von hier aus zeigt er dann, wie Unterschiede bezüglich grundlegender Auffassungen, Motivation oder sektiererischer Tendenzen seitens der Befürworter dieser besonderen Lehrmeinungen zur Produktion der scheinbaren Widersprüche führen.

Wonhyos verschiedenen Arbeiten stellen auf der koreanischen Halbinsel die ersten systematischen Untersuchungen der metaphysischen Realität der Welt dar, in welcher die zugrundeliegende Realität als *ein* Geist begriffen wird, »wo eines alles, alles eines ist, wo nichts bleibt, aber nichts nicht bleibt, wo nichts getan, aber nichts ungetan ist.« (Wonhyo, zit. n. Muller 2012, 270) Aber wie gewinnen wir eine solche umfassende Sicht der Realität? Um diese Frage zu beantworten, entwickelt Wonhyo eine bestimmte Auffassung der

Erleuchtung. Wir leben in einer Welt des vergänglichen Daseins. Doch der veränderlichen, endlichen Welt liegt eine unveränderliche, eine wahre metaphysische Realität zugrunde. In dem *Commentary on the Awakening of Mahāyāna Faith* (Kommentar zum ‚Erwachen des Glaubens im Mahayana) wird sie die ursprüngliche Erleuchtung (Bongak, 本覺) genannt. Die Welt selbst ist im Griff der unvergänglichen Erleuchtung. Mit anderen Worten besteht die ganze Realität selbst aus der ursprünglichen Erleuchtung, welche als Prozess der Selbstverwirklichung real ist. Wonhyo formuliert es so:

»Das wesentliche Fundament, auf welchem der ganze Komplex von Beziehungen zwischen den verschiedenen Lebewesen steht, ist die höchste ewige Realität, welche jenseits von Zeit und Raum, und welche die Quelle des Lebens und Lichts ist, welche es unserem Leben ermöglicht, wahrhaft Mensch, [d.h.] erleuchtet zu sein.« (Wonhyo, zit. n. Lee (Rhi) 1971, 7)

Aber diese Realität ist nicht abgetrennt vom normalen, alltäglichen Bewusstsein. Tatsächlich trägt das normale Bewusstsein den Samen zum Erreichen der höchsten Realität in sich. Die höchste Realität ist *eo ipso* der höchste Geist. Die Aussicht auf Erleuchtung ist dem Geist angeboren. Sie ist an sich allen lebenden Geschöpfen zugänglich. Weil die ursprüngliche Erleuchtung universell ist, können selbst gewöhnliche Menschen Erleuchtung auf dem Weg der Reinigung des Geistes erlangen. Natürlich ist Wonhyo nicht so naiv zu meinen, dass die höchste Realität buchstäblich in unserem Bewusstsein sei, aber er verweist darauf, dass jeder Mensch tatsächlich danach greifen kann. Der Entwicklungsstand des Geistes im gewöhnlicherweise unklaren Bewusstsein einer individuellen Person, in dem sich die Erleuchtung nur partiell und zu einem gewissen Grad realisiert hat, wird von Wonhyo »erworbenen Erleuchtung« (»Sigak«) genannt. Es ist eine Erleuchtung in ihrem aktuellen Realisierungsprozess. Der Samen wird zu einem Baum, der Geist ist auf dem Weg zu seinem bestimmten Ende, der Frucht der ursprünglichen Erleuchtung. Der Zustand des Sigak ist dabei dem Bewusstsein nicht offenbar. Er ist unbewusst. Dabei ist die Erleuchtung tatsächlich ursprünglich im Geist niedergelegt als ein Samen. Der Samen (*Tathāgatagarbha*) der Buddha-Natur ist im menschlichen Bewusstsein nur eine Potentialität. Wenn der Samen entdeckt wird, ist seine Realität erkannt.

Der eine Geist hat deshalb ›zwei Tore‹, d.h. zwei Aspekte, welche zwar voneinander verschieden, aber

auch komplementär zueinander sind. Der Geist hat einen absoluten und höchsten Aspekt, den Aspekt des wahren Soseins. Dieser Aspekt ist eigentlich in sich doppelt. Es kann entweder bedeuten, leer von einer Eigennatur oder Verunreinigung zu sein, aber es kann auch bedeuten, erfüllt zu sein von Myriaden heilsamer Eigenschaften, die zur Erleuchtung beitragen. Der *absolute* Aspekt des Geistes als sowohl leer als auch erfüllt ist dasselbe wie das *Tathagatagarbha*. Dieses kann aktiv den Sinnenwesen helfen, die Erleuchtung zu erlangen. Es kann auch passiv insofern sein, als es verborgen bleibt durch die Verunreinigungen. Im Geist gibt es auch einen anderen, ›konventionellen‹ bzw. *relativen* Aspekt der ›Produktion-und-Auslösung‹. Er ist auf diese Weise dem *Samsara*, dem Bereich der Existenz und des steten Wechsels von Werden und Vergehen unterworfen. Der ›konventionelle‹ Aspekt ist das *Alayavijnana* oder *Lagerhaus-Bewusstsein*, welches der Speicherung der Samen und der aus vergangenen Handlungen resultierenden Neigungen dient. Der Geist ist so gleichzeitig getäuscht und doch erleuchtet. Sinnenwesen können so einerseits als ursprünglich erleuchtet gedacht werden und müssen dennoch andererseits durch einen Bildungsprozess zur Erleuchtung forschreiten.

Wie können wir als ein egozentrisches Bewusstsein die Erleuchtung (Bongak) erreichen? In seiner abschließenden Analyse folgert Wonhyo:

»Die Erleuchtung enthält nicht mehr als die Aufgabe des Missverständnisses, dass man unwissend sei und die Anerkennung des wahren, erleuchteten Zustands. Wenn das getäuschte Sinnenwesen schließlich die Erleuchtung realisiert, dann zeigt sich, dass der gewöhnliche Bewusstseinszustand nichts anderes ist als die ursprüngliche Erleuchtung, die immer gegenwärtig war« (Buswell 2007, 5).

Das ist das, was Hegel den ›absoluten Geist‹ nennt, wo alle Differenzen zwischen den Individuen getilgt und in einen höheren Stufe aufgehoben sind. Alternativ könnte man diesen Gedanken auch mit Jaspers Begriff des ›Umgreifenden‹ vergleichen, bei dem die Subjekt/Objekt-Differenz am Ende aufgelöst ist (Lee (Rhi) 1982).

Fast zeitgleich mit dem Tiantai- und Huayan-Buddhismus entsteht der Chan-Buddhismus (jap. ›Zen‹, kor. ›Seon‹). In seinen Anfängen bezog sich der Chan-Buddhismus auf die Mahāyāna Sūtras und insbesondere auf das Laṅkāvatāra Sūtra. Chan-Meister betonten eine undifferenzierte und vereinheitlichte

Sicht auf die Wirklichkeit und folgten dabei der ›Ekayāna‹-Lehre (›Ein Fahrzeug‹). Huineng (惠能, 638–713), bekannt als der Sechste Patriarch des Chan-Buddhismus, soll ein ungebildeter Laie gewesen sein, der beim Hören des Diamant-Sutras ein Erweckungserlebnis gehabt haben soll. Dies zeigt, inwieweit der Chan-Buddhismus der Sichtweise folgt, dass alle Menschen unabhängig von ihrem sozialen Status und ihrem Bildungsstand mit der Buddha-Natur geboren werden, und dementsprechend die Fähigkeit haben, ohne Studium der Lehren den Zustand geistigen Erwachens zu erreichen. Dieser Aspekt wurde in der Folge von einem anderen Mönch des Seon- bzw. Chan-Buddhismus, Jinul (1158–1210) fortgeführt, der die ganze Wirklichkeit als ›wahren Geist‹ auffasst. Nach diesem Verständnis sind wir alle in der fundamentalen Wirklichkeit des Geistes situiert, was nichts anderes als Buddha ist. Er entwickelt diese Einsicht unter Verwendung des Ti/Yong-Schemas weiter.

In Japan blühte der Buddhismus während der *Heian-* (794–1185) und der *Kamakura*-Periode (1185–1333) auf. Saicho (767–822) hatte während Heian-Periode in der Nachfolge von Zhiyi eine spezifisch japanisierte Konzeption des ›Tendai‹ (›Tiantai‹) anzubieten. Insbesondere kombinierte er ›Tendai‹ sowohl mit ›Zen‹ als auch ›Mikkyo‹ (Tantrischer Buddhismus), und argumentierte im Sinne des Lotus Sutra, dass die Buddha-Natur in allen Dingen ist. Seine Ansichten zeigen bereits eine deutlich nationalistische Ausprägung, wenn er von Japan als ›dainipponkoku‹ (›das große Land Japans‹) spricht. Sein Zeitgenosse Kukai (774–835) schrieb unter Verwendung einer doktrinären Klassifikationsmethode (›panjiao‹, 判教) *The Ten Stages of the Religious Consciousness* (*Die zehn Stufen des religiösen Bewusstseins*). Dabei wird die niedrigste Stufe mit den gewöhnlichen Menschen identifiziert; auf der zweiten Stufe wird bereits der Konfuzianismus gesehen; während aber der Tendai-Buddhismus auf der achten Stufe steht, findet sich der Kegon- bzw. Huayan-Buddhismus auf der neunten Stufe. Die verbleibende höchste Stufe wird mit seinem eigenen Shingon-Buddhismus gleichgesetzt. Er unterstützt den Shingon-Buddhismus, da er die Mantras (bzw. ›Shingon‹: ›wahres Wort‹) als Weg der Erleuchtung verwendet. Für ihn besteht Erleuchtung darin, zu erkennen, dass unsere Natur identisch mit dem Mahāvairocana-Buddha (alternativ ›dainichi nyorai‹: ›Sonnengott Buddha‹) ist, und zwar, indem die meditierenden Schüler sich aktiv auf den wahren Lehrmeister einstellen und dabei ein rigoroses Training nach den drei Geheimnissen der Meditation abzuleisten haben. Auf die-

sem Weg esoterischer Rituale soll die Erleuchtung mutmaßlich instantan erreicht werden.

Während der Kamakura-Periode trieb Eisei (1141–1215) den *Rinzai Zen* voran, indem er Koan-Meditationen (Meditationen über rätselartige unlogische Sätze) und direkte Übertragungen der Wahrheit im unmittelbaren Lehrer/Schüler-Kontakt favorisierte. Während der gleichen Periode vertrat Dogen (1200–1253), der Autor des *Shobogenzo* (*Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*), den *Soto Zen*, wo stattdessen mittels des ›Shinjindatsuraku‹ (Fallenlassen von Geist und Körper) das buddhistische Erwachen so erreicht werden soll, dass alle Unterschiede vollständig aufgehoben werden. Anstatt auf Koans zurückzugreifen, favorisierte er ›Shikantaza‹, d.h. das Sitzen ohne jegliche Gedanken. Damit finden wir bei Dogen eine Balance zwischen Theorie und Praxis, Sutra und Meditation.

Nach der Öffnung Japans zum Westen in den 1860er Jahren entwickelte Nishida Kitaro (1870–1945), beeinflusst sowohl vom Zen-Buddhismus als auch von westlicher Metaphysik, eine für die Moderne maßgebende neue Philosophie des Nichts. Nishida versucht beide heterogenen Traditionen in seiner Theorie der ›reinen Erfahrung‹ zu vereinigen. Sie wird als der ursprünglichste und fundamentale Typus der Erfahrung bestimmt, in der Erkenntnis, Urteil, Meinung oder andere Komponenten, die die Wahrheit und Reinheit der Erfahrung verunreinigen könnten, ausgeschlossen sind. Seine Idee der ›reinen Erfahrung‹ ist, wie er in seiner *Inquiry into the Good* (1912) (*Zen no Kenkyū*; dt.: Über das Gute) darlegt, eng verknüpft mit buddhistischen Konzepten, wie die der Einheit, des ›Sunyata‹ und ›Nirvana‹. Es ist sehr wahrscheinlich, dass seine Konzeption auch von den antiken ostasiatischen Philosophen Fazang und Zhuangzi beeinflusst war, was dazu beigetragen haben könnte, dass Nishida den modernen philosophischen Standard für seinen Kontext prägte. Das gewöhnliche Bewusstsein versteht Erfahrung als etwas Individuelles und Subjektives, da Erfahrung darauf beruhe, dass sensorische und kognitive Fähigkeiten angesichts von irgendetwas Gegebenem individuell ausgeübt werden. Doch für Nishida ist das keine wahre Erfahrung. Eine wahre Erfahrung – von ihm eben ›reine Erfahrung‹ genannt – geht all diesem ursprünglich voraus. Es ist der Differenzierung in Subjekt und Objekt logisch vorgeordnet. ›Reine Erfahrung‹ gilt nicht nur als Grundstruktur einer jeden individuellen Form des Urteilens, der Empfindung und des Wissens, sondern auch als grundlegende Form der Wirklichkeit. Sowohl

die individuelle und subjektive Erfahrung als auch die objektiven Phänomene haben ihren Ursprung in der ›reinen Erfahrung‹. Dabei ist anzumerken, dass dies keine idealistische Konzeption ist. Der Realitätsggrund ist nicht im subjektiven Geist. Seine Konzeption stellt auch keinen Phänomenalismus dar, da die ›reine Erfahrung‹ kein Vorkommnis im individuellen Bewusstsein ist. Die ›reine Erfahrung‹ bezeichnet eher eine Einsicht in die Grundbeschaffenheit der Wirklichkeit, welche unsere bewusste Erfahrung in unserem alltäglichen Lebenskontext ermöglicht.

37.4 Praktische Ontologie des Konfuzianismus

Die zweite Tradition der Ontologie, die wir zu betrachten haben, ist die ursprünglich aus China stammende intellektuelle und religiöse Tradition des Konfuzianismus. Der Konfuzianismus ist unter den ostasiatischen Traditionen bekannt dafür, eine Vielzahl praktischer Aspekte zu betonen, wenn es darum geht, unsere Weltsicht zu begreifen und zu systematisieren. Der Konfuzianismus betrachtet es als seine Aufgabe, uns nicht nur bei unserem Bemühen, weise zu werden, anzuleiten, sondern auch in unserem sozialen und politischen Leben. Auch wenn die konfuzianische Ontologie ohne Frage theoretische Elemente hat, ist der praktische Teil der entscheidende. Jemand, der sich den Konfuzianismus aneignet, darf nicht nur einfach ein äußerliches Verständnis von ihm oder ein theoretisches Wissen über ihn haben, sondern muss sich auch seinen inneren Geist zu eigen machen und im gemeinschaftlichen Leben praktizieren, d. h. im Kontext sozialen und politischen Lebens. Das ist der Grund, warum er von allen anderen Traditionen – dem Buddhismus und Daoismus – unterschieden ist. Es gibt im Konfuzianismus einfach keinen Platz für einen ›zurückgezogenen Einsiedler‹ oder einen ›einsamen Asketen‹. So erinnert der Konfuzianismus ein wenig an die antike griechische Konzeption einer Philosophie, in der man seine Philosophie zu leben hat. Konfuzianismus betont vor allem das Erreichen des Ideals gemeinschaftlichen Lebens – das den sogenannten Weisen auszeichnet. Dabei plädiert der Konfuzianismus für eine Bildung zum Weisen, bei der man sich selbst durch Internalisierung und äußerer Ausübung seines Wissens zum Weisen bildet, wodurch sowohl eine Einheit von Denken und Handeln als auch eine Einheit von individuellem und gemeinschaftlichem Leben erreicht werden soll.

Eines der wichtigsten ontologischen, aber auch praktischen Begriffsschemata ist auch im Konfuzianismus die Unterscheidung von ›Ti‹ (體, Essenz oder Substanz) und ›Yong‹ (用, Funktion). Tatsächlich können im Konfuzianismus alle Dinge im Universum nach diesen beiden Hinsichten (Ti/Yong) betrachtet werden. Wir können hier von einem Prozess oder Komplex bestehend aus ›Ti‹ und ›Yong‹ sprechen. Auch wenn in der konfuzianischen Tradition das Ti/Yong-Begriffspaar nicht formal definiert wird, können wir sagen, dass ›Ti‹ sich auf die zugrundeliegende Struktur von etwas bezieht, das den Grund für seine Veränderungen in der Welt darstellt. Demgegenüber bezieht sich ›Yong‹ auf die Manifestation des Verborgenen oder Unsichtbaren. Darin ist der Gedanke enthalten, dass sich das ›Ti‹ selbst nicht verändert, sondern vielmehr Veränderungen ermöglicht. Es ist gewissermaßen eine Matrix der Veränderung oder eine Entwicklungsachse in der Welt konkreter Dinge. Demgegenüber ist das ›Yong‹ die Gesamtheit der Handlungen und Prozesse in der manifesten Welt, welche durch das ›Ti‹ möglich waren. Der Konfuzianismus wendet das Ti/Yong-Schema auf die wichtigsten Teile seiner philosophischen Gebäude an, d. h. auf die Kosmologie, auf Struktur und Ursprung sozialer Organisation, auf den menschlichen Geist im Kontext der Bildung zum Weisen etc. Dabei ist es wichtig, daran zu erinnern, dass ›Ti‹ – was im buchstäblichen Sinn ›Körper‹ bedeutet – sich nicht auf eine dingliche Entität im Sinne eines westlich-metaphysischen Substanzbegriffs bezieht (Muller 1998, 5). ›Ti‹ und ›Yong‹ beziehen sich auf zwei verschiedene Aspekte eines und desselben. Das ›Ti‹ einer Sache kann so nicht unabhängig von seinem ›Yong‹-Aspekt begriffen werden. Sie verbinden sich wechselseitig in nahtloser Weise. Aber es gibt klarerweise eine hierarchische Ordnung zwischen ihnen. Dem ›Ti‹ wird immer ein Vorrang gegenüber dem ›Yong‹ eingeräumt. In dieser Hinsicht gilt das ›Ti‹ als elementarer, früher oder grundlegender gegenüber dem ›Yong‹-Aspekt. Beispielsweise wird im Konfuzianismus wiederholt betont, dass die menschliche Natur (Xing) als ›Ti‹ und die Gefühlsausdrücke im alltäglichen Leben als ›Yong‹ bestimmt sind. Dem entsprechend soll die besondere Tugend der Menschlichkeit *Ren* (仁), von Konfuzius (551–479 v. Chr.) und Mencius (372–289 v. Chr.) als grundlegendes Prinzip in menschlichen Angelegenheiten betont, als ›Ti‹ betrachtet werden, während dessen Manifestationen im gemeinschaftlichen Leben – manchmal adäquat, manchmal nicht – als ›Yong‹ begriffen werden. Des näheren kann sich die Menschlichkeit ›Ren‹ (仁) als We-

sen in seinen verschiedenen Funktionen manifestieren, d. h. in Sittlichkeit 禮 (*Li*), Respekt gegenüber den Eltern 孝 (*Xiao*), in Gerechtigkeit 義 (*Yi*) usw.

Damit wird deutlich, dass ›Ti‹ im Konfuzianismus wie im Mahāyāna Buddhismus etwas bedeutet, das sowohl tiefere, fundamentalere, innerlichere, wichtigere oder unsichtbare Aspekte der Bildung zum Weisen umfasst als auch deren zugrundeliegenden moral-psychologischen oder anthropologischen Prozesse, welche sich dann in Form des Verhaltens der Menschen manifestieren. Im Konfuzianismus stellt sich die ›Funktion‹ (›Yong‹) qua Verhalten entweder dar in der Weise des gewöhnlichen Menschen 小人 (*Xiaoren*) oder der der moralisch überlegenden Person 君子 (*Junzi*). Hier können wir den Gedanken finden, dass der Mensch eine grundsätzlich unbeirrbare Natur (›Ti‹) besitzt, die durch ihre Funktion (›Yong‹) in die Irre geraten kann (*Liji* 禮記). Das gleiche Modell fundamentaler Güte, die in entweder heilsame oder unheilsame Richtung gewendet werden kann, wurde später ausführlich im Konfuzianismus, Daoismus und den ostasiatischen Formen des Buddhismus entwickelt und diskutiert.

Mit dem Beginn des Neokonfuzianismus im 11. Jahrhundert entwickeln sich in China hochmetaphysische Konzeptionen der Welt. Innerhalb des neokonfuzianischen Rahmens ist die Auffassung maßgebend, dass das ganze Universum von einem Prinzip oder einer Form – dem ›Li‹ (理) – regiert wird. Als Zentrum des Universums aller Dinge ist ›Li‹ das unantastbare, abstrakte, aber auch aktive und dynamische metaphysische Prinzip der Dinge. Dabei ist es nicht nur das Seinsprinzip aller Dinge in der Welt, sondern auch ihre *normative* Quelle, die Quelle des Guten in der Welt. Damit ist ›Li‹ intrinsisch gut, aber transzendent auch die Grenzen der manifesten, phänomenalen Welt (Ivanhoe 1998).

Darüber hinaus ist die menschliche Natur (*Xing*, 性) nichts anderes als eben das ›Li‹ in seiner konkreten menschlichen Gestalt. Unter dieser Perspektive gilt die menschliche Natur als ursprünglich gut. Eine Person (*Ren*, 人) hat ein Herz (*Xin*, 心), dessen Natur (*Xing*, 性) eine Gabe des Himmels ist (vgl. der Anfang in *Zhongyong* (中庸).) Weil die menschliche Natur nichts anders als das ›Li‹ im Geist einer Person ist, muss dem Geist ›Li‹ angeboren sein. Dabei ist zu erwähnen, dass sich das ›Li‹ selbst nicht bewegt, sondern nur die Grenzen dessen bestimmt, was in der Erscheinungswelt bewegt werden kann. Dies deshalb, weil das ›Li‹ selbst das Organisationsprinzip der Realität ist, das – selbst nicht sichtbar – die Struktur und

Formen aller Erscheinungen bestimmt. Was solche Struktur bestimmt, kann, wie die Buddhisten sagten, leer (*śūnya*) sein, und in dieser Weise muss das ›Li‹ real sein. Es gehört zur Einrichtung der Welt. Kurz gesagt: ›Li‹ ist ein reales Prinzip (實理), das aktiv die Welt regiert. Wenn die Funktion des ›Li‹ als Ursprung aller Dinge Konturen gewinnt, wird es *Taiji* (太極) genannt. ›Taiji‹ bezieht sich damit auf den ontologischen Ursprung der Entwicklung der Dinge in der Welt, welche es durch seine Polarität erzeugt. Für die Cheng-Zhu-Schule, d. h. den Nachfolgern der Song-Neokonfuzianer, den Cheng-Brüdern (二程) und Zhu Xi (朱熹; 1130–1200), und für nahezu jeden Neokonfuzianer ist der Gedanke maßgebend, dass alles im Universum alle Prinzipien des Universums in sich enthält. Alle Dinge bringen das ›Taiji‹ (太極) in unterschiedlichem Grad zum Ausdruck. Mit anderen Worten ist das ›Li‹, obwohl abstrakt, nicht beschränkt auf eine Abstraktion, sondern existiert allgegenwärtig im Universum als eine herrschende Kraft, die die einzelnen konkreten Dinge kontrolliert.

Auf der anderen Seite ist ›Qi‹ (氣) eine psycho-physische Kraft oder allgemeine Energie, die dem ›Li‹ als individualisierendes Medium dienen kann. Im Anschluss an die Cheng-Zhu-Tradition gilt es als ein virtuelles Axiom des Neokonfuzianismus dieser Zeit, dass sich das ›Li‹ nur mittels des ›Qi‹ manifestieren kann. Wenn sich das ›Li‹ durch das ›Qi‹ manifestiert hat, wird es zur Materie (質). Danach bestimmt sich die Materie in Abhängigkeit vom Zustand des ›Qi‹, d. h. dessen Dicke und Dichte. Damit ist das ›Li‹ überall dasselbe, während sich das ›Qi‹ in verschiedenen Modi und Qualitäten darstellt. So zum Beispiel bewegt sich das ›Qi‹ frei, wenn es verfeinert ist, aber es bleibt träge, wenn es grobkörnig ist.

Im Allgemeinen bietet der Neokonfuzianismus eine zuhöchst synkretistische praktische Ontologie, deren wichtigsten Impulse sich aus anderen Traditionen ableiten. Zhou Dunyi (1017–1073), ein Neokonfuzianer der Song-Dynastie, argumentiert für eine große Kosmogonie mit ›Taiji‹ (›höchstes Letztes‹) und ›Wuji‹ (›grenzenloses Letztes‹) als deren Fundamente, aus denen sich der Rest, d. h. sowohl die Yin/Yang-Kräfte als auch das ›Wu Xing‹ (die fünf Phasen) in der Entstehung des ganzen Universums ableiten. Insbesondere der Ursprung der Welt leitet sich aus dem Übergang vom ›Wuji‹ zum ›Taiji‹ ab, wobei ›Taiji‹ die Homogenität des ›Qi‹ vor der Aufspaltung in ›Yin‹ und ›Yang‹ ist. Zhou Dunyi wird auch im Daoismus als erster Philosoph verehrt und anerkannt, der das Konzept des ›Taijitu‹ bzw. das ›Yin-und-Yang-Symbol‹ bekannt machte.

Auch Zhang Zai (張載, 1020–1077) postulierte einen Ursprungszustand der Welt, den er die ›höchste Leere‹ (›Taixu‹) nannte. Aber es ist dasselbe wie das ursprüngliche ›Qi‹, d. h. weder berührbar noch sichtbar. Damit meint er, dass der Ursprung der Welt nicht Nichts, sondern Sein ist, womit er einen durchgehenden Qi-Monismus unterstützt. Zusätzlich wurde das oben diskutierte buddhistische Li/Shi-Modell von den Cheng-Brüdern und Zhu Xi übernommen und im Sinne einer Li/Qi-Hermeneutik (*Li-qi*, 理氣, d. h. ›Universales Prinzip/individualisierende Kraft-Modell‹) adaptiert, welche – basierend auf der Unterscheidung zwischen menschlicher Natur und Gefühlen im *Buch von Mitte und Maß* (中庸) – in den gesamten konfuzianischen Klassikern zur Deutung der Natur und Gefühle der Menschen verwendet wurde. Besonders Zhu Xi, ein außerordentlicher Systemphilosoph, der ebenso ausgiebig wie kreativ die Gedanken seiner neokonfuzianischen Vorgänger anzuwenden wusste, argumentierte, dass es ›eine Bewegung und Ruhe im höchsten Letzten gibt, und das ist das Strömen des Mandats des Himmels‹ (太極之有動靜 是天命之流行也) (Zhu Xi 2002, 72). In dieser Sichtweise sind ›Li‹ (理), ›Dao‹ (道), und das ›höchste Letzte‹ (Taiji, 太極) alle gleich mit dem Mandat des Himmels, das frei strömt und über alle Dinge des Universums als ein normatives Prinzip herrscht. Damit könnte man sagen, dass das ›Li‹ letztendlich für die Konkretisierung der ethischen Ideale des Konfuzianismus verantwortlich ist.

Eine avancierte Diskussion des Verhältnisses zwischen der ursprünglichen menschlichen Natur (›Xing‹) und den Gefühlen findet erst später in Korea zur Zeit der Joseon Dynastie (1392–1910) in der sogenannten ›Vier-Sieben-Debatte‹ statt (Kim 2017; Kalton 2015; Kalton 1995; Chung 1995). Die Debatte wurde von Toegye (退溪, bzw. Yi Hwang 李滉; 1501–1570) begonnen, der die vermutlich detaillierteste Untersuchung des Ti/Yong-Konzepts in der gesamten ostasiatischen Tradition vorgelegt hatte (Toegye 1990). Die ›Vier‹ in der ›Vier-Sieben-Debatte‹ bezieht sich auf die von Menzius erwähnten vier Keime, die »das Mitgefühl, das Gefühl der Scham und Abneigung, das Gefühl des Respekts und das Gefühl der Zustimmung und Missbilligung« umfassen (Mengzi 2008, 6A6). Die ›Sieben‹ bezieht sich auf die im *Buch der Riten* (*Liji*) zu findenden Gefühle der Freude, Wut, Trauer, Angst, Liebe, Hass und Verlangen. In der Debatte über den Ursprung dieser beiden Klassen von Gefühlen ist die zentrale Frage, ob sie beide denselben Ursprung oder verschiedene Ursprünge haben. Diese Debatte kontinuiert sich in verschiedenen Formen über 400 Jahre.

37.5 Daoistische Ontologie

Nicht zuletzt müssen wir auch die Tradition des Daoismus betrachten. Der Ausdruck ›Daoismus‹ leitet sich vom Begriff ›Dao‹ ab, was ›Weg‹ oder ›Wahrheit‹ bedeutet, und als Quelle alles Seienden in der Welt gedacht wird. Dabei gilt die Natur des ›Dao‹ als unaussprechbar. Es ist selbst kein Sein oder ›Qi‹ (wie wir es zuvor bei Zhang Zai sahen), sondern kann als Nichts charakterisiert werden. Laozi, der möglicherweise mythische Autor des *Daodejing*, beschreibt es folgendermaßen:

»Könnten wir weisen den Weg, / Es wäre kein ewiger Weg. / Könnten wir nennen den Namen, / Es wäre kein ewiger Name. // Was ohne Namen, / Ist Anfang von Himmel und Erde; / Was Namen hat, / Ist Mutter der zehntausend Dinge.« (*Daodejing*, Kap. 1: 道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母) (deutsche Übersetzung nach: Lao-tse 2009, 15)

Während das ›Dao‹ die unerschöpfliche Quelle des Seins ist, ist es gleichwohl jenseits des Seins, weil es in dem Moment, da man es begreifen wollte, bereits aufhörte, Eins zu sein. In seiner Überlegenheit und Endgültigkeit herrscht das ›Dao‹ sogar über das ›Tian‹, dem oft kurz als ›Himmel‹ übersetzten himmlischen Aspekt des Kosmos. Die Verehrung des Himmels war vor dem 20. Jahrhundert Chinas orthodoxe Staatsreligion. Während der Shang-Dynastie bezeichneten die Chinesen ihren höchsten Gott als ›Shangdi‹ (上帝, ›Höchster Gott‹) oder ›Di‹ (帝, ›Gott‹). In der darauf folgenden Zhou-Dynastie wurde dann ›Tian‹ als Synonym gebräuchlich. Im Daoismus wird ›Tian‹ in Verbindung mit seinem komplementären Aspekt ›Di‹ (地, oft als ›Erde‹ übersetzt) genannt. Diese beiden Aspekte der daoistischen Kosmologie sind repräsentativ für die zweistufige Denkweise des Daoismus. Sie werden als bestimmd für die zwei Pole in den ›Drei Reichen‹ (三界) der Realität gedacht, wobei das mittlere Reich von der Menschlichkeit (人, *Ren*) bestimmt wird. Analog zu den konfuzianischen und buddhistischen Theorien, wird dieses entsprechend dem Ti/Yong-Modell charakterisiert. Sowohl im *Daodejing* als auch im Buch *Zhuangzi* wird eine Relation von Essenz und Funktion zwischen den zugrundeliegenden Prinzipien oder ursprünglichen Formen einerseits und den entweder natürlichen oder menschgemachten Objekten andererseits gesehen. So wird beispielsweise im *Daodejing* der Unterschied zwischen einem ungeschnitzten Holzblock (*Pu*, 樸) und einem Werkzeug

(*Qi*, 器) oder im *Zhuangzi* der Unterschied zwischen Nutzen und Nutzlosigkeit knorriger Bäume angeführt, um die Opposition zwischen den »Prinzipien« der Dinge und ihren äußerlich manifesten, phänomenalen Aspekten zu verdeutlichen (*Zhuangzi*, Kap. 1). Tatsächlich haben alle Dinge beide Aspekte, d. h. einen Yin-Aspekt und einen Yang-Aspekt. Sie sind unterschieden, aber nicht getrennt, und sie befinden sich immer in einem komplementären Verhältnis zueinander. Das chinesische Zeichen für ›Yin‹ (陰) bezeichnet ursprünglich die verschattete Seite eines Abhangs. Es ist mit Eigenschaften wie Kälte, Ruhe, Reaktionsfähigkeit, Passivität, Dunkelheit, Innenleben, Abstieg, Innerlichkeit und Rückgang assoziiert. ›Yang‹ bedeutete ursprünglich die sonnige Seite eines Abhangs. Der Ausdruck impliziert Helligkeit und wird mit Eigenschaften wie Wärme, Stimulation, Bewegung, Aktivität, Erregung, Kraft, Licht, Außenleben, Aufstieg, Äußerlichkeit und Wachstum assoziiert. ›Yin‹ und ›Yang‹ erzeugen sich gegenseitig. So zum Beispiel kann man weder Hitze ohne den Begriff der Kälte verstehen, noch Größe ohne Kleinheit, oder Gutes ohne Schlechtes, oder Richtiges ohne Falsches. Das *Daodejing* formuliert dies so:

»Sein und Nichtsein entspringen einander;
Schwer und Leicht bedingen einander;
Lang und Kurz vermessen einander;
Hoch und Tief erzwingen einander;
Die Stimme fügt sich dem Ton im Chor; (...).«
(*Daodejing*, Kap. 2; Lao-tse 2009, 26)

Die entgegengesetzten Qualitäten zerstören sich also nicht gegenseitig, sondern ergänzen sich einander. Damit gibt es auch keine absolute Qualität. Weder existiert eine Qualität durch sich selbst noch kann sie allein aus sich heraus verstanden werden. Das Sein muss aus dem Nicht-Sein abgeleitet werden und das Nicht-Sein muss vom Sein her verstanden werden. Das ist die Arbeit des ›Dao‹. Das ›Dao‹ ist der Ursprung aller Dingen im Universum. Es erscheint nicht selbst, aber es ist die Mutter aller Dinge. Es erzeugt alle Dinge und ist dennoch keine ontologische Transzendenz. Aber woher kommt das ›Dao‹? Wie kommt es ins Sein? Bei Laozi finden wir den Gedanken, dass das ›Dao‹ aus sich selbst (*jiran*) entspringt. Sein Sein resultiert aus seiner Spontaneität.

Diese Denkfigur des antiken Daoismus wird von Joseph Needham (Needham 1954) als »korrelatives Denken« bezeichnet (vgl. Fung 2010, 296–306). Ihm zufolge wird in dieser Denkweise das ganze Univer-

sum als ein miteinander verbundenes Ganzes betrachtet, in dem jegliche Erscheinung in einem dynamischen Kreislauf von Relationen situiert ist und sich dabei sowohl produktiv als auch unproduktiv in Bezug auf andere Erscheinungen verhält. Daneben wird das Universum als etwas betrachtet, das entsprechend der Vorstellungen des ›Yin‹ und ›Yang‹ und des ›Wu-Xing‹ (den fünf Elementen bzw. fünf Phasen oder fünf Wirkkräften) eine Art Induktanz, Korrespondenz oder Resonanz sowohl zwischen den verschiedenen Arten von Dingen oder irdischen Phänomenen als auch zwischen Himmel (›Tian‹) und Menschheit (›Ren‹) hat. Diese Charakteristika des Daoismus entspringen nach Needham der Weltsicht einer ›korrelativen Kosmologie‹. Er beschreibt sehr eindrücklich, dass im korrelativen Denken die Begriffe nicht untereinander subsumiert werden, sondern nebeneinander in einer Struktur verortet werden, wobei sich die Dinge nicht in Form mechanischer Kausalität beeinflussen, sondern durch eine Art ›Induktanz‹. Die symbolischen Korrelationen oder Korrespondenzen sind alle als Teil eines gewaltigen dynamischen Strukturzusammenhangs geformt. Das besondere Verhalten der Dinge erfolgt nicht notwendig aus den vorangegangenen Handlungen oder Anstößen durch andere Dinge, sondern resultiert aus ihrer Position, d. h. näher daraus, dass sie aufgrund ihrer Position im unendlich-bewegten Kreislauf des Universums mit einer bestimmten intrinsischen Natur ausgestattet sind, die ihr Verhalten unvermeidbar machte. Würden sie sich nicht in dieser besonderen Weise verhalten, dann würden sie ihre relationale Position im Ganzen (das sie zu dem machte, was sie sind) verlieren und zu etwas anderem als sie selbst werden, denn sie waren als besondere Teile in existentieller Abhängigkeit vom ganzen Weltorganismus bestimmt, wobei sie aufeinander weniger durch mechanische Impulse oder Verursachung reagierten, als vielmehr durch eine Art geheimnisvolle Resonanz (Needham 1954, 36).

Man vergesse dabei nicht, dass ›Dao‹ ›Weg‹ oder ›der Weg‹ bedeutet. Damit ist kein idealisierter Zustand oder eine bloße Norm, sondern eine Wirklichkeit gemeint, die hinter allem in der Welt arbeitet. Wenn dies in der empirischen Welt zur Erscheinung kommt, wird es ›De‹ [德] genannt. ›De‹ bedeutet ›Tugend‹ im Sinne des ›Charakters einer Person‹, der ›inneren Stärke‹ oder ›Integrität‹. Einem Vorschlag von Charles Muller folgend, kann man die Semantik des chinesischen Ausdrucks mit der des englischen ›virtue‹ vergleichen, in dem sich eine begriffsgeschicht-

liche Entwicklung von der alten Bedeutung einer ›inneren Möglichkeit‹ oder ›göttlichen Kraft‹ (vergleichbar der ›Heilwirkung einer Medizin [healing virtue]‹) zur modernen Bedeutung ›moralischer Exzellenz‹ oder ›Güte‹ findet. In diesem Sinne ist ›De‹, sofern wir es haben, dasjenige, was es uns ermöglicht in einer Weise zu handeln, in der sich eine Harmonie mit der Natur – der inneren und äußeren – realisieren kann. Im Fall des Gelingens realisieren sich die Dinge in geradezu heimlicher und verborgener Weise, ohne dass die Handelnden sich ihrer Handlung oder Leistung eigens bewusst sind. Diese spontane Tätigkeit wird von Daoisten »Wuwei« genannt, was wörtlich »Nicht-Tun« oder »Nichts tun« bedeutet (*Daodejing*, Kap. 63). Man kann sehr viel erreichen, nicht jedoch auf dem Weg künstlicher Anstrengung, sondern in der Weise spontaner Tätigkeit ohne weitere Bewusstseinsanstrengung. Dasselbe passiert, wenn man sich auf die eigene wahre Natur zurückbesinnt. Aus diesem Grund spielt auch der Begriff der ›Umkehrung‹ im Daoismus eine wichtige Rolle. Denn um das ›De‹ zu gewinnen, müssen wir zum ›Dao‹ zurückgehen, was nichts anderes bedeutet als zur eigenen inneren Natur zurückzukehren. Mit den Worten des *Daodejing*:

»Im Gegensinn verläuft des Weges Bewegung;
In seiner Schwäche liegt des Weges Brauchbarkeit.
Aus dem Sein [›You‹, ergänzt von H. K.] sind die zehntausend Wesen geboren;
Das Sein ist aus dem Nichtsein [›Wu‹, ergänzt von H. K.] geboren.«
(*Daodejing*, Kap. 40; Lao-tse 2009, 69)

Im letzten Satz zeigt sich der Gedanke, dass das Nichts (›Wu‹) der Ursprung aller Dinge ist. Es ist die ultimative Bedingung der Welt. Doch eine explizite Identifizierung von Nichts und ›Dao‹ findet sich bei Laozi nicht. Das Nichts scheint eher ein transzendentes Merkmal des ›Dao‹ zu sein. In Kapitel 52 heißt es:

»Das Erdreich hat einen Anbeginn:
Er sei des Erdreiche Mutter genannt.
Wer einmal seine Mutter fand, hat sich als ihren Sohn erkannt.
Wer einmal sich als Sohn erkannt,
Wird treuer noch die Mutter wahren; (...).«
(Lao-Tse 2009, 81)

Indem sie sich beide auf die Anfangsphase des Universums beziehen, sind sie beide mit dem ›Dao‹ gleichzusetzen. In jedem Fall wird man sagen müssen,

dass sowohl Sein als auch Nichts voneinander abhängen.

Im Daoismus findet sich darüber hinaus das folgende, bemerkenswerte Entwicklungsschema der Weltentstehung (s. *Daodejing*, Kap. 42): *Das ›Dao‹ produziert das Eine; das Eine produziert die Zweiheit, die Zweiheit produziert die Dreierheit; die Dreierheit produziert die Allheit der Dinge*. Dabei lassen alle Dinge die Dunkelheit (aus der sie gekommen sind) hinter sich und bewegen sich vorwärts, um das Licht zu erfassen (in dem sie emergierten), während sie durch den ›Atem der Leere‹ harmonisiert werden.

(道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和)

Wir können das kosmogonische Schemas der Daoisten folgendermaßen zusammenfassen:

Dao → Eins → Zweiheit → Dreierheit → Die Welt

Darin ist das ›Dao‹ als der Ursprung der Welt zu denken; und insofern das ›Dao‹ formlos und leer ist, gehört das Nichts zu seinen Bestimmungen. Durch es wird das Eine der Urkraft bzw. Energie des ›Qi‹ produziert. Das anfängliche ›Qi‹ ist das ursprüngliche Sein, undifferenziert, formlos und unsichtbar. Doch es spaltet sich auf in die Kräfte des ›Yin‹ und ›Yang‹. Aus diesen zwei Kräften entfalten sich die drei elementaren Seinsbereiche Himmel, Erde und Menschlichkeit. Daraus entwickelt sich schließlich das Ganze der Welt.

Insgesamt steht der klassische Daoismus Laozis für eine realistische Wahrheitsauffassung. Er behauptet eine objektive Wahrheit, nämlich das ›Dao‹, das für sich unabhängig von unseren Bezugnahmen besteht. Es ist ›unbenennbar‹, d. h. durch keine Sprache oder Begrifflichkeit zugänglich. Aber es steht außer Frage, dass das ›Dao‹ durchgängig auf allen Seinsebenen am Werk ist, d. h. sowohl auf der Ebene des Humanen als auch des Nicht-Humanen. Bei Laozis berühmten Nachfolger Zhuangzi (370–287 v. Chr.) nimmt der Daoismus eine noch radikalere Gestalt an, die in seinem berühmtem »Schmetterlingstraum« fassbar wird:

»Einst träumte Dschuang Dschou, daß er ein Schmetterling sei, ein flatternder Schmetterling, der sich wohl und glücklich fühlte und nichts wußte von Dschuang Dschou. Plötzlich wachte er auf: da war er wieder wirklich und wahrhaftig Dschuang Dschou. Nun weiß ich nicht, ob Dschuang Dschou geträumt hat, daß er ein Schmetterling sei, oder ob der Schmetterling geträumt hat, daß er Dschuang Dschou sei, obwohl doch zw-

schen Dschuang Dschou und dem Schmetterling sicher ein Unterschied ist. So ist es mit der Wandlung der Dinge.“ (Zhuangzi; Dschuang Dsi 2011, 63)

Zhuangzi scheint also der Überzeugung zu sein, dass das ›Dao‹ selbst relativ ist. Damit ist das ›Dao‹ nicht nur jenseits der Beschreibung, sondern es ist selbst auch relativ, was dazu führt, dass Zhuangzi zu einem radikalen Skeptizismus gelangt (vgl. Chai 2019).

(Ich schulde Bongrae Seok und Sumi Lee besonderen Dank für ihre kritischen Kommentare zur ersten Fassung des Textes. Ferner danke ich Ralf Beuthan für die Übersetzung des Textes.)

Literatur

- Blocker, Gene/Starling, C.: Japanese Philosophy. Albany 2001.
- Burton, David F.: Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy. London 1999.
- Buswell, Robert (Hg./Übers.): Wonhyo's Exposition of the Diamond Absorption Sutra. Honolulu 2007.
- Buswell, Robert: The Formation of Chan Ideology in China and Korea. Princeton 1989.
- Chai, David: Zhuangzi and the Becoming of Nothingness. Albany 2019.
- Chan, Wing-Tsit (Hg.): Sourcebook in Chinese Philosophy. Princeton 1973.
- Chung, Edward: The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok. Albany 1995.
- Clearly, Thomas: Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism. Honolulu 1983.
- Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm [1912]. Köln 2011.
- Fung, Yu-Lan: A History of Chinese Philosophy. 2 Bde. Leiden 1953.
- Fung, Yiu-ming: On the Very Idea of Correlative Thinking. In: Philosophy Compass 5/4 (2010), 296–306.
- Ge, Yonghua: Transcendence, Immanence, and Creation: A Comparative Study of Christian and Daoist Thoughts with Special Reference to Robert Neville. In: Nahum Brown/William Franke (Hg.): Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy. London 2016), 79–102.
- Kalton, Michael: The Four-Seven Debate: Framing a Naturalistic Ethics for Life in a Twenty-First-Century Evolving Universe. In: Acta Koreana 18 (2015), No. 1, 119–143.
- Kalton, Michael u. a.: The Four-Seven Debate. Albany 1995.
- Keightley, David N.: Shang Divination and Metaphysics. In: Philosophy East and West (1988), 367–397.
- Kim, Halla: The Key Concepts and Key Debates in Korean Traditional Philosophy. Albany 2020.
- Kim, Halla: Emotions and Their Therapy: Some Existential Dimensions of Korean Neo-Confucianism. In: Frontiers of Philosophy in China 12 (2017), H. 4, 591–611.
- Kim, Halla: From Structure to Action: The Concepts of Che (體) and Yong (用) in Gwon Geun. In: Youngsun Back/P. J. Ivanhoe (Hg.): Traditional Korean Philosophy: Problems and Debates. London 2016, 1–24.
- Kim, Halla: Nothingness in Korean Buddhism: The Struggle against Nihilism. In: JeeLoo Liu/Douglas Berger (Hg.): Nothingness in Asian Buddhism. London 2014, 230–245.
- Kitaro, Nishida: An Inquiry into the Good. New Haven 1987.
- Korean National Commission for UNESCO (Hg.): Main Currents of Korean Thoughts. Seoul 1982.
- Ivanhoe, P.J.: Three Streams: Confucian Reflections on Learning and the Moral Heart-Mind in China, Korea, and Japan. New York 2016.
- Ivanhoe, P.J.: Neo-Confucian Philosophy. In: Edward Craig (Hg.): Routledge Encyclopedia of Philosophy. London 1998, 767.
- Laozi: Daodejing. In: Lao Tzu: Tao Te Ching. Übers. von D. C. Lau. New York 1963.
- Lao-tse: Tao-Te-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend. Übers. von Günther Debon [1961]. Stuttgart 2009.
- Lee, Peter (Hg.): The Sourcebook of Korean Civilization. 2 Bde. New York 1993.
- Liji: 禮記 (Book of Rites). In: James Legge (Hg./Übers.): The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism, Parts III–IV, The Li Ki. Oxford 1885 (= The Sacred Books of the East, 27–28).
- Needham, Joseph: Science and Civilization in China. Bd. 1. New York 1954.
- Mengzi: The Mengzi. Übers. von Bryan W. Van Norden. Hackett 2008.
- Muller, Charles: The Role of the Essence-Function (che-yong) 體用 Paradigm in Korean Philosophy: Historical Background and Toegye's »Critique on the Position that the Mind Does not have Essence and Function«. In: Halla Kim (Hg.): The Key Concepts and Key Debates in Korean Traditional Philosophy. Albany 2020.
- Muller, Charles: East Asian Apocryphal Scriptures: Their Origin and Role in the Development of Sinitic Buddhism. In: Bulletin of Tokyo Gakuin University 6 (1998), 63–76.
- Lee (or Rhi): Kiyong, »Wonhyo«. In: Korean Journal 11 (1971), 4–14.
- Lee (or Rhi): Hanguke Bulgyosasang (The Buddhist Thoughts of Korea). Seoul 1988.
- Liu, JeeLoo: An Introduction to Chinese Philosophy: from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism. Malden 2006.
- Park, Sung Bae: Wonhyo's Enlightenment. In: Indogaku Bukkyogaku Kenkyu (Journal of Indian and Buddhist Studies) 29 (1980), H. 1, 467–70.
- Park, Sung Bae: Buddhist Faith and Sudden Enlightenment. Albany 1983.
- Seok, Bong-rae: Li-Qi Moral Metaphysics: Toegye and Kobong. In: Halla Kim (Hg.): The Key Concepts and Key Debates in Korean Traditional Philosophy. Albany 2020.
- Sidertis, Mark: Buddhism as Philosophy. Indianapolis 2017.
- Toegye: 心無體用辨 (Sim mu che-yong byeon, Critique on the Position that the Mind Does not have Essence and Function). In: Toegye Committee (Hg.): Toegye jeonseo. Seoul 1990, 328–330.

- Wilhelm, Richard: Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland [1940]. Köln 2011.
- Wonhyo: The Great Vehicle Repentance for Indulgence in the Six Faculties. Seoul 2012 (= Selected Works).
- Wonhyo: Commentary on the Awakening of Mahayana Faith (Gisillon so, 起信論疏). In: Committe on Korean Buddhism (Hg.): Hanguk Bulgyo Jeonseo. Bd. 1. Dongguk 1979–2004, 698–732.
- Wonhyo: Expository Notes on the Awakening of Mahayana Faith (大乘起信論別記, Daeseung gisillon byeolgi). In: Committe on Korean Buddhism (Hg.): Hanguk Bulgyo Jeonseo. Bd. 1. Dongguk 1979–2004, 677–697.
- Wonhyo: Commentary on the Adamantine Absorption Sūtra (金剛三昧經論, Geumgang sammaegyeong ron).
- In: Committe on Korean Buddhism (Hg.): Hanguk Bulgyo Jeonseo. Bd. 1. Dongguk 1979–2004.
- Zhiyi (智顥): The Great Calming and Contemplation. Hg. und übers. von Neal Donner und Daniel B. Stevenson. Honolulu 1993.
- Zhuangzi: Basic Writings. New York 2003.
- Zhu Xi (朱熹): Commentary on the Explanation of the Supreme Ultimate Diagram (太極圖說解). The Collected Works of Zhu Xi (朱子全書). Bd. 13. Shanghai 2002.

Halla Kim

(übersetzt aus dem Englischen inklusive der Zitate,
wenn nicht anders angegeben, von Ralf Beuthan)

II Systematische Begriffe und Probleme

A Methodologische Selbstreflexion ontologischen Denkens

38 Ontologische Letztbegrifflichkeiten: Kategorien, Transzendentalien, Prinzipien und Ideen

Mit ontologischen Letztbegrifflichkeiten sind begriffliche oder gedankliche Konstruktionen gemeint, die hinsichtlich einer systematischen Strukturierung des Bereichs des Seienden in wesentlicher Weise fundierend wirken. Dazu zählen neben den Kategorien als allgemeinen Einteilungsbegriffen die Transzendentalien als kategorienübergreifende ontologische Begriffe, sowie die Prinzipien als begründungstheoretisch Zugrundeliegendes, und die einen Idealtypus ontologisch auszeichnenden Ideen. Allen ontologischen Letztbegrifflichkeiten gemeinsam ist ihre basale Funktion, der sie in methodologischer, logischer, erkenntnistheoretischer oder moralischer Hinsicht auf jeweils unterschiedliche Weise zu entsprechen suchen, sowie die damit verbundenen Probleme der Grenzziehung und Darstellbarkeit. Metaphysik wie Erkenntnistheorie sind damit befasst, empirisches Wissen durch den Rückgriff auf basale Modelle zu erläutern. Während in der Antike die logischen Grundprinzipien dabei in metaphysischen Seinsprinzipien (etwa den Ideen bei Platon oder dem *nous* bei Aristoteles) verankert sind, ist die Neuzeit von der Auffassung geprägt, dass die Logik sich selbst begründen muss. Generell unterscheiden sich antike Konzeptionen von ihren neuzeitlichen Weiterentwicklungen dadurch, dass für die traditionelle Metaphysik eine Homologie von Sein und Denken gilt, in deren Folge Erkenntnis als Seinsvorgang verstanden und Seinsprinzipien Erkenntnisprinzipien gegenüber dementsprechend als vorrangig ausgezeichnet werden. Mit der Ablösung von der Tradition der Metaphysik bzw. von deren theologischer Reformulierung stellt sich für die Neuzeit die Aufgabe, Erkenntnisprinzipien

ohne Rückgriff auf Seinsprinzipien zu bestimmen und das Primat der Erkenntnistheorie der Metaphysik gegenüber einzulösen.

38.1 Kategorien

Kategorien werden ontologisch als grundlegende Einteilungsbegriffe für Seiendes generell verstanden; logisch bezeichnen sie letzte Bedeutungsfelder, die den einzelnen Begriffsbestimmungen übergeordnet sind. In ihrer Erfassung der Grundstruktur des Seienden (z. B. im Sinne eines hierarchischen Klassifikationssystems) konstituieren sie Seinsbereiche. Für Aristoteles ist im Rahmen seiner Metaphysik der Begriff der Substanz (*ousia*) zur Bezeichnung einer Einheit im Sinne eines eigenständigen Bestandteils dessen, was es gibt, zentral. Die Substanz wird als ein bestimmtes Etwas bezeichnet (*Kategorien* 3b10) und umfasst konkrete Einzeldinge (Partikulares) sowie deren auf begriffliche Weise erfasstes Wesen (z. B. Art, Gattung), d. h. Universales. Veränderungsvorgängen gegenüber stellt die Substanz deren Träger dar und erweist sich damit als eine eigenständige Grundlage, die wechselnde und teilweise gegensätzliche Eigenschaften (Akzidentien) aufnimmt. Das logisch-grammatische Problem, wie und gegebenenfalls durch welche Eigenschaften die Substanz als gleichzeitig grundlegender Träger von Eigenschaften zu bestimmen ist, teilt der Substanzbegriff mit anderen logisch oder erkenntnistheoretisch fundamentalen Begriffen.

In sprachphilosophischer Hinsicht gilt, dass Substanzbezeichnungen im Aussagesatz an Subjektstelle stehen, während die Prädikate Arten von Beschaffenheit charakterisieren. Das daraus resultierende Problem der Imprädiabilität der Substanz (das in der Neuzeit von John Locke wieder aufgegriffen wird) umgeht Aristoteles dadurch, dass er in seiner syste-

matischen Auseinandersetzung mit dem Thema, der *Kategorienkchrift*, zehn Möglichkeiten auflistet, die Bedeutung eines Ausdrucks »x«, der als Name einer Substanz fungiert, zu bestimmen: die Kategorien als den Gesichtspunkten, unter denen Seiendes überhaupt ausgesagt werden kann. Dazu gehören neben ›Substanz‹ (Was ist *x*?), ›Quantität‹, ›Qualität‹, ›Relation‹, ›Ort‹, ›Zeit‹, ›Position‹, ›Zustand‹, ›Aktivität‹ und ›Affiziertwerden‹ (*Kategorien* 1b25–2a3). Mit dem Verständnis dieser Kategorienliste als eines (vollständigen) Rasters möglicher Prädikation geht deren Interpretation in ontologischer Hinsicht einher, insofern sich in ihm die Struktur der Wirklichkeit ausdrückt. Die so als zentraler Teil der Ontologie verstandenen aristotelischen Kategorien bestimmen große Teile der antiken und mittelalterlichen philosophischen Entwicklung. Für die Autoren der ontologischen Tradition steht dabei die Kategorienlehre im Sinne einer Theorie zentraler philosophischer Begriffe (z. B. der Substanz) in engem Zusammenhang mit logischen und erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Deren Diskussion prägt ihrerseits auch die nicht-ontologische, nominalistische Tradition in ihrer Ablehnung der Existenz von Begriffen und anderen Universalien, insbesondere bei Wilhelm von Ockham. Für die Empiristen Locke und Hume ist das Problem der Nicht-Aussagbarkeit der Substanz zentral. Locke sucht im Rahmen seines erkenntnistheoretischen Realismus die Idee der Substanz im Sinne einer »Voraussetzung irgendeines nicht näher zu bestimmenden Trägers derjenigen Qualitäten, die einfache Ideen in uns zu erzeugen imstande sind« (*Versuch über den menschlichen Verstand*, II. Buch, Kap. XXIII, 366), zu erfassen und sagt gleichzeitig über diesen Träger, er sei »*irgend etwas, er wisse nicht was*« (ebd., 367). In Anbetracht dieser Nicht-Verfügbarkeit einer klaren und deutlichen Idee des Trägers ›Substanz‹ verwirft Hume dann seinem empiristischen Sinnkriterium gemäß die Rede von Substanzen insgesamt. In der Philosophie Kants stehen die Kategorien an zentraler Stelle seines Entwurfs einer Transzentalphilosophie, insofern er seine, Vollständigkeit beanspruchende Kategorientafel aus den Formen möglicher Erfahrungsurteile gewinnt. Die kantischen Kategorien sind als reine Verstandesbegriffe zu verstehen. In Abgrenzung von Aristoteles, dessen Zusammenstellung von Kategorien im Sinne ›reiner Elementarbegriffe‹ Kant als »Rhapsodie« (*Prolegomena* § 39/A 118–119) kritisiert, bestimmen sie einerseits den apriorischen strukturellen Rahmen möglicher Erkenntnis und begründen andererseits deren Objektivität,

wenn in ›transzentaler Deduktion‹ gezeigt werden kann, wie sie sich *a priori*, d. h. unabhängig von Erfahrung, auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können. Kant führt vier Klassen von Kategorien zu je drei weiteren Unterteilungen an (*Kritik der reinen Vernunft* B95–101): *Quantität* mit Einheit, Vielheit, Allheit; *Qualität* mit Realität, Negation, Einschränkung; *Relation* mit Substanz, Ursache, Gemeinschaft sowie *Modalität* mit Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit.

38.2 Transzentalien

Transzentalien bezeichnen ontologische Begriffe, die (wie beispielsweise der ontologisch basale Begriff der Entität, der auf Sachverhalte, Individuen oder Eigenschaften zutrifft) im Unterschied zu Kategorien keine allgemeinsten Einteilungen vornehmen, sondern alle Kategorien transzendieren und als das allem Seienden Gemeinsame eine allgemeinste Charakterisierung anbieten.

Der antiken Vorgabe einer Homologie von Sein und Denken entsprechend, unterscheidet die mittelalterliche Transzentalienlehre zwischen den Begriffen des Einen (*unum*), des Wahren (*verum*) und des Guten (*bonum*) und bezeichnet sie gemeinsam mit dem Begriff des Seienden (*ens*) als Transzentalien, da sie als auf alles überhaupt zutreffend und mit dem Seienden austauschbar verstanden werden. In diesem Sinne behauptet die mittelalterliche Scholastik nicht nur wie Boethius die Ungeteiltheit des Seienden im Sinne seiner Austauschbarkeit mit dem Einen (*ens et unum convertuntur*), sondern auch dessen Austauschbarkeit mit dem Wahren (*verum*) und Guten (*bonum*). Transzentalien lassen sich im Hinblick darauf unterscheiden, ob sie Eigenschaften oder Relationen betreffen. Zu Ersteren zählen ›Wirklichkeit‹ oder ›Aktualität‹, als deren Synonym (z. B. im Rahmen des ontologischen Gottesbeweises bzw. kritisch dann bei Kant (KrV B626–630) und Frege (*Grundlagen der Arithmetik*, § 53)) häufig ›Existenz‹ auftritt, sowie ›Möglichkeit‹ als modale Transzentalie und ›Konkretheit‹ bzw. ›Abstraktheit‹, wobei deren Anwendbarkeit auf Eigenschaften bzw. Ereignisse nicht unumstritten ist; zu Letzteren zählen neben dem Teil-Ganzes-Begriff insbesondere der Begriff der Identität und dessen Negation (Verschiedenheit) sowie deren graduelle Varianten (Ähnlichkeit und Unähnlichkeit).

38.3 Prinzipien

Als Prinzipien werden vornehmlich in Satzform formulierte Einsichten, Normen und Ziele bezeichnet, die methodisch gesehen am Anfang eines theoretischen Systems stehen. Als inhaltliche oder methodische Grundlage eines theoretischen oder praktischen Begründungszusammenhangs werden sie als jeweils synonym mit ‚Grundsatz‘, ‚Grundnorm‘ oder ‚Grundregel‘ aufgefasst. Dies gilt beispielsweise für das Widerspruchsprinzip oder das Prinzip der Unterscheidbarkeit des Identischen im Bereich von Logik, Ontologie und Erkenntnistheorie, aber auch für Prinzipien der Moral (wie etwa den Kategorischen Imperativ Kants) im Bereich der Ethik. Im Rahmen theoretischer Bemühungen werden in der Philosophie häufig auch Termini oder Begriffe zu den Prinzipien gezählt, die am Anfang eines definitorischen Aufbaus stehen. Die philosophische Bedeutung des Prinzipien-Begriffs geht auf den Begriff der *arche* (lat. *principium*) innerhalb der griechischen Philosophie zurück und bezeichnet dort einerseits in zeitlicher Hinsicht die ersten Elemente (Urstoffe) im Sinne eines Anfangs der Zusammensetzung der Welt, andererseits in kausaler Hinsicht die ersten Ursachen der Naturerscheinungen. In der *Metaphysik* des Aristoteles findet diese Ambiguität des Prinzipienbegriffs ihren Ausdruck darin, dass Prinzipien »ein Erstes sind, auf dessen Grundlage etwas entweder existiert oder entsteht oder gewusst wird« (*Metaphysik* V 1.1013a18–19). Drei Arten von Prinzipien sind dabei für Aristoteles leitend (vgl. *Analytica posteriora* A2.72a15–24): Axiome stellen als unbeweisbare (nicht weiter begründbare), evidente und notwendige Sätze die Grundprinzipien jeglichen Erkennens dar. Im Unterschied dazu beziehen sich *Hypothesen* (im Sinne von Existenzannahmen) und *Definitionen* auf den Erkenntnisbereich einzelner Wissenschaften. Die Frage, ob die Prinzipien wissenschaftlicher Theorien sich einer Ordnung in der Welt bzw. der Natur verdanken oder ob sie methodische Ordnungsleistungen des Menschen darstellen, wird von Aristoteles zugunsten methodischer Überlegungen beantwortet und von Kant im Sinne eines (transzental-)philosophisch grundlegenden Methodenverständnisses unter Rücksicht auf die Erkenntnisleistungen von Verstand und Vernunft systematisch ausgearbeitet.

Bereits Platon verbindet die zeitliche Bedeutung von *arche* im Sinne eines Anfangs zunehmend mit methodologischen Fragestellungen zu der späteren, primär epistemologischen Bedeutung des Prinzipien-

Begriffs. Er betont die Relevanz der einer Sache angemessenen Abfolge von Hypothesen bzw. Sätzen, die letztlich den dialogischen Prozess der Wissensbildung sichert. Dabei weisen die methodologischen Anforderungen an die Hypothesenbildung (*Phaidon* 101d–e; *Politeia* 510b–511b) eine unmittelbare Verbindung zur Ideenlehre Platons auf: In der platonischen Idee des Guten als erstem, nicht-hypothetischen Prinzip liegen, dem antiken Verständnis einer Homologie von Sein und Denken entsprechend, das Sein und die Erkennbarkeit aller Dinge begründet (*Politeia* 509a–b).

Mit Aristoteles wird der Begriff der *arche* zum zentralen Begriff der Philosophie in epistemologischer und ontologischer Hinsicht, insofern jede »auf Überlegung gegründete oder an Überlegung teilhabende Wissenschaft [...] von Ursachen und Prinzipien [handelt]« (*Metaphysik* VI 1.1025b6–8) und *arche* als Prinzip der Erkenntnis im Sinne dessen, »an dem eine Sache zuerst erkennbar ist« (*Metaphysik* V 1.1013a), ausgewiesen wird. Dabei fallen für Aristoteles in der wahren Erkenntnis, den platonischen Vorgaben gemäß, das Prinzip der Erkenntnis und dasjenige der Sache bzw. des Seins zusammen. In den *Zweiten Analytiken* lässt sich zudem bereits die auf eine begründete Erkenntnis von Prinzipien im Sinne erster und nicht weiter begründbarer Sätze gerichtete Problematik der Letztbegründung verorten. Da gemäß Aristoteles »jede Unterweisung und jedes verständige Erwerben von Wissen [...] aus bereits vorhandener Kenntnis [entsteht]« (*Analytica posteriora* A1.71a1–16), gilt dies auch für die Wahrheit der jeweiligen Prämissen eines Beweises sowie, allgemein, für die Prämissen einer Wissenschaft, die innerhalb dieser selbst nicht noch einmal deduktiv begründbar sind: Es gibt folglich »kein Wissen von den Prinzipien« (*Analytica posteriora* B19.100b5–17). Wenn überhaupt, so können diese nur von einem überwissenschaftlich agierenden Intellekt (*nous*) erkannt werden. In Abgrenzung zu Platon stellt die noetische Erkenntnis der Prinzipien für Aristoteles keine angeborene, sondern eine potentielle und über einen induktiven Prozess vermittelte Form der ›intellektuellen Anschauung‹ des Allgemeinen dar, von der jedoch weder die logische Begründung der Wahrheit der Prämissen einer deduktiv verfahrenen Wissenschaft noch die Axiome als (unbeweisbare) erste Prinzipien aller Wissenschaften erfasst werden. Hinsichtlich der Begründung der Prinzipien kontrastiert folglich deren faktische Rechtfertigung durch sinnliche oder intellektuelle Anschauung im Falle des deduktiven Verfahrens der Einzelwissen-

schaften mit dem Problem bedingter Rechtfertigung im Falle logischer Letztbegründung der von der Wissenschaft vorausgesetzten Prinzipien (etwa des Satzes vom Widerspruch) durch deren Verlagerung auf indirekte Verfahren der Dialektik.

Die neuplatonische Tradition greift den Gedanken einer deduktiven Ableitung des Ganzen aus Prinzipien auf, der in der ungeschriebenen Lehre Platons offenbar versucht und bei Aristoteles angesichts der Nicht-Durchführbarkeit logischer Letztbegründung auf dialektischem Wege umgangen wird. Der Prinzipien-Begriff wird hier von seinen zeitlichen Implikationen befreit und im Hinblick auf seine Universalität, die über entstandenes Sinnliches hinaus nun auch Intelligibles wie die Ideen Platons sowie untere Wesenheiten wie Raum und Materie umfasst, konkretisiert. Bei Plotin erweist sich das Prinzip dem aus ihm Abgeleiteten gegenüber als äußerlich und transzendent, mit der Folge, dass seine Bestimmungen nur *via negativa* (als ‚formlos‘, ‚unbegrenzt‘, ‚unendlich‘) zu erfassen sind und selbst unbestimmt bleiben müssen. Folglich kann das dem Universalitätsanspruch genügende Prinzip des Ganzen nur eins sein, wobei sich mit dem Abweis jeglicher Mannigfaltigkeit zugleich die generelle Grundlagenproblematik andeutet, das Prinzip überhaupt unter Erhalt seiner Einheit, Einfachheit und Freiheit als ‚Prinzip‘ bestimmen zu können. Die spätmittelalterliche Mystik greift die hier von Plotin formulierte Problematik einer sich selbst widerlegenden metasprachlichen Kritik wieder auf (vgl. Plotin, *Enneaden*, VI.7, 32; VI.8, 8; VI.9, 6), während der Neuplatonismus diese Aporie durch ein Verständnis des Einen als höchsten Prinzips im Sinne eines, Selbstentfremdung ausschließenden Verständnisses von Teilhabe bzw. jenseits von Negation und Analogie radikal durch Unsagbarkeit zu lösen versucht.

Im Mittelalter bestimmen Trinitätsgedanke und Schöpfungslehre (unter Einbezug aristotelischer Überlegungen sowie theologischer Fragestellungen der christlichen Antike) die Bestimmung des Prinzips als des Ersten, aus dem etwas hervorgeht. Boethius greift die Bestimmungen des Prinzipien-Begriffs durch Aristoteles in ihrer Relevanz für die demonstrative Wissenschaft sowie für den Bereich des Seienden auf und betont in seinen Kommentaren zur aristotelischen Logik die Nicht-Beweisbarkeit wissenschaftlicher Prinzipien sowie deren Erfassung durch Verfahren, die nicht dem diskursiven Verstand, sondern der Vernunft zuzurechnen sind. Diese Bestimmungen bilden zusammen mit der Auffassung des Menschen durch Boethius als Ursprung seiner Handlungen den we-

sentlichen Kern des Prinzipien-Begriffs im Mittelalter. Thomas von Aquin bestimmt den aristotelischen Vorgaben entsprechend, die er in theologischer Hinsicht ausdeutet, das Prinzip als das im Hinblick auf Sein, Werden oder Erkenntnis jeweils Erste. Des Weiteren unterscheidet er zwischen Prinzipien im Sinne selbstständiger und vollständiger Naturen, die zugleich Prinzipien von anderen Dingen sind (z. B. Himmelskörper oder Elemente), und formalen Prinzipien, die nicht selbstständig bestehen, sondern sich in ihrem Prinzipien-Sein erschöpfen (z. B. Form und Materie). Aus systematischer Sicht kann durch die Annahme derartiger formaler Prinzipien die generell bestehende Gefahr einer Hypostasierung metaphysischer Prinzipien abgewendet werden. Im Rahmen wissenschaftlicher Erkenntnis geht Thomas von ersten, in sich einsichtigen und dementsprechend unbeweisbaren Prinzipien aus, die für alle Wissenschaften gelten und deren Grundlage erneut der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch bildet (vgl. *Summa theologiae* I, 117, 1 und I-II, 65, 2).

Mit Wilhelm von Ockham tritt insbesondere die Betonung derjenigen Sätze, die für eine Demonstration unabdingbar sind, als erster Prinzipien hervor, die dann unter Rekurs auf die durch die Gültigkeit des ersten Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch verbürgte Gewissheit für die Philosophie der Neuzeit methodologisch bedeutsam wird. Diese zeichnet sich durch das Primat einer Fokussierung auf Erkenntnis und deren Gewissheit aus, in dessen Folge und in Umkehrung der Vorgaben der Antike die Prinzipien des Seins zunehmend als Ausdruck von Erkenntnisprinzipien verstanden werden. So weist der Rationalismus Descartes' die unmittelbare Erkenntnis von Prinzipien in Form von Intuition oder Selbstevidenz als Kriterium für Gewissheit aus, während der Empirismus (insbesondere Hume) die Vergeblichkeit der Suche nach letzten Prinzipien bzw. den Grundlagen von Erfahrung in Gestalt des gescheiterten Versuchs, das Fundament von Tatsachenwahrheiten, d. h. das Kausalgesetz, auf empiristischer Basis zu begründen, thematisiert. Die Überwindung dieser Schwierigkeiten durch Kant findet ihren Niederschlag in der transzendentalphilosophischen Differenzierung zwischen den Grundsätzen des reinen Verstandes (z. B. der Grundsatz, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe), die auf reiner Anschauung basieren, und Prinzipien im strikten Sinne als »synthetische Erkenntnisse aus Begriffen« (KrV B356), die auf bloßem Denken basieren und damit der Vernunft als dem »Vermögen der Prinzipien« (B356) zugehören.

38.4 Ideen

Mit dem Begriff der Idee werden philosophisch zu meist (wie mit ‚Begriff‘ selbst) der geistige Akt oder Zustand, der durch ihn repräsentierte Gehalt oder Denkinhalt, die Vorstellung oder ein Gegenstand im Bereich des Abstrakten bezeichnet. Anders als im Falle sinnlicher oder empirischer Anschauung stellt die Idee im Sinne eines abstrakten Gegenstandes (auch im Unterschied zum Begriff) das Resultat einer nicht-sinnlichen, ‚intellektuellen‘ Anschauung dar, in deren ‚Anblick‘ sich gleichzeitig das Wesen des angeschauten Gegenstandes zu erkennen gibt. Zentral für die Ausprägung des philosophischen Begriffs der Idee sind die Überlegungen Platons, für den die Idee das Sein eines Dinges seiner ‚Natur‘ oder seinem ‚Wesen‘ nach, das ‚immer Seiende‘ oder das Ding ‚selbst‘ bezeichnet. Dabei ist die platonische Philosophie wesentlich geprägt von der ontologisch und epistemologisch bedeutsamen Unterscheidung zwischen einem Sein im Bereich des Idealen (Urbild) und dessen Konkretisierungen im Bereich des Realen (Abbild), die jedoch nicht in Form einer systematisch ausdifferenzierten Ideen-Lehre vorliegt. Vielmehr erschließt sich die Position Platons auf exemplarische und indirekte, d. h. nicht-beauptende Weise über zentrale und wiederkehrende Themen und Fragestellungen in den Dialogen sowie durch deren textuelle Interferenzen. Zentral für den aufweisenden Charakter der Dialoge sind zudem spezifische Formen indirekter Darstellung wie Metapher, Gleichnis, ironische Bezugnahme oder aporetische Leerstelle, die in ihrer Gesamtheit ein Verständnis der Idee nahelegen, das von Nicht-Thematisierbarkeit, Ungegenständlichkeit und Nicht-Propositionalität gekennzeichnet ist. Den Zusammenhang zwischen dem wandelbaren Bereich der Gegenstände und der invarianten Welt der Ideen thematisiert der Dialog *Menon*, der von der Frage nach dem Wesen von Erkenntnis geleitet wird und im Rahmen dieser Fragestellung zwischen richtiger oder falscher Meinung (*doxa*) und wahren, begründeten Wissen (*episteme*) differenziert, wobei letzteres auf der Wiedererinnerung (*anamnesis*) an die vorgeburtliche Schau der Ideen basiert. Diese stellt die Begründung des Übergangs von bloßer sinnesbasierter Meinung zu epistemischer Gewissheit im Sinne wesenhaft bezogener Erkenntnis bereit. In ihrem Vorgriff auf das, was Kant als Erkenntnis *a priori* (d. h. unabhängig von Erfahrung) bezeichnet, markiert die Erklärung von Wissen im Sinne einer Wiedererinnerung an wesenhaft Geschautes das Objekt des Wissens seinem eigenen

Wesen gegenüber als defizitär und weist damit die Idee epistemologisch aus. Platon versteht den Begriff der Idee zum einen in logischer Hinsicht als Ausdruck einer theoretischen (nicht-empirischen) Entität, zum anderen ontologisch als Ausdruck einer behaupteten strukturierten Ordnung der Dinge bzw. Erkenntnisobjekte, die von den Unterscheidungen des Erkenntnissubjekts nicht tangiert wird und ‚objektiv‘, d. h. ‚an sich‘, besteht. In beiden Auszeichnungen bilden Ideen einen über das bloße Meinen (*doxa*) hinausgehenden Bezugspunkt des in Vernunft und Verstand begründeten Wissens und Handelns. Den Ideen der Mathematik, speziell der Geometrie, korrespondieren nach dieser Auffassung im praktischen Bereich die moralischen Ideen, d. h. normative Ideale, die die empirische Realität des Einzelnen transzendieren. Versteht man die moralischen Ideen als ethische Normen, bildet Platon zufolge die Idee des Guten als höchste Idee die oberste Norm, die alle Einzeldinge regulativ und beurteilend bestimmt. Wie der Ideen-Begriff selbst bleibt diese in ihrem fundamental transzendenten Charakter notwendiger Weise unbestimmt und wird als Antwort auf die Frage nach dem wirklichen Grund alles Seienden in der *Politeia* mittels des Sonnengleichnisses lediglich auf indirekte Weise dargestellt: So wie die Sonne im Bereich des Sichtbaren durch ihr Licht das Sehen wie das Gesehen-Werden ermöglicht, so stellt die Idee des Guten im Bereich des Denkbaren den Grund für Erkennen und Erkannt-Werden dar (*Politeia* 506e–509c).

In seiner ontologischen Verwendung wird der Ideen-Begriff der platonischen Ideenlehre von Aristoteles kritisiert (»Wie können die Ideen, die die Wesen [*ousiai*] der Dinge darstellen, gesondert von ihnen existieren?« [Metaphysik I 9.991b2–3]) und in seinen Charakterisierungen durch Teilhabe oder Urbild als ‚leeres Gerede und dichterische Vergleiche‘ (Metaphysik I 9.991a20–22) abgelehnt oder in Gestalt des Verhältnisses von Materie (als das das Seiende Bestimmende und selbst Bestimmungslose) und Form (als der den Einzeldingen ihre konkrete Bestimmtheit verleihender *eidos*) reformuliert (vgl. Metaphysik VII 3.1029a20–21 und 1032b1–2). In ihrer gemeinsamen Konstituierung des konkret Seienden verhalten sich Materie und Form dabei wie Möglichkeit (Potenz) und Wirklichkeit (Akt) zueinander, wobei die platonischen Ideen in Gestalt des aristotelischen *eidos* durch dessen abgeschlossene Bestimmtheit zu Arten als allgemeinen Wesen herabgestimmt werden, deren Individuierung durch die Materie den Fokus auf das konkrete Einzelding bzw. auf dessen immanente Prinzipien verschiebt. In der

Metaphysik des Neuplatonismus wird der platonische Begriff der Idee, der hier weitgehend synonym mit dem Begriff des Archetypus verwendet wird, spekulativ erweitert. Das Reich der Ideen Platons bildet nun im Rahmen einer Zweiweltentheorie den ‚intelligiblen Kosmos‘, der als Logos des die Welt schaffenden Gottes verstanden wird. Im Rahmen der Herleitung der Sinnenwelt fungiert bei Plotin das absolut Eine als Urprinzip des Seienden, das gemäß der Tradition Platons seinerseits der Bestimm- und Aussagbarkeit entzogen ist. In der das Mittelalter bestimmenden, christlichen Umdeutung der (neu-)platonischen Metaphysik durch Augustinus bilden die Ideen ebenfalls die urbildlichen Gedanken Gottes, die sich dem Menschen durch ‚Erleuchtung‘ (Illumination) als einer spezifischen Form des Erkennens erschließen. Die weitere Begriffs geschichte rekonstruiert einen Teil des erkenntnistheoretischen Rahmens der platonischen Ideenlehre und kritisiert zugleich die ontologische Auszeichnung der Ideen als des allein ‚wahren‘, d. h. nicht scheinhaften Seins. Im Rahmen der im Universalienstreit vertretenen Positionen des Nominalismus, des Realismus und des Konzeptualismus nimmt die Reflexion des Begriffs der Idee zugleich die Form sprachphilosophischer, insbesondere begriffstheoretischer Untersuchungen an.

Der primär erkenntnistheoretische Fokus der Neuzeit bricht mit der traditionellen Annahme einer Ideenwelt im Intellekt Gottes und setzt mit der cartesischen Konzeption die Selbstgewissheit des menschlichen Bewusstseins an dessen Stelle. Descartes zufolge bezeichnet ‚Idee‘ in einem weiten Sinne von ‚Vorstellung‘ (*cogitatio* bzw. *pensée*) Bewusstseinsinhalte jeglicher Art, die er näher als ‚Bilder‘ (*imagines*) oder Repräsentationen der Außenwelt bzw. als ‚Formen‘ (*formae*) des Bewusstseins bestimmt. Eine zentrale Rolle spielt die Ideentheorie bei Descartes im Hinblick auf dessen Formulierung eines Kriteriums für die Gewissheit von Erkenntnis bzw. die Wahrheit von Urteilen, insofern nur klare und deutliche Ideen die Erfassung eines Gegenstandes in seinen wesentlichen Eigenschaften ermöglichen und damit seine korrekte Repräsentation garantieren.

Im Anschluss an die von Descartes postulierten angeborenen Ideen wird insbesondere die Frage nach deren geltungstheoretischem Status wegweisend für die nachfolgende epistemologische Diskussion im Britischen Empirismus und bei Kant. Während Descartes die *ideae innatae* unter Rekurs auf deren Garantie apodiktischer Gewissheit auszeichnet, betont die sensualistische Kritik des Empirismus mit den er-

kenntnispsychologischen Überlegungen John Lockes den primär genetischen Charakter der als Bewusstseinsinhalt gefassten Idee (*idea*). Während George Berkeley entgegen Locke die Möglichkeit der Bildung abstrakter, allgemeiner Ideen überhaupt sowie die Existenz einer auf ihnen beruhenden materiellen Außenwelt bestreitet und das Sein der Ideen ausschließlich phänomenal in ihrem Wahrgenommen-Werden verortet (*esse est percipi*), stellt sich für Hume die Frage nach einer empirischen Begründung des erkenntnistheoretischen Fundaments im Bereich des Tatsachenwissens (*matters of fact*), deren Beantwortung in letzter Konsequenz in einem Aufweis der Zirkularität empirischer Begründungsverfahren resultiert (Induktionsproblem).

In der kritischen Philosophie Kants führt der Ideen-Begriff mit der Auflösung des Humeschen Zirkels zu einer erkenntnistheoretischen Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem durch Raum und Zeit sowie durch die Kategorien des Verstandes bestimmten Bereich der Dinge als Erscheinungen einerseits und dem diesem auf transzendentale Weise zugrundeliegenden Bereich des der Vernunft vorbehaltenen intelligiblen Seins. In der *Kritik der reinen Vernunft* handelt Kant unter explizitem Rekurs auf Platon und Aristoteles von den »Ideen überhaupt« (B 368–378) und bestimmt Ideen innerhalb der Gattung der ‚Vorstellungen überhaupt‘ als zur Klasse der ‚reinen Begriffe‘ gehörend. Während der reine Begriff, dessen Ursprung ausschließlich im Verstand liegt, bei Kant ‚Notio‘ heißt, ist die Idee »oder der Vernunftbegriff« ein »Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt« (B 377). Dabei kommt der Idee prinzipientheoretisch insofern die Aufgabe universaler Letztbegründung zu, als die durch die Kategorien des Verstandes ermöglichte Synthese mannigfaltiger Erscheinungen wiederum durch die Vernunft als »Vermögen der Prinzipien« unter »die höchste Einheit des Denkens« (B 355–356) gebracht wird. Im Unterschied zu den Verstandesbegriffen sind die reinen Vernunftbegriffe oder »transzendentale[n] Ideen« (B 368) Begriffe a priori, die es mit der »unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt« (B 391) zu tun haben. Die kantische Konzeption einer Idee der Vernunft, in der die Vorstellung einer auf maximale Weise grundlegenden, vollständig gegebenen Ganzheit transzentalphilosophisch verankert ist, wird in Verbindung mit der Diskussion der Idee des Unbedingten (vgl. B 445) zum Ausgangspunkt für die nachfolgende Grundlagendiskussion in der Metaphysik bzw. Philosophie überhaupt. Dabei liegt in dem

kantischen Grundsatz der Vernunft (vgl. B 436) ein Einheitsprinzip beschlossen, das seinen Ausdruck in dem Postulat von Klassen transzentaler Ideen (Seele, Welt, Gott; vgl. B 391) findet, deren regulative Funktion als eines »problematischen Begriffs« (B 397, vgl. B 310–311) Kant betont. Im Hinblick auf die Objekte möglicher Erfahrung bedeutet dies, dass die Idee nicht unsere Erkenntnis dieser Objekte, sondern nur deren empirische Einheit dadurch erweitert, dass sie uns »das Schema gibt«, wodurch die Idee nicht »als konstitutives, sondern bloß als regulatives Prinzip gilt« (B 702), mithin unter Abweis eines unkritischen ›transzendenten‹ Gebrauchs als ›heuristische Fiktion[n]‹ (B 799) systematischer Einheit bzw. idealer deduktiver Ordnung zu verstehen ist. Das kantische Verständnis der Vernunft-Ideen als idealer Richtlinien ist nicht nur in methodologischer, sondern auch in praktischer und ästhetischer Hinsicht prägend.

Generell dient der Ausweis ontologischer Letztbegrißlichkeiten, insbesondere von Kategorien und Prinzipien, der Sicherung eines erkenntnistheoretischen Fundaments von Theorien. Innerhalb der Logik ist insbesondere der Versuch Gottlob Freges hervorzuheben, das Basis-Problem im Rahmen seines erkenntnistheoretisch motivierten Logizismus-Programms zu lösen, d. h. die Rückführung der Arithmetik auf die Logik zu begründen. Da die logisch einfachen Inhalte der bedeutungsvollen ›Urzeichen‹ dieser Idealsprache (wie ›Funktion‹, ›Begriff‹ und ›Beziehung‹) nicht weiter zerlegbar sind, besteht beispielsweise zwischen ›Begriff‹ und ›Gegenstand‹ eine kategoriale Unterscheidung. Diese beruht darauf, dass in Bezug auf beide Begriffe kein Prädikat existiert, dass sinnvollerweise von jedem Begriff ausgesagt werden kann. In der Folge können die Unterschiede zwischen derart fundamentalen Begriffen innerhalb des theoretischen Rahmens, in dem sie ihre Gültigkeit haben und für den sie grundlegend sind, selbst nicht sinnvoll ausgesagt werden. Der Logiker Frege wird notgedrungen zum Metaphoriker, wenn er konstatiert, dass sein Ausdruck hier »mit einer gewissen sprachlichen Notwendigkeit [...] den Gedanken verfehlt«, sich »die Schwierigkeit [...] wohl verschieben, aber nicht vermeiden lässt«, da sie »in der Sache selbst und in der Natur unserer Sprache begründet ist«, und er »hier [...] nur Winke« (*Über Begriff und Gegenstand*, 79–80) geben, d. h. sich nur indirekt im Modus des metaphorischen Zeigens verständlich machen kann. Dieser Gedanke wird dann von Ludwig Wittgenstein im Rahmen der Sprachlogik seines in aphoristischer Form verfassten *Tractatus logico-philosophicus* auf-

gegriffen und im Zusammenhang mit seiner Differenzierung zwischen Sagen (Behaupten) und Zeigen (Aufweisen) sowie der damit verbundenen Diagnose von der (terminologisch zu verstehenden) ›Unsinnigkeit‹ philosophischer Sätze weiterentwickelt. Das Problem der Letztbegündung, d. h. einer letztgültigen Rechtfertigung von Erkenntnis, erlangt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus systematischer Perspektive einen zentralen Stellenwert innerhalb der Philosophie und greift Überlegungen Descartes' sowie des Neukantianismus und Deutschen Idealismus zur Begründung der letzten Voraussetzungen als Ausgangspunkt erkenntnistheoretischer Systeme auf. Wie schon in den Versuchen Humes, das Kausalgesetz als Grundlage unseres Tatsachenwissens innerhalb des Empirismus selbst noch einmal zu begründen, sehen sich die Verfahren einer Letztbegündung erkenntnis- und handlungstheoretischer Voraussetzungen allgemein mit dem Problem einer *petitio principii* konfrontiert, insofern bloß das begründet wird, was bereits als letzter Grund (notwendigerweise) vorausgesetzt werden muss. Insbesondere das von Hans Albert formulierte ›Münchhausen-Trilemma‹, das zur Vermeidung von unendlichem Regress einerseits und Zirkel andererseits für Begründungsverfahren nur den willkürlichen Abbruch als gleichermaßen unerwünschte Alternative anbietet, führt zur Ausarbeitung nicht-deduktiver Begründungskonzeptionen, etwa in sprachpragmatischer (Karl-Otto Apel) oder lebensweltlich-konstruktiver (Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen) Hinsicht, sowie eines alternativen Erkenntnisbegriffs, der einem nicht-propositionalen Verständnis verpflichtet ist (Gottfried Gabriel).

Literatur

- Aristoteles: Zweite Analytik – *Analytica Posterioria*. Hg. von Wolfgang Detel. Hamburg 2011.
- Aristoteles: Metaphysik. Hg. von Franz F. Schwarz. Stuttgart 1978.
- Aristoteles: Kategorien – Lehre vom Satz (*Organon I/III*) – Porphyrius: Einleitung in die Kategorien. Hamburg 1974.
- Aubenque, Pierre: Prinzip. In: Gottfried Gabriel/Karlfried Gründer/Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel 1989, 1336–1345.
- Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Hg. von Lüder Gäbe. Hamburg 1977.
- Frege, Gottlob: Grundlagen der Arithmetik. Hg. von Christian Thiel. Hamburg 1988.
- Frege, Gottlob: Über Begriff und Gegenstand [1892]. In: Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Hg. von Günther Patzig. Göttingen 1975, 66–80.
- Gabriel, Gottfried: Der Logiker als Metaphoriker. In: Ders.: Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von

- Dichtung, Philosophie und Wissenschaft. Stuttgart 1991, 65–88.
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Ders.: Schriften zur Metaphysik und Logik. Hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1968 (= Werkausgabe, Bd. 5), 109–264.
- Meixner, Uwe: Einführung in die Ontologie. Darmstadt 2004.
- Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. I–II. Hamburg 1981.
- Platon: Menon. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. von Walter F. Otto/Ernesto Grassi/Gert Plamböck. Bd. 2. Hamburg 1975, 7–42.
- Platon: Phaidon. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. von Walter F. Otto/Ernesto Grassi/Gert Plamböck. Bd. 3. Hamburg 1958, 7–66.
- Platon: Politeia. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. von Walter F. Otto/Ernesto Grassi/Gert Plamböck. Bd. 3. Hamburg 1958, 67–310.
- Plotin: Enneaden VI. 6–9. In: Ders.: Enneads. 9 Bde. Hg. von A. H. Armstrong. Bd. 7. Cambridge Mass. 1988.
- Thomas von Aquin: Summa Theologiae. 4 Bde. Turin 1952–1962.
- Wieland, Wolfgang: Platon und die Formen des Wissens. Göttingen 1982.

Christiane Schildknecht

39 Meta-Ontologie

Meta-Metaphysik beschäftigt sich mit der Epistemologie und Methodologie der Metaphysik und zielt darauf, epistemische Gründe und den Status metaphysischer Behauptungen zu beurteilen. Ontologie ist der spezifische Teil der Metaphysik, der ‚Sein‘ und ‚Existenz‘ behandelt. Somit ist Meta-Ontologie ein Teil der Meta-Metaphysik, der epistemische Gründe und den Status von Behauptungen über Sein und Existenz beurteilt. Ich werde im Folgenden die Diskussion der Meta-Ontologie auf die klassische Debatte in Meta-Metaphysik und Meta-Ontologie konzentrieren, aus der sich die Meta-Ontologie in ihren zahlreichen Fragestellungen (vgl. dazu mit weiteren Literaturangaben Rapp 2016, 31–39; Bricker 2016; Berto, Plebani 2015; Chalmers/Manley/Wasserman 2009; van Inwagen 1998) entwickelt hat: nämlich die Opposition zwischen der ‚deflationären‘ und der ‚nicht-deflationären‘ Interpretation metaphysischer (ontologischer) Aussagen. Deflationäre Positionen, zumeist zurückgehend auf Carnap (Carnap 1950), behaupten, dass uns metaphysische Aussagen nichts Bedeutsames bzw. Informatives über die Welt sagen. Debatten in der Metaphysik sind so nicht mehr als Streitgespräche über Worte, in denen die Teilnehmer aneinander vorbei reden. Andererseits gibt es diejenigen Philosophinnen, die metaphysische Aussagen durchaus für substantiell halten. Die zentrale Figur unter ihnen ist Quine, der den wesentlichen bzw. informativen Charakter der Ontologie gegen Carnaps deflationäre Sicht aufrechterhalten hat. Deshalb soll im Folgenden eine Zusammenfassung ihrer gegensätzlichen Sichtweisen auf die Meta-Ontologie gegeben werden. Der Kern der Carnap-Quine Kontroverse betrifft das Problem, ob ontologische Behauptungen, die die Existenz abstrakter Gegenstände setzen bzw. betreffen, bedeutsam sind. Wenn wir sagen, dass es Zahlen gibt, machen wir damit eine sinnvolle Aussage über die Welt und ihr Inventar, oder geben wir eine ontologisch bzw. semantisch leere Behauptung ab? Quine ist ein Vertreter der ersten Ansicht; Carnap der letzteren.

Carnap fundiert seine deflationäre Sicht bestimmter metaphysischer Existenzbehauptungen in seiner Unterscheidung von ›internen‹ und ›externen‹ Fragen, seinem Verifikationismus der Bedeutung, und seinen Begriffen der Analytizität bzw. des linguistischen ›Rahmenwerks‹ (= eine formale Sprache plus eine Menge semantischer Regeln, die es erlauben, den Sätzen der formalen Sprache Bedeutungen zuzuweisen; Carnap 1950; vgl. die Beiträge von Eklund und

Soames in Chalmers/Manley/Wasserman 2009). Nach Carnap machen ontologische Fragen nur als *interne Fragen* Sinn; d. h. wenn sie so verstanden werden, dass ihre Äußerung innerhalb eines linguistischen Rahmenwerkes (*linguistic framework*) erfolgt. Carnaps Konzeption von Bedeutung und Analytizität vorausgesetzt, sagen uns Antworten auf ‚interne Fragen‘ bezüglich der Existenz von etwas nichts substantielles oder ‚tiefes‘ über die Welt. Andererseits sind Antworten auf *externe Fragen* bezüglich Existenz (d. h. die so verstanden werden, dass ihre Äußerung außerhalb eines linguistischen Rahmenwerkes erfolgt) entweder ohne jeden kognitiven Inhalt, oder sie betreffen einzig pragmatische Gründe dafür, ein bestimmtes linguistisches Rahmenwerk zu akzeptieren.

Gemäß Carnaps verifikationistischer Theorie der Bedeutung erschöpft sich die Bedeutung eines Satzes in einer bestimmten Sprache *L* in den Bedingungen seiner Überprüfung, die von den semantischen Regeln von *L* vorgegeben sind. Das Beweismaterial, das einen Satz bestätigen oder widerlegen kann, ist entweder empirisch oder sprachlich. Carnap behauptet, dass Sätze mit empirischen Belegen als Teil ihrer Bedeutung synthetisch sind (›Es gibt Exoplaneten‹), und dass Sätze, deren Bedeutung durch rein sprachliche Belege expliziert werden kann, analytisch sind (›Brüder sind Geschwister‹). Betrachten wir bspw. interne Existenzbehauptungen über physische Objekte oder bestimmte Arten von physischen Objekten wie ›Es gibt physische Objekte‹ oder ›Es gibt Photonen‹. Sie sind genau dann innerhalb eines Rahmenwerks wahr, wenn die Bedingungen ihrer Überprüfung, wie sie in den semantischen Regeln des Rahmenwerkes festgelegt sind, erfüllt werden können. Da diese Verifikationsbedingungen einzig empirische Daten umfassen, müssen interne Existenzbehauptungen über physische Objekte so verstanden werden, dass sie lediglich die Existenz dieser empirischen Daten behaupten. Wenn wir behaupten, dass es Photonen gibt, dann sagen wir nur, dass es hinreichend empirische Photonen-Belege gibt. Folglich behaupten solche Aussagen keinen genuinen metaphysischen Inhalt (›Es gibt eine Art oder Klasse von konkreten Entitäten, die wir als ‚Photonen‘ bezeichnen‹) jenseits der Realität dieser empirischen Daten.

Betrachten wir nun interne Existenzbehauptungen über abstrakte Gegenstände wie z. B. ›Es gibt Zahlen‹. Wenn sie innerhalb eines Rahmenwerks wahr sind, dann ergeben sie sich unmittelbar aus den semantischen Regeln dieses Rahmenwerks. Da sie demnach analytisch wahr sind, sollen interne Existenzbehauptungen

tungen über abstrakte Gegenstände so verstanden werden, dass sie die Existenz dieser Gegenstände nur aus den semantischen Regeln ableiten. Wenn wir aussagen, dass es Zahlen gibt, dann behaupten wir, dass der Satz ›Es gibt Zahlen‹ aufgrund der semantischen Regeln des Rahmenwerks gilt. Deshalb gilt auch in diesen Fällen, dass interne Existenzbehauptungen keinerlei genuinen metaphysischen Inhalt (›Es gibt eine Art oder Klasse von abstrakten Entitäten, die wir als ›Zahlen‹ bezeichnen.‹) behaupten.

Dagegen könnte eingewandt werden, dass ›klassische‹ metaphysische Fragen wie ›Gibt es Zahlen?‹ oder ›Gibt es Eigenschaften?‹ nicht in einem internen Sinn (d. h. innerhalb eines Rahmenwerks) verstanden werden sollten. Denn wenn sie ›wahre‹ metaphysische Fragen sind, dann sollten die relevanten Antworten nicht auf ein bestimmtes linguistisches bzw. wissenschaftliches Rahmenwerk beschränkt werden. Wenn der traditionelle Metaphysiker fragt, ob es Eigenschaften gibt, dann will er wissen, ob Eigenschaften *wirklich existieren*, nicht ob sie in einem bestimmten Rahmenwerk als Hintergrundannahmen vorausgesetzt sind. Deshalb muss seine Frage als eine *externe* verstanden werden. Nach Carnap ist jedoch jede Antwort auf eine echte externe Frage ohne jeden epistemischen Inhalt, weil dieser Inhalt als Voraussetzung seiner möglichen Bestätigung semantische Regeln benötigen würde, welche die Verifikationsbedingungen festlegen, sodass die Antwort letztlich doch wieder eine *interne* wäre. Eine Alternative zu diesem Sinn externer Fragen ist es nach Carnap, sie *metatheoretisch* zu verstehen: d. h. als nicht direkt über Zahlen oder Eigenschaften seidend, sondern darüber, welches Rahmenwerk wir pragmatisch wählen (bspw. eines, nach welchem es Zahlen gibt, oder eines, nach welchem es keine Zahlen gibt). Gemäß Carnap ist dieses alternative Verständnis externer Existenzfragen legitim und durchaus nicht inhaltsleer; aber es liefert dem Metaphysiker auch keine substantiellen ontologischen Antworten zu Fragen wie ›Gibt es wirklich Zahlen?‹.

Quine widerspricht dem ganzen Carnapschen Bild an mindestens zwei Punkten: erstens bezüglich des Verifikationismus in Carnaps Version von Bedeutung und Analytizität, und zweitens bezüglich der ontologischen Verpflichtungen, die in die Theoriwahl und die daraus folgende Theoriebefürwortung involviert sind. Bezuglich des zweiten Einspruchs betont Quine, dass die Befürwortung einer Theorie die Akzeptanz jeder Entität (bzw. jeder Art von Entität) umfasst, auf welche uns bzw. sich die Theorie verpflichtet, selbst dann wenn die Theoriwahl einzig pragmatischen

Gründen gehorcht. Bezuglich des ersten Einspruchs widerspricht Quine Carnaps These, nach welcher Aussagen je für sich, also einzeln, Überprüfungsbedingungen haben (vgl. Quine 1951). Denn gemäß Quines ›epistemischem Holismus‹ sind die primären Objekte von Verifikation bzw. epistemischer Bestätigung nicht individuelle Aussagen, sondern Theorien im Ganzen. Der epistemische Holismus ermöglicht die Folgerung, dass ein negatives experimentelles Resultat bezüglich der Überprüfung einer Theorie in verschiedener Weise zu beseitigen ist, indem jede Aussage in einer Theorie, die scheinbar direkt durch das negative Testresultat betroffen zu sein scheint, durch die Revision bzw. die Aufgabe beliebig anderer Aussagen ›erhalten‹ werden kann. Daraus folgt, dass es keine bestimmten Überprüfungsbedingungen gibt, die einzelnen Sätzen einer Theorie zugeschrieben werden können, und auch, dass es keine analytisch wahren Aussagen im Carnapschen Sinne gibt, weil kein einzelner Satz (auch reine logische Wahrheiten nicht) gegen eine mögliche Revision durch empirische Informationen geschützt ist.

Quines methodologisches Werkzeug für die Annäherung an das Problem der Existenz von Entitäten (abstrakte Gegenstände eingeschlossen) beinhaltet zentral das Konzept der ›ontologischen Verpflichtung von Theorien. Jede Theorie ist ontologisch verpflichtet auf bestimmte Entitäten, sodass, wenn wir eine Theorie unterstützen, damit zugleich *eo ipso* die Existenzbehauptungen bezüglich dieser Entitäten akzeptieren. Das Konzept der ›ontologischen Verpflichtung‹ kann jedoch genauerhin auf verschiedene Weise verstanden werden.

Erstens kann das Konzept auf eine sehr liberale, nicht-quinesche Weise verstanden werden. Bezuglich unserer *common sense*-Sicht auf die Wirklichkeit, wie sie in der alltäglichen Sprache sich ausgedrückt findet, mag man dementsprechend sagen, dass wir auf die Existenz der Gegenstände verpflichtet sind, die durch singuläre Terme bezeichnet werden, wenn diese in wahren Aussagen vorkommen. Daraus würde jedoch folgen, dass wir ontologisch auf die Existenz von ›Sherlock Holmes‹ verpflichtet sind, weil wir die Aussage ›Sherlock Holmes ist ein Detektiv‹ als wahr betrachten. Das aber scheint philosophisch zu freizügig zu sein; denn da wir ebenso den Satz ›Sherlock Holmes existiert nicht‹ als wahr betrachten, können wir nicht zugleich sagen, dass wir auf seine Existenz ontologisch verpflichtet sind. Der Ansatz von Alexius Meinong macht die Konsequenzen beider Aussagen vereinbar, indem er eine Unterscheidung zwischen Existenz und

Sein vorschlägt (in diesem Sinne existiert Sherlock Holmes zwar nicht, aber er hat eine Art von Sein) und so zu einem Verständnis der ontologischen Verpflichtung führt, das nicht nur (physische) Existenz umfasst, sondern auch allgemeinere Bedingungen von Sein. In dieser Konzeption ist Existenz eine genuine, nicht-triviale Eigenschaft von Gegenständen, die von manchen seienden Objekten besessen und von anderen seienden Objekten nicht besessen wird (Sherlock Holmes). Ein anderer, ebenfalls nicht-quinescher Zugang fokussiert auf die Bedeutung von Prädikaten: Jede Theorie ist ontologisch verpflichtet auf ihre Prädikate, d. h. ihre Ausdrücke für Eigenschaften. Deshalb müssen wir nach diesem Ansatz Eigenschaften in unserer Ontologie als existierend akzeptieren.

Quine widerspricht beiden Ansätzen entschieden, und zwar mittels folgender Behauptungen:

- Eigennamen (oder Individuenkonstanten) tragen keine ontologischen Verpflichtungen.
- Ontologische Verpflichtungen betreffen nur Theorien in einer Sprache erster Ordnung. Die Umgangssprache ist irrelevant für ontologische Fragen.
- Existenz ist keine Eigenschaft.
- Alles existiert. Sein ist Existenz: Es gibt keine Dinge, die nicht existieren.
- Prädikate tragen keine ontologischen Verpflichtungen.
- Eigenschaften, und intensionale Entitäten im Allgemeinen, müssen aus unserer Ontologie ausgeschlossen werden, weil sie keine präzisen Identitätsbedingungen besitzen.

Quines Begriff der ontologischen Verpflichtung setzt voraus, dass Theorien in einer philosophisch optimalen Sprache ausgedrückt sind: d. h. in einer Sprache erster Ordnung, die nur die Quantoren (Existenzquantor, Allquantor), wahrheitsfunktionale Junktoren, Variablen, Prädikate und das Identitätszeichen enthält (aber keine Deskriptoren, Individualkonstanten oder funktionalen Symbole). Deshalb tragen in dieser Sprache nur Variablen ontologische Verpflichtungen, sodass das meinongianische Problem vermieden werden kann. Quines Methode der Paraphrase stellt einen Mechanismus dar, der darauf abzielt, unerwünschte ontologische Verpflichtungen zu vermeiden. Beispielsweise ersetzt Quine singuläre Terme („Vulkan“) durch korrespondierende Prädikate („vulkanisieren“), die als von nur einem *einzigem* Gegenstand *a* erfüllt bzw. gesättigt interpretiert werden, und zwar nur dann, wenn „Vulkan“ auf ein solches *a* Bezug nimmt (andernfalls gibt es nichts, was das Prädikat er-

füllt). „Vulkan ist ein Planet“ wird übersetzt in $\exists x (V(x) \wedge P(x))$ (mit $V = [\cdot]$ vulkanisiert und $P = [\cdot]$ ist ein Planet). Der problematische Satz „Vulkan existiert nicht“ wird übersetzt in $\neg \exists x V(x)$, dessen Wahrheit keinerlei nicht-existierendes Objekt voraussetzt.

Gemäß Quine wird das ontologische Gewicht einer Theorie nur von den durch Quantoren gebundenen Variablen getragen. Nehmen wir an, dass wir wissen wollen, ob eine Theorie *T* ontologisch auf die Existenz von Zahlen verpflichtet ist. Dafür müssen wir nur überprüfen, ob die folgende Bedingung gilt: *T* ist für einen bestimmten Quantifikationsbereich (d. h. für eine Menge von Objekten, welche die möglichen Werte für die Variablen liefern) wahr, der Zahlen enthält. Damit *T* auf die Existenz von Zahlen ontologisch verpflichtet ist, muss die Wahrheit von *T* die Präsenz von Zahlen unter den Werten für ihre Variablen erfordern. In allgemeinerer Form kann Quines Begriff der ontologischen Verpflichtung wie folgt analysiert werden:

(OV) Eine Theorie *T* ist ontologisch auf die Existenz von Entitäten der Art *F* verpflichtet, wenn und nur wenn gilt, dass *Fs* in irgendeinem Quantifikationsbereich *Q* vorkommen, und dass *T* in Bezug auf *Q* wahr ist.

Trotz seiner sonstigen nominalistischen Neigungen behauptet Quine, dass wir durch OV darauf verpflichtet sind, Zahlen in unserer Ontologie zu akzeptieren, weil sie in unseren besten (d. h. empirisch erfolgreichsten) Theorien der Wirklichkeit tatsächlich als Werte der Variablen benötigt werden. Allerdings hat Quines Analyse zwei wesentliche Probleme. Erstens hat der *extensionale Charakter von OV* eine unerwünschte Konsequenz: Wenn zwei Prädikate *F* und *G* dieselbe Extension haben, und eine Theorie *T* ontologisch auf Gegenstände verpflichtet ist, die *F* wahr machen (also auf *Fs*), dann ist sie auch auf *Gs* ontologisch verpflichtet (und umgekehrt). Das folgt leicht sichtbar aus OV. Nehmen wir an, dass *T* ontologisch auf *Fs* verpflichtet ist. Das heißt gemäß OV, dass es *Fs* in einem bestimmten Quantifikationsbereich *Q* gibt, sodass *T* bezüglich *Q* wahr ist. Weil nun *F* und *G* dieselbe Extension haben, sind *Fs* auch *Gs*. Folglich gibt es *Gs* in einem bestimmten Quantifikationsbereich *Q*, sodass *T* bezüglich *Q* wahr ist, und *T* deshalb auf *Gs* ontologisch verpflichtet ist. Nehmen wir nun die Theorien *T* = $\exists x \text{ Hobbit}(x)$ und *T** = $\exists x \text{ Elfen}(x)$. Weil die Prädikate „Hobbit“ (λx ist ein Hobbit) und „Elfe“ (λx ist eine Elfe) dieselbe Null-Extension haben, haben die Theorien *T* und *T** dieselben ontologischen

Verpflichtungen gemäß OV, und das scheint falsch zu sein: Eine Verpflichtung auf Hobbits ist nicht dasselbe wie eine Verpflichtung auf Elfen.

Außerdem erfasst OV nicht *implizite ontologische Verpflichtungen*. Beispielsweise muss eine Theorie, die ontologisch auf bestimmte Ganzheiten verpflichtet ist, auch auf ihre Teile ontologisch verpflichtet sein, weil Ganzheiten einzig aus Teilen bestehen. OV garantiert dies aber nicht, da Theorien, die über Ganzheiten quantifizieren, nicht notwendig auch über ihren Teilen quantifizieren. Analog gilt dies auch für Mengen und ihre Elemente.

Ein alternatives Konzept ontologischer Verpflichtung im Quineschen Geist ist entwickelt worden, welches das letztgenannte Problem vermeidet. Es ist auf Folgerungsbeziehungen fokussiert, nicht auf Quantifikation. Seine Grundidee besteht darin, dass *T* dann ontologisch auf *Fs* verpflichtet ist, wenn sich die Existenz von *Fs* aus *T* zwingend ableitet. Allerdings benötigt diese Konzeption einen Begriff der Folgerungsbeziehung, der verschieden vom modalen Standardbegriff ist, um die unerwünschte Konsequenz zu vermeiden, dass jede mögliche Theorie auf die Existenz aller notwendig existierenden Entitäten verpflichtet ist (vgl. dazu die Diskussion in Bricker 2016).

Literatur

- Berto, Francesco/Plebani, Matteo: *Ontology and Meta-Ontology. A Contemporary Guide*. London 2015.
- Bricker, Phillip: *Ontological Commitment* [2016]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ontological-commitment/>.
- Chalmers, David/Manley, David/Wasserman, Ryan (Hg.): *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford 2009.
- Carnap, Rudolf: *Empiricism, Semantics and Ontology*. In: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 20–40.
- Quine, Willard V. O.: *Two Dogmas of Empiricism*. In: *Philosophical Review* 60 (1951), H. 1, 20–43.
- Quine, Willard V. O.: *On What There Is*. In: *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21–38.
- Rapp, Christof: *Metaphysik. Eine Einführung*. München 2016.
- Rayo, Agustin: *Ontological Commitment*. In: *Philosophy Compass* 2 (2007), H. 3, 428–44.
- Tahko, Tuomas E.: *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge 2016.
- van Inwagen, Peter: *Meta-Ontology*. In: *Erkenntnis* 48 (1998), 233–50.

*Joan Pagès
(übersetzt aus dem Englischen von Jan Urbich)*

B Der Leitunterschied der Ontologie: Die Semantik der ›ontologischen Differenz‹ (Sein – Seiendes)

40 Die Bedeutung von ›sein‹. Philosophische Grundlagen der Semantik von ›sein überhaupt‹.

40.1 Das Problem des Seins: Historisch-systematische Hinweise

»Seyn, reines Seyn, – ohne alle weitere Bestimmung.« (Hegel 2015a, 68) So beginnt G. W. F. Hegel das erste Kapitel des ersten Abschnitts seiner *Wissenschaft der Logik* (1812/²1832). Damit bezeichnet er den (vermeintlich) unbedingtesten, einfachsten, abstraktesten und grundlegendsten *reinen Gedanken*, in den am Schluss der *Logik* das dynamische System der Gedankenbestimmungen wieder zurückfließt: Denn schließlich soll das Ganze des Systems der reinen Gedankenbestimmungen ein »Kreis von Kreisen« (Hegel 2015b, 56, § 15) sein. Dass freilich der Nobilitierung des Gedankens ›Sein‹ bei Hegel aus historischen wie systematischen Gründen enge Grenzen gesetzt sind, zeigt schon seine Verbannung der klassischerweise dem ›Sein‹ zugeordneten philosophischen Teildisziplin der Ontologie im »Vorbegriff« der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) an den noch unentwickelten historischen Beginn der Philosophie in der »vormalige[n] Metaphysik« (ebd., 70, § 27). Zugleich jedoch bezieht sich Hegel mit dieser Entscheidung, das ›Sein‹ an den Anfang der Gedankenentwicklung reiner, d. h. ohne jeden Bezug auf Erfahrung und empirisches Wissen verständlicher begrifflicher Bestimmungen zu setzen, auch affirmativ auf den Anfang der abendländischen Metaphysik: indem Hegel nämlich das fundamentalkategoriale Schema des Parmenides von ›Sein‹ ($\epsilon\tau\omega$) und ›Nichts‹ ($\mu\nu\epsilon\tau\omega$) aufnimmt und auf seine initiale Rolle im Aufbau eines Systems reiner bzw. notwendiger begrifflicher Beziehungen befragt (zur Kritik der Hegelschen Einfachheit und Unmittelbarkeit von ›Sein‹ vgl.

Henrich 2016, 55, 148 f., 218 f.; Trendelenburg 1870, 37–40). Metaphysik als »System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens« (Hegel 2015a, 34) bzw. kantisch als Kondensat reiner synthetisch-apriorischer Urteile scheint ohne den Bezug auf ›sein‹ nicht denkbar.

Die Rede von ›sein‹ bzw. ›dem Sein‹, d. h. der Gebrauch der unreflektierten Form des Hilfsverbs (bzw. in manchen Gebrauchsweisen auch Vollverbs) wie seiner nominalisierten Form als ›singulare tantum‹, ist offenbar (das zeigt die kanonische Position der historischen Achse Parmenides – Hegel – Heidegger mit all ihren Zwischen- und Anschlussgliedern) den Operationsweisen der abendländischen Philosophie fest eingeschrieben. Nur mittels seiner Verwendung kann anscheinend die philosophische Reflexion auf letztbegründende bzw. allumfassende Strukturen der Wirklichkeit geleistet werden. Schon Platon formuliert die Reflexion dieser Praxis als zentrale Frage des philosophischen Nachdenkens überhaupt und markiert so gleichzeitig bereits ihre Notwendigkeit wie ihre Problemhaftigkeit, wenn einer der Gesprächspartner im *Sophistes* anmahnt, man solle doch »zuerst das Seiende ($\tau\omega \delta\omega$) erforschen, nämlich was doch die, welche davon reden, eigentlich damit zu bezeichnen meinen« (Platon 2007, 95 [243d]). Von der Notwendigkeit dieses Impulses her, der »die Philosophie zu einem guten Teil auf ihre Bahn gebracht« (Henrich 2016, 147) hat, begründet sich die Disziplin wie die Ehrwürdigkeit der Ontologie: »Es gab Zeiten, in denen es für eine der ersten Aufgaben der Philosophie galt, über ›das Sein‹ [...] nachzudenken und über es Auskunft zu geben – die grundlegende und folgenreichste Aufgabe zumal.« (Ebd., 76)

Diese Notwendigkeit gilt es umso ernster zu nehmen, als die eklatanten Schwierigkeiten in der Bestimmung von Bedeutung und Funktion des Seinsbegriffs, wie er das Zentrum der klassischen Ontologie gebildet hat, spätestens seit Gottlob Frege derart

deutlich hervorgetreten sind, dass die fundamentale Kritik seiner Verwendung nicht mehr ruht: bis hin zu der Feststellung bestimmter Richtungen innerhalb der Analytischen Philosophie, dass »es sich um einen obsoleten philosophischen Begriff« (Szaif 2003, 7) handele. Diese Kritik bezieht sich zwar erst einmal auf die vergegenständlichende Rede von »dem Sein« und der besonderen Art von Einzigkeit, Gegenständlichkeit, Allgemeinheit und Einheit, die damit impliziert zu sein scheint; mittelbar aber auf jede Hypostasierung der Bedeutung dieses Begriffs zu einem oder gar dem Grundbegriff der Wirklichkeit überhaupt. Deshalb erscheint aus dieser Perspektive jede Rede, die »sein« in »externen Fragen« (Carnap 1972) wie »Gibt es Seiendes?« verwendet und damit nahelegt, es handele sich um eine reales Prädikat bzw. eine Gattungsbezeichnung (vgl. Apel 1973, bes. 290–302), sinnlos (vgl. schon Wittgenstein 1984, 35–38). Nicht in Abrede gestellt werden natürlich im Rahmen dieser Kritik die verschiedenen und grammatisch wie semantisch tragenden sprachlichen Funktionen von »sein« bzw. »ist« (bzw. seiner jeweiligen Äquivalente in anderen indoeuropäischen Sprachen). Aber schon die Unterstellung der klassischen Ontologie, es gäbe zwischen diesen Funktionen einen wesentlichen Zusammenhang bzw. gar eine Einheit, die durch *eine* der Funktionen dargestellt werde und zugleich die Einheit aller Seienden bezeichne, ist seit Frege, dann im Logischen Empirismus und darauffolgend in der Analytischen Philosophie gründlich bestritten worden (vgl. Henrich 2016, 76–80; Gabriel 2005, 72–74; Tugendhat 1992a, 28 f.; Tugendhat 1992c, 67 f.; Stegmüller 1956, 57–65). Der Einspruch gegen eine solche Einheit im Seinsbegriff ist freilich älter und geht bis zu Aristoteles' Homonymietheorie zurück, nach der das Seiende nur in vielfacher Weise ausgesagt wird (Met. VII, 1, 1028a10; vgl. die klassische Untersuchung von Franz Brentano [1868], Brentano 2014, Hübner 2011, Tugendhat 1992 f.). Weder bezeichnet deshalb nach Aristoteles der Ausdruck »Seiendes« eine einzelne Gattung im Sinne eines essentiellen Oberbegriffs (*γένος*) (Anal. post. II, 7, 92b14; Met. XI, 3, 1060b33–35; vgl. Adorno 2002, 19; Koch 1993; Owen 1965, 78 f.) wie bei Platon (Platon 2007, 129 [Soph. 254d]), noch kann der einheitsbildende Ausdruck eines »Seins« alle Seienden als hinreichend semantisch bestimmter und in der Bezugnahme erfüllter Ausdruck gebildet werden. Andererseits kennt jedoch auch Aristoteles so etwas wie eine relationale Einheit der Seinsbedeutungen durch ihren durchgängigen asymmetrischen Bezug auf das Prinzip der Substanz

(Owens ›focal meaning‹ der Homonymie bei Aristoteles; vgl. Owen 1960 und Hübner 2011, 327). Außerdem scheint er in der Rede von der Graduierbarkeit des Seiendseins (bspw. Met. XIV, 1, 1088a29 f.) ebenfalls eine gewisse innere Gleichförmigkeit aller Arten des Seienden vorauszusetzen.

Wenn man dem einheitsbildenden Begriff des ›Seins überhaupt‹ dennoch eine außerordentliche Rolle in metaphysischen Fragestellungen zubilligt, steht man sogleich vor einem mächtigen Berg von semantischen und operativen Problemen. Zum Beispiel teilt dieser Begriff mit anderen Letztbegründungsbegriffen die semantische Charakteristik, im strengen Sinn nicht definiert werden zu können, wenn »[e]inen Begriff definieren heißt, ihn logisch auf andere (einfachere oder bekannte) Begriffe zurückzuführen.« (Zoglauer 2016, 18) Bereits Kant in der vorkritischen *Beweisgrund-Schrift* (1763) weist dementsprechend darauf hin, dass »Sein überhaupt« als Begriff »völlig einfach« sei, so »daß man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dingen zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde.« (Kant 2011, 17 [A8]) Und weiter heißt es bei Kant:

»Wenn man einsieht, daß unsere gesamte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man, daß es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klarer und einfacher sind als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gern, daß durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grad deutlich werde.« (Ebd., 17 f. [A9])

Unter Absehung von der Gleichsetzung von Sein und Existenz, die Kant hier vornimmt, benennt die Passage doch präzise das Problem der klaren und deutlichen Definition von »sein« aufgrund seiner basalen semantischen Einfachheit. Die besteht in der Unzerlegbarkeit in einfache semantische Elemente (Gattungen) und artbildende Unterschiede, die nicht wiederum synonym mit oder direkte Ableitungen von »sein« sind (Ganz analog sagt Frege später über den Begriff des ›Gegenstandes‹: »Eine schulgemäße Definition halte ich für unmöglich, weil wir hier etwas haben, was wegen seiner Einfachheit eine logische Zerlegung nicht zuläßt. Es ist nur möglich, auf das hinzudeuten, was gemeint ist.« Frege 1980, 30 [18]). Nicht ohne Grund hat bereits Platon im *Sophistes* nahegelegt, dass Grundbegriffe wie ›Sein‹ nicht

durch vertikale semantische Operationen wie Definitionen, sondern einzig durch horizontale Zugriffe auf deren konstellative Assoziation mit anderen Grundbegriffen (*συμπλοκή εἰδῶν/symploké eidon*) verständlich zu machen sind (vgl. Platon 2007, 125 [Soph. 252e–255e]; vgl. Szaif 2003, 18, 73). Und bei Heidegger heißt es beinahe lapidar: »Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen.« (Heidegger 2001, 4, § 1)

Kann so also intensional der Sinn von ›sein‹ nicht auf deutliche und einheitliche Weise definitorisch bestimmt werden, so steht es um die extensionale Bestimmung seines Umfangs nicht viel besser: d. h. um die Frage, welche Gegenstände nach welchen Distributionsregeln unter die Begriffe ›(...) ist Seiendes‹ bzw. ›(...) ist‹ bzw. ›(...) ist Element des Seins‹ fallen (wobei die zugehörigen Prädikate je nach Theorieangebot natürlich keineswegs extensional äquivalent sein müssen), und ob diese Menge in diesem Fall überhaupt sinnvoll als Menge oder Klasse angesprochen werden kann. (Wo eine strenge Homonymie des Seienden wie bei Aristoteles angenommen wird, kann Sein bzw. Seiendes überhaupt keine ›Gattung‹ im klassischen Sinne bilden.) Wenn ›sein‹ als Begriff für ein Einheitliches und Letztbegündendes welcher Art und Form auch immer verstanden wird, muss sein Ausdruck auch das *allgemeinste Prädikat schlechthin* sein (so schon Aristoteles, Met. III, 4, 1001a21, und Heidegger 2001, 3 f., § 1; zu den verschiedenen Lesarten dieser Allgemeinheit vgl. Tugendhat/Wolf 1983, 203–205). Denn dann gibt es nichts, auf das sich sinnvoll Bezug nehmen lässt und das zugleich nicht unter diesen Begriff fällt, sodass ›sein‹ im Sinne einer höchsten Transzentalie als ›Gedanke von allem überhaupt‹ (Henrich 2016, 9) fungiert. In diesem Sinne referiert Stegmüller die kanonische Auffassung Nicolai Hartmanns mit den Worten: »Unter dem Sein hätte man sich danach also das allgemeinste Attribut überhaupt vorzustellen; es ist so allgemein, daß ihm nichts entkommt.« (Stegmüller 1956, 59; vgl. Szaif 2003, 92 f.) Inhaltlich tendiert ein solches in der Bezugnahme unbegrenztes, oberstes Prädikat, in dessen Prädikatsspielraum keine anderen Prädikate mehr fallen, mit dessen Hilfe nicht Gegenstände voneinander abgegrenzt werden können und dessen Verneinung ebenfalls widerspruchsfrei kaum möglich ist, zur intensionalen Leere (die Kehrseite von Kants Beurteilung als ›gänzliche Einfachheit‹) – was allerdings nicht notwendig dagegen spricht, dass in begrenztem Maße funktionstüchtige Regeln seines Gebrauchs in einer Sprache vorliegen

können. Damit dieses Prädikat wiederum überhaupt etwas bezeichnet und somit zu seinem semantischen Programm nicht in Widerspruch gerät (s. Kap. 40.3), ist die Akzeptanz eines minimalen Universalienrealismus vonnöten (Grossmann 2004, 36 f.). Dieser jedoch ist keinesfalls selbstverständlich und mit einigen ontologischen Lasten verbunden. Außerdem stellt sich in der Annahme einer universellen Prädikation von ›sein‹ die Frage, ob eine Klasse, der etwas nicht nicht zugehören kann, ein sinnvolles Konzept ist, weil damit jede diskriminierende Bedingung der Zugehörigkeit (die zwingend Bedingungen der Nicht-Zugehörigkeit definieren muss) aufgehoben ist (Quine 2003, 68 freilich hält an der Möglichkeit und Notwendigkeit auch weitestmöglicher universeller Prädikation fest). Und schließlich scheint eine solche Klasse des ›seins‹ (wenn man in der Redeweise einmal den Unterschied zwischen Klassen und Mengen für irrelevant erklärt; zum Unterschied beider vgl. Quine 1987, 24–26) zu allem Unglück auch noch unter das Russellsche Paradoxon einer Menge aller Mengen zu fallen, die sich selbst nicht als Element enthält (denn das ›Sein‹ als Menge aller einzelnen Mengen von Seiendem kann nicht in dem Sinne seiend sein, wie es das ist, was als Seiendes unter es fällt; s. Kap. 40.3).

Zugleich aber – und das misst die Spannweite der Bedeutung aus, die mit diesem Wort in verschiedenen philosophischen Kontexten verknüpft ist – wird vor allem in existentialistischen Verwendungen des Ausdrucks das Sein des Individuums als Grund seiner qualitativen Einzelheit (vgl. schon Aristoteles' Kategorie der ›ersten Substanzen‹), d. h. als das nur ihm je Eigene, ganz und gar Unvertretbare und Nicht-Abstrakte sowie Nicht-Allgemeine schlechthin verstandenen. Daraus folgt dann in manchen Lesarten auch die *Nicht-Begrifflichkeit* von Sein, wo als dessen Kern der Bezug auf die Existenz in ihrer irreduziblen Individualität auszumachen ist. Denn die wird bekanntlich seit Aristoteles (vgl. auch Leibniz 2000c, 43; dazu Urbich 2015, 74–76) im späteren Sinne der ›haecceitas‹ (vgl. Szaif 2003, 32 f., 53 f.) als unaussprechlich begriffen (*individuum est ineffabile*; Met. 6, 2; 7, 4). Bei Kierkegaard heißt es pointiert:

»Systematiker und die Objektiven haben aufgehört, Menschen zu sein, und sind die Spekulation geworden, die im reinen Sein zu Hause ist. [...] Die systematische Idee ist das Subjekt-Objekt, die Einheit von Denken und Sein; Existenz dagegen ist gerade die Trennung. Daraus folgt keineswegs etwa, daß die Existenz gedankenlos ist, aber sie hat gesetzt und setzt die

Trennung (hat spatiiert und spatiert) zwischen [...] den Gedanken und das Sein.« (Kierkegaard 1994, 85, 116)

Der Begriff des Seins wiederholt so existentialistisch die spannungsvolle Doppelfigur, welche auch schon dem indexikalischen Ich· semantisch zukommt: Ausdruck des je Eigensten, unvertretbaren Für-mich-Seins und zugleich Bezeichnung der allgemeinsten, unterschiedslosen Selbstbeziehung jedes Fürsichseinden überhaupt zu sein (dazu Hegel 2015b, 65, § 20; 66 f., § 23, und der erläuternde Zusatz in Hegel 1986, 81–84; vgl. Henrich 1992, 436 f.). Bereits Hegel hat jedoch im Kapitel *Sinnliche Gewißheit* seiner *Phänomenologie des Geistes* (1806) die Selbstwidersprüchlichkeit eines reinen, unmittelbaren, fürmichseienden Selbstbezuges, mit dem das Subjekt jede Art von Allgemeinheit dieser Bezugnahme auszuschalten meint, aufgewiesen: »Ich ist nur allgemeines, wie Itzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meyne wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Itzt, Hier meyne, sagen kann, so wenig bey Ich.« (Hegel 2015c, 66) Und es ist schwer zu sehen, wie eine solche radikale Singularisierung eines ›Nicht-Begriffs‹ von ›sein‹ im Sinne menschlicher Existenz bzw. Daseins nicht mit denselben logisch-semantischen Schwierigkeiten beladen sein sollte, wo sich die sinnvolle Rede darum zu bemühen hat. Zudem ist das Problem der sprachlichen Bezugnahme auf Individuen im Kontext ihrer raumzeitlichen, individuellen Existenz sowie ihrer Existenzpräsupposition in Sätzen mit Kennzeichnungen oder Eigennamen selbst wiederum in mehrfachen, aneinander anschließenden klassischen Debatten zwischen Russell, Quine, Kripke und Strawson bis heute nicht zu einem befriedigenden Resultat geführt worden (vgl. konzis Tugendhat 1992c, 72–80; dokumentiert in Wolf 1993).

Die Probleme mit ›dem Sein‹ sind also vielfältig, und noch weitaus vielfältiger als gerade angerissen. Der folgende Artikel soll nicht als Kondensat das leisten, was das Handbuch im Ganzen zu tun beansprucht, nämlich der Semantik von ›sein‹ historisch wie systematisch umfassend nachzugehen oder gar diese Probleme womöglich zu beheben. Vielmehr zielt er einzig darauf, in groben Skizzen einige der grundlegenden, mittlerweile klassischen Bedeutungsdimensionen sowohl von ›sein‹ als auch von der klassischen metaphysischen Fassung des Begriff (das Sein) aufzuzeigen und in ihrem Problemgehalt sowie ihren Möglichkeiten zu umreißen. Er gibt damit einen Überblick in Begrifflichkeiten und Grund-

gedanken, die im Handbuch in dieser klassischen Problemgestalt zumeist vorausgesetzt sind und in den einzelnen Artikeln oftmals perspektivisch (historisch wie systematisch) weiter spezifiziert werden. Anders gesagt: Weil die hier vorgestellten Argumente, Gedanken und Thesen historisch wie systematisch problemerschließenden Charakter haben, sind sie ebenso beinahe sämtlich auch von späteren Problemreflexionen (v. a. im Verlauf des 20. Jahrhunderts) immer wieder kritisiert und transformiert worden. Ihr Anspruch der Problembeschreibung zementiert sich dadurch allerdings nur weiter. Der Beitrag soll so als ›Grundkurs‹ für die historischen wie systematischen Grundlagen dienen, um die Beiträge des Handbuchs besser benutzen zu können. Aus Umfangsgründen ganz ausgeschlossen bleiben muss der konstitutive Bezug von ›dem Sein‹ auf ›das Nichts‹, in dessen Bereich bspw. das viel diskutierte Problem fiktiver Entitäten fällt (vgl. zum Nichts und zum Nichtseienden grundsätzlich Reicher 2019; Sorensen 2019; Henrich 2016; Gloy 1983; zu fiktiven Entitäten und ihrem ›sein‹ vgl. Kripke 2014). Er bleibt hoffentlich in einer späteren Auflage des Handbuchs einem eigenen Artikel vorbehalten.

40.2 Klassische Grundbedeutungen von ›sein‹: Eine kleine Übersicht

Die Liste der klassischen Grundbedeutungen von ›sein‹ variiert historisch mit dem Kontext dessen, was man jeweils als bedeutungsgebenden Rahmen für dessen Explikation angelegt hat. Diese bedeutungsgebenden Rahmen beinhalten die Vorentscheidungen hinsichtlich Gegenstandsbezug und Gegenstandsform, inhaltlichem Fokus, Explikationsmethode oder weltanschaulichem Hintergrund der Erläuterung von ›sein‹. Der historische Teil dieses Handbuchs erkundet diese verschiedenen Paradigmen an bedeutsamen Modellen der Philosophiegeschichte. Die bereits erwähnten zwei Beispiele am historischen Anfang der abendländischen Philosophie illustrieren die mögliche Unterschiedlichkeit dieser Explikation: Platon versteht im *Sophistes* den Grund aller Gebrauchsweisen von ›sein‹ als oberste Gattung ($\gamma\acute{e}voc$) des ›Seienden‹, die innerhalb einer Verflechtung verschiedener, ebenfalls grundlegender und doch vom Gattungsbegriff des ›Seienden‹ in gewisser Weise abhängiger Grundbegriffe (Einheit, Ruhe, Bewegung, Verschiedenheit; vgl. Soph. 251a–256a) situiert wird. Aristoteles denkt die Vielfalt der sprachlich-semantischen Ge-

brauchsweisen von ›sein‹ (*εἶναι*) als in letzter Hinsicht differenziert in Bezug auf die ›Kategorien‹. Diese sind fundamentalste Formen des Bestimmtheitseins von Gegenständen überhaupt, sodass ›sein‹ durch den semantischen Richtungssinn der Kategorien seine eigentliche Form und seinen Sinn erhält, d. h. immer als Substanz-sein, oder Qualität-sein, oder Quantität-sein etc. verstanden werden muss (mit der Substanzbedeutung als der grundlegenden; vgl. Brentano 2014; Frede 2013, 280; Welsch 2012, 77 f.; Hübner 2011).

Im folgenden Abschnitt geht es jedoch darum, die nach dem ›linguistic turn‹ bzw. der ›logisch-semantischen Wende‹ in der abendländischen Philosophie, die mit den Gründungsgestalten Gottlob Frege, Bertrand Russell und Ludwig Wittgenstein verbunden ist, übliche Differenzierung der Grundbedeutungen von ›sein‹ kurz und übersichtlich zu umreißen. Denn es ist eben diese Liste, die heute die unabdingbare Voraussetzung für jede philosophische Auseinandersetzung mit dem Ausdruck ›sein‹ bildet. Methodisch ist dieses Standardverzeichnis seit Frege durch die Herangehensweise gekennzeichnet, jenseits aller metaphysischen Hypostasierungen nur von den tatsächlichen sprachlichen Gebrauchsweisen von ›ist‹ in Sätzen auszugehen und so deren jeweilige logisch-semantische Funktion zu charakterisieren. Die Chronologie der Aufzählung spielt dabei im Folgenden keine bedeutungstragende Rolle, d. h. die bloße Reihenfolge impliziert erst einmal keinerlei Stufung oder Abhängigkeitsbeschreibung.

1) *Identitäts-Ist*. Die ersten beiden Bedeutungsweisen von ›ist‹, nämlich die Identitäts- und die Wahrheitsfunktion von ›ist‹ in Aussagen, sind vergleichsweise unproblematisch. In Sätzen wie ›Das ist Monika‹ oder ›Der Mount Everest ist der Tschomolongma‹ hat das ›ist‹ die Bedeutung von (bzw. kann ersetzt werden durch) ›ist identisch mit‹. Identitätsausdrücke wie ›ist‹ oder ›ist identisch mit‹ bezeichnen so zweistellige Relationen zwischen ›nicht-geordneten Paaren‹ von Gegenständen, die durch Namen, Beschreibungen oder auch gebundene Variablen (Stegmüller 1956, 70) bezeichnet sind. Die Symmetrie der Identitätsrelation als ihre wesentliche Eigenschaft impliziert, dass die Aussage ›*a* ist *b* jederzeit als ›*b* ist *a*‹ formuliert werden kann (anders als bspw. die Relationsausdrücke ›(...) ist der Vater von [...]‹ oder ›(...) ist größer als [...]‹, die nur von ›geordneten Paaren‹ von Gegenstandsbezeichnungen erfüllt werden). Allerdings ist die Abfolge der Elemente der Symmetrie nicht immer inhaltlich bedeutungslos. Bspw. sagen die Vordersätze der kontraktionskonditionale ›Wenn ich Julius Cäsar wäre,

würde ich nicht im 20. Jahrhundert leben‹ und ›Wenn Julius Cäsar ich wäre, würde er im 20. Jahrhundert leben‹ dieselbe Identität aus. Sie folgern aber aus ihrer verschiedenen syntaktischen Anordnung der symmetrischen Glieder der Identitätsrelation, in der sich ein unterschiedlicher Gedanke ausdrückt, auf korrekte Weise miteinander unverträgliche Nachsätze (vgl. Goodman 1988, 20 f.). Zudem markiert die »Transitivitätseigenschaft« der Identität (Stegmüller 1956, 60), nach welcher gilt, dass die Aussage ›*a* ist identisch mit *b*‹ in Konjunktion mit der Aussage ›*b* ist identisch mit *c*‹ die Aussage ›*a* ist identisch mit *c*‹ logisch impliziert $((a = b) \wedge (b = c)) \Rightarrow (a = c)$; Hegel nennt dies den »quantitative[n], oder mathematische[n] Schluß«; Hegel 2015b, 197, § 188), eine wichtige Barriere gegen die Verwechslung von Identität und Prädikation. Aus der Nicht-Unterscheidung beider Verwendungsweisen von ›ist‹ bezüglich solcher Transitivitätsschlüsse sind vor allem in antiken Texten sophistische Fehlschlüsse entstanden (›Sokrates ist ein Mann‹ und ›Glaukon ist ein Mann‹ ergibt dann fälschlicherweise ›Sokrates ist Glaukon‹).

Die Bedeutung von ›ist‹ in seinem Identitätsgebrauch ist abhängig von der intrikaten ontologischen Frage, was ›Identität‹ inhaltlich bedeutet, welche Bedingungen für die Identität und Nicht-Identität von mindestens zwei Gegenständen erfüllt sein müssen, und wie die Erfüllung bzw. Nicht-Erfüllung dieser Bedingungen für verschiedene Gegenständlichkeiten zu überprüfen ist: d. h. wann zwei Gegenstände mit unterschiedlichen Namen bzw. Bezugnahmeoperationen als derselbe oder nicht derselbe angesprochen werden können (zum Problem der Identität vgl. Coulmas 2019, 6–27; Tugendhat/Wolf 1983, 168–184; Henrich 1979). Quine hat herausgestellt, wie wichtig diese Frage nach der Möglichkeit von sinnvollen Identitätsbedingungen für die Ansetzung von Seinsbegriffen überhaupt ist (Quine 2011a, 13–15; Quine 1987, 89–92). Um sagen zu können, dass etwas existiert, ist es notwendig angeben zu können, wann dieses etwas von einem anderen etwas gleicher oder anderer Seinsart unterschieden ist, und wann zwei Etwas-Ausdrücke auf dasselbe etwas referieren (so auch Heidegger 1976, 13). Frege, Quine und andere haben das zugehörige Prinzip der ›Identität des Ununterscheidbaren‹ bzw. der ›Ununterscheidbarkeit des Identischen‹, das regeln soll, wann zwei Ausdrücke auf dasselbe etwas und wann nicht Bezug nehmen, auf Leibniz (Leibniz 2000d, 443 [9]; Leibniz 2000d, 391–435 [II. Buch, Kap. 27]; vgl. dazu Küenne 2009) zurückgeführt. Zwei Gegenstände, die mit ver-

schiedenen Eigennamen bzw. Kennzeichnungen bezeichnet sind, sind dann identisch, wenn ihre Bezeichnungen in allen möglichen (extensionalen) Aussagekontexten unter Wahrung des Wahrheitswertes (*salva veritate*) gegeneinander ausgetauscht werden können. Mit den Terminen eines intensionalen Platonismus formuliert: Zwei Gegenstände x und y sind numerisch identisch, wenn für jede Eigenschaft F gilt, dass x dann und nur dann die Eigenschaft F besitzt, wenn y sie besitzt, sodass x und y in vollständiger Beschreibung genau dieselben Eigenschaften teilen und darüber hinaus keinerlei Eigenschaften existieren, die x oder y besitzt. In prädikatenlogischer Formalisierung zweiter Ordnung, die Quantifizierung über Eigenschaften erlaubt, heißt das:

$$\forall F ((Fx \leftrightarrow Fy) \leftrightarrow x = y) \text{ bzw.} \\ \forall x \forall y (x = y \leftrightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy))$$

Die mit diesem Prinzip zusammenhängenden Probleme (vgl. Forrest 2016) müssen uns hier nicht interessieren, da wir für unsere Frage nach den bloßen Seinsbedeutungen einfach voraussetzen können, dass die Zuschreibung von Identität möglich, verständlich und brauchbar im Sinne ihrer Verifizierbarkeit ist. Es gibt allerdings Extrempositionen wie die Ludwig Wittgensteins, der im *Tractatus Logico-Philosophicus* konstatiert: »Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.« (Wittgenstein 1984, 62 [5.5303]) Dieses oftmals als »Paradoxon der Theorie der Identität« (Stegmüller 1956, 60) bezeichnete Theorem besagt, dass die »ganze Theorie der Identität [...] in zwei Klassen von uninteressanten Feststellungen zu zerfallen [scheint]: eine Klasse von trivialen Wahrheiten und eine Klasse von Falschheiten« (ebd.). Es verkennt allerdings – neben der grundsätzlichen Bedeutsamkeit der Reflexivität von Identität bezüglich der Sichselbstgleichheit alles Seienden, die ebenfalls nicht einfach »uninteressant« ist – die Bedeutsamkeit des aristotelischen Unterschieds zwischen »numerischer« und »qualitativer Identität« bzw. die lebensweltliche Rolle, die der Gehalt dieses Unterschieds vor allem in Erkenntnisprozessen spielt. Wittgensteins Paradoxon zielt nämlich allein auf numerische Identität ab, wenn gesagt wird, dass trivialerweise zwei Dinge niemals numerisch identisch sein können, weil es dann eben keine *zwei* Dinge sind, sondern eines, und ein Ding numerisch trivialerweise mit sich selbst identisch sein muss, weil es sonst nicht *ein* Ding wäre.

›Numerische Identität‹ (vgl. Tugendhat/Wolf 1983,

168 f.) beschreibt verschiedene sprachliche Bezugnahmen auf Gegenstände als Bezugnahmen auf denselben Gegenstand, d. h. den gemeinsamen Gegenstand als materielle Einheit und »unmittelbare Einzelheit«, wie es bei Hegel (Hegel 2015b, 179, § 163) heißt (›Bob Dylan ist Robert Zimmerman‹). ›Qualitative Identität‹ erfasst verschiedene Gegenstände als *das Gleiche*, d. h. als Instanzen einer oder mehrerer wesentlicher Eigenschaft(en) bzw. desselben Typs von Gegenstand (›Ich habe die gleiche IKEA-Couch wie Dirk‹). Auch wenn bloße ›qualitative Identität‹ keine strenge Identität im Sinne der Ununterscheidbarkeit aller Eigenschaften sein kann (weil sich bspw. bei konkreten, qualitativ identischen Gegenständen wenigstens die Raumzeitstelle unterscheiden muss) und ihr genaues Ausmaß sicherlich in den meisten Fällen kaum festzustellen ist, so kommt ihr doch in lebensweltlichen Kontexten eine wichtige Ordnungsfunktion in der Zuweisung von Vorkommnissen zu einem prädiktiven Schema im Sinne des Unterschieds von *type/token* zu (›Beide Couchen gehören zum selben Typ Couch‹). Das gilt funktional selbst dann, wenn man philosophisch den Platonismus nicht teilt, der in der Logik von *type/token* (Idee/Exemplar, Begriff/Instanz) impliziert ist. Aber auch für numerische Identität ist ihre Feststellung keine Trivialität, wenn man die Genese von Erkenntnissen, d. h. Erkenntnis als Prozess einer Zustandsänderung von Wissen betrachtet. Eben dies hat Frege in seinem kanonischen Aufsatz *Über Sinn und Bedeutung* (1892) herausgestellt und daran seine wirkmächtige Unterscheidung von ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹ festgemacht (wir betrachten daraus hier nur den Aspekt der Eigennamen). In der zugehörigen Literatur wird deshalb die Frage danach, was erklärt, »wie eine Identitätsaussage informativ sein kann [...], oft als Frege's Puzzle bezeichnet.« (Felka/Schnieder 2015, 177) Zwei in ihrem Gegenstandsbezug (›Bedeutung‹) identische singuläre Terme können einen je ganz verschiedenen ›Sinn‹, d. h. verschiedene »Art[en] des Gegebenseins des Bezeichneten« (Frege 1980b, 41) zum Ausdruck bringen, die zugleich verschiedenen Benennungs- und Identifizierungsoperationen des Gegenstandes entsprechen. Dies gilt zumindest dann, wenn man die These des ›semantischen Internalismus‹, nach dem die Bezugnahmen bzw. Extensionen von Ausdrücken auf die Vorkommnisse festgelegt sind, auf die die intensionale Gehalte der Ausdrücke zutreffen, wenigstens für bestimmte Fälle zulässt. Die Feststellung der numerischen Identität erfüllt trotz der wahren tautologischen Trivialität, dass ein bestimmtes materielles Ding mit sich selbst identisch ist, eine wichtige epistemologische

Funktion: nämlich dem ›Nicht-Wissenden‹ v. a. in nicht-offensichtlichen Fällen die Selbigkeit der Bezugnahme mitzuteilen, damit er die Differenz der Art und Weise, wie der Gegenstand zu identifizieren bzw. zu benennen sei, und die im verschiedenen Sinn der Ausdrücke abgelegt ist, zu beurteilen lernt (so auch Quine 1987, 90; Stegmüller 1956, 60). Freges berühmtes Beispiel ließe sich durch den Satz ›Der Morgenstern ist der Abendstern‹ zusammenfassen, wobei beide Ausdrücke auf den Planeten Venus referieren (Bedeutung), aber ihr Sinn verschieden ist: Einmal ist die Venus am MorgenhimmeL und einmal am AbendhimmeL bezeichnet. (Ebd., 47) Die kommunikative wie epistemologische Funktion von numerischen und qualitativen Identitätsaussagen in Lebenswelt wie Wissenschaft muss also keinesfalls preisgegeben werden.

Dies gilt umso weniger, als jede Zuschreibung von Identität ihrerseits »auf der Einteilung in Entitäten und Arten« in einem bestimmten Bezugssystem beruht und somit hinsichtlich verschiedener Weltversionen der Möglichkeit tiefgreifender Umorganisationen unterlegt (vgl. Goodman 1990, 20 f.): »Der ›Ball im Spiel‹ eines einzelnen Spiels kann aus zeitlichen Abschnitten von einem Dutzend oder mehr Bällen zusammengesetzt sein.« (Ebd., 21) Und schließlich erweist sich die Rekonstruktion der empirischen Feststellung numerischer Identität von Wahrnehmungsgegenständen, v. a. bezüglich Perspektive und raumzeitlicher Bewegung, als theoretisch wie praktisch komplexes Phänomen (ebd., 92–113, bes. 108 f.), das keinesfalls insofern trivial oder gar tautologisch ist, als jedes Einzelding auch automatisch unmittelbar als Einzelding erscheint. In der Wahrnehmungswelt mit ihren vielfachen Abschattungen, Überlagerungen, Bewegungstiefen und Unschärfen ist gerade das Gegenteil der Fall: Numerische Identität von wahrgenommenen konkreten Gegenständen muss durch das ›visuelle System‹ oft erst raffiniert entdeckt oder gar aufwändig konstruiert werden.

Die Identitätsfunktion von ›ist‹ wurde philosophiegeschichtlich verschiedentlich hypostasiert oder gar verabsolutiert, sodass ein metaphysisches Prinzip daraus abgeleitet worden ist (vgl. dazu Henrich 2016, 81; umfassend Beierwaltes 1980). Aus heutiger Sicht eher absurd mutet die sogenannte ›Antisthenische Kritik der Prädikation‹ des Gorgias-Schülers Antisthenes (ca. 444–368 v. Chr.) an, der die korrekte Verwendung von ›ist‹ in Sätzen gänzlich auf den Identitätsgebrauch als Kern des Wesens aller Dinge festlegen wollte. Alle prädikativen Aussagen (›Sokrates ist ein Mensch‹) wurden deshalb wegen ihrer falschen (numerischen)

Identifikation (›(...) ist [...]‹) von zwei verschiedenen Gegenständen ({Sokrates, Mensch}) verworfen. Nach Antisthenes sind folglich einzig wahre Identitätsaussagen (›Sokrates ist Sokrates‹, ›Mensch ist Mensch‹) möglich: Demgemäß schmilzt seine Ontologie »auf diskrete, dinstinkte, und atomare Entitäten [zusammen], über die nichts gesagt werden kann« (Hamlyn 1955, 292; Übers. J. U.; vgl. allgemein Döring 1998). Die Widerlegung dieser Ansicht ist bereits für Platons Ontologie im *Sophistes* ein wichtiger Antrieb (vgl. Soph. 251a–b). Weitaus wirkmächtiger noch ist allerdings die sogenannte ›Identitätsphilosophie‹ des Deutschen Idealismus vor allem bei Schelling, Hölderlin und Hegel. Die »Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegenseitung« (Hegel 2015b, 120, § 82) wird hier zum letzten Prinzip wie zum eigentlichen Grund des Seienden in seiner Bezuglichkeit und Zusammengehörigkeit überhaupt erhoben. Im Zuge dessen werden – aus moderner analytischer Sicht problematische – Explikationen des ›ist‹ angeboten, nach denen bspw. bei Hegel »[d]ie Copula: *ist* [...] von der Natur des Begriffs [kommt], in seiner Entäußerung *identisch* mit sich zu seyn; das Einzelne und das Allgemeine sind als *seine* Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isolirt werden können.« (Ebd., 183, § 166) Hegel bestimmt die Identitätsfunktion des ›ist‹ als Tiefengrammatik des prädikativen ›ist‹. Demzufolge besteht der eigentliche Gehalt bspw. singulärer prädikativer Urteile (›Sokrates ist ein Mensch‹) in der Identität von Einzellem (›Sokrates‹) und Allgemeinem (›Mensch‹). Die logische Stufe dieser gänzlich entwickelten Identität nennt Hegel ›Begriff‹ als das ›wahrhaft Allgemeine‹ einer alles bestimmenden metaphysischen Identitätsformation, in der die kategorialen Unterscheidungen in ihre wahrhafte Einheit aufgehoben (im mehrfachen Sinne des Ausdrucks) sind: »Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innenwohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs.« (Hegel 1986, 313, § 163, Zusatz 2) Es ist allerdings wichtig zu sehen, dass Hegel hier keineswegs differente Bedeutungen von ›ist‹ antisthenisch in der einen Identitätsbedeutung einfach aufgehen lässt. Vielmehr entwickelt er eine Idee von *Identität zweiter Ordnung*, die das metaphysische Zusammenfallen von Subjekt und Prädikat auch in prädikativen Aussagen zu erfassen sucht, ohne deren prädiktative Funktion auf der ersten Ebene des Urteils anzuzweifeln. Eine solche Metaphysik mag in ihren Hintergrundannahmen kritisiert werden oder auch nicht. Aber sie geht jedenfalls in ihrem Fundamentalbegriff von Identität

bewusst über die basale Identitätsbedeutung von ›ist‹ in Sätzen hinaus und unterscheidet deren einfache sprachliche Funktion von den maximalen Ordnungsaufgaben, die der Identität zweiter Ordnung zugewiesen werden. Der singuläre Seinsbegriff (s. Kap. 40.3) nimmt Aspekte dieser metaphysischen Identitätskonstruktion in sich auf.

2) *Veritatives Ist*. Die veritative Bedeutung von ›ist‹ in Aussagesätzen kann zumindest in der deutschen Sprache oftmals nur in sehr künstlichen bzw. sprachunökonomischen Konstruktionen sichtbar gemacht werden. Denn anders als bspw. im Altgriechischen »wird im Deutschen das Verbum ›sein‹ nur selten im Sinne von ›wahr sein‹ in Sätzen gebraucht.« (Henrich 2016, 81) Wenn ich sage ›Helena ist gestern spät nach Hause gekommen‹, so betone ich im Fall des veritativen ›ist‹ den illokutionären assertiven Akt der *Behauptung* im Sinne von ›Es ist so / es ist wahr, dass Helena gestern spät nach Hause gekommen ist. In der letzteren Formulierung wird dabei eine analytische Auf trennung von Bestandteilen der Aussage deutlich, die das verborgene veritative ›ist‹ von der Proposition explizit unterscheidet. ›dass Helena gestern spät nach Haus gekommen ist‹ bezeichnet den bloßen propositionalen Gehalt des Satzes ohne die behauptende Kraft, mit er der formuliert ist, wenn er als ›Helena ist gestern spät nach Hause gekommen‹ geäußert wird (vgl. Tugendhat/Wolf 1983, 208–211). Im Anschluss an Frege kann deshalb auch in logischer Formalisierung, zumindest wo die Differenz beider Bestandteile von besonderer Bedeutung ist, ihre Unterscheidung sichtbar gemacht werden: $\vdash p$ (= die Proposition p wird mit behauptender Kraft geäußert). Bei Frege heißt es:

»In einem Behauptungssatz ist also zweierlei zu unterscheiden: der Inhalt, den er mit der entsprechenden Satzfrage gemein hat, und die Behauptung. Jener ist der Gedanke oder enthält wenigstens den Gedanken. Es ist also möglich, einen Gedanken auszudrücken, ohne ihn als wahr hinzustellen. In einem Behauptungssatz ist beides so verbunden, daß man die Zerlegbarkeit leicht übersieht.« (Frege 2010, 92)

Daran ist zu sehen, dass die veritative Bedeutung von ›ist‹ sozusagen als mögliches Metaprädikat der kopulativen Verwendung zu betrachten ist (Szaif 2003, 38 f.): nämlich dann, wenn in Aussagesätzen eben der Akt der Aussage in seiner behauptenden Kraft besonders betont bzw. als semantisch besonders bedeutsam angesehen wird.

Die veritative Bedeutung von ›ist‹ hat philosophisch extrem gegensätzliche Beurteilungen hervorgerufen. Sie ist sowohl als »trivial« und nebensächlich gegenüber der prädikativen bzw. existentiellen Bedeutung eingestuft (Stegmüller 1956, 64) als auch andererseits zur eigentlich universalen Seinsbestimmung erhoben worden: bspw. beim frühen Tugendhat, der das Moment der »Affirmation« in allem Sprechen, das ohne eigenes Wort auskommt, aber im veritativen Gebrauch verborgen liegt, als fundamentalen und einheitsbildenden ›Sinn von sein‹ betrachtet hat (Tugendhat 1992a, 33 f.; zur Entwicklung und schließlich zur Selbstkritik dieser These bei Tugendhat vgl. Szaif 2003, 91–120; Tugendhat 1992c/1992d). »In ihrer Reinform scheint die veritative Verwendung eine Besonderheit des Griechischen zu sein« (Tugendhat 1992a, 37): Charles H. Kahn hat dies in wegweisenden Arbeiten zum Seinsbegriff deutlich gemacht. Dabei hat Kahn die zu Tugendhats systematischen Überlegungen analoge historische These vertreten, dass der einstellige veritative Gebrauch im Altgriechischen als der grundlegende und in gewisser Weise auch umfassende, die anderen Bedeutungen ermöglichte und aus sich heraussetzende zu betrachten ist: »These remarks are intended to render plausible my claim that, for the philosophical usage of the verb, the most fundamental value of *einai* when used alone (without predication) is not ›to exist‹ but ›to be so‹, ›to be the case‹ or ›to be true.‹« (Kahn 1966, 250; vgl. umfassend Kahn 1972, und dazu Tugendhat 1992d). Demgegenüber bleibt allerdings philosophisch der Einspruch gerechtfertigt, dass der (wie auch immer spannungsvolle) Gegenstandsbezug, welcher den philosophischen Sinn von ›sein‹ in welcher Form und in welchem Ausmaß auch immer mitbestimmt, vom veritativen Gebrauch als bloße Betonung eines Aussagehandelns nicht adäquat abgebildet werden kann (vgl. Henrich 2016, 81 f.).

3) *Kopula-Ist*. Die in den indoeuropäischen Sprachen wichtigste Funktion des ›ist‹ besteht in seiner Verwendung als sogenannte ›Kopula‹ in prädikativen Aussagen wie ›Sokrates ist ein Mensch‹, ›Marlene ist klug‹, ›Der FC Bayern München ist ein Sportverein‹ oder ›Quadrat sind Rechtecke‹ (zum Unterschied der letzten drei Sätze s. u.). Mittels des kopulativen ›ist‹ in Aussagesätzen, das nach klassisch-aristotelischer (freilich seit Frege überholter) Sicht grammatisch und semantisch ein Subjekt und ein Prädikat des Satzes miteinander verbindet und zu einem Ganzen (grammatisch zu einem Satz und semantisch zu einer Satzbedeutung) zusammensetzt, wird die Wirklichkeit des

Seienden allererst sprachlich vollständig realisiert: Wo die sprachliche Benennung von Einzeldingen mittels Eigennamen, Demonstrativa und Kennzeichnungen bei der bloßen identifizierenden Bezugnahme stehen bleibt und so das Einzelding als ein unbestimmtes An-sichsein markiert, geben erst prädiktative Aussagen etwas über das Einzelding zu verstehen. Sie bilden so die nicht weiter zerlegbare semantische Grundeinheit der *Bestimmtheit* des Seienden (vgl. Freges ›Kontextprinzip‹, Frege 1961, 62; und so schon Kants Begriff des Urteils, KrV B93 f.), mittels seiner Eigenschaften stets etwas so-und-so Bestimmtes und nicht auf-andere Weise Bestimmtes zu sein. Spinozas »determinatio negatio est« (Bestimmtheit ist Negation; so Spinoza im 50. Brief an Jelles, 2.6.1674; Spinoza 2017, 193; vgl. Urbich 2019), das von Hegel als »Omnis determinatio est negatio« gefasst wird (Hegel 2015a, 101), formuliert demgemäß das als Grundgesetz der einfachsten Formbestimmung aller endlichen Gegenstände, was dann im einzelnen prädiktiven Aussagesatz je besonders realisiert wird: »Im Daseyn ist die Bestimmtheit eins mit dem Seyn, welche zugleich als Negation gesetzt, *Gränze*, *Schranke* ist. [...] Etwas ist durch seine Qualität erstens *endlich*, und zweitens *veränderlich*, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Seyn angehört.« (Hegel 2015b, 130, § 92) Im mündlichen Zusatz heißt es zudem: »Etwas ist nur *in* seiner Grenze und *durch* seine Grenze das, was es ist.« (Hegel 1986, 197) Die Funktion prädiktiver Bestimmung in Aussagesätzen mit Kopula-›ist‹ erfasst Seiendes, über das etwas ausgesagt wird, explizit als qualitativ bzw. quantitativ begrenzte, d. h. bestimmte semantische Einheit im Unterschied zu anderen endlichen Einheiten bzw. anderen Bestimmungen solcher Einheiten. Diese negative Relationalität (›Die Negation seines Andern ist nur die Qualität des Etwas‹, Hegel 2015a, 113) macht erst die Substanz des Seienden in dessen Sachgehalt aus, der sich in Sachverhalten als den Wahrheitsbedingungen von Aussagen (vgl. Patzig 1988, 34) sprachlich erfassen lässt. Mit dem angemessenen Verständnis der kopulativen Prädikation und ihrer Abgrenzung von anderen Gebrauchsweisen von ›ist‹ (v. a. die der Identität) tritt die »Sachverhaltsstruktur des Seienden« (Iber 2007, 310) als allgemeinste Aussageweise endlicher Gegenstände (ganz gleich ob singuläre oder allgemeine, konkrete oder abstrakte) hervor. Nur von diesem Verständnis des ›etwas als etwas‹ her wird dann auch bspw. in Platons *Sophistes* – gegen Parmenides' Kritik des Nichtseienden und der Negation – verständlich, wie ›bestimmte, sacherschließende Negation‹ (Iber 2007,

318) als sprachliche Funktion widerspruchsfrei möglich und für das Verständnis des Seienden notwendig ist (vgl. Tugendhat 1992b, 45–50). Ein Hinweis auf die oft behauptete Fundamentalität dieser ontologischen Funktion, die sich im Kopula-Gebrauch abbildet, zeigt sich darin, dass anders als beim Identitäts- oder Existenz-›ist‹ keine inhaltsgleiche Paraphrase denkbar ist (vgl. Frede 1967, 10): Das Kopula-›ist‹ lässt sich nicht synonym ersetzen.

Damit ist aber nur der kategoriale Rahmen des Kopula-›ist‹ im Sinne seiner ontologischen Bedeutsamkeit, aber noch nicht sein genaueres Funktionieren erläutert. Für dieses Funktionieren ist die Einsicht der modernen philosophischen Semantik prädiktiver Sätze seit Frege wesentlich, dass die grammatischen Teile des prädiktiven Aussagesatzes und deren Zusammenhang nicht identisch mit den Elementen seiner Bedeutung und deren Zusammenhang sind (vgl. Tugendhat/Wolf 1983, 94 f.). Aus dieser Einsicht heraus hat Frege in der Entwicklung der modernen Prädikatenlogik erster Stufe und nach dem strukturellen Vorbild mathematischer Funktionalität das Kopula-›ist‹ in der logischen Umschrift des Prädikatausdrucks quasi zum Verschwinden gebracht (vgl. Gabriel 2005, 43 f.; in Gegenbewegung wird das vormals homogene Subjekt von prädiktiven Aussagesätzen über die Quantifizierungsanalyse ausdifferenziert). Es erscheint folglich nicht mehr als Scharnier bzw. Syntheseglied zwischen den Elementen des Satzes in zentraler Position: ›Aristoteles ist ein Philosoph‹ ist semantisch nicht zu fassen als Synthese des konkreten Gegenstandes, der durch den Subjektausdruck ›Aristoteles‹ bezeichnet wird, und des allgemeinen Gegenstandes, der durch den Prädikatausdruck ›Philosoph‹ bezeichnet wird, mittels des Kopula-›ist‹. Sondern der Satz muss verstanden werden als Sättigung der Aussagefunktion bzw. des Prädikats ›(...) ist ein Philosoph‹ (*P*), das für den Begriff ›(...) ist ein Philosoph‹ steht, mittels des Arguments *a* (Individuenkonstante für Aristoteles) = *P* (*a*), sodass als Funktionswert der Wahrheitswert ›wahr‹ erzeugt wird, der zugleich auch der vom Satz bezeichnete Gegenstand ist (zumindest in Fregescher Theoriebildung). Die elementare Idealgestalt wahrer singulären prädiktiven Aussagen erfasst so, dass ein Gegenstand, der durch den singulären Terminus (hier ein Eigename) bezeichnet ist, unter den Begriff fällt, für den das Prädikat bzw. die Aussagefunktion steht – nichts anderes heißt es, dass das Prädikat auf den Gegenstand zutrifft. Frege meint sogar: »Die logische Grundbeziehung ist die des Fallens eines Gegenstandes unter einen Begriff: auf sie lassen sich alle Beziehungen zwischen Begriffen zurückfüh-

ren.« (Frege 1971b, 25) Andere Quantifikationen von Aussagen ändern an dieser Grundbeziehung nichts und müssen sogar auf diese zurückgeführt werden: Universale oder partikuläre Aussagen gründen nach der auf Frege basierenden modernen Prädikatenlogik ihre Wahrheit in den singulären Aussagen, die in ihnen amplifiziert werden (»Alle Menschen sind sterblich« bedeutet, dass für jedes x gilt: wenn die singuläre Aussage » x ist ein Mensch« wahr ist, dann impliziert sie logisch die singuläre Aussage » x ist sterblich«).

Das ontologische Verständnis dessen, was hier relativ neutral »Begriff« heißt, und worauf durch Prädikatfunktionen innerhalb prädikativer Aussagen Bezug genommen wird, ist eine entscheidende Trennlinie ontologischer Positionen überhaupt. Die univarianttheoretische Frage dabei ist, ob dieser Begriff als eine eigenständige Entität, und wenn ja als was für eine Entität angenommen wird: also ob und wie er zum ontologischen Inventar gerechnet wird. Nominalistische Positionen bestreiten, dass eine eigene Entität durch die Prädikatfunktion bezeichnet wird, die neben die Seinsart konkreter, raumzeitlicher Gegenstände (Dinge, Personen, Ereignisse etc.) tritt. Extensionalistische Positionen eines universalientheoretischen Begriffsrealismus beschreiben den abstrakten Gegenstand (vgl. zu Abstrakta umfassend Künne 2007), den der Realismus generell als Gegenstandsart anerkennt und auf den deshalb Prädikatfunktionen verweisen, als »Klasse«. Deshalb konzipieren diese Positionen die Logik prädikativer »ist«-Sätze als Element-Klassen-Relation (= »Aristoteles ist ein Element in der Klasse »Philosoph««; vgl. Stegmüller 1956, 61 f.). Extensionalistische Positionen eines Begriffsrealismus fassen den abstrakten Gegenstand als »Eigenschaft«, sodass »ist« hier »hat die Eigenschaft« bedeutet (= »Aristoteles hat die Eigenschaft, Philosoph zu sein«; ebd., 63). Klassen und Eigenschaften sind hier zwar einerseits zwei Seiten derselben Sache: »[D]ie zu einer Eigenschaft gehörende Klasse [wird] auch die Extension dieser Eigenschaft genannt [...], während die verschiedenen, einer und derselben Klasse entsprechenden Eigenschaften als deren Intensionen bezeichnet werden« (ebd.). Andererseits aber ist eine extensionalistische Eigenschaftsontologie reicher als eine bloße Klassenontologie, wenn sie auch freilich andere Schwierigkeiten wie ihr Identitätsbestimmungsproblem mit sich führt (vgl. dazu Quine 1987, 22–24): »Ein und dieselbe Klasse kann durch verschiedene Eigenschaften festgelegt sein, während niemals umgekehrt eine und dieselbe Eigenschaft durch verschiedene Klassen von Dingen festzulegen

ist.« (Stegmüller 1956, 63) Aus der Interpretation der Funktionselemente prädikativer »ist«-Aussagen erwachsen also ganz wesentliche und fundamentale Alternativen für die Ausarbeitung ontologischer Modelle und Verpflichtungen.

Das Hölderlinsche Wort »Unterschiednes / Ist gut« gilt allerdings auch hier: (1) »Marlene ist klug«, (2) »Der FC Bayern München ist ein Sportverein« und (3) »Quadrate sind Rechtecke« sind genau genommen drei verschiedene, formal unterschiedlich weit voneinander entfernte Aussagen, bei denen sich die Frage stellt, ob sie sinnvoll zu einer Art des Gebrauchs von »ist« – eben dem kopulativen – gerechnet werden dürfen. (1) und (2) unterscheiden sich darin, dass an der grammatischen Subjektstelle einmal ein singulärer Term als Ausdruck für einen konkreten, raumzeitlichen Einzelgegenstand (Marlene), und einmal ein Ausdruck für einen abstrakten Einzelgegenstand, der als »Klasse« gedacht werden kann (hier nämlich die Klasse aller Personen, die für den FC Bayern spielen, beim FC Bayern angestellt oder seine Mitglieder sind), steht. (2) und (3) dagegen kommen darin überein, dass an der grammatischen Subjektstelle jeweils ein Klassenausdruck steht (die Klasse aller mit dem FC Bayern institutio nell verbundenen Personen – die Klasse aller Quadrate), sodass sich vermuten ließe, dass (2) und (3) in jedem Fall zusammengehören. Die extensionale Betrachtungsweise zeigt uns aber, das dem nicht so ist. (1) und (2) bilden jeweils eine *Element-Klasse-Relation* ab, wie wir sie für die prädiktative »ist«-Verwendung als mögliche Interpretation ihrer semantischen Form kennengelernt haben, wohingegen (3) eine *Teilklassen-Klasse-Relation* aussagt. Für dieses als »Subordination« bekannte Verhältnis der Unterordnung eines Begriffs unter einen anderen (vgl. dazu Künne 2010, 221 f.; Gabriel 2005, 73) gilt, dass alle Vorkommnisse bzw. Elemente der Teilklassen auch zur Gesamtklasse gehören. Deshalb trifft die wesentliche Eigenschaft, welche die Gesamtklasse betrifft bzw. beschreibt, auch auf alle Vorkommnisse der Teilklassen zu (= »wenn etwas ein Quadrat ist, dann ist es auch ein Rechteck«). Teilklassen-Klasse-Prädikationen wie in (3) sind typischerweise als Allquantorsätze formalisiert: $\forall x(Qx \rightarrow Rx)$. Für (2) hingegen gilt nicht, dass alle Vorkommnisse der Klasse des Subjektausdrucks unter die Klasse des Prädikatausdrucks fallen, oder dass die bestimmende Eigenschaft der Klasse des Prädikatausdrucks auch auf alle Vorkommnisse der Klasse des Subjektausdrucks zutrifft (vgl. Stegmüller 1956, 63 f.): Robert Lewandowski ist zwar ein Mitarbeiter des FC Bayern, aber er ist kein Sportverein; und das bestimmende Merkmal

eines Sportvereins, eine soziale Institution mit bestimmten Funktionen und Normen zu sein, trifft auf das Individuum Lewandowski nicht zu. Obwohl also in (2) der Gegenstand des Satzes, über den etwas ausgesagt wird, zufälligerweise als Klasse verstanden werden kann, so stellt die Aussage doch eher eine Element-Klasse-Relation prädikativer Aussagen dar. (3) muss allerdings deshalb aus der Art prädikativer ›ist‹-Verwendung nicht ausgeschlossen werden: Schließlich wird letztlich auch die Subordination durch eine Subsumtion, d. h. durch das Fallen-unter-einen-Begriff definiert.

Aus dem eben skizzierten Kopula-Gebrauch von ›ist‹ ergeben sich ontologische Implikationen für einen fundamentalen Begriff des Seienden (vgl. zu dieser Ableitung Henrich 2016, 84–86; zur philosophischen Semantik des Kopula-Gebrauchs Szaif 2003, 24–32; zur sprachlichen ›Ungenaugigkeit‹ des ›etwas‹-Partikels vgl. Stegmüller 1956, 65). Dieser ist seit Charles H. Kahns Analysen des griechischen Gebrauchs von ›sein‹ in den Fokus gerückt und immer wieder (bspw. von Arbogast Schmitt, vgl. seine Artikel zu Parmenides, Platon und Aristoteles in diesem Handbuch) als tragende Komponente des griechischen Seinsmodells etabliert worden: »Thus for Aristotle as for Plato, existence is always *είναι τι*, being something or other, being something definite. There is no concept of existence as such, for subjects of an indeterminate nature.« (Kahn 1976, 333) Analog heißt es bei Schmitt: »Sein« heißt ›etwas Bestimmtes sein‹. Dabei muss ›bestimmt‹ die Bedeutung von ›distinkt‹ haben, d. h. zum Ausdruck bringen, dass ›Sein‹ nur etwas, das als Eines für sich umgrenzbar und unterscheidbar ist, bezeichnen soll.« (Schmitt 2007, 114; so auch bspw. Reckermann 2014, XXI; Schmitt 2008, 82; Szaif 2003, 18 f.; Hölscher 1976, 47; Owen 1960, 71; vgl. dazu Aristoteles, Met. I, 988a–b, II, 999a, IV, 1003b). Im Anschluss vor allem an Aristoteles' Explikation dieses Seinsbegriffs mittels der Kategorien als irreduzible, einfachste Modi von Bestimmtsein (vgl. Hübner 2011; Tugendhat/Wolf 1983, 204 f.) wird so ein einheitlicher Grundbegriff von ›sein‹ gebildet, der trotz aller Äquivokheit von ›sein‹ in fundamentalster und einfachster Hinsicht stets ›Etwas-sein‹ (= oder ›So-sein.‹) meint. Demnach ist es die große ontologische Einsicht der platonisch-aristotelischen Tradition, dass ›sein‹ nicht weiter rückführbar ist, als es die relationale, negativ-bestimmte Konkretion endlicher Gegenstände in ihrer Sachhaptigkeit betrifft. Gemäß dieses Seinsbegriffes bildet so die Form wahrer prädikativer Aussagen die Sachverhaltsstruktur des Seienden adäquat ab, weil Sein und Denken

bzw. Sagen in ihrer je propositionalen Form isomorph sind. In diesem Kontext scheint Parmenides' Diktum »τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι« (Parmenides 1991, 16 f., B3: »Denn dasselbe ist Erkennen und Sein«; vgl. McDowell 2001, 58: »Die Welt kann im Denken erfaßt werden.«) letztlich doch gerechtfertigt zu sein. (Verschiedene weitere Seinsausdrücke der abendländischen Tradition wie der durch die Scholastik vorgeprägte Terminus des ›objektiven Seins‹ bei Descartes (Descartes 2008, 83, 3. Med.) – in Absetzung vom ›formalen Sein‹ raumzeitlicher Existenz –, oder Kants Begriff der ›Noumena‹ als Grenzbegriff der bloß denkbaren, aber ganz unbestimmten Gegenstände an sich (KrV B310 f.) sind auf positive wie negative Weise eng auf dieses Modell des ›Etwas-Seins‹ bezogen.) Zwar kann dabei nach gängiger Meinung seit Aristoteles die durchgängige Bestimmtheit des Seienden als ›etwas‹ niemals sprachlich dargestellt werden, weil ein vollständiger Individualbegriff aller potentiell aussagbaren Bestimmungen eines Einzeldings (vgl. Kants ›Grundsatz der durchgängigen Bestimmung des Individuums als unerreichbares Ideal, KrV B599–601) schlechterdings außerhalb der Endlichkeit menschlicher Verstandeshandlungen liegt (vgl. Szaif 2003, 53). Das beeinträchtigt jedoch nicht die notwendige Annahme, dass ein solcher vollständiger Individualbegriff identisch mit einem wohlbestimmten Gesamt an Propositionen über den Gegenstand, und dieser so gemäß der These vom fundamentalen ›Etwas-Sein‹ in seinem Sein prinzipiell und vollständig propositionsförmig ist. Noch Wilfrid Sellars' Bemerkungen über die Unhintergebarkeit begrifflicher Voraussetzungen für jeden vermeintlich begriffsfreien Gegenstandsbezug in der Kritik an der Sinnesdatentheorie (Sellars 1999, 33 f.) und John McDowells idealistische Theorie der holistischen Begriffs förmigkeit auch der materiellen Wirklichkeit (McDowell 2001, 49–69) partizipieren bei aller Unterschiedlichkeit im ontologischen und epistemologischen Zuschnitt ihrer Theorien an diesem Modell. ›Zu sein‹ als »Wirklich-Dies-sein« (Hölscher 1976, 24; vgl. Owen 1965, 71: »to be is to be something or others«) wird demnach sprachlich vor allem in der Kopula-Funktion von ›ist‹ realisiert. Deshalb kritisiert Jan Szaif das Verschwinden der Kopula im Prädikat in der modernen Logik und setzt eine grammatische Darstellung als »offene Prädikatsform« dagegen (Szaif 2003, 24–27), um die propositionsartige Organisation alles Seienden als ›etwas‹ von der Kopula her wieder sichtbar zu machen (ebd., 52 f., 60 f.).

Der Begriff des ›Etwas-Seins‹ als von der Fundamentalität des Kopula-›ist‹ her gedachter Seins-

begriff steht der Modalität der *Möglichkeit* in ihrer klassischen Formulierung sehr nahe. Dementsprechend spielt er in nominalistischen Positionen, die das Konzept ‚möglicher Welten‘ oder sogar den Begriff der Möglichkeit selbst ausschließen (vgl. Goodman 1990, 118; Goodman 1988, 70–78) keine bedeutende Rolle. Das Bestimmtsein eines Etwas wie bspw. eines Dreiecks unterliegt nicht der Bedingung, raumzeitlich existieren zu müssen, um ein Sein als bestimmtes Etwas zu besitzen: Aber es unterliegt nach Wolff, Baumgarten und Kant der Möglichkeitsbedingung, nämlich in seinen begrifflichen Bestimmungen keinen Widerspruch einschließen zu dürfen, indem bspw. dem Dreieck zugesprochen wird, viereckig zu sein (vgl. Baumgarten, Met. § 8; Kant 2011, 23, A16; KrV B625 zu Kants Unterscheidung von logischer und realer Möglichkeit). Alexius Meinong hat dieses ‚Etwas-Sein‘ als intentionales Gegebensein eines Gegenstandes überhaupt ebenfalls zum Grundprinzip des im weitesten Sinne Seienden (d. h. alles irgendwie als irgendwie Bestimmtes prinzipiell in das Bewusstsein Fallenden) gemacht, aber sogar noch weiter entgrenzt (s. Kap. 40.3). Die »Gegebenheit als eine Art allgemeinsten Eigenschaft« (Meinong 1988, 19) alles Seienden darf demnach im Einzelfall auch begrifflich-semantische Widersprüche einschließen, weil auch ein widersprüchlicher Gegenstand insofern etwas und damit ‚seiend‘ ist, als er als widersprüchlicher in seinen Bestimmungen dem Bewusstsein gegeben ist (ebd., 8). Von dieser Grundlage der Möglichkeit als ‚Etwas-Sein‘ her ist im klassischen Verständnis Existenz (= ‚Dass-sein‘) im Sinne des wirklichen Vorhandenseins (in Raum und Zeit) bedingt (vgl. Szaif 2003, 52 f., 75) und deshalb weniger fundamental: Was unmöglich im Sinne des nicht-Etwas-Seins ist, kann nicht existieren; was möglich ist, kann existieren; aber was nicht existiert, kann sehr wohl in seinem ‚Etwas-Sein‘ dem Bewusstsein gegeben sein. Der Sinnhaftigkeit eines solchen Begriffs von ‚sein‘ hat Quine mit Verweis auf die Individuationsverfahren und Identitätsprinzipien solcher »Etwasse« widersprochen (Quine 2011a, 13–15; vgl. sein Credo »No entity without identity«; vgl. auch Stegmüller 1956, 73). Denn die Grundbedingung dafür, dass etwas ‚ist‘, nämlich die Durchführbarkeit von Verfahren der Individuierung und der Identifizierung, ist für Mögliches, so Quine, in dieser Form nicht gegeben: »Nehmen Sie zum Beispiel den möglichen dicken Mann, der dort in der Tür steht; und dann wiederum den möglichen kahlköpfigen Mann, der dort in der Tür steht. Sind sie derselbe mögliche Mann oder zwei mögliche Männer? Wie entscheiden wir darüber?« (Ebd.) Außerdem zieht

das Sein unverwirklichter Möglichkeiten, wo dieses rein in seinem Etwas-Sein bestehen soll, auch das Sein unverwirklichbarer (unmöglich, weil widersinniger) Möglichkeiten nach sich (bejahend dazu Meinong 1988, 8; kritisch Quine 2011a und Stegmüller 1956, 73), was logisch noch problematischer, weil eklatant selbst-widersprüchlich wäre. Gleichwohl bleibt das ‚Etwas-Sein‘ als Prinzipienbegriff des Kopula-*ist* eine tragende Bedeutung des Spektrums des Sinns von ‚sein‘.

4) *Existenz-Ist*. Die mit Abstand am intensivsten diskutierte Bedeutung von ‚sein‘ in der philosophischen Moderne dürfte ohne Zweifel der einstellige Gebrauch des Existenz-*ist* in Sätzen wie ‚Gott ist‘, ‚Jakob ist‘ oder ‚Schafe sind‘ bzw. seine gebräuchlicheren synonymen Fassungen wie ‚Schafe existieren‘, ‚Jakob existiert‘ oder ‚Es gibt Gott‘ sein. Da dieses Handbuch einen eigenen, systematisch orientierten Artikel zur Bedeutung der Existenz enthält (s. Kap. 41; vgl. außerdem als Überblick Luckner/Ostritsch 2018), reichen zur Wahrung der Symmetrie in diesem Eintrag einige Hinweise auf wesentliche *erste* Schritte zur Grundlegung des modernen Existenz-*ist*, die spätere Diskussionsfortsetzungen aussparen.

Mit Existenzaussagen wollen wir alltagssprachlich kundtun, dass der Gegenstand der Aussage (ein konkretes oder abstraktes Einzelding bzw. – in einer allerdings noch zu klarenden Weise – ein Allgemeinbegriff in einem starken Sinn) vorhanden bzw. wirklich ist. Der metaphorische Ausdruck ‚in einem starken Sinn‘ bedeutet, dass wir normalerweise dieses Vorhanden- und Gegebensein in einer von uns zumindest scheinhaft unabhängigen Weise und im Rahmen der raumzeitlichen Erfahrungswirklichkeit denken. Wer annimmt, dass er nur eine Vorstellung vom Gegenstand *x* hat, würde diesen bloß aufgrund dieser Vorstellbarkeit gewöhnlich noch nicht als ‚existierend‘ betrachten. Im normalsprachlichen Verständnis meinen wir deshalb primär eine raumzeitliche, manchmal aber auch eine (wie auch immer begründete) nicht-raumzeitliche, aber in jedem Fall scheinbar oder wirklich jeder Bewusstseinstätigkeit vorgängige Existenz im Sinne eines common-sense-realistischen Verständnisses (vgl. dazu Searle 2004, 22–31) der Wirklichkeit des Gegenstandes („Diese Ameise existiert“ – „Ameisen existieren“ – „Die Gattung der Ameisen existiert“), von der gilt dass sie univok stets von allen Dingen in gleichem Sinne ausgesagt wird (Henrich 2016, 82). Darüber hinausgehende Existenzaussagen, die sich bspw. auf mögliche oder fiktive Welten beziehen, sind zwar alltagssprachlich auch möglich, aber

erfordern dann neben der expliziten Bestimmung des Existenzrahmens auch Hinweise auf die besondere Funktion der Existenzbehauptung. Denn sonst würde man umgangssprachlich zumeist anders als in Existenzsätzen formulieren: »Der russische Freund ist eine Figur aus Kafkas Erzählung »Das Urteil« wäre die standardsprachliche Formulierung, wohingegen »Der russische Freund existiert wirklich in Kafkas Erzählung »Das Urteil«, er ist nicht nur eine Einbildung der Hauptfigur Georg Bendemann« die besonderen Problemkontakte expliziert, die dazu führen, dass man die Existenzformulierung im engeren Sinn wählt. »Existenz« ist philosophisch normalerweise enger gefasst als ›sein‹, wenn dieses bspw. im Sinne des vorher besprochenen ›Etwas-Seins‹ erscheint, wohingegen es alltags- bzw. normalsprachlich häufig als identisch mit ›seiend‹ begriffen wird. Ein emphatisches Verständnis von Existenz hat vor allem die sogenannte Existenzphilosophie entwickelt, die von ihren Anfängen bei Schelling und Kierkegaard bis hin zu den Heroen dieser Richtung im 20. Jahrhundert wie Heidegger, Jaspers, Camus und Sartre mit ›Existenz‹ allerdings vornehmlich die besondere Art des In-der-Welt-seins des Menschen (›Dasein‹) bezüglich seiner personalen, selbstbezüglichen Modi wie Angst, Schuld, Freiheit, Sorge etc. meint (vgl. umfassend Hügli/Thurnherr 2007). Die Bedeutung von ›existieren‹ engt sich damit noch weiter auf die besondere, selbst- und weltbezügliche Weise des Gestimmtseins des menschlichen Daseins ein. Allerdings hat diese Auffassung von ›Existenz‹ für die gegenwärtig am meisten diskutierten Fragen der Ontologie im engeren Sinn keine tragende Bedeutsamkeit, sondern ist eher in den Bereichen der Anthropologie, Ethik, Gesellschaftstheorie und Ästhetik hochgradig wirksam gewesen.

Die ontologisch relevante Bedeutung des Existenz-›ist‹ in der philosophischen Moderne entspringt Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis in der *Kritik der reinen Vernunft*, die werkintern ihren Vorlauf im eigenen Gottesbeweis des vorkritischen Kant hat (in der *Beweisgrund-Schrift* von 1763). Trotz dieser ganz entgegengesetzten Stoßrichtung beider Texte bleiben die entscheidenden Argumente Kants gleich: Er will zeigen, dass ›Dasein‹ bzw. ›Existenz‹ keine *Eigenschaft erster Ordnung* (weder eine wesentliche noch eine akzidentielle) eines raumzeitlichen Gegenstandes sein kann, so wie ›() ist ein Mensch‹ eine Eigenschaft des Einzeldings ›Sokrates‹ ist (Kant 2011, 15 f., A5–7; KrV B626 f.). Die Aussagen ›Sokrates ist ein Mensch‹ und ›Sokrates ist (existierend)‹ sind so nur scheinbar semantisch gleich gebaut: Das Existenz-›ist‹ kann aber

nicht als Sonderfall des gewöhnlichen Prädikations-›ist‹ verstanden werden. Kant begründet und entwickelt diese These in zwei Argumentationszusammenhängen, die in beiden Texten (allerdings unterschiedlich explizit) vorkommen. Der erste beinhaltet ein Identitätstheoretisches Argument, das zu einer erkenntnistheoretischen *reductio ad absurdum* führt: Wenn gemäß Kants Theorie der Möglichkeit eines Gegenstandes und nach dem Prinzip der »durchgängigen Bestimmung« desselben (KrV B599–601) im vollständigen Begriff dieses Gegenstandes bereits alle ihm notwendig oder potentiell zukommenden Eigenschaften (wenn auch niemals ganz angebbar) beinhaltet sein müssen, so kann dessen raumzeitliche Existenz deshalb keine Eigenschaft sein, weil diese im Falle der Existenz zu dem vollständigen Gesamt der Eigenschaften im reinen Begriff noch *hinzukommen* würde. Dann aber würde »mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere.« (KrV B628; Kant 2011, 15 f., A 5 f.) In diesem Fall würde es demnach von existierenden Gegenständen niemals einen angemessenen (vollständigen) Begriff geben können, was epistemologisch widersinnig und inakzeptabel sei (KrV B627). Freilich fußt dieses Argument ganz auf Kants speziellem Begriff der Möglichkeit als vollständigem Begriff einer Sache und ist mindestens von dort her kritisierbar. (Wo Kant außerdem annimmt, dass die widerspruchsfreie und sachgemäße Verbindung aller Prädikate einer Sache im Begriff als Bedingung ihrer Existenz zu sehen ist, würde man heute nominalistisch-naturalistisch eher umgekehrt sagen, dass die raumzeitliche Existenz als Bedingung für den Besitz von Eigenschaften betrachtet werden muss; vgl. Rosefeldt 2009, 120; Frede 1996, 196). Entscheidender und gewichtiger ist jedoch Kants in der ersten *Kritik* entwickeltes Argument gegen den ontologischen Gottesbeweis vor allem in Gestalt der Argumentation Descartes' in der 5. Meditation. Gegen die kanonische Fassung des Argumentes bei Descartes, nach dem Gott notwendig existieren muss, weil einem per definitio nem vollkommenen Wesen keine wesentliche Eigenschaft wie ›Existenz‹ fehlen kann (vgl. zu Descartes' Argument im Einzelnen präzise Rosefeldt 2009), will Kant aufzeigen, dass der »Fehler« dieser Argumentation eben in dem Status einer Eigenschaft erster Ordnung liegt, die dem Gegenstand des Prädikats »(...) existiert« zugesprochen wird (v. a. KrV B621–624), sodass es bezüglich Gott zur notwendigen Eigenschaft erklärt werden kann. Dass etwas existiert, ist nach Kant stets eine synthetische Aussage a posteriori, in

der aber dem Gegenstand der Aussage kein »reales Prädikat« (d. h. eine Eigenschaft, die durch das Prädikat bezeichnet ist), sondern nur ein »logisches Prädikat« zukommt, d. h. eine Bestimmung, die zwar der logischen Form nach mittels der Rolle eines prädikativen ›ist‹ auf den Gegenstand bezogen wird, die aber eben nicht notwendig im Sinne einer Sachbestimmtheit auf ihn zutrifft (KrV B626). So kommt Kant zu seinem berühmten *positionalen Seinsbegriff*: »Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges« (KrV B626). Im *Beweisgrund* spricht Kant bereits von der »absoluten Position« (Kant 2011, 17, A8) des Daseins, um die Einstelligkeit des Gebrauchs dieses ›ist‹ bzw. seine Nicht-Relationalität im Sinne der Prädikation zu markieren. Mit der Zuschreibung von ›Existenz‹ sage ich demnach nur etwas über die sinnliche Erfahrbarkeit eines Gegenstandes mittels der Wahrnehmung, aber gar nichts über dessen im weitesten Sinn begriffliche Beschaffenheit aus (KrV B629): also nur etwas darüber, ob ich diesen Gegenstand auch wirklich in der sinnlichen Realität vorfinde bzw. vorfinden könnte. »Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zuerteilen« (ebd.): Die Zuschreibung von Existenz lässt sich nicht durch Begriffsanalyse, sondern nur durch Analyse des externen kausalen raumzeitlichen Ursprungs meiner Vorstellung einer Sache begründen (vgl. Kant 2011, 16, A6). Kants Begriff der Existenz als »absolute Position« ist eine wichtige Innovation der Ontologie, weil er wahre Existenzaussagen als Aussagen über erfüllte Wahrheitsbedingungen von Wahrnehmungsurteilen bezüglich einer Sache fasst und zugleich Existenz auf die sinnliche raumzeitliche Existenz einschränkt. (Tugendhat/Wolfs Zusammenziehung von der Kopula als »relative Position« und Existenz als »absolute Position« in einem noch höherstufigen einheitlichen Begriff der ›Position überhaupt‹ verfehlt diesen Punkt; vgl. Tugendhat/Wolf, 206 f.; vgl. generell zu Kant Motta 2015; zu einer anderen Lesart des kantischen Arguments im Kontext einer Neuinterpretation der Begriffe von ›logischem‹ und ›realem Prädikat‹ vgl. Bromand 2016, 200–208) Zudem weisen Kants Überlegungen zur adäquaten Umformulierung von Existenzsätzen (Kant 2011, 16, A6 f.) bereits auf die Logik existenzquantifizierender Sätze nach Frege und Russell voraus: wenn auch Kant das logische Prädikat der Existenz noch nicht als ›Eigenschaft zweiter Stufe‹ von Begriffen versteht, sondern ganz common-

sense-mäßig als etwas, das wir über Individuen bzw. Einzeldinge aussagen (vgl. Kripke 2014, 59).

War der ›Prüfstein‹ für die Neuformulierung des Existenz-›ist‹ bei Kant die Kritik des ontologischen Gottesbeweises, so muss für die daran anschließende, heute klassische Neufassung von Existenzaussagen im Kontext der Entwicklung der modernen formalen Logik vor allem durch Gottlob Frege und Bertrand Russell ein anderer Prüfstein angesetzt werden: und zwar der negativer (singulärer oder allgemeiner) Existenz-aussagen wie ›Harry Potter existiert nicht‹. Bei Frege stehen diese allerdings noch nicht im Zentrum der Überlegungen zum logischen Status der Existenz-zuschreibung. Vielmehr geht es ihm darum, in der Klärung der Natur von Begriffen und Aussagen der Existenzbehauptung in ihren verschiedenen Formulierungsvarianten die angemessene logische Beschreibung zuzuweisen (vgl. umfassend Rami 2018). Frege zeigt in den *Grundlagen der Arithmetik* und in späteren Aufsätzen (bspw. in *Begriff und Gegenstand*), dass auf der Basis der Unterscheidung von »Merkmale« und »Eigenschaften« von Begriffen (Frege 1990, 64 f., § 53; Frege 1980c, 73 ff.) »die Existenz Eigenschaft eines Begriffs« sein muss (Frege 1980c, 73). Für Frege sind die notwendigen (wesentlichen) Eigenschaften eines Gegenstandes zugleich die Merkmale des Begriffs, unter den der Gegenstand fällt (vgl. Künne 2010, 219 f.). Die Eigenschaft ›(...) hat vier Pfoten‹ des Gegenstandes ›Katze‹ ist Merkmal des Begriffs ›(...) ist eine Katze‹. Frege erst formuliert auf dieser Basis die bei Kant bereits angedachte Einsicht vollständig aus, dass Existenz ein »Begriff zweiter Ordnung« bzw. »zweiter Stufe« (Frege 1980c, 74 f.) ist. Für diesen gilt, dass »Bejahung der Existenz nichts Anderes als Verneinung der Nullzahl« (Frege 1990, 65, § 53) der Vorkommnisse der Extension eines Begriffs ist: sodass Existenz kein Merkmal, sondern eine Eigenschaft eines Begriffs *n*-ter Stufe, aber zugleich ein Merkmal eines bestimmten Begriffs (*n* + 1)-ter Stufe ist, unter den jener fällt. Dieses logische Verhältnis von Begriffen kann mit Künne »Introsumtion« heißen (Künne 2010, 222): Der Begriff ›(...) ist eine Katze‹ hat zwar einerseits das Merkmal ›(...) hat vier Pfoten‹ (und noch andere), aber zugleich auch die Eigenschaft, extensional nicht leer zu sein, d. h. er besitzt Vorkommnisse im Definitionsbereich seiner Anwendung, die ihn zu wahren Aussagen sättigen. Diese Eigenschaft des Begriffs, extensional nicht leer zu sein, kann man mit dem Satz ›Es gibt Katzen‹ (›Katzen existieren‹) beschreiben: Mit dem Fregeschen Instrumentarium sagt man, dass der Begriff ›(...) ist eine Katze‹ als Begriff

erster Stufe in den Begriff zweiter Stufe ›erfüllter Begriff erster Stufe‹ fällt. Im Anschluss an die von Frege in der *Begriffsschrift* (1879) ›erfundene‹ Prädikatenlogik bedeutet heute der Existenzquantor (\exists) diesen Begriff zweiter Stufe ›Es gibt‹ (vgl. Gabriel 2010, 72–74). › $\exists x(Kx)$ ‹ sagt, dass der Begriff, den das Prädikat K ›(...) ist eine Katze‹ bezeichnet, nicht leer ist, weil es mindestens ein Vorkommnis von ›Katze‹ gibt, dass unter ihm fällt und die Argumentstelle des Begriffs so erfüllen kann, dass eine wahre Aussage mit dem Funktionswert ›wahr‹ bzw. dem bezeichneten Gegenstand ›wahrsein‹ entsteht. Wegen der Eigenschaft der Nicht-Leere des Begriffs, den das Prädikat K bezeichnet, fällt dieser unter den Metabegriff $\exists =$ ›(..) ist ein erfüllter Begriff erster Stufe‹, der das Merkmal ›extensional nicht-leer‹ besitzt. Frege denkt Kants Grundlegung im Lichte seiner revolutionären logischen Konzeptionen konsequent weiter und nimmt zugleich gegenüber Kant wichtige Änderungen vor: Das Existenz-›ist‹ verschwindet gänzlich aus dem Eigenschaftsinventar von Gegenständen und wandert in das Eigenschaftsinventar von Begriffen bzw. Aussagen (da Begriffe für Frege nichts anderes als ungesättigte Aussagen mit einem generellen Terminus sind).

Bertrand Russell führt diesen Weg in seinem Aufsatz *On Denoting* (1905) im expliziten Anschluss an Frege weiter und gelangt zu dem bereits angesprochenen Problem negativer Existenzaussagen als Prüfstein der neuen Theorie. In weitgreifender und kleinteiliger Analyse des logisch-semantischen Status von ›Kennzeichnungen‹ (*definite descriptions*) als Ausdrücke der Art ›der/die/das F‹, die in Aussagen als singuläre Terme fungieren (ob eher direkt-demonstrativ wie ›dieser Mensch‹ oder indirekt-demonstrativ wie ›die gegenwärtige Königin von England‹), stößt Russell auf *singuläre Aussagen* mit Kennzeichnungen wie »Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig« (Russell 1978, 25 ff.), die paradoxal verfasst sind. Sagt man scheinbar korrekt, der Satz sei falsch, dann begeht man schon nach Frege den Fehler, implizit selbst eine falsche Aussage als Voraussetzung der eigenen Falschheitsbehauptung zu erzeugen, nämlich ›Es gibt einen gegenwärtigen König von Frankreich‹. Denn Frege hatte wirkmächtig für die moderne logische Semantik das Prinzip formuliert, dass zwar extensional leere Prädikate (allgemeine Termini) in potentiell wahren oder falschen Aussagen widerspruchsfrei verwendet werden dürfen, aber keine extensional leeren (also nach Freges Terminologie bedeutungslosen) singulären Termini wie Eigennamen und Kennzeichnungen (vgl. Frege 1980b, 47; vgl.

Stegmüller 1956, 59). Sätze mit leeren Eigennamen wie in dichterischen Texten sind demnach weder wahr noch falsch, obwohl sie nach Frege sehr wohl einen Sinn (im Sinn seines eigenen ›Sinn-Begriffs) haben können. (Deshalb kritisieren Russell und Quine i. A. an Frege Meinongs Seinsbegriff, der bestimmte Arten von ›sein‹ [s. Kap 40.3] jedem Gegenstandsausdruck zugesteht, scharf; vgl. Quine 2011a, 11–15; Russell 1978, 25 f., 35 f.) In negativen Existenzaussagen wird dieses Problem noch größer, weil es nun direkt der internen semantischen Struktur der Aussage zugehört. Die Aussage ›Den gegenwärtigen König von Frankreich gibt es nicht‹ muss scheinbar, damit sie wahr sein kann (was sie ist), den Widerspruch in Kauf nehmen, dass die Existenzpräsupposition ihres singulären Terms als Bedingung ihrer Wahrheit genau das Gegenteil dessen impliziert, was die Aussage behauptet. Damit die Aussage, dass es keinen gegenwärtigen König von Frankreich gibt, als wahr anerkannt werden kann, muss die Kennzeichnung ›der gegenwärtige König von Frankreich‹ eine Bedeutung im Frege'schen Sinne haben, also einen Gegenstand wirklich bezeichnen (Tugendhat 1992c, 68 f., beschreibt das Problem dieser negativen Sätze nicht zutreffend, wenn er schon die bloße Bezugnahme auf Nichtseiendes als Problem der Frege-Russellschen Argumentationsline auszeichnet). Zum großen, vieldiskutierten Problemzusammenhang der negativen Existenzbehauptungen bis heute vgl. Reicher 2019; Kripke 2014; Cartwright 1960). Russell zeigt nun, dass diese paradoxale Existenzpräsupposition gar nicht vorliegt, und zwar weil alle Sätze mit Kennzeichnungen und Eigennamen (deren Bezugnahme nach Frege und Russell stets über Kennzeichnungen als ihr ›Sinn‹ vermittelt ist; vgl. Kripke 2014, 15 f.; Russell 1978, 30) in quasi-existenzquantifizierende Sätze ohne Kennzeichnung an grammatischer Subjektstelle und so ohne den Anschein einer Präsupposition transformiert werden können. Diese Transformation ist potentiell zweischrittig: In einem ersten Schritte können prinzipiell alle Eigennamen an Subjektstelle in Kennzeichnungen übersetzt werden; in einem zweiten Schritt werden alle Kennzeichnungen von der Subjektstelle an die Prädikatstelle transferiert. ›Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig‹ transformiert sich ohne Sinnveränderung in die explizite Existenzaussage ›Es gibt eine und nur eine Entität, die der gegenwärtige König von Frankreich ist (= K) und die kahlköpfig ist (= H):

$$\exists x[K(x) \wedge Hx \wedge \forall y(K(y) \wedge H(y) \rightarrow (y = x))]$$

Dieser Satz kann ganz ohne Probleme einfach als falsch verneint werden, weil seine Sinnhaftigkeit (Wahrheit oder Falschheit) keinerlei Erfülltheit irgendwelcher in ihm verwendeten singulären Termini voraussetzt. Russell kommt so kurz nach Frege zu einer ganz analogen Theorie des Existenz-»ist« als Metaprädikat der Erfülltheit von Begriffen wie »(...) ist der gegenwärtige König von Frankreich«, mit der allererst das Problem negativer Existenzaussagen wirklich verstanden und als Scheinproblem entlarvt werden kann.

Als dritter Schritt in dieser frühen Theoriegeschichte des modernen Existenzbegriffs darf Quines Aufsatz *On What There is* (*Über was es gibt*, 1948) gelten, der vor allem Russells Überlegungen aufgreift, weitestgehend bestätigt und konzis so systematisiert, dass sie die Grundlage für eine vielgestaltige und weitgespannte Diskussion in der analytischen Philosophie bilden konnten (vgl. zu dieser überblickhaft Nelson 2019). Noch wesentlicher und ausführlicher als Russell geht Quine dabei von dem Problembestand negativer Existenzaussagen mit ihrer paradoxen Existenzpräsupposition aus (Quine 2011a, 7–18) und verwirft Modelle wie das Meinongs, die der Existenz vorausliegende Arten des Seins zur Lösung des Problems ansetzen (s. Kap. 40.3). Wenn man wie Quine weder negative Existenzsätze als sinnlos annehmen, noch das Sparsamkeitsprinzip ontologischer Annahmen wie Meinong verletzen will, dann bietet sich unter Voraussetzung der Ersetzbarkeit aller Eigennamen durch Kennzeichnungen (Quine 2011a, 23 f.) die Russellsche Transformationslogik singulärer oder allgemeiner Existenzsätze im existenzquantifizierende allgemeine Aussagen an (ebd., 19 ff.). Denn in ihnen wird »die Bürde objektiver Referenz, die vor dem deskriptiven Ausdruck aufgelastet war, nun von Wörtern derjenigen Art getragen, die Logiker gebundene Variablen oder Quantifikationsvariablen nennen, nämlich Wörter wie ›etwas‹, ›nichts‹, ›alles‹.« (Ebd., 21) Quine zeigt so, dass ein »singulärer Ausdruck [...] nicht benennen [muss], um signifikant zu sein«, und dass es demnach einen »fundamentalen Unterschied zwischen Bedeutung und Benennung gibt« (ebd., 27). Deshalb sind unter der Russellschen Perspektive existenzquantifizierender Umformulierungen von Aussagen keinerlei »ontologische Verpflichtungen« mit der Benutzung bspw. von singulären Termen in negativen Existenzaussagen verbunden. Quine bejaht und kanonisiert die durch Frege und Russell entwickelte Einsicht, dass das Existenz-»ist« einzig durch den Existenzquantor wiedergegeben wird (ebd., 37), und kommt dahin-

gehend zu seiner berühmten Definition des »seins«: »Zu sein heißt, der Wert einer Variable zu sein« (ebd., 45). Ausführlicher heißt das:

»Als Entität angenommen zu werden, ist schlicht und allein, als Wert einer Variablen betrachtet zu werden. [...] Die Quantifikationsvariablen, ›etwas‹, ›nichts‹, ›alles‹, erstrecken sich über unsere gesamte Ontologie, ganz gleich, welche es auch sein mag; und wir sind einer bestimmten ontologischen Präsupposition dann, und nur dann, überführt, wenn das mutmaßliche Präsuppositum zu den Entitäten zählt, die im Wertebereich unserer Variablen liegen müssen, um eine unserer Behauptungen wahr zu machen.« (Ebd., 37 f.)

Quine beschränkt die impliziten Existenzverpflichtungen unserer Wirklichkeitsbehauptungen auf den Wertebereich der durch den Existenzquantor gebundenen Variablen, der sich für die Umformung unserer Aussagen in existenzquantifizierende Sätze ergibt (zu den weiteren Problemen dieser Definition vgl. konzis Nimitz 2011). Die ontologische Last von Theorien drückt sich also einzig in den gebundenen Variablen ihrer (expliziten oder impliziten) quantifizierenden Aussagen aus: nicht aber in den benutzten Prädikaten, Eigennamen oder Kennzeichnungen (so auch Stegmüller 1956, 69). Damit ist das »klassische« Paradigma der modernen analytischen Auffassung des Existenz-»ist« vollends etabliert. Das Existenz-»ist« wird durch den Existenzquantor vertreten und bezeichnet keinen Begriff erster Ordnung als Eigenschaft von Gegenständen der Aussage, sondern einen Begriff zweiter Ordnung der Nicht-Leere des Umfangs der Begriffe, unter die der Gegenstand der wahren Aussage fällt.

Die Bedeutsamkeit dieses Paradigmas beweist sich gerade an den zahlreichen Kritikpunkten, die es seitdem getroffen und zu seiner Weiterentwicklung beigetragen, aber es nicht gänzlich widerrufen haben. Besonders wichtig ist die Kritik daran, dass als Folge dieser Frege-Russell-Auffassung Existenz Einzeldingen nicht mehr zugesprochen werden kann, eben weil sie keine Eigenschaft erster Ordnung von Individuen darstellt. »Ich will nicht sagen, es sei falsch, das von einem Gegenstande auszusagen, was hier von einem Begriffe ausgesagt wird; sondern ich will sagen, es sei unmöglich, es sei sinnlos«, wie es bei Frege heißt (Frege 1980c, 75; so resümiert es auch Kripke 2014, 17–19). Positive Existenzaussagen sind demnach Tautologien (»Was gibt es? [...] Alles«; Quine 2011a, 7) und negative sinnlos (Russell 1979, 230 f.; vgl. Stegmüller 1956, 59). Bei Russell heißt es pointiert:

»Es gibt keinen Begriff der Existenz für Individuen. Über die wirklichen Dinge, die es in der Welt gibt, kann überhaupt nichts ausgesagt werden, das in irgend einer Form diesem Begriff der Existenz entspräche. [...] Ein Prädikat ist überflüssig, wenn es undenkbar ist, daß es nicht zutrifft, d. h. es ist vollkommen klar, daß man die fragliche Existenz von Individuen, wenn es sie gäbe, unmöglich bestreiten könne, woran sich zeigt, daß hier ein Mißverständnis vorliegt.« (Russell 1979, 238; vgl. ebd., 249 f.; zur komplizierten modallogischen Begründung und Kritik der Idee, dass sich die Existenz von Individuen im Rahmen quantifizierender Aussagesysteme nicht sinnvoll bestreiten lässt, vgl. Kripke 2014, 61–64)

Die alltagssprachliche Kontraintuitivität einer solchen Auffassung, nach der Existenzaussagen stets allgemeine (partikuläre) Aussagen sind, die nur von Begriffen ausgesagt werden (Frege 1980c, 74 f.; vgl. Tugendhat 1992c, 68 f.; Stegmüller 1956, 58) bzw. die Individuen nur bezüglich ihrer Kennzeichnungen betreffen, wo diese in prädiktative Beschreibungen transformiert werden (Russell 1979, 249 f.), ist eklatant. Der Normalfall unserer Existenzauffassung bezieht sich doch offenbar auf wirkliche, einzelne Dinge als Gegenstände, die temporal existieren oder nicht-existieren können (zu einem Vorschlag für einen temporalen Existenzbegriff erster Ordnung, der dennoch an die analytische Auffassung anschließt, vgl. Tugendhat 1992c). Die Lösung des Frege-Russell-Paradigmas für die korrekte Darstellung singulärer Existenzaussagen (vgl. dazu konzis Kripke 2014, 19–22, und zustimmend auch Stegmüller 1956, 69, 74) ist deutlich geworden: nämlich mittels ihrer Theorie der Gehalte von Kennzeichnungen (*definite descriptions*) als ›Sinn‹ von Eigennamen jedem singulären Term über die eliminative Umformung seiner Kennzeichnung mindestens ein beschreibendes Prädikat zuzuordnen, über das auch die Bezugnahme von Namen primär organisiert sein soll (= Freges und Russells ›semantischer Internalismus‹, nach dem die Extension von Ausdrücken durch ihren Sinn auf die Vorkommnisse festgelegt ist, die die intensionale Beschreibung erfüllen). Singuläre Existenzaussagen über Individuen werden so als generelle Existenzaussagen über die Erfülltheit der Kennzeichnungsprädikate, die ihren Namen zugeordnet sind, gefasst (dies entspricht, wie Tugendhat 1992c, 69 und Kripke 2014, 21 herausgestellt haben, in der Tat operational den Verifikationsmechanismen solcher Aussagen). Diese Lösung bleibt aber hochgradig unbefriedigend. Denn

derart verschwindet die eigentlich gemeinte objekt-förmige Bezugnahme solcher Aussagen, und außerdem ist zumeist keine eindeutige Zuordnung zwischen Eigennamen und Prädikat möglich: sodass das Individuum bezüglich bestimmter auf es zutreffender Kennzeichnungen existieren, und bezüglich anderer Kennzeichnungen nicht existieren kann (vgl. Kripke 2014, 13–83 zu den grundlegenden Problemen der Identifikation von Eigennamen mit ihren Kennzeichnungen als Grundlage der Frege-Russell-Theorie). Immer wieder ist deshalb (und aus anderen Gründen, die hier nicht entfaltet werden können) die These der ›Sinnlosigkeit‹ bzw. Unmöglichkeit der Zuschreibung von Existenz an Individuen, wie sie die Frege-Russell-Theorielinie vertritt, selbst in der analytischen Tradition dezidiert bestritten worden (schon bei Moore 1959; vgl. auch Kripke 2014, 59 f., der dies selbst für den engeren Begriffe von ›Individuen‹ als unmittelbare Sinnesdatenerfahrung, wie es Russell behauptet [vgl. ebd., 28–32], bestreitet).

Die sich dergestalt vollziehende Verkürzung des Reichtums des Existenzbegriffs auf den logischen Operator des Existenzquantors blendet eine ganze Tradition des Bedeutsamkeitshorizontes von Existenzvorstellungen aus (vgl. Szaif 2003, 114 f.). Ein wichtiger Strang der Kritik hat dementsprechend die vollständige Identifikation des Existenzquantors mit der Bedeutung des Existenz-›ist‹ aufgegeben: und zwar anknüpfend an Bemerkungen schon bei Frege selbst, der dem Prädikat ›(...) lebt‹ schließlich doch den Status eines Prädikats erster Ordnung zu erkennen muss (Künne 2010, 224; vgl. Moore 1959), dessen besonderer Akt der Bestimmung des Gegenstandes aber im Anschluss an Kant näher zu klären wäre. William P. Alston hat den logischen Status von existenzquantifizierenden Aussagen differenziert, indem er sie nicht einfach als Zuweisungen eines immergleichen Typs von (raumzeitlicher) Existenz, der die Bedeutung der Extension von Begriffen abgibt, sondern als stipulative Rahmensetzung eines je bestimmten Modus von Existenz im Feld alternativer Existenzbegriffe versteht:

»Thus an existential statement determines a logical framework within which predications can be made of what has been said to exist. It can be construed as a license to make certain sorts of subject-predicate statements, and not others. In fact we might take the determination of such logical frameworks as principle of differentiation for modes of existence.« (Alston 1960, 465)

Existenzquantifizierende Aussagen setzen (explizit oder implizit) den logischen Rahmen bestimmter Existenzmodi fest (bspw. raumzeitliche konkrete Existenz – Existenz in fiktiven Welten – Existenz von abstrakten Gegenständen etc.) und beschränken damit die Möglichkeiten, über die Gegenstände dieses Existenzbereichs bzw. dieser Existenzart bestimmte Feststellungen zu treffen. »Es gibt Zauberer in der Welt Harry Potters« lässt als wahre Aussage zu, dass diese Zauberer durch Zaubersprüche arbeiten, während Aussagen über die Wirksamkeit von Zaubersprüchen in der raumzeitlichen Wirklichkeit falsch sind (vgl. auch Carnaps Unterscheidung von internen und externen Existenzfragen, Carnap 1972; vgl. schon Wittgensteins Begriff der ›formalen Begriffe‹ im *Tractatus* als solcher externer Rahmenbedeutungen der logischen Struktur einer Sprache, über die nicht sinnvoll existenzquantifizierend gesprochen werden kann, Wittgenstein 1984, 35 f.). Infolge dessen ist oftmals in verschiedenen Kontexten festgestellt worden, dass innerhalb eines logischen Rahmens von Gegebenheit, den existenzquantifizierende Aussagen setzen und der eben semantisch ›weiter‹ ist als eine bloße Existenzzuschreibung raumzeitlicher Art, ohne Widerspruch bspw. ein Existenzprädikat erster Ordnung für raumzeitliche Einzeldinge in die quantorenlogische Formalisierung eingeführt werden kann. ›Franz existiert‹ kann so mit der Individuenkonstante a (für ›Franz‹) und dem Prädikat E (= ›...‹) ist identisch mit einem raumzeitlich Existierenden) formalisiert werden (so ähnlich entwickelt es inhaltlich bspw. Bromand 2016, 197 f.) als

$$\exists x[(x = a) \wedge \forall y((y = x) \rightarrow (y = a)) \wedge Ea]$$

Allgemeiner lässt sich nach Kripke die Aussage, dass jeder Gegenstand x , der formallogisch angesprochen werden kann, auch hinsichtlich seiner Existenz bestimbar ist, und demnach Existenz Individuen zugeschrieben werden kann, mittels der einfachen Quantifikation ›Für jedes x gilt: x existiert‹ sogar durch den Existenzquantor als Ausdruck der Existenz (d. h. ohne eigenes Existenzprädikat) in multipler Quantifikation fassen (Kripke 2014, 62):

$$\forall x \exists y (y = x)$$

Jan Szaif hat die Semantik des Existenzquantors weiter analysiert und mit dem kantischen Begriff der ›absoluten Position‹ verbunden: »Existenzaussagen [können] nicht generell allein mit Hilfe des Existenzquantors analysiert werden«, da er »nicht mehr impliziert,

als daß das Prädikat, dem der Existenzquantor zugeordnet wird, auf etwas (im gewählten Bezugsbereich) zutrifft.« (Szaif 2003, 34 f.) Existenzquantifizierende Aussagen sind demnach an sich unbestimmt gegenüber der Vielzahl möglicher Bezugsbereiche und ihrer jeweiligen Seinsarten, in die die Vorkommnisse ihrer Begriffe fallen. Ob der jeweilige Bezugsbereich der Aussage bspw. die raumzeitlichen Dinge, oder das Reich bestimmter fiktiver Gegenstände, oder die Gesamtwirklichkeit aller abstrakten, fiktiven und raumzeitlich-realen Gegenstände zusammen ist, wird nicht durch den bloßen Gebrauch des Existenzquantors festgelegt, sondern muss – explizit oder implizit – zusätzlich bestimmt werden: In dieser Hinsicht ist der Existenzquantor in der Tat maximal offen für alle möglichen ›Modi der Existenz‹. So kann man bspw. ohne Probleme zusätzlich ein Prädikat erster Ordnung für die Zuschreibung raumzeitlicher Existenz einführen, welches Kants ›positionale Existenz‹ in Form eines bloß logischen Prädikats bedeutet (um Kants Einsicht der nicht sachbestimmenden Prädikation von Existenz zu bewahren). Damit ist es möglich, Aussagen wie ›Franz existiert (in unserer raumzeitlichen Wirklichkeit)‹ ganz analog zu der oben bereits vorgestellten logischen Notation, oder Aussagen wie ›Ameisen existieren (in unserer raumzeitlichen Wirklichkeit)‹ (mit $A = \exists (...)$ ist eine Ameise und $E = \exists (...)$ existiert positionale) als $\exists x(Ax \wedge Ex)$ zu formalisieren. Der Existenzmodus, der dabei sozusagen ›an erster Stelle‹ durch die gebundene Variable des Existenzquantors für die Vorkommnisse der Gegenstände, die unter die Begriffe der Aussage fallen, zugeschrieben wird, entspricht vor aller weiteren prädikativen Spezifikation erst einmal dem Sein von ›intentionalen Gegenständen‹ überhaupt, d. h. allen möglichen Gegenständen sprachlicher Bezugnahme innerhalb eines bestimmten Wertebereichs (Szaif 2003, 33 f., 52–44). In diesem Verständnis wäre der ›bloße‹ Existenzquantor nicht mehr als die Quantifikation über intentionale Korrelaten überhaupt von sprachlichen Bezugnahmen. So ist er maximal offen gegenüber allen ontologischen Modellen und ihren möglichen Inventarlisten von Seiendem (konkretes, abstraktes, einzelnes, allgemeines, raumzeitlich-reales, fiktives etc.), für deren Eingrenzung jeweils zusätzliche Spezifikationen mittels seinsbereichsdeterminierender Prädikationen notwendig und möglich sind. Das Individuations- und Identitätsproblem eines solchen ›intentionalen Seienden‹, wie es Quine angesprochen hat (s. o.), bleibt dann freilich zusätzlich noch zu lösen.

Mit derartigen Modellen ist auch der Kritik ent-

sprochen, welche im Geiste Meinongs die Einengung von ›sein‹ auf raumzeitliche Existenz von Einzeldingen durch den Existenzbegriff der Linie Frege-Russell-Quine als unhaltbar bezeichnet. Denn eine solche Erweiterung der ontologischen Bedeutung des Existenzquantors fällt keine formallogische ›Vorentscheidung‹ mehr bspw. gegen die Existenz von Universalien. Wenn wir sagen ›Gerechtigkeit existiert in unserer Welt, so können wir damit entweder meinen, dass es Einzeldinge bzw. Ereignisse in der raumzeitlichen Wirklichkeit gibt, die man als Vorkommnisse oder Verwirklichungsinstanzen des Begriffs ›(...) ist gerecht‹ bezeichnen darf. Wir können aber auch (platonisch bzw. universalienrealistisch) meinen, dass die Eigenschaft der Gerechtigkeit bzw. die Klasse der Gerechtigkeit selbst existiert. Beide Arten von Existenzzuschreibungen müssen prinzipiell sagbar sein. Hier sind zudem verschiedene Arten von Reichweiten des Zutreffens von Existenz denkbar: Das Prädikat kann auf die Klasse/Eigenschaft, aber nicht auf die Vorkommnisse zutreffen (Vlastos nennt das die »gewöhnliche Prädikation«; Vlastos 1973, 273 f.); es kann sowohl auf die Klasse/Eigenschaft und auf ihre Vorkommnisse zutreffen; oder es kann nur auf die Vorkommnisse, aber nicht auf die Klasse/Eigenschaft zutreffen (»paulinische Prädikation« bei Vlastos, ebd.). Alle diese und noch andere Unterschiede vermag ein so erweiterter Bedeutungsspielraum des Existenzquantors in einer Prädikatenlogik erster Ordnung abzubilden, womit er dem normal-sprachlichen Spektrum des Existenzbegriffs deutlich angemessener erscheint.

40.3 ›Das Sein‹: Zur Metaphysik des ›Seins des Seienden‹

»Am Sein erhalte dich beglückt! / Das Sein ist ewig, denn Gesetze / Bewahren die lebend'gen Schätze / Aus welchen sich das All geschmückt.« Goethes Gedicht *Vermächtnis* (1822) bedient sich terminologisch wie selbstverständlich aus einem metaphysischen Arsenal, der das nominalisierte singulare tantum (bzw. in anderer Nomenklatur das ›singuläre Abstraktum‹ oder ›Typenobjekt‹) ›das Sein‹ mit seinem Geheimnisversprechen des tiefsten aller möglichen Gedanken angehört. »[D]as Seyn, im einzigen Sinne des Worts« (StA 3, 326), wie es bei Hölderlin heißt, galt für eine lange Tradition von Parmenides bis Heidegger als »der erste und wichtigste Gedanke und das tiefste Problem der Philosophie« (Henrich 2006, 54). Daran ist sicherlich

zu einem großen Teil der inflationäre Gebrauch dieses Ausdrucks in der deutschen Philosophie von Leibniz und Wolff über Kant, Hegel, Hölderlin und Schelling bis hin zu Heidegger ›schuld:› »Der Begriff des Seins ist [...] der dunkelste.« (Heidegger 2001, 3, § 1) Entsprechend heftig fiel die Begriffskritik der Analytischen Philosophie seit ihren Ursprüngen im Logischen Atomismus bzw. Logischen Empirismus aus (vgl. dazu überblickshaft für die erste Phase Tugendhat 1992a). Carnaps Kritik der sinnlosen, weil empirisch nicht rückgebundenen Scheinsätze und Scheinausdrücke der Metaphysik bezieht sich explizit auf »solche Formen wie ›das Seiende‹ [...], die ja seit jeher in der Metaphysik eine große Rolle gespielt haben. In einer logisch korrekten Sprache lassen sich solche Formen gar nicht bilden.« (Carnap 2004, 100) Noch der späte Carnap schlägt in dieselbe Kerbe: »Eine angebliche Feststellung der Realität des Systems der Entitäten ist eine Pseudo-Feststellung ohne Erkenntnisgehalt.« (Carnap 1972, 269) Bereits Frege hatte in einem Nachlasstext zum Existenzproblem lakonisch bemerkt – und damit die Hypostasierung des sprachlichen »ist« zum absoluten Gegenstandswort kritisiert: »Wenn die Philosophen von dem ›absoluten Sein‹ sprechen, so ist dies eigentlich eine Vergöttlichung der Kopula.« (Frege 1971a, 17) Und auch bei Werner Stegmüller heißt es: »Es ist also nur eine mangelhafte Grammatik, die uns dazu veranlaßt, von dem ›Sein des Seienden‹ zu reden.« (Stegmüller 1956, 59; vgl. zur analogen Bildung von ›das Nichts‹ ebd., 65) Jedes irgendwie gearbeitete Sinn- oder Informationskriterium scheint am absoluten Vollverb ›sein‹ bzw. an seiner Nominalisierung zu zerbrechen und jenes so als ›Scheinausdruck‹ zu erweisen (vgl. Apel 1973, 293–298). Gegen solche Kritik hat Dieter Henrich eingewandt, dass die bleibende Bedeutsamkeit von Ausdrücken wie ›das Sein‹ sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der ›natürlichen‹ Metaphysik der Common-sense-Vernunft nicht einfach logizistisch-puristisch ignoriert werden darf (Henrich 2006, 54–56, 148 f.), sondern auch heute in ihren Gründen und Implikationen immer wieder aufs neue – wenn auch durch die analytische Kritik noch weiter sensibilisiert – durchdacht werden sollte. Zu starke rationale Ansprüche scheinen mit dem unausrottbaren Gebrauch dieses Ausdrucks verbunden zu sein.

Der »Gedanke[] von allem überhaupt« (ebd., 9) im Ausdruck ›das Sein‹ verweist auf die Notwendigkeit, einen »universalen [...] Leitfaden [...] unseres Weltbezuges« (Szaif 2003, 8) im Begriff einer schlechthin letztgültigen Einheit und Ganzheit von allem, was ist,

zu denken (vgl. Kants Einheitsfunktion der Vernunft; vgl. KrV B367 f.). »[I]n dem Gedanken von ›dem Sein‹ ist ein Rechtsgrund gelegen, jederzeit davon auszugehen, daß alles der einen Welt (oder Natur angehört).« (Henrich 2016, 101) Doch scheint durch die lange Tradition seines Gebrauchs der Ausdruck metaphysisch überlastet zu sein: Dass ›das Sein‹ zugleich als höchstes abstraktes Einzelding, allgemeinste Abstraktion, Ganzes alles Einzelnen, Substanziellestes in allem Wirklichen etc. fungieren soll, stellt ungeachtet der problematischen Denkbarkeit schon jeder einzelner dieser Dimensionen einen kaum erfüllbaren Anspruch an diesen Begriff dar. Zudem ist ›das Sein‹ (wie auch ›das Nichts‹) nur in seiner »doppelten Abkopplung sowohl von der Beobachtung wie von der Erfahrung« (ebd., 175) zu fassen. Damit aber setzt der Begriff anscheinend die Akzeptanz eines bestimmten Programms spekulativer Erkenntnisproduktion mittels reiner »synthetischer Urteile a priori« (Kant, KrV B12 f.) bzw. »reine[r] Gedanken« (Hegel 2015a, 12) zur Erzeugung eines »reinen Wissen[s]« (ebd., 8) voraus, dessen epistemologische Gültigkeit heute zumindest umstritten ist (vgl. bspw. Strawsons Kritik an den »synthetischen Urteilen a priori«; Strawson 1992, 35 f.). Und in jedem Fall dürfte, wie in diesem Kapitel zu Anfang angerissen, die Bedeutung eines solchen singularischen ›Seins‹ nicht dadurch zu beschreiben sein, dass man eine der zahlreichen Funktionen des Verbs hypostasiert – wenn auch jeder dieser Bedeutungen die Evidenz eines solchen Einheitsgrundes irgendwie zukommen mag:

»Die Annahme der kopulativen Grundbedeutung muß mit einem ursprünglichen Bedürfnis der Sprache rechnen, die Zugehörigkeit einer Vorstellung zur anderen auszudrücken (*der Pilz ist eßbar*). Nimmt man die Existenz für das Ursprüngliche, so rechnet man mit einem ebensolchen Bedürfnis, ursprünglich das *Vorhandensein* einer Sache auszudrücken, und zwar als ein dem eigenen Dasein Analoges: dem *Ich bin* als dem primären Akt des Subjekts.« (Hölscher 1976, 46)

Der Sinn von ›das Sein‹ muss hinausstehen über die Einzelbedeutungen von ›sein‹ in ihrem Unterschied zueinander: Zugleich muss er auf diese, bspw. nach den Modellvorstellungen des platonischen *Sophistes* von den Verbindungstypen der letzten Grundbegriffe, irgendwie bezogen sein (Soph. 253d–e). So sieht sich jede metaphysische Explikation des Begriffs, welche unter der Voraussetzung der prinzipiellen Sinnhaftigkeit eines solchen letzten ontologischen singularetan-

tums operiert, einem Komplex von Einsprüchen ausgesetzt, die es zu bedenken, einzubeziehen oder ggf. mit großem argumentativen Aufwand erst zu widerlegen gilt. In einfachster und gleichzeitig noch unbestimmter, also je nach Theoriemodell weiter zu spezifizierender Weise kann man generell bezüglich des semantischen Kerns des Gebrauchs von ›das Sein‹ sagen: ›Das Sein‹ ist stets das qualitative Äquivalent zum quantitativen bzw. quantorenlogischen ›alles‹ (vgl. Tugendhat 1992a, 22 f.), d. h. der Inbegriff des Seienden überhaupt, wobei ›Inbegriff‹ hier eben nicht nur wie ›alles‹ die bloß extensionale Komponente der mereologischen Gesamtheit meint (wie bei Husserl 1970, 122), sondern notwendig auch ein qualitatives Moment dieser Einheit bspw. in der Ganzheit und Erfülltheit dieses Seienden in seinem ›Sein‹ bedeutet. Ob dieses qualitative ›alles‹ ein *endliches Absolutes* im Sinne alles einstmales, jetzt oder in Zukunft real Existierenden meint, oder vielmehr auf ein *unendliches Absolutes* zielt, das zusätzlich auch alles mögliche Seiende einbegreift, ist rahmentheorieabhängig.

Anders als es Hegels radikale Semantik des Ausdrucks zu Beginn der *Wissenschaft der Logik* (Hegel 2015a, 68 f.) nahelegt, ist mit diesem singulären ›Sein‹ zumeist ein bestimmter Inhalt gemeint, der allerdings in Form eines »Grenzbegriffs« (KrV B310 f.) notwendig eben jenes Element der Unbestimmtheit beinhaltet, welches Hegel aus systematischen Gründen in ihm verabsolutiert. Hegel indessen verwendet den Ausdruck ›Sein‹ dabei primär als Formbestimmung des logisch-allerersten, reinen philosophischen Gedankens: ›Sein‹ ist hier nicht der Begriff eines bestimmten (wie auch immer entgrenzten) Gegenstandes, sondern als »Begriff nur *an sich*« (Hegel 2015b, 121, § 84) die unvermittelte, deshalb noch ganz unbestimmt-inhaltslose, radikal ursprüngliche Initialform des Begreifens selbst, wie sie rekonstruktiv von einem sich selbst begreifenden reinen Begreifen als ihr Ursprung gedacht werden muss. Dass diese Form ›Sein‹ heißt, verweist freilich darauf, dass für Hegel mit diesem Begriff eine bestimmte Art des strukturellen Wirklichkeitsverständnisses zusammenhängt, die er aufnimmt und idealtypisch auf den Bereich der Metalogik des Denkens überträgt. Wer demnach die Wirklichkeit als ›Sein‹ von Seiendem denkt, versteht sie commonsense-haft gemäß der scheinbaren bloßen Vorhandenheit des dinglich-Seienden als Gesamt einer Menge an sich unbestimmter, unvordenlich-vorausgehender, unvermittelter und sich zueinander äußerlich wie Andere verhaltender Entitäten. Folglich besteht das ›Sein‹ als Inbegriff des Seienden dann in den Be-

stimmungen reiner Unmittelbarkeit und Vermittlunglosigkeit von dinglichen Entitäten. Damit reflektiert Hegels Seinsbegriff den Aspekt einer natürlichen Einstellung zur Wirklichkeit, nach der das Sein des Seienden dessen scheinbar ungemachte und ungeachte reine *dingliche Vorhandenheit selbst* im äußeren Gegensatz zur begrifflichen Vermittlung und Bestimmung in den Blick nimmt.

»Es ist dem griechischen Erkennen wohl besonders eigen, daß sich ihm das Sein in solchem Maße als das Sein von Dingen darstellte. Die Welt, als $\tau\alpha\ \delta\sigma\tau\alpha$, war wirklich was Wittgenstein verneint: ›die Gesamtheit der Dinge‹. Ein Seiendes ist bestimmt durch Einheit, Form und Grenze. Seiende sind, in der Weise von Dingen, auch die Qualitäten, die Kräfte und Mächte, es wird da in der Frühzeit kein Unterschied gemacht. Kein Zweifel, daß sich darin ein Grundzug der griechischen Einbildungskraft ausgeprägt hat: in allem Gestalten wahrzunehmen.« (Hölscher 1976, 48)

Die von Heidegger so genannte »onto-theologische« Verfassung des Seinsbegriffs (Heidegger 1976, 47) als eines seiner weiteren, wichtigen semantischen Paradigmen expliziert das Sein des Seienden hingegen weitaus emphatischer:

»Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht.« (Ebd., 49)

Wo das ›Sein‹ des Seienden als dessen wie auch immer fungierender ›Grund‹ gedacht ist, wird dieses Seiende allererst »als Totalität gesetzt« (Hegel 2015b, 152, § 121), insofern es gemäß dem Prinzip des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*) mittels seiner Fundierung in einem absoluten Grund erst zu dem Ganzen einer durchgängig gesicherten Erkenntbarkeit zusammengeschlossen ist (vgl. Leibniz 2000b, 453, § 32). Als höchstes und absolutes, d. h. kein Seiendes ausschließendes Gemeinsames alles Seienden sichert ›das Sein‹ dessen Begründetsein letztgültig ab, indem das ›Sein als Grund‹ *unbedingte letzte Ursache* wie *letztbegründende Rechtfertigungsinstanz* des Dass- und So-Seins des Seienden ist, also sowohl den material-kausalen wie den begrifflich-rationalen Zusammenhang alles Seienden überhaupt bezeichnet. So ist kein einzelnes Seiendes in letzter

Instanz zufällig und grundlos, d. h. in die auf nichts sinnvoll rückführbare contingente Einzelheit entlassen. Ein solcher Seinsbegriff verteidigt den lückenlosen Ganzheits- und Zusammenhangscharakter der Wirklichkeit in ihrer durchgängigen Erkennbarkeit und Darstellbarkeit für die Vernunft.

Eng damit zusammen hängt ein anderer wirkmächtiger Begriff des ›Seins des Seienden‹, der dieses mit dem – rein begrifflichen bzw. ideenhaften – Wesen ($\sigma\delta\sigma\tau\alpha/\text{essentia}$) einer Sache als deren ›wahres/wirkliches/eigentliches Sein‹ ($\delta\sigma\tau\omega\varsigma\ \sigma\delta\varsigma$; vgl. Platon, Phaidr. 247e, 249c) identifiziert (Adorno 2002, 19 f.; Tugendhat 1992a, 25). Als das Wesen wird traditionell eine Eigenschaft (oder ein Bündel von Eigenschaften) eines Gegenstandes der Art F bezeichnet, für die gilt, dass alle Gegenstände x , die unter F fallen, diese Eigenschaft(en) notwendig besitzen müssen, um überhaupt Gegenstände x der Art F sein zu können (vgl. ausführlich dazu Rosefeldt 2009, bes. 113 ff.). Hier wird der enge Zusammenhang von Wesen und Existenz sichtbar, den bereits Aristoteles reflektiert hat (vgl. Hübner 2011, 325 f.): »[D]ie Angabe der Essenz von A [gibt] die Bedingungen an[], unter denen A existiert« (ebd., 325). Entsprechend findet sich bei Aristoteles der Begriff der »Substanz« ($\sigma\delta\sigma\tau\alpha$) als das primäre Seiende aus der *Kategorienchrift* innerhalb der *Metaphysik* (Buch VII, 4–6) auf die Form ($\epsilon\delta\delta\varsigma\mu\sigma\varphi\eta\varsigma$) quasi erweitert, sodass der sich so ergebende Begriff einer ›substantiellen Form‹ das *Sein einer Sache im Sinne ihres Wesens* ist: »Die substantielle Form ist für Aristoteles das, was ein konkretes Individuum letztlich ist« (Bächli/Graeser 2000, 214). Im ›Sein des Seienden‹ als dessen ›Wesen‹ wird in einer solchen Lesart das substantielle, d. h. das die eigentliche begriffliche Bestimmung der konkreten Sache ausmachende ›Etwas-Sein‹ des Seienden ontologisch so herausgestellt, dass es zur allgemeinsten Bestimmung alles Seienden wird, sein Sein in seinem jeweiligen Wesen zu haben (vgl. Szaif 2003, 51). Freilich erzwingt es dieses Konzept des ›Seins des Seienden‹, dieses Sein in verschiedenen Graden als individuell zu denken. Das spezifische Wesen mag dann zwar das Fundierende bzw. Substantielle des einzelnen Seienden, einer Klasse von Seiendem oder gar mehrerer Teilklassen sein. Aber es kann kaum mehr alles Seiende gleichermaßen betreffen, ohne die Spezifikation zu verlieren, durch die es das (in einzelnen notwendigen und zusammen hinreichenden Eigenschaften bestehende) wesentliche Etwas-Sein im Unterschied zu anderem wesentlichen Etwas-Sein konstituiert. Allgemein und dauernd kann ein solches Sein als ›Wesen‹ nur dem Seienden einer

Art bzw. den Vorkommnissen einer Klasse gegenüber sein. Für alles Seiende bleibt dann nur die Meta-bestimmung übrig, dass es überhaupt Seiendes ist, weil es *irgendein* Wesen hat, von dem her es seiend ist.

Die Frage nach der sprachlichen Genese des Terminus »das Sein«, wie sie ausführlich von Dieter Henrich reflektiert worden ist (Henrich 2016), hält insoffern wichtige Einsichten bereit, als sie die logisch-semantische Funktionalität des Ausdrucks weiter durchsichtig macht. Henrich zeigt gegen Hegels Annahme der Unvermitteltheit und Ursprünglichkeit des Gedankens »Sein« auf, wie die Ausdrücke von »das Sein« (und auch »das Nichts«) in der deutschen Sprache wie generell in den indoeuropäischen Sprachen nicht zum ursprünglichen Inventar gehören, sondern über komplexe Bildungsprozesse sowohl in der natürlichen Metaphysik des common-sense-Denkens als auch in der Philosophie mehrstufige bewusstseinsgeschichtliche Produkte sind (ebd., 93–95, 123 f., 150–160, 210 f.). Nach Henrich spielen drei Bedeutungen von »sein« auf eine bestimmte Weise so zusammen, dass aus ihnen mittels Nominalisierung und Hypostasierung das charakteristische Profil des Ausdrucks mit seinen semantischen Möglichkeiten wie seinen semantischen Problemen entsteht. Die Existenzbedeutung und die Kopulabedeutung bilden dabei den Rahmen einer Denkbewegung, die in der Suche nach einem Begriff der letzten *Allheit und Einheit von allem* beide Bedeutungen in ihrer weitestmöglichen Verallgemeinerung synthetisiert (ebd., 82 ff.). Das allgemeinste Wirklichsein (irgendwie Vorhandensein überhaupt) von allem und das allgemeinste Etwas-Sein (irgendwie Bestimmtsein überhaupt) von allem fügen sich dann im Begriff »das Sein« zu einer »letzten, alles betreffenden Positionsnahme« (ebd., 53) zusammen. Deren Problem liegt allerdings darin, dass sie aufgrund der größtmöglichen Allgemeinheit beider Seinsbestimmungen in ihrer Synthese die Unbestimmtheit bzw. Leere des Begriffs »das Sein« begründen: und zwar weil ihre verabsolutierten Gehalte (Wirklichsein und Etwas-sein) im Verlust jeder Unterschieds- und Gegen-satzrelation auf andere Gehalte, die sie als umfas-sendster Begriff nur noch in sich einschließen, jeder eigenen Bestimmbarkeit entgehen. Das allgemeinste existenzhafte Vorhanden- und Wirklichsein kann von keiner anderen Art des Gegebenseins mehr bestim-mend unterschieden werden (ebd., 82); und der »Gedenke von Etwas (überhaupt), d[er] von nichts unter-scheidbar ist, weil e[r] alles in sich einschließt« (ebd., 86), spielt ebenfalls ins Ungreifbare. Diese »Unbe-stimmbarkeit« des singularischen Gehalts »durch die

sukzessive Erweiterung des Geltungsbereichs von im-mer ärmeren Bestimmungen« (ebd., 122) gehört not-wendig zu einem »Sein, das über allem Endlich-Seien-den stehen und das jegliche Entgegensetzung [...] hin-ter sich lassen soll« (ebd., 213). Ein Gedanke wie »das Sein« ist »ersichtlich an den Übergang aus dem Be-reich alles Einzelnen in eine Unbestimmtheit gebun-den« (162). Als Inbegriff von allem Seienden ist er durch einen »Sprung« gekennzeichnet, in dessen Kon-text er sich »nicht als ein weiteres ›etwas‹ verstehen« lässt. (Ebd., 165; so auch 174) Damit aber ergibt sich für diesen Begriffsinhalt, dem die Unterstellung einer bloßen gedanklichen Abstraktion ohne jeden Realitätsgehalt droht, die Forderung nach einem »Bestand«. Dieser Bestand wird laut Henrich durch eine dritte Bedeutung von »sein«, die er »Subsistenzbedeutung« nennt, erreicht. Im Anschluss an Aristoteles' Begriff der ersten (individuellen) Substanzen als dem eigent-lich Bestehenden wird in der Hypostasierung dieser Bedeutung im singularentum die Einzelheit der ersten Substanzen zur *umfassenden Einzelheit* und *absoluten Subsistenz* des Seins im Ganzen (ebd., 87–89). Nur in der Synthese dieser drei Dimensionen kann nach Henrich ein in sich stabiler Gehalt des Be-griffs »das Sein« gebildet werden, in welchem durch die Subsistenzbedeutung die »Leere des Ganzen [...] so zu einem Indiz seiner Fundamentalität« wird (ebd., 122). Zusammenfassend heißt das:

»In der Genese der Rede von ›dem Sein‹ wurde eine sol-che Umkehr vom leeren zum erfüllten Gedanken da-durch möglich, daß eine Komponente der Bedeutung von ›sein‹, das Subsistieren, gegen die andere Kom-pONENTE, die schwindende Bestimmtheit, geltend ge-macht und aktiviert wurde.« (Ebd., 127)

Henrichs Überlegungen sind deshalb wichtig, weil sie jenseits weitergehender, programmatischer Füllungen des Seinsbegriffs zeigen, in welcher Weise in ihm transzendentalsemantisch bestimmte Bedeutungs-komponenten von »sein« erst in ihrem sich stützenden Zusammenspiel einen in sich sinnvollen Rahmen-gehalt ergeben. Dieser Rahmengehalt in seiner Funk-tionalität umschließt und ermöglicht letztlich alle noch so differenten Konzeptionen des singularentums. »Das Sein« muss demnach als ein letztgültiges, al-leinbegreifendes und umfassendes *einziges Bestehen über allem Bestehendem* verstanden werden, von dem her alles einzelne Bestehen, Vorhanden- und Be-stimmtsein des Seienden erst gegeben ist. Die Sinnhaft-iigkeit der Annahme eines solchen letzten Grundes,

der nicht im Sinne einer obersten Gattung zu denken ist, kann damit nicht expliziert werden – wohl aber gewisse minimale Bedingungen seiner Komponierbarkeit und Verwendbarkeit in sinnvollen Sätzen.

In operational ähnlicher Weise hat Jan Szaif (Szaif 2003) einen Vorschlag gemacht, wie der Begriff des ›Seins des Seienden‹ bzw. des ›Seienden überhaupt‹ als Mehrkomponentenbegriff aus verschiedenen Bedeutungen von ›sein‹ sinnvoll so zu analysieren wäre, dass er die gewünschte Letztfundierungsfunktion auch jenseits metaphysischer Großmodelle zu erfüllen imstande ist und gleichzeitig der analytischen Kritik an einer fundamentalen Bedeutung von ›sein‹ entsprochen wird (ebd., 40). Dieser »formale[] Begriff des Seienden« überhaupt (ebd., 41) als ›Sein alles Seienden‹ gibt die letzte transzendentale Bedingung jeder sprachlichen Bezugnahme auf irgend etwas ab (ebd., 42 f.) und ist derart von den »semantischen Grundfunktionen unserer assertorischen Auseinandersetzung mit Wirklichkeit« her gedacht (ebd., 42). Damit ist in ihm die Unhintergehbarmkeit der Funktionen sprachlicher Bezugnahme und propositionaler Einstellungen für einen umfassenden Begriff von Wirklichkeit für uns beachtet. In diesem formalen Begriff des Seins sind die drei ›ist‹-Grundfunktionen des Etwas-Seins, der Identität und des veritativ Seins als irreduzierbar, wechselseitig fundierender »Verweisungszusammenhang« (ebd., 40) verstanden, weil sie sich in der Konstitution eines minimalen Begriffs des Seienden überhaupt jeweils wechselseitig voraussetzen: (1) (Etwas-Sein/Identität) Etwas ist nur numerisch unterscheidbar und so identifizierbar, wenn es ein minimal prädikativ Bestimmtes ist; umgekehrt gilt aber auch, dass etwas nur prädikativ bestimmbar ist, wenn es dafür zuvor identifiziert werden kann. (2) (Identität/veritatives ›ist‹) Die Identifizierung von ›etwas als etwas‹ setzt wiederum die Möglichkeit wahrheitsfähiger Propositionen voraus, mittels derer sich die Identifizierung vollzieht; umgekehrt setzt die Relation des Wahrseins einen Gegenstandsbezug voraus, der durch die Identifizierung von Seiendem ermöglicht wird. (3) (Etwas-Sein/veritatives ›ist‹) Zudem wird dieser Gegenstandsbezug, den die Relation des Wahrseins voraussetzt, durch die Charakterisierbarkeit von Seiendem als ›etwas möglich; und umgekehrt setzt die Charakterisierung von ›etwas als etwas‹ die Möglichkeit wahrheitsfähiger Propositionen voraus, mittels derer sie sich vollzieht (alles ebd., 41). Zu diesem unauflöslichen Verweisungszusammenhang, der den ›formalen Begriff des Seins‹ und damit die *alleinheitliche semantische Minimalform des Seienden in*

allen wahrheitsfähigen Bezugnahmen (als ›Sein‹ in allem Seienden) beschreibt, tritt – allerdings auf einer dazu äußeren Stufe – noch ein weiteres Element hinzu. Denn ein vollständiger formaler Begriff des Seins alles Seienden beinhaltet die funktionale Rolle der disjunktiven Alternative, ob dem Seienden positionale oder bloß intentionale Existenz zukommt: So wird über die Explizierung der Existenzpräsupposition die Existenzbedeutung von ›ist‹ im formalen Begriff des Seins wirksam. Szaifs Modell ist wie Henrichs Überlegungen deshalb so grundlegend für die weitere Arbeit mit dem singularisch-nominalisierten Begriff des Seins, weil es noch jenseits paradigmatischer (idealistically/analytisch/phänomenologisch etc.) bzw. ontologischer (begriffsrealistisch/nominalistisch/konstruktivistisch etc.) Vorentscheidungen transzendentalsemantisch die minimalen Bedingungen des Seinscharakters alles Seienden als logische Semantik der unreduzierbaren formalen Gestalt des Gegenstandes jeder Bezugnahme in wahrheitsfähigen Aussagen expliziert. Zugleich ist dieser formale Begriff des Seins

»zwar extensionsgleich mit dem eines *Gegenstandes überhaupt*, aber nicht bedeutungsgleich mit ihm. Denn während der Begriff des Gegenstands (*objektum*) nur konnotiert, daß etwas als Relatum von (mentaler oder sprachlicher Bezugnahme) fungiert oder fungieren kann, greift der formale Begriff des Seienden [...] die Grundfunktionen des ›...ist...‹-Sagens auf, die in den elementaren, singulären Aussagesätzen wirksam sind.« (Ebd., 41 f.)

Wichtig ist gleichwohl zu sehen, dass ein solches Modell Voraussetzungen macht, die zu markieren sind, weil sie nicht generell geteilt werden: Hier ist vor allem die (bspw. von Quine nicht geteilte) Annahme *intentionaler Gegenstände* als Elemente des Inventars des Seienden zu nennen, damit »Gegenstände in der Wirklichkeit [...] Gegenstände überhaupt sind, das heißt solches, worüber sich (prinzipiell) etwas sagen läßt (d. h. mögliche Objekte sprachlicher Referenz)« (ebd., 33). Mittels der Reflexion intentionaler Gegenstände als zum Bereich des (gegenständlichen) Seins gehörigen kann eine für alle Gegenstände fundamentale Form des Seienden überhaupt gefunden werden (ebd., 35 f., 52–54).

Szaif rehabilitiert so in bestimmter Weise die Gegenstandsontologie Alexius Meinongs (vgl. ebd., 82), der den Bereich des Seienden weitestmöglich auf alle prinzipiell möglichen Gegenstände intentionaler Bezugnahmen ausgedehnt hatte (Meinong 1988, 4 f.)

und so ›das Sein‹ als ein unendliches Absolutes (s. o.) denkt. Nach dem »Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein« (ebd., 8) lassen sich nach Meinong auch über raumzeitlich nichtexistente (bspw. fiktive, abstrakte bzw. allgemeine) oder gar unmögliche Gegenstände wahre Aussagen tätigen. Da Meinong ebenfalls voraussetzt, dass alles, worüber sinnvolle Aussagen möglich sind, auch in irgendeiner Weise ›sein‹ muss (d. h. er erkennt das Konzept der Existenzpräsupposition sinnvoller Aussagen an), müssen weitere Arten des Seins neben dem raumzeitlichen angesetzt werden. Deshalb ordnet Meinong dem Feld des Seins, welches aus den Seinsmodi (raumzeitliche) ›Existenz‹ und ›Bestand‹ (für ideale bzw. abstrakte Gegenstände) besteht, deren jeweilige Gesamtheit der Vorkommnisse sich wie Teilklasse und Klasse verhalten ($E \subset B$), und über deren Vorkommnisse sinnvolle (wahre oder falsche) Aussagen gemacht werden können, das »Außersein« (ebd., 12) bzw. die »Pseudeexistenz« (ebd., 16) noch vor. Diese Seinsart ›reiner Gegenstände‹ kommt jedem möglichen Gegenstand sinnvoller sprachlicher Bezugnahme überhaupt zu und bildet die Voraussetzung dafür, dass diesem positiv bzw. negativ Dass-Sein (Existenz/Nichtexistenz – Bestand/Nichtbestand) und Sosein (essentielle bzw. akzidentielle Bestimmungen) in wahren oder falschen Aussagen zugesprochen werden können (ebd., 9 f.). Meinong entwickelt also eine eigene Seinsart für das reine intentionale Korrelat von sprachlichen Bezugnahmen in Aussagen, mittels derer bspw. das Existenzpräsuppositionsproblem negativer singulärer Aussagen verschwindet. Dieses »Außersein« ist insofern eine Aktualisierung des parmenideischen Seins, als ihm kein Nichtsein gegenübersteht (ebd., 10, 12): Denn es soll ja allererst die Grundlage dafür bereitstellen, einem Gegenstand der sprachlichen Bezugnahme die »Seinsobjektive« (ebd., 12) Sein oder Nichtsein, Bestand oder Nichtbestand zu- oder abzusprechen. Meinong zufolge besteht so das ›Sein‹ des Seienden aller Seinsarten in der »Gegebenheit als eine Art allgemeinsten Eigenschaft« (ebd., 19). Die ungewöhnliche Vervielfältigung der Seinsarten, die Meinong so viel Kritik der analytischen Tradition eingebracht hat, ist mithin der Einsicht geschuldet, dass die semantische Ur-Form der Gegenstände unserer intentionalen Bezugnahmen nicht einfach bloß eine Funktion von Grammatik und Semantik darstellt, sondern ein tragendes Element des Kontinuums des Seienden abbildet. Auch wenn Meinongs eigene Lösung heute kaum noch akzeptiert wird, so sind von seiner Problembeschreibung doch wichtige Impulse

in eine erweiterte Ontologie des ›Seins des Seienden‹ ausgegangen.

Zuletzt muss ein ganz wesentlicher Charakterzug beinahe aller Gebrauchsweisen des singularentiums ›das Sein‹ noch etwas genauer erläutert werden, der in Heideggers Seinsbegriff seine explizitestste Ausformulierung gefunden hat. Er geht letztlich zurück auf Platons Überlegungen im *Sophistes*, nach denen der Prinzipienbegriff (γένος) des ›Seins selbst‹ (τὸ ὅν αὐτὸ) als ontisch notwendige und hinreichende Voraussetzung dafür verstanden werden muss, dass etwas durch dieses Sein seiend ist: Seiendes ist seiend und nur seiend, »inwiefern es am Sein Anteil hat« (Platon 2007, 137, 256d). Ein Begriff des Seins des Seienden kann demnach nicht nur nicht im Sinne eines einzelnen Gegenstandes oder gar Dinges, sondern er kann auch nicht sinnvoll als sekundäres bzw. nachträgliches Ganzes alles Seienden im Sinne einer äußerlichen Summe, Abstraktion (bspw. als konstruktivistischer oder nominalistischer Begriff einer ›Gattung‹) oder Verallgemeinerung verstanden werden (vgl. Henrich 2016, 59). In diesem Sinne hat Heidegger seit *Sein und Zeit* (1927) in besonderer Weise und auch über die ›Kehre‹ im Spätwerk hinweg Sein als das, von dem her Seiendes ursprünglich erschlossen ist, und nicht als das, worin sich alles Erschlossene nachträglich in einer Einheit (als Ganzes, Eigenschaft, Gattung, Klasse oder Summe) zusammenfindet, gedacht.

Gegen die frühe analytische Kritik an seiner Redeweise beharrt Heidegger auf einem Gebrauch des Vollverbs ›sein‹ (bspw. in ›Seiendes ist‹) sowie seiner absoluten Nominalisierung (›das Sein‹), um eine aller Prädikation vorgelagerte Ebene des (Sich-)Verstehens zu reflektieren. Diese liegt Sinnkriterien von Sätzen zugrunde und darf deshalb selbst nicht nach prädikationslogischen Kriterien satzartiger Beziehungen zwischen Ausdrücken und Gegenständen beurteilt werden (Heidegger 2004, 130–134; vgl. Frank 1989, 17–23; Apel 1973, 300 f.). Damit zielt Heidegger auf eine Kritik der Semantiken von ›sein‹, die Seinsaussagen über die letzten Rahmenbedingungen des Redens von etwas als sinnlos zurückweisen, weil diese gemäß ihrer aussagelogischen Form eigentlich nur innerhalb solcher Rahmenwerke und so einzig bezüglich vorher legitimierter Gegenstandsausdrücke in prädikationslogisch begrenzten Sinnfeldern gültig seien (wie bei Carnap 1972; allerdings hat auch Quine 2011b in seine Kritik der analytisch/synthetisch-Unterscheidung Carnaps Unterscheidung von intern/extern einbezogen und – freilich weitaus weniger radikal als Heidegger – gezeigt, dass Fragen bezüglich der Rahmenwerke – auch

Seinsfragen – nicht nur pragmatisch, sondern durchaus auch epistemisch bzw. ontisch beantwortbar sind).

Bei Adorno heißt es dazu kritisch, aber pointiert zusammengefasst: »Dieses Sein also soll nicht etwa das oberste Abstraktum sein, das durch Weglassen aller besonderen Individuationen von räumlichem und zeitlichem Seienden erreicht wird; sondern in Wirklichkeit soll dieses Sein das schlechterdings Vorgängige, Oberste, Erste und Konstitutive sein, und dem gegenüber das einzelne Seiende nun erst das Sekundäre.« (Adorno 2002, 20; kritisch auch Tugendhat 1992e) Das ›Sein des Seienden‹ muss demnach als *unvordenliche und vorgängig zugrunde liegende Erschlossenheit* des Seienden verstanden werden: »Sein bedeutet für Heidegger somit nicht nur [...] ›etwas-Bestimmtes-sein‹, sondern ›als etwas Bestimmtes verstandensein‹« (Frede 2013, 280). Das Sein als dem Seienden bedingend Vorausliegendes und dieses so Gründendes wird von Heidegger spezifiziert als die vorgängige Einheit der verschiedenen Verstehensweisen, in denen sich das Dasein (der Mensch) zu sich und zur Welt verhält und mittels derer er immer schon eingelassen ist in eine sich in ihm verständlich werdende Wirklichkeit: »Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber ›ist‹ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört.« (Heidegger 2001, 183, § 39) Wenn seit der ›Kehre‹ im *Humanismusbrief* (1947) dieses Sein nicht mehr im Verstehen des Menschen selbst angesiedelt wird, sondern ihm jetzt als nicht-subjektive Macht von außen zuwächst, so verstärkt sich damit sogar der Charakter seines Zugrundeliegens als umfassendes Geschehen der Verständlichkeit selbst: »Die Lichtung selber aber ist das Sein.« (Heidegger 2004, 332) Als »entbergende Überkommnis« (Heidegger 1976, 56), die sich selbst eben so verschließt und entzieht, wie dadurch in ihr Seiendes und mit diesem auch das Sein selbst zur Verständlichkeit gelangt, unterstreicht Heideggers Seinsbegriff den wesentlichen Aspekt des »Unter-Schied[s]« (ebd., 56) zwischen Sein und Seiendem, insofern das Sein dieses Seienden nur gedacht werden kann, wenn es dem Seienden zugleich in irgendeiner Weise inhärent ist und zugleich uneinhobar vorausliegt. Als Unbedingtes zu allem Bedingten (vgl. Jacobis und Hölderlins Ontologie) kann es nicht aus dem Stoff dieses Bedingten bestehen, sondern muss diesem in Richtung von dessen Ursprung entgehen, auch wenn andererseits diese Bedingte von ihm her erst in seinem Bedingsein verständlich wird.

Diese schwierige kategoriale Doppelstellung des

›Seins des Seienden‹ in ihrer ›ontologischen Differenz‹ zueinander, zu deren unabweisbaren Ansprüchen sich jeder Entwurf eines Seins verhalten muss, wird durch einen weiteren Aspekt noch verkompliziert. Einerseits kann das ›Sein des Seienden‹ nicht selbst als seiend in dem Sinne gedacht werden, den es als Grund, Einheit oder Allheit des Seienden ermöglicht oder umfasst: »Sein kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden [...]; ›Sein‹ kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird.« (Heidegger 2001, 4, § 1) Auch Platon hat diese Einsicht in der Logik seiner Grundbegriffe bereits ausformuliert: »Das Seiende an sich ist selbst nicht ein weiteres Seiendes, geschweige denn eine weitere Eigenschaft, sondern vielmehr das, mit Hinsicht worauf alles Seiendes aufgrund seiner Teilhabe an ihm seiend genannt werden kann« (Frede 1996, 193). Das ergibt sich einerseits aus den transzendentalsemantischen Charakteristika dieses Seins, wie sie bisher als Schnittmenge der Seinsbegriffe erörtert wurden, und andererseits aus dem Regressproblem, das sich in diesem Fall einstellt und welches dem ›Dritten-Mensch-Argument‹ aus Platons *Parmenides* entspricht (Parm. 132a-b): »Das Sein wäre also selbst ein Seiendes. Da aber alles Seiende die Eigenschaft des Seins besitzen soll, so muß es offenbar auch ein Sein des Seins geben und in endloser Wiederholung auch ein Sein des Seins des Seins« (Stegmüller 1956, 59). Auch hier zeigt sich wieder, dass ›das Sein‹ nicht ohne Schwierigkeiten als Gattung, Klasse oder Eigenschaft verstanden werden kann, die dann möglicherweise unter sich selbst fällt bzw. auf sich selbst im Sinne von Selbstreferenz trifft. Andererseits aber muss ›dem Sein‹ doch – zumindest in nicht-nominalistischer bzw. nicht-konzeptualistischer Lesart und zugleich analog zum Gottesbegriff des ontologischen Gottesbeweises – auch selbst ein ›sein‹ zukommen, und zwar sogar in einem starken Sinn: Der Ausdruck ›das Sein‹ muss, wo er vollständig im Sinne des in ihm niedergelegten metaphysischen Programms verstanden wird, notwendig als Wirklichkeit seines Inhalts und nicht nur als Wirklichkeit der Vorkommnisse, die durch die ›Teilhabe an‹ bzw. ›Verwirklichungsbeziehung zu ihm‹ seiend sind, verstanden werden. Wie bereits Leibniz (Leibniz 2000a, 427), Kant (Kant 2011, 29–37, A25–38) und Jacobi in Bezug auf Spinoza aufgezeigt haben, gehört dem Begriff des ›Seins des Seienden‹, wo man ihn als metaphysischen Letztbegründungsbegriff ernst nimmt, ein *schlechthin notwendiges Gegebensein* zu, das nicht wie das bedingte Seiende, welchem es zu grunde liegt, im Sinne der Kontingenz und damit in-

nerhalb einer Kette zufälliger Bedingungen sein oder nicht sein kann (vgl. Henrich 1992, 50 f., 56 f.). Wenn man ein absolutes ›Sein des Seienden‹ denkt, muss diesem also nicht nur selbst ein ›sein‹ i. S. von irgendwie gearteter Existenz zukommen, das es im Unterschied zu dem einzelnen Seiendsein und zugleich doch (aufgrund des monistischen Charakters des Seins) in einer Kontinuität mit sich selbst als Prinzip zu konturieren gilt (vgl. bspw. Spinozas *causa sui*). Es muss ihm darüber hinaus dieses eigene ›sein‹ auch *notwendig* zukommen, weil nur dann dem unbedingten Charakter des Seins als wesentlichem Element seiner Beschreibung entsprochen wird. So wird zudem nur in diesem Kontext und auf dem spekulativen Weg von den Bedeutungen des ›seins‹ zu ›dem Sein‹ die größte aller ontologischen Fragen beantwortbar, indem erst in diesem Übergang die ontologische Notwendigkeit des Seins in den Blick gerät: »[W]arum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?« (die Frage schon bei Platon, vgl. Frede 1996, 198; kanonisch bei Leibniz 2000a, 427; als Grundfrage der Metaphysik bei Heidegger 2004, 122). Damit allerdings ist im Durchdenken der Charakteristika ›des Seins‹ als singuläres Abstraktum die Grenzlinie zur ›alten‹ Metaphysik und ihrer Theologie beinahe schon überschritten (dies kritisiert ausführlich am Beispiel Heideggers Adorno 2002). Auch dazu muss sich jede Philosophie, die heute ein ›Sein des Seienden‹ ansetzt und zu durchdenken sucht, explizit verhalten.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Ontologie und Dialektik [1960/61]. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 2002 (= Vorlesungen, Bd. 7).
- Alston, William P.: The Ontological Argument Revisited. In: The Philosophical Review 69 (1960), H. 4, 452–474.
- Apel, Karl-Otto: Transformationen der Philosophie. Bd. I. Frankfurt a. M. 1973.
- Bächli, Andreas/Graeser, Andreas: Grundbegriffe der antiken Philosophie. Ein Lexikon. Stuttgart 2000.
- Beierwaltes, Werner: Identität und Differenz. Frankfurt a. M. 1980.
- Brentano, Franz: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles [1862]. Hg. von Werner Sauer. Berlin 2014.
- Bromand, Joachim: Kant und Frege über Existenz. In: Joachim Bromand/Guido Kreis (Hg.): Gottesbeweise von Anselm bis Gödel. Berlin 2016, 195–209.
- Carnap, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Ders.: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysisch-kritische Schriften. Hg. von Thomas Mormann. Hamburg 2004, 81–109.
- Carnap, Rudolf: Empirismus, Semantik und Ontologie. In: Ders.: Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik. Wien/New York 1972, 257–278.
- Cartwright, Richard: Negative Existentials. In: Journal of Philosophy LVII (1960), 629–639.
- Coulmas, Florian: Identity. A Very Short Introduction. Oxford 2019.
- Döring, Klaus: Antisthenes. In: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Bd. II/1. Basel 1998, 268–280.
- Felka, Katharina/Schnieder, Benjamin: Sinn und Bedeutung (V. Analytische Sprachphilosophie, A. Sprachliche Bedeutung). In: Nikola Kompa (Hg.): Handbuch Sprachphilosophie. Stuttgart 2015, 175–186.
- Forrest, Peter: The Identity of Indiscernibles [2016]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-indiscernible/>.
- Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Frankfurt a. M. 1989.
- Frede, Michael: Die Frage nach dem Seienden: »Sophistes«. In: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen. Darmstadt 1996, 181–199.
- Frede, Michael: Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von »...ist...« und »...ist nicht...« im »Sophistes«. Göttingen 1967.
- Frede, Dorothea: Sein. In: Dieter Thomä (Hg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2013, 279–284.
- Frege, Gottlob: Der Gedanke [1918]. In: Wolfgang Künne: Die Philosophische Logik Gottlob Freges. Ein Kommentar. Mit den Texten des Vorworts zu »Grundgesetze der Arithmetik« und den »Logischen Untersuchungen I–IV«. Frankfurt a. M. 2010, 87–112.
- Frege, Gottlob: Grundlagen der Arithmetik [1884]. Nachdruck der Ausgabe von 1934. Hildesheim/Zürich 1990.
- Frege, Gottlob: Funktion und Begriff [1891]. In: Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. von Günther Patzig. Göttingen 1980, 17–39. (1980a)
- Frege, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung [1892]. In: Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. von Günther Patzig. Göttingen 1980, 40–65. (1980b)
- Frege, Gottlob: Über Begriff und Gegenstand [1892]. In: Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. von Günther Patzig. Göttingen 1980, 66–80. (1980c)
- Frege, Gottlob: [Dialog mit Pünjer über Existenz]. In: Ders.: Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß. Hg. von Gottfried Gabriel. Hamburg 1971, 1–22. (1971a)
- Frege, Gottlob: [Ausführungen über Sinn und Bedeutung]. In: Ders.: Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß. Hg. von Gottfried Gabriel. Hamburg 1971, 25–34. (1971b)
- Gabriel, Gottfried: Einführung in die Logik. Jena 2005.
- Gloy, Karen: Die paradoxale Verfassung des Nichts. In: Kant-Studien 74 (1983), H. 2, 133–160.
- Goodman, Nelson: Weisen der Welterzeugung. Frankfurt a. M. 1990.
- Goodman, Nelson: Tatsache, Fiktion, Vorhersage. Frankfurt a. M. 1988.

- Grossmann, Reinhardt: Die Existenz der Welt. Eine Einführung in die Ontologie. Heusenstamm bei Frankfurt 2004.
- Hamlyn, D. W.: The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic. In: *The Philosophical Quarterly* 21 (1955), H. 5, 289–302.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik [1812–13/1832]. Erster Band: Die objektive Logik. Hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 2015 (= Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 3). (2015a)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundsätze [1830]. Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Hamburg 2015 (= Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 6). (2015b)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes [1806]. Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 2015 (= Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 2). (2015c)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundsätze [1830]. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a. M. 1986 (= Werke, Bd. 8).
- Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt a. M. 2004.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit [1927]. Tübingen 182001.
- Heidegger, Martin: Identität und Differenz. Pfullingen 51976.
- Henrich, Dieter: Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin. München 2016.
- Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795). Stuttgart 1992.
- Henrich, Dieter: Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen. In: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hg.): Identität. München 1979, 133–186.
- Hölscher, Uvo: Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie. Heidelberg 1976.
- Hübner, Johannes: Sein. In: Christoph Rapp/Klaus Corcilius (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011, 323–329.
- Hügli, Anton/Thurnherr, Urs (Hg.): Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie. Darmstadt 2007.
- Husserl, Edmund: Philosophie der Arithmetik [1891]. Hg. von Lothar Eley. Den Haag 1970 (= Husseriana, Bd. 12).
- Kahn, Charles H.: Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), 323–334.
- Kahn, Charles H.: The Verb »Be« in Ancient Greek. Dordrecht 1972.
- Kahn, Charles H.: The Greek Verb »To Be« and the Concept of Being. In: *Foundations of Language* 2 (1966), H. 3, 245–265.
- Kant, Immanuel: Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes [1763]. Historisch-Kritische Edition. Hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen. Hamburg 2011.
- Kierkegaard, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil. Gütersloh 31994 (= Gesammelte Werke, Abt. 16).
- Koch, Anton Friedrich: Warum ist das Seiende keine Gattung? In: *prima philosophia* 6 (1993), 133–142.
- Kripke, Saul: Referenz und Existenz. Die John Locke Vorlesungen [1973]. Stuttgart 2014.
- Künne, Wolfgang: Die Philosophische Logik Gottlob Freges. Ein Kommentar. Mit den Texten des Vorworts zu »Grundgesetze der Arithmetik« und den »Logischen Untersuchungen I–IV«. Frankfurt a. M. 2010.
- Künne, Wolfgang: »Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate.« Leibniz über Identität und Austauschbarkeit. In: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (2009), 110–119.
- Künne, Wolfgang: Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie. Frankfurt a. M. 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und der Gnade [1714]. In: Ders.: Kleine Schriften zur Metaphysik. Hg. von Hans Heinz Holz. Frankfurt a. M. 2000 (= Philosophische Schriften, Bd. 1), 413–439. (2000a)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Prinzipien der Philosophie oder Monadologie [1714]. In: Ders.: Kleine Schriften zur Metaphysik. Hg. von Hans Heinz Holz. Frankfurt a. M. 2000 (= Philosophische Schriften, Bd. 1), 438–483. (2000b)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Abhandlungen über den menschlichen Verstand I [1704]. Hg. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Frankfurt a. M. 2000 (= Philosophische Schriften, Bd. 3.1). (2000c)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Abhandlungen über den menschlichen Verstand II [1704]. Hg. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Frankfurt a. M. 2000 (= Philosophische Schriften, Bd. 3.2). (2000d)
- Luckner, Andreas/Ostritsch, Sebastian: Existenz. Berlin 2018 (= Grundthemen Philosophie).
- McDowell, John: Geist und Welt [1996]. Hg. von Thomas Blume u. a. Frankfurt a. M. 2001.
- Meinong, Alexius: Über Gegenstandstheorie [1904]. Hg. von Josef M. Werle. Hamburg 1988.
- Moore, George Edward: Is Existence a Predicate? [1936]. In: Ders.: Philosophical Papers. London 1959, 115–126.
- Motta, Giuseppe: Existenz. In: Marcus Willaschek u. a. (Hg.): Kant-Lexikon. Bd. 1. Berlin 2015, 587–591.
- Nelson, Michael: Existence [2019]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/existence/>.
- Nimtz, Christian: Kommentar I zu »On What There Is«. In: Willard V. O. Quine: Von einem logischen Standpunkt aus/From a Logical Point of View. Hg. und übers. von Roland Bluhm und Christian Nimtz. Stuttgart 2011, 199–219.
- Owen, Gwilym E. L.: Aristotle on the Snares of Ontology. In: Renford Bambrough (Hg.): New Essays on Plato and Aristotle. London 1965, 69–96.
- Owen, Gwilym E. L.: Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle. In: Ingemar Düring/G. E. L. Owen (Hg.): Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century. Göteborg 1960, 163–190.
- Parmenides: Die Fragmente. Griechisch/Deutsch. Hg. von Ernst Heitsch. München/Zürich 21991 (= Sammlung Tusculum).
- Patzig, Günther: Satz und Tatsache. In: Ders.: Tatsachen, Normen, Sätze. Stuttgart 1988, 8–44.
- Platon: Sophistes. Griechisch/Deutsch. Hg. von Christian Iber. Frankfurt a. M. 2007.
- Quine, Willard V. O.: Über was es gibt/On What There Is

- [1948]. In: Ders.: Von einem logischen Standpunkt aus/From a Logical Point of View. Hg. und übers. von Roland Bluhm und Christian Nimtz. Stuttgart 2011, 6–55. (2011a)
- Quine, Willard V. O.: Zwei Dogmen des Empirismus/Two Dogmas of Empiricism. In: Ders.: Von einem logischen Standpunkt aus/From a logical Point of View, 56–127. (2011b)
- Quine, Willard V. O.: Ontologische Relativität. In: Ders.: Ontologische Relativität und andere Schriften. Übers. von Wolfgang Spohn. Frankfurt a. M. 2003, 43–84.
- Quine, Willard V. O.: Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary. Cambridge, Mass. 1987.
- Rami, Dolf: Existenz und Anzahl. Eine kritische Untersuchung von Freges Konzeption der Existenz. Paderborn 2018.
- Reckermann, Alfons: Einleitung. In: Parmenides: Vom Wesen des Seienden. Griechisch/Deutsch. Hg. auf der Grundlage der Edition von Uvo Hölscher von Alfons Reckermann. Hamburg 2014, VII–XLVII.
- Reicher, Maria: Nonexistent Objects [2019]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/nonexistent-objects/>.
- Rosefeldt, Tobias: Descartes' ontologischer Gottesbeweis. In: Andreas Kemmerling (Hg.): Descartes, Meditationen über die Erste Philosophie. Berlin 2009 (= Klassiker Auslegen, Bd. 37), 101–122.
- Russell, Bertrand: Die Philosophie des Logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908–1919. München 1979.
- Russell, Bertrand: Kennzeichnen [1905]. In: Wolfgang Stegmüller (Hg.): Das Universalien-Problem. Darmstadt 1978, 21–41.
- Schmitt, Arbogast: Einleitung/Kommentar. In: Aristoteles: Poetik. Berlin 2008 (= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5), 45–742.
- Schmitt, Arbogast: Parmenides und der Anfang der Philosophie. In: Emil Angehrn (Hg.): Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft. Berlin, New York 2007, 109–140.
- Searle, John: Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt [1998]. Frankfurt a. M. 2004.
- Sellars, Wilfrid: Der Empirismus und die Philosophie des Geistes [1956]. Hg. von Thomas Blume. Paderborn 1999.
- Sorensen, Roy: Nothingness [2019]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nothingness/>.
- Spinoza, Baruch de: Briefwechsel. Hg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2017.
- Stegmüller, Werner: Sprache und Logik. In: Studium Generale 9 (1956), H. 2, 57–77.
- Strawson, Peter F.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Frankfurt a. M. 1992.
- Szaif, Jan: Der Sinn von »sein«. Grundlinien einer Rekonstruktion des philosophischen Begriffs des Seienden. Freiburg/München 2003.
- Trendelenburg, Adolf: Logische Untersuchungen [1840]. Bd. 1. Leipzig ³1870.
- Tugendhat, Ernst: Die sprachanalytische Kritik der Ontologie. In: Ders.: Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1992, 21–35. (1992a)
- Tugendhat, Ernst: Das Sein und das Nichts. In: Ders.: Philosophische Aufsätze, 36–66. (1992b)
- Tugendhat, Ernst: Existence in Space and Time. In: Ders.: Philosophische Aufsätze, 67–89. (1992c)
- Tugendhat, Ernst: Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage. In: Ders.: Philosophische Aufsätze, 90–107. (1992d)
- Tugendhat, Ernst: Heideggers Seinsfrage. In: Ders.: Philosophische Aufsätze, 108–135. (1992e)
- Tugendhat, Ernst: Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles. In: Ders.: Philosophische Aufsätze, 136–144. (1992f)
- Tugendhat, Ernst/Wolf, Ursula: Logisch-semantische Propädeutik. Stuttgart 1983.
- Urbich, Jan: Gute und schlechte Unendlichkeit. Über die Logik des Endlichen und des Unendlichen. In: der blaue reiter. Journal für Philosophie 44 (2019), 60–63.
- Urbich, Jan: Benjamin and Hegel. A Constellation in Metaphysics. Walter Benjamin-Lectures at the Cátedra Walter Benjamin. Girona 2015.
- Vlastos, Gregory: An Ambiguity in the »Sophist«. In: Ders.: Platonic Studies. Princeton 1973, 270–322.
- Welsch, Wolfgang: Der Philosoph. Die Gedankenwelt des Aristoteles. München 2012.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus [1918]. In: Ders.: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a. M. 1984 (= Werkausgabe, Bd. 1), 7–85.
- Wolf, Ursula (Hg.): Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse. Frankfurt a. M. 1993.
- Zoglauer, Thomas: Einführung in die formale Logik für Philosophen. Göttingen ⁵2016.

Jan Urbich

41 Die Bedeutung von ‚Seiendem‘. Grundlagen der philosophischen Semantik des empirisch Seienden

Die Bedeutung von ‚Sein‘ kann philosophisch im Besonderen logico-semantic und ontologisch bzw. epistemologisch untersucht werden. Die Bedeutungsexplikation der ersten Spielart betrifft vornehmlich die Gebrauchsweisen der Präsensstammform des unregelmäßigen Verbs und ist vor allem mit den logischen Analysen von Gottlob Frege verknüpft, der – verteilt auf sein gesamtes Werk – fünf prominente, paarweise irreduzible Verwendungsweisen aufzeigen konnte:

1. ‚Sein‘ im Sinne der *Prädikation* (Unterordnung eines Gegenstandes unter einen Begriff) wie ‚Gottlob Frege ist Philosoph‘,
2. ‚Sein‘ im Sinne der *Identität* wie ‚Gottlob Frege ist der Autor der *Begriffsschrift*‘,
3. ‚Sein‘ im Sinne der *begrifflichen Subsumtion* (Prädikatorenregeln/semantische Postulate) wie ‚Philosophen sind Menschen‘,
4. ‚Sein‘ im Sinne der *Unterordnung eines Begriffes erster Stufe unter einen Begriff zweiter Stufe* (das Fallen eines Begriffs unter/in einen Begriff zweiter Stufe) wie ‚der Begriff der Philosophie ist ein schwieriger Begriff‘ und
5. ‚Sein‘ im Sinne von Existenz wie ‚Es gibt ein Werk namens *Begriffsschrift*‘.

Neben diesen logico-semantic Untersuchungen besitzen die ontologischen eine ungleich größere und auch folgenreichere Tradition.

Ontologische Fragen das Sein betreffend sind stets auch erkenntnistheoretische Fragen, denn philosophische Thesen bezüglich der Existenz und Beschaffenheit des Seienden präsupponieren für ihre Versteh- und Begründbarkeit einer epistemologisch eingebetteten Semantik, die den begrifflichen Rahmen für die ontologische Theoriebildung liefert. Keine Ontologie ohne Epistemologie, denn Überlegungen über das Dasein bedürfen notwendigerweise der Verwendung eines irgendwie gearteten Soseins, selbst wenn dies nur hypothetisch erwogen oder spekulativ postuliert werden sollte. Das Dasein von Gegenständen kann sich nicht im bloß nennenden Gebrauch von Namen der Form »c« erschöpfen, denn die reine Erwähnung von Namen bringt noch keinen Sachverhalt zum Ausdruck. Das Dasein von etwas muss behauptend vorgetragen werden können und dieses Daseins von et-

was kann nur als ein *bestimmtes Etwas* erwogen werden. Ein Gegenstand kann nicht einfach nur als ‚Gegenstand‘ beschrieben werden, weil ‚Gegenstand‘ kein Prädikat ist und keinerlei sortale Kraft besitzt. Es gibt schlicht keine Gegenbeispiele und kein Abgrenzungskriterium, das für eine potentielle Individuierbarkeit jedoch unerlässlich ist. Ein Gegenstand muss also stets als ein *bestimmter P-Gegenstand* sprachlich fassbar sein, wobei *P* gleichermaßen eine apriorische Kategorie, wie auch ein sonstiger Klassifikationsausdruck oder ein empirisches Prädikat sein kann. Erst in der Form ‚*P(c)*‘ gewinnt das Dasein die erforderliche propositionale Struktur, um Gegenstand der ontologischen Reflexion sein zu können. Doch in der Form ‚*P(c)*‘ wird immer schon ein Sosein von *c* zum Ausdruck gebracht, unabhängig davon, ob durch eine solche Aussage nun ein ‚Für-uns-Sein‘ oder ein erkenntnissubjektunabhängiges ‚Ansichsein‘ zum Ausdruck gebracht werden soll. Diese Einsicht gilt damit unabhängig des jeweils verfochtenen Ansatzes und liegt allen bedeutungstheoretischen Zugängen zur Ontologie zugrunde, wenngleich häufig unerkannt.

Mithin wäre es verkürzt, bei der Anerkennung von Sein als etwas Realem, Wirklichem, undifferenziert von einem Realismus zu sprechen. Entsprechend differenziert das Außenweltproblem die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit des Seienden, spätestens seit seiner kanonischen Behandlung ab den Anfängen der neuzeitlichen Philosophie, zwischen zwei Teilverfragen:

1. ‚Gibt es eine vom Erkenntnissubjekt unabhängige Außenwelt/ein unabhängig Seiendes?‘ – und falls dies positiv beantwortet wird,
2. ‚Ist diese vom Erkenntnissubjekt unabhängige Außenwelt/dieses unabhängig Seiende gar nicht/vage/partiell/vollständig erkennbar?‘

Die Anerkennung eines vom Erkenntnissubjekt unabhängig Seienden, das zumindest in Teilen auch dann persistiert, wenn es gerade nicht wahrgenommen wird, führt auf einen *empirischen Realismus*. Ausnahmslos alle prominenten neuzeitlichen Erkenntnistheoretiker, George Berkeley im Besonderen eingeschlossen, vertreten einen empirischen Realismus, d. h. sie erkennen die logische Unabhängigkeit mindestens eines potentiellen Erkenntnisobjektes vom Erkenntnissubjekt an. Wer indes leugnet, dass es ein vom Erkenntnissubjekt logisch unabhängig Seiendes geben kann, der vertritt einen *empirischen Idealismus*. Auf Kant geht bedauerlicherweise das Missverständnis zurück, Berkeley würde einen solchen vertreten. Doch dieser leugnet einzig eine materielle Außen-

welt, keineswegs eine Außenwelt überhaupt, die es durch die allgegenwärtige Wahrnehmung Gottes selbstverständlich auch hier geben muss, damit im Rahmen des verfochtenen Erkenntnismodells einer immateriellen Erfahrungswirklichkeit gleichwohl das unverzichtbare Strukturmerkmal des Sein-Schein-Unterschieds eingeholt werden kann. Da ein empirischer Idealismus umgehend mit den ontologischen Strukturproblemen eines Solipsismus zu kämpfen hat und schließlich nicht sonderlich viel Gehaltvolles über die Beschaffenheit des Seienden, die Möglichkeit von Erkenntnis und Wahrheit sagen kann, findet man kaum Vertreter einer solchen Position. Der – wenig überraschend – kaum bekannte Arthur Collier sei einzig erwähnt.

Die für die Bedeutung von »Sein« entscheidenden Weichen werden erst in der Behandlung der zweiten Teilfrage des Außenweltproblems gestellt. Der eigentlich interessante Streitpunkt bezüglich des Seienden besteht überhaupt nicht in der Frage, ob es vom Erkenntnissubjekt logisch unabhängig Seiendes gibt, sondern in der Frage, aufgrund welcher Bedingungen wir gerechtfertigt sind, Seiendem eine Existenz – und damit a fortiori eine bestimmte Beschaffenheit – zuzuerkennen. Strittig ist nicht, ob *Objektivität* eine Unabhängigkeit vom subjektiven Vorstellen und Empfinden meint, sondern ob Objektivität zudem eine Unabhängigkeit von den Erkenntnismöglichkeiten überhaupt zum Ausdruck bringt. Hier tritt deutlich heraus, dass die Lösung dieses Problems die vorgeordnete oder doch zumindest methodisch nicht nachgeordnete Klärung der investierten bedeutungstheoretischen Grundsätze erforderlich werden lässt. Es hängt vieles von den verwendeten Begriffen sowie von den als zulässig erklärten Argumentationsregeln ab. Bewegen wir uns also – wie eigentlich alle anderen auch – im Feld empirischer Realismen, so tritt im nächsten Differenzierungsanliegen die Bedeutungsfrage von Sein prominent hervor. Es geht hierbei um die Entscheidungsfrage, ob man anerkennt, dass es vom Erkenntnissubjekt logisch unabhängig Seiendes gibt, welches prinzipiell unerkennbar ist bzw. über dessen wirkliche Beschaffenheit wir nichts wissen können. Die Akzeptanz führt auf einen *transzendenten Realismus* und die Ablehnung auf einen *transzentalen Idealismus (Antirealismus)*.

Wer die ontologische These vertritt, dass es Seiendes an sich gibt, das bereits vollständig bestimmt, für uns aber prinzipiell unerkennbar ist bzw. über dessen wirkliche Beschaffenheit wir letztlich nichts verbindlich wissen können, der kann diese ontologische These

überhaupt nur gehaltvoll vortragen, wenn im Besonderen drei bedeutungstheoretische Forderungen gelten. *Erstens* muss eine Bestimmtheit des Seienden an sich, eine transzendentale Bivalenz gefordert werden, d. h. ausnahmslos alles, was wir über die Beschaffenheit des Seienden an sich sagen, ist mit Bestimmtheit entweder wahr oder falsch – je nachdem, ob sich die Dinge so verhalten oder nicht. Und dies gilt unabhängig von unseren Überzeugungen darüber, ob wir das, was wir sagen, für wahr oder falsch halten. *Zweitens* muss die Anerkennung wissenstranszender Wahrheiten gefordert werden, d. h. all das, was wir prinzipiell und überhaupt unter Aufweis unserer besten Wissensbestände und Methoden jemals in Erfahrung bringen können, repräsentiert selbst in einer Limesbetrachtung nie die ganze Wahrheit über das Seiende an sich. *Drittens* muss die ontische Selbständigkeit der Referenz gefordert werden, d. h. ausnahmslos allen singulären Termen kommt ein klar bestimmtes Denotat zu und zwar unabhängig davon, ob wir in der Lage sind, die Referenz der singulären Terme zu prüfen, d. h. unabhängig von der Möglichkeit, ob wir die referierten Gegenstände prinzipiell erkennen können. Spielweisen dieser ontologischen These von der Existenz eines übersinnlichen und prinzipiell nie vollständig erkennbaren Seienden bilden etwa die erste Doktrin von Peter Strawsons Erkenntnismodell (1966, 38), Barry Strouds Außenweltskeptizismus (1984, 32), Thomas Nagels Begriff des Realismus sowie die mit diesem eng verbundene Unbegreiflichkeitsthese (1986, 91–92), Peter van Inwagens Gegenstandsbestimmung der analytischen Metaphysik (2002, 3) oder Rae Langtons Doktrin von der kantischen Bescheidenheit (1998, 139). Ausnahmslos alle benutzen die bedeutungstheoretischen Grundsätze der transzendenten Bivalenz, der Wissenstranszendenz sowie der ontischen Selbständigkeit der Referenz.

Diesen Forderungen liegt als entscheidende Sinnbedingung die Behauptung zugrunde, dass es zwischen Sprache und Sein, zwischen den logischen und den ontologischen Subjekten eine *ontische Kluft* gibt, deren Existenz aus einer Perspektive »sideways-on« heraus formulierbar scheint. Dieser ontologische Beobachterstandpunkt ist dem überwachenden Experimentator in den Naturwissenschaften nachempfunden. Als philosophischer Experimentator ist der Erkenntnistheoretiker die wachende, unbeteiligte und nicht betroffene, im Hintergrund befindliche Instanz, die durch das Experiment in Erfahrung bringt, wie es um das Sein und seine Erkennbarkeit bestellt ist. In analogischer Weise wird hier die Perspektive des Er-

fahrungswissenschaftlers auf jene des Erkenntnis-theoretikers uneingeschränkt übertragen. Doch während sich der Erfahrungswissenschaftler selbst außerhalb seiner Experimentsituation befindet und bei Strafe des Scheiterns auch befinden muss, steht der Ontologe inmitten seines eigenen Gegenstands- und vor allem Geltungsbereichs. Die für die Beschreibung der ontischen Kluft erforderliche sideways-on-Bewegung strebt nach einer Perspektive vollkommener epistemischer Dignität, indem an die Stelle der Subjektivität des Subjektes stattdessen eine ontische Differenz treten soll, die das mit Sprache und Verstand ausgestattete Erkenntnissubjekt als erst einmal in Opposition befindlich zur harten Grundlage einer über-sinnlichen Wirklichkeit beschreibt. Aus dieser Perspektive werden die erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen reformuliert als Probleme der möglichen Überbrückung der ontischen Kluft zwischen Sprache und Welt, zwischen Fürwahrhalten und Wahrsein, zwischen Begriff und Gegenstand, zwischen Sosein und Dasein. Das epistemologisch Besondere der Perspektive ›sideways-on‹ soll gerade darin bestehen, dass sie durch den Verzicht auf unsere Subjektivität nicht Gefahr läuft, die philosophischen Fragen, deren Gegenstand das Erkenntnissubjekt ja selbst ist, entweder parteiisch zu behandeln oder un-wissentlich – aufgrund der Beschränkungen durch Sprache und Sinnlichkeit – fehlerhaft zu beantworten. Im Unterschied zu unserer subjektiven Verfasstheit erlaubt die Betrachtung ›sideways-on‹ zudem die Bezugnahme auf die einzig verlässliche und von den Unvollkommenheiten des Erkenntnissubjekts vollständig unabhängige Beurteilungsinstanz: das Seiende, so wie es wirklich und an sich ist, das *Ansichseinde*. Damit erscheinen die epistemologischen Möglichkeiten unserer Subjektivität als epistemische Limitationen – als Grenzen des Denkens, in denen wir notwendigerweise gefangen sind. Allerdings ist diese Position durch endliche epistemische Wesen wie uns überhaupt nicht einnehmbar, weil der Philosoph dem von ihm in seiner allgemeinsten Form untersuchten Seienden weiterhin angehört und die Geltung seines philosophischen Vollzugs nicht die investierte ontologische Subjektivität zu transzendentieren vermag. Die Geltung des Philosophen benötigt Sprache und sein Handeln ein raumzeitliches Bezugssystem. ›Sideways-on‹ gibt es weder das eine noch das andere. Die postulierte Perspektive transzendentiert ausnahmslos alles, was auch nur im Ansatz konstitutiv für Autonomie und Denken, für Reden und Handeln, für Sinnhaftigkeit und Geltung ist. Die Perspektive ›sideways-on‹ ist eine

wahrhaft theozentrische, es ist der göttliche Blick in der zeitgenössischen Ontologie, rationalisiert durch eine – allerdings illegitime – Analogiebildung zur Forschungspraxis in den hoch erfolgreichen Naturwissenschaften.

Die gesamte Entwicklung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie von ihren Anfängen bis auf die transzendentale Wende kann entsprechend als Problemgeschichte der zulässigen Bedeutungsexplikation von ›Sein‹ verstanden werden, in deren Mittelpunkt erst lange Zeit die Suche nach einem legitimen Brückenprinzip zur Überwindung der ontischen Kluft zwischen Sosein und Ansichsein bestand und schließlich in der kategorialen Suspendierung eines jeden solchen Prinzips kulminierte. Die Kontroverse in der Bedeutungsexplikation von ›Sein‹ war keine zwischen Rationalismus und Empirismus, sondern eine sich oszillierend bewegende Abfolge von wissenstranszendenten Erkenntnisansprüchen, die prominent mit René Descartes' Gottesbeweisen einsetzt, um die Existenz und Beschaffenheit von Sein als erkennbar zu erweisen. Gott kann nicht wollen, dass ich mich auch dann noch täusche, wenn ich etwas ›clare et distincte‹ erkenne. Der Schritt vom *ego cogito* zum erfahrungs-wirklichen Sein wird durch ein Wissen um Gott sowie durch die Zulässigkeitserklärung eines Wahrheitskriteriums vollzogen. In John Lockes kritischer Erwiderung war es indes kein Gottesbeweis, über den die Existenz und Beschaffenheit von Sein eingesehen werden sollte. Hier wurde schlicht die Existenz der Substanz, der Materie postuliert, die gemäß Lockes Erkenntnismodell prinzipiell unerkennbar ist, derer wir aber bedürfen, damit die primären Qualitäten (und damit folglich auch die sekundären für uns) durch ein ontisch bindendes Glied in den Dingen der Außenwelt subsistieren. Für das Problem der Überbrückung der ontischen Kluft zwischen Sosein und Ansichsein wird bei Locke zum einen schlicht die Existenz seiner Lösung postuliert, während auf der anderen Seite darüber hinaus eine epistemisch nicht prüfbare kausalistische Abbildtheorie entworfen wird, unter deren Verwendung erklärt werden soll, wie Vorstellungen in uns durch die Qualitäten der Dinge verursacht werden. Zurecht suspendierte daraufhin George Berkeley die materielle Außenwelt. Alles Sein ist nunmehr immateriell, es existiert, wenn es in der Allgegenwart Gottes wahrgenommen wird und die Beschaffenheit von Sein ist erkennbar, weil wir über den vertrauten Unterschied zwischen Sein und Schein, sowie über etablierte Prüfkriterien verfügen. Im Wahrnehmungs- und Erkenntnissprachspiel bedarf es einziger ersatzlosen

Tilgung des Ausdrucks ›Substanz‹. Berkeleys Erkenntnismodell ist trotz seines *prima facie* erscheinenden revisionären Charakters des *esse est percipi* überaus konservativ, da die aus dem Alltag stammenden Auffassungen und Einsichten weitgehend unangetastet bleiben. Einzig der Existenz Gottes, die hier über einen physikotheologischen Gottesbeweis sichergestellt werden soll, bedarf es zwingend, damit die Existenz des Seienden mit all seinen erfahrungs ermöglichen Strukturmerkmalen gewährleistet werden kann. Was bei Locke das ontische Konstrukt der Substanz sicherstellen sollte, wird hier wieder Gott überantwortet. Ähnlich auch bei Gottfried Wilhelm Leibniz, in dessen Erkenntnismodell ebenfalls die materielle Außenwelt getilgt wird. Alles Sein ist auch hier immateriell, doch für die von Leibniz angebotene Interpretation einer Monadentopologie bedurfte es an vielen entscheidenden Stellen eines Wissens um Gottes Dasein, damit die Existenz des immateriellen Seins gewährleistet werden konnte, damit dieses zudem von bloßem Schein prinzipiell unterscheidbar war und damit folglich Wissen vom Seienden möglich wurde. Die operative Bedeutung von Sein wird bei Leibniz über kosmologische Gottesbeweise bestimmt, anders ist weder die prästabilisierte Harmonie für jede einzelne Monade noch die Universalharmonie aller Monaden zu gewährleisten.

Nachdem Hume in einer beispiellosen Analyse aufgezeigt hatte, dass unter Inanspruchnahme derartiger ontologischer Begründungsprinzipien überhaupt kein Wissen vom Seienden möglich ist, vollzog Kant die transzendentale Wende. Es ist prinzipiell verfehlt, von einer *an-sich*-Beschaffenheit des Seienden auszugehen und nachfolgend mit transzendenten Argumentationsmitteln erklären zu wollen, weshalb wir diese Beschaffenheit vollständig/partiell/gar nicht erkennen können. Vielmehr muss unter konsequenterem Verzicht transzendornter Begründungsmittel das Seiende als der Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung verstanden werden, während die philosophische Aufgabe darin besteht, ausgehend von einer transzentalen Selbstentfaltung unserer Erkenntnisvermögen die immer schon erfüllten Bedingungen für die Möglichkeit von Erfahrungswissen begründet aufzuweisen. Für die Erkennbarkeit des erfahrungswirklich Seienden bedarf es hierfür im Besonderen des Aufweises und der Analyse der reinen Anschauungsformen sowie der Kategorien. Die Anschauungsformen sind die Formen der Sinnlichkeit. Sie sind rein (weil sie nicht selbst Empfindungen sind) und sie sind *a priori* (weil sie die Erfahrung bedingen). Der Raum

ist die Anschauungsform des äußeren Sinnes, die Zeit die Anschauungsform des inneren Sinnes und mittelbar der Sinnlichkeit überhaupt. Jede äußere Erscheinung, d. h. jeder objektiv zugängliche Gegenstand möglicher Erfahrung steht unter den Anschauungsformen Raum und Zeit, jede innere Erscheinung unter der Anschauungsform der Zeit.

Die Kategorien sind indes die irreduziblen reinen Verstandesbegriffe, d. h. sie sind die Grundbegriffe von Erkenntnis überhaupt. Erst durch die Kategorien wird den aus der Sinnlichkeit stammenden Daten zur Einheit objektiver Erfahrung verholfen. Das erfahrungswirklich Seiende ist immer schon kategorisiert. Damit sind die Gegenstände der Erfahrung nichts anderes als kategorial bestimmte, verknüpfte Erfahrungsdaten. Jeder erkannte Gegenstand steht damit notwendigerweise unter einer Kategorie. Damit sind die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung immer auch zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände von Erfahrung. Für das resultierende allgemeine Begriffsschema von Sein, die Kategorientafel, wurden die Bedingungen der Irreduzibilität (in Bezug auf einzelne a priori-Begriffe) und der Vollständigkeit (in Bezug auf das resultierende Begriffssystem) formuliert, die sich als notwendige Gelängensbedingungen für eine aussagekräftige Theorie der Kategorie erweisen sollten, deren Ziel eben nicht in einer Aggregation von Begriffen, sondern in einem Begriffssystem besteht. Kant war sich des Erfordernisses dieser methodologischen Strenge nicht nur bewusst, sondern er war der erste Kategorien- und Seinstheoretiker, der ihre Realisiertheit eingefordert hat (wenngleich eventuell erfolglos). So kritisiert er den prominenten – und vorkantisch wahrscheinlich einzig nennenswerten – Kategorientheoretiker Aristoteles gerade für dessen unsystematische Methode des zwar aufmerksamen, aber letztlich unverbindlichen Herumschauens, die einen rhapsodischen und auf gut Glück unternommenen Streifzug durch die Begriffslandschaft darstellt, mit der weder der Elementarcharakter einzelner a priori-Begriffe erwiesen werden kann noch deren a priori-Status noch die Vollständigkeit des resultierenden Begriffssystems.

Die transzentalphilosophische Bedeutungsanalyse des Seienden sowie der Ermöglichungsbedingungen für seine Erkenntnis erfuhr durch Kant eine derart innovative und umfassende Behandlung, dass dies nur als exzeptionelle Singularität der Philosophiegeschichte gekennzeichnet werden kann. Dennoch war es nicht frei von Schwächen; eine von diesen bestand im gänzlich ungeklärten Status des transzentalen

Subjektes. Es war Martin Heidegger, der hier einen entscheidenden, ja sogar radikalen reflexionslogischen Schritt weiterging, indem der Vollzug der transzentalphilosophischen Analyse der ontologischen Fragen selbst in eben diese ontologische Analyse mit einbezogen wurde. Im Vollzug der ontologischen Analyse geben sich allererst entscheidende transzentrale Ermöglichungsbedingungen zu erkennen, die in eben diesem Vollzug zugleich auch zum Gegenstand der Analyse gemacht werden. Die philosophische Reflexion reflektiert im Besonderen sich selbst. Diese Rück- und Selbstbezüglichkeit in der ontologischen Analyse macht sie zu einer Fundamentalanalyse. Erst im Dasein, dem Bewusstsein des eigenen, vor allem vollziehenden Seins eröffnet sich eine vollständige Entfaltung der Frage nach dem Sinn von Sein. Es ist das Fragen dieser Frage, das einen ausgezeichneten Seinsmodus hervortreten lässt, von dem ausgehend Bedeutung und Sinn von Sein geklärt werden können. Heideggers Fundamentalontologie verfügt über einen unbedingten Geltungsradius, weil vor allen anderen die Seinsform des ontologisch Phänomenergenden miteinbezogen und zum systematischen Mittelpunkt gemacht wird.

Dies führt in aller konsequenten Explizitheit zu der Konstellation, dass die fundamentalontologische Begründungspraxis als solche bereits unter der Geltung jener Präspositionen steht, die als universale Sinnbedingungen Sein durch eben diese fundamentalontologische Begründungspraxis allererst entfaltet werden sollen. Es ist dies fraglos ein Zirkel, aber im Stellen der Sinnfrage des Seins gelangt Heidegger zu der Einsicht, dass der Zirkel weder als ein vitiöser verstanden werden darf noch überhaupt als unvermeidliche Unvollkommenheit zu beurteilen ist. Wer Bewertungen dieser Form vornimmt, der hat nach Heidegger von Grund auf das Anliegen eines auslegenden Verstehens des In-der-Welt-seins missverstanden. Denn dass sich Auslegung im je schon Verstandenen bewegen und sich aus ihm nähren muss, ist kein Begründungsdefekt, sondern der einzigartige »Ausdruck der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst« (Heidegger 1927, 153). Gerade weil »Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist« (ebd.), können Verstehen und Auslegung nicht von einer Perspektive aus vollzogen werden, die dem Beobachtungsstandort des Naturwissenschaftlers nachempfunden ist. Man muss sich nach Heidegger von der Vorstellung lösen, dass wir uns im Stellen der Sinnfrage des Seins vergleichbar der Naturerkennnis auf einen Gegenstandsbereich beziehen würden, der

vom Standpunkt des Fragenden unabhängig ist. Die ontologischen Voraussetzungen dieser Frage überschreiten – oder besser: überfordern – gerade die aus den Einzelwissenschaften stammenden Begründungsstandards, sodass die in Erfahrung gebrachte Bedingungskonstellation zwischen der Geltung der Präspositionen und ihrer Analyse keinen Makel, sondern eine fruchtbare Erkenntnis birgt. Nur indem wir die Frage nach der Möglichkeit universaler Sinnbedingungen stellen, ergibt sich überhaupt das Problem eines möglichen Zirkels. Oder um es mit Heidegger positiv zu wenden: »Der ‚Zirkel‘ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur« (ebd.). Indem also das auslegende Verstehen in einem reflektierten Wissen um diese Struktur mündet, transformiert auch Heidegger Unkenntnis in Kenntnis der universalen Sinnbedingungen von Sein überhaupt.

In der jüngeren Tradition der analytischen Ontologie werden indes die allgemeinsten Seinsformen vornehmlich in loser Orientierung an aristotelisch inspirierte Kategorientheorien systematisiert, wie etwa bei Brian Carr, Roderick M. Chisholm, Joshua Hoffman, Gary S. Rosenkrantz, E. J. Lowe oder Jan Westerhoff. Die auch hier aufzuweisenden universellen Klassifikationstermini für das Seiende sollen möglichst allgemeine Begriffe repräsentieren, während sich zugleich die Frage stellt, wie spezifisch ein Begriff bestimmt sein darf, um noch als allgemeiner Seinsbegriff geführt zu werden. Damit verwandte Fragen werden unter dem Namen »cut-off point problem« diskutiert, das sich vor allem deshalb stellt, weil die Mehrzahl der Ansätze ihre Klassifikationssysteme mit nichts anderem erstellt als einer »look around method«, die geradezu den Gegenentwurf zur begründungs- und bedeutungstheoretischen Rigorosität darstellt, die Kant oder Heidegger in der Klärung der Bedeutung von »Sein« erreicht hatten.

Literatur

- Berkeley, George: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge [1710]. Mineola/New York 2003.
- Carr, Brian: Metaphysics: An Introduction. London u. a. 1987.
- Chisholm, Roderick M.: A Realistic Theory of Categories. An Essay on Ontology. Cambridge u. a. 1996.
- Collier, Arthur: Clavis Universalis: Or, A New Inquiry After Truth. Being A Demonstration Of The Non-Existence, Or Impossibility, Of An External World. London 1713.

- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* [1641]. In: Ders.: *Philosophische Schriften*. Hamburg 1996.
- Hartmann, Nicolai: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1941.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen 192006.
- Hoffman, Joshua/Rosenkrantz, Gary S.: *Substance among other categories*. Cambridge 1994.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature* [1739/40]. New York 1992.
- Körner, Stephan: *Categorial Frameworks*. Oxford 1970.
- Langton, Rae: *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* [1705]. Hamburg 1996.
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding* [1689]. London 1997.
- Lowe, Edward J.: *Kinds of Being. A Study of Individuation*, Identity and the Logic of Sortal Terms. Oxford/New York 1989.
- McDowell, John: *Mind and World* (With a New Introduction by the Author). Cambridge, Mass./London 1994.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. New York/Oxford 1986.
- Strawson, Peter F.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London 1966.
- Stroud, Barry: *The Problem of the External World*. In: Ders.: *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford 1984, 1–38.
- van Inwagen, Peter: *Metaphysics*. Boulder 2002.
- Westerhoff, Jan: *Ontological Categories. Their Nature and Significance*. Oxford 2005.
- Wille, Matthias: *Transzendentaler Antirealismus. Grundlagen einer Erkenntnistheorie ohne Wissenstranszendenz*. Berlin/Boston 2011.

Matthias Wille

42 Sein als Existenz

Seit Parmenides' lapidarer Festlegung darauf, dass Sein bzw. Seiendes ist, Nichts bzw. Nicht-Seiendes eben nicht, und den sich daraus ergebenden Paradoxien etwa bezüglich des Entstehens und Vergehens von Seiendem, gehören die Seins-Thematik und ihre Unwägbarkeiten zum Kernrepertoire philosophischen Nachdenkens.

Ein Lösungsansatz nimmt Seinsstufen an: Kann man, mit Platon, nicht unterscheiden zwischen dem eigentlichen, idealen, ewigen Sein und einem abgeleiteten, abbildlichen, entstehenden und vergänglichen? Oder soll man, frei nach Aristoteles, zwischen möglichen und aktualem Sein unterscheiden, Entstehen bzw. Vergehen als Übergehen vom einen zum anderen interpretieren? Ebenfalls auf Aristoteles geht die Überzeugung zurück, dass man »seiend sein« auch im Bereich des Aktuellen auf vielfältige Weise aussagen kann, nicht uni-vok. Diese Vielfalt an Seinsweisen ist nicht zusammenhangslos, sondern analog von einem grundlegenden und primär Seienden aus zu verstehen.

Hier soll es nicht um historische Explikationen gehen. Festgehalten sei jedoch, dass die Fragen nach Seinsstufen und Univozität versus Analogie des Seins die Philosophie nicht mehr losgelassen und somit wesentlich zur Entwicklung einer Lehre vom Sein (griech. *on*), also der On-tologie, beigetragen haben.

Der Begriff »Existenz« gilt standardmäßig als Synonym des Seins-Begriffes. Manchmal wird »Existenz« aber auch verwendet, um die Faktizität individuellen Seins (dieser Mensch) gegenüber der Allgemeinheit einer Washeit (Menschsein) zu betonen. Darin besteht auch das Anliegen der sogenannten Existenz-Philosophie (Kierkegaard, Heidegger), die das menschliche »Heraus-Ragen« aus dem sonst Seienden als Dasein oder (etymologisch ursprünglich) eben als »Ex-istieren« versteht. Eine zweite Abweichung von der Synonymie von Sein und Existenz ist motiviert durch die Annahme, dass der Bereich dessen, was Sein hat oder eben seiend ist, weiter ist als das Existierende bzw. dass es, wie u. a. Meinong meint, mehr Seinsweisen gäbe als Existenz.

Im Folgenden werden wir uns vorwiegend auf jenen »mainstream« in der Ontologie konzentrieren, der Sein eben als Existenz auffasst. Ansetzen können wir die Erörterung von Existenz jedoch mit einem Thema, das sich aus der Meinongschen Begriffsbildung verstehen lässt. Meinong ist der Auffassung, dass wir durch »Existenz« aus dem Bereich des Seienden einen Teilbereich herausgreifen, nämlich die existieren-

den Seienden, um sie von den nicht-existierenden abzuheben (Meinong 1904). Damit reiht er sich ein unter jene, die »Existenz« interpretieren als Prädikat, wie »ist rot« oder »ist ein Mensch«, durch die ebenfalls aus dem Gesamt des Seienden eine bestimmte Extension (die roten Dinge bzw. die Menschen) herausgehoben wird. Die Frage aber ist, ob das adäquat ist: Ist »Existenz« tatsächlich ein Prädikat, Existenz also eine Eigenschaft?

42.1 Ist Existenz eine Eigenschaft?

Einen historischen Einstieg in diese Kernfrage des Existenz-Themas können wir bei Descartes finden, der in seiner 5. Meditation einen sogenannten »ontologischen Gottesbeweis« versucht. Ist es, so Descartes einleitend, nicht unbezweifelbar und somit notwendig, dass zur Vorstellung oder zum Begriff eines Dreiecks die Eigenschaft gehört, die Winkelsumme von 180° zu haben – sodass es der Vorstellung bzw. dem Begriff eines Dreiecks widerspricht, eine davon abweichende Winkelsumme aufzuweisen? Ist es, so Descartes weiter, nicht ebenso, dass zum Begriff Gottes als eines »vollkommenen Wesens« die Eigenschaft oder »Vollkommenheit« gehört zu existieren – es somit widersprüchlich wäre anzunehmen, Gott existiere nicht?

Es kann hier nicht angestrebt werden, den theoretischen Kontext bei Descartes darzustellen. Das Augenmerk soll der zentralen Voraussetzung seines Gottesbeweises gelten, Existenz als Vollkommenheit oder eben als Eigenschaft zu verstehen. Eine berühmte Kritik daran geht auf Kant zurück. Um diese Kritik zu verstehen, können wir uns mit Kant (KrV B627) fragen, ob es einen Unterschied macht, an einen rein gedachten 100 €-Schein (Kants Beispiel sind natürlich rein gedachte 100 Taler) zu denken, oder an einen existierenden. Der Punkt ist nicht, dass wir normalerweise mit realen Euros mehr Freude haben als mit rein gedachten. Der Punkt ist der Inhalt, an den wir denken, wenn wir an einen möglichen und einen faktisch existierenden Geldschein denken. Gibt es hier eine Differenz? Kant ist skeptisch. Wenn diese Skepsis berechtigt ist, zeigt sich, dass »Existenz« zu Gedanken- oder Begriffsinhalten nichts hinzufügt, wie es eine Eigenschaft (wie z. B. Farbe und Größe des Scheines) tun würde. Existenz ist, so Kant, eben keine Eigenschaft, genaugenommen, wie Kant betont, »offenbar kein reales Prädikat«. Was aber ist Existenz dann? Wir sagen doch »Existenz« aus. Wovon sagen wir es aus, wenn nicht von Dingen wie 100 €-Scheinen? Kants Vor-

schlag ist, dass Existenz zu Gedanken nichts Inhaltliches hinzufügt, dennoch aber von Gedanken ausgesagt wird, und zwar um von diesen, den Gedanken, zu behaupten, dass ihnen in der Wirklichkeit etwas entspricht: »[...] das Dasein [ist] [...] nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von den Gedanken, den man davon hat« (Kant 1968, 72). Wenn wir, um von den 100 € wegzukommen, davon sprechen, dass »Seeinhörner existieren«, sagen wir nichts von einem Seeinhorn aus, das den Begriff eines Seeinhorns erweitern würde, sondern vom Gedanken oder, modern gesprochen, vom Begriff »Seeinhorn«, und zwar, dass ihm, dem Begriff, etwas in der Wirklichkeit entspricht.

Dass dies den cartesianischen Gottesbeweis im Kern betrifft, hat uns hier nicht weiter zu beschäftigen; sehr wohl jedoch die kantische Ansicht dessen, was wir tatsächlich tun, wenn wir Existenz aussagen. Und zwar deshalb, weil eben diese These in der aktuellen Diskussion über Existenz eine zentrale Rolle spielt.

42.2 Existenz als Eigenschaft zweiter Stufe

Bemerkenswerterweise wird das Thema »Existenz« im aktuellen Diskurs anhand der Frage angegangen, wie es denn möglich sei, die Nicht-Existenz von etwas zu behaupten. Dabei müssen wir eine kurze Exkursion in die Sprachanalyse unternehmen. Nehmen wir an, jemand zweifelte an der Existenz von Seeinhörnern und möchte dementsprechend eine negative Aussage formulieren, wie »Seeinhörner existieren nicht«. Das Rätselhafte dabei ist, wie wir in einer Aussage auf etwas sprachlich Bezug nehmen oder referieren können, dessen Existenz wir durch dieselbe Aussage verneinen. Ist das kein Widerspruch im Vollzug, der sämtliche negative Existenzaussagen betrifft? Eines der wichtigsten Dokumente zur Lösung dieses Problems ist Quines berühmter Artikel *Was es gibt* (Quine 1948; dazu auch Berto/Plebani 2015, part I). Quine geht es zwar nicht um Seeinhörner, jedoch um die prinzipielle Möglichkeit, in der Ontologie das von ihm so sehr geschätzte Sparsamkeitsprinzip zur Gelung zu bringen. Quine möchte logisch korrekt behaupten können, dass es bestimmte Arten von Entitäten, wie reine Möglichkeiten, Bedeutungen etc. nicht gibt. Seine Lösung besteht darin, die Last der sprachlichen Bezugnahme oder der Referenz von Namen (in einem weiten Sinn, sodass z. B. auch »Seeinhörner« darunterfällt) wegzubekommen, und sie anderen sprachlichen Einheiten zu übertragen, und zwar Par-

tikeln, wie »etwas«, die als solche unbestimmt sind, und sich somit auch auf einen (wie Quine sagt) unbestimmten Wertebereich beziehen können. Die Aussage »Seeinhörner existieren nicht« wäre dann umzuformulieren in: »Es gibt nicht etwas, das ein Seeinhorn ist oder seeinhorniert.« Quines Trick besteht also darin, aus dem Subjekt »Seeinhorn« ein Prädikat zu machen, das, wie Quine auch sagt, »ontologisch nicht verpflichtet«. Durch Prädikate beziehen wir uns nicht auf Entitäten. Prädikate sind rein sprachliche Gebilde, die ausgesagt werden. Die bezugnehmende Funktion geht auf »etwas« über, in der Sprache der Prädikatenlogik auf Variablen (z. B.: x), die durch den Existenzquantor \exists (alltagssprachlich: »es gibt«) gebunden sind. $\neg\exists x(Sx)$ ist somit die adäquate Umformulierung der Aussage, dass Seeinhörner (S) nicht (\neg) existieren. Selbst der Fall, dass Meeresbiolog/innen doch Seeinhörner auffinden sollten, wird logisch unproblematisch. Dann wird diese negative Existenzaussage als falsch erwiesen, keineswegs jedoch als widersprüchlich: Wir nehmen darin ja nicht auf etwas Bezug, dessen Existenz wir negieren. Wir nehmen – mit x – auf einen unbestimmten Wertebereich Bezug, um von ihm (im Fall der Auffindung von Seeinhörnern: fälschlicherweise) auszusagen, dass kein Element in ihm ein Seeinhorn ist.

Quine hat diese Analyse nicht selbst erfunden, sondern sie von Bertrand Russell übernommen, der sogenannte Kennzeichnungen (Russells Beispiel: »der gegenwärtige König von Frankreich«) auf diese Weise behandelt (vgl. Russell 1905). Russell geht es darum, Aussagen wie »Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig« unabhängig von ihrem Wahrheitswert widerspruchsfrei behaupten zu können. Seine für Quine richtungweisende Strategie ist es, die Kennzeichnung von der Subjektstelle wegzubekommen, und im Kontext des gesamten Satzes als Prädikat zu verstehen: »Es gibt etwas/jemand, der König von Frankreich ist und kahlköpfig.« Egal ob dieser Satz nun wahr oder falsch ist, bzw. ob er deshalb falsch ist, weil es keinen König von Frankreich gibt, oder ob es einen gibt, der Kopfhaare trägt: Wir können diese Aussage jedenfalls widerspruchsfrei artikulieren.

Auch die Auffassung, dass Existenz in prädikatenlogischer Schreibweise nicht in den Klammern, d. h. im Skopus, hinter der gebundenen Variable vorkommt, sondern etwas ist, das eigentlich Variablen bindet, hat Quine übernommen. Und zwar von Frege, von dem man wiederum annehmen kann, dass er damit die bereits geschilderte These Kants tradiert. Auch Frege geht es nicht primär um Seeinhörner, sondern

um Zahlen bzw. Zahlwörter. Er fragt sich, wie man das Aussagen von Zahlwörtern interpretieren kann (Frege 1884, §§ 52–55). Wie kann man beispielsweise verstehen, dass es keine (›null) Seeinhörner gibt? Frege meint, dass wir damit sagen, dass der Begriff ›Seeinhorn‹ so ist, dass ihm kein Vorkommnis entspricht. Wohingegen die Aussage, dass es (mindestens) ein Seeinhorn gibt, besagt, dass der Begriff ›Seeinhorn‹ mindestens ein Element hat, das ihn erfüllt. Entscheidend ist, dass wir in beiden Fällen etwas von einem Begriff aussagen, nämlich das Vorhandensein von Erfüllungen. Wir verwenden die Zahlwörter (0, 1...) als Prädikate von Begriffen, also als *Prädikate zweiter Stufe*. Zahlreiche Autoren haben mit bzw. nach Frege Existenzaussagen analog verstanden: ›Seeinhörner existieren‹ heißt fregeanisch ›Es gibt mindestens ein (d. h. nicht 0) Vorkommnis, das den Begriff ›Seeinhorn‹ erfüllt‹, bzw. nach Quine (wie wir gesehen haben): $\exists x (x \text{ seeinhorniert})$.

Die kantische Idee von Existenz als Prädikat von Begriffen (›Gedanken‹) ist damit in der aktuellen Philosophie angekommen.

42.3 Ist Existenz nicht doch ein Prädikat erster Stufe?

Die Deutung von Existenz im Sinne eines Nicht-Null-Quantors, wie manche leicht ironisierend sagen, hat eine Reihe von weiterführenden Diskussionen motiviert, die hier im Folgenden (s. 42.5–7) noch ausführlicher dargestellt werden sollen. Desgleichen findet sich aber auch grundsätzliche Kritik an der Kant-Frege-Quine-Linie des Verstehens von Existenz. Im Kern geht es dabei darum, ob wir nicht doch etwas von x aussagen, wenn wir die Existenz von x behaupten, etwa – wie u. a. Peter Geach meint – Aktualität: dass x im kausalen Netz der Wirklichkeit vorkommt bzw. x raum-zeitlich verfasst ist (Geach 1968). Einer solchen Auffassung würde die Meinung entsprechen, dass ›Existenz‹ gerade kein unbestimmter, somit inhaltsleerer Begriff ist. ›Existenz‹ hat vielmehr eine sachliche Bedeutung, aus der eine Kriteriologie entwickelt werden kann, was zum Bereich des Existierenden gehört, und was nicht. Dass Seeinhörner existieren, z. B., würde nach Geach meinen, dass sie im Raum und in der Zeit vorkommen und zudem bestimmte kausale Wirkungen in der Welt zeitigen. Dass gewisse Abstrakte, wie Zahlen, nicht existieren, meint genau das Gegenteil: Sie haben keine kausalen bzw. raum-zeitlichen Eigenschaften. Das soll jedoch nicht besa-

gen, dass wir nicht Kontexte erzeugen könnten, etwa in der Mathematik, in der wir über sie sprechen, als etwas, das es gibt.

Die Betonung von Aktualität hat, unabhängig von Geachs Intentionen, bei Ontolog/innen Anklang gefunden, die Existenz an zeitliche Gegenwart binden wollen (›Präsentismus‹): Vergangenes, z. B. ausgestorbene Seeinhörner, ist nicht mehr aktual, Zukünftiges, z. B. wieder zu züchtende Seeinhörner, noch nicht; ergo nicht mehr/noch nicht existierend. Dennoch können wir natürlich davon sprechen, dass es etwas, z. B. unsere gehörnten Freunde, als rein Vergangenes bzw. als Futurabilien gibt.

Als problematisch an diesem Ansatz wird hingegen die von Geach eingeräumte Trennung von Sein und Existenz empfunden. Es wird ja das Existierende als Teilbereich dessen erachtet, was es gibt. Damit hat man z. B. für Abstrakte eine von Existenz unterscheidbare Seinsweise, im Sinne Meinongs (s. 42.1), anzunehmen. Eine solche Trennung von Seinsweisen aber ist ein Preis, den viele nicht bereit sind zu zahlen. In diesem Sinne erachten es die meisten Theoretiker/innen heute für adäquater, an der in 42.1 angesprochenen Gleichsetzung von Sein und Existenz festzuhalten und sich besser mit Fragen innerhalb dieser Standardinterpretation von Existenz auseinanderzusetzen.

42.4 Sind Existenzfragen überhaupt kognitiv relevant?

Eine grundsätzliche Frage bezüglich Existenz ist, ob Existenzbehauptungen als solche überhaupt kognitiv relevant seien. Ist nicht das Stellen von Existenzfragen ein Rückfall in jene naive oder ›dogmatische‹ Metaphysik, die bereits durch Kant überwunden wurde? In diesem Sinne tut u. a. Rudolf Carnap Existenzbehauptungen der Form › x ist‹ zunächst insgesamt als unsinnig, weil syntaktisch fehlgebildet (es fehlt das Prädikat x ist *grün*, *ein Frosch* etc.) ab. Angesichts der Tatsache, dass auch von Carnap sehr geschätzte Wissenschaften, wie die Mathematik, zumindest implizit mit › x ist‹-Schemata operieren (in dem dort für › x ‹ z. B. Zahlen eingesetzt werden und behauptet wird ›Zahlen sind‹ im Sinne von ›Es gibt Zahlen‹), hat er in späteren Beiträgen (insbesondere Carnap 1950) die Sinnlosigkeitsthese aber relativiert.

Bezüglich Existenzfragen steht nunmehr die Unterscheidung zwischen sogenannten ›externen‹ und ›internen Fragen‹ im Mittelpunkt. Externe Fragen sind Fragen nach bestimmten begrifflichen Rahmenbedin-

gungen. ›Gibt es Zahlen?‹ z. B. ist als Frage danach zu verstehen, ob es eine Zahlensprache gibt, mit entsprechenden Regeln und Anwendungsbedingungen. Antworten auf solche externen Fragen – andere Beispiele wären ›Gibt es Dinge?‹ oder ›Gibt es Eigenschaften?‹ – sind rein nach pragmatischen Gesichtspunkten zu entscheiden. Wenn es nützlich ist, etwa für das Verstehen mathematischer Operationen, eine Zahlensprache einzuführen, ist die entsprechende externe Frage eben positiv zu beantworten. ›Pragmatisch‹ meint für Carnap freilich ›nicht nach kognitiven Kriterien entscheidbar‹. Es ist sinnlos darüber zu streiten, ob Zahlen, Dinge, Eigenschaften etc. existieren. Genauso sinnlos wäre es darüber nachzudenken, ob es diese Gegebenheiten ›wirklich‹ gibt. Von diesen externen Fragen zu unterscheiden sind die internen. Sie sind innerhalb eines bestimmten begrifflichen Rahmens zu stellen und auch entscheidbar, allerdings einfach, d.h., relativ zum jeweiligen Rahmen, entweder logisch oder empirisch. ›Gibt es Primzahlen größer als 100?‹ ist logisch, ›Gibt es ein Blatt Papier auf meinem Schreibtisch?‹ einfach empirisch zu beantworten. Existenzfragen sind also entweder pragmatisch und kognitiv irrelevant oder aber einfach, sprich logisch bzw. empirisch, zu beantworten.

Als entschiedener Kritiker dieser Carnapschen ›Deflationierung‹ der Ontologie ist Quine aufgetreten. Er weist darauf hin, dass Carnaps Ansatz auf schwerwiegenden und falschen Prämissen (›Dogmen‹) beruht (Quine 1951). So setzt Carnap bei seiner Distinktion zwischen internen und externen Fragen bzw. bei seinen verschiedenen Weisen der einfachen Beantwortung interner Existenzfragen, die Unterscheidung zwischen analytischen (logischen) und synthetischen (empirischen) Urteilen voraus. Diese Unterscheidung ist aber hinfällig, da es, so Quine, weder Sätze geben könne, die allein aufgrund der Bedeutung ihrer Termini zu verifizieren sind (analytische), noch solche, deren Bedeutung sich aus einem bestimmten empirischen Befund ergibt (synthetische). Verifiziert werden nach Quine nie einzelne Behauptungen, sondern immer nur Theorien als Ganze. Das betrifft insbesondere deren Existenzbehauptungen.

Dass auch Quines Kritik an Carnap nicht den endgültigen Siegeszug angetreten hat, zeigt sich schon daran, dass es auch aktuelle Versionen des Carnapschen Ansatzes gibt. Eine davon ist Amie Thomassons *Easy Ontology* (2015). Thomasson kritisiert Quine zunächst unter der Rücksicht seines Naturalismus: Was existiert, sind jene Entitäten, auf welche sich die besten Theorien (als Ganze) ontologisch verpflichten (im Sinne von

42.3). Die besten Theorien aber sind die der Naturwissenschaften, vor allem der Physik. Nach Thomasson kommt damit der Gesichtspunkt zu kurz, dass wir auch in unserem alltäglichen Umgang mit der Lebenswelt ›ontologische Verpflichtungen‹ eingehen, sprich Existenzannahmen machen. Dementsprechend kritisiert Thomasson Quines Verständnis von Ontologie als eine allgemeine und auf Existenzfragen fokussierte Naturwissenschaft. Nach Thomasson hat die Ontologie eine eigene irreduzible Funktion, welche sie von den Naturwissenschaften abhebt. Diese eigentümliche Funktion ist Begriffsklärung, welche durchaus im Sinne von Carnaps externen Fragen zu verstehen ist. In der Ontologie geht es zunächst um die Klärung von Applikationsbedingungen von Termini. Ist das geschehen, kann es einfach, sprich logisch oder empirisch, entschieden werden, ob es etwas gibt, das den Applikationsbedingungen entspricht. Dieses Verfahren kann man im Prinzip sowohl bei Art-Ausdrücken (Seeeinhörner existieren, wenn wir erfahren, dass es etwas gibt, das den Applikationsbedingungen von ›Seeeinhorn‹ entspricht) als auch bei kategorialen Termini (Ereignisse existieren, wenn bestimmte einfache Schlüsse – ich schreibe hier, also gibt es ein Schreiben, also ein Ereignis – garantieren, dass die Applikationsbedingungen von ›Ereignis‹ erfüllt sind) anwenden.

Natürlich kann man sich fragen, ob nicht die ›Easy Ontology‹ ein Stück weit wieder zu ›easy‹ ist? Bedeutet ›existieren‹ tatsächlich nur das Erfüllen von Applikationsbedingungen von Termini? Diese und ähnliche Fragen haben die Diskussion wieder stark in Richtung Fortführung und Vertiefung der Quine-Tradition geführt.

42.5 Was genau bedeutet › \exists ‹?

Einer der leitenden Gesichtspunkte bei der Weiterführung des Quineschen Ansatzes ist die Frage nach einem genaueren Verstehen von ›ontologischer Verpflichtung‹, die wir durch die Verwendung des Existenzquantors eingehen. Was genau bedeutet es, wenn wir Existenz behaupten?

Eine Ebene der Diskussion ist, ob es denn nicht Verwendungen des besagten Quantors geben könnte, die gerade nicht darauf verpflichten, das als existierend anzunehmen, worüber wir quantifizieren. Nehmen wir z. B. an, Hans sei ein Verehrer der Harry Potter-Serie. Nach der Lektüre sämtlicher Teile wird Hans zu einem aufrechten Bewunderer von Severus Snape. Aus der Feststellung, dass dem so ist, dass Hans eben

Snape bewundert, können wir nun ableiten, dass es jemanden gibt, den Hans bewundert. Zur Verwendung des Existenzquantors ist es nur noch ein kleiner Schritt: Es gibt ein x , von dem gilt, dass es von Hans bewundert wird. Dennoch, und das ist der springende Punkt, werden wir uns damit kaum auf die Existenz eines Bewunderungsobjekts, schon gar nicht von Snape, ontologisch verpflichten wollen. Thomas Hofweber nennt eine solche, eben nicht ontologisch verpflichtende Verwendungsweise des Quantors auch »intern« (Hofweber 2005). Diese interne Verwendung kann auch im Sinne einer »substitutionellen« Verwendung des Quantors verstanden werden, insofern wir durch Einsetzung oder Substitution eines Terms (»Snape«) für die durch den Quantor gebundene Variable (es gibt etwas, ...) einen wahren Satz erhalten. Von dieser internen ist jedenfalls die externe Verwendung zu unterscheiden. Sie legt bestimmte Wertebereiche fest, auf die wir uns dann auch tatsächlich verpflichten. Die Aufgabe der Ontologie besteht nun darin zu klären, welche Verwendungsweise des Quantors im jeweiligen Fall vorliegt.

Eine vergleichbare Differenzierung hat David Chalmers vorgenommen, wenn er zwischen »leicht-« und »schwergewichtigen« Quantoren (*lightweight/heavy-weight quantifiers*) unterscheidet (Chalmers 2009). Die ersten kommen in unserer Alltagssprache durchgängig vor. Wenn wir zum Ausdruck bringen wollen, dass es familiären Ärger gibt, sagen wir mitunter: »Es gibt dicke Luft zu Hause«. Es fällt nicht schwer, dies in quantifizierter Schreibweise darzulegen. Chalmers meint nun, dass solche Aussagen trivialerweise korrekt sind, wenn man die verwendeten Termini entsprechend den eingeführten Usancen verwendet. Damit beanspruchen wir freilich nicht, etwas über die Grundelemente der Wirklichkeit auszusagen. Das tun wir nur mit der Verwendung des schweren Quantors, wenn etwa ein Ontologe mit realistischen Intuitionen bezüglich abstrakter Entitäten mit dem Brustton der Überzeugung behauptet: »Es gibt Zahlen.« Schwere Quantifikationen sind ausdrücklich als Behauptungen in einem ontologischen Diskurs gekennzeichnet und haben nicht-triviale Korrektheitsbedingungen. Hier kann Chalmers Kritik an beiden Verwendungsweisen des Quantors nicht dargestellt werden, die ihn letztlich zu anti-realistischen Auffassungen bewegt. Worum es geht, ist der Hinweis auf eine weitere Differenzierungsmöglichkeit bezüglich \exists .

Eine andere Ebene der Unterscheidung geht auf Gilbert Ryle zurück und wird im Fachdiskurs mit »ontologischer Pluralismus« umschrieben. Nach Ryle gibt

es keine einheitliche Bedeutung von »existieren« bzw. »es gibt« (vgl. Ryle 1949, 23), sondern je nach Gegenstandsbereich sehr unterschiedliche. So behauptet man schlichtweg Verschiedenes, wenn man aussagt, dass Tische existieren, und wenn man davon spricht, dass Zahlen existieren. Die Bedeutung von »existieren« in diesen Beispielfällen ist ebenso verschieden und unvereinbar wie die Bedeutungen von »Bank« im Fall von Sitzgelegenheiten in Parks und von »Bank« im Sinn von Geldinstituten. »Existieren« und »Bank« in beiden Fällen sind glatte Äquivalenzen. Es gibt nach Ryle somit nicht einen Existenzquantor, sondern deren viele, ohne dass wir in dieser Vielfalt eine verbindende Einheit feststellen könnten. Ontologische Fragen werden damit im Grunde obsolet. Fragen wir uns, ob Zahlen existieren, kann es darauf keine nicht-triviale Antwort geben: Natürlich existieren Zahlen, wenn wir eine Zahlen-spezifische Bedeutung des Existenzquantors zulassen.

Eine andere Form des ontologischen Pluralismus hat Eli Hirsch vorgeschlagen (2002). Hirschs Ansinnen ist es, manche ontologischen Dispute als rein verbale zu verstehen. Ein Beispiel ist die Kontroverse, ob es durch die Zeit mit sich identische Dinge (*endurer*) gibt oder die Identität von Dingen letztlich auf die Kontinuität verschiedener zeitlicher Phasen zurückgeführt werden kann (*perdurier*-Lösung). Dies interpretiert Hirsch so, dass die Kontrahenten verschiedene Sprechweisen annehmen: die endurer-Sprache (\mathcal{E}) bzw. die perdurier-Sprache (\mathcal{P}). Dabei ist es in \mathcal{E} wahr, dass es endurer gibt, in \mathcal{P} jedoch falsch. Dass der Streit zwischen Endurantisten und Perdurantisten keinen Sachgehalt hat, zeigt sich darin, dass jeder \mathcal{E} -Sprecher die \mathcal{P} -Position in seine eigene Sprache übersetzen kann, und zwar so, dass \mathcal{P} -Aussagen als wahr interpretiert werden können. Der in unserem Kontext entscheidende Punkt ist, dass sich die verschiedenen Sprachen durch die Bedeutung der in ihnen verwendeten \exists -Quantoren unterscheiden. Es gibt Quantoren-Varianz, z. B. einen *endurer*-Quantor und einen davon unterscheidbaren *perdurier*-Quantor. Hirsch betont zwar, dass auf diese Weise nicht alle ontologischen Dispute als sprachliche abgetan werden können. Dennoch wird sein ontologischer Pluralismus als weiterer Ansatz zur Deflationierung der Ontologie wahrgenommen.

Gegen die genannten Versuche, die Frage nach Existenz in eine Analyse der vielfältigen Bedeutung von »Existenz« bzw. des Existenzquantors zu überführen, haben sich Autoren mit stark realistischen Intuitionen gewandt. Einer davon ist Theodore Sider (Sider

2011), der davon ausgeht, dass es eine fundamentale Ebene der Wirklichkeit gibt, welche durch ontologische Theorien mehr oder weniger erfasst werden kann. Die beste ontologische Theorie ist nach Siders Ansicht eine, welche die Struktur der Wirklichkeit adäquat abbildet. Diese Theorie beruht wesentlich auf Prädikatenlogik erster Stufe, also jener formalen Sprache, welche mit dem Existenzquantor operiert. Sider spricht in diesem Sinn (frei nach David Lewis) auch davon, dass der Existenzquantor »carves at the joints of nature«. Dieser echte »metaphysische« Quantor ist einzig (gegen Ryle und Hirsch) und in seiner »Schwergewichtigkeit« (Chalmers) zu verteidigen. Interne Quantoren (Hofweber) lehnt Sider ab. Sie sind entweder auf echte *joint-carving*-Quantoren zurückzuführen oder zu eliminieren.

42.6 \exists und die Univozität von Existenz

Aus Siders Thesen, dass es eine fundamentale Ebene der Wirklichkeit sowie einen einzigen Existenzquantor gibt, folgt bei ihm auch ein strikt einförmiges oder univokes Verstehen von Sein bzw. Existenz. Damit können wir einen (großen) Bogen zum Beginn der Ontologie herstellen: Auch der »Kick-off« ontologischer Themenstellungen, Parmenides' »Seiendes ist, Nicht-Seiendes nicht« (s. 42.1) steht nämlich für strikte Univozität von Sein und von Existenz. In der aktuellen Ontologie ist die wichtigste Gegenpartei die Äquivokation, die, wie gesagt, in Ryle einen prominenten Repräsentanten gefunden hat. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang allerdings auch der dritte Weg: die Analogie, wie sie historisch bei Aristoteles vorzufinden ist.

Ein Autor, der versucht hat, diesen Weg zu gehen, ist Kris McDaniel (McDaniel 2009). Die klassische Analogielehre, nach der Sein oder Existenz auf vielfältige Weise ausgesagt werden kann, ohne dass diese Vielfalt in eine zusammenhangslose Diversität zerfällt, wird bei McDaniel aufgegriffen und logisch interpretiert. Nach McDaniels Auslegung gilt, dass beschränkte Quantifikationen die grundlegenden Verwendungen des Existenzquantors sind. Beschränkt quantifiziert man über einen bestimmten Wertebereich (nicht wie bei Quine auf einen unbestimmten), der freilich nicht leer sein kann und mit den ›domains‹ anderer beschränkter Quantifikationen keinen Überlappungsbereich aufweist. Aus allen beschränkten Quantifikationen lässt sich so etwas wie eine umfassende, generische Quantifikation herleiten. So kön-

nen wir z. B. einen Substanzquantor annehmen, der sich von diversen Akzidenz-Quantoren unterscheidet. Darüber hinaus können wir einen generischen Quantor bilden, der jedoch logisch den nicht-generischen oder beschränkten nachgeordnet ist. Natürlich existiert etwas schlechthin oder in einem generischen Sinn, das als Substanz existiert. Grundlegend ist jedoch das Letztere. Unter der Rücksicht, dass sich aus allen beschränkten Domänen eine unbeschränkte generische bilden lässt, hängen die beschränkten auch zusammen, was gegen das äquivoke »Auseinanderfallen« der Bereiche des Existierenden spricht.

Nicht unerwähnt bleiben darf jedoch, dass analoges Existenz-Verstehen durchaus auch wieder Opposition gefunden hat, prominent vertreten durch einen Vorreiter der aktuellen Existenz-Debatte, Peter van Inwagen. Van Inwagen verteidigt die Univozität von Existenz, wohl nicht nur gegen die Analogie, sondern auch gegen äquivoke Pluralität, unter Rückgriff auf Frege: Ebenso wenig wie es ein nicht-univokes Verstehen von Zahlen bzw. Zahlenreihen geben könne, gibt es ein nicht-univokes Auffassen von Existenz (vgl. dazu die Einführung des Existenzquantors bei Frege im Sinne eines Nicht-0-Quantors, 42.3). Zusammenhängend mit seiner Univozitätsthese vertritt van Inwagen übrigens auch einen strikten Anti-Meinongianismus, in dem er Sein (*being*) und Existenz (*existence*) streng identifiziert. Diese These scheint ihm derart selbstverständlich, dass sich jedwede Argumentation dafür erübrigt (van Inwagen 1998, 235; grundlegend zum Thema van Inwagen 2014).

Mit der zuletzt genannten Festlegung von Inwagens kommen wir auf einen Aspekt zu sprechen, der bereits zu Beginn (s. 42.1) angesprochen wurde. Er ist auch deshalb geeignet, den Bogen dieses Beitrags zu schließen. Damit, dass Existenz Sein ist, wird freilich noch keine Entscheidung darüber getroffen, was es tatsächlich gibt bzw. was als Existierendes im Kontext einer ontologischen Theorie anzunehmen ist. Dies herauszufinden ist Sache eigener philosophischer Kreativität und überschreitet die grundlegende und bis dato letztlich offene Debatte jenes Themas, dem wir uns hier gewidmet haben.

Literatur

- Berto, Francesco/Plebani, Matteo: *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*. London 2015.
- Carnap, Rudolf: Empirism, semantics, and ontology. In: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 20–40.
- Chalmers, David/Manley, David/Wasserman, Ryan (Hg.): *Metametaphysics. New Essays in the foundation of ontology*. Oxford 2009.

- Chalmers, David: Ontological Anti-Realism. In: David Chalmers u. a. (Hg.): *Metametaphysics*. Oxford 2009, 77–129.
- Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau 1884.
- Geach, Peter: What Actually Exists I. In: *Proceedings of the Aristotelean Society*. Suppl. Bd. 42 (1968), 7–20.
- Hirsch, Eli: Quantifier variance and realism. In: *Philosophical Issues* 12 (2002), 51–73.
- Hofweber, Thomas: A Puzzle about Ontology. In: *Nous* 39 (2005), 256–286.
- Kant, Immanuel: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Akademie-Textausgabe, Band II, Nachdruck. Berlin 1968.
- McDaniel, Kris: Ways of Being. In: David Chalmers u. a. (Hg.): *Metametaphysics*. Oxford 2009, 290–319.
- Meinong, Alexius: Über Gegenstandstheorie. In: Ders.: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychoologie. Leipzig 1904, 1–51.
- Quine, Willard Van Orman: Two Dogmas of Empiricism. In: *Philosophical Review* 60 (1951), 20–43.
- Quine, Willard Van Orman: On What There is. In: *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21–38.
- Russell, Bertrand: On denoting. In: *Mind* 14 (1905), 479–493.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. London 1949.
- Sider, Theodore: *Writing the Book of the World*. Oxford 2011.
- Thomasson, Amie: *Ontology Made Easy*. Oxford 2015.
- van Inwagen, Peter: Existence. Essays in Ontology. Cambridge 2014.
- van Inwagen, Peter: Meta-Ontology. In: *Erkenntnis* 48 (1998), 233–250.

Christian Kanzian

C Die Minimalbedingungen des Seienden: Das ontologische Gerüst

43 Dimensionen des Seienden: Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden und das Sein von Raum und Zeit

Ein klassisches, zentrales Problem der Ontologie ist die Frage danach, was fundamental ist und was hingegen nur derivativ existiert. Angewendet auf das Thema dieses Abschnitts fragt man, ob die Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden vom Sein von Raum und Zeit abhängt oder vielmehr umgekehrt das Sein von Raum und Zeit von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden. Abhängig von der Antwort auf diese Frage kommt man zu unterschiedlichen Auffassungen darüber, worin Räumlichkeit und Zeitlichkeit sowie Raum und Zeit bestehen, was ihre jeweilige Natur ist. Dazu gehören dann beispielsweise die Probleme der (Nicht-) Lokalität des Räumlichen, der (Un-)Wirklichkeit des Vergangenen und Zukünftigen und der (An-)Isotropie von Raum und Zeit. Doch beginnen wir mit der Ausgangsfrage, die historisch in der Debatte zwischen Gottfried Wilhelm Leibniz und Isaac Newton (vertreten durch Samuel Clarke) ihren Ursprung hat.

43.1 Die Leibniz/Clarke-Debatte und ihre Folgen

Leibniz ist ein Vertreter des *Relationalismus*, wonach Raum und Zeit von Räumlichem und Zeitlichem abhängen. Raum und Zeit sind lediglich Ordnungsrelationen zwischen Dingen (oder Ereignissen). Demnach kann es insbesondere keinen leeren Raum und keine leere Zeit geben. Auch kann ein isoliert betrachtetes Objekt keinen Ort haben und keinen Zeitpunkt: Räumliche Abstandsrelationen (und Winkel) sowie die zeitliche Relation des Früher-Später numerisch verschiedener Entitäten supervenieren *nicht* auf in-

trinsischen Eigenschaften der räumlich/zeitlichen Lokalisation. Dies folgert Leibniz aus seinem Prinzip der Identität von Ununterscheidbarem: Weil vorgeblich distinkte Weltzustände, die durch Drehung oder räumlich/zeitliche Verschiebung auseinander hervorgehen, qualitativ ununterscheidbar sind, seien sie numerisch identisch (vgl. Leibniz/Clarke-Briefwechsel 1715/16, 3. Brief, §§ 5–6; 4. Brief, § 15).

Newton setzt dagegen ein *substantialistisches* Verständnis, wonach das Sein von Raum und Zeit grundlegend ist. Bezogen auf den Raum bringt Newton die Besonderheit von Rotationsbewegungen als Hauptargument vor (vgl. Carrier 2009, 170 ff.). Nach relationaler Raumaffassung muss Bewegung stets *relativ* sein: Die Bewegung eines Dinges besteht danach im räumlichen Abstandswechsel zu mindestens einem anderen Objekt. Bei Rotationen aber entstehen Zentrifugalkräfte unabhängig von der materiellen Umgebung. Versetzt man z. B. einen mit Wasser gefüllten Eimer in Rotation, zeigt die konkave Deformierung der Wasseroberfläche an, wann das Wasser (mit)rotiert – und zwar auch dann noch, wenn der Eimer plötzlich festgehalten wird. Gleichgültig, ob das Wasser relativ zum Eimer ruht oder relativ zu ihm rotiert, kommt es dann und nur dann zur Deformierung der Wasseroberfläche, wenn das Wasser rotiert. Diese Bewegung, folgert Newton, bestehe in einer *absoluten* gegen den Raum.

Durch Einsteins allgemeine Relativitätstheorie hat die Debatte zwischen Relationalismus und Substantialismus einen neuen Schub bekommen. Zum einen legt die Materieverteilung die Geometrie der Raumzeit nicht eindeutig fest, insbesondere gibt es auch Vakuumlösungen: Dies spricht gegen das Machsche Prinzip – die relationalistische Verteidigungsstrategie, wonach die Materieverteilung im ganzen Universum jede Bewegung als relative sicherstelle (vgl. Friedman 2014, 223 ff.). Andererseits erschüttert das sogenannte Lochargument (vgl. Norton 2015) den Substantialismus, da demzufolge die Annahme ›nackter‹ Raumzeit-

Punkte als ontologisch grundlegend einen (physikalisch nicht bemerkbaren) Indeterminismus impliziert. Gewisse Modifikationen beider Positionen erscheinen aber haltbar, sodass der Streit bis heute als unentschieden gelten kann.

Historisch wirkmächtig, jedoch in der heutigen Debatte eher vernachlässigt, ist Immanuel Kants Auflösung des Dilemmas. Bereits in einer vorkritischen Schrift mit dem Titel *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenenden im Raume* (1768) führt Kant inkongruente Gegenstücke (z. B. rechte und linke Hand) gegen Leibniz ins Feld: Isoliert betrachtet dürfte ein solches Objekt *weder rechts- noch linksorientiert* sein, da das Original und sein Spiegelbild metrisch ununterscheidbar und also (nach Leibniz) identisch sein müssten. Tatsächlich aber, meint Kant, ist es doch immer schon *entweder rechts- oder linksorientiert*, wie auch immer konventionell die entsprechende Festlegung dann sein mag (vgl. Friebe 2006). In der *Kritik der reinen Vernunft* widerspricht Kant außerdem dem Leibnizschen Prinzip, was angewandt auf Räumliches zur Konsequenz hat, dass numerisch distinkte Objekte sich stets qualitativ intrinsisch unterscheiden müssten, so auch zwei völlig gleich erscheinende Wassertropfen (vgl. KrV A263/B319 f.). Kant hält dem entgegen, dass bereits die Verschiedenheit der Örter, d. h. ihre räumliche Lokalisation, ein hinreichender Grund für die numerische Verschiedenheit der Gegenstände sei. Folglich vertritt Kant, dass der Raum das *principium individuationis* ist, also dasjenige, was für die (synchrone, numerische) Identität von Räumlichem verantwortlich ist. Dies ist unvereinbar mit der relationalen Raumauflässung, da sie ja vielmehr die Räumlichkeit des Seienden als grundlegend annimmt und a fortiori auch die numerische Identität von Räumlichem.

Auf der anderen Seite lehnt Kant aber auch Newtons Auffassung von Raum und Zeit ab, vor allem deshalb, wie er immer wieder betont, weil ein leerer Raum und eine leere Zeit keine möglichen Gegenstände der Erfahrung seien. Kant setzt also sowohl Leibniz als auch Newton eine eigenständig dritte Position entgegen: Raum und Zeit sind demnach weder ursprünglich objektiv als ontologisch grundlegende Substanzen noch ursprünglich objektiv als derivative Ordnungsrelationen, sondern *ursprünglich subjektiv* (als reine Anschauungen). Wie bei Newton ist das Sein von Raum und Zeit nach Kant ontologisch grundlegend – nämlich Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung und ihres Gegenstandes (vgl. KrV A111) –, doch gegen Newton (und Leibniz) muss nun zwischen subjek-

tiver und objektiver Existenz unterschieden werden. Die *objektive* Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden – das Kant entsprechend ‚Erscheinung‘ nennt – hängt ontologisch ab vom *subjektiven* Sein von Zeit und Raum.

43.2 Das eigentümliche Problem von Zeit und Zeitlichem

Die Frage danach, was grundlegend und was abhängig existiert, hat in Bezug auf Zeit und Zeitliches eine besondere Bedeutung. Im Unterschied zum Raum nämlich, der *isotrop* ist, hat die Zeit – nach gewöhnlichem Verständnis – nicht nur eine Ordnung, sondern auch eine Richtung (*anisotrop*). Dann aber stellt sich die Frage, was davon fundamental ist: Zeit-Ordnung oder Zeit-Richtung?

Diese Frage sei zunächst anhand zweier Modelle veranschaulicht. Im ersten Fall stellt man sich die Zeit als eine eindimensionale Linie vor (in relativistischen Raumzeiten als eindimensionale Weltlinien). Ihre Punkte stehen in der Ordnungsrelation des Früher-Später zueinander. Gleches gilt für Zeitliches, d. h. für die Dinge oder Ereignisse, die an diesen Punkten lokalisiert sind. Zeit und Zeitliches sind gemäß diesem Modell gleichermaßen objektiv, und man kann entweder Newtonscher Substantialist sein oder Leibnizscher Relationalist. Kein Zeitpunkt aber ist als objektiv gegenwärtig ausgezeichnet: Der Gegenwartsbezug unseres Denkens und Handelns, demzufolge man (beispielsweise) davon überzeugt sein muss, dass es *jetzt* regnet, wenn man mit guten Gründen einen Regenschirm aufspannt, wird vielmehr auf die eine oder andere Weise *reduktiv* erklärt. Alle Zeitpunkte und alles Zeitliche existieren gleichermaßen, d. h. unabhängig vom Gegenwartsbezug unseres Denkens und Handelns. Dies bedeutet weder, dass sie *zeitlos* wären, noch, dass alles miteinander *gleichzeitig* wäre; die Anordnung in Früher-Später ist ja objektiv. Der Slogan, dass Computer und Dinosaurier gleichermaßen wirklich sind, bedeutet einfach, dass sie beide gleichermaßen zu ihrer Zeit existieren. Diese Position nennt sich ‚B-theoretischer Eternalismus‘ oder auch ‚block universe view‘ (vgl. Mellor 1998).

Zeit-Ordnung ist hier grundlegend, d. h. sie wird als gegeben postuliert. Jede Linie (Weltlinie) aber hat, von jedem Punkt in ihr aus betrachtet, zwei Seiten, sodass es zwei Möglichkeiten gibt, die Früher-Später-Relation auszurichten (relativistisch: die Tangentialvektoren der Weltlinien können konsistent in zwei

mögliche Richtungen zeigen). Wählt man eine dieser Möglichkeiten aus, bekommt die Zeit derivativ eine Richtung (und mit ihr auch die Anordnung von Zeitlichem). Die Diskussion um den Zeitpfeil in der Philosophie der Physik (vgl. Price 1996) handelt darum, ob diese Wahl einen objektiven, physikalischen Grund hat, z. B. im Entropie-Satz.

Im zweiten Modell – dem *moving spotlight view* (vgl. aktuell, Deasy 2015) – ist die Ordnungsrelation zunächst nur eine von John McTaggart (1908) so benannte C-Serie: also eine asymmetrische, irreflexive und transitive Relation, die noch nicht den Sinn von Früher-Später hat. Sie konstituiert noch *keine zeitliche Ordnung*. Eine solche entsteht erst dadurch, dass ein *spotlight* über die Linie und allem, was auf ihr lokalisiert ist, wandert. Dieser *spotlight* repräsentiert einen objektiven Zeitpunkt der Gegenwart, ein bewegtes Jetzt, das sich in einer bestimmten Richtung entlang der (Welt-)Linie(n) bewegt. In Abhängigkeit von dieser Bewegung wird aus der atemporalen C-Serie eine temporale B-Serie des Früher-Später. Zeit-Ordnung ist derivativ, Zeit-Richtung fundamental. Diese Position nennt sich auch ›A-theoretischer Eternalismus‹. Man kann daher den in der analytischen Zeit-Metaphysik zentralen Unterschied zwischen A- und B-Theorien dahingehend verstehen, dass im einen Fall die Zeit-Richtung gegenüber der Zeit-Ordnung fundamental ist, im anderen umgekehrt.

Die besondere Dynamik der Zeit, die sie anscheinend vom Raum wesentlich unterscheidet, kommt offenbar in solchen Modellen (am besten) zum Ausdruck, in denen Richtung gegenüber Ordnung primär ist. Dies sieht auch Kant so, wenn er sagt, dass eine eindimensionale Linie nur dann eine *Zeit-Ordnung* (und nicht etwa eine Raum-Ordnung) repräsentiert, »sofern wir sie ziehen« (KrV B156), also nur in Abhängigkeit von der Bewegungsrichtung des Ziehens. Dass es sich in der Tat so verhält, zeigt die allgemeine Relativitätstheorie: Ihr zufolge gibt es kosmologische Lösungen der einsteinschen Feldgleichungen, die geschlossene zeitartige Weltlinien enthalten. Dies sind Linien, die überall eine konsistente Zeit-Richtung repräsentieren. Da sie sich aber derart krümmen, dass sie wie eine Kreislinie geschlossen sind, repräsentieren sie global *keine Zeit-Ordnung* (vgl. Earman/Smeenk/Wüthrich 2009; dazu Friebe 2016). Die Punkte solcher geschlossener Kurven sind symmetrisch und reflexiv geordnet, d. h. jeder solcher Punkt wäre früher (und später) als er selbst. Zeit-Richtung ist demnach nicht nur grundlegend: Es kann – aufgrund empirisch-kontingenter Umstände, die für solcherart gekrümmte Raumzeiten

verantwortlich sind – sogar vorkommen, dass es auf Basis einer Zeit-Richtung zu einer Zeit-Ordnung gar nicht kommt.

Das Modell des *moving spotlights* geht aber vielleicht nicht weit genug, um die tatsächliche Besonderheit der Dynamik von Zeit und Zeitlichem einzufangen. Denn auch dort ist wie im *block universe view* kein Zeitpunkt *existentiell* ausgezeichnet. Demgegenüber zeichnet das *growing block Modell* Gegenwärtiges als Grenze des Existierenden aus: Zukunft und Zukünftiges existieren (noch) nicht, sodass der Block des Existierenden ständig wächst. Der *Präsentismus* geht noch einen Schritt weiter (vgl. zu den verschiedenen Modellen Dainton 2001): Ihm zufolge gibt es überhaupt nur einen Zeitpunkt – die Gegenwart, das Jetzt – und ist nur solches Zeitliches wirklich, das gegenwärtig ist. Auch Vergangenheit und Vergangenes existieren nicht (mehr). Dann aber ist die relationalistische Auffassung (endgültig) aus dem Spiel: Das Kontinuum der Zeit kann nun gar nicht mehr als Ordnungsrelation einer *Pluralität* von Entitäten (z. B. Punkten) verstanden werden. Vielmehr ist in einem zu präzisierenden Sinne die Zeit das Kontinuum *eines* Punktes, der immer wieder neu entstehenden wie vergehenden Gegenwart. Das Sein der Zeit ist radikal ein *Werden*, ohne dass etwas bestünde, das angeordnet werden könnte. Zeit als Gegenwart ist dynamisch-nulldimensional.

Ein Modell für einen solchen kontinuierlich-dynamischen Punkt hat Gerold Prauss entwickelt (vgl. zuletzt Prauss 2015): Man stelle sich vor, *Flatland*, ein räumlich-zweidimensionales Universum, werde von einer dreidimensionalen Kugel durchlaufen. Was den Bewohner/innen erscheint, ist im ersten Augenblick ein Punkt, der sich unmittelbar anschließend zweiseitig zu einer immer größer werdenden Linie ausdehnt, die später sich zweiseitig wieder verkleinert und im letzten Augenblick als der sich zweiseitig eindehnende Punkt auftritt. Mit diesem Sinn von Aus- und Eindehnen könnte man dann darüber hinausgehend fordern, ein Punkt dehne sich einseitig in eine Richtung aus und gleichermaßen in die dazugehörige Gegenrichtung ein: Was dann auftrete, der sich selbst kontinuierlich aus- wie eindehnende Punkt, repräsentiere die immer wieder neue Gegenwart, das Werden der Zeit. Zeit wäre wesentlich Zeit-Richtung – Ausdehnungsrichtung –; so wesentlich, dass geradezu fragwürdig wird, wie daraus überhaupt Zeit-Ordnung entstehen soll. Kantisch verstanden ist dies das Problem, wie aus dem subjektiven Sein (als Werden) der Zeit objektive Zeitlichkeit des Seienden entstehen kann.

43.3 Das Problem des Zeit-Überdauerns von Räumlichem

Die Zeitlichkeit des Seienden unterscheidet sich intuitiv von seiner Räumlichkeit darin, dass es *als dasselbe* konträre Eigenschaften haben kann. Dasselbe Blatt kann eine Weile lang räumlich-homogen grün sein und anschließend eine Weile lang räumlich-homogen rot: Es hat sich verändert, zwischen den beiden Phasen gab es einen Augenblick (oder auch eine Dauer) des Wechsels (von Eigenschaften), unter Wahrung der numerischen Identität des Objekts. Niemand aber würde von Veränderung sprechen, wenn ein räumlich ausgedehntes Ding zur Hälfte rot und zur anderen Hälfte grün ist. Der Schnitt zwischen diesen beiden Hälften ist unbestritten kein Augenblick des Wechsels, vielmehr sind bloß konträre Eigenschaften auf numerisch distinkte (räumliche) Teile verteilt.

Diesen Unterschied zwischen der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit des Seienden kann man auch vertreten, wenn man zwischen dem Sein von Zeit und Raum noch keinen (wesentlichen) Unterschied erblickt, wie im B-theoretischen Eternalismus. Temporale Veränderung, sagt ein Hauptvertreter dieser Position, unterscheide sich wesentlich von räumlicher Variation, denn »change needs identity as well as difference [...] a single particular for the difference to be change *in*« (Mellor 1998, 89). Im Unterschied zur räumlichen Erstreckung, wo jedes (Teil-)Objekt *nur einmal* auftritt, sind laut *Endurantismus* Objekte in der Zeit – vergleichbar mit einer universalen Eigenschaft im Raum – *mehrfach instanziert*. Doch auf Basis des Eternalismus ist diese Auffassung des Zeit-Überdauerns und der zeitlichen Veränderung entweder trivialerweise wahr oder offensichtlich falsch. Der Schlüssel zu ihrem Verständnis ist ja die Behauptung, ein Ding sei zu jeder Zeit *wholly present* (ganz vorhanden). Das aber kann nur entweder die Trivialität bedeuten, dass alles, was *zur Zeit t* ein Teil des Ganzen ist, zu diesem *t* auch existiert, oder aber das offensichtlich Falsche, dass alles, was *simpliciter* (überhaupt) ein Teil des Ganzen ist, zum gegebenen Zeitpunkt existiert (vgl. Sider 2001, 64).

Entsprechend sollte man als Eternalist besser *Perdurantist* sein. Dann vertritt man die Auffassung, dass ein Ding, das zu verschiedenen Zeiten existiert, metaphorisch gesprochen ein vierdimensionaler Wurm ist. Es überdauert Zeit, indem es zu den verschiedenen Zeiten seiner Existenz numerisch verschiedene *temporal parts* (zeitliche Teile) hat. Über die gewöhnlichen räumlichen Teile hinaus hat ein zeitüberdauerndes

Objekt also noch zeitliche Teile; im Veränderungsfall verteilen sich dann die konträren Eigenschaften auf numerisch Verschiedenes. Zugunsten dieser Position wird vor allem geltend gemacht, dass sich so einige klassische philosophische Rätsel temporaler Veränderung lösen lassen. Als Beispiel betrachte man einen Block Marmor und eine Statue: Sie koinzidieren eine Weile lang, sind aber offenbar nicht einfach identisch, haben sie doch in ihrem ganzen zeitlichen Fortbestehen unterschiedliche Geschichten. Endurantistisch ist man in solchen Fällen zu der kontraintuitiven Auffassung gezwungen, dass in der Koinzidenzphase *zwei* ununterscheidbare Dinge vorliegen. Im Beispielsfalle wäre das eine davon (der Marmor) noch an früheren und späteren Zeitpunkten lokalisiert, das andere (die Statue) dagegen nicht. Perdurantistisch kommt es dagegen nur zu einer *teilweisen* Überlappung, indem zwei als Ganze verschiedene Raumzeit-Würmer gemeinsame (numerisch identische) zeitliche Teile haben. Dies sei erheblich plausibler (vgl. zu den verschiedenen Rätseln Sider 2001, Kap. 5). Der Unterschied zwischen Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Seienden droht so aber vollständig verloren zu gehen.

Die Natur des Zeitüberdauerns von Räumlichem variiert mit der zugrunde gelegten Ontologie des Seins der Zeit. Auf Basis des Präsentismus, um sich hier auf die extreme Gegenposition zu beschränken, ist gar fragwürdig, ob und wie die Dinge überhaupt Zeit überdauern können. Es existieren ja gar keine numerisch verschiedenen Zeitpunkte, an denen zeitliche Teile des Ganzen lokalisiert sein könnten (Perdurantismus) bzw. an denen dreidimensionale Dinge mehrfach instanziert sein könnten (Endurantismus). Entsprechend folgert (der Eternalist) David Lewis: »presentism rejects persistence altogether« (Lewis 1986, 204). Jedoch wollen Präsentist/innen in der Regel nicht behaupten, dass sämtliche Dinge je und je neu entstehen. Sie müssten dann aber behaupten, dass Dinge *jetzt* persistieren (vgl. Merricks 1999), dass es also nicht nur Dinge oder Ereignisse gibt, die jetzt *bloß* existieren, sondern darüber hinaus: jetzt *immer noch* bzw. jetzt *bleibend*. Präsentist/innen brauchen ein eigenes Konzept von Persistenz, das verständlich macht, wie Zeitliches über das Dynamisch-Punktuelle der Zeit hinausgehen kann.

Den Unterschied zwischen dem (temporalen) Austausch von zwei Dingen und der Veränderung von einem (beharrlichen) Ding beim Wechsel seiner Eigenschaften zu etablieren, kann präsentistisch nur gelingen, indem Dinge nicht nur jetzt rot oder jetzt grün sind, sondern auch jetzt rot (bzw. grün) *werden* kön-

nen. Der tempushafte Satz »*a* wird jetzt *F*« – im Unterschied zu »*a* ist jetzt *F*« bzw. »*a* ist jetzt nicht-*F*« – impliziert aber über den gegenwärtigen Zeitpunkt hinaus, dass *a* einmal nicht-*F* war, und (wohl) auch, dass *a* einmal *F* sein wird. Kantisch gesprochen müsste aus dem subjektiven Sein der Zeit als Punkt objektive Zeitlichkeit als Spanne entspringen – und zwar ohne dass dadurch doch wieder Vergangenes und Zukünftiges existieren. Nur Gegenwärtiges darf, im kantischen Präsentismus, *erscheinen*; und dennoch muss zeitlich darüber hinaus Objektives bewusst werden können: vielleicht durch Einbildungskraft.

43.4 Zur Dynamik des Raums und zur (Nicht-)Lokalität des Räumlichen

Bei aller Gegensätzlichkeit waren sich Newton, Leibniz und Kant in Bezug auf Raum und Räumlichkeit doch in Vielem einig: Unbestritten war historisch beispielsweise deren Dreidimensionalität, die Statik des Zugleichs aller Teile des Raumes und die Lokalität des Räumlichen. Rein philosophisch war das Zeit-Problem deutlich komplexer. Dies hat sich durch die Herausforderungen von Relativitäts- und Quantenphysik geändert. Zwei Aspekte seien dabei in den Fokus gerückt: die Dynamik des sich ausdehnenden Raumes und die Nicht-Lokalität verschränkter Systeme.

Die relativistische Kosmologie überrascht mit einer Konzeption von Bewegung, der gemäß Räumliches bewegt sein kann, obwohl es relativ zum Raum in Ruhe ist: Es bewegt sich *mit* dem Raum (vgl. Craig 2001, 208). Veranschaulicht wird dieses Phänomen durch einen Luftballon, auf dem kleine Münzen fixiert sind: Die Ballonhaut allein repräsentiere den Raum, und die Münzen stehen für die räumlichen Objekte. Bläst man den Ballon nun (weiter) auf oder lässt ihn (fertig aufgeblasen) rotieren, bewegen sich die Münzen, obwohl weder gegen die Ballonhaut noch gegeneinander (im reinen Rotationsfall). Sie folgen der Bewegung des Raumes, der folglich selbst bewegt ist. Worin besteht diese Dynamik des Raumes? Jeder Teil des Raumes jedenfalls ist gleichermaßen bewegt; insbesondere kommt im Ausdehnensfall nichts in dem Sinne hinzu, dass über die Grenzen des bisherigen Raumes, der bliebe, was er ist, einfach neuer Raum hinzugefügt würde. Der bisherige Raum ist vielmehr durch und durch dynamisch – und also gerade nicht so wie die Linie, die den *Flatland*-Bewohner/innen erscheint (s. o.): Tatsächlich wird diese Linie einfach vergrößert (und später verkleinert), indem zusätzliche Teile der

Kugel durch *Flatland* treten (und später nach und nach verschwinden). Es scheint, als dehne sich demgegenüber kosmologisch *jeder* Punkt des Raumes in alle Richtungen aus.

Eternalisten haben vielleicht hier die Möglichkeit, den Raum entlang der kosmologischen Zeit als *perdurierendes* Objekt aufzufassen: Da im (realistischen) Ausdehnensfall die metrische Struktur ständig und überall wechselt, und es sich also gemäß metrischem Essentialismus (einer möglichen Konsequenz des Loch-Argumentes) nicht um numerisch denselben Raum handeln kann, müssen offenbar die verschiedenen Räume numerisch verschiedene zeitliche Teile des Ganzen sein. Eine Debatte über relativistische Persistenz ist (auf eternalistischer Basis) bislang jedoch nur mit Blick auf die *spezielle* Relativitätstheorie geführt worden (vgl. dazu Balashov 2010).

Die Herausforderung durch die Quantenphysik besteht in ihrer *Permutationsinvarianz* einerseits und in physikalischer *Verschränkung* andererseits. Beides betrifft die (Nicht-)Lokalität des Räumlichen. In einem ersten Schritt sei dafür noch einmal an Kants Wassertropfen-Beispiel erinnert: Zwei qualitativ vollkommen gleiche Tropfen Wasser seien – als Erscheinungen betrachtet, also in Abhängigkeit des subjektiven Seins von Raum – numerisch verschieden allein aufgrund der (numerischen) Verschiedenheit ihrer Orte. Damit tritt Kant gegen Leibniz' Prinzip an und verteidigt den Raum als *principium individuationis*. Auch Quantenobjekte verletzen – der Standard-Deutung zufolge – das Leibnizsche Prinzip. Aufgrund der (statistisch begründeten) Forderung, dass die bloße Permutation gleichartiger Teilchen physikalisch keinen Unterschied machen darf, sieht ein Zustand, der Kants Situation nachahmt, mathematisch aber wie folgt aus:

$$|\Psi\rangle = \frac{1}{\sqrt{2}} \left[|R\rangle_1 |\uparrow_z\rangle_1 \otimes |L\rangle_2 |\uparrow_z\rangle_2 - |L\rangle_1 |\uparrow_z\rangle_1 \otimes |R\rangle_2 |\uparrow_z\rangle_2 \right]$$

Wie bei Kant hat man hier zwei qualitativ ununterscheidbare Objekte, beispielsweise jeweils ein Elektron mit Spin-up in *z*-Richtung, anscheinend eines rechts und eines links (also an verschiedenen Orten). Doch, wörtlich gelesen, befindet sich keinesfalls das Teilchen, das mit »1« bezeichnet ist, rechts (bzw. links) und das Teilchen, das mit »2« bezeichnet ist, links (bzw. rechts). Stattdessen sind beide Teilchen *irgendwie* an beiden Orten, mathematisch jedenfalls in *demselben* gemischten Zustand:

$$\hat{\rho}_{1,2} = |\uparrow_z\rangle \left[\frac{1}{2} |R\rangle \langle R| + \frac{1}{2} |L\rangle \langle L| \right]$$

Möglicherweise ist dies an dieser Stelle bloß ein Artefakt des Formalismus, und es lässt sich eine kantische Deutung von Quanten-Individualität verteidigen (vgl. Friebe 2017). Doch gibt es darüber hinaus andere Zustände, die nicht bloß Permutationsinvarianz ausdrücken, sondern auch noch physikalisch bedeutsame Verschränkung, nämlich z. B. diesen:

$$|\Psi\rangle = \frac{1}{\sqrt{2}} \left[(|\downarrow\rangle_1 \otimes |\uparrow\rangle_2 - |\uparrow\rangle_1 \otimes |\downarrow\rangle_2) + (|R\rangle_1 \otimes |L\rangle_2 + |L\rangle_1 \otimes |R\rangle_2) \right]$$

Auch in diesem Falle ist nach Standard-Deutung das Leibniz-Prinzip verletzt (obwohl hier gegensätzliche Spin-Werte auftauchen). Doch nun ist die räumliche Lokalisierung mit den Spin-Werten *entkoppelt* – es gibt vier Summanden, die alle zustandsabhängigen Eigenschaften mischen. Es ist daher nicht einmal so, dass rechts (bzw. links) etwas mit festem Spin-Wert wäre. Mit einem solchen Zustand lassen sich sogenannte Bellsche Ungleichungen verletzen, d. h. statistische Korrelationen von Messresultaten erzielen, die klassisch unerklärbar sind.

Mit dem quantenmechanischen Formalismus lässt sich also die Verletzung von Bell-Ungleichungen berechnen, was experimentell bestätigt ist. Die faktische Verletzung dieser Ungleichungen hat aber Konsequenzen, die von diesem speziellen Formalismus unabhängig sind, insbesondere unabhängig davon, ob die Standard-Quantenmechanik als vollständig angesehen wird (vgl. Bricmont 2016, Kap. 4): Sie zeigt an, dass – gleichgültig, welche Theorie den Mikrobereich beschreibt – die Natur auf irgendeine Weise *nicht-lokal* ist. Es ist daher nicht so, dass die Räumlichkeit des Seienden stets lokal ist. Räumliches kann also nicht (immer) auf einen kleinen Bereich restriktiert werden, in dem es ontologisch unabhängig von Anderem, (weit) Entferntem existierte.

43.5 Was ist nun wirklich fundamental?

Die fundamentale Physik aber wird (wohl) bei allgemeiner Relativitätstheorie und Quantenphysik nicht stehen bleiben. Diese beiden bislang als grundlegend aufgefassten Theorien werden nämlich häufig in einer Spannung zueinander gesehen, die es wünschenswert erscheinen lässt, eine alles vereinheitlichende Quantentheorie (Stichwort: Stringtheorie) zu entwerfen oder zumindest eine kohärente Quantentheorie der Gravitation (für alle Energiebereiche). In den meisten Ansätzen dieser Art fehlt die Raumzeit

auf der elementaren Ebene und wird als bloß *emergent* betrachtet (vgl., auch zur empirischen Kohärenz dieser Idee, Huggett/Wüthrich 2013). Die fundamentalen Strukturen sind nicht-raumzeitlich, raumzeitliche Strukturen also bloß derivativ, die entweder notwendigerweise oder contingent aus den grundlegenden Strukturen entspringen.

Auf der argumentativen Linie dieses Beitrages kann man sagen, dass laut (den meisten Ansätzen der) Quantengravitation weder die objektive Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden, wie bei Leibniz, noch das objektive Sein von Raum und Zeit, wie bei Newton, tatsächlich fundamental ist. Dies hält die transzendent-idealistiche Option offen, dass der Grund im subjektiven Sein von Zeit (als immer wieder neu entstehendem wie vergehendem Jetzt-Punkt) und Raum (als daraus entstehender nicht-punktueller Ausdehnung) liegt. Dagegen sind Physiker/innen auf der Suche nach anderen objektiven Strukturen, also nach einer Objektivität diesseits von Zeit, Raum, Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Empirische Evidenz, die physikalisch diesen Schritt rechtfertigen müsste, steht allerdings aus. Man könnte meinen, hier werde von der raumzeitlichen Erscheinungsseite abstrahierend das Ansichsein des Wirklichen in den Blick genommen.

Literatur

- Balashov, Yuri: Persistence and Spacetime. Oxford/New York 2010.
- Bricmont, Jean: Making Sense of Quantum Mechanics. Springer Switzerland 2016.
- Carrier, Martin: Raum-Zeit. Berlin/New York 2009.
- Craig, William Lane: Time and the Metaphysics of Relativity. Dordrecht 2001.
- Dainton, Barry: Time and Space. Chesham 2001.
- Deasy, Dan: The moving spotlight theory. In: Philosophical Studies 172 (2015), H. 8, 2073–2089.
- Earman, John/Smeenk, Christopher/Wüthrich, Christian: Do the laws of physics forbid the operation of time machines? In: Synthese 169 (2009), H. 1, 91–124.
- Friedman, Michael: Foundations of Space-Time Theories. Relativistic Physics and Philosophy of Science [1983]. Princeton 2014.
- Friebe, Cord: Kant's rejection of Leibniz's principle and the individuality of quantum objects. In: Kant Yearbook 9 (2017), 1–17.
- Friebe, Cord: Time order, time direction, and the presentist's view on spacetime. In: Kriterion – Journal for Philosophy 30 (2016), H. 2, 91–106.
- Friebe, Cord: Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke. In: Kant-Studien 97 (2006), H. 1, 33–49.
- Huggett, Nick/Wüthrich, Christian: Emergent spacetime and empirical (in)coherence. In: Studies in the History and Philosophy of Modern Physics 44 (2013), 276–285.
- Lewis, David: On the Plurality of Worlds. Oxford 1986.

Mellor, David Hugh: Real Time II. London 1998.
McTaggart, John M. E.: The Unreality of Time. In: Mind 17 (1908), 457–474.
Merricks, Trenton: Persistence, parts, and presentism. In: Nous 33.3 (1999), 421–438.
Norton, John D.: The Hole Argument [2015]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/spacetime-holearg/>.

Prauss, Gerold: Die Einheit von Subjekt und Objekt. Kants Probleme mit den Sachen selbst. Freiburg 2015.
Price, Huw: Time's Arrow and Archimedes' Point. Oxford/New York 1996.
Sider, Theodore: Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time. Oxford/New York 2001.

Cord Friebe

44 Die ontologische Matrix des Seienden: Form und Stoff/Materie

44.1 Form und Stoff bei Aristoteles

Die aristotelischen Begriffe ›Form‹ und ›Stoff‹ setzen die Anerkennung zweier begrifflicher Rahmen im Kern seines Denkens voraus. Den einen können wir den *erkenntnistheoretischen Rahmen* nennen, der sich jenseits des falschen und ungesicherten Wissens wie der bloßen Meinung der sophistischen *doxa* auf die Grundbedingungen sicherer und verlässlicher Erkenntnis bezieht. Auf der anderen Seite können wir den *ontologischen Rahmen* angeben, d.h. die philosophische Grundkonzeption, die es erlaubt, von ersten Prinzipien und den Begriffen zu sprechen, in denen sich nach dem bekannten und oft wiederholten Ausdruck *to on he on*, das Seiende als Seiendes manifestiert.

Der erkenntnistheoretische Rahmen

Die Begriffe ›Form‹ und ›Stoff‹ bilden eine der Grundlagen der sogenannten aristotelischen Metaphysik. Der Name dieser berühmten Disziplin der Philosophie kommt von der zufälligen bibliothekarischen Klassifizierung einer Gruppe aristotelischer Schriften, die lange verschollen waren und den Titel verdrängt haben, den Aristoteles selbst möglicherweise vorgezogen hätte. Denn tatsächlich spricht er in den unter diesem Titel bekannt gewordenen Schriften nie von ›Metaphysik‹, verschiedentlich jedoch von *próte philosophia*, also ›erster Philosophie‹, weil sie die ersten Prinzipien des Wissens behandeln, die jede einzelne Wissenschaft verwenden muss, um sich als Wissenschaft begründen und erhalten zu können. Jenseits des zufälligen Ursprungs des Wortes ›Metaphysik‹ muss man jedoch anerkennen, dass es sich historisch durchgesetzt hat. Diese ›Metaphysik‹ wird von ihrem Autor als die unverzichtbare Grundlage allen Wissens verstanden: Grundlage selbstverständlich des philosophischen Wissens selbst in allen seinen Formen und auf allen Gebieten, aber auch jeder weiteren theoretischen Tätigkeit, die den Anspruch erhebt, gültige Erkenntnis bzw. *epistéme* zu sein. Gemeint ist alles, was wir heute ganz allgemein ›wissenschaftliche Erkenntnis‹ nennen, nicht nur im Sinne der heute vorherrschenden experimentellen Wissenschaft, sondern in dem grundlegenden Sinn von methodisch gewonne-

ner Erkenntnis, d. h. eines Wissens, das, wie Aristoteles das nennt, seine Argumentation in Übereinstimmung mit den ersten Prinzipien und den formalen Regeln der Logik und Methodologie aufbaut.

Der für unsere Zeit wichtigste Aspekt eines auf der vollständigen und hermeneutisch akkurate Lektüre seiner Originaltexte beruhenden Aristotelesverständnisses ist die hohe erkenntnistheoretische Anforderung von Aristoteles an sich selbst. Sie beruht vor allem auf einer Analyse der natürlichen Sprache des Menschen, der für ihn höchsten menschlichen Fähigkeit und dem einzigen Werkzeug, über das wir verfügen, um in der Theorie weiterzukommen. Die erste Zeile seiner unter dem Titel »Metaphysik« zusammengestellten Texte ist die berühmte Erwähnung dieser theoretischen Aufgabe mit den motivierenden Worten: »Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.« (Aristoteles 1995a, 1) Nicht mehr und nicht weniger als dieses universelle natürliche Streben konstituiert den Antrieb dieser theoretischen Aufgabe des Wissens. Denn obwohl *theoria*, üblicherweise als ›Kontemplation‹ übersetzt, zu einem der geschätztesten Produkte wissenschaftlichen Wissens geworden ist (denken wir an ›Evolutionstheorie‹ oder ›Relativitätstheorie‹), ist sie ursprünglich und etymologisch betrachtet eine ›sehende‹ Tätigkeit: Denn *theoria* ist ein Substantiv, das von dem Verb *oráo* abgeleitet ist, das ›sehen‹ bedeutet. Wir können also sagen, dass das Wissen in der natürlichen und vorwissenschaftlichen Sprache als ›Schau‹ aus einer Metapher entsteht: wahrscheinlich deshalb, weil, wie Aristoteles selbst sagt, der Sehsinn der zum Leben nützlichste Sinn ist, auch wenn das Gehör den geistig höchsten Sinn darstellt, weil es der Seele unmittelbar die ideenreichsten Worte zuträgt, mit denen wir die Welt verstehen. Von diesem aus der Analyse der natürlichen Sprache gewonnenen Rahmen her, der das Wissen mit der Anschauung der Welt verbindet, können wir über die Sprache in den ontologischen Zusammenhang eintreten, um die Begriffe ›Form‹ und ›Stoff‹ besser zu verstehen.

Der ontologische Rahmen

»Das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht« (Aristoteles 1995a, 61). Dieses Apophtegma (ein Sinspruch, der im Werk des Aristoteles oft wiederholt wird) ist der Schlüssel zu einem flexiblen Verständnis des Ganzen der aristotelischen Metaphysik, das sich von einem starren Dogmatismus im traditionellen Verständnis unterscheidet. Nach der Analyse der Bedeutung des allgemeinsten und grundlegends-

ten Begriffs, des ›Seins‹, kommt Aristoteles zu dem Schluss, dass dieser Begriff nicht nur eine Bedeutung hat, sondern vieldeutig ist. Die Polysemie, ein in funktionalen und alltäglichen Zusammenhängen der Sprache bekanntes linguistisches Phänomen, hilft ihm durch die darin liegenden Möglichkeiten einer dehbaren und flexiblen Hermeneutik, eine ontologische oder metaphysische Position von großer philosophischer Reichweite einzunehmen. Die Polysemie des Ausdrucks ›Sein‹ und die mit ihr verbundene Flexibilität wird zum Kern der Wirklichkeit, gerade weil er nicht nur *eine* Bedeutung hat, und wird es von dem Augenblick an, da wir von jeder konkreten, tatsächlichen oder möglichen Wirklichkeit und von *der* Wirklichkeit als Ganzes aussagen können, dass sie ›ist‹. Diese Vieldeutigkeit unterscheidet sich jedoch klar von der Homonymie, die ihr logisches Korrelat im Irrtum hat (etwa die Bank zum Sitzen und die Bank als Finanzinstitut), denn der polysemische Ausdruck hat sein logisches Korrelat in der Analogie, d. h. er erlaubt es, in den Bedeutungsdifferenzen eine gemeinsame begriffliche Grundlage zu erhalten. Aristoteles zufolge hat nun die Vieldeutigkeit des Ausdrucks ›Sein‹ auch eine gemeinsame Wurzel, die *ousia*. In der Analyse dieses Begriffs entfalten sich die verschiedenen Bedeutungen, ohne ihre Einheit einzubüßen. Aristoteles schreibt:

»Indem nun in so vielen Bedeutungen das Seiende bezeichnet wird, so ist offenbar von ihnen erstes Seiendes das Was, welches das Wesen (Substanz) bezeichnet. [...] Nun gebraucht man zwar das Wort Erstes in verschiedenen Bedeutungen, indes in jeder von ihnen ist das Wesen Erstes sowohl dem Begriff, wie der Erkenntnis und der Zeit nach.« (Aristoteles 1995a, 132)

Wir werden gleich sehen, dass Form und Stoff begrifflich aus der Analyse dieses die vielfältigen Bedeutungen des Seins übergreifenden Begriffs der *ousia* entstehen.

Wenn auch die Analyse der *ousia* das Grundanliegen seiner Ontologie ist, so kann man doch weitere Perspektiven und Ziele auf praktisch gleichwertiger Ebene betrachten: auf der einen Seite die ätiologische Perspektive, die nach Ursachen fragt (*aitia* bedeutet Ursache), und auf der anderen Seite die Überwindung der vorsokratischen Aporien über Bewegung und Vielheit des Seins. Die ätiologische Perspektive durchzieht das ganze Werk von Aristoteles und findet seine erste Formulierung in der Reflexion am Anfang der *Metaphysik* über die »Wissenschaft, die wir suchen« (*zētouméne epistémē*), wo er, nach dem er zwei Grundeigen-

schaften wahrer Wissenschaft, »Erkennbarkeit« und »Lehrbarkeit« (*sit venia verbo*) etabliert hat, ausführt: »[...] zu lehren fähiger ist die auf die Ursachen theoretisch gerichtete Wissenschaft; denn es lehren diejenigen besser, die zu jedem die Ursachen angeben. [...] im höchsten Sinne erkennbar aber sind das Erste (Prinzipien) und die Ursachen« (Aristoteles 1995a, 5 f.).

Die Kompatibilität des Seinsbegriffs mit Veränderung und Bewegung schien seit Parmenides aporetisch zu sein, und Aristoteles kommt durch die Dualität von Form und Stoff mittels der Aufnahme des parallelen Begriffsschemas Akt-Potenz zu ihrer Aufhebung, die er speziell von dieser Reflexion her entwickelt:

»Da nun das Seiende einmal als ein Was oder ein Qualitatives oder ein Quantitatives, andererseits als ein Vermögen (Möglichkeit) und Vollendung (Wirklichkeit) und nach dem Werk bezeichnet wird, so wollen wir auch über Vermögen und Vollendung genauere Bestimmungen geben.« (Aristoteles 1995a, 180 f.)

Die Plastizität des aristotelischen Denkens ist viel größer als eine bestimmte Tradition hat begreifen wollen, und genau an dieser Stelle finden wir bestätigt, wie diese neue Sichtweise von Form und Stoff die ontologische Fruchtbarkeit dieses Denkens unterstreicht.

Form und Stoff als *ousia*, Substanz oder Zugrundeliegendes

Auf grundlegender Ebene der ontologischen Reflexion finden wir die Verteidigung der Vieldeutigkeit der *ousia* (Substanz), insofern sie über das Wesen (Allgemein- und Artbegriff) hinaus auch als Subjekt oder Zugrundeliegendes verstanden werden kann (Aristoteles 1995a, 134). Subjekt (Zugrundeliegendes) ist nicht irgendeine Bedeutung von *ousia*, sondern sie ist die Grundbedeutung vor allen anderen Bedeutungen: Es kann als die zentrale oder Kernbedeutung der *ousia* angesehen werden, weil es die Grundlage jeder Referenz und jeden Attributs ist. Das Zugrundeliegende ist ›Subjekt‹, weil es ›Sub-strat‹ ist – Worte, die offensichtlich auch etymologisch zusammenhängen: *sub*, was darunter ist, eine Grundlage also, die alle Referenzen und Attribute erhalten kann. Aristoteles schreibt:

»Als Zugrundeliegendes (Substrat) nun wird in gewisser Weise die Materie bezeichnet, in anderer Weise die Gestalt und drittens das aus beiden (Zusammengesetzte). Ich verstehe aber unter Materie z. B. das Erz, unter Gestalt die Figur seiner Form, unter dem aus bei-

den (Zusammengesetzten) die Bildsäule als konkretes Ganzes.« (Aristoteles 1995a, 134)

Materie und Form genießen also einen ontologischen Status von höchster Wichtigkeit, weil sie Grundbedeutungen des Kernbegriffs der aristotelischen Metaphysik, der *ousia* sind, die eigentlich die ontologische Zentralstellung des Seienden (*to on*) repräsentiert.

Wichtig ist die Stelle, an der Aristoteles seine bekannteste Definition der Materie gibt: »Ich nenne aber Materie das, was an sich weder als etwas noch als Quantitatives, noch durch irgendeine andere der Aussageweisen bezeichnet wird, durch welche das Seiende bestimmt ist.« (Aristoteles 1995a, 135) Das ist eine eher negative als positive Definition, weil die Materie in dieser Konzeption nichts Bestimmendes ist, sondern ein bestimmbarer ›minimales Etwas‹. In dieser Reduktion und auf der Suche nach einer letzten, auch *prima materia* genannten Materie sagt Aristoteles schließlich, dass sie durch sich selbst nicht ist, weder etwas Bestimmtes noch eine gewisse Quantität, »noch sonst irgend etwas ist« (ebd.). Dieser radikale Ausdruck situiert die Materie beinahe im Nichtsein, im Nichts, was jedoch angesichts der Bestimmung als Zugrundeliegendes absurd sein müsste. In diesem Sinn, anerkannt als Zugrundeliegendes, wird sie ein ›gewisses Etwas‹ genannt, das als eine der Bedeutungen der *ousia* als das der Bestimmung Vorausliegende verstanden wird, dem eine Form (*eidos*) korrespondiert. In der *Physikvorlesung* heißt es dazu auch: »ich nenne eben ›Stoff‹ das Erste einem jeden Zugrundeliegende, aus dem etwas in ihm schon Vorhandenes wird« (Aristoteles 1995b, 24). Der Stoff bzw. die Materie ist also etwas passiv Verfügbares, ein sowohl schwächer als auch ontologisch unverzichtbarer Ausgangspunkt allen sinnlichen Seins: beständiges Substrat der Veränderung, wie wir noch sehen werden.

Die Form hingegen ist komplementär zum Stoff der bestimmende, der bildende Faktor, der dem Zugrundeliegenden die Fülle einer eigenen Natur gibt. Die Form erhält den selben Terminus *eidos*, den Platon den als Ideen bekannten ›reinen Formen‹ gab. Sie wird von Aristoteles dem Ding selbst, der existierenden Individualität eingeschrieben und so aus der höheren und getrennten Welt zurückgeholt, in der sie sein Lehrer angesiedelt hatte. Die Form gibt jedem konkreten Zugrundeliegenden seine eigene Fülle, die Aristoteles mit dem Wesen identifiziert – dem *to tì en einai*, dem ›was das Sein ist: jeder Sache. Aristoteles unterscheidet zwei Ebenen, die logische und die physische: Auf der logischen Ebene manifestiert sich die Form in der

Definition jedes Dinges oder die Definition ist der verbale Ausdruck des Wesens; und wenn wir die physische Perspektive einnehmen – von *phýsis*, Natur – stellen wir vor den wirklich existierenden konkreten Dingen fest, »dass die Wesensdefinition der Begriff des Soseins ist, und dass es das Sosein entweder allein oder vorzugswise und zuerst und schlechthin von den Wesen gibt.« (Aristoteles 1995a, 140) Es versteht sich, dass die Form den ontologischen Vorrang vor der Materie hat, wie wir oben schon an dem konkreten Beispiel der Skulptur – der Form und in diesem Fall der Gestalt – gesehen haben (Aristoteles 1995a, 134).

Form und Stoff als Ursache und als Akt-Potenz

Aristoteles war, neben so vielen anderen fundamentalen Beiträgen zum philosophischen Denken, der wesentliche Förderer und Systematiker der Idee der Kausalität und ihrer nicht nur theoretischen Bedeutung als Teil seiner Ontologie, sondern auch als wesentliche Bedingung und beinahe Garantie für die Bildung wissenschaftlichen Wissens. Er sieht es als selbstverständlich an, dass die Wissenschaft, die er sucht (die erste und höchste Wissenschaft), die Erkenntnis der ersten Ursachen zu erreichen hat. Auch hier geht er von der Vieldeutigkeit des Begriffs ›Ursache‹ aus, indem er festhält, dass

»die Ursachen aber in vier verschiedenen Bedeutungen genannt werden, von denen die eine, wie wir behaupten, das Wesen (Wesenheit) und das Sosein ist [...], eine andere der Stoff und das Substrat, eine dritte die, woher der Anfang der Bewegung kommt, eine vierte aber die dieser entgegengesetzte, nämlich das Weswegen und das Gute« (Aristoteles 1995a, 8).

Die Tradition katalogisiert sie als *causa formalis*, *causa materialis*, *causa efficiens* und *causa finalis*. Und obwohl die Entwicklung der Wissenschaft dazu tendierte, den Akzent der wissenschaftlichen Relevanz auf die *causa efficiens* genannte Form der Ursache zu setzen (die, aus welcher für ihn der Anfang und die Bewegung kommt – der Künstler für die Skulptur), erhält die Behandlung der Ursachenlehre im Ganzen des aristotelischen Systems eine umfassendere Behandlung. Die Sichtbarkeit der *causa efficiens*, bspw. der hämmерnde und spachtelnde Bildhauer, neigt dazu, sowohl das Modell als auch die Ziele zu verbergen, die ihn beim Arbeiten bewegen (die *causa finalis*) – und ganz besonders auch die streng ursächliche Rolle von Stoff und Form. Es ist also verständlich, dass Aristote-

les Form und Stoff als wirkliche Ursachen des Seins ansieht, weil ohne sie die effizierende Handlung sowie die Zwecke und Modelle des Handelns unmöglich wären. Die Form als *causa formalis* wird dabei als vorrangig betrachtet, und die Synthese der aristotelischen Ursachenlehre konzentriert sich in Materie (unbestimmte, aber ebenso unverzichtbare Grundlage) und Form als Kondensation der Natur und des eigenen Wesens des Seins, denen modellbildende und motivierende Zweckmäßigkeit und die effizierende Bewegung untergeordnet werden.

Die letzte aristotelische Auffassung von Stoff und Form wird in den Begriffen ›Akt‹ und ›Potenz‹ sichtbar. Ziel ist vor allem, Veränderung bzw. Bewegung zu erklären, die bei Parmenides aporetisch sind, weil es unmöglich ist, Seiendes und Nicht-Seiendes zu mischen. Die parmenideische Aporie wurzelt in der Ansicht, dass die Differenz oder die Veränderung (das, was vorher ›nicht war‹ und jetzt ›ist‹) einen unbegreifbaren Übergang vom Nichtseienden (dem ersten Moment) zum Seienden (dem zweiten Moment) produziert. Aristoteles findet den richtigen Dreh zur Auflösung der Aporie in der begrifflichen Angleichung von Materie und Können (*potentia*) einerseits, Form und Wirksamkeit (*actus*) andererseits: »[D]ie sinnlichen Wesen aber haben alle einen Stoff. Wesen aber ist das Zugrundeliegende, in einem Sinne der Stoff (unter Stoff verstehe ich nämlich dasjenige, was, ohne der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist) [...]« (Aristoteles 1995a, 170). Aristoteles hat diese begriffliche Angleichung an verschiedenen Stellen vorgenommen, ganz eindeutig im Traktat über die Seele:

»Wir bezeichnen also, als eine gewisse Gattung der Seienden, die Substanz, davon aber ist das eine qua Materie, was an sich selbst nicht bestimmtes Dieses ist, anderes aber Gestalt und Form [...] Die Materie aber ist Vermögen (*dynamis*), während die Form wirkliche Vollbringung (*entelecheia*) [ist]«. (Aristoteles 2016, 101 f.)

Um diese Reflexionen abzuschließen scheint es angemessen, der aristotelischen Konzeption von Bewegung und Veränderung Aufmerksamkeit zu schenken, selbstverständlich in unserem Kontext vom Begriffsschema Akt/Potenz bzw. Form/Stoff her entwickelt. Aristoteles sagt: »[V]erändert wird nur ein Veränderbares; dies ist der Möglichkeit nach in Veränderung, nicht in Wirklichkeit, das ›möglich‹ geht

aber zum ›wirklich‹ hin, und es ist Veränderung, die noch nicht zu Ende gekommene Ziel-Tätigkeit eines Veränderbaren.« (Aristoteles 1995b, 209) Liest man aufmerksam den Text, so ist die flüssige Feinheit seiner Position beeindruckend, besonders die Formulierung ›geht zum Wirklichen hin‹. Das ist nicht einfach Passivität oder Ruhe, ist aber auch noch nicht an seinem Ziel angekommen, vielmehr ein Prozess, ein Sein *in fieri*. Die höchste philosophische Subtilität, beweglich und dynamisch, erreicht Aristoteles am Ende des Zitats: Er versteht die Veränderung als eine aktive Vorbereitung der Tätigkeit in einem noch nicht zu Ende gekommenen Prozess, der orientiert ist auf die Vollendung der Tätigkeit, verstanden als Verwirklichung der gesuchten Form (*entelecheia*).

Form und Stoff sind also begriffliche Instrumentarien von großer ontologischer Fruchtbarkeit: Dank der vielseitigen Analyse ihrer Bedeutungsschichten können sie zugleich das eigene Wesen jeder Sache und die kausale Dynamik erklären, die jedes Zugrundeliegende oder jede Substanz ermöglichen. Ferner liegt die ontologische Fruchtbarkeit des Begriffspaares darin begründet, dass jedes Zugrundeliegende zunächst als aus unbestimmter Materie und nachher durch bestimmende Form gemacht begriffen wird; weiter liegt ihr ontologisches Potential in der Verschränkung von *causa materialis* / *causa formalis* als intrinsischer Konstituenten und von *causa efficiens* / *causa finalis* als extrinsischem Antrieb. Und schließlich, weil Bewegung und Veränderung in dem Maß, dass Materie als Möglichkeit und Form als Wirklichkeit verstanden wird, den Übergang vom einen zum anderen zu denken erlauben.

44.2 Form und Stoff in der Kunstphilosophie

Der von Aristoteles begründete *Hylemorphismus*, also die ontologische Theorie, nach der die Substanzen eine Einheit aus erster Materie und der das Wesen bildenden Form sind, wird in der Philosophie von der Antike bis ins Mittelalter immer wieder diskutiert und modifiziert (Ritter 1972, 977 ff.) Der letzte klassische Ausdruck dieser Entwicklungen ist im Aristotelismus des Mittelalters Thomas von Aquin, wenn er vom ›aus Materie und Form Zusammengesetzten‹ spricht und ganz aristotelisch den Primat der Form festhält: »Man kann jedoch die Form als das, ›wodurch etwas ist, insofern bezeichnen, als sie Prinzip des Seins ist.« (Thomas 2001, II 54, 213)

Ein nicht nur variiert und differenzierender, sondern ein origineller Beitrag zur Ontologie von Form und Stoff jedoch wird von Plotin begründet: originell deshalb, weil das Begriffsschema vom Gebiet der allgemeinen Ontologie auf das Feld der Regionalontologie der Kunst verlagert wird, mit den nachhaltigsten Folgen bis in die Kunstphilosophie der Neuzeit und bis in unsere Tage. Plotin gelingt es anhand der Einheit von Form und Stoff, zum ersten Mal einen philosophisch-prinzipiellen, nämlich *ontologisch begründeten* Begriff des Schönen in der Kunst zu entwickeln. Plotin gilt heute als ein Denker, der dem Spiritualismus der Spätantike zuzuordnen ist und daher der Philosophie der Gegenwart kaum noch etwas zu sagen hat. Aber gerade auf dem Gebiet der Kunstphilosophie zeigt sich, dass Plotin auch der letzte große Denker der griechischen Antike ist, der noch einmal den Versuch unternimmt, den Traditionsbau der Antike – und vor allem natürlich die Klassiker Platon und Aristoteles – in die Einheit einer philosophischen Gesamtkonzeption zu integrieren. Geht man nämlich nicht *mentalitätsgeschichtlich* mit Plotin um (also nicht als dem spätantiken Denker, der über Augustinus auf die christliche Philosophie des Mittelalters wirkt und bis heute aus dieser Rezeptionsperspektive wahrgenommen wird, und auch nicht als Vater des frühneuzeitlichen Neuplatonismus als Gegenstellung zum kanonisch gewordenen Aristotelismus des Mittelalters), sondern *problemgeschichtlich*, dann ergibt sich gerade für unsere ontologische Fragestellung ein etwas anderes Bild: In seiner Metaphysik des Einen versucht Plotin, den ontologischen *chorismos* des klassischen Platon zu überwinden und knüpft problemgeschichtlich an die dialektischen Spätdialoge Platons an, in denen dieser selbst die Probleme seiner eigenen Philosophie der Ideenlehre kritisch reflektiert hatte. Die sogenannten Emanationen Plotins können jenseits der Vorstellung einer Stufenfolge auch als Momente des Einen selbst verstanden werden: Das Eine (*hen*), der Geist (*nous*), individuelle Seele (*psyche*), Weltseele (*physis*) und Materie (*hylé*). Für die kunstphilosophische Darstellung ist nun wesentlich, dass Plotin die Seele als den Ort bestimmt, an dem die Einheit der Form mit der Vielheit der Materie sich verbindet. Die Einheit in der materiellen Vielheit der Welt kommt im Geistigen zu sich: »Der Ursprung der Materie ist wie der des Einen außer der Zeit, also auch keine Emanation [...] Das gilt für beide, für das Eine als die Potenz der Form, für die Materie als die Potenz der Gestaltwendung.« (Holz 2011, 585)

Plotin trägt die aristotelische Ontologie von Form und Stoff in einen spätplatonischen Problemhorizont ein. Kern seines kunstphilosophischen Denkens ist nun ontologisch gesprochen die unauflösbarer Verschränkung von Stoff und Form, in der die Form das Primat hat, der Materie jedoch bedarf, um Gestalt werden zu können. Diese Verschränkung verwirklicht sich in der Tätigkeit der Seele, die die Einheit von Form und Stoff in begrenzter Gestalt im Werk herstellt. Dieser Aspekt des Einflusses von Aristoteles' Begriff der Form als formgebender Tätigkeit ist entscheidend: Die Ideen werden innerweltlich, nämlich zu inneren Ideen. Sie sind nicht mehr außerhalb der Erscheinungswelt stehende Archetypen wie beim klassischen Platon des Mittelwerks, sondern Produkte der Tätigkeit der Seele, werden also zu einer *Form*, die in den Werken der Kunst *Gestalt* wird. Wichtig ist der aristotelische Gedanke der Seele als Tätigkeit auch deshalb, weil für Plotin die formgebende Tätigkeit der Seele darin besteht, Mannigfaltiges in eine Einheit zusammenzufassen. Dieser Gedanke bleibt im Neuplatonismus der Renaissance wirksam und setzt sich bis in die Kunstphilosophie der Neuzeit fort.

Form ist beides, innere Idee und äußere Gestalt, *eidos* und *morphé*. Diese Unterscheidung wird im lateinischen Begriff *forma* eingebettet bzw. unsichtbar gemacht, obwohl sie ontologisch höchst bedeutsam ist. Denn Plotins Auffassung des Schönen in der Kunst als Verschränkung von Stoff und Form hängt eben an der Verhältnisbestimmung dieser beiden Modi der Form: Die gestaltlose innere Idee tritt im Schaffensprozess in ein sichtbares Sein, die sinnliche Gegebenheit der äußeren Gestalt. In der Schrift *Über das Schöne* heißt es:

»Denn alles Formlose ist bestimmt Form und Gestalt anzunehmen; solange es daher keinen Teil hat an rationaler Form und Gestalt, ist es häßlich und ausgeschlossen von der göttlichen Formkraft; das ist das schlechthin Häßliche; häßlich ist aber auch das was von der Form und dem Begriff nicht völlig bewältigt wird, weil die Materie eine gänzlich der Idee entsprechende Formung nicht zuließ.« (Plotin 1956a, 7)

Wie bei Aristoteles – und man hat bei Plotins Worten unwillkürlich sein oben erwähntes Beispiel der Skulptur im Sinn – drängt *hylé* zu *morphé*. Der privative Begriff des Hässlichen als das, was durch Form nicht beherrscht werden kann, führt zu der Forderung nach einer Gestaltung, in der die innere Idee durch Formgebung sich angemessen in der äußeren Gestalt verwirklicht: als Gestalt gewordene Idee.

Als Produkt künstlerischer Tätigkeit ist das Kunstschöne als das vollkommenste Sein anzusehen, weil es die Manifestation des Geistes in der Materie darstellt. Kunst ist – streng ontologisch gesprochen! – *hylé noeté*, vom Geist durchdrungene Materie. Das Materielle und Stoffliche hat zwar einen ontologisch nachgeordneten, aber zugleich einen unabdingbaren Status (was, wie wir gesehen haben, ebenfalls ein allgemein ontologischer Gedanke des Aristoteles ist, der hier in der spezifischen Ontologie der Kunst ein besonderes Gewicht bekommt). Die gestaltende Idee hat Primat, das materielle Moment jedoch ist notwendig, weil ohne es die innere Idee keine äußere Wirklichkeit werden könnte. Es gäbe keine Kunst. In jedem Werk wird ein Ungegenständliches zu einem gegenständlich-sinnlich Gegebenen. In der Schrift *Über die geistige Schönheit* werden diese Gedanken dann noch stärker auf die Idee des *Formprimats* hin zugespielt. Ganz wichtig wieder der Bezug auf das aristotelische Beispiel der Bildhauerei: »[S]o erscheint der Stein, der durch die Kunst zur Schönheit der Gestalt gebracht worden ist, als schön, nicht weil er Stein ist (sonst wäre der andere gleichermaßen schön), sondern vermöge der Gestalt, welche die Kunst ihm eingab.« (Plotin 1956b, 35) Das Sinnliche in den Kunstwerken ist ein vom Geistigen Geschaffenes, die Materialität der Werke ist nicht kontingent, sondern hat ihre Ursache im Kunstschaffenden.

Diese Idee des *Formprimats* hat in der Neuzeit Karriere gemacht. In der frühen Neuzeit wird Aristoteles mit dem scholastischen Aristotelismus identifiziert, die neuzeitliche Metaphysik orientiert sich an der neuen Naturwissenschaft und an der Begründung ihrer korrespondierender Erkenntnisformen. In der Ontologie spielt der Zusammenhang von Form und Stoff keine Rolle mehr, in der Kunsttheorie jedoch lebt sie fort (Städtke 2001). An der Schwelle zur Neuzeit bringt dies der neuplatonische Kunstbegriff des Nikolaus von Kues zum Ausdruck. Er geht von Plotin aus, und geht bei seiner Entdeckung des Schöpferischen in der Kunst doch zugleich über ihn hinaus. Anhand des berühmten Beispiels des Löffelschnitzers zeigt er auf, dass alles geistige Tun darin besteht, in der Formgebung ein Maß bzw. eine Grenze zu setzen: »Solche Formen von Löffeln [...] kommen nämlich nur durch menschliche Kunst zustande. Daher besteht meine Kunst mehr im Zustandbringen als im Nachahmen geschöpflicher Gestalten und ist darin der unendlichen Kunst ähnlicher.« (Nikolaus 2002, 15) Cusanus gibt der inneren Idee Plotins am Epochenumbruch der Neuzeit eine Wendung, die sie im Kontext der Spätantike noch nicht haben konnte: die Originalität

der Formgebung menschlicher Tätigkeit. Der Mensch ist der göttlichen Schöpferkraft ähnlich, indem er originär *Formen schafft*. Es liegt ein ontologisches Problem darin, von einer *forma colearitatis* zu sprechen, einer *Erfindung* also der Form des Löffelseins, die durch menschliches Herstellen und nur durch menschliches Herstellen ins Sein tritt.

Im 18. Jahrhundert, dem *siglo de oro* der Ästhetik sind Plotins Grundvorstellungen *mutatis mutandis* präsent: Man denke nur an Shaftesbury und seine Rede von der *forming power* oder der *inward form* (Städtke 2001, 471). Eine ontologische Grundbestimmung des Kunstwerks im Sinne der *hylé noeté* Plotins jedoch entwickelt erst Hegel. Sein Begriff des ästhetischen Scheins differenziert ontologisch zwischen empirisch unmittelbarer und geistig vermittelter Sinnlichkeit. Kunst ist sinnlicher Ausdruck reflektierter Wirklichkeit, also einer geistig verarbeiteten Wirklichkeit. Deshalb ist Kunst »versöhnendes Mittelglied zwischen dem bloß Äußerlichen [...] und dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens.« (Hegel 1969, 21) Das ist streng ontologisch zu sehen: Kunst ist sinnliche Reflexion des Selbstbewusstseins, also ontologisch gesprochen der *Gegenstand*, an dem sich in seiner *Formbestimmtheit* das Verhältnis von Mensch und Welt gegenständlich zeigt. Der ästhetische Gegenstand ist das einzige Seiende, an dem dieses prinzipiell ungegenständliche Verhältnis anschaulich erfahrbar wird.

Eine *Ontologie* des ästhetischen Gegenstandes hat im 20. Jahrhundert Hans Heinz Holz entwickelt (Holz 1996). Wenn man von ontologischen Grundstrukturen ausgeht, bedeutet das dann auch, dass nur Regionalontologien der einzelnen Künste begründet werden können und keine, wie in der Tradition üblich, allgemeine Theorie, die für alle Künste Gültigkeit beanspruchen könnte. *Ontologie des ästhetischen Gegenstandes* ist dann eine *Ontologie* der bildenden Künste, nicht aber der Musik oder der Literatur. Holz entwickelt eine strukturanalytische, also an der Form orientierte Theorie, die vom *Formprinzip* von Darstellungsstrukturen ausgeht. Philosophischer Kunsttheorie geht es im ontologisch strengen Sinn »um die Syntax der künstlerischen Darstellung, nicht um die Semantik. [...] Die Formgestaltung entscheidet über die spezifische Auffassung des Bildgehalts [...] Wir deuten ein Bild immer und essentiell durch Formanalyse.« (Holz 1997, 10) Bedeutung entsteht im Kunstwerk durch die Form seiner Gestaltung. Das meinte Plotin mit der Herausarbeitung des Primats der

Form. Ontologische Kunsttheorie ist Werkästhetik: Das Werk als Einheit von Form und Stoff wird im Rahmen ontologischen Denkens zur Grundkategorie der Ästhetik.

Literatur

- Aristoteles: *De anima – Über die Seele*. Übers. mit Einleitung und Kommentar von Thomas Buchheim. Mit dem Originaltext in der Oxfordausgabe von Ross (1956). Darmstadt 2016.
- Aristoteles: *Metaphysik*. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearb. von Horst Seidl. Hamburg 1995 (= Philosophische Schriften, Bd. 5). (1995a)
- Aristoteles: *Physik*. Vorlesung über die Natur. Übers. von Hans Günter Zekl. Hamburg 1995 (= Philosophische Schriften, Bd. 6). (1995b)
- Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris 1962.
- Buchheim, Thomas: *Aristoteles*. Freiburg 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ästhetik*. Frankfurt a. M. 1969 (= Werke, Bd. 13).
- Holz, Hans-Heinz: *Strukturen der Darstellung*. Bielefeld 1997.
- Holz, Hans Heinz: *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Bd. 1. Darmstadt 2011.
- Holz, Hans Heinz: *Der ästhetische Gegenstand*. Bielefeld 1996.
- Jäger, Werner: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1967.
- Kues, Nikolaus von: *Idiota de mente / Der Laie über den Geist*. In: Ders.: *Philosophisch-theologische Werke*. Bd. 2. Darmstadt 2002, 2–129.
- Plotin: *Das Schöne*. In: Plotins Schriften. Bd. 1. Übers. von Richard Harder. Hamburg 1956, 3–23. (1956a)
- Plotin: *Die geistige Schönheit*. In: Plotins Schriften. Bd. 1. Übers. von Richard Harder. Hamburg 1956, 35–69. (1956b)
- Ritter, Joachim: *Form und Materie (Stoff)*. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel/Stuttgart 1972, 977–1030.
- Städtke, Klaus: *Form*. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 2. Stuttgart 2001, 462–494.
- Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*. Lateinisch und Deutsch. Darmstadt 2001.
- Zimmer, Jörg: *Arbeit am Begriff. Grundprobleme der ästhetischen Terminologie*. Bielefeld 2014.

Joan Manuel del Pozo (44.1)/Jörg Zimmer (44.2)

45 Der ontologische Rahmen von Seiendem: Die Begriffe ›Substanz‹, ›Gegenstand‹ und ›Ding‹

45.1 Einleitendes

Dieser Eintrag beginnt zweckmäßigerweise mit einer Warnung: Die hier behandelten Ausdrücke ›Ding‹, ›Gegenstand‹ und ›Substanz‹ weisen in der Philosophie *keinen* einheitlichen Gebrauch auf. Vielmehr verwenden Philosoph/innen die Ausdrücke oft in spezieller, für ihre Zwecke passender Weise. Im Weiteren sollen daher zwar *typische* Verwendungen der Ausdrücke erläutert werden, aber keine der Erläuterungen kann als allgemeingültige Interpretation für die Lektüre verschiedener Philosoph/innen dienen.

45.2 Ein allgemeinster Ausdruck

In der Ontologie wird versucht, die Gesamtheit von allem, was es gibt, allgemein zu charakterisieren und in besonders grundlegende Kategorien einzuteilen; dabei werden kategoriale Ausdrücke wie *materieller Gegenstand*, Ereignis, Eigenschaft, Tatsache usw. eingeführt. Doch für eine erste Bestandsaufnahme davon, was überhaupt eingeteilt werden kann, ist eine Art *Einheitsterm* nützlich, der völlig *unterschiedslos* auf alles zutrifft, was es gibt. Mit ihm kann man dann uneingeschränkt allgemeine Aussagen machen über alles, worüber man in der Ontologie überhaupt zu sprechen hat. Für diesen Zweck wird oft von *Gegenständen*, *Dingen*, *Entitäten*, oder jedem *Etwas* gesprochen.

In einer verbreiteten philosophischen Verwendungsweise von ›Gegenstand‹ zählen also Personen, Tiere, Sternensysteme, Zahlen, Tugenden, und Wochentage als Gegenstände; es zählt ausnahmslos jedes *Etwas*. Dasselbe gilt für den Ausdruck ›Ding‹. Man beachte, dass sich die Philosophie hier erlaubt, alltägliche Ausdrücke als Fachtermini umzuprägen: Denn außerhalb von philosophischen Kontexten würde man es wohl eher als Beleidigung empfinden, als Ding oder Gegenstand bezeichnet zu werden. Im Weiteren werden wir bevorzugt den konnotationsarmen Fachausdruck ›Entität‹ als Einheitsterm im erläuterten Sinn verwenden, also als Ausdruck für jedwedes Etwas.

45.3 Was allen Entitäten gemein ist

Die Ontologie versucht u. a., Entitäten allgemein zu charakterisieren. Eine relevante Frage lautet daher: Gibt es etwas, das allen Entitäten gemein ist?

Zwei einflussreiche Antworten hierauf hat Willard Van Orman Quine mit folgenden Slogans formuliert:

- (1) To be is to be the value of a variable. (vgl. z. B. Quine 1961)
- (2) No entity without identity. (vgl. z. B. Quine 1957)

Zur Erklärung des ersten Slogans müsste eigentlich Quines Rede von *Variablen* und ihren *Werten* erläutert werden. Doch das würde einen Exkurs in die philosophische Logik verlangen, der hier zu weit vom Thema abführt (s. z. B. Quine 1941). Einen zentralen Bedeutungsaspekt von Quines Diktum kann man auch unabhängig davon erläutern: Quine meint, dass jede Entität etwas ist, *das es gibt* (diese Idee war bereits oben, in Abschnitt 45.2 präsent). Quine geht aber noch einen Schritt weiter und meint, dass sich die eben genannte These ebenso gut durch den Begriff der ›Existenz‹ formulieren lässt: Was eine Entität ist, existiert, und was existiert, ist eine Entität. Quines Slogan könnte man daher auch wie folgt fassen: *To be something (i. e. to be an entity) is to exist*.

Vielleicht mag der Eindruck entstehen, dass damit nichts besonders Erhellendes über Entitäten gesagt ist. Das wäre ganz in Quines Sinne, da er mit seinem Slogan keine tiefe Einsicht über Entitäten zum Ausdruck bringen will, sondern eine basale und eigentlich triviale. Doch nicht jeder stimmt dem zu. Quine hat den Slogan u. a. in Opposition zu Alexius Meinong geprägt, der nämlich glaubt, dass es durchaus Entitäten gibt, die *nicht existieren*. Dabei hat er z. B. *fiktive* Dinge im Sinn, wie etwa den Wal Moby Dick und allgemein Figuren aus Erzählungen, oder bloß mögliche Dinge, wie einen riesigen goldenen Berg. Solche Entitäten existieren zwar nicht, so Meinong, aber dennoch gibt es sie; und sie teilen diverse Eigenschaften mit existierenden Dingen: Der bloß mögliche goldene Berg ist ebenso golden, wie er ein Berg ist. Er hat ein *Sosein*, wenn auch keine Existenz (vgl. z. B. Meinong 1907).

Die Differenzen zwischen Meinong und Quine umfassen zwei Aspekte: Erstens sind sich die beiden uneins darüber, was es gibt und was nicht. Meinong erkennt Entitäten an, die Quine ablehnt, wie z. B. goldene Berge. Doch selbst wenn Quine sich zum Einständnis hinreißen ließe, dass es goldene Berge gibt,

bliebe ein zweiter Streitpunkt bestehen: Die beiden Philosophen sind sich über die Bedeutung von ‚existieren‘ uneins. Nach Quine bedeutet ‚Goldene Berge existieren‘ nicht mehr und nicht weniger als ‚Es gibt goldene Berge‘. Die Behauptung, es gäbe goldene Berge, auch wenn sie nicht existieren, ist für Quine daher ein schlichter Widerspruch, da sie besagt, dass es goldene Berge zugleich gibt und auch nicht gibt.

Die Quine-Meinong-Kontroverse kann hier nicht entschieden werden. Stattdessen wenden wir uns Quines zweitem Slogan zu: *No entity without identity*. Zu seiner Erklärung ist zunächst die hier einschlägige Rede von *Identität* zu erläutern. Es geht um *strikte Identität*: Ist x in diesem strikten Sinne mit y identisch, so handelt es sich bei x und y um ein und dieselbe Entität; man hat es also nur mit *einer einzigen* Entität zu tun, auf die lediglich zweimal Bezug genommen wurde. Daher wird hierbei auch von *numerischer* Identität gesprochen, also Identität der Anzahl nach. Hier von abgegrenzt wird die *qualitative* Identität, Identität den qualitativen Eigenschaften nach. Qualitative Identität könnte im Prinzip zwischen zwei numerisch verschiedenen Entitäten bestehen, wenn diese sich vollkommen gleichen.

Wie gesagt, ist in Quines Slogan von *numerischer* Identität die Rede. Der Slogan kann nun auf drei Weisen verstanden werden. In einer ersten Lesart wird nur konstatiert, dass jede Entität mit sich selber identisch ist, aber mit keiner anderen Entität. So verstanden ist der Slogan kaum kontrovers, aber auch kaum informativ. Die zweite Lesart des Slogans ist eine gehaltvollere Variante der ersten Lesart: Die Identität von Entitäten ist stets eine *definitive* und niemals eine *vage* Angelegenheit. Vage sind z. B. die Grenzen des Übergangs von rot zu orange, oder von Leuten, die glatzköpfig sind, zu denen, die es nicht sind. Dass es Vagheit gibt, ist in der Philosophie unumstritten; worin genau sie besteht, durchaus. Drei konkurrierende Ansätze besagen, *Vagheit* sei (i) eine rein *sprachliche* Angelegenheit (unscharfe Grenzen gibt es nur bei sprachlichen Einteilungen), (ii) eine *epistemische* Angelegenheit (unscharfe Grenzen stellen eine Wissenslücke dar), oder schließlich (iii) eine *weltliche* Angelegenheit (unscharfe Grenzen bestehen in der Welt, unabhängig von unserem Denken und Sprechen). Was nun den Zusammenhang zwischen Identität und Vagheit anbelangt, hat Gareth Evans (Evans 1978) ein einflussreiches Argument vorgebracht. Es soll zeigen, dass jedenfalls Identität keine weltliche Vagheit aufweisen kann; ob eine Entität x identisch mit einer Entität y ist oder nicht, muss in objektiver Hinsicht eine

definitive Sache sein (allenfalls unsere Rede oder unser Wissen hierüber können vage sein). Dem widerspricht Jonathan Lowe (Lowe 1998, Kap. 3). Er meint, dass Identität zwar bei vielen Arten von Entitäten nicht vage sein kann, dass es aber bestimmte Klassen von Entitäten gibt, die sich u. a. durch ihre vage Identität auszeichnen; dabei hat er z. B. subatomare Teilchen im Sinn, aber auch partikularisierte Eigenschaften wie Johannas Mut (verstanden als etwas, das sich in einer solchen Weise an Johanna befindet, dass es nicht auch an etwas anderem sein könnte). Für Entitäten, die *keine* vage Identität aufweisen, reserviert Lowe dann die Bezeichnung *Gegenstand (object)*; wobei betont sein sollte, dass diese terminologische Unterscheidung sich in der Philosophie kaum verbreitet hat.

In einer dritten Lesart konstatiert Quines Slogan, dass jede Entität spezifische *Identitätsbedingungen* hat. Zentrale Idee hierbei ist, dass Entitäten ontologischen Kategorien angehören, mit denen Identitätsbedingungen verbunden sind: Bedingungen, unter denen eine Entität x , die einer bestimmten Kategorie angehört, mit einer Entität y identisch ist, die derselben Kategorie angehört. Solche Identitätsbedingungen könnten z. B. lauten:

- Ein *Ereignis* x ist mit einem Ereignis y genau dann identisch, wenn x am selben Ort und zur selben Zeit wie y stattfindet.
- Eine *Person* x ist mit einer Person y genau dann identisch, wenn x dieselben Bewusstseinsinhalte hat wie y .
- Eine *Menge* x ist mit einer Menge y genau dann identisch, wenn jedes in x enthaltene Element auch in y enthalten ist und umgekehrt.

In der Ontologie wird regelmäßig die Frage der Identitätsbedingungen bestimmter Kategorien kontrovers erörtert (die Bedingungen für Ereignisse und Personen sind z. B. heiß umstritten; nur die Bedingung für Mengen stößt auf breite Zustimmung). Dass mit Kategorien oft Identitätsbedingungen verbunden sind, ist somit eine weit verbreitete Annahme; dass allerdings alle Entitäten über ihre kategoriale Zugehörigkeit Identitätsbedingungen aufweisen, ist nicht unwidersprochen geblieben (vgl. Strawson 1976).

Um kurz zu rekapitulieren, haben Entitäten *per se* laut Quine zumindest zweierlei gemein: Sie existieren und sie haben eine fixe Identität, sowohl auf individueller Ebene als auch in Form von Identitätsbedingungen via ihrer kategorialen Zugehörigkeit. Quines Ansicht war für die zeitgenössische ontologische Debatte prägend, blieb aber nicht unwidersprochen. Wie immer man aber zu Quine stehen mag, die Begriffe

der *Existenz* und *Identität* haben als besonders allgemeine Begriffe der Ontologie gewiss ihren Platz in der Diskussion darüber, was Entitäten im Allgemeinen auszeichnet. Dazu finden sich auch noch weitere einflussreiche Ideen, die hier nicht besprochen werden können; lediglich beispielhaft genannt seien noch:

- Das Prinzip der *Ununterscheidbarkeit des Identischen* (gilt: $x = y$, dann hat x jede Eigenschaft, die y hat, und umgekehrt). (Dieses Prinzip wird oft als *Leibniz' Gesetz* bezeichnet; es wird üblicherweise als wahr akzeptiert, wenn auch seine *Anwendbarkeit* problematisiert worden ist; vgl. Magidor 2011.)
- Das Prinzip der *Identität des Ununterscheidbaren* (hat x jede Eigenschaft, die y hat, und umgekehrt, so gilt: $x = y$). (Dieses Prinzip wird ebenfalls oft als *Leibniz' Gesetz* bezeichnet; je nachdem, was hierbei alles als Eigenschaften gilt – zählt z. B. *mit x identisch zu sein?* –, kann das Prinzip trivial oder substantiell ausfallen; vgl. z. B. Black 1952.)
- *Lockes Prinzip*: Zwei Entitäten derselben Art können nicht zur selben Zeit am selben Ort sein (Locke 1689, Buch II, Kap. xxvii, kritisch hierzu Fine 2000).

45.4 Ontologische Kategorien und andere grundlegende Unterscheidungen

Der Rest dieses Eintrags ist der Frage nach besonders grundlegenden *Einteilungen* von Entitäten gewidmet. Hierfür lohnt es sich, zunächst einen Überblick über einige wichtige Klassen von Entitäten zu gewinnen. Wenn der gesunde Menschenverstand nicht irrt, gibt es z. B.

1. unbelebte materielle Gegenstände, wie z. B. Berge und Burgen
2. Lebewesen, wie z. B. Biber und Begonien
3. Personen, wie z. B. Beethoven oder Stefan Zweig
4. Eigenschaften und Zustände zuvor genannter Entitäten, wie z. B. Beethovens Kreativität oder die Robustheit eines Damms
5. Ereignisse, wie z. B. das Erblühen einer Begonie, die Ersteigung des Mt. Everest oder der Bau eines Damms
6. musikalische und literarische Kunstwerke, wie z. B. Beethovens 9. Symphonie oder Zweigs *Schachnovelle*
7. potentielle beurteilbare Inhalte des Denkens (im Fachterminus: *Propositionen*), wie etwa den Inhalt des Urteils, dass Biber Dämme bauen, oder den des Urteils, dass Beethoven 9 Symphonien verfasst hat

8. potentielle Inhalte von Vorstellungen (im Fachterminus: Begriff), wie etwa den Begriff einer Primzahl, oder den Begriff der Schwerkraft
9. Zahlen, wie z. B. die Zahl 2 oder die Zahl π
10. mathematische Mengen (Entitäten, die andere Entitäten als *Elemente* haben), wie die Menge, welche die Zahlen 2 und π als Elemente enthält, oder auch die Menge, welche Beethoven und Stefan Zweig als Elemente enthält.

Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Aber sie kann hier gut als Bezugspunkt dienen.

Die Listeneinträge werden oft als ›ontologische Kategorien‹ gehandelt, als Klassifizierungen in grundlegende Arten, sodass die Artzugehörigkeit zum Wesen der betreffenden Entitäten gehört. Solche Kategorien verdienen ihre jeweils eigene philosophische Diskussion, die hier aber nicht geleistet werden kann. Da dieser Eintrag sich auf ganz allgemeiner Ebene mit Entitäten beschäftigt, sollen hier nur zwei gröbere Einteilungen von Entitäten erörtert werden, die sozusagen noch oberhalb der Kategorien ansetzen: Die Einteilung in konkrete versus abstrakte Entitäten, und die in ontologisch abhängige versus unabhängige Entitäten.

45.5 Grundlegende Unterscheidungen: Abstrakte vs. konkrete Entitäten

Einträge (1) bis (5) der Kategorienliste umfassen, was in der Philosophie oft als konkrete Entitäten bezeichnet wird (fortan kürzer auch: ›Konkreta‹). Dies sind, in erster Annäherung, Entitäten der raumzeitlichen Welt; sie umgeben uns, wir stehen mit ihnen in Kontakt, sie wirken auf uns ein, wir können sie sinnlich wahrnehmen. Die Entitäten der Einträge (6) bis (10) hingegen werden oft als abstrakt klassifiziert (fortan auch: ›Abstrakta‹). Anders als Konkreta kann man sie nicht tatsächlich antreffen, sehen oder anfassen; unser Zugriff auf Abstrakta vollzieht sich ausschließlich gedanklich.

Wobei dies freilich nicht heißen soll, dass wir uns mit solchen Entitäten nicht bisweilen intensiv beschäftigen, oder dass sie keine relevante Rolle in unserem Leben spielen. Zum Beispiel mag Anna in ihrer Matheprüfung hoffen, dass 169 dieselbe Zahl ist wie das Quadrat von 13, und Bob mag memorieren, welche Anzahl an Tomaten er für die Sauce benötigt. Wenn wir uns fragen, ob Anna und Bert einer Meinung sind, so besteht die strittige Frage meist darin, ob ihre Urteile denselben Inhalt haben (ob die beiden

dieselbe Proposition erfassen und ihr zustimmen). Und natürlich spielen literarische und musikalische Werke oft eine wichtige Rolle für uns.

An dieser Stelle sollte vor einem potentiellen Missverständnis gewarnt werden. Man könnte meinen, literarische Werke seien doch durchaus handfest, da man sie sich ja sogar ins Regal stellen kann. Auch Beethovens 9. Symphonie mag man für sehr konkret halten, da man sie vergangene Woche in der Musikhalle hat hören dürfen. Und Zahlen stehen oft auf Tafeln oder auf Papier, man kann sie mithin sehen und mit ihnen interagieren, sie z. B. ausradieren. Diesen Überlegungen liegt eine Verwechslung zugrunde: Eine Zahl ist von einem gedruckten oder geschriebenen Zahlzeichen zu unterscheiden. Denn es gibt viele geschriebene Zahlzeichen, die alle dieselbe Zahl bezeichnen; die *eine* Zahl ist also nicht identisch mit den *vielen* Zeichen. Überdies gibt es unendlich viele Zahlen, inklusive vieler, für die noch nie ein Zeichen niedergeschrieben wurde. In ähnlicher Weise muss man ein literarisches oder musikalisches Werk von seinen physischen Manifestationen unterscheiden, also von seinen Niederschriften bzw. Vertonungen. Das literarische Werk selbst ist nicht gleichzusetzen mit dem Buch im heimischen Bücherregal mit seinen geknickten Seiten und Randnotizen; die Symphonie nicht mit einer Schallplatte oder einer datierbaren Aufführung in der Musikhalle. Fragen wir uns, ob Dora die Schachnovelle vollständig gelesen hat, geht es uns nicht um ein bestimmtes physisches Exemplar der Schachnovelle. Dora mag z. B. in einem Exemplar lesen, das ihr versehentlich ins Badewasser fällt, weshalb sie ihre Lektüre später in einem anderen Exemplar fortsetzt; am Ende hat sie die Schachnovelle vollständig gelesen, auch wenn sie kein konkretes Exemplar von der ersten bis zur letzten Seite gelesen hat.

Literarische und musikalische Werke, Zahlen, die Inhalte unseres Denkens, Mengen (im mathematischen Sinne) sind abstrakte Gegenstände. Die meisten Philosoph/innen gehen davon aus, dass (i) diese Dinge einen grundlegend anderen ontologischen Status haben als Zähne, Molche und Badewannen, und dass (ii) die Unterscheidung eine Dichotomie ist, sodass jede Entität entweder abstrakt oder konkret ist. (Die zweite These bestreiten allerdings *einige* Vertreter der Ansicht, dass es Entitäten wie bloß mögliche Berge gibt, da sie meinen, ein bloß möglicher Berg sei zwar nicht konkret, hätte aber bei einem anderen Weltverlauf wirklich und konkret sein können. Solche Entitäten werden dann nicht als abstrakt klassifiziert, da Abstraktheit eine *wesentliche* Eigenschaft von Entitä-

ten sein soll, welche die Entitäten in jedem Fall haben, wenn es sie überhaupt gibt. Vgl. Williamson 1998)

Kann man die Unterscheidung abstrakt/konkret durch ein klares Kriterium einfangen? Ausgehend von unserer anfänglichen Feststellung, Konkreta seien Entitäten aus der raumzeitlichen Welt, könnte man z. B. einen Unterschied im Status der Existenz ausmachen wollen: Entitäten der raumzeitlichen Welt, also Konkreta, existieren *kontingenterweise*. Die Welt hätte sich anders entwickeln können, sodass es den Mt. Everest oder auch Sokrates nie gegeben hätte. Abstrakten Entitäten hingegen wird oft *notwendige* Existenz zugeschrieben; gleichviel, wie die Welt sich entwickelt hätte, hätte dies nie dazu führen können, dass es die Zahl 4 nicht gibt, oder dazu, dass es die Proposition nicht gibt, dass jedes Ding mit sich selbst identisch ist. Gilt also folgendes Kriterium für die Unterscheidung abstrakt/konkret?

Eine Entität ist genau dann konkret, wenn sie kontingenterweise existiert.

Ein Problem hierfür ist, dass manche Philosoph/innen bestimmten Abstrakta eine kontingente Existenz zuschreiben würden. Literarische und musikalische Werke z. B. werden anscheinend *geschaffen*, und man hätte auch unterlassen können, sie zu schaffen; mithin scheint ihre Existenz ebenso kontingent wie die ihrer Schöpfer/innen zu sein (Thomasson 1999). Auch scheinen Mengen den existentiellen Status ihrer Elemente zu erben: Während die Menge mit den Elementen 2 und 3 notwendigerweise existiert, existiert die Menge mit den Elementen Sokrates und Aristoteles kontingenterweise (Fine 1994). Ein anders gelagertes Problem des Kriteriums schließlich entsteht, wenn man dem traditionellen Glauben zustimmen will, dass zumindest eine konkrete Entität notwendigerweise existiert: Gott.

Das besprochene Kriterium findet daher keine einhellige Zustimmung in der Philosophie. Ein anderer Vorschlag orientiert sich noch enger an der Idee, dass Konkreta Entitäten der raumzeitlichen Welt sind. Solche Entitäten scheinen gemein zu haben, dass sie sich zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz an irgendeinem Ort aufhalten. Selbst wenn Carla ihren Pullover verlegt, kann sie sich doch sicher sein, dass der Pullover, so er denn noch existiert, sich irgendwo befindet. Selbiges gilt auch für den Mt. Everest, für Doras Badewanne, und für Dora selbst. Wenn wir uns jedoch fragen, wo sich die Zahl 169 oder der Gehalt von Annas und Berts Äußerungen befinden, so machen wir einen Fehler. Daher könnte man meinen:

Eine Entität ist genau dann konkret, wenn sie sich zu jedem Zeitpunkt, zu dem sie existiert, an einem Ort befindet.

Physikalisch vorgebildete Leser/innen können dieses Kriterium auch so verstehen, dass konkrete Entitäten genau diejenigen sind, die sich an Raumzeitpunkten aufhalten.

Ein Problem dieses Kriteriums mag sein, dass einige Philosoph/innen bei manchen Abstrakta doch willens sind, zu sagen, sie befänden sich an gewissen Orten. Befindet sich die Menge, die Dora als einziges Element beinhaltet, nicht just dort, wo Dora sich aufhält? (Vgl. Maddy 1990, 59) Wenn aber manche abstrakte Entitäten sich während ihrer Existenz an Orten aufhalten, und keine Entität sowohl abstrakt als auch konkret ist, dann ist das genannte Kriterium nicht *hinreichend* dafür, konkret zu sein. Umgekehrt kann auch anzweifelt werden, dass es für Konkreta *notwendig* ist, nicht existieren zu können, ohne sich an einem bestimmten Ort aufzuhalten. Physikalische Entitäten möchten Philosoph/innen eigentlich in jedem Fall als Konkreta einordnen. Gleichzeitig beinhalten einige prominente Interpretationen der Gegenwartsphysik, dass unbeobachtete Elektronen sich an keinem bestimmten Ort aufhalten, oder sogar dass fundamentale physikalische Entitäten nicht in der uns vertrauten Raumzeit verortet werden können (dies wird bisweilen bezüglich der Wellenfunktion behauptet). Ob derartige Interpretationen zutreffend sind oder nicht, kann an dieser Stelle offen gelassen werden. Wenn sie zutreffend wären, würde das aber wohl kaum jemand in der Philosophie davon überzeugen, physikalische Entitäten als Abstrakta anzuerkennen. Dies spricht dafür, dass das obige Kriterium den Kern des Unterschieds zwischen Abstrakta und Konkreta noch nicht wirklich einfängt.

Ein drittes Kriterium basiert auf der Idee, dass Konkreta in *Ursache-Wirkungsverhältnisse* involviert sein können. Dabei werden Ursachen selbst meist als Ereignisse charakterisiert, die ein anderes Ereignis als Wirkung hervorbringen. Aber *involviert* sind in Ursache-Wirkungsbeziehungen nicht bloß die Ereignisse, die Ursachen und Wirkungen sind, sondern darüber hinaus auch Akteure und andere Dinge, die in den Ereignissen eine Rolle spielen. Carl kann mit seinem Fahrrad gegen eine Glasscheibe prallen und diese dadurch zum Zerbrechen bringen. Dora kann Ben mit ihrem Exemplar der Schachnovelle bewerfen und ihn dadurch zornig stimmen. Es ist allerdings nicht möglich, versehentlich mit der Zahl 169 eine Fensterschei-

be zu zertrümmern oder mit dem Begriff der Schönheit beworfen zu werden. Daher könnte man mit folgendem Kriterium liebäugeln:

Eine Entität ist genau dann konkret, wenn sie Ursache oder Wirkung ist bzw. in solche involviert ist.

Hiermit werden die Probleme des zuvor genannten Kriteriums umgangen. Selbst wenn die Menge, die Dora als einziges Element beinhaltet, sich genau dort aufhält, wo Dora sich aufhält, so ist es doch Dora vorbehalten, Carl die Hand zu schütteln, oder Anna mit Büchern zu bewerfen. Und selbst wenn sich manche Elektronen nicht an einem bestimmten Ort aufhalten, heißt das nicht, dass sie in keine Ursache-Wirkungsbeziehungen involviert sein können. Dennoch ist auch dieses Kriterium nicht über jeden Zweifel erhaben. Die zunächst plausible Behauptung, dass alle Konkreta in Ursache-Wirkungsbeziehungen involviert sein können, könnte von einigen wagemutigen Metaphysiker/innen bezweifelt werden. Denn sie könnten meinen, echte Ursache-Wirkungsbeziehungen fänden nur auf der Ebene mikroskopischer Teilchen statt. Makroskopische Alltagsdinge hingegen, wie z. B. Carls Fahrrad, seien nur scheinbar in Kausalbeziehungen involviert, wobei dieser Schein aus der kausalen Aktivität ihrer mikroskopischen Teile herührt. Doch deshalb würden die Vertreter/innen dieser These Carls Fahrrad nicht etwa als abstrakte Entität kategorisieren wollen. Auch wenn es wenig Grund geben mag, die Position der wagemutigen Metaphysiker/innen zu vertreten, kann man sie für kohärent halten. Dann aber würde die Behauptung, alle Konkreta könnten in Ursache-Wirkungsbeziehungen involviert sein, wohl eher eine interessante Aussage über Konkreta darstellen als ein konstitutives Kriterium dafür, wann etwas eine konkrete Entität ist.

Auch kann in Zweifel gezogen werden, ob das mögliche Involviertsein in Ursache-Wirkungsbeziehungen hinreichend dafür ist, dass eine Entität als konkret kategorisiert werden sollte. Wenn Bert von Doras Rede tief bewegt wird, so besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Gehalt von Doras Aussagen und der Wirkung dieser Rede auf Bert. Dies könnte dazu verleiten, den abstrakten Gehalt von Doras Aussagen als Bestandteil der Ursache von Berts Gemütsregung anzusehen. Will man am Kriterium festhalten, muss man dieser Versuchung widerstehen. Doch dann sollte man die Frage beantworten, was es genau bedeutet, dass eine Entität als Bestandteil in eine Ursache invol-

viert ist – und zwar ohne dabei die Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Entitäten bereits vorauszusetzen.

Selbst wenn letztendlich kein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Abstrakta und Konkreta gefunden werden kann, besteht darin nicht unbedingt ein Problem. Einige philosophisch interessante Begriffe und Unterscheidungen sind *primitiv* und können nicht auf andere Begriffe oder Unterscheidungen zurückgeführt werden. Sollte die Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Entitäten eine primitive Unterscheidung sein, so lässt sie sich vielleicht immer noch hinreichend deutlich vermittels des Gebens und Systematisierens von Beispielen erhellen.

45.6 Grundlegende Unterscheidungen: Abhängige vs. unabhängige Entitäten

Zurück zur Entitätenliste aus Abschnitt 4. In den Augen einiger Philosoph/innen kommt den Entitäten der Einträge (1) bis (3) ein besonderer Status zu: Sie sind gewissermaßen die fundamentalen Bewohner der Wirklichkeit und erhalten den Titel ›Substanz‹ (wobei betont sein sollte, dass dieser Term in der Philosophie verschiedene Verwendungen aufweist, die oft auf zwei unterschiedliche Verwendungen bei Aristoteles zurückgeführt werden; vgl. Robinson 2014). Kann man die vermeintliche Fundamentalität besagter Entitäten näher ausbuchstabieren?

Ein Ansatz verläuft über den Begriff der ›existentiellen Abhängigkeit‹ und ›Unabhängigkeit‹. Manche Entitäten hängen von anderen *existentiell* ab: Beispielsweise hängt die Existenz eines Waldes an der von Bäumen, und die Existenz einer Lehmstatue hängt an der Existenz von Lehm. Abhängigkeiten dieser Sorte werden oft als *generisch* bezeichnet, insofern hier eine bestimmte Entität, z. B. der Hexenwald, an der Existenz von Dingen einer gewissen *Art* (eines *Genus*) hängt, z. B. Bäumen, wobei kein bestimmtes Exemplar der Art vorausgesetzt wird (ein Wald besteht im Laufe seiner Existenz ja aus verschiedenen Bäumen). Daneben gibt es in den Augen vieler Philosoph/innen auch Fälle *individueller* existentieller Abhängigkeit, in denen die Existenz einer Entität an die einer *bestimmten* anderen Entität gekettet ist. So wird z. B. oft angenommen, dass ein Ereignis existentiell an diejenigen Entitäten gebunden ist, die in das Ereignis involviert sind; Messners Ersteigung des Matterhorns, das spezifische datierbare Ereignis, ist exis-

tentiell an Messner gebunden. Eine Ersteigung des Matterhorns durch jemanden anderen wäre automatisch ein numerisch verschiedenes Ereignis. Ebenso wird oft angenommen, dass konkrete Zustände und Eigenschaften einer Entität an diese existentiell gebunden sind; Johannas Mut hätte nur als Johannas Mut existieren können, nicht aber als der einer anderen Person (die hätte die gleiche Art Mut haben können, aber es wäre immer noch eine andere Entität gewesen als Johannas Mut), und erst recht nicht als freischwebender Mut, der niemandem gehört. Ebenso hätte das Rot *dieser* Rose nicht das Rot *jener* Rose sein können, etc.

Aus dem Begriff der individuellen existentiellen Abhängigkeit ergibt sich ein korrelierter Begriff ›existentieller Unabhängigkeit‹: Eine Entität ist existentiell unabhängig, wenn es keine Entität gibt, von der sie existentiell abhängig ist. Diese Form der existentiellen Unabhängigkeit nun zeichnet, einer klassischen philosophischen Idee zufolge, Substanzen aus, d. h. Entitäten der Einträge (1) bis (3) in obiger Entitätenliste, wie z. B. Pinsel, Panther und Personen. Hierbei ist wichtig, zu beachten, dass *individuelle* Unabhängigkeit gemeint ist. Johanna hätte nicht existieren können, ohne dass sie irgendwelche Eigenschaften hat, sich in irgendwelchen Zuständen befindet, und in irgendwelche Ereignisse involviert ist; insofern ist sie von Eigenschaften, Zuständen und Ereignissen *generisch* abhängig. Aber, so die Idee, Johanna ist von keiner bestimmten Entität der Arten Zustand/Ereignis/Eigenschaft individuell abhängig; sie hätte z. B. auch ohne ihren Mut existieren können, Messner hätte auch ohne die Ersteigung des Matterhorns existieren können, etc.

Ist existentielle Unabhängigkeit also ein Merkmal, welches Substanzen von anderen Entitäten unterscheidet? Ein Problem für diese Behauptung stellen bestimmte abstrakte Entitäten dar, die man auch für existentiell unabhängig halten kann. Während z. B. Mengen, die Elemente enthalten, von diesen Elementen existentiell abhängen, spielt in der mathematischen Mengenlehre stets auch die *leere* Menge eine wichtige Rolle, die gerade *keine* Elemente enthält. Diese Menge aber ist plausiblerweise existentiell unabhängig – denn von welcher Entität sollte ihre Existenz abhängen? Auch wurde bereits erwähnt, dass z. B. Zahlen oft notwendige Existenz zugesprochen wird. Dann aber scheinen auch sie gute Kandidaten für den Status existentieller Unabhängigkeit zu sein. Akzeptiert man, dass zumindest einige abstrakte Entitäten existentiell unabhängig sind, so reicht der Begriff der

existentiellen Unabhängigkeit alleine nicht zur Charakterisierung von Substanzen aus; aber man kann sie dann noch immer als existentiell unabhängige Konkreta charakterisieren.

Allerdings ist auch die existentielle Unabhängigkeit von Substanzen nicht unumstritten. Hier beispielhaft einige Überlegungen zur Problematisierung: Wie erwähnt, scheinen einige Abstrakta notwendigerweise zu existieren, so z. B. die Zahl 2. Dann aber könnte man meinen, die Existenz jeder beliebigen anderen Entität sei in gewissem Sinne an die Existenz der Zahl 2 gebunden: Da die Zahl 2 notwendigerweise existiert, gibt es keine Entität, die existieren kann, ohne dass die Zahl 2 existiert. Somit wäre auch die Existenz jeder Substanz an die der Zahl 2 gebunden. Ein zweites Beispiel: Einige Philosoph/innen glauben, ein Lebewesen hänge existentiell von seinem Ursprung ab, so etwa von einer bestimmten Ei- und einer Samenzelle. Eine andere Kombination von Zellen, so die Idee, hätte zwar ein qualitativ gleiches Lebewesen erzeugen können, nicht aber dasselbe Lebewesen im Sinne numerischer Identität. Ein drittes Beispiel resultiert aus der verbreiteten Annahme, dass Substanzen auch *wesentliche* Eigenschaften haben, ohne die sie nicht existieren können. Wenn beispielsweise Konkretheit eine wesentliche Eigenschaft konkreter Entitäten ist, gibt es dann nicht z. B. die Konkretheit des Matterhorn, die nicht ohne das Matterhorn existieren kann, ohne die das Matterhorn aber genauso wenig existieren kann?

Alle drei genannten Beispiele stellen die These in Frage, Substanzen seien von keiner anderen Entität existentiell abhängig. Eine Reaktion auf solche Überlegungen besteht im Versuch, den Begriff der existentiellen Abhängigkeit präziser zu fassen und so auszudifferenzieren, dass Substanzen vielleicht in *einem* Sinn nicht existentiell unabhängig sind, in einem anderen hingegen schon. In der Tat ist die Rede von Abhängigkeit schillernd und erlaubt unterschiedliche Verständnisse. So kann man z. B. die folgenden zwei Varianten existentieller Abhängigkeit unterscheiden:

- x ist von y existentiell abhängig, wenn notwendigerweise gilt: x existiert nur dann, wenn y existiert. (vgl. Simons 1987, Kap. 8)
- x ist von y existentiell abhängig, wenn notwendigerweise gilt: Wenn x existiert, dann existiert x deshalb, weil y existiert. (vgl. Schnieder 2006; Correia 2005)

Die zweite Variante ist anspruchsvoller als die erste. Wenn Zahlen notwendigerweise existieren, dann

existiert jeder Gegenstand nur dann, wenn die Zahl 2 existiert. Aber die Existenz der Zahl 2 scheint dadurch nicht automatisch die Existenz der anderen Entitäten hervorzubringen, nicht den Grund für ihre Existenz abzugeben; die anderen Entitäten existieren also nicht *deshalb*, weil die Zahl 2 existiert. Insofern scheint die notwendige Existenz von Zahlen die Unabhängigkeit von Substanzen nur dann zu bedrohen, wenn man existentielle Abhängigkeit auf die erste Weise ausbuchstabiert, nicht aber, wenn auf die zweite. Die Unabhängigkeit von Substanzen ist damit freilich noch nicht gezeigt, da es ja weitere problematische Beispiele gab, die nun angesichts des ausdifferenzierten Verständnisses von existentieller Abhängigkeit zu prüfen wären – sowie auch, ob weitere sinnvolle Differenzierungen des Abhängigkeitsbegriffs möglich sind. Abschließend sei nur noch betont, dass die Diskussion existentieller Abhängigkeitsverhältnisse auch unabhängig von der Frage nach Substanzen ein wichtiges Unterfangen für die Ontologie darstellt.

Literatur

- Black, Max: The Identity of Indiscernibles. In: Mind 61 (1952), H. 242, 153–164.
- Correia, Fabrice: Existential Dependence and Cognate Notions. München 2005.
- Evans, Gareth: Can There be Vague Objects? In: Analysis 38 (1978), H. 4, 208.
- Fine, Kit: A Counter-Example to Locke's Thesis. In: The Monist 83 (2000), H. 3, 357–361.
- Fine, Kit: Essence and Modality. In: Philosophical Perspectives 8 (1994), 1–16.
- Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding [1689]. Oxford 2008.
- Lowe, Edward J.: The Possibility of Metaphysics. Oxford 1998.
- Maddy, Penelope: Realism in Mathematics. Oxford 1990.
- Magidor, Ofra: Arguments by Leibniz's Law in Metaphysics. In: Philosophy Compass 6 (2011), H. 3, 180–95.
- Meinong, Alexis: Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Leipzig 1907.
- Quine, Willard V. O.: On What There Is. In: Ders.: From a Logical Point of View. Harvard 1961, 1–19.
- Quine, Willard V. O.: Speaking of Objects. In: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 31 (1957), H. 3, 5–22.
- Quine, Willard V. O.: Elementary Logic. Harvard 1941.
- Robinson, Howard: Substance [2014]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>.
- Strawson, Peter F.: Entity and Identity. In: Hywel Lewis (Hg.): Contemporary British Philosophy, Fourth Series. London 1976, 21–51.
- Schnieder, Benjamin: A Certain Kind of Trinity: Dependence, Substance, Explanation. In: Philosophical Studies 129 (2006), H. 2, 393–419.

Schnieder, Benjamin: Substanzen und ihre Eigenschaften.
Eine Studie zur Analytischen Ontologie. Berlin 2004.

Simons, Peter: Parts. Oxford 1987.

Thomasson, Amie L.: Fiction and Metaphysics. Cambridge
1999.

Trettin, Käthe (Hg.): Substanz. Neue Überlegungen zu einer
klassischen Kategorie des Seienden. Frankfurt a. M. 2005.

Williamson, Timothy: Bare Possibilia. In: Erkenntnis 48
(1998), H. 2–3, 257–73.

Benjamin Schnieder/Jonas Werner

46 Der ontologische Gehalt von Seiendem: Die Begriffe ›Eigenschaft‹, ›Universale‹ und ›Trop‹

46.1 Einleitung: Eigenschaften als Thema der Ontologie

Die Rede von *Eigenschaften* (oder auch: Beschaffenheiten, Attributen, Merkmalen, Eigenarten, Charakteristika, Features) ist sowohl im alltäglichen als auch im wissenschaftlichen Diskurs fest verankert. So halten Kinder in Poesiealben fest, welche Eigenarten ihnen aneinander gefallen; Werbeanzeigen preisen die Features marktneuer Mobiltelefone; und Biologen untersuchen die Eigenschaften von Molchen und anderen Amphibien. Entsprechend leicht kann man zahllose Beispiele von Eigenschaften nennen, wie etwa Schwärze, Schwere und Schwatzhaftigkeit, oder auch Rechtwinkligkeit, Wärmeleitfähigkeit und Myopie (landläufiger: Kurzsichtigkeit), um einige Beispiele aus wissenschaftlichen Kontexten zu nennen.

So vertraut wir aber mit der gängigen Rede von Eigenschaften auch sein mögen, in der Ontologie fordern Eigenschaften das Nachdenken durch Fragen, die sich an sie knüpfen, vor allem:

- Gibt es Eigenschaften überhaupt? Oder, anders gefragt: Aus welchen Gründen sollten wir annehmen, dass es sie gibt, bzw. dass es sie nicht gibt?
- Was sind Eigenschaften überhaupt?

Die erste Frage ist mit der zweiten eng verzahnt: Eine Diskussion darüber, ob es Eigenschaften gibt, muss auf einem soliden Verständnis davon basieren, was Eigenschaften eigentlich sind.

46.2 Philosophische Eigenschaftskonzeptionen und ihre Ziele

Die Frage, was Eigenschaften eigentlich sind, wird in der Ontologie noch weiter aufgefächert:

- Was ist *wesentlich* dafür, überhaupt eine Eigenschaft zu sein? Mit anderen Worten: Was unterscheidet Eigenschaften von nicht-Eigenschaften?
- Was sind die *Existenzbedingungen* von Eigenschaften? Mit anderen Worten: Welche Eigenschaften gibt es (gegeben, dass es überhaupt welche gibt)?
- Was sind die *Individuierungsbedingungen* von Eigenschaften? Mit anderen Worten: Wie unterscheiden sich mehrere Eigenschaften voneinander?

In der Fachdebatte finden sich nun diverse Konzeptio-

nen von Eigenschaften, die sich darin unterscheiden, wie sie diese Fragen beantworten. Die Unterschiede zwischen zwei Eigenschaftskonzeptionen können dabei verschiedenartige Ursachen haben: Insofern unsere Rede von Eigenschaften gewisse Mehrdeutigkeiten und/oder Vagheiten aufweist (dazu später mehr), können zwei Eigenschaftskonzeptionen *erstens* unterschiedliche Verständnisse von Eigenschaften betreffen, die im Rahmen bestehender Mehrdeutigkeiten/Vagheiten beide legitim sind. *Zweitens* beruhen einige Unterschiede zwischen verschiedenen Konzeptionen auf echten, sachlichen Meinungsverschiedenheiten über Eigenschaften, die vor dem Hintergrund gemeinsamer Grundannahmen diskutiert werden können. *Drittens* basieren einige Unterschiede darauf, dass Philosoph/innen verschiedene Ansprüche daran stellen, was eine Konzeption von Eigenschaften eigentlich sein und leisten soll. Zum Beispiel kann der Anspruch sein:

- (1) unser Alltagsdenken über Eigenschaften *bestmöglich* einzufangen und zu erhellen;
- (2) unser Alltagsdenken *in weiten Teilen* einzufangen, aber zugleich in Teilen zu *verbessern* (und z. B. Vagheiten zu beseitigen, Kohärenz zu verstärken, Spannungen zu beseitigen);
- (3) generellen ontologischen Überzeugungen, die in unabhängigen Überlegungen gewonnen wurden, möglichst gerecht zu werden;
- (4) eine bestimmte Funktion für unsere Theoriebildung in bestimmten Bereichen zu spielen, z. B. in der formalen Semantik oder auch in den Naturwissenschaften.

Mit Anspruch (1) bewegt man sich in der *deskriptiven* Metaphysik, deren Ziel es ist, die allgemeinsten im alltäglichen Denken verwurzelten Kategorien zu erhellen. Dagegen will die *revisionäre* Metaphysik unser vorhandenes Begriffssystem durch ein besseres ersetzen. (Zum Begriffspaar *deskriptive/revisionäre* Metaphysik vgl. Strawson 1959, 9–11) Wer eine Eigenschaftskonzeption mit Anspruch (3) vertritt und nicht denkt, dass unsere Alltagskonzeption aus ontologischer Warte betrachtet bereits ideal ist, betreibt revisionäre Metaphysik. Analoges gilt für Anspruch (4), sofern unsere Alltagskonzeption nicht bereits ideal auf die erwünschten Funktionen in anderer Theoriebildung abgestimmt ist. Wer schließlich eine Konzeption mit Anspruch (2) vertritt, betreibt deskriptive Metaphysik mit moderat-revisionärem Einschlag.

Der Anspruch, mit dem eine Eigenschaftskonzeption vertreten wird, legt fest, an welchen Standards sie

sich messen lassen muss. Dient eine Eigenschaftskonzeption z. B. dezidiert dem Ziel, eine bestimmte Funktion in der formalen Semantik zu erfüllen, so darf sie, wenn es ihrem Zweck förderlich ist, von unserem Alltagsverständnis von Eigenschaften wesentlich abweichen. Ist umgekehrt das Ziel einer Konzeption, unser Grundverständnis bestmöglich zu erhellen, so kann es kein Argument gegen sie sein, dass Eigenschaften ihr zufolge nicht in der Lage sind, eine bestimmte wünschenswerte Rolle in der formalen Semantik zu spielen. In der ontologischen Literatur werden die Ansprüche, die an eine vertretene Eigenschaftskonzeption gestellt werden, oft nicht explizit gemacht. Das kann dazu führen, dass Philosoph/innen aneinander vorbeireden, oder auch, dass an eine gegebene Eigenschaftskonzeption mehrere, miteinander konfligierende Ansprüche gestellt werden.

Wir werden uns hier vorrangig auf Überlegungen zu Eigenschaftskonzeptionen konzentrieren, die unser Alltagsdenken erhellen und allenfalls leicht optimieren sollen; wo stärker revisionäre Zielsetzungen eine Rolle spielen, machen wir das deutlich.

46.3 Eigenschaften in alltäglicher Rede: Bezugnahme und Zuschreibung

Ein guter Ausgangspunkt für die Untersuchung unseres Alltagsverständnisses von Eigenschaften ist die Art und Weise, wie wir von Eigenschaften reden.

Betrachten wir zunächst, wie wir auf Eigenschaften Bezug nehmen, sie sozusagen beim Namen nennen und zum Gesprächsgegenstand machen (zum Folgenden vgl. Schnieder 2004, 17–52). Wir verfügen über eine Vielzahl sogenannter ‚singulärer Terme‘ für Eigenschaften: Ausdrücke, deren Funktion es ist, eine bestimmte Eigenschaft zu bezeichnen. Man siehe etwa die eingangs aufgeführte Liste von Beispielen für Eigenschaften: Schwärze etc. Generell gesprochen gibt es in vielen Sprachen zur Bezugnahme auf Eigenschaften eigene Substantive, wie etwa: ‚Wahrheit‘ (dt.), ‚veritas‘ (lat.), ‚truth‘ (engl.) oder ‚prawda‘ (poln.). Relativmäßig handelt es sich dabei um Substantivierungen von Adjektiven, wie etwa: ‚wahr‘, ‚verum‘, ‚true‘ oder ‚sprawy‘. Daneben sehen viele Sprachen aber auch komplexere Ausdrücke für die Bezugnahme auf Eigenschaften vor, wie etwa: ‚die Eigenschaft, ein Molch zu sein‘ oder ‚the quality of being irritating‘. Diese Ausdrücke lassen sich aus beliebigen generellen Termen bilden (d. h. aus Ausdrücken, die zur Charakterisierung einer unbestimmten Anzahl an Dingen die-

nen); seien dies einfache Ausdrücke wie: ‚Molch‘ oder ‚irritating‘, oder auch zusammengesetzte, wie: ‚kurzsichtiger Molch‘ oder ‚very irritating‘. Mithilfe von singulären Termen nehmen wir auf Eigenschaften Bezug – und zwar, um etwas von ihnen auszusagen. Das bringt uns zu einem zweiten Aspekt unserer Rede von Eigenschaften: Eine zentrale Art von Aussagen, die wir über Eigenschaften machen, sind Eigenschaftszuschreibungen. Wir sagen, dass Eigenschaften Dingen ‚zukommen‘ bzw. dass Dinge sie ‚haben‘ oder ‚besitzen‘; mit einem philosophischen Fachbegriff gesprochen: Dinge ‚exemplifizieren‘ Eigenschaften.

Die bisherigen Betrachtungen geben zu drei Feststellungen Anlass:

Erstens: Oft sagen wir von mehreren Dingen, sie hätten eine bestimmte Eigenschaft gemein. Wir rechnen also damit, dass ein und dieselbe Eigenschaft mehreren Dingen zukommt. Eigenschaften werden daher auch ‚Universalien‘ genannt (Singular: das Universale).

Zweitens: Indem wir Eigenschaftszuschreibungen machen, beschreiben bzw. kategorisieren wir Dinge. Eine gegebene Eigenschaft zu haben, geht damit einher, auf eine bestimmte Weise beschaffen zu sein. Wer Schwatzhaftigkeit hat, ist schwatzhaft; was Schwere hat, ist schwer. Dass man Dinge charakterisieren kann, indem man ihnen Eigenschaften zuschreibt, harmoniert damit, dass singuläre Terme für Eigenschaften typischerweise von generellen Termen abgeleitet sind; denn generelle Terme, wie ‚Molch‘ oder ‚kurzsichtig‘, dienen dazu, Dinge zu charakterisieren.

Drittens: Da sich Bezeichner für Eigenschaften im Prinzip aus *beliebigen* generellen Termen bilden lassen, erweist sich unser Alltagsverständnis bei der Anerkennung von Eigenschaften als sehr großzügig. Jeder beliebigen Weise, Dinge zu charakterisieren, entspricht eine Eigenschaft, die die charakterisierten Dinge gemein haben. Eigenschaften gibt es demnach in Hülle und Fülle.

46.4 Was sind Eigenschaften nun eigentlich?

Nun zur Frage, was Eigenschaften denn eigentlich sind. Die ontologische Literatur hält hierzu eine Reihe unterschiedlicher Ansichten parat, von denen hier nur eine bescheidene Auswahl präsentiert wird. Wir beginnen mit Versuchen, das Wesen von Eigenschaften zu klären. Wie erwähnt, interessieren uns Eigenschaften vorrangig, insofern Dinge sie *haben*. Die fol-

gende Bestimmung erklärt diesen Umstand für den zentralen (vgl. Bolzano 1837, I, § 80.1):

Eigenschaften sind,

- was Dinge *haben* bzw. was Dingen *zukommt*,
- wobei der Besitz einer Eigenschaft damit einhergeht, auf eine bestimmte Weise beschaffen zu sein.

So formuliert, schließt diese Bestimmung aus, dass es Eigenschaften gibt, die *de facto* von nichts gehabt werden; ein potentielles Beispiel wäre die Eigenschaft, ein perfekt tugendhafter Mensch zu sein. Einen solchen Menschen gibt es nicht. Dennoch kann man meinen, es gäbe die Eigenschaft, ein solcher Mensch zu sein, und zugleich bedauern, dass niemand sie an den Tag legt. Freilich ist die Frage, ob es solche *nicht-exemplifizierten Eigenschaften* gibt, in der Philosophie seit Langem umstritten; als frühe Antagonisten in diesem Streit gelten Aristoteles und Platon (wobei Aristoteles zugeschrieben wird, die Existenz nicht-exemplifizierter Eigenschaften zu bestreiten, Platon hingegen, sie zu bejahen). Jedenfalls: Denkt man, dass es nicht-exemplifizierte Eigenschaften gibt, so kann man den Geist der obigen Bestimmung bewahren, indem man sagt: Eigenschaften sind, was Dinge haben können. Das schließt freilich noch immer aus, dass es Eigenschaften gibt, die *notwendigerweise* von nichts gehabt werden; ein potentielles Beispiel wäre die Eigenschaft, ein rundes Quadrat zu sein. Wer solche Eigenschaften erkennt, aber mit der obigen Bestimmung sympathisiert, könnte sagen: Eine Eigenschaft ist etwas, das Exemplifikationsbedingungen hat. Dies lässt zu, dass einige Eigenschaften unmöglich exemplifiziert werden können, da sie unerfüllbare Exemplifikationsbedingungen haben (während alles, was keine Eigenschaft ist, gar keine Exemplifikationsbedingungen hat).

Eine Alternative (vgl. van Inwagen 2004, 131) zur obigen Bestimmung erklärt den Umstand für zentral, dass wir Dingen Eigenschaften ›zuschreiben‹ oder ihnen ›nachsagen‹; in philosophischem Jargon: von ihnen ›prädizieren‹. Der Vorschlag lautet dann:

Eigenschaften sind, was man in Aussagen von Dingen prädiziert.

Hierbei wird übrigens angenommen, dass wir Dingen Eigenschaften nicht bloß in Aussagen zuschreiben, in denen wir *explizit* auf Eigenschaften Bezug nehmen, wie in: Belmondo hat Charme. Vielmehr schreiben wir Dingen auch in anderen Aussagen Eigenschaften zu, so z. B. in: Belmondo ist charmant. Nur ist die Zuschrei-

bung hier eben *implizit*. Doch zugeschrieben wird, und zwar dieselbe Eigenschaft wie in der entsprechenden expliziten Eigenschaftszuschreibung, also in: Belmondo hat Charme.

Zu dieser Wesensbestimmung von Eigenschaften kann man kritisch anfragen, ob sie nicht die zuerst besprochene Bestimmung versteckt beinhaltet, dabei aber unnötig auflädt. Denn was genau heißt es, einem Ding eine Eigenschaft *zuzuschreiben*? Anscheinend besteht das fragliche Zuschreiben doch einfach im Sagen, dass das Ding die Eigenschaft habe. Insofern schiene die grundlegendere Bestimmung von Eigenschaften zu sein, dass Dinge sie haben können. Dass man Eigenschaften Dingen zuschreibt, ist sekundär und betrifft lediglich unseren Umgang mit Eigenschaften, nicht aber, was sie ihrem Wesen nach sind.

Die beiden besprochenen Versuche, das Wesen von Eigenschaften zu bestimmen, sind nicht-reduktiv: Sie erklären das Wesen von Eigenschaften sozusagen aus sich heraus. *Reduktive* Versuche der Wesensbestimmung von Eigenschaften hingegen identifizieren Eigenschaften mit anderen, als weniger problematisch erachteten Dingen. Ein prominenter reduktiver Vorschlag (Lewis 1986, 50) identifiziert Eigenschaften mit Mengen im mathematischen Verständnis des Worts; genauer gesagt wird eine Eigenschaft mit der Menge aller tatsächlichen und bloß möglichen Dinge identifiziert, welche die fragliche Eigenschaft haben.

Ein Einwand gegen diese reduktive Bestimmung zielt auf die Annahme ab, hier würden Eigenschaften auf weniger problematische Dinge zurückgeführt. Denn Mengen von Dingen kann es nur geben, wenn es die enthaltenen Dinge gibt. Daher setzt der Vorschlag Lewis' Realismus bzgl. bloß möglicher Gegenstände voraus: Lewis nimmt an, dass es neben der tatsächlichen Welt unendlich viele mögliche Welten gibt, die allesamt mit ebenso realen Dingen – Menschen, Eseln etc. – bevölkert sind wie die tatsächliche Welt. Freilich sind diese möglichen Welten für uns prinzipiell unerreichbar; wir können nicht zu ihnen reisen wie zu fernen Planeten. Denn bloß mögliche Welten sind von unserer Welt raumzeitlich komplett separiert; davon abgesehen sind sie aber nicht weniger real als unsere Welt. Diese ontologische Hintergrundannahme macht Lewis' reduktive Bestimmung von Eigenschaften in den Augen vieler Philosoph/innen zu abwegig (z. B. van Inwagen 2004, 130). Überdies kann man auch bezweifeln, dass Mengen als Konstrukte der Mathematik weniger problematisch sind als Eigenschaften, mit denen wir doch bestens vertraut zu sein scheinen. Fast könnte man meinen, andersherum würde ein Schuh

daraus: Will man das Problematischere auf das Einfachere zurückführen, dann sollte man mathematische Mengen reduktiv als eine Art von Eigenschaften bestimmen; sodass die Menge, die x , y und z enthält, mit der Eigenschaft identifiziert wird, eines der Dinge x , y und z zu sein (Bealer 1982, Kap. 5).

46.5 Existenzbedingungen

Normalerweise gehen wir davon aus, dass es Eigenschaften gibt. Aber welche und wie viele? Wie zuvor bemerkte, ist unsere alltägliche Konzeption von Eigenschaften üppig. Zu jeder Weise, in der wir Dinge charakterisieren können, scheint es eine Eigenschaft zu geben, welche die so charakterisierten Dinge gemein haben. Die oben angeführten Wesensbestimmungen von Eigenschaften harmonieren allesamt mit der Üppigkeit unserer alltäglichen Konzeption. Freilich interessieren uns nicht alle Eigenschaften gleichermaßen. Einige stechen hervor, z. B. weil sie besonders augenfällige Unterschiede ausmachen; oder z. B. weil sie besonders grundlegend sind (sodass sich viele andere Eigenschaften aus ihnen ableiten lassen). Das mag ein guter Grund sein, von bestimmten Eigenschaften seltener zu reden, aber keiner, ihre Existenz zu leugnen. Eigenschaften sind etwas, was Dinge haben. Ob uns das nun interessiert oder nicht, kratzt die Eigenschaften nicht.

Eigenschaftskonzeptionen, die andere Ziele verfolgen als das, unser Alltagsverständnis zu explizieren, fallen manchmal deutlich spärlicher aus. So hat z. B. David Armstrong (1978) eine Konzeption von Eigenschaften entwickelt, die möglichst gut auf die Entwicklung einer umfassenden, empirischen und wissenschaftlichen Theorie der Wirklichkeit, wie etwa der Physik, abgestimmt sein soll. Hierbei, so Armstrong, sollte man nur solche Eigenschaften annehmen, die als kleinste Basis für eine korrekte Beschreibung der Welt erforderlich sind. Unter den üppigen Eigenschaften der Alltagskonzeption gibt es viele, deren Besitz auf dem Besitz anderer Eigenschaften basiert. Wenn etwas z. B. rot ist, hat es auch einen bestimmten Rotton. Röte basiert stets auf einer spezifischeren Farbeigenschaft (einen bestimmten Rotton zu haben). Zudem gibt es Eigenschaften, deren Besitz teils darauf basiert, dass *andere* Dinge gewisse Eigenschaften haben. Die Eigenschaft, das schwerste Kind vor Ort zu sein, hat man aufgrund des eigenen Gewichts sowie der Gewichtseigenschaften der anderen Kinder vor Ort. Was Tick zum schwersten Kind vor Ort macht, mag z. B. das Zusammenspiel davon sein,

dass er ein Gewicht von 50 kg hat, während Trick eines von 40 kg hat und Track eines von 45 kg. Entwickelt man nun eine grundlegende Theorie der Wirklichkeit, sollte man dabei laut Armstrong nur Eigenschaften anerkennen, die nicht auf anderen Eigenschaften basieren. Die Eigenschaft, das schwerste Kind vor Ort zu sein, wäre in einer solchen Theorie fehl am Platz. Was aber wären Beispiele von Eigenschaften, die es in seiner Konzeption gibt? Vermutlich bestimmte Eigenschaften von Mikropartikeln. Welche genau, ist nicht einfach zu sagen. Denn es hängt an der Frage, welche Eigenschaften auf etwas anderem basieren; das aber können nur aufwändige Untersuchungen klären, die ins Hoheitsgebiet der Naturwissenschaften gehören.

Wie hängen die alltägliche üppige und Armstrongs spärliche Konzeption von Eigenschaften zusammen? Zunächst mal stehen sie in keinem direkten Widerspruch, da sie einfach andere Ziele verfolgen. Aus der Perspektive einer üppigen Konzeption von Eigenschaften kann man die spärliche Konzeption aber als eine Art ‚Aussiebung‘ einer kleinen Unterklasse aller Eigenschaften betrachten, nämlich der besonders grundlegenden Eigenschaften, welche für eine fundamentale Beschreibung der Welt taugen (vgl. Lewis 1986, 59–61; Bealer 1982). Doch auch wenn die Konzeptionen sich nicht regelrecht widersprechen, könnte Armstrong die üppige Konzeption kritisieren wollen, indem er nämlich den Wert ihres Ziels in Frage stellt. Er könnte etwa behaupten, durch eine Erhellung unseres Alltagsverständnisses würde die üppige Konzeption nur abbilden, was es *anscheinend* gibt. Doch warum sollte das ein verfolgenswertes Ziel sein? Wichtig sei doch vielmehr zu wissen, was es *wirklich* gibt; das aber lehre uns die spärliche Konzeption von Eigenschaften, nicht die üppige.

Ein solcher Streit kann hier nicht weiter verfolgt werden, da er sehr weitreichend ist; er betrifft beileibe nicht bloß die Existenz von Eigenschaften, sondern z. B. auch die von materiellen Gegenständen, von Ereignissen, Gefühlen, etc. Wenn es nur das wirklich gibt, was in einer fundamentalen Theorie der Wirklichkeit vorkommt, gibt es sehr vieles nicht, was es anscheinend gibt: Zum Beispiel haben Tische, Fußballspiele, und Hungergefühle gewiss keinen Platz in einer fundamentalen Theorie der Physik.

46.6 Individuierungsbedingungen

In der üppigen Alltagskonzeption entsprechen beliebigen generellen Termen Eigenschaften. Damit ist aber noch nicht gesagt, ob nicht manchmal zwei gene-

rellen Termen *dieselbe* Eigenschaft entspricht. Das entscheiden erst die Individuierungsbedingungen von Eigenschaften, die klären, worin sich zwei Eigenschaften voneinander unterscheiden und wann man es bei zwei Bezeichnungen mit ein und derselben bezeichneten Eigenschaft zu tun hat.

Nach einer sogenannten »extensionalen Individuierung von Eigenschaften« unterscheidet sich eine Eigenschaft x genau dann von einer Eigenschaft y , wenn x und y unterschiedlichen Dingen zukommen; ansonsten handelt es sich bei x und y um *dieselbe* Eigenschaft. Demnach wäre z. B. die Eigenschaft, eine Geige zu sein, dieselbe Eigenschaft wie die, eine Violine zu sein; denn jede Geige ist eine Violine und umgekehrt. Andererseits wäre die Eigenschaft, ein Mensch zu sein, nicht dieselbe wie die, ein Säugetier zu sein. Denn zwar sind alle Menschen Säugetiere, aber nicht alle Säugetiere Menschen. Die Eigenschaft, ein Säugetier zu sein, kommt also anderen (genauer: mehr) Dingen zu als die Eigenschaft, ein Mensch zu sein.

Bei den genannten Beispielen liefert die extensionale Individuierung von Eigenschaften intuitiv plausible Ergebnisse ab. Aber sie tut das nicht immer. Hier ein berühmtes Gegenbeispiel (vgl. Quine 1970, 8–9): De facto haben alle (gesunden) Tiere, die ein Herz haben, auch eine Niere, und umgekehrt. Demnach kommt die Eigenschaft, ein Herz zu haben, genau den Dingen zu, denen die Eigenschaft zukommt, eine Niere zu haben. Dennoch haben wir es aber doch augenscheinlich mit zwei verschiedenen Eigenschaften zu tun. Daher braucht man mehr Unterscheidungen, als die extensionale Individuierung zulässt. Man muss Eigenschaften, wie Philosoph/innen sagen *feinkörniger* individuieren.

Ein Vorschlag ist die sogenannte »intensionale Individuierung von Eigenschaften«. Ihr zufolge unterscheiden sich zwei Eigenschaften genau dann von einander, wenn es zumindest *möglich* gewesen wäre, dass die eine einem Ding zukommt, dem die andere nicht zukommt. Mit anderen Worten: Eigenschaften sind miteinander zu identifizieren, wenn sie *notwendigerweise* denselben Dingen zukommen. Damit kann man die Eigenschaft, ein Herz zu haben, von der Eigenschaft unterscheiden, eine Niere zu haben. Denn selbst wenn de facto alle Tiere mit einem Herzen auch eine Niere haben, wäre es doch allemal *möglich*, dass es Tiere gibt, die ein Herz aber keine Niere haben. Die biologischen Verhältnisse hätten sich im Lauf der Evolution anders entwickeln können.

Einige Philosoph/innen finden, auch das intensionale Kriterium würde noch immer nicht fein genug unterscheiden. Es ist eine beweisbare, mathematische

Notwendigkeit, dass alle gleichwinkligen Dreiecke auch gleichseitig sind und umgekehrt. Die Eigenschaft, ein gleichwinkliges Dreieck zu sein, ist daher laut der intensionalen Individuierung dieselbe wie die, ein gleichseitiges Dreieck zu sein. Doch hat man es hier nicht vielmehr mit zwei verschiedenen Eigenschaften zu tun, von denen man eben beweisen kann, dass sie notwendigerweise denselben Dingen zukommen? Bejaht man dies, bedarf es einer feineren Individuierung von Eigenschaften als der intensionalen. Hierzu könnte man einigen Eigenschaften eine innere Struktur zuweisen; manche Eigenschaften, so die Idee, sind aus einfacheren Eigenschaften zusammengesetzt (vgl. Lewis 1986, 56–57). Die Individuierung von zusammengesetzten Eigenschaften erfolgt dann anhand ihrer Teile und ihres Aufbaus (während die Individuierung nicht-zusammengesetzter Eigenschaften intensional erfolgt). Damit kann man die Eigenschaft, ein gleichseitiges Dreieck zu sein, von der Eigenschaft unterscheiden, ein gleichwinkliges Dreieck zu sein. Denn nur die erste der beiden enthält als Teil die Eigenschaft, gleichseitig zu sein. Doch nicht alle Philosoph/innen finden, dass dieser Schritt überhaupt nötig ist. Manche würden sagen, ein gleichseitiges Dreieck zu sein, und ein gleichwinkliges Dreieck zu sein, seien in der Tat dieselbe Eigenschaft. Diese Identität sei nicht offensichtlich. Man muss Mathematik betreiben, um sie einzusehen; doch damit liegt lediglich ein Unterschied im Denken vor, keiner in der Sache (vgl. Küenne 2006, 263–266; Schnieder 2004, 53–69).

Es ist nicht klar, dass es in diesem Disput eine korrekte Antwort gibt. Vielleicht ist unsere alltägliche Konzeption von Eigenschaften hier schlicht unterbestimmt. Dann könnte man sagen, es gebe verschiedene, gleichermaßen legitime Möglichkeiten, Eigenschaften zu individuieren (Lewis 1986, 55); man kann diese Möglichkeiten als Schärfungen unseres Alltagsverständnisses ansehen, welche die ihm inhärente Vagheit unterschiedlich auflösen.

46.7 Eigenschaften als Einzeldinge

Eigenschaften wie Mut oder Blässe sind Universalien: Mehrere Dinge können sie gemein haben. Nun redet man manchmal aber nicht einfach von Mut schlechthin, sondern vom Mut einer bestimmten Person, Johannas Mut beispielsweise. Damit kann eine besondere Ausprägung von Mut gemeint sein, z. B. eine besonders starke; womit noch immer von einem Universale die Rede wäre. Denn jemand anders kann ebenso mu-

tig sein wie Johanna. Doch kann unter Johannas Mut nicht auch etwas anderes verstanden werden? Etwas nämlich, das ganz *exklusiv* mit Johanna verbunden ist und nicht mit anderen geteilt werden kann; eine Eigenschaft, die über ihre Trägerin individuiert ist. Denn wenn Johanna stirbt, geht doch auch ihr Mut verloren; selbst wenn jemand anderes ebenso mutig ist, hat zusammen mit Johanna auch ihr Mut die Welt verlassen. Und wenn jemand Sokrates' Blässe sieht, sieht er eben nur *seine* Blässe. Selbst wenn Angela Merkel zum Beispiel genau so blass wäre wie Sokrates, so sieht doch, wer sie sieht, nicht Sokrates' Blässe, sondern Merkels Blässe.

In den angeführten Redeweisen kommt laut einigen Philosoph/innen somit eine andere Konzeption von Eigenschaften zum Ausdruck, als wir sie bisher behandelt haben. Eigenschaften, so die Idee, werden hier nicht als Universalien betrachtet, sondern als Einzeldinge: Konkrete Vorkommnisse in der Welt, die einen Träger haben, an den sie existentiell gebunden sind. Sie haben einen ähnlichen Status wie Ereignisse: Ein bestimmtes Ereignis, wie etwa der Prager Fenstersturz, ist kein Universale. Es ist ein individuelles, konkretes Etwas in der Welt; es findet zu einer bestimmten Zeit statt, an einem bestimmten Ort, und es ist in Ursache-Wirkungsverhältnisse eingebunden. Der Prager Fenstersturz hat Folgen gehabt, und zwar Folgen, die kein anderer Fenstersturz gehabt hat, gleichviel wie ähnlich da gestürzt worden sein mag. In diesem Verständnis werden Eigenschaften manchmal als ‚partikularisierte Eigenschaften‘, in der englischsprachigen Literatur sehr oft als ‚tropes‘ bezeichnet (ein terminologischer Missgriff von Williams 1953). Die Idee, dass es auch so konzipierte Eigenschaften gibt, hat eine lange Tradition. Schon Aristoteles soll in seinen *Kategorien* auf partikularisierte Eigenschaften aufmerksam gemacht haben, wenn er von einem bestimmten Weiß redet, das *in* einem weißen Gegenstand sei – nicht als *Teil* des Gegenstands, aber so, dass es unmöglich getrennt von dem Gegenstand sein kann (*Kategorienschrift*, 1a). Damit spricht er (laut Mulligan u.a. 1984) von partikularisierten Eigenschaften. Vor der Wiedereinführung in die zeitgenössische Debatte unter dem *mismomer* ‚Tropen‘ findet man partikularisierte Eigenschaften unter diversen Namen in unterschiedlichen Epochen, z.B. in Bolzanos Lehre der ‚Adhärenzen‘ und Husserls Theorie ‚individueller Momente‘ (vgl. Schnieder 2006). Entwickelt man eine Konzeption partikularisierter Eigenschaften, stellen sich erneut die Fragen nach dem Wesen, den Existenzbedingungen, und den Identitäts-

bedingungen; aus Platzgründen können wir auf diese hier nicht eingehen (vgl. Maurin 2018).

Muss man sich nun zwischen einer Konzeption von Eigenschaften als Universalien und von Eigenschaften als Einzeldingen entscheiden? Zumaldest insofern die Konzeptionen unsere alltägliche Rede von Eigenschaften erhellen sollen, muss man sie nicht als Konkurrenten zueinander auffassen. Vielmehr kann man meinen, unsere alltägliche Rede von Eigenschaften habe zwei unterschiedliche Aspekte: Manchmal meinen wir mit ihr Universalien, wie wenn wir schlechthin von Helle oder Mut sprechen. Manchmal aber, wenn wir z. B. von Johannas Mut oder von der Helle der Sonne sprechen, meinen wir partikularisierte Eigenschaften. Unsere alltägliche Rede von Eigenschaften weist dann eine Art Mehrdeutigkeit auf, sodass die Konzeption von Eigenschaften als Universalien die eine ihrer Bedeutungen erhellt, die Konzeption von Eigenschaften als Einzeldingen hingegen die andere. Universalien und partikularisierte Eigenschaften stehen insbesondere dann nicht in Konkurrenz zueinander, wenn man ihr Verhältnis als das zwischen einer Art (bzw. einem Typ/*type*) und ihren Exemplaren (*tokens*) begreift (Strawson 2006, 302). Dieses Verhältnis ist uns aus anderen Kontexten wohlvertraut. Es gab Knut, den Eisbären, der für eine bestimmte Zeit sein Dasein in der Welt gefristet hat; und es gibt die Art Eisbär, von der Knut ein *Exemplar* war. Dass es Arten gibt, steht in keinerlei Widerspruch dazu, dass es konkrete Exemplare von ihnen gibt; es ergänzt sich vielmehr. In Analogie hierzu kann man Universalien als Arten auffassen, deren Exemplare partikularisierte Eigenschaften sind. So wie es Knut gab, gab es seine Weiß, die für eine bestimmte Zeit ihr Dasein in der Welt gefristet hat und die Welt zusammen mit Knut wieder verlassen hat; und es gibt die Eigenschaft Weiß, ein Universale, von dem Knuts Weiß ein Exemplar ist. Bildet man die zwei Konzeptionen von Eigenschaften in dieser Weise auf die Art/Exemplar Unterscheidung ab, ergänzen sie sich harmonisch. Freilich sehen revisionäre Ansätze hier oft dennoch ein Konkurrenzverhältnis, z.B. weil ihnen zwei Kategorien einfach eine zu viel sind. Daher versuchen Revisionisten manchmal, eine Kategorie zugunsten der anderen für überflüssig zu erklären (z.B. Williams 1953).

46.8 Zur Existenz von Eigenschaften

Nun noch kurz zur Frage, aus welchen Gründen man annehmen bzw. ablehnen sollte, dass es Eigenschaften gibt. Ontologen haben oft eine Vorliebe für Kargheit:

Sie ziehen Theorien vor, die möglichst wenige Kategorien annehmen. Wer mehr Entitäten als sie selber anerkennt, steht ihres Erachtens in der Begründungspflicht. Diese Einschätzung der dialektischen Lage muss ein Freund von Eigenschaften nun nicht unbedingt teilen; aber lassen wir ihn die Herausforderung einmal annehmen. Kann er Gründe für die Akzeptanz von Eigenschaften mobilisieren?

Ein verbreiteter Ansatzpunkt ist, dass Eigenschaften im alltäglichen wie auch wissenschaftlichen Sprechen und Denken fest verankert sind. Leugnet man, dass es sie gibt, wäre das meiste, was wir über Eigenschaften behaupten, falsch, einfach da es keine gibt. Weder wäre wahr, dass Belmondo Charme hat (denn was es nicht gibt, kann man nicht haben), noch dass Sokrates eine Eigenschaft mit Aristoteles gemein hatte. Man müsste uns daher grobe und weitreichende Irrtümer unterstellen. Das aber sollte man nicht ohne besonders gute Gründe tun; womit der Ball zum Eigenschaftsleugner zurückgespielt wäre.

Der könnte den Ball annehmen und argumentieren, eine weitreichende Irrtumszuschreibung sei durchaus vertretbar (Båve 2015). Oder er könnte den Ball verweigern und bestreiten, dass man große Teile unserer Rede von Eigenschaften als falsch verwerfen müsse, nur weil es keine Eigenschaften gibt. Vielmehr könne man Aussagen über Eigenschaften so *interpretieren*, dass sie wahr sein können, auch wenn es keine Eigenschaften gibt. Zur Illustration diene uns erneut der Satz: Belmondo hat Charme. Richtig verstanden besagt er dem Eigenschaftsleugner zufolge nicht mehr und nicht weniger als der Satz: Belmondo ist charmant. Dieser Satz aber spricht gar nicht von einer Eigenschaft, sondern nur von Belmondo, den er charakterisiert. Daher kann er wahr sein, auch wenn es keine Eigenschaften gibt; und dasselbe gilt dann eben auch für den richtig verstandenen Satz: Belmondo hat Charme (der Streit geht weiter: Künne 2007, 311–328).

Eigenschaftsleugner führen aber nicht bloß die Liebe zur Sparsamkeit gegen Eigenschaften ins Feld. Zum Beispiel können sie geltend machen, unsere alltägliche Konzeption von Eigenschaften sei schlicht *inkonsistent*. Denn wie ausgeführt, scheinen wir zu jeder Art, Dinge zu klassifizieren, eine Eigenschaft zuzulassen, die den so klassifizierten Dingen gemein ist. Mit dieser Großzügigkeit verrennt man sich aber leider in eine Variante von Russells berühmtem Paradox: Wie alle Dinge, so können wir auch Eigenschaften klassifizieren. Per se ist das kein Problem, sondern bedeutet bloß, dass Eigenschaften selber Eigenschaften haben. Folgender Fall aber ist ein Problem: Wir können Ei-

genschaften einteilen in solche, die sich selber zukommen, und solche, die das nicht tun. Zur ersten Sorte gehört z. B. die Eigenschaft, ein abstrakter Gegenstand zu sein; denn sie ist selber solch ein Gegenstand. Zur zweiten Sorte gehört z. B. die Eigenschaft Mut, denn sie ist nicht selber mutig; das sind nur Personen. Da wir Eigenschaften so klassifizieren können, sollte es die Eigenschaft geben, sich selber nicht zukommen. Doch mit der verstrickt man sich in Widersprüche, sobald man der Frage nachgeht, ob sich diese Eigenschaft selber zukommt. Man kann leicht ersehen: Die Annahme, sie komme sich selber zu, impliziert, dass sie sich *nicht* zukommt. Umgekehrt impliziert die Annahme, die Eigenschaft komme sich selber nicht zu, dass sie es tut. Widersprüche aber sind Philosoph/innen ein Graus, und das völlig zu recht. Unsere alltägliche Konzeption von Eigenschaften scheint daher arg reparaturbedürftig, was ein Eigenschaftsleugner als Wasser auf seine Mühlen ansieht; in der Ontologie handelt man sich mit Eigenschaften nur Ärger ein. Das aber würden Freunde von Eigenschaften nun freilich so nicht stehenlassen wollen; immerhin könnte es erwägenswerte Reparaturversuche geben (vgl. z. B. Schnieder 2017). Der Disput über die Existenz von Eigenschaften ist damit noch lange nicht am Ende; dieser Eintrag aber schon.

Literatur

- Armstrong, David M.: *Universals and Scientific Realism*. 2 Bde. Cambridge 1978.
 Båve, Arvid: A Deflationist Error Theory of Properties. In: *Dialectica* 69/1 (2015), 23–59.
 Bealer, George: *Quality and Concept*. Oxford 1982.
 Bolzano, Bernard: *Wissenschaftslehre*. 4 Bde. Sulzbach 1837.
 Künne, Wolfgang: *Abstrakte Gegenstände*. Frankfurt a. M. 2007.
 Künne, Wolfgang: Properties in Abundance. In: Peter F. Strawson/Arindam Chakrabati (Hg.): *Universals, Concepts and Qualities*. Aldershot 2006, 249–300.
 Lewis, David: *On the Plurality of Worlds*. Oxford 1986.
 Maurin, Anna-Sofia: Tropes (2018). In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/tropes/>.
 Mulligan, Kevin/Simons, Peter/Smith, Barry: Truth-Makers. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 44/3 (1984), 287–321.
 Orilia, Francesco/Swoyer, Chris: Properties (2017). In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/properties/>.
 Quine, Willard V. O.: *Philosophy of Logic*. Cambridge 1970.
 Schnieder, Benjamin: The Naïve Conception of Properties. In: *Philosophical Issues* 27 (2017), 322–342.
 Schnieder, Benjamin: Particularised attributes. An Austrian tale. In: Mark Textor (Hg.): *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. London 2006, 130–158.

- Schnieder, Benjamin: Substanzen und (ihre) Eigenschaften. Berlin 2004.
- Strawson, Peter F.: A Category of Particulars. In: Peter F. Strawson/Arindam Chakrabati (Hg.): Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates. Aldershot 2006, 301–308.
- Strawson, Peter F.: Individuals. London 1959.

- van Inwagen, Peter: A Theory of Properties. In: Dean W. Zimmerman (Hg.): Oxford Studies in Metaphysics I. Oxford 2004, 107–138.
- Williams, Donald C.: On the Elements of Being. In: The Review of Metaphysics 7 (1953), H. 1, 3–18.

Benjamin Schnieder / Jan Claas

D Die Ontologie des komplexen Seienden: Höherstufige ontologische Organisationen

47 Abstrakte, konkrete, universale, einzelne Gegenstände: Klassi- sche Grundunterscheidungen in der aktuellen Ontologie

47.1 Geschichte(n) zur Hinführung

Stellen wir uns in einem Gedankenexperiment ein Miniuniversum vor, das von drei roten Kugeln bewohnt wird. Wie viele Gegenstände enthält diese Welt? Diese auf den ersten Blick einfache Frage hat seit Beginn der Ontologie zu erbitterten und bis heute unterschiedenen Auseinandersetzungen geführt. Um die uns hier betreffende Ebene der Dispute zu verstehen, tun wir gut daran, die wichtigsten Streitparteien zu identifizieren. Da sind zunächst jene, die mit der größten Selbstverständlichkeit ›mindestens 4‹ auf unsere Frage antworten: Das Universum enthält drei Kugeln, die Farbe Rot, und darüber hinaus wohl noch eine Menge anderer Eigenschaften und Beziehungen. Innerhalb dieser Partei gibt es unterschiedliche Fraktionen: Die erste beruft sich auf Platon und gibt der Farbe Rot einen besonderen Stellenwert. Selbst wenn die drei Kugeln verschwinden, bleibt sie als Seiendes oder als Entität (wie OntologInnen sagen) bestehen. Rot existiert *ante rem*, vor den Kugeln, gleichsam als ideales, unvergängliches Urbild der Kugelfarben. Wir müssen es hier offen lassen, ob Platon tatsächlich so platonisch ist, wie PlatonikerInnen behaupten. Von der *Ante-rem*-Position zu unterscheiden sind jedenfalls jene AnhängerInnen der ›Mindestens-4-Partei‹, welche die Farbe Rot durchaus annehmen, allerdings in strenger Abhängigkeit von den drei Kugeln. Rot existiert, *in re*, als Bestandteil des Miniuniversums, solange es mindestens eine rote Kugel gibt. Für gewöhnlich wird Aristoteles als Vorreiter dieser Fraktion angeführt. Dann gibt es aber noch die 3-er-Partei: Unser Universum enthält genau drei Entitäten, nämlich die

drei Kugeln, sonst nichts. Wenn wir davon sprechen, dass die Kugeln rot sind, bedeutet das nicht, dass es etwas gibt, das die Farbe Rot ist. Wir sagen ein Wort (*nomen*) von den Kugeln aus. Auch die ›3-er-Partei‹ hat verschiedene Ausprägungen. Diese unterscheiden sich vor allem darin, was genau wir tatsächlich tun, wenn wir ›rot‹ von den Kugeln aussagen. Ist das Gemeinsame der Kugeln eine rein verbale Angelegenheit – oder transportieren wir mit dem Wort doch so etwas wie einen Allgemeinbegriff (*conceptus*)? Strenge *Nomen-alisten* sind, im Unterschied zu *Concept-ualisten*, selten. Ein mittelalterlicher Mönch namens Roscelinus von Compiègne wird hier ebenso angeführt wie Willard V. O. Quine in seiner radikalsten Phase.

Die Differenzen innerhalb der ›3-er-Partei‹ betreffen die Anzahl der Entitäten des Miniuniversums freilich nicht. Anders ist das mit jenen, die zwar die Farbe Rot negieren, aber dennoch mit Blick auf unser Universum davon fasziniert sind, dass es *3* Kugeln sind, die es bewohnen. Wie ist das mit der Zahl 3? Sie ist nicht etwas, worin sich die Kugeln ähnlich sind, wie ihre Farbe. Die 3 kann wohl auch nicht in Abhängigkeit von den Kugeln bestehen. Können wir deshalb auf sie verzichten, oder brauchen wir sie nicht doch, etwa um Struktur und Ordnung des Miniuniversums zu verstehen? Verwandt mit der Frage nach Zahlen ist die Frage nach Mengen: Können wir einfach negieren, dass unser Miniuniversum mit den Kugeln auch die Menge der Kugeln enthält? Ist unser Universum auch ohne Farben und andere Eigenschaften nicht reicher an Bewohnern als ursprünglich angenommen?

Kehren wir aber kurz zum Unbestrittenen zurück: den Kugeln. Was ist es, das sie zu gut akzeptierten Universumsbewohnern macht? Die meisten OntologInnen würden meinen, dass es ihre bestimmte räumliche und zeitliche Position ist. Darin unterscheiden sie sich ja sowohl von der Farbe Rot als auch von der 3. Rot (an sich) ist ebenso wenig an eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle gebunden wie Zahlen oder

Mengen. In der ontologischen Fachsprache wird dieser Unterschied standardmäßig so ausgedrückt, dass die Kugeln *konkret*, Farben und andere Eigenschaften bzw. Zahlen und Mengen hingegen *abstrakt* sind. Durch die konkret/abstrakt-Unterscheidung kann man Dinge wie Kugeln also sowohl den Eigenschaften (Rot) als auch den mathematischen Gebilden gegenüberstellen. Es gibt allerdings auch eine Rücksicht, unter der Kugeln und Zahlen übereinkommen und sich von Eigenschaften abheben. Eine Kugel geht in dem, was sie ist, in genau einem Vorkommnis auf. Sie ist ein ›einzelner Gegenstand‹ oder ein *Individuum*. Viele sehen darin eine Übereinstimmung mit Zahlen und Mengen, die zwar abstrakt sind, allerdings ebenfalls die Eigenheit der Individualität aufweisen (vgl. E. J. Lowe, der Mengen den Status von abstrakten Individuen zuspricht, ders. 2004, 83). Eigenschaften beispielsweise gehen, worauf viele ihrer Freunde insistieren, gerade nicht in einem Vorkommnis auf. Sie sind nicht individuell, sondern *allgemein* oder *universal*.

Wir können also bei Abstrakta zwischen individuellen und universalen unterscheiden (vgl. auch Meixner 1991, 923) und sie allesamt den Konkreta gegenüberstellen, die auch als Partikularien oder konkrete Individuen bezeichnet werden. Dementsprechend kann man auch die Gegnerschaft differenzierend betrachten: So gibt es AutorInnen, die sämtliche Abstrakta negieren, also sowohl abstrakte Individuen als auch Universalien. Dann aber gibt es solche, die zwar Universalien ablehnen, aus bestimmten theoretischen Überlegungen allerdings abstrakte Individuen akzeptieren. Da LeugnerInnen von Partikularien praktisch nicht vorkommen, erhält sich der Streit über die Anzahl der Bewohner unseres Miniumiversums als Disput über die verschiedenen Abstrakta am Leben.

Den Positionierungen in diesem Streit wollen wir im Folgenden nachgehen. Leiten wird uns dabei die eben verwendete Wendung ›aus bestimmten theoretischen Überlegungen‹. Diese lassen sich in der Ontologie auf verschiedenen Ebenen verorten (für einen Überblick vgl. Runggaldier/Kanzian 1997, 53–68). Da ist zunächst die Ebene der Metaontologie: Was tun wir überhaupt, wenn wir Ontologie betreiben, sprich die Existenz von Entitäten behaupten? Ob man geneigt ist, Abstrakta anzunehmen, wird oft schon hier entschieden. Davon zu unterscheiden ist die Frage nach der kategorialen Ontologie: Was sind tatsächlich die Grundelemente der Wirklichkeit? Schließlich geht es in der Ontologie auch um die Anwendung von kategorialen Schemata. Hier spielen abstrakte Entitäten, bzw.

auch ihre Leugnung, eine wichtige Rolle. Beginnen wir mit dem zuerst Genannten:

47.2 Metaontologie und die Frage nach abstrakten Entitäten

Was tun wir, wenn wir die Existenz von Entitäten behaupten? Es gibt Antworten auf diese Frage, welche die Existenz von Abstrakta, sowohl individueller als auch universaler Natur, nahelegen; andere hingegen, aus denen sich kritische Einstellungen bezüglich abstrakter Entitäten ableiten lassen. Eine abstrakta-freundliche Metaontologie vertritt Roderick Chisholm. Grundlegend dafür ist der von ihm angenommene ›Primat des Intentionalen‹, den wir zunächst von seiner sprachphilosophischen Dimension her verstehen können. Warum sind wir in der Lage, mit Wörtern, Chisholms Beispiel ist ›Pferd‹, auf etwas Außersprachliches Bezug zu nehmen? Die Antwort ist, dass wir das deshalb sind, weil wir bestimmte Vorstellungen oder Gedanken (*thoughts*), etwa von Pferden, haben, die sich als mentale Gegebenheiten intentional auf etwas beziehen. Verwenden wir das Wort ›Pferd‹, nehmen wir deshalb auf Pferde Bezug, weil unsere Gedanken von Pferden eben auf Pferde gerichtet sind (Chisholm 1989, 129). Wenn man, um zur ontologischen Ebene zurückzukehren, wissen möchte, was es gibt, muss man jene Gedanken analysieren, durch die wir uns intentional auf etwas ›Gegebenes‹ beziehen. Alles, was möglicherweise als ›gegebener‹ Inhalt eines intentionalen Aktes gelten kann, existiert. Die Annahme, dass z. B. Pferde existieren, ist deshalb gerechtfertigt, weil wir uns durch den Gedanken von Pferden eben intentional auf diese beziehen können. Was für Pferde gilt, gilt für Chisholm durchaus auch für Zahlen (abstrakte Individuen), sowie für universale Eigenschaften oder Attribute. Entscheidend dabei ist, dass wir unsere auf Universalien gerichteten Intentionen nicht auf gedankliche Bezogenheit auf Individuelles zurückführen können. Ergo haben wir Universalien als Existierendes, als allgemeine Entitäten, anzunehmen. Dass Chisholms Universalienrealismus ›extrem‹, durchaus im Sinne des Platonismus ist, ergibt sich daraus, dass wir uns gedanklich auch auf universale Eigenschaften beziehen können, die gerade nicht an individuellen Dingen vorkommen, also auf Universalien *ante rem*. Auch diesbezüglich argumentiert Chisholm, dass man intentionale Akte auf nicht-vorkommende Eigenschaften nicht durch Rückführung auf intentionale Akte auf vorkommende Eigenschaften erklären kann. Wir können uns,

um nochmals unser Miniuniversum in Spiel zu bringen, durchaus auf die Eigenschaft Blau in dieser Welt beziehen, auch wenn keine der darin enthaltenen Dinge diese Eigenschaft hat.

Mit dieser Positionierung wird Chisholm in die Nähe einer anderen aktuellen metaontologischen Einstellung gebracht, die ebenfalls stark realistische Intuitionen bezüglich Abstrakta zur Geltung bringt, das ist der sogenannte ‚Meinongianismus‘. Die Grundidee Meinongs ist, dass wir in der Ontologie, unabhängig vom Existenzstatus von Gegenständen, über ihr ‚Sosein‘ zu reflektieren haben. Oft nehmen wir nämlich – mit Wahrheitsanspruch – auf etwas Bezug, um von ihm gewisse Merkmale auszusagen, ob dieses Etwas nun existiert oder nicht. ‚Die Zahl der Kugeln in unserem Miniuniversum ist ungerade‘ bzw. ‚Die Farbe der Kugeln ist angenehm‘. Mit diesen und anderen Aussagen nehmen wir faktisch auf ein abstraktes Individuum (Zahl 3) bzw. auf ein abstraktes Universale (Rot) Bezug, um von diesen ‚ein Sosein‘ auszusagen. Mit Meinong können wir nun annehmen, dass die Wahrheit dieser Prädikationen voraussetzt, dass es ihre Bezugsobjekte oder Referenten auch tatsächlich gibt – unabhängig davon freilich, ob wir geneigt sind, ihnen Existenz zuzusprechen. Wir können an dieser Stelle nicht über die dabei vorausgesetzte Distinktion zwischen dem, was es gibt bzw. dem, was existiert, reflektieren. Meinong hält jedenfalls am ‚Bestand‘ bzw. an der ‚Subsistenz‘ von Abstrakta fest, selbst wenn wir ihnen, was in diesem Konzept sekundär ist, Existenz absprechen (vgl. u. a. Meinong 1904).

Dass wir über etwas sprechen können, ohne uns auf die Existenz dieses Etwas festzulegen, ist eine Annahme, welche die MeinongianerInnen mit dem so genannten ‚metaontologischen Fiktionalismus‘ teilen. Nach dem Fiktionalismus sind zahlreiche Aussagen in unserem Alltag erst dann richtig zu verstehen, wenn wir sie nicht wörtlich nehmen, sondern als Hilfen interpretieren, bestimmte Gegebenheiten in spezifischen Kontexten darzustellen. Wenn wir beispielsweise das Phänomen der Föhnwetterlage in Innsbruck dadurch beschreiben, dass starker Fallwind gemeinsam mit einem dichten Wolkenband über den Bergen auftritt, verwenden wir den Ausdruck ‚Wolkenband‘ sicher nicht, um eine physische Verknüpfung zwischen Dingen zu behaupten. Wir gebrauchen den Begriff nicht wörtlich, sondern so, wie er durch gut eingeführte Regeln – eines ‚make believe game‘, wie Fiktionalisten sagen – verständlich wird (vgl. u. a. Yablo 2001, für einen Überblick vgl. Berto/Plebani 2015, Kap. 6). Dennoch hilft diese Re-

de, uns in der aktuellen Welt zurechtzufinden. Diese Elemente: Unterscheidung zwischen einem wörtlichen und einem fiktionalen Sinn, ‚Generierungsregeln‘ zur Verwendung von fiktional gebrauchten Ausdrücken, Informationsgehalt bezüglich der aktuellen Welt, spielen im metaontologischen Fiktionalismus eine wichtige Rolle. Für unseren Kontext relevant ist, dass die mathematische Rede über abstrakte Individuen wie Zahlen, Mengen oder Funktionen durchaus auch auf diese Weise rekonstruierbar ist: Weil wir diese Elemente in der Mathematik brauchen, um bestimmte Operationen in spezifischen Axiomensystemen darzustellen, müssen wir gewisse Generierungsregeln anwenden, um den theoretischen Nutzen der Mathematik, wohl auch zum Verstehen unserer Welt, in Anspruch nehmen zu können. Ja, wir sprechen über Abstrakta. Das, um den Bogen zu schließen, legt uns nicht darauf fest, diese Rede auch wörtlich oder für ‚ontologisch bare Münze‘ zu nehmen. Analoges kann im Sinne des Fiktionalismus auch über Universalien gesagt werden. Es kann theoretisch nützlich sein, diese in Erklärungskontexte einzubeziehen. Das zwingt uns jedoch nicht, wirklich PlatonikerIn oder AristotelikerIn zu werden.

Die abstrakta-kritische Tendenz des Fiktionalismus wird in einem metaontologischen Standardmodell zunächst verstärkt, und das ist jenes Quines. Die Frage nach dem, was es gibt, stellt sich für Quine (vgl. Quine 1948) als jene, worauf wir uns mit gebundenen Variablen beziehen, die in prädikatenlogisch formalisierten Aussagen ‚der besten Theorien‘, das sind jene der Naturwissenschaften, vorkommen. ‚Ontologische Verpflichtungen‘ gehen wir durch diese Bezugnahme ein, nicht jedoch mit aussagend gebrauchten Ausdrücken im Skopus der gebundenen Variablen. Wenn wir sagen: ‚Die Kugel ist rot‘, meinen wir: ‚Es gibt etwas, das eine Kugel (K) ist und rot (r) ist: $\exists x(K(x) \wedge r(x))$. Wir verpflichten uns ontologisch auf die Annahme jenes unbestimmten Wertebereichs, auf den wir mit ‚etwas‘ bzw. ‚ x ‘ referieren, bzw. darauf, dass es in diesem Bereich mindestens ein Element gibt, das unter die Wörter (*nomen*) im Skopus ‚Kugel‘ und ‚rot‘ fällt; nicht jedoch auf die Eigenschaft Grün. Damit legt sich Quine im Universalienstreit klar auf einen Nominalismus fest. Etwas anderes ist das mit abstrakten Individuen, wie Zahlen oder Mengen. Hier zeigt Quine deutliche Kompromissbereitschaft. Wenn es möglich ist, Aussagen über einen Wertebereich, in dem Zahlen bzw. Mengen vorkommen, umzuinterpretieren oder zu paraphrasieren, in solche ohne solche Verpflichtungen, dann können wir die Annahme

von Zahlen bzw. Mengen vermeiden; wenn nicht, dann eben nicht. Da sich Quine zunehmend davon beeindruckt zeigt, dass mathematische Theorenteile in den Naturwissenschaften, z. B. der Physik, eben nicht ohne Verpflichtung auf Zahlen bzw. Mengen auskommen, ist er geneigt, diese abstrakten Individuen als Entitäten anzuerkennen.

47.3 Abstrakte Entitäten in der kategorialen Ontologie

Mit der Wendung »geneigt sein, als Entitäten anzuerkennen« befinden wir uns bereits auf jener Ebene ontologischer Fragen, die man als »kategoriale Ontologie« bezeichnet. Welche Arten oder Kategorien von Entitäten nehmen wir an, um den Existenzvoraussetzungen Genüge tun zu können, die wir gemäß unseren metaontologischen Einstellungen in unserer wissenschaftlichen, aber auch außerwissenschaftlichen Praxis machen? Die Gretchen-Frage jeder kategorialen Ontologie ist, ob zu den anzunehmenden Kategorien auch Abstrakta zu zählen sind, oder eben nicht. Ein erster Schritt zur Beantwortung dieser Frage ist eine Klärung, was denn, genauerhin, unter »abstrakt«, im Unterschied zu »konkret«, zu verstehen ist.

In der aktuellen Literatur finden wir sowohl standardmäßige, d. h. sich an der Tradition orientierende Abstraktheitskriterien, aber auch alternative. Bezuglich der ersteren können wir uns an Wolfgang Künne orientieren. Künne nimmt als notwendige Kriterien für Abstraktheit Nicht-Wahrnehmbarkeit und Unwirklichkeit in einem wörtlichen Sinne an: die Unfähigkeit, kausale Wirkungen hervorzurufen; als hinreichende aber Unzeitlichkeit bzw. Unräumlichkeit und rein begriffliche Identifizierbarkeit (Künne 1983, 93 f.). Wenn wir die Eigenschaft Rot in unserem Miniversum als abstrakte Entität auffassen, ist sie, nach Künne, als solche (im Unterschied zur jeweils konkreten Farbe der Kugeln) nicht wahrnehmbar; nicht zuletzt deshalb, weil Rot als abstrakte Eigenschaft nicht in der Lage ist, Sinnesorgane kausal zu affizieren. Auf das Abstraktum Rot können wir nicht Bezug nehmen, indem wir es im Raum bzw. in der Zeit positionieren, sondern nur, indem wir es im Raster bestimmter Begrifflichkeiten, etwa der Farbeigenschaften, von allen anderen Eigenschaften abheben. Von der standardmäßigen Künne-Kriteriologie können wir u. a. jene unterscheiden, die Keith Campbell in die Diskussion eingebracht hat. Im Mittelpunkt steht dabei, dass man, um auf bestimmte Abstrakta Bezug nehmen zu kön-

nen, sie von anderen Abstrakta selektieren muss. Abstrakta sind also Entitäten, die durch den eigentümlichen Verbund mit anderen (ihrer Kategorie) gekennzeichnet sind (Campbell 1990, 2 ff.). Dieser Selektions-Bedürftigkeit entspricht die von Campbell ebenfalls hervorgehobene *Ko-Lokation* von Abstrakta. Abstrakta haben ihre räumliche Position nicht exklusiv. Dass die Farben unserer Kugeln abstrakt sind, meint nach Campbell, dass jede Farbe im Verbund mit anderen Kugeleigenschaften vorkommt: der Größe, der Masse, der Temperatur der Kugel. Damit man auf die Farbe einer Kugel Bezug nehmen kann, muss man von diesen anderen Eigenschaften, die mit der Farbe ihren Ort teilen, absehen. Die Farbe ist aus dem Verbund ihrer ko-gekennzeichneten Eigenschaften zu selektieren. Wir können hier nicht auf die gravierenden Unterschiede dieser Kriteriologien reflektieren (vgl. dazu Kanzian 2016, 83–86), sondern wollen einen nächsten Schritt zur Beantwortung unserer »Gretchen-Frage« nach der Existenz von Abstrakta tun.

Ein wichtiges Kriterium zur Beantwortung der Existenz-Frage bezüglich Abstrakta ergibt sich aus der Überlegung, ob die Annahme von Abstrakta theoretische Funktionen erfüllt, die ohne eine solche Akzeptanz unerfüllt blieben. Als Test wird dabei angenommen, ob man Aussagen über Abstrakta in solche ohne Abstrakta übersetzen oder paraphrasieren kann, ohne theoretische Nachteile in Kauf nehmen zu müssen. Natürlich hängt die Möglichkeit einer solchen Paraphrase immer mit spezifischen Interessen zusammen bzw. damit, ob die begrifflichen Ressourcen der Paraphrase diesen Interessen entsprechen. Das macht deutlich, dass die Annahme von abstrakten Entitäten bzw. ihre Ablehnung stets relativ zu bestimmten Grundüberzeugungen bzw. Voraussetzungen der Theoriebildung geschieht. Gerade bezüglich der Frage nach abstrakten Individuen wie Zahlen, Mengen oder Klassen lässt sich das zeigen. Die hier relevanten Interessen hängen freilich nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie mit philosophischen Überlegungen zusammen, sondern davon, ob man mit einer Zahlen-, Mengen- oder Klassen-freien Sprache jene theoretischen Funktionen erfüllen kann, welche in jener Wissenschaft maßgeblich sind, die nun einmal mit solchen Abstrakta operiert, nämlich die Mathematik. Kann es eine mathematische Sprache geben ohne Aussagen, die irreduzibel, sprich unübersetbar auf abstrakte Entitäten Bezug nehmen? Selbst Autoren mit stark nominalistischen Ambitionen wie Quine (1960, 124, § 55) sind hier letztendlich skeptisch, andere wie van Inwagen (2014, Kap. 6),

sind dezidiert dagegen aufgetreten. (Für einen guten Überblick vgl. Berto/Plebani, Kap. 9.)

Unterschiedlich zu beurteilen ist die Diskussion über die Existenz/Nicht-Existenz von universalen Abstrakta. Hier spielen genuin philosophische Erklärungsinteressen eine zentrale Rolle. So hat die Akzeptanz universaler Entitäten unter anderem den Vorteil, die Ähnlichkeit numerisch verschiedener Gegenstände zu erklären. Warum sind sich die (verschiedenen) Kugeln in unserem Miniuniversum ähnlich? Weil sie allesamt durch das (eine) Universale Rot in ihrer Farbe charakterisiert sind. Universalien sind das ›Eine in den Vielen‹ (engl. *one over many*, vgl. Armstrong 1989, Kap. 1), das als Grund von Ähnlichkeit angenommen wird. Während diese Argumentationslinie vor allem für die Annahme von Eigenschaften ins Treffen geführt wird, gibt es eine andere, die vor allem für natürliche Arten, klassisch: Substanzen im zweiten Sinne, als universale Entitäten sprechen soll. So argumentiert Jonathan Lowe (1989, 5), dass jeder Realismus bezüglich Partikularien einen Realismus bezüglich allgemeiner Arten voraussetzt; denn, so Lowe, jedes Partikulare hängt in seiner Identität (somit in seiner Existenz) von seiner natürlichen Art ab, was ausschließt, dass man das eine (Partikularien) ohne das andere (Universalien) annehmen kann.

Gegen die Akzeptanz von universalen Eigenschaften und natürlichen Arten hat sich aber auch entschiedener Widerstand formiert; zunächst unter dem Banner des ontologischen Sparsamkeitsprinzips, welches in ›Ockhams Rasiermesser‹ seine schärfste Formulierung gefunden hat. Es lautet sinngemäß, dass Kategorien ohne Notwendigkeit nicht zu vermehren sind. Sparsamkeit und Sinn für die »Schönheit ontologischer Wüstenlandschaften« (Quine) können freilich nicht als ›knock out‹-Argument gegen Universalien gelten. Am ehesten ließe sich aus dem Sparsamkeitsprinzip noch eine gewisse Beweislastzuweisung an die FreundInnen von Universalien ableiten. Als gewichtiger werden jene Argumente gegen Universalien angesehen, die auf gewisse Schwierigkeiten, ja Ausweglosigkeiten bei ihrer Annahme verweisen. Bevorzugt werden hier *Regressargumente* (frei nach Bradley 1893) ins Treffen geführt: Nehmen wir an, die Farbe unserer Kugeln wäre ein Universale, die in jeder Kugel vorkommt oder inhäriert. Wie, so könnte man weiter fragen, verstehen wir die Inhärenz selbst? Ist sie eine Beziehung zwischen zwei Entitäten (Kugel, Rot), so muss man nach ihrem ontologischen Status fragen. Ist man UniversalienrealistIn, hat man Beziehungen aber ebenfalls als (zweistellige) Universalien zu interpretieren,

ren, von denen man dann wiederum fragen muss, wie ihr Vorkommen oder ihre Inhärenz in Kugel und Rot zu verstehen ist. Man muss eine Inhärenz zweiter Stufe annehmen, für die freilich wiederum die Inhärenz (in Kugel, Rot, Inhärenz erster Stufe) zu hinterfragen ist. Ende ist hier keines in Sicht. Kurzum: Mit der Annahme von Universalien gerät man in einen unabsehbaren Regress.

Wir können es dahingestellt lassen, ob UniversalienrealistInnen dem Bradley-Regress hilflos ausgeliefert sind (vgl. Edwards 2014, 26 ff.). Vermutlich werden sie aber zur Abwehr dieser Attacke sehr tief in die ontologische Werkzeugkiste zu greifen haben. Diese Metapher ist auch geeignet, diesen Abschnitt abzuschließen: Die Frage nach abstrakten Entitäten im Rahmen einer kategorialen Ontologie ist stets unter Rücksicht weiterer theoretischer Interessen und relativ zu jenen Vorannahmen bzw. Prämissen zu lösen, welche die jeweilige Theorienbildung leiten. Das gilt nicht nur für die Akzeptanz von Abstrakta, sondern sicherlich auch für den Nominalismus. Die Reflexion auf diese Kontexte relativiert das Problem nicht, sondern macht es erst so richtig spannend. Damit sei zur letzten Ebene unserer Diskussion übergeleitet, und das ist, wie angekündigt, die Angewandte Ontologie bzw. solche Themenkreise in ihr, die bevorzugt im Kontext der Abstrakta-Frage behandelt werden.

47.4 Abstrakte Entitäten in der Angewandten Ontologie

Wenn man bedenkt, dass es in der Ontologie darum geht, die Existenzvoraussetzungen alltäglicher und auch wissenschaftlicher Praxis zu reflektieren und systematisch in Verbindung zu bringen, könnte man ›Angewandte Ontologie‹ eigentlich als pleonastisches Wortgebilde betrachten. Dieser Verdacht lässt sich dadurch relativieren, dass es durchaus sinnvoll ist, den Charakter der Ontologie als Grundlage für andere Disziplinen auch einmal explizit zu machen. In diesem Sinne soll die Frage nach abstrakten Entitäten auf der Ebene der Anwendung in nicht-ontologischen Feldern zum Abschluss ausdrücklich angegangen werden.

Ein erster Aspekt überschneidet sich mit bereits in vorhergehenden Abschnitten Gesagtem, nämlich die Annahme von abstrakten Individuen als Voraussetzung mathematischer Praxis. Dies soll schon deshalb an dieser Stelle noch einmal aufgegriffen werden, weil gerade der Anwendungsfall Mathematik für die neuere Behandlung des Problems abstrakter Entitäten eine

bedeutende Rolle gespielt hat (vgl. dazu diverse Beiträge in Stegmüller 1978). Eng verbunden ist dieser Gesichtspunkt mit Rudolf Carnap. In seinem richtungsweisenden Artikel »Empirism, semantics, and ontology« (Carnap 1950) hat nämlich Carnap die Frage nach Abstrakta vom Thema Zahlen her aufgerollt. Carnap erkennt damit die Relevanz dieser Frage für die Mathematik an. Im Hinblick auf das Problem der Existenz von Abstrakta geht es Carnap jedoch nicht um eine Lösung, sondern vielmehr um ›Deflationierung‹: Entweder stellt es sich als ›externe Frage‹ nach den begrifflichen Rahmenbedingungen, etwa der Zahlensprache, oder aber als ›interne Frage‹, z. B. nach einer bestimmten Zahl. Im ersten Fall ist sie rein pragmatisch zu entscheiden, im letzteren aber einfach, sprich logisch.

Neben der Mathematik gibt es aber noch andere einschlägige Themenfelder, etwa in der Sprachphilosophie. Im Fokus steht dabei die Prädikation, ein komplexer Sprechakt (z. B. ›Die Kugel ist rot‹), der darin besteht, dass wir auf etwas Bezug nehmen (die Kugel), um von diesem etwas (rot) auszusagen. Manche Autoren, wie Peter Strawson (1972, 175–239) haben darauf hingewiesen, dass sich bezugnehmende und aussagende Sprachakte so grundlegend voneinander unterscheiden, dass man mit den Mitteln der Grammatik diese Differenz nicht erklären kann. Man muss dazu vielmehr auf die Unterschiedlichkeit jener Entitäten verweisen, die durch die jeweiligen Sprechakte ›eingeführt werden‹. So nimmt Strawson an, dass wir durch das Bezugnehmen oder Referieren Einzeldinge oder Individuen (wie die Kugel) einführen, durch aussagend gebrauchte Ausdrücke aber Universalien (Rot). Die grundlegende Differenz zwischen Einzeldingen und Universalien erläutert die Differenz zwischen dem referierenden und dem aussagenden Sprachgebrauch. Wir wenden also eine ontologische Differenz an, um unsere Sprechpraxis zu erklären; bzw. wir legitimieren die Akzeptanz sowohl von Individuen als auch von Universalien dadurch, dass man die Prädikation bzw. die Unterschiedlichkeit ihrer Teilsprechakte nicht anders verstehen kann. Es sei dahingestellt, ob es nicht auch Interpretationen der Prädikation geben könne, die ohne die Akzeptanz von Universalien auskommt, wie z. B. Quine das vorgeschlagen hat (s. Abschnitt 47.2). Nach Quine ist die Unterscheidung zwischen Referieren und Aussagen so zu deuten, dass man sich durch das eine, das Referieren, eben auf Entitäten verpflichtet, durch das andere, das Aussagen, schlichtweg nicht. Durch aussagend gebrauchte Ausdrücke wird lediglich behauptet, dass das, worauf wir referieren, unter einen Begriff

fällt oder auch nicht. Der Disput zwischen Strawson und Quine ist sicher nicht entschieden. Und so findet die Diskussion über die Existenz von Universalien als Erklärungsvoraussetzung unserer Sprechpraxis im Fachdiskurs weiter große Resonanz.

Analoges können wir feststellen im Hinblick auf Grundlagendiskussionen im Kontext der Naturphilosophie. Ein Ausgangspunkt ist hier die Frage nach der Allgemeinheit bzw. allgemeinen Gültigkeit von Naturgesetzen. Universalienrealistisch eingestellte Autoren, wie z. B. David Armstrong, gehen davon aus, dass es etwas in der Wirklichkeit geben muss, nämlich Allgemeines, sprich Universales, das die allgemeine, sprich notwendige Geltung von Naturgesetzen begründet. Genau genommen sind Naturgesetze nach Armstrong selbst Universalien, und zwar Universalien zweiter Stufe, d. h. allgemeine Entitäten, die bestimmte Eigenschaften, Universalien erster Stufe, miteinander in Verbindung setzen. Nehmen wir an, eine Kugel hat die Eigenschaft 5 Grad Celsius warm zu sein, und nennen diese Eigenschaft ›F‹. Nehmen wir außerdem an, in der Nähe dieser Kugel befindet sich eine Wärmequelle, welche ihrerseits die Eigenschaft (›G‹) hat, 80 Grad Celsius auszustrahlen. Es tritt somit in absehbarer Zeit eine Eigenschaft (›H‹) auf, die darin besteht, dass unsere Kugel 10 Grad Celsius warm ist. Dass es sich bei diesem Geschehen um ein notwendiges handelt, hängt damit zusammen, dass es etwas gibt, nämlich ein Naturgesetz, das zwischen den Eigenschaften F, G, und H besteht (vgl. Armstrong 1997, 229). Einen wichtigen Vorteil dieser Konzeption sieht Armstrong darin, dass man durch die Annahme von Universalien diese Regularität von rein zufälligen unterscheiden kann. Außerdem wird klar, warum wir beim Auftreten von Eigenschaften wie F und G das Eintreten von H prognostizieren können. Die Induktion erhält durch die Annahme der Existenz von Universalien eine ontologische Basis. Als einen Nachteil erachten es manche Autoren, dass die in allgemeinen Entitäten begründete Notwendigkeit von Naturgesetzen mit (nur) wahrscheinlich geltenden Regularitäten nur schwer zu Recht kommt. Ein anderes Bedenken ergibt sich aus einem entsprechenden Verstehen von Kausalität. Kausalität ist nach Armstrong (nichts anderes als) das Vorkommen von Naturgesetzen. Wie aber, so stellt sich die Frage, sollen universale Entitäten wirken? Ist kausale Wirksamkeit nicht ein Kennzeichen von Nicht-Abstraktem, sprich von Partikularien? (Vgl. Künnies Kriterium der Un-Wirksamkeit von Abstrakta, s. 47.3; aber auch Lowe 2004, 15.)

Wir sehen: Auch aus der Perspektive der Anwen-

dung auf Grundlagenfragen der Naturwissenschaften, wie es jene nach Naturgesetzen und Kausalität sind, lässt sich das Universalienproblem als solches neu artikulieren. Freilich ist festzustellen, dass auch hier keine definitive Lösung in Sicht ist. Die Frage nach Abstrakta, abstrakten Individuen und Universalien bleibt also insgesamt offen und wird auch in Zukunft die Ontologie inspirieren. Das ist nicht nur gut für sie selbst, sondern auch für den Diskurs in Disziplinen, die sich in ihren Voraussetzungen auf Existenzbehauptungen bezüglich Abstrakta, seien diese affirativ oder negativ, stützen.

Literatur

- Armstrong, David: *A World of States of Affairs*. Cambridge 1997.
- Armstrong, David: *Universals. An Opinionated Introduction*. Boulder 1989.
- Berto, Francesco/Plebani, Matteo: *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*. London 2015.
- Bradley, Francis H.: *Appearance and Reality*. Oxford 1893.
- Campbell, Keith: *Abstract Particulars*. Oxford 1990.
- Carnap, Rudolf: Empirism, semantics, and ontology. In: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 20–40.
- Chisholm, Roderick: *On Metaphysics*. Minneapolis 1989.
- Edwards, Douglas: *Properties*. Cambridge 2014.
- Kanzian, Christian: *Wie Dinge sind*. Berlin/Boston 2016.
- Künne, Wolfgang: *Abstrakte Gegenstände*. Frankfurt a. M. 1983.
- Lowe, Jonathan: *The Four-Categorial Ontology*. Oxford 2004.
- Lowe, Jonathan: *Kinds of Being*. Oxford 1989.
- Meinong, Alexius: Über Gegenstandstheorie. In: Ders.: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig 1904, 1–51.
- Meixner, Uwe: Universals. In: Hans Burkhardt/Barty Smith (Hg.): *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Bd. 2. München 1991.
- Mellor, David H./Oliver, Alex (Hg.): *Properties*. Oxford 1997.
- Quine, Willard V. O.: *Words and Objects*. Cambridge, Mass. 1960.
- Quine, Willard V. O.: On What There is. In: *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21–38.
- Runggaldier, Edmund/Kanzian, Christian: *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*. Paderborn 1997.
- Stegmüller, Wolfgang (Hg.): *Das Universalienproblem*. Darmstadt 1978.
- Strawson, Peter: *Einzelding und logisches Subjekt*. Stuttgart 1972.
- van Inwagen, Peter: *Existence. Essays in Ontology*. Cambridge 2014.
- Yablo, Stephen: A Path Through Fictionalism. In: *Midwest Studies in Philosophy* 25 (2001), 72–102.

Christian Kanzian

48 Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ›Sachverhalt‹, ›Tatsache‹ und ›Ereignis‹

Die Ausdrücke ›Sachverhalt‹, ›Tatsache‹ und ›Ereignis‹ werden in der Philosophie mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Tatsachen werden oft mit Sachverhalten oder bestehenden Sachverhalten gleichgesetzt. Viele Konzeptionen von Ereignissen unterscheiden Ereignisse von Sachverhalten und Tatsachen, aber es gibt auch Konzeptionen, die Ereignisse als zeit-relativierte bestehende Sachverhalte oder Tatsachen auffassen. Ereignisse sind auf denjenigen Bereich der Wirklichkeit eingeschränkt, der raum-zeitlicher Veränderung unterworfen ist. Sachverhalte und Tatsachen können auf alle möglichen Bereiche der Wirklichkeit ausgedehnt werden.

48.1 Kanonische Bezugnahme auf Sachverhalte, Tatsachen und Ereignisse

Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten Sachverhalte, Tatsachen und Ereignisse zu bezeichnen. Die eingängigste Art, sich auf Sachverhalte und Tatsachen zu beziehen, verwendet Komplement-Phrasen der Form ›dass p‹ mit unterschiedlichen Präfixen, wie bspw. ›Der Sachverhalt/die Tatsache, dass Peter ein Mann ist‹. Man kann sich aber auch durch Nominalisierung wie ›Peters Mann-sein‹ zumindest auf die Tatsache, dass Peter ein Mann ist, beziehen. Komplement-Phrasen der Form ›dass p‹ mit Präfixen eignen sich nicht gut, um auf Ereignisse Bezug zu nehmen. ›Das Ereignis, dass Peter Maria erwürgt hat‹ klingt etwas gewöhnungsbedürftig. Besser eignen sich dafür bestimmte Nominalisierungen wie ›Peters Erwürgen von Maria‹. Die Bezugnahme auf Ereignisse erfolgt somit am besten durch spezielle Nominalisierungen von Ereignisverben (vgl. dazu Bennett 1988; Vendler 1967).

48.2 Explanatorische Rollen von Sachverhalten, Tatsachen und Ereignissen

Was man unter Sachverhalten, Tatsachen und Ereignissen genau verstehen soll, hängt wesentlich von der Frage ab, welche explanatorischen Rollen man diesen vor allem im Rahmen einer Theorie über die Struktur und Natur der Wirklichkeit zuordnet. Es gibt *mindestens* fünf explanatorische Rollen, die mit Sachverhalten, Tatsachen oder Ereignissen in der relevanten Literatur verbunden werden:

- (R1) Wahrmacher für propositionale Gehalte
- (R2) Relata der Kausalrelation
- (R3) Ultimative Bausteine der Wirklichkeit (der wirklichen Welt)
- (R4) Ultimative Bausteine des logischen Raums
- (R5) Fundamentale Träger modaler Eigenschaften

Die Idee, dass propositionale Gehalte aufgrund einer Beziehung zu anderen Entitäten, die keine Gehalte sind, wahr gemacht werden können, finden zumindest einige Philosophen attraktiv (Armstrong 1997; Russell 1903). (R1) lässt sich in Bezug auf Sachverhalte und Tatsachen nur dann sinnvoll verteidigen, wenn die Identifizierung von Sachverhalten oder Tatsachen mit (wahren) propositionalen Gehalten abgelehnt wird. Sachverhalte und Tatsachen können so interpretiert werden, dass sie als Wahrmacher für alle Arten von Wahrheiten in Frage kommen. Da Ereignisse essentiell raum-zeitlich ausgedehnt sind, kommen sie nur als Wahrmacher für bestimmte Wahrheiten in Frage.

Zum Thema *Kausalität* gibt es einen prinzipiellen Streit darüber, ob Tatsachen oder Ereignisse oder beide als Relata der Kausalrelation fungieren können (vgl. dazu Schaffer 2016). Meistens wird für eine der beiden Optionen argumentiert und daher ein zentraler Unterschied zwischen Tatsachen und Ereignissen postuliert. Wenn man allerdings Ereignisse als eine bestimmte Teilkategorie von Tatsachen auffasst, entzieht man diesem Streit den Boden (vgl. dazu Kim 1976). Das heißt, es bedarf guter philosophischer Gründe, einen substantiellen Unterschied zwischen Tatsachen und Ereignissen zu machen, was die Erfüllung von (R2) betrifft. In jedem Fall können (nach heutigen Standards) nur raum-zeitliche Tatsachen als Relata der Kausalrelation fungieren.

Sowohl Tatsachen als auch Ereignisse können als die ultimativen Bausteine der Wirklichkeit angesehen werden. Wenn man Tatsachen mit Sachverhalten gleichsetzt, dann kann man die Wirklichkeit als die Gesamtheit aller Tatsachen oder Sachverhalte ansehen. Setzt man Tatsachen mit bestehenden Sachverhalten gleich, dann ist die Wirklichkeit die Gesamtheit aller bestehenden Sachverhalte (vgl. dazu Plantinga 1974; Wittgenstein 1918) In analoger Weise kann man die Wirklichkeit als die Gesamtheit aller Ereignisse auffassen. Da Ereignisse essentiell raum-zeitlich sind, erhält man auf dieser Basis einen Begriff von Wirk-

lichkeit, der auf raum-zeitliche Entitäten eingeschränkt ist und abstrakte Dinge und Sachverhalte ausschließt. (R3) lässt sich somit in Bezug auf Sachverhalte oder Tatsachen flexibler gestalten.

Wenn man zwischen bestehenden und nicht-bestehenden Sachverhalten unterscheidet, dann lässt sich der logische Raum als die Gesamtheit aller konsistenten und vollständigen Kombinationen von Sachverhalten auffassen (vgl. dazu Pollock 1984; Plantinga 1974). Die unterschiedlichen konsistenten und vollständigen Kombinationen von Sachverhalten entsprechen möglichen Welten. Die wirkliche Welt besteht dann aus allen Sachverhalten, die wirklich bestehen. Nicht-wirkliche Welten bestehen aus allen Sachverhalten, die relativ zu den betreffenden nicht-wirklichen Welten bestehen. Wenn man Tatsachen mit Sachverhalten gleichsetzt, dann ist eine mögliche Welt die Gesamtheit von Tatsachen, die relativ zu dieser Welt existieren. Auf dieser Basis ist man erneut relativ flexibel, wie weit man den Begriff einer möglichen Welt fasst. Eingeschränkter ist man wiederum, wenn man auf der Basis von konsistenten und vollständigen Kombinationen von Ereignissen mögliche Welten konzipiert. Man ist einerseits darauf eingeschränkt, dass eine mögliche Welt einem raum-zeitlich ausgedehnten Universum entspricht; andererseits bietet sich auf dieser Basis die Annahme von raum-zeitlichen Paralleluniversen an und somit ein konkreter modaler Realismus in Bezug auf mögliche Welten (vgl. dazu Lewis 1986).

Sachverhalte scheinen ähnlich wie Propositionen intuitiv sehr gut geeignete Kandidaten zu sein, um als Träger modaler Eigenschaften zu fungieren. Ein Sachverhalt kann möglich, unmöglich, notwendig oder wirklich sein. Ein Sachverhalt ist (un)möglich gdw. es (un)möglich ist, dass er besteht. Ein Sachverhalt ist notwendig gdw. es notwendig ist, dass er besteht. Ein Sachverhalt ist wirklich, wenn es wirklich so ist, dass er besteht. Diese Modalitäten sind Modifikationen des Bestehens von Sachverhalten. Verwandte Modalitäten fungieren als Modifikationen der Wahrheit von Propositionen. Es kommt sehr darauf an, ob man Propositionen als repräsentationale Entitäten auffasst oder nicht, und ob es daher Sinn macht, zwischen Sachverhalten und Propositionen zu unterscheiden. Wenn Propositionen Sachverhalte repräsentieren, dann sind die Modalitäten, welche Sachverhalte betreffen, fundamentaler als die entsprechenden Modalitäten von Propositionen (vgl. dazu Forbes 1989).

Ereignisse können ebenso als Träger modaler Eigenschaften fungieren. Nur sind wir hier wiederum den bereits bekannten Einschränkungen auf raum-

zeitliche Möglichkeiten unterworfen. Wenn man Ereignisse als Träger modaler Eigenschaften auffasst, dann bietet sich aufgrund des Problems der Identität über mögliche Welten hinweg eine Gegenstück-Theorie des Modalen an. Ein Ereignis ist möglich gdw. es eine mögliche Welt gibt, in der ein Gegenstück dieses Ereignisses stattfindet. Ein Ereignis ist notwendig gdw. in allen möglichen Welten ein Gegenstück dieses Ereignisses stattfindet. ›Wirklichkeit‹ ist nach dieser Konzeption ein perspektivistischer Begriff und sein Zutreffen hängt davon ab, welche Welt wir als Ausgangspunkt unserer modalen Betrachtungen wählen. Das kann auf der Basis eines raum-zeitlichen modalen Realismus jede mögliche Welt sein (vgl. dazu Lewis 1986).

48.3 Unterschiedliche Konzeptionen von Sachverhalten und Tatsachen

Welche explanatorischen Rollen von Sachverhalten, Tatsachen und Ereignissen erfüllt werden können, hängt davon ab, wie wir die Natur dieser Entitäten konzipieren. Diesbezüglich gibt es eine Vielzahl von Möglichkeiten. Wenn man die Ausdrücke ›Sachverhalt‹ und ›Tatsache‹ als Philosoph verwendet, muss man sich an erster Stelle für eine von drei Optionen entscheiden:

- (OA) Sachverhalte sind identisch mit Tatsachen.
- (OB) Tatsachen sind identisch mit bestehenden Sachverhalten.
- (OC) Tatsachen sind von Sachverhalten gänzlich verschiedene Entitäten.

Ein intuitives Problem von (OA) scheint zu sein, dass man sinnvoll von bestehenden und nicht-bestehenden Sachverhalten reden kann, nicht aber von bestehenden oder nicht-bestehenden Tatsachen. Wie kann man Tatsachen dann charakterisieren? Relativ natürlich scheint eine Aussage wie ›Es gibt Tatsachen‹. Etwas gewöhnungsbedürftiger ist vielleicht ›Tatsachen existieren‹. Wenn man den Begriff der Existenz auf der Basis von (OA) auf Tatsachen anwendet, ist es naheliegend, aber nicht zwingend, nicht-existierende Tatsachen begrifflich auszuschließen (vgl. dazu Armstrong 1997). Diese Option gleicht Sachverhalte relativ stark an Ereignisse an. Es gibt schließlich auch nur Ereignisse, die stattfinden, aber keine individuellen Ereignisse, die nicht stattfinden. (Es gibt in jedem Fall Typen von Ereignissen, die nicht stattfinden, weil es keine Vorkommnisse dieses Typs gibt.)

Intuitiv vertrauter scheint die Option (OB) zu sein. Wir sind es gewohnt, bestehende und nicht-bestehende Sachverhalte zu unterscheiden. Ein bloß möglicher Sachverhalt scheint ein sinnvolles Objekt zu sein, aber eine bloß mögliche Tatsache klingt widersinnig. Somit scheint es angebracht, Tatsachen mit bestehenden Sachverhalten in der wirklichen Welt zu identifizieren. Nicht-bestehende Sachverhalte können in anderen Welten bestehen oder schlicht unmöglich bestehen.

Die Option (OC) ist wohl die extravaganteste von den drei Positionen; vor allem dann, wenn man *zusätzlich* einen Unterschied zwischen Propositionen und Sachverhalten macht. Wenn man wahre Propositionen mit bestehenden Sachverhalten gleichsetzt, dann kann man Tatsachen bspw. für die Rolle (R1) reservieren und strikt zwischen Sachverhalten und Tatsachen unterscheiden. Es fragt sich aber, ob diese Version von (OC) nicht bloß eine terminologische Variante von Armstrongs Version von (OA) ist. Das heißt, interessant ist die Option (OC) nur in ihrer extravaganten Version: Wenn man Propositionen als repräsentationale Entitäten auffasst, die Arten des Gegebenseins als Konstituenten haben, dann kann man Sachverhalte in einer etwas grobkörnigeren Weise individuieren und als strukturierte Entitäten ansehen, die die Entitäten enthalten, die von unterschiedlichen Arten des Gegenbeseins repräsentiert werden. Das heißt, Sachverhalte hätten dann Einzeldinge, Eigenschaften und Relationen, und Propositionen Arten des Gegebenseins von diesen Entitäten als Konstituenten. Wenn man allerdings repräsentationale Propositionen ablehnt, dann scheint (OC) keine sinnvolle Option zu sein.

Abgesehen von diesen drei Optionen gibt es noch zwei wichtige Entscheidungen, die man treffen muss: *Erstens*, ob Sachverhalte oder Tatsachen reduzierbare Entitäten sind oder nicht. *Zweitens*, ob sie strukturiert sind oder nicht. In Bezug auf die erste Entscheidung besteht die Möglichkeit, Sachverhalte mit Propositionen gleichzusetzen; zusätzlich kann die Reduktion von Tatsachen auf wahre Propositionen vollzogen werden. Wenn man Propositionen, Sachverhalte und Tatsachen als unterschiedliche Entitäten in seiner Ontologie haben will, dann scheint eine nicht-reduktive Auffassung in Bezug auf alle unausweichlich. Die Auffassung, dass Sachverhalte und Tatsachen strukturierte Entitäten mit Konstituenten sind, scheint intuitiv naheliegender als die These, dass diese Entitäten unstrukturiert und einfach sind. Es finden sich aber immer Philosophen, welche die besondere Herausforderung suchen, solche Extrempositionen zu verteidigen.

Eine solche Position steht und fällt mit ihrer explanatorischen Kraft. Die strukturierte Auffassung wirft einige schwierige Fragen auf: (a) Was stellt die Einheit des Ganzen her? (b) Inwiefern können diese Strukturen alle wichtigen intuitiven Eigenschaften der so konzipierten Entitäten erfassen? (c) Welche Entitäten fungieren als Konstituenten? Die Fragen (a) und (b) sind besonders herausfordernd, in Bezug auf (c) drängen sich Einzeldinge, Eigenschaften und Relationen als Konstituenten auf.

Wir werden nun einige wichtige Beispielkonzeptionen in Bezug auf die Natur und Struktur von Sachverhalten und Tatsachen betrachten.

Die Reduktion auf Propositionen (Frege, Russell)

Frege vertritt eine sehr bekannte reduktive Auffassung von Tatsachen. Für Frege sind Tatsachen nichts anderes als wahre Propositionen (Gedanken). Propositionen fasst Frege als strukturierte Entitäten auf, die Arten des Gegebenseins (Sinne) als Konstituenten haben. Für Frege sind diese Arten des Gegebenseins objektiv und abstrakt. Sie repräsentieren Einzeldinge, Eigenschaften und Relationen. Demzufolge sind Propositionen repräsentationale Entitäten (vgl. dazu Frege 1918). Alternative Auffassungen von Arten des Gegebenseins (a) als subjektive mentale Repräsentationen, (b) als intersubjektive soziale Praxen der Verwendung von Ausdrücken, oder Kombinationen aller drei Grundauffassungen sind möglich. Frege hat wenig zum Status von Sachverhalten gesagt. Es bietet sich aber an, Sachverhalte mit Propositionen gleichzusetzen – in analoger Weise wie Frege Eigenschaften und Begriffe gleichgesetzt hat (vgl. dazu Frege 1892).

Was spricht gegen eine repräsentationale Reduktion von Sachverhalten und Tatsachen? Strukturierte repräsentationale Propositionen werden wahr oder falsch gemacht durch Beziehungen zwischen den Entitäten, welche durch ihre Konstituenten repräsentiert werden. Das heißt, die Proposition, dass Peter ein Mann ist, wird dadurch wahr gemacht, dass das Einzelding Peter die Eigenschaft hat, ein Mann zu sein. Es gibt somit eine fundamentalere Ebene als die Ebene der Repräsentation, die für die Wahrheit und Falschheit verantwortlich ist. Damit lässt sich aber auch eine fundamentalere Art von Entität postulieren, welche Einzeldinge, Eigenschaften und Relationen als Konstituenten hat. (Bei Armstrong heißen diese Dinge *Sachverhalte*.) Die Fregesche Reduktion erscheint daher rein terminologisch. Angemessener scheint es, die Begriffe ›Tatsache‹ und ›Sachverhalt‹ für Dinge zu reser-

vieren, die keine repräsentationalen Entitäten als Konstituenten haben (vgl. dazu Pollock 1984).

Der frühe Russell vertritt im Gegensatz zu Frege die Auffassung, dass Propositionen strukturierte Entitäten sind, die Einzeldinge, Eigenschaften und Relationen als Konstituenten haben (vgl. dazu Russell 1903; Frege 1976, 243–248). Auf dieser Basis kann man nun in plausibler Weise wahre Propositionen mit Tatsachen gleichsetzen. Es ist eine Tatsache, dass Peter ein Mann ist gdw. Peter die Eigenschaft *hat* ein Mann zu sein. Russell scheiterte aber daran, auf dieser Basis falsche Propositionen zu konzipieren, und gab diese Auffassung daher auf. Wenn die Relation der Exemplifikation die Einheit einer wahren Proposition konstituiert, welche Relation konstituiert dann falsche Propositionen bzw. Propositionen an sich? (Vgl. dazu Russell 1910.) Wenn man dieses Problem sinnvoll lösen will, muss man zumindest zwischen Propositionen und Tatsachen unterscheiden. Tatsachen sind basaler und enthalten Einzeldinge, Eigenschaften und Relationen als Konstituenten. Tatsachen werden durch die Relation der Exemplifikation in der wirklichen Welt konstituiert. Russellsche Propositionen sind nun bestimmte Abstraktionen von Tatsachen. Sie haben dieselben Konstituenten, aber eine andere Relation konstituiert sie. Welche Relation? Eine Option besteht darin, Propositionen mit Möglichkeiten der Exemplifikationen von Eigenschaften und Relationen durch Einzeldinge zu identifizieren. Eine Proposition ist dann wahr, wenn diese Möglichkeit realisiert ist. Sie ist falsch, wenn diese Möglichkeit nicht realisiert ist. Wir gelangen auf diesem Wege zu einer nicht-repräsentationalen Auffassung von Propositionen (vgl. dazu Richard 2013; Wetzel 1998). (Alternativ könnte man wie Chisholm sowohl Ereignisse als auch Propositionen auf Sachverhalte reduzieren. Er identifiziert wahre Propositionen mit bestehenden zeitlosen Sachverhalten und Ereignisse mit zeitlich bestimmten bestehenden Sachverhalten. Vgl. dazu Chisholm 1970.)

Tatsachen als bestehende Sachverhalte (Husserl, Mulligan)

Wenn man dem intuitiven Unterschied zwischen bestehenden und nicht-bestehenden Sachverhalten gerecht werden will und eine repräsentationale Konzeption von Propositionen favorisiert, dann bietet sich an, Propositionen von Sachverhalten zu unterscheiden und Tatsachen mit bestehenden Sachverhalten gleichzusetzen. Husserl vertritt eine solche Konzeption. Er

unterscheidet zwischen dem ›ausgesagten Sachverhalt‹ und dem ›propositionalen Aussagengehalt‹ (vgl. dazu Beyer 2000; Hua XIX; XXVI). Ähnlich wie Armstrong sind für Husserl Gegenstände, Eigenschaften und Relationen die Konstituenten von Sachverhalten. Aber im Gegensatz zu Armstrong spricht Husserl auch von nicht-bestehenden Sachverhalten, welche im einfachsten Fall einen Gegenstand und eine Eigenschaft als Konstituenten haben, wobei aber der Gegenstand die Eigenschaft nicht exemplifiziert. Ähnlich wie Frege plädiert Husserl für eine feinkörnige Individuation von Propositionen, um dem Unterschied im Informationsgehalt zwischen Sätzen wie ›Der letzte Österreichische Kaiser ist ein Habsburger‹ und ›Karl I. ist ein Habsburger‹ gerecht zu werden. Anders als Frege konzipiert er die repräsentationalen Konstituenten von Propositionen nicht als rein abstrakte, objektive Dinge, sondern als Abstrakte, die von mentalen, subjektiven Arten des Gegebenseins abhängig sind, die wiederum durch kohärente mentale Repräsentationen ein und derselben Objekts durch ein kognitives Subjekt über die Zeit hinweg konstituiert werden (vgl. dazu Hua XXVI; Beyer 2000). Da Husserl im Gegensatz zu Armstrong nicht-bestehende Sachverhalte als Objekte zulässt, auf die bestimmte kognitive Akte gerichtet sein können, steht ihm die Option offen, Tatsachen mit *bestehenden* Sachverhalten zu identifizieren. Es ist allerdings schwer, direkte Belege für diese Position bei Husserl zu finden.

Von Mulligan (Mulligan 2006) wird eine Konzeption von Propositionen, Sachverhalten und Tatsachen vertreten, die sich stark an der von Husserl orientiert, aber in einigen Details davon abweicht. Mulligan unterscheidet wie Husserl zwischen Propositionen und Sachverhalten. Ähnlich wie Husserl sind für Mulligan Einzeldinge, Eigenschaften und Relationen die Konstituenten von Sachverhalten. Singuläre und generelle Begriffe sind für ihn die Konstituenten von Propositionen. Er schweigt sich allerdings über die exakte Natur von Begriffen aus. Ähnlich wie Husserl unterscheidet er bestehende von nicht-bestehenden Sachverhalten und identifiziert Tatsachen mit bestehenden Sachverhalten. Für Mulligan sind Propositionen weniger ontologisch fundamental als Sachverhalte. Sachverhalte sind für ihn aber auch nur eine ontologische Zwischendimension. Das heißt, er lehnt die Rolle (R3) in Bezug auf Sachverhalte und Tatsachen ab. Ontologisch fundamental sind für Mulligan Individuen, partikuläre Eigenschaften, Ereignisse, Zustände und Prozesse. Er favorisiert somit eher eine Konzeption, die (R3) durch ›ereignis-artige‹ Entitäten erfüllt, denn

durch Sachverhalte. Auch für die Rolle (R1) zieht Mulligan nur die fundamentalste Ebene heran. Damit weicht er von Husserl ab, der zwar auch zusätzlich zu Sachverhalten noch (teilweise) Sachlagen und Ursubstrate als fundamentaler annimmt, diese aber nicht mit (R1) in Verbindung bringt (vgl. dazu Husserl 1939). Es ist allerdings mehr als fragwürdig, ob diese Doppelung der beiden unteren ontologischen Ebenen bei Mulligan wirklich notwendig und gut begründet ist. Die Unterschiede zwischen den folgenden drei Aussagen scheinen nur von rein semantischer Natur zu sein und entgegen der Ansicht von Mulligan aber keine fundamentalen ontologischen Unterschiede zu rechtfertigen: Dass Karl II. ein Habsburger ist, ist wahr, weil der Sachverhalt, dass Karl II. ein Habsburger ist, besteht. Dass Karl II. ein Habsburger ist, ist wahr, weil Karl II. ein Habsburger ist. Dass Karl II. ein Habsburger ist, ist wahr aufgrund des Habsburgerseins von Karl II.

48.4 Unterschiedliche Konzeptionen von Ereignissen

Es wird allgemein akzeptiert, den Ereignisbegriff auf die raum-zeitliche Dimension einzuschränken. Ereignisse scheinen auch in einem engen Verhältnis zu Veränderungen in der raum-zeitlichen Dimension zu stehen. Man kann Ereignisse mit Veränderungen gleichsetzen oder Ereignisse weiter fassen. Nach der ersten Konzeption werden statische Ereignisse ausgeschlossen. Nach der zweiten Konzeption werden statische (Zustände) von dynamischen Ereignissen (Prozessen) als Unterarten von Ereignissen angesehen (vgl. dazu Vendler 1967). Aufgrund der essentiell raum-zeitlichen Natur von Ereignissen lassen sich Ereignisse höchstens mit einer bestimmten Teilkasse von Sachverhalten oder Tatsachen identifizieren (vgl. dazu Kim 1976). Es ist allerdings umstritten, ob Ereignisse eine ähnliche Struktur wie Sachverhalte oder Tatsachen haben oder nicht. Die Option, dass Ereignisse völlig strukturlose Entitäten sind, scheint aber wie im Fall von Propositionen, Sachverhalten und Tatsachen eher abwegig. Eine Identifikation von Ereignissen mit einer bestimmten Teilkasse von wahren Propositionen ist nicht völlig ausgeschlossen, macht aber wohl nur auf der Basis einer Russellschen Konzeption von Propositionen Sinn.

Im Folgenden werden ganz kurz die fünf wichtigsten Konzeptionen der Natur von Ereignissen vor gestellt.

Ereignisse als raum-zeitliche Relata der Kausalrelation

Davidson ist ein wichtiger Verteidiger von Ereignissen als ontologisch respektable Kategorie. Er macht zu diesem Zweck u. a. von einer von Quine inspirierten semantischen Argumentation Gebrauch. Dieses Argument soll zeigen, dass die Quantifikation über Ereignisse unerlässlich ist, um die inferentiellen Eigenschaften unterschiedlicher Ereigniszuschreibungen angemessen zu analysieren (vgl. dazu Davidson 1967). Das heißt, um bspw. aus einer Aussage wie ›Der Spaten fiel schnell um‹ die Aussage ›Der Spaten fiel um‹ logisch ableiten zu können, schlug Davidson eine Ereignis-Semantik vor, die über Ereignisse quantifiziert und diese Ereignisse durch unterschiedliche Eigenschaften charakterisiert.

Davidson nähert sich der metaphysischen Natur von Ereignissen mittels zwei Fragen an:

- (A) der Frage nach der metaphysischen Struktur von Ereignissen und
- (B) der Frage nach der Individuation von Ereignissen.

Davidson vertritt zur ersten Frage zuerst die relativ spärliche Antwort, dass Ereignisse partikuläre, nicht-wiederholbare Vorkommnisse sind. Auf der Basis der thematischen Rollen, die Davidson bei der Analyse von Ereignissätzen verwendet, bekommt man aber etwas mehr Aufschluss darüber, welche Struktur Ereignisse für ihn haben (vgl. dazu Davidson 1967). Die erste Antwort von Davidson auf die Frage (B) ist berühmt und berüchtigt: (DB) Ein Ereignis A ist mit einem Ereignis B identisch gdw. A und B dieselben Ursachen und Wirkungen haben (vgl. dazu Davidson 1969.) Dieses Kriterium ist relativ grob-körnig, aber in mancher Hinsicht zumindest fein-körniger als das Kriterium, das Davidson später zusammen mit Quine vertritt. Das Hauptproblem von (DB) besteht allerdings in seiner Zirkularität: Ursachen und Wirkungen sind laut Davidson selbst Ereignisse; somit werden hier Ereignisse durch andere Ereignisse individuiert, was nicht zulässig ist (vgl. dazu Lombard 1986).

Ereignisse als raum-zeitlich ausgedehnte Portionen

Davidson hat später (DB) verworfen und sich der Position von Quine angeschlossen, die mit anderen Antworten auf (A) und (B) aufwartet: (QA) Ereignisse sind Raum-Zeit-Regionen. (QB) Ein Ereignis A ist mit

einem Ereignis *B* identisch gdw. *A* und *B* dieselbe Raum-Zeit-Region ausfüllen (vgl. dazu Quine 1985; Davidson 1985). Beide Antworten sind problematisch. Erstens scheinen Ereignisse selbst keine Raum-Zeit-Regionen *zu sein*. Ereignisse haben eine Struktur, die der von Sachverhalten ähnlich ist. Jedes Ereignis beinhaltet mindestens die Exemplifikation einer durch Ereignisverben ausdrückbaren Eigenschaft zu einer bestimmten Zeit. Zweitens gibt es klare Gegenbeispiele gegen (QB): Wenn ich einen Kochtopf auf einer Herdplatte erhitze und dabei mit der Hand stetig drehe, dann ist das damit verbundene Sich-Drehen des Kochtopfbodens intuitiv ein anderes Ereignis als das Erhitzen dieses Bodens. Die beiden Ereignisse haben unterschiedliche Ursachen und Wirkungen, sie nehmen aber genau dieselbe Raum-Zeit-Region ein. Dieses Beispiel ist die Variation eines Beispiels, welches Davidson als Kritik an Lemmon selbst gegeben hat (vgl. dazu Davidson 1969; Lemmon 1967). Ein zweites ‚Problem‘ mag darin bestehen, dass man auf der Basis von (QB) den intuitiven Unterschied zwischen Ereignissen und Objekten einebnen (vgl. dazu Casati/Varzi 2015).

Ereignisse als raum-zeitliche Unterart von Sachverhalten

Ein wichtiger alternativer Ansatz zu denen von Quine und Davidson geht auf Kim zurück, der Ereignisse als bestimmte Unterklassen von bestehenden Sachverhalten oder Tatsachen ansieht. Kims Antwort auf (A) lautet an einem Beispiel exemplifiziert: (KA) Das Ereignis des Hinunter-Stürzen-der-Treppe durch Peter findet im Zeitraum *t* am Ort *p* statt gdw. Peter zu *t* die Eigenschaft exemplifiziert, dass er die Treppe am Ort *p* hinunterstürzt. Kim zufolge haben Ereignisse somit generell Individuen, Eigenschaften (oder Relationen) und Zeiten als Konstituenten. Auf dieser Basis schlägt er eine sehr fein-körnige Antwort auf (B) vor: (KB) Ein Ereignis *A* ist mit einem Ereignis *B* identisch gdw. *A* und *B* dieselben Konstituenten haben. Kim kann Ereignis-Typen auf der Basis der involvierten Typen von Eigenschaften unterscheiden. Das Kriterium (KB) fordert allerdings eine klare Antwort auf die Frage der Individuation der Konstituenten ein und die Frage, welche Arten von Eigenschaften als Konstituenten überhaupt in Frage kommen (vgl. dazu Brand 1977).

Ein erstes bekanntes Problem von Kims Ansatz besteht im Ausschluss subjektloser Ereignisse. Standardbeispiele dafür sind Wetterzustände, wie dass es regnet, schneit oder hagelt (vgl. dazu Brand 1977). Es spricht aber nichts dagegen, den Ansatz von Kim an diese Bei-

spiele existentieller Sachverhalte anzupassen bzw. so genannte subjektlose Ereignisse zurückzuweisen und die betreffenden Zuschreibungen als partikuläre Generalisierungen zu verstehen. Ein zweiter Einwand betrifft eine Unterkasse von Ereignissen, die keine Einzeldinge, sondern Gruppen als Subjekt haben und die Frage nach den zeitlichen Konstituenten von Ereignissen im Allgemeinen. Wenn eine Fußballmannschaft ein Spiel gewinnt, dann fragt es sich, ob es dasselbe Ereignis gewesen wäre, wenn vorher ein anderer Spieler eingewechselt worden wäre. Die Frage stellt sich auch, ob es das gleiche Ereignis gewesen wäre, wenn sich das Spielende um fünfzehn Minuten verzögert hätte. Kim kann einräumen, dass es zwei gebräuchliche Arten der Individuierung von Gruppen gibt: eine mittels der Mitglieder, eine mittels der funktionalen Kontinuität. So mit gibt es zwei mögliche Antworten auf die erste Frage. In Bezug auf die zweite Frage bietet es sich an, die Identität der Zeitpunkte nicht als notwendige Bedingung anzusehen und diese Bedingung abzuschwächen.

Ein wichtiger dritter Einwand besagt, dass (KB) Ereignisse zu feinkörnig individuiert. Die Eigenschaften einen Ball zu werfen und einen Ball *schnell* zu werfen, sind intuitiv verschiedene Eigenschaften. Damit sind das Werfen eines Balles und das schnelle Werfen dieses Balles aber nach (KB) *immer* verschiedene Ereignisse, was abwegig ist. Auch hier steht ein Ausweg offen: beide Eigenschaften sind Eigenschaften vom selben Typ ‚Ball-werfen‘. Man kann die Bedingung daher auch in dieser Weise auf Typen abschwächen (vgl. dazu Bennett 1988).

Ereignisse als raum-zeitliche Veränderungen

Auf Lombard geht die Idee zurück, den Ereignisbegriff auf Veränderungen einzuschränken (vgl. dazu Lombard 1986). Ihm zufolge besteht ein Ereignis darin, dass ein Objekt in einem bestimmten Zeitraum bestimmte Eigenschaften zuerst erwirbt und dann wieder verliert, was eben eine Veränderung ausmacht. Neben der Zurückweisung statischer Ereignisse ist Lombard durch seine Konzeption der Veränderung darauf eingeschränkt, die Träger der Veränderung als drei-dimensionale Objekte aufzufassen. Darüber hinaus passen Ereignisse, die mit dem Entstehen und Vergehen von Individuen zu tun haben, nicht in Lombards Schema. Auch punktuelle Veränderungen werden von ihm ebenso ausgeschlossen wie subjektlose Ereignisse. Man kann sich also darüber streiten, ob Lombard zumindest eine halbwegs plausible Charakterisierung einer *Teilkasse* von Ereignissen gegeben hat.

Ereignisse als raum-zeitliche partikuläre Eigenschaften

Als letzte Bestimmung der Natur von Ereignissen sei noch kurz genannt, Ereignisse mit einer Unterkategorie von partikulären Eigenschaften gleichzusetzen. Partikuläre Eigenschaften (Adhärenzen oder Modi) sind trägegebunden und individuell, und können daher herangezogen werden, um Ereignisse als partikulär und unwiederholbar auszuweisen. Ereignisse lassen sich als eine Teilkasse von Adhärenzen ansehen: nämlich als raumzeitliche partikuläre Eigenschaften, die sich sinnvoll durch Ereignisverben beschreiben lassen. Darüber hinaus kann man sich fragen, ob man nur dynamische Eigenschaften oder auch statische Eigenschaften dieser Art zulässt (vgl. dazu Schnieder 2004; Campbell 1990; Bennett 1988). Wenn man partikuläre Eigenschaften als eigenständige Entitäten ansieht, welche Einzeldinge konstituieren, dann stellt diese Auffassung eine echte Alternative zu einer Konzeption dar, die Ereignisse unter Sachverhalte subsumiert. Denn wenn man Adhärenzen als partikuläre Eigenschaften von *Substanzen* ansieht, dann fallen Ereignisse mit einer bestimmten Unterart von Sachverhalten/Tatsachen zusammen (vgl. dazu Schnieder 2004).

Literatur

- Armstrong, David M.: *A World of States of Affairs*. Cambridge 1997.
- Armstrong, David M.: *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge 1989.
- Bennett, Jonathan: *Events and Their Names*. Oxford 1988.
- Beyer, Christian: *Intentionalität und Referenz*. Paderborn 2000.
- Brand, Myles: Identity Conditions for Events. In: *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), 329–337.
- Campbell, John: *Abstract Particulars*. Oxford 1990.
- Casati, Roberto/Varzi, Achille: Events (2015). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/events/>.
- Chisholm, Roderick M.: Events and Propositions. In: *Noûs* 4 (1970), 15–24.
- Davidson, Donald: Reply to Quine on Events. In: Ernest Lepore/Brian McLaughlin (Hg.): *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Lepore/Oxford 1985, 172–176.
- Davidson, Donald: Essays on Actions and Events. Oxford 1980.
- Davidson, Donald: The Individuation of Events. In: Nicholas Rescher (Hg.): *Essays in Honor of Carl G. Hempel*. Dordrecht 1969, 216–234.
- Davidson, Donald: The Logical Form of Action Sentences. In: Nicholas Rescher (Hg.): *The Logic of Decision and Action*. Pittsburgh 1967, 81–95.
- Frege, Gottlob: Über Begriff und Gegenstand [1892]. In: Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. Hg. von Günther Patzig. Göttingen 2008, 47–60.
- Frege, Gottlob: Der Gedanke [1918]. In: Ders.: Logische Untersuchungen. Hg. von Günther Patzig. Göttingen 1993, 30–53.
- Frege, Gottlob: Wissenschaftlicher Briefwechsel. Hg. von Gottfried Gabriel, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel und Albert Veraart. Hamburg 1976.
- Forbes, Graeme: *Languages of Possibility*. Oxford 1989.
- Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil* [1939]. Hamburg 1985.
- Husserl, Edmund: *Gesammelte Werke*. Husserliana. Dordrecht 1950 ff. [Hua]
- Kim, Jaegwon: Events as Property Exemplifications. In: Myles Brand/Douglas Walton (Hg.): *Action Theory*. Dordrecht 1976, 159–177.
- Leemmon, Edward John: Comments on D. Davidson's «The Logical Form of Action Sentences». In: N. Rescher (Hg.): *The Logic of Decision and Action*. Pittsburgh 1967, 96–103.
- Lewis, David: *On the Plurality of Worlds*. Oxford 1986.
- Lombard, Lawrence Brian: *Events*. London 1986.
- Mulligan, Kevin: Facts, Formal Objects and Ontology. In: Andrea Bottani/Richard Davies (Hg.): *Modes of Existence. Papers in Ontology and Philosophical Logic*. Frankfurt a. M. 2006, 31–46.
- Mulligan, Kevin/Correia, Fabrice: Facts (2017). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/facts/>.
- Plantinga, Alvin: *The Nature of Necessity*. Oxford 1974.
- Pollock, John: *The Foundations of Philosophical Semantics*. Princeton 1984.
- Quine, Willard V. O.: Events and Reification. In: Ernest LePore/Brian McLaughlin (Hg.): *Actions and Events. Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford 1985, 162–171.
- Richard, Mark: What are Propositions? In: *Canadian Journal of Philosophy* 43 (2013), H. 5–6, 702–719.
- Russell, Bertrand: On the nature of truth and falsehood [1910]. In: *Logical and Philosophical Papers* 6 (1909–1913), 116–124.
- Russell, Bertrand: *Principles of Mathematics*. London 1903.
- Schaffer, Jonathan: The Metaphysics of Causation (2016). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/causation-metaphysics/>.
- Schneider, Susan: Events (2005). In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/events/>.
- Schnieder, Benjamin: *Substanzen und ihre Eigenschaften*. Berlin 2004.
- Textor, Mark: States of Affairs (2016). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/states-of-affairs/>.
- Vendler, Zeno: Linguistics in Philosophy. Ithaca 1967.
- Wetzel, Thomas: Possible States of Affairs. In: *Philosophical Studies* 91 (1998), 43–60.
- Wittgenstein, Ludwig: Logisch-philosophische Abhandlung. *Tractatus logico-philosophicus* [1918]. Frankfurt a. M. 1998.

49 Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ›Gesetz‹ und ›Struktur‹

49.1 Komplexität – eine Herausforderung für die Ontologie

Die ontologische Frage nach der Organisation zielt auf das Verhältnis zwischen der Einheit eines Ganzen und der Vielheit seiner Teile ab. Wie kann etwas Seiendes mit anderem Seienden welcher Art auch immer in einem Zusammenhang stehen, der auf eine bestimmte Weise geordnet ist? Wie kann etwas Seiendes Komponente einer Organisation sein?

Die Unterscheidung zwischen einfacheren und komplexeren Organisationen bezieht sich auf die Menge an Information, die benötigt wird, um eine Organisation zu beschreiben. Innerhalb eines Koordinatensystems ist ein Kreis durch zwei Angaben als mathematischer Gegenstand eindeutig bestimmt: durch die Koordinaten seines Mittelpunkts und seinen Radius, ein Dreieck hingegen durch drei Angaben: die Koordinaten seiner Eckpunkte. Das Dreieck ist also eine komplexere geometrische Organisation als der Kreis.

Wer die ontologische Frage nach der Komplexität einer Organisation stellt, will die minimale Menge an Information ermitteln, die notwendig ist, um Zusammenhänge zu beschreiben, in denen die Komponenten dieser Organisation geordnet miteinander existieren (vgl. Gell-Mann 1994). Für eine sinnvolle Antwort müssen zwei Voraussetzungen geklärt werden.

Erstens ist es notwendig festzulegen, wie detailliert die Beschreibung zu sein hat: Soll es sich um eine Bestimmung derjenigen Eigenschaften einer Organisation handeln, die zur Folge haben, dass diese Organisation zu einer bestimmten Klasse von Organisationen gehört? Oder soll die Einzigartigkeit einer Organisation herausgearbeitet werden, die sie von allen anderen Organisationen unterscheidet? So kann die Organisation eines Baumes grob- und feinkörniger beschrieben werden: z. B. als Lebewesen überhaupt, als Pflanze im Allgemeinen, als Exemplar einer Baumart oder als dieser Baum da.

Zweitens müssen die Zusammenhänge möglichst eindeutig definiert werden, auf welche sich die Beschreibung einer Organisation beziehen soll. Das Eisenbahnsystem Deutschlands ist als gleichzeitig raumzeitlicher, technischer, normativer, sozialer, kultureller, mentaler und ästhetischer Gegenstand in vielerlei Hinsichten eine komplexe Organisation. Seine

geographische Anordnung folgt keinem einfachen geometrischen Schema. Seine technische Ausstattung umfasst Artefakte unterschiedlichster Form, Materie und Funktion. Zum Eisenbahnsystem gehört die rechtliche Regulierung des Eigentums an seinen Komponenten und seine Verwaltung; ferner die Personen, welche die Eisenbahn planen, betreiben und nutzen; weiterhin die Vorstellungen vom und Ansichten zum Eisenbahnsystem, die sich die Bürger bilden; schließlich wissenschaftliche Theorien, Miniaturmodelle und künstlerische Darstellungen der Eisenbahn. Weil all diese Zusammenhänge und ihre Komponenten wiederum miteinander in überaus vielfältigen Bezügen stehen, ist das deutsche Eisenbahnsystem eine hochkomplexe Organisation, deren Untersuchung kaum Grenzen zu ziehen sind. Daher wäre es nicht abwegig, wenn seine vollständige ontologische Analyse eine Theorie des Seienden im Ganzen involvierte.

Angesichts dieser einschüchternden Perspektive erhebt sich mit Nachdruck die Frage: Gibt es allgemeine ontologische Bestimmungsweisen für komplexe Organisationen, welche die für eine Darstellung ihrer Eigenschaften notwendige Menge an Information erheblich vermindern und in diesem Sinne Komplexität reduzieren?

›Gesetz‹ und ›Struktur‹ sind zwei Begriffe, die mit Komplexitätsreduzierenden Beschreibungsweisen von Organisationen verknüpft sind. Sie ergänzen einander, weil sie sich auf unterschiedliche Aspekte von geordneten Zusammenhängen beziehen, in denen Seiendes miteinander existieren kann. Dies zeigt sich, sobald beide Begriffe möglichst allgemein – also ohne besondere Rücksicht auf einzelne Bereiche des Seienden – definiert werden.

49.2 Ordnung durch Übereinstimmung mit Gesetzen

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Ausdruck ›Gesetz‹ je nach Kontext mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Er kann sich z. B. auf explizite und implizite Handlungsnormen (vgl. Reckwitz 1997) oder auf wissenschaftliche Aussagen über Verhaltensregularitäten von Naturobjekten beziehen (vgl. Penrose 2004). Wenn aus ontologischer Perspektive allgemein über ein Gesetz gesprochen wird, dann steht die Frage im Zentrum, ob Komponenten einer Organisation eine oder mehrere gemeinsame Eigenschaften besitzen, an Hand welcher der jeweils interessierende Zusammenhang zwischen diesen Komponen-

ten mittels einer geringen Menge an Information bestimmbar ist. ‚Gering‘ heißt: Sie ist deutlich kleiner als die Menge, die eine Beschreibung aller Eigenschaften der Komponenten erforderte. Die Entdeckung eines Gesetzes ist mit der Erkenntnis verbunden, dass der betreffende Zusammenhang auf die durch das Gesetz angegebene Weise geordnet ist.

Die raumzeitliche Organisation des Sonnensystems kann z. B. durch eine lange Tabelle mit den Koordinaten der Planeten in einem Bezugssystem zu bestimmten Zeitpunkten beschrieben werden. Aber sie lässt sich auch in guter Näherung auf der Basis einer vergleichsweise geringen Menge an Erfahrungsdaten mittels der drei Keplerschen Gesetze bestimmen, da die Sonne und die Planeten die Eigenschaft haben, eine Masse zu besitzen, und damit dem Newtonschen Gravitationsgesetz unterliegen.

Für andere physische Körper wäre eine rein physikalische Beschreibung ihrer Bewegung unbefriedigend, um die Komplexität der Organisation zu bestimmen, deren Komponenten sie sind. Gewiss sind Züge materielle Gegenstände und unterliegen insofern den Gesetzen der Physik. Aber wenn sie als Komponenten eines Eisenbahnsystems beschrieben werden sollen, ist es notwendig, ihren raumzeitlichen Zusammenhang z. B. auch durch die Angabe eines Fahrplans zu charakterisieren. Denn er ist ein Regelwerk zur systemischen Koordination der durch Menschen willentlich verursachten Bewegungen von Zügen auf Gleisen. Damit verknüpft die Beschreibung eines Eisenbahnsystems durch einen Fahrplan die physische Bewegung von Zügen mit ihrer gemeinsamen Eigenschaft, Personen und Waren innerhalb des Streckennetzes möglichst effektiv und effizient transportieren zu sollen.

Sowohl die physikalische Beschreibung als auch der Fahrplan isolieren jeweils eine allgemeine Eigenschaft von Zügen: ihre Materialität bzw. ihre Funktionalität. Dadurch bestimmen sie je einen Zusammenhang zwischen Komponenten des Eisenbahnsystems hinsichtlich der betreffenden Eigenschaft an Hand ihrer Übereinstimmung mit Gesetzen: hier den Naturgesetzen, dort normativen Vorgaben zur Optimierung ihrer Funktion. Im übergreifenden Sinne ist ein Gesetz somit ein Zusammenhang zwischen Komponenten einer Organisation, der mit mindestens einer gemeinsamen Eigenschaft dieser Komponenten verbunden ist – im Falle der Eigenschaft, Masse zu besitzen, handelt es sich um einen empirischen Zusammenhang; im Falle der Eigenschaft, dem Personen- und Warentransport zu dienen, um einen normativen Zusammenhang, der sich auf den empirischen auswirken soll.

Je mehr Komponenten einer komplexen Organisation auf einem Gesetz unterliegen, desto einfacher macht dieses Gesetz die Beschreibung der Organisation. Diese Vereinfachung folgt aus der Vereinheitlichung der Vielfalt der Komponenten aufgrund ihrer Bestimmung als Seiendes, das unter das betreffende Gesetz fällt.

Schließlich tritt die Einheit einer Organisation durch ihre Identifizierung mit der Gesamtheit der Gesetze hervor, welche die Zusammenhänge zwischen ihren Komponenten bestimmen. Gemeinsame Eigenschaften von Komponenten – Übereinstimmung ihrer Zusammenhänge mit Gesetzen – Identifizierung der Organisation: Das sind die drei Schritte, mit denen sich eine komplexe Organisation an Hand von Gesetzen darstellen lässt.

49.3 Ordnung durch Aufbau von Strukturen

Der Begriff der Struktur ist ebenfalls mit einer bestimmten Weise verknüpft, Organisationen komplexitätsreduzierend zu beschreiben. Im Alltagsgebrauch zumeist synonym mit Begriffen wie ‚Ordnung‘ und ‚System‘ verwendet, verweist ‚Struktur‘ im allgemein-ontologischen Sinne auf die Frage: Stehen Komponenten einer Organisation so miteinander in einem Zusammenhang, dass sie mittels der Angabe einer sie unterscheidenden Eigenschaft bestimmt werden können? Trifft dies zu, weist dieser Zusammenhang eine bestimmte strukturelle Ordnung auf.

Der Verlauf einer beliebigen Schachpartie kann beispielsweise dadurch dokumentiert werden, dass nach jedem Zug eine Fotographie des gesamten Bretts mit den auf ihm verteilten Figuren angefertigt wird. Es bedarf aber deutlich weniger Information, um eine Schachpartie zu dokumentieren, wenn erstens die positionellen Unterschiede der Felder auf dem Brett durch ein Notationssystem (Buchstaben für die Spalten, Zahlen für die Reihen) und zweitens die Unterschiede zwischen den Bewegungsmöglichkeiten der Figuren auf dem Brett durch Bezeichnungen unterschiedlicher Figurenarten (Bauer, Turm, Springer, Läufer, Dame, König) festgehalten werden. Das ist für den Schachfreund vollkommen ausreichend, der sich nur für die Züge einer Partie interessiert – und nicht für die handwerkliche Gestaltung des verwendeten Schachspiels oder für die exakten Positionen der Figuren auf dem Brett.

Auf eine ähnliche Weise kann die Bewegung von Zügen durch das Streckennetz eines Eisenbahnsystems eindeutig dokumentiert werden: Auch hierfür bedarf es nur eines positionellen und funktionalen

Unterscheidungssystems (etwa durch Benennung sowohl aller durch Signale voneinander abgrenzbaren Streckenabschnitte als auch aller Funktionstypen von Zügen, die im Streckennetz unterwegs sind – von Güterzügen über S-Bahnen bis zu Gleisverlegezügen). So wie beim Schachspiel die Analyse einer Partie immer weitere Unterscheidungen einführt (z. B. zwischen der tatsächlichen und möglichen, einander ausschließenden Zugfolgen), so greift auch die Analyse der Zugbewegungen innerhalb eines Eisenbahnsystems auf eine Vielzahl von Differenzen zwischen seinen Komponenten zurück, z. B. auf die funktionale Unterscheidung zwischen Haupt-, Rangier-, Ausweich-, Abstell- und Stichstrecken.

Ob Schachspiel oder Eisenbahnsystem – strukturell geordnete Zusammenhänge erlauben es, zwischen den Komponenten einer Organisation zu differenzieren: etwa durch ihre relative Positionalität (Felder auf einem Schachbrett bzw. Streckenabschnitte im Eisenbahnnetz), ihre Funktionalität (Figuren- bzw. Zug- und Streckentypen) oder ihren modalen Status (mögliche versus tatsächliche Züge).

Allgemein definiert, ist eine Struktur ein Zusammenhang zwischen Komponenten einer Organisation, der mit einer Eigenschaft verbunden ist, hinsichtlich derer es zumindest zwischen zwei Komponenten einen Unterschied gibt. Je mehr Komponenten einer Organisation sich mittels einer solchen strukturell relevanten Eigenschaft unterscheiden, desto stärker ver einfacht diese Eigenschaft die Beschreibung der in Frage stehenden Komponenten. So erlaubt eine Eigenschaft, hinsichtlich derer sich alle Komponenten einer Organisation unterscheiden, die eindeutige strukturelle Bestimmung sämtlicher Komponenten.

Die strukturelle Vielheit einer Organisation ist durch die Menge all derjenigen Zusammenhänge gegeben, die ihre Komponenten voneinander unterscheiden und in diesem Sinne vollständig ausdifferenzieren. Zusammenhänge, in denen sich Komponenten voneinander unterscheiden – Strukturierung ihrer Eigenschaften – Ausdifferenzierung einer Organisation: So lauten die drei Schritte, dank welcher eine komplexe Organisation strukturell dargestellt wird.

49.4 Die Komplementarität von Gesetz und Struktur

Gesetz und Struktur bilden unterschiedliche, aber einander ergänzende Komplexitätsreduzierende Beschreibungsweisen für Organisationen (vgl. Eigen

2013 und Mitchell 2008). Während ein Gesetz die einfachere Bestimmung eines Zusammenhangs zwischen Komponenten einer Organisation erlaubt, die auf ihren gemeinsamen Eigenschaften basiert, ermöglicht eine Struktur die einfachere Bestimmung von Komponenten, die auf einem Unterschied zwischen ihnen basiert. Die Komplementarität von Gesetz und Struktur lässt sich am besten an Beispielen dafür erläutern, wie Gesetz und Struktur bei der Bestimmung von Organisationen ineinander greifen.

Das erste Beispiel entstammt der Geschichte der Physik: die Entwicklung der Theorie des Elektromagnetismus durch James Clerk Maxwell. Der englische Physiker konnte auf gesetzesförmige Beschreibungen elektrischer und magnetischer Phänomene durch Michael Faraday und andere in Form mathematischer Gleichungen zurückgreifen. Maxwell schlug eine kleine Ergänzung in diesen Gleichungen vor. Durch sie gelang es, mittels (in heute üblicher Notation: vier) Differentialgleichungen die Struktur des elektromagnetischen Feldes anzugeben – das er allerdings nicht als irreduzible Entität, sondern als Zustand einer Trägermaterie, des Äthers, verstand. Zudem sagte seine Theorie die Existenz von sich mit Lichtgeschwindigkeit ausbreitenden elektromagnetischen Wellen voraus. Dies legte nahe, dass Licht selbst eine elektromagnetische Strahlung ist. Maxwells Wellen wurden nach seinem Tod durch den deutschen Physiker Heinrich Hertz nachgewiesen.

Das zweite Beispiel setzt bei einer rechtlichen Vereinheitlichung an: Nach dem Ersten Weltkrieg übernahm das Deutsche Reich – auf Grundlage des Artikels 89 der Weimarer Verfassung – die staatlichen Eisenbahnen der deutschen Länder als Eigentum in einer Verkehrsanstalt, der Deutschen Reichsbahn. Grund hierfür waren nicht zuletzt Erfahrungen während des Krieges mit Koordinationschwierigkeiten zwischen den Länderbahnen, die auf ihren strukturellen Unterschieden beruhten. Sieben Jahrzehnte später wurden die beiden zur Wiedervereinigung existierenden Staatsbahnen (Deutsche Bahn und Deutsche Reichsbahn) im Eisenbahnneuordnungsgesetz nicht nur zusammengeführt und privatrechtlich organisiert, sondern das Streckennetz ist gleichzeitig für andere private und staatliche Bahnen geöffnet worden. Dies geschah mit dem Ziel, Wettbewerb auf der Schiene durch strukturelle Variationen zwischen unterschiedlichen Anbietern zu ermöglichen, wobei das gemeinsam genutzte Streckennetz weiterhin einheitlich reguliert wird.

Beide Beispiele zeigen das Ineinander greifen von Gesetz und Struktur – einerseits bei der wissenschaft-

lichen Darstellung physischer Organisationen, andererseits bei der historischen Entwicklung wirtschaftlicher Organisationen. Im ersten Beispiel verbindet sich die Konzeption einer physischen Struktur (elektromagnetisches Feld) mit der Aufstellung eines Magnetismus und Elektrizität vereinheitlichenden Gesetzes (Maxwell-Gleichungen). Beim zweiten Beispiel handelt es sich um die gesetzliche Vereinheitlichung struktureller Unterschiede (Weimarer Verfassung), die siebzig Jahre später verändert wird, um mehr Strukturvariation zuzulassen (Bahnreform).

Gesetz und Struktur stehen in einem gemeinsamen Gegensatz zum Zufall. Zufällig sind diejenigen Eigenschaften der Komponenten einer Organisation, die sich weder durch ein Gesetz noch eine Struktur beschreiben lassen. In diesem Sinne wäre eine komplexe Organisation, deren Komponenten ausschließlich zufällige Eigenschaften hätten, nur dadurch vollständig zu beschreiben, dass alle Eigenschaften aller ihrer Komponenten aufgelistet würden. Diese Liste wäre ohne Informationsverlust nicht komprimierbar. Für jede Organisation gilt: Zufällige Eigenschaften bilden gleichsam den undurchdringlichen Kern ihrer Komplexität, welcher der gesetzlichen Identifikation oder strukturellen Ausdifferenzierung widersteht.

49.5 Organisation – Komponenten – Zufall: Ontologische Auseinandersetzungen

Wenn ‚Gesetz‘ und ‚Struktur‘ als ontologische Begriffe betrachtet werden, so darf es nicht nur darum gehen, sie mit Beschreibungswissen komplexer Organisationen zu verknüpfen. Zudem muss der ontologische Status der von ihnen beschriebenen Zusammenhänge geklärt werden: Was ist das Sein der Organisation in ihrer durch Gesetze identifizierbaren Einheit gegenüber dem Sein ihrer durch Strukturen ausdifferenzierten Komponenten? Und lässt sich das Sein des weder gesetzmäßig noch strukturell greifbaren Zufalls bestimmen?

An Hand dieser beiden Fragen können grundlegende ontologische Debatten in der Geschichte der Philosophie als Auseinandersetzungen um die Differenz zwischen dem Sein der Organisation, dem Sein der organisierten Komponenten und dem Sein des Zufalls interpretiert werden. Exemplarisch lässt sich dies an vier Philosophien aufzeigen, die Organisationen als dem organisierten Seienden ontologisch vorgängig betrachten (Platon), für beider Gleichrangigkeit argumentieren (Aristoteles), den Zufall für den

Ursprung der Selbstorganisation des Seienden halten (Charles Sanders Peirce) bzw. die Begriffe von Gesetz und Struktur für ungeeignet erachten, die Erfahrung des Seins zu denken (Martin Heidegger).

Platon (vgl. Harte 2002) betont die ontologische Vorgängigkeit der Idee eines Gegenstandes gegenüber dem Gegenstand selbst. Die Idee (von altgriech. *idéa*, das Erblickte, Aussehen, Gestalt) eines Gegenstandes ist für dessen Erkenntnis der maßgebliche Bezugspunkt, da sie das vollkommene Exemplar dieses Gegenstandes ist. Beispielsweise existiert die mit den Sinnen wahrgenommene Diesellokomotive als Diesellokomotive überhaupt nur deswegen, weil sie an der idealen Diesellokomotive teilhat, die keine empirische Existenz besitzt. Wenn die Idee über keine stofflichen Eigenschaften verfügt, dann verbleiben zu ihrer Bestimmung gesetzmäßig geordnete Zusammenhänge zwischen strukturell ausdifferenzierten Komponenten, die in allen Gegenständen, welche Diesellokomotiven sein sollen, verwirklicht sein müssen (wie der Fahrzeugkasten, der Dieselmotor und das Laufwerk).

Sowohl das Organisiert-Sein des Seienden als auch die Fähigkeit, die Idee eines Gegenstandes zu erkennen, gründen für Platon in der Idee des Guten. Sie ist die gesetzmäßige Strukturiertheit oder die strukturierte Gesetzmäßigkeit überhaupt. Erst die Verbindung von Gesetzen und Strukturen ermöglicht die Welt als komplexe Organisation (altgriech. *kósmos*). In ihr heißt etwas Seiendes zu sein, ein Ideal, das die optimale Ausprägung der Organisation des jeweiligen Seienden ist, anzustreben und mit ihm verglichen werden zu können.

Aristoteles übernimmt Platons Grundverständnis des Organisiert-Seins des Seienden, betrachtet jedoch das Verhältnis zwischen dem Gegenstand und seiner Organisation nicht als Teilhabe des Stofflichen am Ideellen, sondern als Entelechie (von altgriech. *entelechía*, die ihr Ziel in sich habende Veränderung). Alles Seiende (außer Gott als unbewegtem Bewegter) ist im Wandel begriffen oder wandelbar (vgl. Bröcker 1987). Ein Seiendes strebt danach, das Ziel zu verwirklichen, das es der Möglichkeit nach in sich hat, insofern es eben ein solches Seiendes ist. Die Entelechie eines Seienden ist die zur Vollendung gelangende Verwirklichung der Organisation, die es ihm erlaubt, seine ihm als das Seiende, das es ist, zukommende Funktion bestmöglich zu erfüllen. Organisationsfreier Stoff wäre vollkommen unbestimmt und bloße Möglichkeit, organisiert zu werden.

Die Funktion eines Seienden kann in dessen Entelechie selbst liegen. So ist das Ziel des Gehvermögens

eines Menschen dessen gelingender Gang selbst als intentionaler geordneter raumzeitlicher Ablauf, die Ziele des Bewegungsvermögens eines Personenzuges hingegen der fahrplanmäßige Transport von Fahrgästen und der finanzielle Gewinn des Eisenbahnunternehmens, also etwas außerhalb des Konstruktionsprozesses des Zuges Liegendes.

Gegenüber der Debatte, ob es zwischen Organisationen einerseits, organisierten Gegenständen andererseits einen ontologischen Rangunterschied gibt, nehmen Philosophen eine kritische Haltung ein, die Gesetze und Strukturen als Ergebnisse von Prozessen betrachten, die von unorganisierten Ereignissen ausgehen. Dies ist in der evolutionären Metaphysik des Begründers des amerikanischen Pragmatismus, Ch. S. Peirce, der Fall.

Ein evolutionärer Vorgang beginnt aus Peirces Sicht mit absolut zufälligen, also unvorhersehbaren und unkontrollierbaren Ereignissen. Sobald jedoch Ereignisse auftreten, denen zumindest eine Eigenschaft gemeinsam ist, kann jedes dieser Ereignisse die betreffenden anderen Ereignisse als ihm in bestimmten Hinsichten ähnlich repräsentieren (*icon*). So verbildlicht ein verunglückter Zug für den potentiellen Fahrgäst sämtliche – und insbesondere zukünftige – Eisenbahnunfälle in ihrer lebensbedrohlichen Zerstörungskraft.

Treten Exemplare zweier Klassen ähnlicher Ereignisse wiederholt in raumzeitlicher Nachbarschaft auf, so können sie sich wechselseitig als in einer gewissen Weise mit- oder nacheinander auftretend repräsentieren (*index*). Für den aufmerksamen Beobachter kündigt beispielsweise das Sirren der Oberleitung den bald vorbeifahrenden Zug an, der von einer Elektrolokomotive gezogen wird.

Das Auftreten eines indexikalischen Zusammenhangs wird wahrscheinlicher, falls andere Ereignisse Störfaktoren abschwächen oder ihn zielgerichtet herbeiführen. Solche Umstände können die von ihnen beeinflussten Zusammenhänge als durch eben diese Umstände bedingt repräsentieren (*symbol*). Zum Beispiel symbolisiert das rote Signal für den Lokomotivführer die Regel, dass er seinen Zug vor dem vorausliegenden Streckenabschnitt zum Halt bringen muss, weil er etwa von einem anderen Zug besetzt ist.

Für Peirce ist die Evolution des Seienden nichts anderes als seine fortschreitende Selbstorganisation in Richtung einer gesetzmäßigen Ordnung, die symbolisch darstellbar ist (vgl. Pape 1991). Dass sich im ursprünglichen Chaos absoluter Zufälligkeit überhaupt erste Inseln der Ordnung herausbilden, liegt an der sich selbst verstärkenden evolutionären Tendenz

zur Verallgemeinerung: Sobald ein Ereignis aufgetreten ist, das sich ähnlich wiederholt, steigt die Wahrscheinlichkeit von Ordnung, weil dieses Ereignis im Unterschied zu allen Ereignissen, die sich nicht wiederholen, einen Prozess der Herausbildung von Ikonen, Indices und Symbolen in Gang setzen kann. Der Zufall trägt also sein eigenes Organisiert-Werden in sich – aber auf eine unvorhersehbare Weise.

Heidegger fragt, ob Seiendes überhaupt als komplexe (Selbst-)Organisation, also mittels der Vereinheitlichung durch Gesetze und der Ausdifferenzierung durch Strukturen, begreifbar ist, ohne der Philosophie den denkenden Zugang zur Unverborgenheit des Seienden zu verstehen. Für Heidegger setzt mit Platons Ideenlehre eine Entwicklung ein, in der die Ontologie immer ungehemmter Seiendes als Anwesendes versteht, über das der Mensch gemäß seinen Vorstellungen frei verfügen kann. Komplexitätsreduktion durch Gesetze und Strukturen vollzieht aus dieser Sichtweise einen wesentlichen Schritt hin zur technischen Beherrschung des Seienden durch die konzeptionelle Orientierung an seiner fortschreitenden Organisation (vgl. Seubold 1986).

Dementsprechend bildet ein Eisenbahnsystem die Gestalt, in welche die Organisation des Seienden denjenigen Menschen hineinstellt, der sich als beliebig mobiles Wesen zu verstehen beginnt. Ist also das Streben nach der Erkenntnis von Gesetzen und Strukturen, welche für die Konstruktion einer Eisenbahn notwendig ist, nicht so sehr eine zulässige Weise der Komplexitätsreduktion als eine Verblendung gegenüber der eigentlichen ontologischen Erfahrung des Seienden? Diese Frage erhebt sich mit besonderer Schärfe angesichts der Erfolgsgeschichte wissenschaftlicher Forschung.

49.6 Gesetze und Strukturen als Gegenstände der Wissenschaft

Im 16. und 17. Jahrhundert entsteht die neuzeitliche Naturwissenschaft, die experimentell vorgeht und auf die mathematische Formulierung von Gesetzen zielt. Schon am Anfang dieser Entwicklung entzündet sich am heliozentrischen Weltbild des Nikolaus Kopernikus eine erkenntnistheoretische Debatte mit weitreichenden Konsequenzen für das ontologische Verständnis wissenschaftlicher Theorien: Ist die kopernikanische Lehre nur ein hilfreiches Mittel zur Beschreibung von Himmelsphänomenen oder die wahre Darstellung der Wirklichkeit?

Sobald naturwissenschaftliche Theorien nicht mehr nur als nützliche Instrumente gelten, sondern die beobachteten Erscheinungen auf der Basis von gesetzmäßigen Ursache-Wirkung-Beziehungen zu erklären beanspruchen, stellt sich unabsehbar die Frage nach dem Sein der in den Naturgesetzen auftauchenden physikalischen Größen (vgl. Mittelstaedt/Vollmer 2000). Dies ist spätestens mit Isaac Newtons Gravitationstheorie und seinem Begriff von Kraft der Fall.

Die Kosmologie als Physik des Universums lässt die ontologische Tragweite von Naturgesetzen besonders deutlich hervortreten (vgl. Kanitscheider 1991). Das Universum ist die Organisation aller physischen Entitäten, zwischen denen und menschlichen Beobachtern ein kontinuierlicher raumzeitlicher, gesetzmäßig geordneter Zusammenhang besteht. Seine Einheit wird damit durch alle physikalischen Gesetze bestimmt, deren Geltung Menschen überhaupt empirisch belegen können. Wenn die kosmologische Forschung zur Erkenntnis führt, dass das Universum eine sich entwickelnde Organisation mit einem zeitlichen Anfang ist, dann hat die Identifizierung seiner Einheit mittels Naturgesetzen zur Folge, dass die Kosmologie das Verhältnis zwischen Gesetz und Zufall zum Gegenstand der Forschung machen muss: Ist der Anfang des Universums ein Zufall, der die Grenze der gesetzmäßigen Erklärung markiert?

Auf andere Weise thematisiert die quantenphysikalische Erforschung (vgl. Krickeberg 1999) der atomaren und subatomaren Wirklichkeit die Rolle des Zufalls bei der Bestimmung der Einheit der Natur: Geschehen einzelne mikrophysische Ereignisse zufällig, und sind deshalb Naturgesetze, welche die Zusammenhänge zwischen diesen Ereignissen ordnen, nur statistische Aussagen?

Mit grundlegenden ontologischen Fragen komplexer Organisationen sind gleichfalls die im 19. und 20. Jahrhundert entstehenden Strukturwissenschaften verknüpft (vgl. Artmann 2010). So versucht der kulturwissenschaftliche Strukturalismus, ausgehend von der Linguistik (Ferdinand de Saussure), der Indogermanistik (Georges Dumézil) und der Ethnologie (Claude Lévi-Strauss), bedeutungstragende Organisationen (z. B. Sprachen, Ideologien und Verwandtschaftsstrukturen) durch die umfassende Rekonstruktion der Beziehungen zwischen ihren Komponenten (etwa Phonemen, mythischen Personen und Verwandtschaftsbezeichnungen) zu verstehen (vgl. Deleuze 1992). Sinnhaftigkeit als wesentliche Eigenschaft kultureller Gegenstände beruht für den Strukturalisten auf Unterschieden zwischen Komponenten, die an

sich betrachtet keine kulturelle Bedeutung haben (z. B. Geräusche, individuelle Eigenschaften und sich fortspflanzende Lebewesen).

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts haben Philosophen intensiv die Frage erörtert, ob sich die ontologische Bestimmung kultureller Objekte als Träger von Sinn in der wissenschaftlichen Rekonstruktion von Strukturen erschöpft. Jacques Derridas Dekonstruktion des Strukturalismus weist darauf hin, dass alle kulturellen Organisationen Unterscheidungen enthalten, in denen einerseits ihre Struktur gründet (z. B. gemäß Lévi-Strauss die Differenz zwischen Natur und Kultur bei Verwandtschaftsstrukturen) und die andererseits auf Gesetze verweisen, welche diese Unterscheidungen außer Kraft setzen (bei Lévi-Strauss die Verknüpfung der Differenz zwischen Natur und Kultur mit dem Inzestverbot als zugleich natürlicher und kultureller Entität).

Derrida interpretiert diesen Bruch in der Ordnung einer komplexen Organisation nicht – hegelianisch formuliert – als Notwendigkeit ihrer Aufhebung in einer höheren Einheit, sondern als Ausdruck eines Spiels, das zwischen der gesetzmäßigen Vereinheitlichung von strukturellen Zusammenhängen und der strukturellen Ausdifferenzierung von gesetzmäßigen Identitäten oszilliert, ohne jemals einen Endzustand erreichen zu können (vgl. Derrida 1972). „Zufall“ kann aus dieser Perspektive als ein ontologischer Name dafür fungieren, dass Gesetz und Struktur niemals auf eine Weise übereinstimmen, die eine vollständige Beschreibung komplexer Organisationen ermöglichte. Vielleicht hat ein Dichter, Stéphane Mallarmé, die prägnanteste Formel für die Inkongruenz von Gesetz und Struktur gefunden: »Un coup de dés jamais n'abolira le hasard« („Ein Würfelwurf niemals auslöschen wird den Zufall“; vgl. Mallarmé 1993).

Literatur

- Artmann, Stefan: Historische Epistemologie der Strukturwissenschaften. München 2010.
- Bröcker, Walter: Aristoteles. Frankfurt a. M. 1987.
- Deleuze, Gilles: Woran erkennt man den Strukturalismus? [1972] Berlin 1992.
- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz [1967]. Frankfurt a. M. 1972.
- Eigen, Manfred: From Strange Simplicity to Complex Familiarity. A Treatise on Matter, Information, Life and Thought. Oxford 2013.
- Gell-Mann, Murray: Das Quark und der Jaguar. Vom Einfachen zum Komplexen – die Suche nach einer neuen Erklärung der Welt [1994]. München 1994.
- Harte, Verity: Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure. Oxford 2002.

- Kanitscheider, Bernulf: Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive. Stuttgart 1991.
- Krickeberg, Klaus (Hg.): Der Zufall. Heidelberg und Leipzig 1999.
- Mallarmé, Stéphane: Un coup de dès jamais n'abolira le hasard [1897]. Paris 1993.
- Mitchell, Sandra: Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen. Frankfurt a. M. 2008.
- Mittelstaedt, Peter/Vollmer, Gerhard (Hg.): Was sind und warum gelten Naturgesetze? Frankfurt a. M. 2000.
- Pape, Helmut (Hg.): Charles S. Peirce. Naturordnung und Zeichenprozess. Frankfurt a. M. 1991.
- Penrose, Roger: The Road to Reality. A Complete Guide to the Laws of the Universe. London 2004.
- Reckwitz, Andreas: Struktur. Zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Regeln und Regelmäßigkeiten. Opladen 1997.
- Seubold, Günter: Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik. Freiburg/München 1986.

Stefan Artmann

50 Die Ontologie von Ursachen und Gründen: Rationalität und Kausalität des Seienden

50.1 Einleitung: ›weil‹, Grund und Ursache

Wir begreifen die Welt nicht als eine bloß amorphe Anhäufung von Ereignissen und Tatsachen; vielmehr erscheint sie uns in mancherlei Hinsichten geordnet bzw. strukturiert zu sein. Ein wichtiger Teil der Beziehungen, die für diese Struktur verantwortlich zeichnen, kann durch ›weil-‹Sätze angezeigt werden, wie z. B.

- (1) Das Thermometer ist gestiegen, weil es wärmer geworden ist.
- (2) Die schwarze 8 hat sich bewegt, weil die rote 3 sie angestoßen hat.
- (3) Die Aussage, dass Belmondo charmant ist, ist wahr, weil Belmondo charmant ist.
- (4) Dieser Tisch existiert, weil seine Atome existieren.
- (5) Bens Socke ist bunt, weil sie rote, gelbe und blaue Streifen hat.
- (6) Die Namen von Rhea Silvias Söhnen beginnen beide mit einem ›R‹, weil der eine ihrer Söhne ›Romus‹ und der andere ›Remulus‹ heißt.

In diesen Beispielen wird der Satzverknüpfung ›weil‹ dazu verwendet, das Bestehen gewisser explanatorischer Beziehungen auszudrücken. Den ersten zwei Beispielen liegt dabei die Beziehung zwischen *Ursache* und *Wirkung* zugrunde, die wir im Weiteren als ›Kausalität‹ bezeichnen: Die Wärmezunahme verursacht die Ausdehnung des Quecksilbers im Thermometer, und die Bewegung der einen Billardkugel verursacht die Bewegung der anderen. Hingegen beruhen die letzten vier Beispiele auf der Beziehung zwischen Tatsachen, die sich als *Grund* und *Folge* zueinander verhalten: So gründet sich die Wahrheit der Aussage, Belmondo sei charmant, darin, dass Belmondo charmant ist; und die Existenz des Tisches hat als Grund die Existenz seiner Atome. In Anlehnung an Bernard Bolzano (1837, II, § 162; §§ 198–221) bezeichnen wir die Beziehung von Grund zu Folge als ›Abfolge‹.

In einer ersten, informellen Annäherung kann man die Beziehungen wie folgt unterscheiden:

- Kausalität ist ein Phänomen der konkreten, raumzeitlichen Welt, reguliert von Naturgesetzen: Beobachtbare Ereignisse verursachen beobachtbare Wirkungen, wobei diese Verursachung mit einem

zeitlichen Hintereinander einhergeht. Insofern werden die tatsächlich vorliegenden kausalen Verhältnisse von Naturwissenschaften empirisch untersucht. Die Philosophie hingegen schweigt sich zu der Frage aus, was de facto wovon Ursache ist; sie untersucht vielmehr den Begriff der Kausalität und fragt sich, was Kausalität eigentlich ausmacht.

- Abfolge hingegen ist eine abstraktere Beziehung, reguliert von metaphysischen Gesetzen (allgemeinen Gesetzen des Seins, die mit absoluter Notwendigkeit gelten), die im Wesentlichen ohne empirische Studien untersuchbar ist. Sie verbindet Tatsachen mit grundlegenden bzw. fundamentaleren Tatsachen, welche erstere ausmachen oder in denen erstere bestehen. Diese Verbindung ist nicht an eine zeitliche Abfolge gekoppelt. Denn erstens verbindet die Abfolge auch Tatsachen abstrakter Natur, die keinerlei zeitliche Dimension aufweisen, wie z. B. Tatsachen der Mathematik. Und zweitens sind Grund und Folge dort, wo es sich bei ihnen um Tatsachen mit zeitlicher Dimension handelt, in der Regel simultan (die jetzige Existenz des Tisches ist in der jetzigen Existenz seiner Atome begründet).

Soweit zur vorläufigen Abgrenzung der Begriffe, die wir im Weiteren entfalten werden. Vorweg sei aber noch ein warnender Hinweis gegeben: Das Wort ›Grund‹ hat im Alltagsdeutsch eine vielfach schillernde Verwendung; nicht alles, was landläufig als Grund bezeichnet wird, ist ein Grund im Sinne des hier verhandelten Begriffs. Denn erstens werden Ursachen umgangssprachlich oft als Gründe bezeichnet; hier hingegen unterscheiden wir, wie beschrieben, Ursachen gerade von Gründen. Zweitens meint man im Alltagsdeutsch mit Gründen oft subjektive Gründe des Denkens und Handelns; auch diese sind hier nicht gemeint (hierauf kommen wir noch zurück).

Was für die Alltagssprache gilt, gilt im Übrigen ebenso für die philosophische Fachliteratur: Wird in der englischen Gegenwartsdebatte immerhin mehrheitsmäßig der Terminus ›grounding‹ für Abfolge und der Terminus ›ground‹ für Gründe in unserem Sinne verwendet (s. z. B. Correia/Schnieder 2012; Rosen 2010), finden sich in der deutschen Fachliteratur unterschiedliche Verwendungen des Ausdrucks ›Grund‹, von denen hier eben nur eine bestimmte einschlägig ist.

Die Geschichte der philosophischen Auseinandersetzung mit Grund und Ursache ist übrigens so alt wie die Philosophie selbst. Wichtige Stationen umfassen z. B. Aristoteles' Lehre der vier Arten von *aitiai* (oft übersetzt mit ›Ursache‹, manchmal mit ›Grund‹ oder ›Erklärung‹; s. *Metaphysik* Buch V, 2), die Debatte

über den Satz vom Grunde in der Tradition des Rationalismus (z. B. Leibniz 1714, §§ 32 ff.), oder Bernard Bolzanos (1837) detaillierte Theorie von Abfolge und Kausalität. Aber die Historie von Grund und Ursache ist so weitläufig, dass sie hier nicht ernsthaft angerissen werden kann. Wir werden den Fokus im Weiteren daher auf eine systematische Diskussion legen.

50.2 Kausalität und Abfolge: Begriffsanalyse?

Als Kronjuwel der Begriffsklärung betrachten viele Philosoph/innen die Analyse bzw. Definition eines Begriffs, d. h. die Freilegung davon, wie der Begriff aus grundlegenderen Begriffen rekonstruiert werden kann. Als Paradebeispiel kann hier die Analyse des Begriffs ›Junggeselle‹ dienen, die ihn als den Begriff eines ›unverheirateten Mannes im heiratsfähigen Alter‹ erklärt.

Leider gibt es kaum Analysen wichtiger philosophischer Begriffe, die auch nur annähernd so unkontrovers wären wie die Analyse des Begriffs ›Junggeselle‹. Was nun den Begriff der Kausalität anbelangt, so findet man in der Fachliteratur eine Reihe von Analyseversuchen. Zwei prominente Vorschläge gehen auf eine Bemerkung von David Hume zurück: »[W]e may define a cause to be *an object, followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar to the second*. Or in other words, *where, if the first object had not been, the second never had existed*« (Hume 1748, Section 7, Part 2). Anders als Hume, der meint, nur *eine* Definition in zwei Formulierungen vorgebracht zu haben, sehen viele seiner Leser/innen (Lewis 1973, 556) hierin zwei genuin unterschiedliche Definitionen: Einerseits eine, die auf der Idee von Regularitäten beruht (Ereignisse bestimmter Art schließen sich *stets* an Ereignisse bestimmter anderer Art an), andererseits eine, die auf Was-wäre-wenn-Aussagen (fachsprachlich: kontrafaktischen Konditionalen) beruht. In der einfachsten Form lautet eine Definition durch Regularität:

Ereignis x	\leftrightarrow	y findet im Anschluss an x statt, und im Anschluss an ein Ereignis der gleichen Sorte wie x findet stets ein Ereignis der gleichen Sorte wie y statt.
Ereignis y		

Und in der einfachsten Form lautet eine Definition durch kontrafaktische Konditionale:

Ereignis x	\leftrightarrow	Hätte x nicht stattgefunden, so verursacht Ereignis y
--------------	-------------------	---

Beide dieser einfachen Vorschläge sind aber allzu leicht in Misskredit zu bringen. Die simple Regularitätsdefinition bezieht sich auf Regularitäten, die *tatsächlich* vorliegen, gegeben die kontingente Beschaffenheit der Welt. Doch einige solcher Regularitäten passen nicht ins Muster der Definition: Übliche Gegenbeispiele verweisen z. B. darauf, dass es rein zufällige Regularitäten geben kann, insbesondere bei Ereignissen, die selten vorkommen. Es mag sich zufällig so ergeben haben, dass auf jeden Krieg, der mindestens zehn Jahre lang dauerte, ein sonniger Frühling folgte; das aber macht den Krieg noch lange nicht zur Ursache des sonnigen Frühlings. Daher wirft der obige Analysevorschlag keine hinreichende Bedingung für Verursachung ab: Manchmal ist ein Ereignis x keine Ursache von y , obwohl auf Ereignisse der gleichen Sorte wie x stets Ereignisse der gleichen Sorte wie y folgen.

Übliche Gegenbeispiele gegen die simple Was-wäre-wenn-Definition beruhen auf der Beobachtung, dass manchmal verschiedene Prozesse ablaufen, die im Prinzip alle angetan sind, dasselbe Ergebnis zu zeitigen. Zum Beispiel stelle man sich vor, wie Anna und Berta, beide exzellente Werferinnen, gleichzeitig einen Ball auf einen Turm von Dosen schmeißen. Annas Ball ist aber schneller, trifft den Turm und bringt ihn zum Einsturz; Bertas Ball kann nichts mehr ausrichten. Klarerweise ist Annas Treffer Ursache des Einsturzes. Doch auch wenn Annas Treffer nicht erfolgt wäre, wäre der Einsturz erfolgt – weil ihn dann Bertas Ball verursacht hätte. Daher wirft der obige Analysevorschlag keine notwendige Bedingung für Verursachung ab: Manchmal ist ein Ereignis x Ursache von y , obwohl y noch immer eingetreten wäre, wenn x ausgeblieben wäre.

Sympathisanten der einen oder der anderen Definitionsiedee werfen deshalb nicht gleich die Flinte ins Korn. Vielmehr schlagen sie ausgefuchstere Analysen vor, die noch immer der jeweiligen Grundidee verpflichtet sind, diese aber raffinierter und vor allem komplizierter ausbuchstabieren. Die Fachliteratur hierzu füllt Bände, weshalb hier nicht weiter auf solche Verbesserungsvorschläge zu den Definitionen eingegangen werden kann (für Überblicksartikel zu den zwei angesprochenen Definitionsstrategien s. Psillos 2009 und Paul 2009), ebenso wenig wie auf die existierenden alternativen Ideen zu Kausalitätsdefinitionen, die z. B. die Begriffe der Wahrscheinlichkeit

oder der Manipulierbarkeit miteinbeziehen (s. die entsprechenden Kapitel in Beebee et al. 2009).

Jedenfalls kann man festhalten, dass die Debatte um die Definition von Kausalität seit Langem floriert. Etwas anders verhält es sich bei dem Begriff der Abfolge. Dies liegt teilweise daran, dass die gesamte gegenwärtige Debatte zur Abfolge noch in den Kinderschuhen steckt; teilweise aber auch daran, dass Definitionsansätze beim Begriff der Abfolge noch schneller auf augenscheinlich noch gravierendere Probleme stoßen als beim Begriff der Kausalität.

Beispielsweise ist nicht bloß klar, dass bloß kontingente Regularitäten keine Abfolge garantieren; selbst *notwendige* Regularitäten tun dies nicht. Denn es gibt Phänomene, die notwendigerweise in Paaren auftreten, von denen aber nur das eine Grund des anderen ist. Eine kurze Reflexion über den Begriff der Wahrheit kann dies veranschaulichen. Notwendigerweise gilt, dass wenn Belmondo charmant ist, es *wahr* ist, dass Belmondo charmant ist; und auch umgekehrt: ist es *wahr*, dass er charmant ist, so ist er charmant. Dennoch stimmt hier eine überwältigende Mehrheit mit Aristoteles (*Kategorien* 5; *Metaphysik* IX, 10) überein, dass wir es mit einer einseitigen Abfolge zu tun haben: Dass Belmondo charmant ist, ist deshalb *wahr*, weil er charmant ist; nicht aber umgekehrt. Ein anderes oft bemühtes Beispiel lehnt sich an eine Überlegung von Kit Fine (1995) an: Mathematische Mengen existieren notwendigerweise genau dann, wenn ihre Elemente existieren; und einige Mengen haben genau ein Element. Wenn Belmondo existiert, dann existiert daher auch die Einermenge, die ihn als einziges Element enthält. Belmondos Existenz und die Existenz seiner Einermenge sind mit Notwendigkeit aneinander gekoppelt. Allerdings gründet sich die Existenz der Einermenge in der Existenz Belmondos, nicht aber umgekehrt.

Dass eine einseitige Abfolge auch zwischen notwendigerweise in Paaren auftretenden Phänomenen bestehen kann, macht den Begriff schwer mittels einer expliziten Definition handhabbar. Tatsächlich meinen eine Reihe von Philosoph/innen, der Begriff sei womöglich ein undefinierbarer Grundbegriff.

50.3 Kausalität und Abfolge: Grundlegende Gemeinsamkeiten

Aber auch ohne eine strikte Begriffsanalyse kann man sich über Begriffe genauer verständern, was wir nun versuchen werden. Wir wollen hier eine grundlegende Bestimmung betrachten, die in den Augen vieler Phi-

losoph/innen auf Kausalität und Abfolge gleichermaßen zutrifft: Es handelt sich um produktive, objektive Prioritätsbeziehungen.

1) *Produktivität*. Ursachen sind produktiv in dem Sinne, dass sie nicht bloß von ihren Wirkungen begleitet werden; vielmehr bringen sie diese hervor, sind für sie verantwortlich (in einem moralitätsfreien Sinn des Wortes). Analoges gilt für Gründe: Sie treten nicht bloß mit ihren Folgen auf, sondern bringen diese hervor.

Dass Abfolge eine produktive Beziehung ist, unterscheidet sie übrigens von logischer Implikation (oft auch genannt: logische Folge), die zwischen den Prämissen und der Konklusion eines logisch schlüssigen Arguments obwaltet. Denn die Prämissen in einem solchen Argument müssen keineswegs für die Wahrheit der Konklusion verantwortlich sein (vgl. Bolzano 1837, II, § 200). Zum Beispiel gilt in klassischer Logik die Regel *Verum ex Quodlibet*: Eine logische Wahrheit gilt als logische Folge jeder beliebigen Prämissenmenge. So impliziert z. B. die Prämisse, dass Belmondo charmant ist, die Konklusion, dass die Zahl 2 eine Primzahl oder keine Primzahl ist. Aber die Wahrheit der Konklusion wird hier offenbar nicht durch die Prämisse hervorgebracht.

Überdies betrachten viele Philosoph/innen die Abfolgebeziehung als faktiv, in dem Sinne, dass sie nur zwischen Tatsachen besteht; logische Implikation/Folge hingegen ist nicht faktiv, da auch falsche Prämissen vielerlei implizieren, und auch falsche Konklusionen von diversen Prämissen impliziert werden; freilich aber nur von falschen Prämissen, da logische Implikation bei wahren Prämissen stets eine wahre Konklusion mit sich bringt.

2) *Objektivität*. Kausalität und Abfolge werden in der Philosophie für gewöhnlich als objektive Beziehungen aufgefasst, womit oft zweierlei signalisiert werden soll.

In einer ersten Funktion hat die Objektivitätszuschreibung rein klärenden Charakter. Es soll ein mögliches Missverständnis vermieden werden: In der Debatte um Ursachen und Gründe geht es um Sachverhalte und nicht vielmehr um Ursachen und Gründe unserer Erkenntnis der Sachverhalte. Gründe und Ursachen ersterer Art werden in knapper Formulierung oft als ‚Sachgründe‘ bezeichnet, solche zweiterer Art als ‚Erkenntnisgründe‘. Indem Gründe und Ursachen als objektiv bezeichnet werden, soll oft nur betont werden, dass nicht von Erkenntnisgründen die Rede ist, die eben wesentlich einen Bezug zum denkenden Subjekt haben.

Sach- und Erkenntnisgründe sind zwei sehr unterschiedliche Paar Schuhe: Wir erkennen Sachverhalte auf der Basis vielerlei Umstände, die keineswegs Ursachen oder Gründe dieser Sachverhalte sind (vgl. Bolzano 1837, II, § 198). Beispielsweise lernen wir oft durch Zeugnis anderer. Aber dass uns jemand korrekt über einen Sachverhalt informiert, ist natürlich nicht sachlich dafür verantwortlich, dass der Sachverhalt besteht. Insbesondere schließen wir oft auch vom Vorliegen einer Wirkung auf das Vorliegen der Ursache; sehen wir z. B. Rauch, so erkennen wir daraus, dass dort auch Feuer sein muss. Die Erkenntnisrichtung geht hier von der Wirkung zur Ursache; das objektive Kausalitätsverhältnis verläuft genau andersherum, denn das Feuer verursacht den Rauch, nicht umgekehrt.

Der Unterschied zwischen Sach- und Erkenntnisgrund sollte damit hinreichend verdeutlicht worden sein. Er ist signifikant, und er ist der Betonung wert. Denn obgleich Sachgrund und Erkenntnisgrund etwas Verschiedenes sind, verwenden wir oft das gleiche Vokabular für beide, immerhin haben wir sie ja gerade beide als ›Gründe‹ bezeichnet. Auch ›weil-‹Sätze finden in der natürlichen Sprache manchmal Verwendung, um lediglich von Erkenntnisgründen, nicht aber von Sachgründen zu berichten. Wer beispielsweise (mit einer unseres Erachtens grenzwertigen Grammatik) daher plaudert ›Es ist wärmer geworden; weil das Thermometer ist gestiegen‹, gibt damit bloß einen Grund für die Erkenntnis des Wärmeanstiegs an, nicht aber einen Grund des Wärmeanstieges selbst. In besseres Deutsch gekleidet wäre dies mit einem ›denn-‹ zu formulieren: ›Es ist wärmer geworden, denn das Thermometer ist gestiegen‹. Dieser Satzverknüpfung wird oft für die Angabe subjektiver Gründe oder die Angabe von Belegen bzw. Evidenz für eine Behauptung verwendet, wobei er aber auch für die Angabe objektiver Gründe Verwendung findet.

Die Bezeichnung von Ursachen und Gründen als objektiv hat, soweit mit ihr nur die Abgrenzung von Sach- gegenüber Erkenntnisgründen verfolgt wird, einen rein klärenden Charakter; oft soll mit ihr aber darüber hinaus auch eine substantielle These zum Ausdruck gebracht werden, nämlich, dass die Beziehungen der Kausalität und der Abfolge nicht abhängig von unserem Dafürhalten sind; dass sie außerhalb und unabhängig von unserer geistigen Auffassung der Welt bestehen.

Diese These ist in der Philosophie weit verbreitet, aber nicht unangefochten. Für sie spricht u. a. die simple Überlegung, dass in einem Universum, in dem keine denkenden Wesen existieren, wie z. B. in unse-

rem Universum vor Tausenden von Jahren, noch immer Ereignisse andere Ereignisse verursachen. In unserem Universum haben beispielsweise Ereignisse vor vielen Jahrtausenden überhaupt erst dazu geführt, dass sich denkende Wesen evolutionär entwickelt haben. Insofern gibt es Verursachung unabhängig davon, ob jemand sie wahrnimmt und als Verursachung einordnet. Selbiges gilt für die Abfolgebeziehung: Noch bevor es denkende Wesen gab, gab es z. B. Planeten, deren Existenz sich darin gründete, dass unzählige Partikel in einer bestimmten Dichte und Form beisammen waren. Dennoch ist die Objektivität (verstanden als Unabhängigkeit von Denksubjekten) von Abfolge und Kausalität nicht unumstritten. Es gibt z. B. auch die Position des sogenannten *Projektivismus*, der zufolge Kausalität bzw. Abfolge von denkenden Subjekten zumindest teilweise in die Wirklichkeit hineinprojiziert werden; oder auch radikal *skeptische* Ansichten, die Kausalität und Abfolge für menschengemachte Begriffe erklären, oder gar für inkohärente (eine skeptische Position bzgl. Abfolge vertritt z. B. Daly 2012).

3) *Priorität*. Eng verbunden mit der Produktivität von Grund und Ursache ist die oft anzutreffende Einordnung, dass es sich bei Kausalität und Abfolge um Prioritätsbeziehungen handelt: Grund und Ursache haben einen Vorrang vor ihrer Folge bzw. Wirkung. Damit ist auch im Fall der Kausalität mehr gemeint, als dass die Ursache der Wirkung zeitlich vorausgeht; vielmehr geht die Ursache der Wirkung in einer Ordnung des Seins voran, indem sie diese erst hervorbringt. Selbiges gilt für Grund und Folge. In ähnlicher Weise wird oft gesagt, dass Wirkungen und Folgen von Gründen und Ursachen in einem besonderen Sinne abhängig sind, da sie von ihnen hervorgebracht werden.

Mit der Klassifikation von Kausalität und Abfolge als Prioritätsbeziehungen ist auch die These verbunden, dass die Beziehungen irreflexiv sind, was heißt, dass Ereignisse sich nicht selbst verursachen und Tat-sachen nicht in sich selbst gegründet sind (s. z. B. Rosen 2010, 115 f.; Bolzano 1837, II, § 204). Denn Grund und Ursache gehen Folge und Wirkung in einer Ordnung des Seins voraus, und nichts kann sich selber vorausgehen. Freilich wollen einige Philosoph/innen Selbstverursachung und/oder Selbstbegründung zulassen. Beispielsweise sehen einige traditionelle Theisten in Gott seinen eigenen Grund (Spinoza 1677, I); und einige moderne Philosophen halten z. B. Zeitreisen und mit ihnen verbundene kausale Schleifen zumindest im Prinzip für möglich (einen Überblick zur Debatte über Zeitreisen gibt Smith 2019). Insofern sol-

che Fälle zugelassen werden, sind Kausalität und Abfolge keine durchgängigen Prioritätsbeziehungen; aber es ist kontrovers, ob solche Fälle möglich sind.

Mit der Klassifikation als Prioritätsbeziehungen ist auch die These verbunden, dass beide Beziehungen transitiv sind: Ist x Grund/Ursache von y , und y Grund/Ursache von z , so ist x mittelbar ebenfalls Grund/Ursache von z . Da z. B. der Einfall von Sonnenstrahlen den Anstieg der Wärme verursacht, und dieser wiederum die Ausdehnung des Quecksilbers im Thermometer, gilt auch der Einfall der Sonnenstrahlen als Ursache des Thermometeranstiegs. Und gegeben, dass die Existenz des Tisches in der Existenz seiner Atome begründet ist und diese wiederum in der Existenz ihrer subatomaren Partikel, ist die Existenz des Tisches mittelbar auch in der Existenz der subatomaren Partikel begründet.

Aus der These der Irreflexivität und der Transitivität ergibt sich zudem die These der Asymmetrie der Beziehungen (die vielfach ohnehin vertreten wird): Ist x Grund/Ursache von y , so ist y nicht Grund/Ursache von x . Demnach verursacht keine Wirkung eine ihrer eigenen Ursachen, und kein Grund ist in einer seiner Folgen begründet.

50.4 Kausalität und Abfolge: Weitere Gemeinsamkeiten

Mit der Charakterisierung von Kausalität und Abfolge als produktive, objektive Prioritätsbeziehungen sollte eine solide Basis für ein Verständnis der Begriffe gelegt sein, um hier noch einige weitere Eigenschaften der beiden Relationen zu betrachten.

1) *Komplexität*. Gründe und Ursachen sind in der Regel komplex, so dass ein Grund bzw. eine Ursache im Zusammenspiel mehrerer Faktoren besteht. Daraus ergibt sich die wichtige Unterscheidung zwischen *partiellen* und *vollständigen* Ursachen bzw. Gründen. Stellen wir uns vor, wie zwei Personen gemeinsam eine schwere Apfelkiste aufheben; die Kiste bewegt sich aufwärts, weil beide Personen ihre Muskeln einsetzen. Nehmen wir ferner an, eine Person allein hätte die Kiste nicht heben können. Dann ist ihre Muskelkontraktion nur Teilursache bzw. partielle Ursache der genannten Wirkung. Für ein Beispiel eines partiellen Grundes können wir zum Fall materieller Gegenstände und der sie zusammensetzenden Atome zurückkehren. Die Existenz eines Schuhs ist in der Existenz der in ihm enthaltenen Atome begründet. Allerdings

nur partiell begründet: Denn die Atome müssen nicht nur existieren, sondern auch in einer bestimmten Weise angeordnet sein, damit ein Schuh draus wird. Dementsprechend ist die Existenz der Atome bloß Teilgrund der Schuhexistenz. Um in Fällen wie den beschriebenen die vollständige Ursache bzw. den vollständigen Grund anzugeben, muss man nicht ein einzelnes Ereignis bzw. eine einzelne Tatsache angeben, sondern derer mehrere auflisten. Unsere alltägliche Verwendung von ‚weil‘ scheint übrigens keinen deutlichen Unterschied zwischen der Angabe partieller und vollständiger Ursachen bzw. Gründen zu machen; oft sagen wir, etwas sei der Fall, weil etwas anderes der Fall sei, wo offenbar nur eine partielle Ursache/ ein partieller Grund genannt ist.

Mit der Komplexität von Gründen entsteht ein bestimmtes *Abgrenzungsproblem*: Bei einigen Bedingungen ist umstritten, ob sie partielle Ursachen bzw. Gründe sind, oder ob sie Nebenbedingungen sind, die für das Bestehen einer Instanz von Kausalität bzw. Abfolge zwar notwendig sind, aber nicht selber als Teil der Ursache bzw. des Grunds gelten sollen. Betrachten wir zwei Beispiele: Ursache des Thermometeranstiegs sei, wie gehabt, der Wärmeanstieg. Und dass Bens Socke bunt ist, sei noch immer darin begründet, dass sie rote, gelbe und blaue Streifen hat. Dafür, dass die Wärme die Ausdehnung des Quecksilbers im Thermometer verursacht, muss nun aber z. B. vorausgesetzt werden, dass das Thermometer aus einem hinreichend wärmeleitfähigen Material besteht. Und dafür, dass Bens Socke bunt ist, muss vorausgesetzt sein, dass die Socke überhaupt existiert (was nicht ist, ist auch nicht bunt). In den beschriebenen Fällen würden Kausalität und Abfolge nicht bestehen, wenn die erwähnten Voraussetzungen nicht gegeben wären. Doch heißt dies, dass wir es mit einer Teilursache/einem Teilgrund zu tun haben? Hierüber gehen die Fachmeinungen auseinander. Wer die Frage verneint, sollte versuchen, die Rolle von Nebenbedingungen, die kein(e) Teilgrund(-ursache) sind, näher zu beschreiben. Ein Vorschlag hierzu lautet, dass Nebenbedingungen eine Art Gründe höherer Ordnung sind: Sie sind Gründe davon, dass eine Instanz von Kausalität bzw. Abfolge vorliegt (Skow 2016). Am Beispiel illustriert, wäre die Idee, dass die Existenz der Socke kein Teilgrund davon ist, dass die Socke bunt ist. Wohl aber ein Grund (oder Teilgrund) davon, dass gilt: Die Socke ist bunt, weil sie rote, gelbe und blaue Streifen hat. Und die Wärmeleitfähigkeit des Thermometers wäre zwar keine Ursache des Quecksilberanstiegs, aber ein Grund (oder Teil-

grund) dafür, dass gilt: Das Quecksilber ist gestiegen, weil es wärmer wurde. Man könnte dies auch durch etwas sperrige weil-Sätze ausdrücken: Weil das Thermometer wärmeleitfähig ist, ist das Quecksilber gestiegen, weil die Wärme gestiegen ist.

2) *Erklärungskraft*. Kausalität und Abfolge haben wir eingangs auch als explanatorische Beziehungen bezeichnet; damit sollte auf den wichtigen Zusammenhang zwischen Kausalität und Abfolge einerseits und dem Begriff der ‚Erklärung‘ andererseits hingewiesen werden.

Ziel der Erforschung der Welt ist nicht der bloß kumulative Erwerb von möglichst viel Faktenwissen; Wissenschaft zielt darüber hinaus auf ein Verständnis der Welt und ihrer Mechanismen statt. Ein solches Verständnis wird durch gelungene Erklärungen vermittelt.

In der philosophischen Debatte zum Begriff der Erklärung, die vorrangig in der Wissenschaftstheorie geführt wird (z. B. Pitt 1988), konzentriert man sich meist auf Erklärungen davon, *warum* etwas der Fall ist. (Wobei es auch andere Erklärungen gibt: Man kann z. B. erklären, *wie* ein Ziel erreicht werden kann, oder *wo* man den nächsten Kiosk findet.) Nun treten Wirkungen bzw. Folgen ein, weil ihre Ursachen bzw. Gründe eintreten. Daher zielt die Frage nach einer Erklärung dafür, weshalb etwas der Fall ist, zumindest teilweise auf die Angabe von Ursachen bzw. Gründen ab.

Zumindest teilweise: Nicht immer, wenn jemand einer die Ursache bzw. den Grund eines Phänomens mitteilt, wurde einem das Phänomen befriedigend erklärt. Zu einer verständnisfördernden Erklärung gehört gegebenenfalls auch, dass erläutert wird, *wie* die Verursachung bzw. Begründung zustande kommt. Wer sich beispielsweise wundert, warum Rigby gerade wutschraubend den Raum verlassen hat, mag korrekteweise mitgeteilt bekommen, die Ursache liege darin, dass gerade jemand ‚Cleaning Woman‘ gesagt hat. Doch auch wenn dies zutrifft, mag es für den Hörer wenig erhellt sein und daher bestenfalls der Ansatz einer Erklärung. Komplettiert könnte sie z. B. durch die Information werden, dass Rigby ein Trauma davongetragen hat, als seine Mutter in Trauer verstarb, da sein Vater sie mit einer Putzfrau betrogen hat.

3) *Relevanz*. Eine weitere bemerkenswerte Eigenschaft von Kausalität und Abfolge besteht darin, dass Ursachen und Gründe für ihre entsprechenden Wirkungen und Folgen in einem wichtigen Sinne relevant sein

müssen: Die Menge der Ursachen einer Wirkung und die Menge der Gründe einer Folge kann nicht durch Hinzunahme beliebiger Ereignisse bzw. Tatsachen vergrößert werden, ohne dass die Kausalitäts- oder die Abfolgebeziehung verloren geht (Fine 2012, 56; Rosen 2010, 116). Beispielweise ist die Aussage, dass Belmondo charmant ist, wahr, weil Belmondo charmant ist, nicht aber, weil Belmondo charmant ist und überdies die Wurzel von 2 eine irrationale Zahl ist. Denn Letzteres ist völlig irrelevant für die Wahrheit der Aussage, dass Belmondo charmant ist.

4) *Verallgemeinerbarkeit*. Des Weiteren scheinen Instanzen beider Beziehungen Verallgemeinerungen zu unterstützen. Dass der Aufprall der einen Billardkugel die andere Kugel in Bewegung versetzt ist kein singuläres Phänomen; vielmehr bewirkt der Anstoß jedes Körpers durch einen anderen eine Bewegung, sofern bestimmte Nebenbedingungen erfüllt sind. In gleicher Weise ist es keine Besonderheit dieses Tisches, dass die Existenz der Atome, die ihn ausmachen, Grund seiner Existenz ist; vielmehr ist die Existenz jedes zusammengesetzten Objekts in der Existenz seiner Teile begründet.

50.5 Kausalität und Abfolge: Kontrastierende Betrachtung

Obgleich Kausalität und Abfolge, wie gesehen, wichtige Eigenschaften gemeinsam haben, unterscheiden sie sich auch in grundlegender Hinsicht, weshalb Philosoph/innen die Begriffe in der Regel trennen möchten. (Aber nicht ausnahmslos; für eine abweichende Meinung s. z. B. Wilson 2018)

1) *Zeitbezug*. Wie bereits erwähnt, ist Kausalität eine Beziehung, die eine zeitliche Dimension aufweist. Denn jede Verursachung geschieht in der Zeit. Zudem scheint Kausalität in der Regel mit einem zeitlichen Hintereinander von Ursache und Wirkung verbunden zu sein: Die eine Billardkugel muss *erst* bewegt werden, damit sie *dann* durch Anstoß die Bewegung der zweiten verursacht; die Sonnenstrahlen müssen erst gestrahlt werden, damit sie dann die Ausdehnung des Quecksilbers verursachen. Hingegen können Gründe und Folgen sich auf gleichzeitige Phänomene beziehen (die jetzige Existenz des Tisches, die jetzige Existenz seiner Atome); und noch wichtiger gibt es Gründe und Folgen, die jeglicher zeitlicher Dimension entbehren. Es ist eine mathematische Tatsache, dass die Quadratwurzel aus 2 eine irrationale Zahl ist; diese

Tatsache besteht zeitlos. Und sie ist Grund der ebenfalls zeitlosen Tatsache, dass es wahr ist, dass die Quadratwurzel aus 2 eine irrationale Zahl ist.

2) *Zum Bereich der Beziehungen.* Zweitens haben Kausalität und Abfolge anscheinend unterschiedliche Relata (Relata sind diejenigen Dinge, die zueinander in den besagten Beziehungen stehen). Kausalität scheint in den Augen vieler Philosoph/innen primär zwischen Ereignissen zu bestehen (z. B. Bennett 1988; Lewis 1973). Ereignisse sind dabei konkrete Einzeldinge, die zu bestimmten Zeiten stattfinden (und in der Regel auch an bestimmten Orten; mögliche Gegenbeispiele wären mentale Ereignisse, wie etwa Urteilsakte oder Spontanentscheidungen, bei denen strittig ist, ob sie eine Position im Raum einnehmen.) Beispiele wären Stürze, Kriege und Spaziergänge; so etwa der Prager Fenstersturz, der Erste Weltkrieg, der Spaziergang, den Karrer neulich morgens unternommen hat, etc.

Andererseits werden als Relata der Abfolge üblicherweise nicht Ereignisse erachtet, sondern Tatsachen (z. B. Rosen 2010), manchmal auch: Wahrheiten (im Sinne: wahrer Propositionen; z. B. Fine 2012; Bolzano 1837). Dies allein ist bereits ein kategorialer Unterschied. Freilich sollte man hier erwähnen, dass manche Philosoph/innen Tatsachen auch als Relata der Kausalitätsrelation erachten (Mellor 1998). Doch selbst, wenn Kausalität und Abfolge beide Tatsachen als Relata hätten, bliebe ein gravierender Unterschied in Hinblick auf die Relata bestehen: Da Kausalität sich stets in der Zeit findet, besteht sie nur zwischen Tatsachen, die eine zeitliche Dimension haben, indem sie zeitliche Geschehnisse betreffen. Hingegen obwaltet die Abfolgerelation, wie bereits betont, auch zwischen Tatsachen, denen diese Dimension vollständig abgeht, wie etwa mathematischen Tatsachen (Bolzano 1837, § 201.3). Weil z. B. die Zahl 1 eine natürliche Zahl und überdies kleiner als die Zahl 2 ist, ist die Zahl 2 nicht die kleinste natürliche Zahl. Die eben genannten mathematischen Tatsachen handeln von Zahlen, die Philosoph/innen als *abstrakte* Gegenstände einordnen, die keine zeitliche Existenz haben. Dementsprechend weisen auch die genannten, sie betreffenden Tatsachen keinerlei zeitliche Dimension auf.

3) *Begriffliche Verbindungen.* Bei Instanzen von Abfolge liegen oft begriffliche Verbindungen zwischen Grund und Folge vor, die auch eine gewichtige Rolle dafür spielen, dass die Abfolgerelation besteht. Betrachten wir zur Illustration noch einmal zwei unserer anfänglichen Beispiele:

- (3) Die Aussage, dass Belmondo charmant ist, ist wahr, weil Belmondo charmant ist.
- (5) Bens Socke ist bunt, weil sie rote, gelbe und blaue Streifen hat.

Dass es sich im ersten Fall um eine Instanz der Abfolge handelt, scheint wesentlich etwas mit dem Begriff der Wahrheit zu tun haben; ein Verständnis dieses Begriffs ermöglicht es uns, das Beispiel korrekt einzuordnen. Dass es sich beim zweiten Fall um eine Instanz der Abfolge handelt, scheint wesentlich an den enthaltenen Farbbegriffen sowie dem Begriff der Buntheit zu liegen; auf der Basis eines Verständnisses dieser Begriffe können wir den Fall korrekt einordnen.

Solche engen begrifflichen Verknüpfungen sind der Relation der Kausalität hingegen fremd; Ursache und Wirkung sind Ereignisse, die typischerweise begrifflich unabhängig voneinander gegeben werden (z. B. als Feuer und als Rauch; als Wärmeentwicklung und als Quecksilberanstieg, etc.). Dass sie durch Kausalität verknüpft sind, müssen wir empirisch herausfinden. Dass zwei Tatsachen als Grund und Folge verknüpft sind, können wir oft durch nicht-empirische, begriffliche Überlegungen herausfinden.

- 4) *Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit.* Ein letzter Unterschied zwischen Abfolge und Kausalität besteht darin, dass sie Notwendigkeitsaussagen unterschiedlicher Stärke unterschreiben. Viele Philosoph/innen sind der Meinung, es gebe verschiedene starke Formen der Notwendigkeit (Fine 2002). Beispielsweise ist es physikalisch notwendig, dass sich kein Objekt schneller als die Lichtgeschwindigkeit bewegt. Denn die Naturgesetze, nach denen sich der Begriff physikalischer Notwendigkeit richtet, schließen die Möglichkeit aus, dass sich ein Objekt superluminar bewegt. In einem stärkeren Sinn von Notwendigkeit allerdings, der sich z. B. nur nach den Gesetzen der Metaphysik und Logik richtet, besteht die genannte Notwendigkeit nicht. Denn diese Gesetze lassen durchaus die Möglichkeit offen, dass ein Objekt die Lichtgeschwindigkeit bricht. Nun wird oft angenommen, ein vollständiger Grund sei für seine Folge in dem Sinne zureichend, dass sich die Folge notwendigerweise einstellt, sofern der Grund besteht. Mit einer gewissen Einschränkung gilt Analoges für Verursachung: Gegeben ein deterministisches Universum, oder zumindest eine deterministische Ursache, ist eine vollständige Ursache für ihre Wirkung ebenfalls in einer Weise hinreichend, dass die Wirkung sich einstellen muss, wenn es die Ursache tut. Wenn z. B. die Wärme den Anstieg

des Thermometers (vollständig) verursacht, so soll in einem deterministischen Szenario mit Notwendigkeit gelten, dass der Anstieg eintritt, falls die Wärme vorliegt. Und wenn die Wahrheit der Aussage, dass Trump lügt, sich (vollständig) darauf gründet, dass Trump lügt, so soll notwendigerweise gelten, dass wenn Trump lügt, die Aussage wahr ist, dass er lügt. Da die Kausalitätsbeziehung aber durch Naturgesetze bedingt ist, und diese in einem stärkeren Sinn von Notwendigkeit *nicht* notwendig sind, ist der entsprechende Notwendigkeitsbegriff im Fall der Kausalität schwächer zu lesen als im Fall der Abfolge. Zwar ist es in einem Sinne notwendig, dass wenn die Wärme vorliegt, die Steigung eintritt, dies allerdings nur relativ zu den in unserer Welt herrschenden Naturgesetzen. Wenn wir aber alles als möglich erachten, was mit den allgemeinsten Gesetzen der Metaphysik und Logik vereinbar ist, so kann der eben erwähnte Umstand nicht als notwendig gelten; denn in diesem Sinne von Möglichkeit hätten auch andere Naturgesetze vorherrschen können als die tatsächlichen. Hingegen meint so mancher Philosoph, dass es bezüglich der Notwendigkeitsaussagen, die aus Abfolge-Aussagen folgen, kein mögliches Szenario gibt, das gegen diese Aussagen spräche. Zum Beispiel würden viele ein Szenario, in dem eine Socke zwar rote, gelbe und blaue Streifen hat, aber dennoch nicht bunt ist, für unvorstellbar erachten und es als unmöglich im strengsten Sinne des Wortes klassifizieren.

Ob vollständige Gründe aber ihre Folgen stets mit absoluter Notwendigkeit produzieren, hängt auch an der oben angerissenen Frage, ob es manchmal contingente Nebenbedingungen gibt, die das Bestehen der Abfolge erst ermöglichen, aber nicht selber zum Grund gehören. Denn angenommen, x sei der vollständige Grund von y . Angenommen ferner, es gäbe eine Nebenbedingung, die dieses Abfolge-Verhältnis erst ermöglicht, die aber für das bloße Bestehen der Tatsache x nicht strikt notwendig ist. Dann gibt es vollständige Gründe, die ihre Folgen nicht mit absoluter Notwendigkeit mit sich bringen, sondern nur unter der Zusatzannahme, dass die besagte Nebenbedingung erfüllt sind (vgl. Skiles 2015).

50.6 Coda: Rückblick aufs ‚weil‘

Eingangs haben wir konstatiert, dass man oft mithilfe von ‚weil-Sätzen über Kausalität und Abfolge spricht. Wenn es sich hierbei aber, wie angenommen, tatsächlich um zwei verschiedene Beziehungen handelt, stellt

sich die Frage, wie es kommt, dass ‚weil-Sätze beide Beziehungen gleichermaßen aufgreifen können. Anders gewendet: Wie verhalten sich etwa die anfänglichen Beispielsätze (1) und (3) zu den folgenden Sätzen?

- (1*) Die Bewegung der ersten Billardkugel *verursacht* die Bewegung der zweiten.
- (3*) Die Wahrheit der Aussage, dass Belmondo charmant ist, ist darauf *gegründet*, dass Belmondo charmant ist.

Hierzu finden sich mehrere Vorschläge in der Literatur:

- (a) Das Wort ‚weil‘ könnte semantisch mehrdeutig sein, so wie z. B. das Wort ‚Bank‘, und in einer Bedeutung Kausalität, in der anderen Abfolge herausgreifen (vgl. Shaheen 2017).
- (b) Das Wort ‚weil‘ könnte semantisch eindeutig sein, aber eine kontextabhängige Komponente beinhalten, wie z. B. die Indexikalia ‚ich‘ und ‚jetzt‘. Laut dieses Vorschlags greift ‚weil‘ bei konstanter semantischer Bedeutung je nach sprachlichem Kontext, in dem sich der Sprecher befindet, einen kausalen oder nicht-kausalen Zusammenhang heraus (vgl. van Fraassen 1980).
- (c) Das Wort ‚weil‘ könnte eindeutig und kontextunabhängig ausdrücken, dass *eine* Prioritätsbeziehung vorliegt, was sowohl von Kausalität wie auch von Abfolge wahrgemacht werden kann (vgl. Schnieder 2010).

Literatur

- Beebe, Helen et al. (Hg.): The Oxford Handbook of Causation. Oxford 2009.
- Bennett, Jonathan: Events and Their Names. Oxford 1988.
- Bolzano, Bernard: Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837.
- Correia, Fabrice/Schnieder, Benjamin (Hg.): Metaphysical Grounding – Understanding the Structure of Reality. Cambridge 2012.
- Daly, Chris: Skepticism about Grounding. In: Correia/Schnieder 2012, 81–100.
- Fine, Kit: Guide to Ground. In: Correia/Schnieder 2012, 37–80.
- Fine, Kit: Varieties of Necessity. In: Tamar S. Gendler/John Hawthorne (Hg.): Conceivability and Possibility. Oxford 2002, 253–281.
- Fine, Kit: Ontological Dependence. In: Proceedings of the Aristotelian Society 95 (1995), 269–290.
- Hume, David: An Enquiry Concerning Human Understanding. London 1748.
- Leibniz, Georg W.: Monadologie. In: Ders.: Die philosophischen Schriften. Hg. von Carl Immanuel Gerhardt. Bd VI. Berlin 1857–90, 607–623.

- Lewis, David K.: Causation. In: *Journal of Philosophy* 70 (1973), 556–567.
- Mellor, Dov H.: *The Facts of Causation*. London 1998.
- Pitt, Joseph (Hg.): *Theories of Explanation*. Oxford 1988.
- Psillos, Stathis: Regularity Theories. In: Beebe et al. 2009, 131–157.
- Paul, L. A.: Counterfactual Theories. In: Beebe et al. 2009, 158–184.
- Rosen, Gideon: Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction. In: Bob Hale/Aviv Hoffmann (Hg.): *Modality*. Oxford 2010, 109–135.
- Schnieder, Benjamin: A Puzzle About ‚Because‘. In: *Logique et Analyse* 53 (2010), 317–343.
- Shaheen, Jonathan: Ambiguity and explanation. In: *Inquiry* 60 (2017), 839–866.
- Skiles, Alexander: Against Grounding Necessitarianism. In: *Erkenntnis* 80 (2015), 717–751.
- Skow, Bradford: *Reasons Why*. Oxford 2016.
- Spinoza, Baruch de: *Ethica Ordine Geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta*. Amsterdam 1677.
- Smith, Nicholas J. J.: Time Travel [2019]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/time-travel/>.
- Van Fraassen, Baas: *The Scientific Image*. Oxford 1980.
- Wilson, Alastair: Metaphysical Causation. In: *Nous* 52 (2018), 723–751.

Julio Brotero de Rizzo / Benjamin Schnieder

E Die Maximalbedingungen des Seienden: Makroformationen des Seins

51 Die Ontologie von Kräften, Prozessen und von Emergenz: Sein als Werden

51.1 Die Grundbegriffe des Werdens

Die Ontologie des Werdens ruht zunächst auf den Begriffen des Prozesses und der Kraft. Sie steht damit in prinzipiellem Gegensatz zu allen Ontologien, die auf den Grundbegriffen des Gegenstandes und dessen begrifflichen Substraten, z. B. dem Begriff der Substanz, beruhen. ›Werden‹ ist aber mehr als nur ständige chaotische Veränderung des Bestehenden infolge wirkender Kräfte; es ist auch Entstehung und Vergehen von Bestehendem infolge struktureller Veränderungen der Welt. Wenn aus dem Werden aber zumindest für eine bestimmte Dauer etwas stabil Neues hervorgeht, so wäre zu fragen, wie dies im Verhältnis zur strukturell neutralen Veränderung von Bestehendem zu verstehen ist. Sicherlich entstehen und vergehen im ständigen Werden die Gegenstände, die wir kennen, und zwar nicht nur jene des Alltags – darunter auch so bemerkenswerte Dinge wie mathematische Formeln und Kunstwerke –, sondern auch Himmelskörper, ganze Galaxien und mikrophysikalisch zahlreiche Arten von Elementarteilchen. Ein Modell jedoch, in dem vom reinen Werden gleich auf die Entstehung kompletter, gar neuer Gegenstände geschlossen wird, wäre kategorial grob lückenhaft. Denn Gegenständlichkeit setzt zunächst eine Umgebung voraus, die den einzelnen Gegenstand hervorbringt, schließlich erhält, seinem Typ gemäß verändert und auch wieder vertilgt.

Damit drängt ein holistischer Aspekt im Begriff des Werdens in den Vordergrund. Denn die sehr unterschiedlichen Umgebungen, die ebenso unterschiedliche Formen von Gegenständlichkeit hervorbringen, bedürfen aus der Perspektive des Werdens einer primären Herleitung aus einem Urgrund reiner Dyna-

mik. Hinzu kommt die Tatsache einer geschichteten Entwicklung unseres Kosmos: Die physikalische Umgebung quantenmechanischer Prozesse betrifft ganz andere Gegenstände als z. B. die soziale Sphäre, in der sich ein Mensch heutiger Gesellschaften bewegt. Damit wird in der Reihenfolge der ontologischen Modellelemente der Begriff einer sich wie auch immer entfaltenden Weltstruktur wichtiger als der Begriff des einzelnen Gegenstands. Denn ohne die Entwicklung spezifischer Strukturregionen oder -schichten, die ihre jeweils eigene Wirkungs- und Gegenstandstypologie realisieren, ist die Brücke vom ständigen Werden zum relativ stabilen Sein nicht zu schlagen. Dies ist der Grund für die Aufnahme des Begriffs der Emergenz in den Kreis der Grundbegriffe des Werdens.

Ein ontologisches Modell des Werdens will somit erklären, wie aus primärer, reiner, zunächst gänzlich chaotischer Dynamik jene Strukturen entstehen, die schließlich zu unserer Erfahrungswelt führen. Wenn sich solche Strukturen in jeweils eigener Typologie verstetigen, bezeichnet die Emergenztheorie sie als *Emergenzebenen*. Allerdings wurde der Begriff der Emergenzebene in der gesamten Emergenzforschung, die selbst kaum einhundert Jahre alt ist, bislang kaum näher untersucht. Vielmehr hat sich die Emergenztheorie fast ausschließlich auf das Entstehen einzelner neuer Gegenstände oder ihrer Eigenschaften konzentriert. Der hier vertretene Ansatz stellt dagegen auf den Vorrang der ontologischen Struktursphäre vor dem Einzelgegenstand ab. Eine Emergenzebene ist, sehr kurz gesagt, ein typenhomogener Strukturausschnitt des Gesamtkosmos. Ein darauf aufbauendes ontologisches Modell geht somit deutlich über die bloße Behauptung hinaus, Prozesse und die sie bewegenden Kräfte seien dem Beharrenden, Substanziellem, Gegenständlichen einfach vorgängig (dies ist der Ansatz, den noch von Nicholas Rescher in Rescher 1996 und Rescher 2000 immer wieder betont wird). Wie wir sehen werden, ist eine solche Behauptung der älteren Prozessmetaphysik

bei genauerem Hinsehen nicht haltbar. Vielmehr lässt sich die Welt als konsistentes Ganzes nur verstehen, wenn wir sie als einen sehr komplexen Wechselwirkungszusammenhang zwischen zuständiglich beharrenden und gegenüber ihrer Umwelt relativ abgesonderten Prozesskomplexen (diese werden im Folgenden als ›Gegenstände‹ bezeichnet) verstehen. Einzelne Prozesse und die Kräfte, die sie realisieren, sind dabei das zugleich mit den Gegenständen notwendige Komplement im Sinne gegenseitiger Angewiesenheit aufeinander: Gegenstände entstehen und erhalten sich in ihrem spezifischen Interaktionszusammenhang, und Prozesse und Kräfte realisieren sich erst durch die Gegenstände, an und zwischen denen sie wirken. In einem solchen ontologischen Modell sind folglich alle drei Kategorien, jene des Prozesses, der Kraft und des Gegenstandes, gleichursprüngliches Ergebnis einer vorangehenden (nahezu) vollkommenen Indifferenz. Die Struktur des Zusammenhangs von Werden und Sein ist dann die einer sich selbst entfaltenden Differenzierung, wobei Prozesse und Kräfte auf der dynamischen Seite und die Gegenstände auf der statischen Seite der ontologischen Bilanz stehen. Gemeinsam bringen sie die reale Weltstruktur hervor. Das hier dargestellte Modell ist seinem erkenntnistheoretischen Typus nach folglich ein naturalistisch-objektives. Es versucht die Welt ohne Rekurs auf übergeordnete oder weltexterne Geister, Götter oder andere spirituelle Mächte darzustellen.

51.2 Weitere Modellelemente

Ein solches dynamisches Modell bedarf weiterer Elemente, um ein schlüssiges Gesamtbild zu ergeben. Insbesondere verlangt es nach der Beschreibung eines Anfangs, aus dem heraus in einem kontinuierlichen Werden der uns heute bekannte Kosmos entstanden ist. Es kann andererseits nicht auf unbegründbare ›erste Sätze‹, also Axiome, verzichten, ohne die das gesamte Modell ohne begriffliche Fundamente und damit vollkommen beliebig erschiene. Und schließlich muss ein solches Modell auch die Kernfunktionen dessen beschreiben, was man allgemein als Entwicklung bezeichnet. Denn eine Ontologie des Werdens ist als Textgattung ein Entwicklungsnarrativ, wobei der Begriff ›Entwicklung‹ viel allgemeiner und neutraler zu verstehen ist als in seiner umgangssprachlichen Verwendung, wenn wir beispielsweise von technischen Entwicklungen oder der Entwicklung eines Kindes sprechen.

Methodisch folgen hieraus für eine kosmologisch angelegte Ontologie des Werdens auch vollkommen andere Kategorien als beispielsweise in den traditionellen Substanzontologien. So wird als Oberbegriff von allem, was die Welt ausmacht, im Folgenden der Begriff ›das Gegebene‹ verwendet. Das Gegebene umfasst sowohl Prozesse, Kräfte und Gegenstände als auch das Bedingungsgefüge ihres Zusammenspiels, darüber hinaus reine Formen ihrer Gegebenheit, darin prominent vor allem der Raum und die Zeit. Darüber hinaus – und dies ist besonders wichtig – äußert sich das Gegebene auch in verschiedenen Modalitäten, z. B. als Wirklichkeit und Möglichkeit. Das Unmögliche ist dagegen keine Modalität des Gegebenen, sondern eine Bezeichnung für etwas, das gerade *nicht* gegeben ist.

Die Axiome

Das fundamentalste und somit erste Axiom nicht nur einer dynamischen Ontologie des Werdens muss das widerspruchsfreie Zusammenspiel alles Gegebenen behaupten. Dies sei hier als das ›Konsistenzaxiom‹ bezeichnet. Es ist keineswegs nur ein Baustein des hier dargelegten ontologischen Modells, ja nicht einmal allein der Philosophie. Es liegt vielmehr den gesamten Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, zugrunde und geht in seiner modernen Fassung auf Leibniz zurück. Es wurde allerdings nicht so benannt, und auch der diesbezügliche Erkenntnisschwerpunkt lag eher auf der widerspruchslosen Kausalverkettung aller Ereignisse der Welt. Das entsprechende Prinzip heißt seit alters her *principium rationis sufficientis*. Dieses wurde von Leibniz in seiner Monadologie als *raison suffisante* bzw. in seiner Theodizee als *raison déterminante* bezeichnet und ist über Cicero (›Nihil fit sine causa‹) bis auf Parmenides zurückführbar. Ein Widerspruch gegen das Konsistenzaxiom ist schwer begründbar. Es hat allerdings keine Gültigkeit in religiösen Weltbildern, in denen die zentrale Figur ein allmächtiger Gott ist, der ständig und ohne jegliche Bindung an Bestehendes in den Weltenlauf eingreifen kann. Die Ablehnung einer solchen spirituellen Oberinstanz in dem hier dargestellten Modell führt uns indirekt zum zweiten, ebenso wichtigen Axiom, nämlich jenem der Unabhängigkeit großer Bereiche der Welt vom menschlichen Vorstellungsvermögen. Dies wird hier als das ›Objektivitätsaxiom‹ bezeichnet. Ein häufiger Einwand gegen das Objektivitätsaxiom, z. B. von phänomenologischer oder auch psychologischer Seite, lautet, dass doch unbestreitbar sehr viele Umstände unserer Lebenswelt unterschiedlich empfun-

den und interpretiert werden können. Dies ist selbstverständlich der Fall, stellt allerdings die Geltung des Objektivitätsaxioms nicht in Frage. Es setzt lediglich voraus, dass die Welt, also die Gesamtheit alles Gegebenen, geschichtet ist, sodass aus kosmischer Perspektive nur winzige Bereiche alles Gegebenen als subjektive Binnentatsachen einzelner Lebewesen, insbesondere der Menschen, Geltung beanspruchen können. Das Objektivitätsaxiom ist kein spezielles Element des hier vorgestellten ontologischen Modells, sondern vielmehr das gemeinsame Axiom aller Ontologien, die sich im weitesten Sinne nicht als idealistisch oder phänomenologisch basiert verstehen. Das Objektivitätsaxiom steht im Übrigen in keinem Gegensatz zur Subjektivität des Menschen und seinen Interpretationsfreiheiten im Umgang mit der Wirklichkeit. Es behauptet lediglich, dass es Weltbereiche gibt, die dem Menschen vorgängig und damit strukturell nicht verfügbar sind.

Der absolute Prozessanfang

Die Welt primär als ein Prozessgefüge zu verstehen heißt, sie vor allem aus der Perspektive ihrer eigenen Dynamik, Bewegung, Veränderung, Entwicklung etc. zu sehen. Eine solche Behauptung ist allerdings nur plausibel, wenn bereits der absolute Beginn der Welt als reine Dynamik darstellbar ist. Infolge einer solchen Annahme wären alle fixierten Gegebenheiten, seien dies Gegenstände und ihre Zustände oder Regelmäßigkeiten typisierter Einzelprozesse im Weltverlauf etc., nur eine Folge dieses rein dynamischen Ursprungs. Bei genauerer Betrachtung solcher Modellefordernisse zeigt sich jedoch, dass man hier vorsichtig mit den Grundbegriffen umgehen muss. Zwar ist das Kernphilosophem einer jeden dynamischen Ontologie die Überzeugung, dass der Prozess der logische und ontologische Vorgänger all dessen ist, was aus ihm hervorgeht. Gleichzeitig ist es für die Verträglichkeit eines solchen Modells mit der empirischen Wirklichkeit jedoch unverzichtbar, den zuständig fixierten Elementen des Gegebenen, also insbesondere den Gegenständen, einen Platz im Modell einzuräumen, der sie letztlich als strukturell ebenbürtige Kategorie neben allen dynamischen Kategorien gelten lässt. Hier lauert also ein Widerspruch. Wir lösen diesen Widerspruch, indem wir zwischen dem gesamten oder Universalprozess einerseits und den in ihm realisierten Einzelprozessen andererseits unterscheiden.

Ein solches Ergebnis lässt sich allerdings nur errei-

chen, wenn man den absoluten dynamischen Ursprung der Welt kategorial als etwas anderes auffasst als das, was später aus *einer* Wurzel zum konkreten Prozess einerseits und zum konkreten Gegenstand andererseits wird. Das strukturell produktive Werden ist somit im Kern ein Differenzierungsprozess, d. h. das Entstehen von Verschiedenheit aus vorgängiger Unterschiedslosigkeit, das strukturell destruktive Vergehen umgekehrt einer der Entdifferenzierung, d. h. ein Rückfall von zuvor bestehender Verschiedenheit in die Unterschiedslosigkeit. Unter dieser Voraussetzung lässt sich der absolute dynamische Anfang als rein logischer Punkt begreifen, der sogar noch vor der Entstehung von Raum und Zeit liegt und sowohl minimale Differenzierung als auch maximale Potenz aufweist, die noch durch keinerlei Prozessbedingungen eingeschränkt ist. Der modelltheoretisch absolute Anfang des Weltprozesses wäre somit kategorial sowohl logisch unbeschränkte reine Möglichkeit im Sinne reiner Beliebigkeit als auch physisch reine Wirkungspotenz. Erst im Zuge einer Differenzierung dieser primären, noch nicht einmal quantifizierten Potenz entsteht einerseits der konkrete Prozess, die konkrete Wirkkraft, andererseits der konkrete Gegenstand. Letzterer ist das Ergebnis einer relativ stabilen Abschließung von Prozesskomplexen, d. h. einer nach innen binnendifferenzierten und nach außen zur Wirkungseinheit gegenüber der Umwelt verfestigten Integration nunmehr vereinzelter Wirkungsportionen (weitere Einzelheiten zu den Details eines solchen Zusammenhangs vgl. Sohst 2009).

In der Kosmologie nennt man jene primäre Dynamis gewöhnlich schlicht ‚Urkraft‘. Wenn man jedoch ihre Doppelnatür als unendliche Möglichkeit und Kraft berücksichtigt, scheint der Rückgriff auf das griechische Wort ‚dynamis‘ passender, weshalb dieser Weltzustand hier als ‚Pandynamis‘ bezeichnet werden soll (was am ehesten mit dem Kunstwort ‚Allkraftmöglichkeit‘ zu übersetzen wäre).

Die zunehmende Ordnung aus reiner Pandynamis

Die moderne Kosmologie ist inzwischen in der Lage, die Entwicklung des physischen Kosmos bis auf den kleinstmöglichen auf den sogenannten Urknall folgenden Zustand zurückzurechnen. Dieser liegt zeitlich genau eine Planck-Zeiteinheit (d. h. 10^{-43} Sekunden) nach dem eigentlichen Urknall. Eine physikalisch unerklärbare Tatsache ist es, dass es bei der anschließenden, nicht nur raumzeitlichen, sondern auch

strukturellen Entfaltung des Kosmos sofort zur Bildung enorm stabiler Wirkungsregelmäßigkeiten der sich bildenden Entitäten kam. Es bleibt mithin eine ontologische Frage, was unter einer solchen Wirkungsregelmäßigkeit überhaupt zu verstehen ist. In einer dynamisch basierten Ontologie läuft dies auf die ganz allgemeine Frage hinaus, wie primäre Ordnung als Bedingung der Entstehung jeglicher Einzelheit, z. B. in Gestalt physikalischer Elementarobjekte, überhaupt entstehen konnte.

Nun geht es hier nicht darum, physikalische Theorien philosophisch zu interpretieren. Vielmehr muss ein ontologisches Modell, dass sich der modernen Physik verpflichtet fühlt, jene Grundbegriffe und Denkvoraussetzungen aufspüren, die als sogenannte ›Grenzbegriffe‹ und unhinterfragte Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens leicht in ihrer Problematik übersehen werden können. Dies trifft im besonderen Maße für den umgangssprachlichen Begriff des Naturgesetzes zu, ferner für die mit ihm eng verbundene und keineswegs triviale Tatsache, dass sämtliche Prozesse und Gegenstände der Welt in typisierter Form auftreten. Diese Typisierung ist auf den fundamentalen Ebenen der materiellen Welt, also jener der Elementarphysik, so starr und absolut eindeutig, dass der bekannte amerikanische Physiker Lee Smolin als praktisch einziger Physiker unserer Zeit verwundert fragte, wie es eigentlich sein kann, dass alle Elementarteilchen sich in ihren Wechselwirkungen als genau das ›erkennen‹, was sie sind, nämlich eine ganz bestimmte Sorte von Elementarteilchen (Smolin 2014, 215). Die ist eine sehr wichtige Frage, die sowohl von der modernen Physik als auch von der Naturphilosophie bisher stark vernachlässigt wurde. Zur Erklärung reicht es hier nicht, die Entstehung der kosmischen Struktur als autoinduzierte Ordnung aus vorgängiger Unordnung darzustellen, wie dies beispielsweise Manfred Eigen und Ruthild Winkler (Eigen/Winkler 1985) anhand mathematischer oder Ilya Prigogine (Prigogine 1998) anhand physikalischer Beispiele zeigten. Denn deren Ordnungsmodelle setzen Typisierung allerorten bereits voraus, andernfalls die entstehende Ordnung nichts weiter als eine einzigartige Ansammlung singulärer Formen wäre. In einer solchen Welt könnte aber gar keine strukturelle Regelmäßigkeit entstehen, weil jegliche Wechselwirkung vollkommen beliebig, d. h. zufällig wäre. Die strukturelle Regularität des Kosmos setzt also sowohl auf der Gegenstands- als auch auf der Wirkungsebene eine Typenbildung *in re* voraus; Regelmäßigkeit und Typisierung bedingen ei-

nander. Mit dem Zustandekommen solcher Prozess- und Gegenstandstypologien befasst sich die kosmische Evolutionstheorie.

Entwicklung als qualifizierte Veränderung

Unser Kosmos hat sich über die Milliarden Jahre seines Bestehens auch strukturell entwickelt und setzt diese Entwicklung an manchen Stellen, z. B. auf unserer Erde, immer noch fort. Entwicklung ist eine besondere Art des Werdens und damit der Veränderung. Die einfachste Form von Veränderung hat zunächst gar keine Entwicklung zur Folge, z. B. die schlichte Bewegung eines Gegenstands von einem Ort zum anderen. Dagegen kann Entwicklung als qualifizierte Veränderung bereits auf zweierlei Weisen eintreten: Zum einen können neue Variationen gegebener Gegenstands- und Prozesstypen entstehen. Dies geschieht noch im Rahmen der gegebenen strukturellen Vorgaben. Zum anderen können sich aber auch die bestehenden Ordnungsmuster selbst verändern. Umgangssprachlich spricht man dann manchmal von einer Veränderung der Regeln. Es ist beispielsweise etwas kategorial Verschiedenes, ob ich in dem Spiel ›Monopoly‹ regelkonform ein Häuschen baue oder ob ich den Mitspielern erkläre, dass ab jetzt andere Regeln für das gesamte Spiel gelten. Jene erste Form von Veränderung sei als ›endostrukturelle‹, die letztere als ›exostrukturelle‹ Entwicklung bezeichnet.

Der kosmische Allprozess realisiert ganz überwiegend die einfachste Form von Veränderung, d. h. ohne jegliche Entwicklung. Endostrukturelle Entwicklungen treten dagegen seltener auf, z. B. in Gestalt neuer Sonnensysteme in einer Galaxie oder als Generationsfolge von Lebewesen auf der Erde. Die exostrukturelle Entwicklung ist nochmals deutlich seltener. Sie ereignete sich kosmisch bereits kurz nach dem sogenannten Urknall in Gestalt der primordialen Nukleosynthese, also der Entstehung der späteren Atomkerne und anderer Elementarobjekte. Aber auch die Entstehung von Leben ist ein exostruktureller Entwicklungsorgang, und innerhalb der irdischen Lebensformen nochmals die Sphäre der symbolischen Kommunikation. Der Begriff der Emergenz bezeichnet exakt und ausschließlich die exostrukturelle Entwicklung unseres Kosmos.

Exostrukturelle Entwicklungen weisen gegenüber den endostrukturellen die Besonderheit auf, dass sie sich nicht voraussagen lassen. Prognosen lassen sich erkenntnistheoretisch nur durch Projektion von in

der Vergangenheit etablierter Prozess- und Zustandsbedingungen auf das Kommende anstellen. Genau dies ist im Falle der exostrukturellen Entwicklung aber nicht möglich, weil sich hier definitionsgemäß gänzlich neue Bedingungen etablieren, die sich folglich auch nicht voraussehen lassen. Exostrukturelle Entwicklungen sind ein Vorstoß des Gegebenen in bislang vollkommen unstrukturierte Wirkungs- und Gegenstandsregionen. Sie müssen aufgrund des Konsistenzaxioms lediglich abwärtskompatibel sein, darüber hinaus sind sie vollkommen beliebig. Dies gilt nur für den Fall, dass wir in keinem sogenannten Blockuniversum leben, also einem Kosmos, wo sich in Wirklichkeit gar nichts entwickelt, ja nicht einmal verändert, sondern alles bereits von Anfang an feststeht und unsere Erfahrung des zeitlichen Ablaufs lediglich eine Illusion ist. Dies würde mit logischer Notwendigkeit die Behauptung einen physikalisch strikten Determinismus implizieren. Es gab im 20. Jahrhundert einige Physiker, zu denen zumindest zeitweise sogar Albert Einstein gehörte, die diese extreme kosmologische Auffassung vertraten.

Die ontologischen Implikationen einer Unterscheidung von endo- und exostruktureller Entwicklung reichen weit. Hier sei lediglich angemerkt, dass Strukturbereiche unseres Kosmos, die in keinerlei Wechselwirkung miteinander stehen können, sich folglich auch exostrukturell unterschiedlich entwickeln können (vgl. Sohst 2016, 189 ff.).

51.3 Die Wechselbeziehung von Gegenständen und Prozessen

Jedes kosmologische Modell muss zwischen einzelnen Prozessen und Gegenständen unterscheiden, die in ständiger und notwendiger Wechselwirkung unser Universum konstituieren. Die kategorialen Begriffe des Gegenstands, der Kraft, des Prozesses, der Emergenz etc. können deshalb nur als wechselbezügliches Dreieck ontologisch fruchtbar gemacht werden. Die hier sogenannte ‚Pandynamis‘ geht ihnen begrifflich und ontologisch voraus. Sie ist also die gemeinsame Quelle dieser drei Folgebegriffe, aus der sie sich im Laufe der Zeit herausdifferenziert haben und auch fortlaufend weiter herausdifferenzieren.

Der Gegenstand als Typ der Einzelheit von Gegebenem ist folglich gleichursprünglich mit der Einzelheit des Prozesses. Kräfte sind wiederum die spezifisch messbare Wirkungsgröße in der Wechselbeziehung von Gegenstand und Prozess.

Die Entstehung des Gegenstandes

Die substanzontologische Tradition geht davon aus, dass der Kern allen Seins ein Etwas ist – nenne man es Gegenstand oder Substanz –, das seinerseits Träger von Eigenschaften (Akzidenzen) und ferner in der Lage ist, in Beziehung zu anderen Gegenständen (Substanzen) zu stehen. Zwar kommt den so verstandenen Gegenständen auch eine Wirkungspotenz zu, z. B. als Fähigkeit zur Bewegung. Das Wirkungsgefüge als grundlegende ontologische Kategorie ist der substanzontologischen Tradition jedoch fremd und wurde erst mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften überhaupt näher untersucht. Die Kraft als eigenständiges Phänomen fand in Europa gar erst mit Galilei Eingang in das noch junge naturzentrierte Denken und wurde erst durch Newton mathematisch operationalisiert (vgl. Mittelstraß 1970, 180 f., 287 ff.).

Eine Ontologie, die nicht den Gegenstand als primär Gegebenes, sondern eine dynamisch-strukturelle Entfaltung in den Mittelpunkt ihrer Axiome stellt, muss den Gegenstand folglich als dynamische Folge einer strukturellen Weltentwicklung darstellen. Der einzelne, konkrete Gegenstand geht in einem solchen Modell also aus wirkenden Kräften zwischen bereits zuvor gegebenen, einzelnen Gegenständen und Prozessen hervor. Die ontologische *Kategorie* des Gegenstands entsteht jedoch notwendig gleichursprünglich wie der einzelne Prozess und die einzelne, konkrete Kraftportion, die im Zusammenspiel von Gegenständen und Prozessen auftreten, aus vorgängiger Pandynamis. Wir müssen also immer strikt unterscheiden zwischen der Entstehung ontologischer *Kategorien* und dem Entstehen bzw. Vergehen ihrer konkreten *Instanzen* oder einzelnen Exemplare. Hierin sieht sich eine Ontologie des Werdens einem deutlich umfangreicherem Begründungskontext ausgesetzt als die traditionellen Substanzontologien, die ihre Kategorien einfach axiomatisch behaupten.

Im Gegensatz zu Nicholas Rescher (Rescher 2000; 1996) wird hier die Auffassung vertreten, dass Prozesse nicht mit Prozessen wechselwirken können, sondern nur mit Gegenständen. Der Grund für diese Auffassung ist ein logischer: Könnten Prozesse unmittelbar miteinander wechselwirken, so könnte man gar nicht mehr von einzelnen, d. h. voneinander gesonderten Prozessen sprechen, da die Mehrzahl solcher Prozesse, wenn sie ohne intermittierende Abtrennung aufeinander folgen, z. B. durch gegenstandsgebundene Zustände, ununterscheidbar ineinander flössen und somit wieder nur ein einziger Prozess wären. Die Frage ist

folglich, wie es überhaupt zu einer Mehrzahl einzelner Prozesse kommen kann. Diese Frage wiederum lässt sich schlüssig nur beantworten, wenn man einzelne Prozesse als Ausschnitte aus dem kosmischen Allprozess als das versteht, was Zustandsveränderungen in Gegenständen hervorruft (vgl. Sohst 2016, 123 ff., 151 ff.). Hieraus wiederum ergibt sich die kategoriale Notwendigkeit der Gegenstände auch in einer jeden Ontologie des Werdens. Entsprechend bedürfen auch die Gegenstände einer Herleitung ihrer Einzelheit.

Wenn jedoch die Einzelheit sowohl der Prozesse als auch der Gegenstände wechselseitig voneinander abhängt, so kann, wie gesagt, keines von beiden zuerst entstanden sein. Beide müssen vielmehr zugleich aus vorangehender Indifferenz hervorgehen: Im Modell schließen sich zunächst diffuse Kraftportionen von ihrer dynamischen Umwelt ab, indem sie eine selbstbezügliche Wirkungseinheit schaffen, die somit relativ von ihrer Umwelt abgekapselt und als solche in unterschiedlichem Maße binnenstabil ist. Verfestigt sich diese Selbstbezüglichkeit und Absonderung weiter, z. B. in Gestalt eines Elementarteilchens, eines Himmelkörpers oder eines Lebewesens (als Beispiele von Gegenstandstypen unterschiedlicher Emergenzebenen), so können wir von einem Gegenstand sprechen. Die vielleicht berühmteste physikalische Formel der Welt, nämlich jene betreffend die Masse-EnergieÄquivalenz: $E = mc^2$, hat diese Einsicht, dass Masse verfestigte Energie ist, bereits zum Gemeinwissen erhoben. Eine solche Verfestigung setzt allerdings

- a) die Typisierung der abgesonderten Prozessportion als Exemplar einer Gegenstandsart voraus, die für die jeweilige Emergenzebene konstitutiv ist,
- b) ihre widerspruchsfreie Einordnung in das auf seiner Emergenzebene geltende Raum-Zeit-Gefüge und
- c) die Konstanz seines Typs für die Dauer der Existenz eines Gegenstands

voraus. Dies sind Fragen, die von der Physik nicht mehr behandelt werden. Es mangelt jedoch nicht an ihrer Anschaulichkeit. Schon das Wasserstoffatom ist in seiner Zusammensetzung ein enorm komplexes Gebilde, dass letztlich, d. h. am Ende der Analyse seiner strikt typisierten Beschaffenheit, nur noch als weitgehend selbstbezügliches Wechselspiel der in ihm gebundenen und ebenfalls typisierten Kräfte zu beschreiben ist. Ist aber einmal die Vereinzelung von gekapselten Prozessgesamtheiten als Gegenstände modallogisch anerkannt, so ist damit zugleich sowohl die ontologische Einzelheit von Prozessen als auch von Gegenständen begründet.

Prozedurale Bedingungsgefüge

Die Wechselbeziehung wiederum zwischen Kraft, Prozess und struktureller Entwicklung (Emergenz) ist im gesamten Kosmos keine beliebige, ebenso wenig wie das Wechselspiel einzelner Prozesse und der von ihnen bewirkten Zustandsveränderungen an Gegenständen, von denen sie ausgehen bzw. an denen sie enden. Der dynamische Kosmos zeigt sich durch und durch regelmäßig und konsistent. Dies gilt für astronomische Ereignisse genauso wie für psychische und soziale Vorgänge. Seit dem Aufstieg und im Rahmen der Naturwissenschaften werden solche Regelmäßigkeiten umgangssprachlich häufig als ›Naturgesetze‹ bezeichnet. Der Begriff des Gesetzes leitet sich jedoch von menschlicher, mit der Entwicklung eines Gottesbegriffs auch von göttlicher Macht her. Gesetze bedürfen notwendig einerseits einer Autorität, die sie erlässt und durchsetzt, andererseits der dieser Autorität und ihren Gesetzen unterworfenen Subjekte. Außerhalb der menschlich-sozialen Sphäre gibt es jedoch – die Geltung des oben genannten Objektivitätsaxioms vorausgesetzt – weder eine solche Autorität, noch überhaupt eine entsprechende Aufteilung der Welt in eine Sphäre der Gesetze und eine andere, ihr gegenüberstehende, wo diese Gesetze Anwendung finden. Es gibt nur eine Welt. Dennoch verhält sich unser dynamischer Kosmos vollkommen regulär. Es ist deshalb wichtig zu erklären, wie dies sein kann.

Im Einklang mit der modernen physikalischen Kosmologie ist die Regularität der Welt eine Folge ihrer strukturellen Differenzierung. Dieses Bild steht wiederum in engem Zusammenhang mit dem Begriff der exostrukturellen Entwicklung selbst: Eine solche Entwicklung ist, wenn das Konsistenzaxiom gilt und folglich alle sich bildenden Strukturen mit den zuvor bereits etablierten Strukturen widerspruchsfrei vereinbar sein sollen, nur in Gestalt einer fortschreitenden Binnendifferenzierung denkbar. Wir können uns dies am Beispiel eines Labyrinths veranschaulichen, das zunächst recht primitiv angelegt wird, durch nachträgliche weitere Wegeinschränkungen aber immer feiner differenziert wird:

Wenn wir von dem Weg eines Menschen durch diesen Irrgarten abstrahieren, so ist der Spielraum eines beliebigen Gegenstandes hinsichtlich seiner dynamischen Möglichkeiten ganz allgemein ein ›Bedingungsgefüge‹. In der Physik bezeichnet man den dynamischen Möglichkeitsraum eines Systems als seinen Phasenraum und die ›Bewegung‹, d. h. seine Veränderungsgeschichte, in diesem Phasenraum als sei-

ne Trajektorie (zum technischen Prozessbegriff, der hierauf aufbaut, aber auch ontologisch nützlich ist, vgl. Wunsch 2000). Die nachstehende Illustration sollte man jedoch mit Vorsicht genießen, denn sie suggeriert, dass mit zunehmender Binnendifferenzierung der Möglichkeitsspielraum immer mehr abnimmt. Dies ist im Zuge der strukturellen Entwicklung unseres Kosmos aber keineswegs der Fall. Vielmehr eröffnet jede neue Emergenzebene, obwohl sie mit teils drastischen Einschränkungen des Spielraums auf der jeweils unteren Herkunftsebene einhergeht, auch unvorhersehbare und gänzliche neue Möglichkeitsräume. Gerade das macht ja die Emergenz der neuen Ebene aus, nämlich ihre auf der Herkunftsebene noch nicht gegebenen Möglichkeiten. So ist das irdische Lebewesen in seiner physischen und chemischen Beschaffenheit deutlich empfindlicher hinsichtlich des Fortbestandes seiner Existenz als unlebendige Gegenstände. Dafür eröffnen sich ihm Möglichkeitsräume, die z. B. einem Stein nicht gegeben sind.

Durch einen solchen Begriff der Binnendifferenzierung als Modell der dynamischen Regularität des Kosmos erklärt sich auch das in der Emergenztheorie im-

mer wieder besprochene Paradox der sogenannten Abwärtsverursachung. Das Credo des Physikalismus lautet, dass auf der physikalischen Prozessebene alle Phänomene allein und abschließend durch physische Bedingungen erklärbar sind. Wäre diese Auffassung abschließend wahr, so folgte daraus zwingend, dass alle Regelmäßigkeiten der Welt oberhalb der physikalischen Ebene nur unselbständige Epiphänomene der Weltstruktur sind. Eine solche Auffassung bereitet uns jedoch psychisch und sozial enorme Schwierigkeiten, weil sie mit einer drastischen Entwertung des Selbstverständnisses des Menschen zum Automaten einhergeht. Die Alternative hierzu lautet, dass die jeweils stärker binnendifferenzierten und damit ›höheren‹ Gegenstands- und Wirkungsebenen einen lediglich einschränkenden, d. h. prozesselektiven oder steuernden Einfluss auf die unter ihnen liegenden Ebenen ausüben, ohne deren jeweils eigene Bedingungsstrukturen im mindesten zu verletzen. So ist beispielweise die Entwicklung eines Embryos zum selbständigen Lebewesen eine extrem komplexe und somit chemisch und physikalisch einschränkende Prozessfolge gegenüber den viel größeren Spielräumen, die die be-

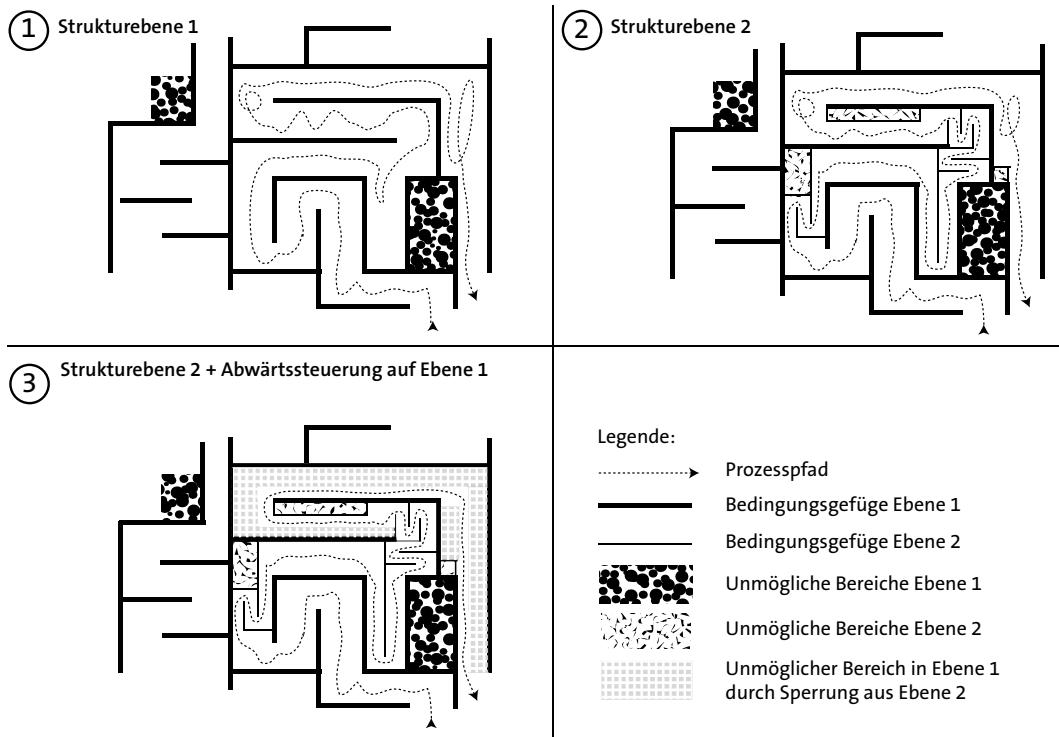


Abb. 51.1: Die zunehmende Binnendifferenzierung am Beispiel des Labyrinths

teiligten Moleküle in ›freiem‹ Zustand hätten, d. h. außerhalb der embryonalen Entwicklung. Gleichwohl verletzt diese biologische Entwicklung nirgends die Bedingungen ihrer vorangehenden Emergenzebenen, d. h. weder jene der Quantenphysik noch der Chemie.

Die Literatur zur Emergenztheorie ist in den letzten Jahren enorm angewachsen (empfehlenswert ist Andersen u. a. 2000, sowie unter den jüngeren deutschsprachigen Veröffentlichungen Greve/Schnabel 2011 sowie Stephan 1999). Fast alle leiden allerdings darunter, dass die Autoren ohne weitere Begründung die Emergenz von vornherein als ein Phänomen einzelner Gegenstände betrachten. Dabei wird übersehen, dass Emergenz als stabile exostrukturelle Entwicklung nur aus einer holistischen Perspektive zu verstehen ist (vgl. hierzu, zumindest näherungsweise, Esfeld 2013; 2002; und explizit Sohst 2016, 289 ff.).

Zeit und Raum als elementarer Ordnungsrahmen

Zeit und Raum sind in allen Ontologien besondere Kategorien. Sie werden weder hier noch in den traditionellen Substanzontologien als Gegenstände bzw. Substanzen betrachtet. Andererseits können wir Raum und Zeit nicht einfach in kantischer Manier zu subjektiven ›Formen der Anschauung‹ erklären. Wiederum unbestritten gehören Raum und Zeit zu den Gegebenheiten der Welt, genauso wie die Prozesse, Kräfte und Gegenstände, die sich in diesen Dimensionen entfalten. Der Ausdruck ›Entfaltung‹ als der Beitrag der physischen Dimensionen zum Weltenlauf passt auch zu der Begrifflichkeit der physikalischen sogenannten Stringtheorien. Diese besagen, dass der Kosmos auf seiner elementaren Ebene in bis zu elf, also deutlich mehr als unseren räumlichen und zeitlichen Dimensionen geordnet ist. Diese uns nicht zugänglichen Dimensionen seien schlicht nicht ›entfaltet‹ (vgl. hierzu Greene 2006). Aus der Perspektive einer Ontologie des Werdens ist zunächst nur interessant, in wieweit sie die uns zugänglichen Dimensionen des Raumes und der Zeit ergänzen. Dabei geht es nicht um den mathematischen Zusammenhang von Raum, Zeit und Masse, den die einsteinsche Allgemeine Relativitätstheorie postuliert, die mittlerweile eine der empirisch am besten bestätigten kosmologischen Hypothesen überhaupt ist. Beide Relativitätstheorien verwenden die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Masse allerdings als Grenzbegriffe ihrer Disziplin, d. h. sie definieren sie wechselbezüglich oder zirkulär. Darin liegt auch aus ontologischer Perspektive kein Fehler. Freilich kann die Physik

nicht beantworten, wieso man nur die Masse sinnlich wahrnehmen kann, Raum und Zeit dagegen nicht. Sie kann auch nur mathematisch darlegen und somit zwar formal beweisen, dass Kräfte unmittelbar an Gegenständen, aber nur sehr indirekt, nämlich über die Gravitation, auf die Struktur von Raum und Zeit einwirken, dies jedoch nicht ontologisch begründen.

Solche ausgreifenden Fragen lassen sich hier nur skizzenhaft behandeln. Im dynamischen Gefüge unseres Kosmos müssen den verschiedenen Kategorien des Gegebenen jedenfalls unterschiedliche Funktionen zukommen, damit sich der Kosmos so verhalten kann, wie wir dies beobachten. Dabei fällt eine gewisse Komplementarität von Zeit und Raum auf. Zumindest physische Gegenstände können sich gleichzeitig nur jeweils in einem Raumgebiet befinden, in zeitlicher Folge dagegen in verschiedenen. Dies gilt jedoch nicht mehr für die abstrakten Gegenstände. Umgekehrt können verschiedene physische Gegenstände dasselbe Raumgebiet nur zu unterschiedlichen Zeiten einnehmen. Ein wichtiges Element des hier dargestellten Modells ist die Stufenleiter der Emergenzebenen. Deren oberste Ebene ist die abstrakte Existenz, in reiner Form z. B. in Gestalt mathematischer Formeln oder logischer Sätze angesiedelt (zu den Besonderheiten abstrakter Existenz, wozu beispielsweise ihre Aufspaltung in Latenz und Instanz gehört, vgl. Sohst 2009, 619 ff.). Der Wechsel von gegenständlich besetzten Raumgebieten erfolgt deshalb durch Bewegung der jeweiligen Gegenstände zwingend in Raum und Zeit. Die entfaltete Dimensionalität unseres Kosmos spannt also gewissermaßen den Ordnungsrahmen auf, um seiner gesamten Dynamik eine Form zu geben. Das oben erwähnte Bedingungsgefüge dieser Dynamik setzt diesen Ordnungsrahmen absolut voraus. Jegliche Existenz ist ihm unterworfen, und auch die mögliche Existenz setzt ihre Einpassung in diesen Rahmen voraus.

Über die Zeit lässt sich aber noch mehr sagen. Wie oben bereits angedeutet, ist die Vereinzelung sowohl von Gegenständen als auch von Prozessen nur denkbar, wenn beide in wechselseitiger Verschränkung auftreten. Dies setzt jedoch voraus, dass die allgemeinwährtige kosmische Prozessdynamik ständig unterbrochen werden muss, um einzelne Prozesse zu generieren. Ferner können auch Kräfte nicht aus dem Nichts hervorgehen, sondern bedürfen gegenständlicher Träger, seien dies physikalische Elementarteilchen als Träger atomarer Kräfte oder z. B. biologische Körper als Basis psychischer Energie. Aus diesen Vorgaben folgt für unser Modell, dass sich Einzelprozes-

se über konkrete Kräfte nur in einer Wechselfolge von Prozessen zwischen Gegenständen und an den Gegenständen als deren Zustände abspielen können. Der kosmische Allprozess ist folglich ein riesiges Netz aus Prozess-Zustands-Folgen. Jeder Prozess entspringt demnach einem gegenständlichen Zustand und endet auch in einem solchen. Ein solcher Zusammenhang aus einem Wirkungsabschnitt und der anschließenden Zustandsfolge ist eine zeitliche Einheit in Gestalt eines Prozessschrittes. (Genau auf dieser Prämissen baut auch Gerhard Wunsch in Wunsch 2000 die physikalische Prozesstheorie auf.) Diese Zeiteinheit sollte allerdings nicht mit der sogenannten Planck-Zeit verwechselt werden, also der kleinsten physikalisch möglichen zeitlichen Dauer. Denn ein solcher minimaler Prozessschritt kann im Falle eines sich durch das All mit Lichtgeschwindigkeit fortbewegenden Photons Milliarden Jahre dauern, oder auch in unserem Alltag nur einen winzigen Sekundenbruchteil. Die Plankeinheiten besagen also nicht, dass der kosmische Allprozess elementar aus lauter solchen Plankeinheiten zusammengesetzt ist, sondern nur, dass sie die jeweils kleinste Wirkungseinheit sind (vgl. Sohst 2016, 206 ff.).

51.4 Die holistische Basis der Emergenz

Wie bereits oben angedeutet, sind stabile exostrukturelle Entwicklungen allein aus der Perspektive des einzelnen Gegenstandes, Prozesses oder ihrer Attribute heraus nicht modellierbar. Neue Gegenstands- und Wirkungs- bzw. Prozessformen bedürfen immer einer ganzen Sphäre, die aus dem Bestehenden heraus evolviert und dabei eine Vielzahl von Wirkungs- und Gegenstandsvarianten innerhalb der sphäreneigenen Typologie hervorbringt, die sich schließlich zu einer eigenen Emergenzsphäre verdichten. Dies wirft eine Vielzahl von Fragen auf, die hier allerdings nur ange deutet werden können.

Eines der auffälligsten Phänomene im Zusammenspiel unterschiedlicher Emergenzebenen ist deren funktional »lockere« Verbindung. Wir brauchen uns beispielsweise nur zu vergegenwärtigen, mit welcher Flexibilität ein irdisches Lebewesen hinsichtlich der eigenen Körperfunktionen mit den physikalischen und chemischen Bedingungen umgeht, denen es an sich strikt unterworfen ist. Jedes Lebewesen muss seine Lebensbedingungen trotz unterschiedlichster Umweltzustände erfüllen: Wechselnde Temperaturen, schwankende Nahrungsangebote, physische Risiken

und Chancen aller Art müssen permanent bewältigt werden. Dies ist offensichtlich etwas ganz anderes als der starre Determinismus, der beispielsweise in der Mechanik herrscht. Noch stärker zeigt sich dieses »schwimmende« Verhältnis verschiedener Emergenzebenen in dem Zusammenspiel der abstrakten Sphäre mit den ihr vorausgehenden Sphären einer auf der untersten Stufe immer elementarphysikalischen Existenz. Die höchste Sphäre wiederum, d. h. jene abstrakter Existenz und Wirkung, erleben wir täglich im Umgang mit der Sprache. Wie aber verhält sich beispielsweise ein ganz gewöhnlicher Gegenstands begriff, z. B. »Baum«, zur außersprachlichen Wirklichkeit? Dieses Verhältnis ist nicht nur komplex, sondern auch enorm anpassungsfähig. Doch trotz dieser Flexibilität sind fast alle unsere kommunikativen Akte im Alltag erfolgreich. Und selbst Mängel in Kommunikationsakten können durch ergänzende kommunikative Interaktionen meistens geheilt werden. Aus der Perspektive des Zusammenspiels verschiedener Emergenzebenen zeigt sich hier ein zentrales Merkmal dessen, was den Unterschied zwischen diesen Ebenen ausmacht.

Weitere Einzelheiten hierzu gehen über den Rahmen des hier geschilderten Überblicks hinaus. Dies ist ein Forschungsgebiet, das bisher nur selten bearbeitet wurde. Es ist jedoch damit zu rechnen, dass auch die Ontologie speziell der Emergenzebenen künftig stärkere Beachtung finden wird, sobald sich die Einsicht durchsetzt, dass unser Kosmos bis hin in unsere psychische und soziale Lebenswelt vor allem ein dynamisches Gebilde ist, und dass ein solches Gebilde sich nur als sphärenholistisch sinnvoll beschreiben lässt.

Literatur

- Andersen, Peter Bøgh/Emmeche, Claus/Finnemann, Niels/Christiansen, Peder Voetmann (Hg.): Downward Causation. Minds, Bodies and Matter. Aarhus/Oxford 2000.
- Eigen, Manfred/Winkler, Ruthild: Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall. München ⁴1996.
- Esfeld, Michael (Hg.): Philosophie der Physik. Berlin ⁴2013.
- Esfeld, Michael/Sachse, Christian: Kausale Strukturen. Einheit und Vielfalt in der Natur und den Naturwissenschaften. Berlin 2010.
- Esfeld, Michael: Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik. Frankfurt a. M. 2002.
- Greene, Brian: Der Stoff, aus dem der Kosmos ist. Raum, Zeit und die Beschaffenheit der Wirklichkeit. München 2006.
- Mittelstraß, Jürgen: Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft. Berlin/New York 1970.
- Greve, Jens/Schnabel, Annette (Hg.): Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen. Berlin 2011.

- Prigogine, Ilya: Die Gesetze des Chaos. Frankfurt a. M./Leipzig 1998.
- Rescher, Nicholas: Process Philosophy. A Survey of Basic Issues. Pennsylvania 2000.
- Rescher, Nicholas: Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy. New York 1996.
- Smolin, Lee: Im Universum der Zeit. Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis des Kosmos. München 2014.
- Sohst, Wolfgang: Reale Möglichkeit. Eine allgemeine Theorie des Werdens. Berlin 2016.
- Sohst, Wolfgang: Prozessontologie. Ein systematischer Entwurf der Entstehung von Existenz. Berlin 2009.
- Stephan, Achim: Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation. Dresden/München 1999.
- Ushenko, Andrew Paul: Power and Events. An Essay on Dynamics in Philosophy. New York 1969.
- Wunsch, Gerhard: Grundlagen der Prozesstheorie. Struktur und Verhalten dynamischer Systeme in Technik und Naturwissenschaft. Stuttgart/Leipzig/Wiesbaden 2000.

Wolfgang Sohst

52 Die Ontologie von Mengen und Zahlen

52.1 Einleitung

Während die Rede von Mengen und insbesondere Zahlen integraler Bestandteil sowohl unserer wissenschaftlichen als auch unserer alltäglichen Sprache ist, gehen die Meinungen in der Philosophie der Mathematik, worüber wir mit diesen Ausdrücken sprechen, weit auseinander. Eine erste Klassifizierung des Spektrums der vertretenen Positionen kann mit Hilfe der folgenden drei Thesen unternommen werden (vgl. Linnebo 2018):

Existenz: Es gibt mathematische Entitäten (wie Mengen oder Zahlen).

Unabhängigkeit: Mathematische Entitäten sind in ihrer Existenz und Beschaffenheit unabhängig vom menschlichen Geist.

Abstraktheit: Mathematische Entitäten existieren außerhalb von Raum und Zeit.

Positionen, die die Existenz- und die Unabhängigkeitsthese vertreten, werden häufig als ›ontologisch realistisch‹ bezeichnet. Zu diesen zählt etwa die auf Platons Ideenlehre zurückgehende Tradition des Platonismus, die neben der Existenz- und Unabhängigkeitsthese auch noch die Abstraktheitsthese vertritt. Ontologisch ›antirealistische Positionen‹ zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass sie die Existenz- oder Unabhängigkeitsthese bestreiten (vgl. Shapiro 2000, 25–29). Zu den Letzteren zählen neben extremen Positionen wie dem Nominalismus, der bereits die Existenzthese ablehnt, auch moderatere Positionen wie der Idealismus, der zwar an der Existenz mathematischer Gegenstände festhält, in diesen aber Konstrukte des menschlichen Geistes sieht und somit die Unabhängigkeitsthese ablehnt. Von dieser ontologischen Unterscheidung zu differenzieren ist die semantische Unterscheidung zwischen ›semantisch realistischen‹ und ›semantisch antirealistischen‹ Positionen. Erstere behaupten, mathematische Aussagen seien objektiv, d. h. unabhängig von unserem kognitiven Apparat wahr oder falsch, letztere bestreiten dies. Während ontologischer und semantischer Realismus oft in Kombination vertreten und die objektive Wahrheit mathematischer Aussagen mit der Übereinstimmung mit mathematischen Tatsachen erklärt wird, die abstrakte Gegenstände involvieren, besteht keine Impli-

kationsbeziehung zwischen beiden Formen des Realismus (Entsprechendes gilt für die beiden Varianten des Antirealismus; vgl. ebd., 33).

52.2 Der ontologische Realismus (I): Freges Logizismus

Eine mittlerweile klassische, sowohl ontologisch als auch semantisch realistische Position wird in den Schriften Gottlob Freges (1848–1925) ausgearbeitet. Frege verfolgt in Hinblick auf die Arithmetik das Projekt des Logizismus, der im Versuch besteht nachzuweisen, dass mathematische Terme allein durch logisches Vokabular definiert und arithmetische Sätze durch Begriffsanalyse auf logische Wahrheiten ›reduziert‹ werden können, die a priori erkennbar sind. Allerdings fasst Frege ›Logik‹ dabei in einem weiteren Sinne auf als heute üblich, der zum einen höherstufige Logik umfasst und der zum anderen insbesondere nicht ontologisch neutral ist, da nach Frege die Logik sich auch mit Gegenständen beschäftigt, zu denen Begriffe und deren Extensionen, d. h. Mengen, zählen (vgl. Shapiro 2000, 113).

Frege argumentiert für die Existenz mathematischer Objekte auf der Grundlage allgemeiner Prinzipien der auf ihn zurückgehenden klassischen Semantik prädikatenlogischer Sprachen. Freges Argumentation besteht dabei im Wesentlichen in den folgenden Schritten:

- (1) Zahlausagen wie ›Die Anzahl der Planeten in unserem Sonnensystem ist 8‹ enthalten singuläre Terme wie das Numeral 8.
- (2) Viele solcher Aussagen sind wahr.
- (3) Aussagen im Allgemeinen und insbesondere solche Identitätsaussagen können aber nur dann wahr sein, wenn die in ihnen enthaltenen singulären Terme nicht leer sind und auf Gegenstände referieren.

Aus diesen Prämissen folgt, dass es mathematische Objekte wie Zahlen geben muss, die durch singuläre mathematische Terme bezeichnet werden – von denen natürliche Sprachen allerdings nur über abzählbar unendlich viele verfügen. Um das Argument auf alle mathematischen Objekte (u. a. etwa auf die überabzählbar vielen reellen Zahlen) auszuweiten, ist von Vertretern eines neo-fregeschen Ansatzes versucht worden, mit *möglichen* singulären Termen zu operieren (vgl. Hale/Wright 2001). Alternativ kann versucht

werden, das Argument so zu modifizieren, dass es nicht nur auf diejenigen mathematischen Objekte abzielt, auf die wir mit singulären Termen referieren, sondern auf alle Objekte, auf deren Existenz wir uns verpflichten, indem wir über sie quantifizieren.

Um zur Position des ontologischen Realismus zu gelangen, wäre darüber hinaus noch die Unabhängigkeitsthese zu zeigen, und um zum Platonismus zu gelangen, zudem auch noch die Abstraktheitsthese. Frege selbst macht einen deutlichen Schritt in diese Richtung, wenn er von der Existenz eines »dritten Reichs« (Frege 1918, 69) abstrakter Entitäten neben den subjektiven Vorstellungen und den raumzeitlichen Entitäten der Außenwelt ausgeht, zu dem neben dem Sinn sprachlicher Ausdrücke auch mathematische und andere abstrakte Objekte zählen wie Zahlen, Funktionen, Begriffe oder deren Extensionen bzw. Begriffs-umfänge (d. h. Mengen). Ob Frege letztlich selbst auch zu den Vertretern des Platonismus gezählt werden kann, ist allerdings nicht unstrittig und hängt insbesondere von der genauen Ausformulierung der Unabhängigkeitsthese ab (vgl. Beaney 1996, 88 und insb. 309 [Fn. 59]; von Kutschera 1989, 179–182).

Frege charakterisiert Zahlen und Mengen darüber hinaus noch eingehender und sieht in der Zahl der Objekte, die einen Begriff F erfüllen, dabei eine bestimmte Art von Menge, nämlich den »Umfang des Begriffes ‚gleichzahlig dem Begriffe F ‘« (Frege 1884, § 68), sodass etwa die Zahl 4 die Gesamtheit aller Mengen wäre, die ›gleichzahlig‹ zum Begriff ›Jahreszeit‹ sind – also die Gesamtheit aller Mengen, die genau vier Elemente enthalten. Mengen fasst Frege dabei gemäß der sogenannten ›dichotomischen Mengenkonzeption‹ auf, der zufolge Mengen Extensionen von Begriffen sind. Dieses Mengenverständnis kann durch das Axiomenschema des sogenannten ›unbeschränkten Komprehensionsaxioms‹ wiedergegeben werden, dem zufolge es zu jedem Begriff F eine Menge x gibt (die sog. Extension des Begriffs), die genau diejenigen Elemente y enthält, auf die der Begriff F zutrifft:

$$\exists x \forall y [y \in x \leftrightarrow F(y)]$$

Bekanntlich konnte Russell mit Hilfe des nach ihm benannten Russellschen Paradoxons das unbeschränkte Komprehensionsaxiom ebenso wie das dichotomische Mengenverständnis als inkonsistent erweisen. Russells Paradox ergibt sich dabei, sobald man im obigen Axiomenschema für das Prädikat $F(y)$ die Formel $y \notin y$ substituiert, sodass das resultierende Axiom die Existenz einer Menge aller Mengen fordert

te, die sich nicht selbst enthalten; diese Menge wäre – widersprüchlicherweise – genau dann Element ihrer selbst, wenn sie es nicht ist. Moderne axiomatisierte Fassungen der Mengentheorie wie diejenige von Zermelo und Fraenkel (ZF bzw. – erweitert um das Auswahlaxiom – ZFC) spiegeln demgegenüber das sogenannte ›iterative Mengenverständnis‹ wider, dem zufolge Mengen Zusammenfassungen von bereits gegebenen Objekten sind (und somit etwa durch das Umschlingen von Objekten durch ein Seil veranschaulicht werden können).

52.3 Der ontologische Realismus (II): Quines und Putnams Unverzichtbarkeitsargument

Als eine modernisierte Variante von Freges Argument für die Existenz mathematischer Objekte kann das sogenannte ›Unverzichtbarkeitsargument‹ (*indispensability argument*) erachtet werden, das auf verschiedene Stellen im Werk Willard Van Orman Quines und auf Hilary Putnam zurückgeht. Das Unverzichtbarkeitsargument gilt als das bislang wohl stärkste Argument für die Existenz mathematischer Gegenstände – und stellt nach Field (1980, 5) sogar das einzige ernst zu nehmende Argument für diese These dar. Im Zentrum des Arguments stehen die folgenden beiden Prämissen (Cole 2018):

- (1) Wir sollten die Existenz derjenigen Objekte anerkennen, die unverzichtbar für unsere besten wissenschaftlichen Theorien sind.
- (2) Mathematische Objekte sind unverzichtbar für unsere besten wissenschaftlichen Theorien.

Somit gelangt Quine (wie auch Putnam) zum Schluss, dass wir die Existenz (abstrakter) mathematischer Objekte anerkennen sollten, und somit zu einer ontologisch realistischen Position. Das Unverzichtbarkeitsargument für die Existenz mathematischer Entitäten gilt dabei allerdings nur für die anwendbaren Teilbereiche der Mathematik. Entsprechend akzeptiert Quine nur Aussagen in solchen anwendbaren Teilen der Mathematik als wahr (und die Objekte als existent, auf die man sich mit ihnen festlegt) sowie Aussagen, die zum ›Abrunden‹ solcher mathematischer Theorien erforderlich sind, nicht aber darüber hinausgehende mathematische Aussagen (wie höhere Bereiche der Mengentheorie).

Hintergrund des Arguments ist die Auffassung

Quines, dass mathematische Aussagen ebenso wie Aussagen anderer Wissenschaften Elemente des „Netzwerks unserer Überzeugungen“ (des *web of belief*) sind und damit – wie alle anderen Elemente des Netzes auch – prinzipiell revidierbar. Ebenfalls zählen mathematische Aussagen nach Quines Bestätigungsholismus zu den Theorien, die wir – anstelle einfacher Aussagen – anhand der empirischen Erfahrung überprüfen, weshalb auch mathematischen Aussagen empirischer Gehalt zukommt. Die prinzipielle Revidierbarkeit und ihr empirischer Gehalt führen Quine insbesondere auch dazu – im Gegensatz zu traditionellen Vorstellungen in der Philosophie der Mathematik –, mathematische Wahrheiten weder als notwendigerweise wahr noch als a priori zu erachten. Immerhin kommt mathematischen Aussagen in Quines *web of belief* aber – wie den theoretischen Teilen der empirischen Wissenschaften – eine zentrale Position zu, sodass ihre Revision unwahrscheinlicher ist als im Falle peripherer (Beobachtungs-)Aussagen. Im Rahmen seiner holistischen Konzeption trennt Quine somit die Mathematik nicht wie andere Philosophen rigoros von anderen Wissenschaften ab, sondern sieht Mathematik und empirische Wissenschaften eher in einem kontinuierlichen Verhältnis. Es überrascht somit nicht, dass Quine auch für mathematische Aussagen die Möglichkeit vorsieht, dass sie im wörtlichen Sinn wahr sind – ebenso wie Aussagen der empirischen Wissenschaften, sodass er zunächst zu einer semantisch realistischen Position gelangt. Ebenfalls will Quine mathematische Aussagen semantisch genauso ernst nehmen wie empirische Aussagen auch und abstrakte Objekte, auf deren Existenz wir uns in ihnen durch Bezugnahme oder Quantifikation verpflichten, als ebenso existent anerkennen wie konkrete Objekte, was ihn zum ontologischen Realismus führt.

weisen soll (Gödel geht etwa davon aus, dass mathematischen Antinomien wie Russells Paradox auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmungen Sinnestäuschungen entsprechen). Die mathematische Intuition ermöglicht uns dabei Einblicke in ein objektiv existierendes Reich mathematischer Entitäten (Shapiro 2000, 207), sodass uns etwa die mengentheoretischen Axiome intuitiv als wahr einleuchten. Von den Axiomen logisch unabhängige Sätze wie etwa Cantors Kontinuumshypothese im Falle der Mengentheorie zeigten dabei, dass unsere Axiome die mengentheoretische Wirklichkeit nicht vollständig beschreiben und dass wir nach neuen Axiomen Ausschau halten sollten, die den Mengenbegriff weiter explizieren und uns schließlich erlauben könnten, den nach Gödel objektiv feststehenden Wahrheitswert der Kontinuumshypothese herauszufinden.

Insbesondere gegen solche platonistischen Vorstellungen wie der mathematischen Intuition Godels richtet sich ein viel diskutierter Einwand, der von Paul Benacerraf (*1931) in dessen Aufsatz *Mathematical Truth* (1973) vorgebracht wurde. Benacerraf weist hier auf eine grundlegende erkenntnistheoretische Problematik hin, mit der platonistischen Positionen wie diejenige Godels in Bezug auf abstrakte Objekte konfrontiert sind: Sind Zahlen oder Mengen so nämlich abstrakte Objekte außerhalb von Raum und Zeit und mithin kausal ineffektiv, ist rätselhaft, wie wir in Kontakt zu solchen Objekten treten bzw. Wissen von ihnen erwerben können. Obwohl dieser Einwand vor dem Hintergrund der heute kaum noch akzeptierten kausalen Wissenstheorie erhoben wurde, kann er doch leicht zur Anwendung auf andere Wissenskonzeptionen variiert werden. Die im nächsten Abschnitt besprochenen Positionen versuchen, diesem Einwand vorzubeugen, indem sie versuchen, mathematische Objekte im uns epistemisch zugänglichen Teil der Welt anzusiedeln.

52.4 Der ontologische Realismus (III): Gödels Platonismus und die Kritik Benacerrafs

Eine klassische platonistische Position und ihre Schwierigkeiten werden in den Überlegungen Kurt Godels (1906–1978) besonders deutlich, der eine Analogie von mathematischen zu physikalischen Objekten annimmt. Um unseren epistemischen Zugang zu den abstrakten Objekten der Mathematik zu erklären, spricht Gödel (1964) von einer mathematischen Intuition, die Parallelen zur Sinneswahrnehmung auf-

52.5 Der ontologische Realismus (IV): Symbole als mathematische Objekte oder „quasi-konkrete“ Mengen als Alternative zum klassischen Platonismus

Als Versuch, mathematische Objekte wie Zahlen näher an unserer Erfahrungswelt zu verorten, kann der sogenannte „Term-Formalismus“ erachtet werden (im Gegensatz zur später zu erörternden antirealistischen Variante des Spiel-Formalismus). Der Term-Formalist sieht in den mathematischen Symbolen

selbst (wie den Zahlzeichen) die Entitäten, mit denen wir uns beschäftigen, wenn wir Mathematik betreiben. Als Vertreter dieser Position gelten etwa Heinrich Eduard Heine (1821–1881) sowie Johannes Thomae (1840–1921). Heine etwa schreibt: »Ich stelle mich bei der Definition auf den rein formalen Standpunkt, indem ich gewisse greifbare Zeichen Zahlen nenne, sodass die Existenz dieser Zahlen nicht in Frage steht« (zit. n. Frege 1903, § 87). Es liegt nahe, den Term-Formalisten so zu verstehen, dass etwa die Ziffer ›3‹ auf den eigenen Zeichentyp referiert – referierte ›3‹ auf das jeweilige konkrete Zeichenvorkommnis bzw. das *token*, wäre unplausiblerweise bereits eine Identifizierung der Form ›3 = 3‹ falsch (vgl. Shapiro 2000, 142). Während *tokens* aber konkrete physikalische Objekte sind, kann in einem Zeichentyp am ehesten die Form gesehen werden, die den verschiedenen Vorkommnissen eines Zeichens gemeinsam ist. Attraktiv könnte der Term-Formalismus dadurch erscheinen, dass unser epistemischer Zugang zu den Typen eventuell auf der Grundlage unserer Wahrnehmung der sie instanzierenden *tokens* erklärt werden könnte. Als Form von Zeichenvorkommnissen ist der Typ eines Zeichens andererseits freilich nicht minder abstrakt als die Zahlen oder Mengen des klassischen Platonismus. Da der Term-Formalismus somit nur eine Art von abstrakten Objekten durch andere ersetzt, an der Abstraktheitsthese aber festhält, ist fraglich, ob er wesentliche metaphysische Vorteile gegenüber dem klassischen Platonismus für sich verbuchen kann. Zudem zieht er an anderer Stelle weitere Nachteile nach sich. So ist etwa unklar, wie reelle Zahlen aufgefasst werden sollten, von denen es überabzählbar viele und somit mehr als die abzählbar unendlich vielen Zahlzeichen gibt, sodass nicht jede reelle Zahl mit einem entsprechenden Zeichentyp identifiziert werden kann (vgl. Shapiro 2000, 144). Eine umfassende Kritik am Term-Formalismus findet sich in §§ 86–137 des zweiten Bandes von Freges *Grundgesetzen der Arithmetik* (1903).

Ebenfalls vom klassischen Platonismus distanziert sich Penelope Maddy (*1950), die in ihrer Monographie *Realism in Mathematics* (1990, 34–35) einen ›platonistischen Kompromiss‹ zwischen den Positionen Gödels und Quines/Putnams zu finden versucht. Dabei möchte sie einerseits über das Unverzichtbarkeitsargument hinausgehen und ebenfalls für den Realismus in Hinblick auf die nicht anwendbaren Teilbereiche der Mathematik plädieren. Andererseits argumentiert sie dafür, dass unser ›Zugang‹ zu mathematischen Objekten wie Mengen sich nicht nur in

der Gödelschen Intuition erschöpft, die unserer Wahrnehmung ähnelt, sondern dass unsere Wahrnehmung selbst uns Zugang zumindest auch zu einigen Mengen von konkreten Objekten liefert (Maddy 1990, 48):

»Consider the following case: Steve needs two eggs for a certain recipe. The egg carton he takes from the refrigerator feels ominously light. He opens the carton and sees, to his relief, three eggs there. My claim is that Steve has perceived a set of three eggs.« (Maddy 1990, 58)

Somit behält Maddy eine ontologisch realistische Position bei, verortet aber zumindest einige Mengen im Sinne von Parsons (1983, 26) als »quasi-konkrete« (Maddy 1990, 59) und wahrnehmbare Objekte in Raum und Zeit und gibt somit den klassischen Platonismus mit seiner Charakterisierung von Mengen als abstrakten Objekten auf.

52.6 Der ontologische Realismus (V): Die strukturalistische Sicht von Zahlen und Mengen als Positionen in Strukturen

Eine alternative, auch noch gegenwärtig vertretene Sicht des Verhältnisses mathematischer Theorien zu den Objekten unserer Erfahrungswelt liefert der ›mathematische Strukturalismus‹. Eine Motivation für diese Position stellt das u. a. von Benacerraf artikulierte Identifikationsproblem dar, das eine Variante des sogenannten ›Caesar-Problems‹ ist. Das Problem kann durch die Vielzahl der verschiedenen Möglichkeiten veranschaulicht werden, etwa im Rahmen moderner Mengentheorien wie ZFC, Zahlen auf bestimmte Mengen zu reduzieren. Häufig trifft man so etwa auf die folgende Identifizierung:

$$(A) \quad 0 = \emptyset, 1 = \{\emptyset\}, 2 = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, 3 = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}, \dots$$

Ebenso gut geeignet wäre aber freilich die folgende Identifikation:

$$(B) \quad 0 = \emptyset, 1 = \{\emptyset\}, 2 = \{\{\emptyset\}\}, 3 = \{\{\{\emptyset\}\}\}, \dots$$

Das Identifikationsproblem stellt sich nun in Form der Frage, mit welcher Menge der beiden gleich guten Möglichkeiten wir etwa die Zahl 3 identifizieren sollten, wobei freilich nicht beide Möglichkeiten zugleich

gewählt werden können. Von einem platonistischen Standpunkt ist es dabei nicht erforderlich, Zahlen mit irgendwelchen Mengen zu identifizieren, dennoch stellt sich die Frage nach den Identitätsbedingungen von Zahlen und ob etwa 3 identisch mit $\{\{\emptyset\}\}$, mit $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ oder mit Julius Caesar ist. Der Strukturalismus stellt sich dem Problem, indem er in den mathematischen Gegenständen lediglich Positionen in bestimmten Strukturen sieht. Solche ›Gegenstände‹ ohne ›intrinsische‹ Eigenschaften sind insofern ›unvollständig‹, als sie lediglich dadurch bestimmt sind, in welchen ›externen‹ bzw. strukturellen Relationen sie zu anderen Positionen der Struktur stehen. Ansammlungen von solchen Positionen, die in strukturellen Relationen zueinander stehen, bilden dann eine Struktur. Eine Struktur kann von verschiedenen (isomorphen) sogenannten ›Systemen‹ instanziert werden, die über Elemente verfügen, die die Positionen einer Struktur mit deren strukturellen Eigenschaften einnehmen. Bei den Elementen von Strukturen kann es sich dabei sowohl um konkrete als auch abstrakte Objekte handeln. Beispielsweise bilden die unter (A) und (B) beschriebenen Folgen von Mengen Systeme, die die Struktur der natürlichen Zahlen instanziieren können. $\{\{\emptyset\}\}$ und $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ können dabei die Position der 3 einnehmen und somit deren Rolle spielen, insofern sie alle strukturellen Eigenschaften der 3 aufweisen. Darüber hinaus weisen beide Menge aber auch noch intrinsische Eigenschaften auf, die über die strukturellen Eigenschaften hinausgehen: So ist etwa im Sinne von (A) $1 \in 3$, im Sinne von (B) ist hingegen $1 \notin 3$. Insofern kann von beiden Mengen nicht gesagt werden, dass sie identisch mit der Position 3 sind, da Letztere nur durch strukturelle Eigenschaften bestimmt ist. Das Identifikationsproblem wird im Rahmen des Strukturalismus also insofern gelöst, als keines der Objekte aus den isomorphen Systemen mit der Position in der Struktur, z. B. der Zahl 3, identifiziert werden kann, auch wenn viele verschiedene Objekte aus unterschiedlichen Strukturen deren Position einnehmen bzw. deren Rolle spielen können. Verschiedene Varianten des Strukturalismus unterscheiden sich dabei darin, welchen ontologischen Status sie Strukturen zuerkennen. In der Version von Stewart Shapiro (*1951) existieren Strukturen in einem platonistischen Sinne als abstrakte Entitäten auch unabhängig von möglichen Systemen von Objekten, die sie instanziieren. Entsprechend wird diese Position auch als *Ante-re-m Strukturalismus* bezeichnet. Sieht man Strukturen hingegen nicht als abstrakte platonische Entitäten an,

die unabhängig von den strukturierten Systemen existieren, sondern eher in einem aristotelischen Sinne als Eigenschaften dieser, sodass nur tatsächlich exemplifizierte Strukturen existieren, spricht man von einem *In-rebus*-Strukturalismus.

52.7 Der Idealismus: Brouwers Intuitionismus und die mentale Konstruktion mathematischer Gegenstände

Zu den bedeutendsten Vertretern einer im vorliegenden Sinne idealistischen (und ontologisch wie semantisch antirealistischen) Position, die die These der Unabhängigkeit mathematischer Objekte von unserem kognitiven Apparat ablehnen, an deren Existenz aber festhalten, zählen die sogenannten ›Intuitionisten‹. Begründet wurde der Intuitionismus vom niederländischen Mathematiker Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881–1966). Nach Brouwer sind mathematische Objekte mentale, im Wesentlichen von der sprachlichen Darstellung unabhängige Konstrukte des menschlichen Geistes. Die Abhängigkeit mathematischer Objekte vom menschlichen Geist zeigt sich dabei etwa darin, dass es zum Nachweis einer Existenzbehauptung eines mathematischen Objekts erforderlich ist, zu zeigen, wie es angegeben bzw. konstruiert werden kann. Diese Sicht der Mathematik besitzt weitreichende Konsequenzen in Hinblick auf die mathematische Praxis, insbesondere in Hinblick auf die Frage, welche logischen Prinzipien und Schlussregeln zulässig sind. So ist nach intuitionistischen Maßstäben etwa die Regel der Negationsbeseitigung nicht gültig, die es erlaubt, z. B. von $\neg\neg\exists x F(x)$ auf $\exists x F(x)$ zu schließen, was etwa im Rahmen eines indirekten Beweises bzw. einer *reductio ad absurdum* erfolgt, wenn die Annahme $\neg\exists x F(x)$ zu einem Widerspruch geführt wird, um zu zeigen, dass es ein Objekt mit der Eigenschaft F gibt. Letzteres erfordert nach intuitionistischen Maßstäben aber, zu zeigen, wie ein Objekt mit der Eigenschaft F konstruiert werden kann. Dies erfolgt aber nicht automatisch bei der Herleitung eines Widerspruchs aus $\neg\exists x F(x)$, der daher zwar zu $\neg\neg\exists x F(x)$, nicht aber zu $\exists x F(x)$ führt (vgl. Shapiro 2000, 178–179). Ebenfalls lehnt Brouwer das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten ab, dem zufolge etwa $\exists x F(x) \vee \neg\exists x F(x)$ eine logische Wahrheit darstellte. Brouwer zufolge ist dieses Prinzip auf ontologisch realistische Vorstellungen zurückzuführen, denen gemäß es ein platonisches Reich geistunabhängiger mathematischer Objekte gibt, in dem es entweder eine Tatsache ist, dass eines

dieser Objekte die Eigenschaft F besitzt, oder es eine Tatsache ist, dass es ein solches Objekt nicht gibt. Brouwer lehnt diese Vorstellung ab, was ihn schließlich auch zum semantischen Antirealismus führt. Nach Brouwer hängt die Geltung von $\exists x F(x) \vee \neg \exists x F(x)$ nämlich vielmehr davon ab, ob wir in der Lage sind, entweder ein entsprechendes Objekt mit der Eigenschaft F zu konstruieren (und somit $\exists x F(x)$ zu beweisen), oder ob wir in der Lage sind, die Annahme, dass es ein solches Objekt gibt, zu einem Widerspruch zu führen (und somit $\neg \exists x F(x)$ zu beweisen) (vgl. ebd., 179). In intuitionistischer Lesart liefert das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten somit darauf hinaus, dass es für jedes mathematische Problem ein Entscheidungsverfahren gibt (Brouwer 1908, 156), über das wir freilich nicht verfügen. Ein unentscheidbarer Satz, für den es – zumindest zurzeit – weder einen Beweis noch eine Widerlegung gibt, stellt somit – zumindest zurzeit – ein Gegenbeispiel zum Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten dar. Eine Formalisierung der intuitionistischen Logik wurde von Brouwers Schüler Arend Heyting (1898–1980) vorgelegt.

Kant

Als frühen Vorläufer einer intuitionistischen Position führt Brouwer Immanuel Kant (1724–1804) an (vgl. Shapiro 2000, 174), der in seiner *Kritik der reinen Vernunft* Arithmetik und Geometrie auf unsere Anschauungsformen von Raum und Zeit zurückführen will, durch die wir die Welt räumlich und zeitlich strukturieren, um so zumindest ansatzweise die Anwendbarkeit der Mathematik auf die empirische Welt erklären zu können. Auf diese Weise will Kant ebenfalls erklären, dass es sich bei den wahren Behauptungen von Arithmetik und Geometrie um *synthetische* Urteile a priori handelt, die nicht durch bloße Begriffsanalyse gewonnen werden, sondern der (wenn auch reinen) Anschauung von Raum und Zeit bedürfen. Mathematische Wahrheiten sind dabei a priori erkennbar, da wir dazu nicht auf die empirische Anschauung zurückgreifen müssen, und gelten nach Kant auch notwendigerweise. Kant entwickelt allerdings keine Theorie mathematischer Gegenstände (vgl. Parsons 2008, 149) und scheint von Existenz nur im Zusammenhang mit konkreten Objekten sprechen zu wollen (vgl. Parsons 1983, 147 f.). Während Frege Kants Sicht der Arithmetik aufgeben und arithmetische Wahrheiten als analytische bzw. begriffliche Einsichten erweisen, Kants Sicht der Geometrie aber grundsätzlich beibehalten wollte, schlägt Brouwer ei-

ne konträre Strategie ein: Brouwer gibt Kants Sicht der Geometrie und des Raumes auf und will die Mathematik gänzlich und insbesondere auch die Geometrie auf eine kantische Auffassung der Zeit gründen (vgl. Shapiro 2000, 176 f.).

52.8 Der Nominalismus (I): Spiel-Formalismus und Konventionalismus

Die radikalste ontologisch antirealistische Position stellt der Nominalismus dar, der bereits die Existenzthese in Hinblick auf mathematische Objekte bestreitet. Während auf diese Weise das von Benacerraf aufgezeigte erkenntnistheoretische Problem umgangen wird, stellen sich nominalistischen Positionen insbesondere die Probleme, eine alternative Semantik mathematischer Aussagen sowie eine Erklärung dafür anzugeben, dass Mathematik im Rahmen von empirischen Wissenschaften anwendbar ist. Eine Antwort auf die semantische Frage bietet etwa der ›Spiel-Formalismus‹ an. Im Gegensatz zum bereits erörterten Term-Formalismus wird so in radikalen Versionen des Spiel-Formalismus im Umgang mit mathematischen Symbolen ein Spiel mit bedeutungslosen Zeichen gesehen (Shapiro 2000, 144). Allerdings bleibt der Spiel-Formalist im Wesentlichen eine Antwort auf die Frage schuldig, wieso ein Spiel mit bedeutungslosen Zeichen in empirischen Wissenschaften im Gegensatz etwa zum Schachspiel anwendbar sein sollte.

Als eine dem Spiel-Formalismus verwandte nominalistische Strömung kann der von Anhängern des logischen Positivismus, zu denen etwa Mitglieder des Wiener Kreises zählten, vertretene ›Konventionalismus‹ erachtet werden (vgl. zu dieser Einordnung etwa Balaguer 1998, 11–12). Eine populäre Darstellung dieser Sichtweise findet sich im Buch *Language, Truth, and Logic* von Alfred Jules Ayer. Nach dieser Position stellen etwa die Axiome von Arithmetik und Geometrie implizite Definitionen der in ihnen enthaltenen mathematischen Terme dar und sind somit begriffliche bzw. analytische Wahrheiten ähnlich der Aussage ›Junggesellen sind unverheiratet‹. Im Gegensatz zur soeben skizzierten Version des Spiel-Formalismus erhielten mathematische Terme auf diese Weise eine Bedeutung. Als implizite Definitionen wären die Axiome dabei *per definitionem* bzw. dadurch wahr, dass wir ihre Bedeutungen konventionell festgelegt haben, und ihre Wahrheit wäre mithin nicht auf die Korrespondenz mit einer unabhängig von uns existierenden mathematischen Wirklichkeit angewiesen.

Mathematische Sätze verfügten somit über keinerlei empirischen Gehalt und wären durch keine empirische Beobachtung widerlegbar. Analog zum Fall des Spiel-Formalismus stellt freilich die Anwendbarkeit der Mathematik in empirischen Theorien ein Problem für den Konventionalismus dar; auf eine weitere grundlegende Problematik wies W. V. O. Quine im Rahmen seines Aufsatzes »Zwei Dogmen des Empirismus« hin, der die vom Konventionalismus unterstellte Möglichkeit in Frage stellt, strikt zwischen synthetischen und analytischen Aussagen unterscheiden zu können, die allein aufgrund konventioneller Festlegungen wahr sind.

52.9 Der Nominalismus (II): Wittgenstein

In seinen *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (BGM) und den 1939 in Cambridge gehaltenen *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik* wendet sich Ludwig Wittgenstein vehement gegen platonistische oder sonstige ontologisch realistische Vorstellungen mathematischer Objekte. Seine als Alternative zu solchen Vorstellungen entwickelte eigene Position kann dabei als eine Fortentwicklung des oben skizzierten Konventionalismus erachtet werden. Ähnlich wie der Konventionalismus sieht Wittgenstein in mathematischen Axiomen und Sätzen Regeln, die unseren Gebrauch der in ihnen enthaltenen Terme anleiten sollen. Im Gegensatz zum einfachen Konventionalismus sind die Regeln nach Wittgenstein aber keineswegs arbiträr, sondern orientieren sich an empirischen Regelmäßigkeiten, die wir in der Welt beobachten. Etwa da das Hinzukommen von drei Murmeln, Schafen etc. zu zwei weiteren Murmeln, Schafen etc. in der Regel dazu führt, dass wir fünf Murmeln, Schafe etc. vor uns haben, legen wir arithmetische Regeln für Numerale fest, denen zufolge etwa $3 + 2 = 5$ gilt. Im Gegensatz zur Aussage, dass das Hinzukommen von drei Murmeln, Schafen etc. zu zwei weiteren Murmeln, Schafen etc. zu fünf Murmeln, Schafen etc. führt, gilt die Aussage $3 + 2 = 5$ somit aufgrund konventioneller Festlegungen notwendigerweise und ist durch empirische Erfahrungen nicht falsifizierbar. Der Satz $3 + 2 = 5$ ist dabei aber weder eine Beschreibung des empirischen Sachverhalts über Murmeln, Schafe etc. noch wie bei Mill eine Art Verallgemeinerung entsprechender Sachverhalte. Im Falle eines Satzes wie $3 + 2 = 5$ spricht Wittgenstein vielmehr von einem »zur Regel verhärteten Erfahrungssatz« (BGM, VI § 22, 324). Dadurch, dass

mathematische Regeln aufgrund von empirischen Motiven bzw. Regelmäßigkeiten festgelegt sind, ist ihre Anwendbarkeit auf die empirische Welt freilich deutlich weniger rätselhaft, sodass Wittgenstein das vermeintliche Hauptproblem konventionalistischer Ansätze zumindest ansatzweise lösen kann. Eine umfassende systematische Konzeption, wie die verschiedenen Anwendungen der Mathematik in empirischen Wissenschaften zu erklären sind, findet sich bei Wittgenstein freilich nicht.

52.10 Der Nominalismus (III): Fields Fiktionalismus

Die gegenwärtig wohl meistdiskutierte Variante des Nominalismus dürfte im ›Fiktionalismus‹ bestehen, wie er etwa von Harry Field (*1946) in der Monographie *Science without numbers* (1980, 2016) vertreten wird. Dem Fiktionalismus zufolge haben mathematische Terme für Zahlen oder Mengen wie 1 oder 0 denselben Status wie Eigennamen fiktiver Charaktere wie *Sherlock Holmes*: Es handelt sich um leere Eigennamen, die nicht auf Entitäten referieren. Nach Field sind mathematische Allsätze über Zahlen wie ›Alle Zahlen sind ungerade‹ daher trivialerweise wahr (da es keine Zahlen gibt, die als Gegenbeispiel in Frage kämen). Existenzbehauptungen von Zahlen sind aus entsprechenden Gründen falsch, sodass mathematische Theoreme in der Regel nicht mathematischen Wahrheiten entsprechen (Shapiro 2000, 226 f.). Field greift das Unverzichtbarkeitsargument Quines und Putnams an und will zeigen, dass die Annahme mathematischer Objekte zwar nützlich, aber nicht unverzichtbar für die Wissenschaft ist und dass wir stattdessen Wissenschaft auch ohne abstrakte Objekte wie Zahlen betreiben könnten. Um diese Behauptung zumindest partiell zu belegen, entwickelt Field als Beispiel eine nominalistische Version der Newtonschen Gravitationstheorie, in der man nur über Raumzeitpunkte und Regionen von solchen quantifiziert und sich ontologisch so nur auf deren Existenz verpflichtet (jede Ansammlung von Raumzeitpunkten bildet dabei eine Region). Entscheidend ist dabei, dass es sich nach Field bei den besagten Punkten und Regionen um konkrete Objekte handelt. Field argumentiert dann dafür, dass mathematische Theorien zu seiner Fassung von Newtons Theorie hinzugefügt werden können, ohne dass dabei neue Ergebnisse (in der Sprache von Fields Theorie) erzielt werden könnten, die man nicht bereits in Fields Ausgangstheorie zeigen

konnte. Mathematik wäre dann nach Field ein nützliches Werkzeug, das allerdings ontologisch harmlos und prinzipiell entbehrlich ist.

Literatur

- Ayer, Alfred Jules: Language, Truth, and Logic [1936]. London²1946.
- Balaguer, Mark: Platonism and Anti-Platonism in Mathematics. Oxford 1998.
- Beaney, Michael: Frege: Making Sense. London 1996.
- Benacerraf, Paul: Mathematical Truth. In: The Journal of Philosophy 70 (1973), 661–680.
- Brouwer, Luitzen E. J.: De onbetrouwbaarheid der logische principes. In: Tijdschrift voor Wijsbegeerte 2 (1908), 152–158.
- Cole, Julian C.: Mathematical Platonism. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/> (12.5.2018).
- Field, Hartry: Science without Numbers [1980]. Oxford²2016.
- Frege, Gottlob: Die Grundlagen der Arithmetik [1884]. Wiederabdruck hg. von Joachim Schulte. Stuttgart 1987.
- Frege, Gottlob: Der Gedanke. In: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus 2 (1918), 58–77.
- Frege, Gottlob: Grundgesetze der Arithmetik. Band II. Jena 1903.
- Gödel, Kurt: What is Cantor's Continuum Problem [1964]. Nachdr. in: Ders.: Collected Works. Bd. II. Oxford 1990, 254–270.
- Hale, Bob/Wright, Crispin (Hg.): The Reason's Proper Study: Essays towards a Neo-Fregean Philosophy of Mathematics. New York 2001.
- von Kutschera, Franz: Gottlob Frege. Berlin 1989.
- Linnebo, Øystein: Platonism in the Philosophy of Mathematics [2018]. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/platonism-mathematics/>.
- Maddy, Penelope: Realism in Mathematics. Oxford 1990.
- Parsons, Charles: Mathematical Thoughts and its Objects. Cambridge 2008.
- Parsons, Charles: Mathematics in Philosophy. Ithaca 1983.
- Shapiro, Stewart: Thinking about Mathematics. Oxford 2000.
- Wittgenstein, Ludwig: Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Frankfurt a. M. 1989.

Joachim Bromand

53 Die Ontologie von Geist: Das Sein von Wahrnehmung, Bewusstsein, Intentionalität und Handeln

53.1 Der Begriff des Geistigen

Der Begriff des Geistigen umspannt so unterschiedliche Phänomene wie Absichten, Emotionen, Entscheidungen, Erinnerungen, Gedanken, körperliche Empfindungen, sinnliche Erfahrungen, Träume, Überlegungen, Überzeugungen, Vorstellungen, Wünsche und vieles mehr. Diese Aufzählung mag auf den ersten Blick befremdlich wirken. Denn werden hier nicht kategorial verschiedenartige Phänomene in einen Topf geworfen? Während körperliche Empfindungen etwa den Charakter von kurzfristigen oder (im Falle chronischer Schmerzen) lang anhaltenden Ereignissen haben, handelt es sich bei Überzeugungen um mehr oder minder stabile Dispositionen. Und während Überlegungen eher unserer willentlichen Kontrolle unterliegenden Handlungen gleichen, haben Träume normalerweise den Charakter unkontrollierbarer Widerfahrnisse. Obwohl diese Unterschiede nicht klein geredet werden sollten, darf man im Zusammenhang mit grundsätzlichen Erwägungen über den Geist von ihnen absehen. Eine Möglichkeit, dies zu tun, besteht darin, jedes der genannten Beispiele für Geistiges unter die neutrale Kategorie des mentalen Zustands zu subsumieren. Ein mentaler Zustand in diesem Sinne ist ein Ereignis oder ein Prozess oder eine Disposition oder eine Aktivität oder ein Widerfahrnis usw. Dieser Kunstgriff findet auch im vorliegenden Kapitel Anwendung.

Die Tatsache, dass es ein Wort gibt, mit dessen Hilfe wir von den Unterschieden zwischen den oben genannten Beispielen für Geistiges abstrahieren können, bedeutet allerdings nicht, dass es auch eine Eigenschaft gibt, die sie miteinander teilen und aufgrund derer sie allesamt als geistig gelten. Es gibt eine Vielzahl an Kandidaten, die in diesem Zusammenhang erwogen worden sind, doch nur zwei von ihnen sind in die nähere Auswahl gelangt: phänomenales Bewusstsein und Intentionalität.

Als Paradebeispiel für phänomenal bewusste mentale Zustände gelten Schmerzen: Es ist für ein Subjekt irgendwie, Schmerzen zu haben, und dieser Wie-est-Aspekt eines mentalen Zustands, sein Erlebnischarakter, ist das, was mit der Rede von phänomenalem Bewusstsein gemeint ist (Nagel 1974). Andere Beispiele sind sinnliche Erfahrungen: Wer ein Feuerwehrauto

betrachtet, erlebt eine bestimmte Farbe; wer in einen unreifen Apfel beißt, hat ein charakteristisches Geschmackserlebnis; wer an einer Rose riecht, der erfährt einen besonderen, für Rosen typischen Duft. Philosoph/innen sprechen in diesem Zusammenhang gerne von Empfindungsqualitäten, sogenannten ›Qualia‹, die uns im Zuge jener Erfahrungen präsent sind. Qualia sind diejenigen Eigenschaften mentaler Zustände, aufgrund derer es sich für uns auf eine besondere Weise anfühlt, in jenen Zuständen zu sein. Dass ein mentaler Zustand im phänomenalen Sinne bewusst ist, heißt insofern, dass er Qualia involviert.

Das Merkmal der Intentionalität lässt sich am besten am Beispiel von Überzeugungen erläutern: Wenn jemand glaubt, dass die Erde kugelförmig sei, dann befindet er sich in einem Zustand, der sich auf etwas – in diesem Fall: die Erde – richtet. Dieses »gegenständliche Gerichtetsein« (Brentano 1874) bezeichnet man als Intentionalität. Das Adjektiv ›intentional‹ bedeutet in diesem Zusammenhang daher nicht dasselbe wie ›absichtlich‹. Wenn Philosoph/innen einen mentalen Zustand als intentional charakterisieren, meinen sie lediglich den Umstand, dass er ›auf etwas bezogen ist‹ oder ›von etwas handelt‹. Man beachte, dass dieses Et- was keineswegs existieren muss: Die Überzeugung, dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt, ist in demselben Sinne ein intentionaler mentaler Zustand wie die Überzeugung, dass die Erde kugelförmig ist. Denn auch die erstgenannte Überzeugung handelt von etwas, und zwar vom Weihnachtsmann. Dass ein mentaler Zustand intentional ist, heißt also, dass er einen intentionalen Gegenstand hat – wobei ›einen intentionalen Gegenstand haben‹ wiederum so viel bedeutet wie ›von etwas handeln, gleichgültig ob es existiert oder nicht‹.

Die Überzeugung, dass die Erde kugelförmig ist, und die Überzeugung, dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt, haben nun jedoch nicht bloß einen intentionalen Gegenstand (die Erde, den Weihnachtsmann), sie schreiben ihrem intentionalen Gegenstand auch eine bestimmte Eigenschaft zu, und zwar ›kugelförmig zu sein‹ bzw. ›am Polarkreis zu wohnen‹. Der Inhalt der betreffenden Überzeugungen erschöpft sich also nicht in einem *Gegenstand*, er besteht vielmehr aus einer bestimmten *Proposition*: dass die Erde kugelförmig ist bzw. dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt. Dieser Umstand wird augenfällig, wenn man die Sätze betrachtet, mit deren Hilfe wir Überzeugungen beschreiben: Sie enthalten typischerweise einen an das Verb ›glauben‹ anschließenden, mit dem Wort ›dass‹ eingeleiteten, für sich genommen wahr-

heitsfähigen Nebensatz, der zum Ausdruck bringt, was das betreffende Subjekt glaubt. Viele Philosoph/innen arbeiten daher mit einem Kriterium für Intentionalität, das auf die Idee eines intentionalen Gegenstandes verzichtet: Ein geistiger Zustand ist genau dann intentional, wenn er einen ›propositionalen Gehalt‹ hat, d. h., einen Gehalt, der sich in Form eines Aussagesatzes zum Ausdruck bringen lässt. Diese Auskunft ist enger als die Auskunft, die mit der Idee des intentionalen Gegenstandes arbeitet. Denn es mag mentale Zustände geben, die zwar einen intentionalen Gegenstand, aber keinen propositionalen Gehalt haben (vgl. Crane 2001).

Viele Philosoph/innen würden zugestehen, dass Emotionen und sinnliche Erfahrungen sowohl phänomenal bewusste wie intentionale Aspekte aufweisen: Die Angst vor Frankensteins Monster z. B. geht nicht nur mit dem Erleben charakteristischer Qualia einher, sondern richtet sich auch auf einen bestimmten Gegenstand: Frankensteins Monster. Und die visuelle Erfahrung einer Platane erschöpft sich nicht bloß im Erleben bestimmter Farb- und Formeigenschaften, sondern bezieht sich darüber hinaus auf einen materiellen Gegenstand in der Außenwelt: die Platane. Allerdings ist zweifelhaft, ob Entsprechendes auch auf körperliche Empfindungen zutrifft. Das Haben von Schmerzen etwa scheint sich im Erleben charakteristischer Qualia zu erschöpfen; ein intentionaler Gegenstand oder gar ein propositionaler Gehalt ist in diesem Fall schwerlich auszumachen. Auf der anderen Seite sieht es so aus, als ob Überzeugungen und ihre episodischen Verwandten, Gedanken, zwar Intentionalität haben, aber keinerlei Qualia involvieren. Es mag zwar sein, dass sich jemand, der denkt, dass der Weihnachtsmann am Polarkreis wohnt, zugleich einen mit einem roten Mantel bekleideten älteren Mann mit weißem Rauschebart vor dem Hintergrund einer schneedeckten Winterlandschaft vorstellt. Aber die in diesem Fall auftretenden Qualia sind nicht Teil des Gedankens, sondern gehören zur Vorstellung, die jenen Gedanken begleitet. Es spricht daher vieles dafür, dass es kein ›durchgängiges‹ Merkmal des Geistigen gibt. Zumindest befindet man sich auf der sicheren Seite, wenn man die Frage nach den Bedingungen, die etwas erfüllen muss, um unter den Begriff des Geistigen zu fallen, mithilfe eines disjunktiven Kriteriums beantwortet: Etwas ist genau dann geistig, wenn es mit phänomenalem Bewusstsein *oder* Intentionalität ausgestattet ist.

Trotzdem gibt es immer wieder Versuche, mentale Zustände, die nicht intentional zu sein scheinen, als

intentional zu konzipieren (Tye 1995; Armstrong 1968). Diese Bemühungen sind häufig von der Absicht getragen, phänomenales Bewusstsein auf Intentionalität zurückzuführen. Und hinter dieser Absicht steht typischerweise der Wunsch, Geistiges zu ›naturalisieren‹. Denn die Aussichten auf eine naturwissenschaftliche Erklärung von Intentionalität scheinen nicht schlecht zu stehen. Wenn wir phänomenales Bewusstsein auf Intentionalität zurückführen, und Intentionalität wiederum naturwissenschaftlich erklären könnten, so die Hoffnung, würde sich zeigen lassen, dass das Geistige letztlich physischer Natur ist. Doch warum sind Philosoph/innen überhaupt an einem solchen Nachweis interessiert? Diese Frage wird im nächsten Abschnitt beantwortet werden.

53.2 Geistiges als philosophisches Problem

Im Mittelpunkt zeitgenössischer Abhandlungen zur Philosophie des Geistes steht das sogenannte ›Leib-Seele-Problem‹. Dieses Problem wird gerne mithilfe von Fragen wie ›Wie passt Geistiges in eine ansonsten durch und durch materielle Welt?‹, ›In welchem Verhältnis stehen Geist und Körper zueinander?‹ oder ›Lässt sich Geistiges rückstandslos auf Physisches reduzieren?‹ erläutert. Allerdings ist zunächst alles andere als klar, warum wir diese Fragen überhaupt stellen sollen. Lässt sich die erste Frage nicht mit dem Hinweis darauf abtun, dass das Geistige offensichtlich irgendwie in eine ansonsten durch und durch materielle Welt hineinpasst? Auch die zweite Frage scheint eine einfache Antwort zu haben: ›Geist und Körper bilden eine Einheit‹ – was sollte hieran problematisch sein? Und die dritte Frage mag man mit einem Bonmot Joseph Butlers zurückweisen: ›Alles ist, was es ist, und nicht ein ander Ding.‹ Die genannten Fragen, so oft sie in der Literatur auch wiederholt werden mögen, machen die mit der Existenz von Geistigem verbundene philosophische Herausforderung daher kaum sichtbar. Eine vielversprechende Alternative besteht darin, das Leib-Seele-Problem in Form eines aporetischen Clusters – einer Menge von Aussagen, die für sich betrachtet plausibel erscheinen, zusammen genommen jedoch inkohärent sind – zu präsentieren (vgl. Bieri 1981):

- (1) Wenn ein Zustand mental ist, dann ist er nicht physisch.
- (2) Es gibt mentale Zustände, die als Ursachen physischer Zustände fungieren.

- (3) Alle Ursachen physischer Zustände sind selbst wiederum physischer Art.

Der Begriff des physischen Zustands, von dem hier Gebrauch gemacht wird, ist in Analogie zum Begriff des mentalen Zustands zu verstehen: Er trifft unterschiedlos auf alles und jedes zu, das im Vokabular der drei paradigmatischen Naturwissenschaften Physik, Chemie und Biologie beschrieben werden kann – seien es nun Ereignisse, Prozesse, Dispositionen usw. In diesem Sinne handelt es sich sowohl bei der Bewegung der Planeten um die Sonne, bei der Wasserlöslichkeit von Zucker als auch bei radioaktiven Zerfallsprozessen um physische Zustände. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang sicherlich all solche physischen Zustände, die sich auf der neuronalen Ebene des menschlichen Körpers beobachten lassen: Aktivität im Gehirnareal so-und-so, das Feuern von C-Fasern oder die Ausschüttung von Neurotransmittern in der synaptischen Membran einer signalgebenden Nervenzelle. Denn diese und ähnliche physische Zustände scheinen in einem engen Zusammenhang mit mentalen Zuständen zu stehen.

Doch selbst ohne ein genaueres Verständnis dessen, was hier die Rede von ‚physischen Zuständen‘ besagen soll, ist bereits aufgrund der logischen Form von (1), (2) und (3) klar, dass zwei dieser Aussagen die Falschheit der jeweils übrigbleibenden Aussage implizieren: Wenn es physische Zustände gibt, die durch mentale Zustände verursacht werden, aber kein mentaler Zustand physisch ist, dann sind zumindest einige Ursachen physischer Zustände nicht-physischer Art (Negation von (3)); wenn es physische Zustände gibt, die durch mentale Zustände verursacht werden, und alle Ursachen physischer Zustände selbst wiederum physischer Art sind, dann sind zumindest einige mentale Zustände (nämlich diejenigen, die als Ursachen physischer Zustände fungieren) physisch (Negation von (1)); wenn schließlich alle Ursachen physischer Zustände physischer Art sind und ein Zustand, der mental ist, nicht physisch ist, dann kann es keine mentalen Zustände geben, die als Ursachen physischer Zustände fungieren (Negation von (2)).

Philosophisch interessant wird die Sache dadurch, dass die Aussagen (1), (2) und (3) *für sich betrachtet* jeweils eine hohe Anfangsplausibilität besitzen. Aussage (1) bringt den in unserer Kultur tief verwurzelten Dualismus zum Ausdruck, dem zufolge Geistiges und Physisches zwei wesensverschiedene Seinsbereiche bilden. Wir alle sind Dualisten, solange wir keine Philosophie oder Naturwissenschaft betreiben. Denken

wir etwa an das Gefühl der Angst. Es geht zwar mit einer erhöhten Atem- und Herzfrequenz einher, die durch die Ausschüttung bestimmter Botenstoffe im Gehirn verursacht wird. Aber wir setzen die Angst normalerweise nicht mit der Summe dieser physischen Zustände gleich. Wir sagen höchstens, dass die Angst von jenen physischen Zuständen ›begleitet‹ wird. Die Angst *selbst*, so das vertraute Bild, ist ein von seinen körperlichen Begleiterscheinungen verschiedenes subjektives Erlebnis.

Auch Aussage (2), die These der mentalen Verursachung, ist ein fester Bestandteil unseres alltäglichen Weltbildes. Nehmen wir an, ich sitze am Schreibtisch und verspüre plötzlich Appetit auf Schokolade. Zudem glaube ich, dass sich Schokolade im Kühlschrank befindet. Was werde ich tun? Vorausgesetzt, dass ich mich keiner Diät unterworfen habe, werde ich mich vom Schreibtisch erheben, in die Küche gehen und den Kühlschrank öffnen. Es ist naheliegend, diese kleine Verhaltenssequenz als Kausalreihe aufzufassen, in der die Rolle der Ursache von mentalen Zuständen und die Rolle der Wirkung von physischen Zuständen gespielt wird: Mein Appetit auf Schokolade *verursacht* im Zusammenspiel mit meiner Überzeugung über den Ort der Schokolade gewisse Körperbewegungen. Wir spüren die Wahrheit der These der mentalen Verursachung, so könnte man sagen, täglich am eigenen Leib.

Aussage (3), die These der kausalen Geschlossenheit des Physischen, gehört zum Kernbestand des modernen, naturwissenschaftlichen Weltbildes, von dem wir alle, ob wir es wollen oder nicht, nachhaltig geprägt sind. Die moderne naturwissenschaftliche Forschung beruht auf der Annahme, dass es für jedes physische Geschehen eine vollständige Erklärung gibt, die ausschließlich auf physische Faktoren Bezug nimmt. Eine Erklärung, die dies nicht tut, gilt zumindest nicht als wissenschaftlich akzeptabel. Aufgrund ihrer engen Verbindung mit den modernen Naturwissenschaften wird Aussage (3) von wissenschaftskritisch gestimmten Zeitgenossen manchmal als szientistisches Dogma verunglimpft. Dabei wird übersehen, dass sich unser Glaube an die kausale Geschlossenheit des Physischen in vielen, ganz alltäglichen Situationen beobachten lässt. Denken wir nur an den Fall, in dem wir mit Erschrecken feststellen, dass das Portemonnaie, das sich eben noch in unserer Tasche befand, verschwunden ist. Wir würden uns niemals mit der Erklärung zufrieden geben, dass sich unser Portemonnaie in Luft aufgelöst hat, sondern vermuten, dass wir es verloren haben, oder, schlimmer noch, dass es gestohlen wurde. Die These der kausalen

Geschlossenheit des Physischen ist daher nicht nur für Naturwissenschaftler/innen von Bedeutung, sondern sollte jedem, der nicht mehr an Wunder und Zauberei glaubt, sympathisch sein.

Allerdings, so gerne wir es auch hätten, wir *können* nicht an allen drei Aussagen festhalten – zumindest, wenn wir rational sein wollen. Denn, wie wir gesehen haben, in Verbindung führen (1), (2) und (3) zu einem Widerspruch. Genau hier liegt die mit der Existenz von Geistigem verbundene philosophische Herausforderung: Obwohl uns Geistiges so vertraut ist wie nichts anderes in der Welt, scheinen wir keine klare Idee von ihm zu haben. Unsere Konzeption des Geistigen scheint inkohärent zu sein. Um diese Inkohärenz zu beseitigen, sind wir gezwungen, die eine oder andere liebgewonnene Vorstellung aufzugeben und durch einen ungewohnten Gedanken zu ersetzen. Die Frage ist nur: Von welcher der Aussagen (1), (2) und (3) sollen wir uns verabschieden? Und was soll – nachdem wir uns entschieden haben – an ihre Stelle treten?

53.3 Theorien des Geistes

Die klassische Option, unsere Konzeption des Geistigen von Inkohärenz zu befreien, besteht darin, an (1) und (2) festzuhalten – komme, was wolle. Man gelangt dann zu einem Bild des Verhältnisses zwischen Geist und Körper, das unter der Bezeichnung ‚interaktionistischer Dualismus‘ bekannt ist: Mentale und physische Zustände bilden zwar wesensverschiedene Seinsbereiche, dennoch können sie kausal miteinander interagieren. Obwohl der interaktionistische Dualismus eine ehrwürdige Geschichte hat, befindet er sich heute in der strategischen Defensive. Der schwerwiegendste Einwand lautet, dass er uns darauf festlegt, blinde Flecken im kausalen Geschehen der physischen Welt zu postulieren. Betrachten wir als Beispiel das willentliche Heben meines Arms. Dem interaktionistischen Dualismus zufolge handelt es sich hierbei um eine Kausalsequenz, bei der etwas Geistiges – meine Absicht, den Arm zu heben – etwas Physisches – die Aufwärtsbewegung meines Arms – verursacht. Außerdem, und das ist der entscheidende Punkt, behauptet die interaktionistische Dualistin, dass es sich bei meiner Absicht um etwas Nicht-Physisches handelt. Und das bedeutet, dass die der Aufwärtsbewegung meines Arms unmittelbar vorangegangenen physischen Zustände nicht hinreichend waren, um jene Aufwärtsbewegung in Gang zu setzen. Doch diese Diagnose scheint nicht richtig zu sein. Zumindest versichern

uns die Neurowissenschaftler/innen, dass sich die Aufwärtsbewegung meines Arms vollständig im Rückgriff auf das unmittelbar vorangegangene physische Geschehen in meinem zentralen Nervensystem erklären lässt.

Es ist ein häufig anzutreffendes Missverständnis, dass die Erklärungserfolge der Neurowissenschaften die Auffassung, Geistiges und Physisches bildeten zwei wesensverschiedene Seinsbereiche, widerlegt hätten. Falls die Neurowissenschaftler/innen überhaupt etwas gezeigt haben, das für die Lösung des Leib-Seele-Problems relevant ist, dann das: dass es empfehlenswert ist, an Aussage (3), der These der kausalen Geschlossenheit des Physischen, festzuhalten. Man kann daher selbst angesichts der Erklärungserfolge der Neurowissenschaften guten Gewissens Dualist sein – vorausgesetzt, man verabschiedet sich von der Vorstellung, Geistiges könne auf Physisches einwirken. Das ist die Option, die unter dem Stichwort ‚Epiphänomenalismus‘ bekannt ist: So ähnlich, wie das Pfeifen der Lokomotive zwar durch Vorgänge in ihrem Inneren erzeugt wird, aber für die Fortbewegung der Lokomotive irrelevant ist, werden auch mentale Zustände zwar durch Ereignisse in unserem Gehirn erzeugt, sind aber für unser Verhalten kausal irrelevant (Huxley 1874). Bevor ich den Arm hob, hatte ich zwar die Absicht, den Arm zu heben, aber es war nicht jene Absicht, die meinen Arm in Bewegung setzte, sondern neuronale Aktivität in der motorischen Hirnrinde.

Aufgrund der Tatsache, dass der Epiphänomenalismus häufig so dargestellt wird, als erkläre er mentale Zustände zu Abfallprodukten von Gehirnprozessen, genießt er gemeinhin einen schlechten Ruf. Aber hier liegt nicht seine entscheidende Schwäche. Die entscheidende Schwäche des Epiphänomenalismus liegt darin, dass er inkompatibel mit der Tatsache zu sein scheint, dass wir über introspektives, unsere eigenen mentalen Zustände betreffendes Wissen verfügen. Wenn der Epiphänomenalismus wahr ist, dann wird mein Verhalten nicht durch meine mentalen Zustände verursacht. Und das gilt selbstverständlich nicht nur für Körperbewegungen wie das Heben meines Arms, sondern auch für verbales Verhalten. Nehmen wir also an, ich verspüre plötzlich einen stechenden Schmerz in meinem Fuß und bilde, mit Blick auf diesen Schmerz, das Urteil ‚Mein Fuß tut weh‘. Wenn das Bild, das der Epiphänomenalismus zeichnet, richtig ist, wurde dieses Urteil nicht von meinem Schmerz verursacht, sondern von gewissen neuronalen Ereignissen. Ich hätte demnach selbst dann geurteilt, dass mein Fuß wehtut, wenn ich – unter ansonsten gleichbleibenden Bedin-

gungen – keine Schmerzen gehabt hätte. Damit scheint mein Urteil eine notwendige Bedingung für Wissen zu verletzen. Entsprechendes gilt für alle anderen Urteile über meine eigenen mentalen Zustände (vgl. Robinson 1982 für eine Diskussion dieses Einwands aus epiphänomentalistischer Perspektive).

Die dritte und letzte Option, für Kohärenz zu sorgen, besteht darin, an Aussagen (2) und (3) festzuhalten und dafür die These des Dualismus über Bord zu werfen. Eine Möglichkeit, dies zu tun, wäre, sich dem Lager der Idealisten anzuschließen, die das Physische als eine besondere Spielart des Geistigen konzipieren. Diese Auffassung kann sich zwar auf große Namen der Philosophiegeschichte stützen, stößt heutzutage aber auf wenig Gegenliebe – scheint sie doch mit der äußerst starken Intuition unverträglich zu sein, dass die materiellen Gegenstände in der Außenwelt selbst dann existieren würden, wenn es niemanden gäbe, der sie wahrnehmen oder an sie denken könnte (vgl. aber Foster 1982). Die dominante Strömung in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes ist daher der Materialismus, dem zufolge das Geistige in der einen oder anderen Weise auf Physisches zurückgeführt werden kann.

Die Geschichte des Materialismus ist allerdings eine Geschichte von Rückschlägen. Sie beginnt mit dem Vorschlag der logischen Behavioristen, Begriffe für Geistiges in Begriffen für Physisches zu definieren (Carnap 1932) – ein Vorschlag, der sich alsbald als hoffnungslos erwies. Der Identitätstheorie erging es kaum besser. Identitätstheoretiker/innen gestehen zwar zu, dass sich Begriffe für Geistiges nicht in Begriffen für Physisches definieren lassen. Aber das, so sagen sie, schließe nicht aus, dass sich Begriffe für Geistiges und Begriffe für Physisches auf ein und dieselbe Sache bezögen. Das Verhältnis zwischen Begriffen wie ‚Schmerz‘ und ‚neuronaler Zustand XY‘ sei demnach dem Verhältnis zwischen Begriffen wie ‚Wärme‘ und ‚mittlere kinetische Energie‘ analog. Die These, dass mentale Zustände identisch mit bestimmten Gehirnzuständen seien, dürfe daher nicht als begriffliche Wahrheit missverstanden werden, sondern sei nach dem Muster wissenschaftlicher Identitätsaussagen zu modellieren (Smart 1959).

Das größte Problem für die Identitätstheorie besteht in der multiplen Realisierbarkeit mentaler Zustände. Die Identitätstheorie impliziert – zumindest in ihrer klassischen Ausprägung –, dass mentale Zustände eines bestimmten Typs, z. B. Schmerzen, stets mit Gehirnzuständen eines bestimmten Typs, etwa dem Feuern von C-Fasern, korreliert sind. Denken wir nun

an den Fall eines Lebewesens, dessen Verhalten sich in seiner Komplexität kaum von der eines Säugetiers unterscheidet, aber dessen Nervensystem erheblich von dem eines Säugetiers abweicht. Keiner der neuronalen Zustände dieses Lebewesens kann daher als typgleich mit dem Feuern von C-Fasern oder irgendeinem anderen neuronalen Zustand eines Säugetiers gelten. Der Identitätstheorie zufolge ist es *ausgeschlossen*, dass dieses Lebewesen Schmerz empfinden kann. Ist diese Konklusion nicht äußerst zweifelhaft?

Der Funktionalismus versucht, diese und ähnliche Probleme zu vermeiden, indem er mentale Zustände als ihrer Natur nach zunächst unbestimmte Knotenpunkte innerhalb eines komplexen kausalen Geschehens konzipiert (Armstrong 1968; Putnam 1967; Lewis 1966). Schmerzen zu haben bedeutet demnach, grob gesprochen, sich in einem inneren Zustand zu befinden, der durch bestimmte Ursachen, wie z. B. Schädigungen des Gewebes, hervorgerufen wird und selbst wiederum bestimmte Wirkungen zeitigt, wie etwa ein Verhalten, das darauf abzielt, die verletzte Körperregion zu schützen. Damit ein System als Schmerzempfänger gelten kann, ist es demnach gar nicht erforderlich, dass es ein Gehirn besitzt. Ja, es ist sogar vollkommen gleichgültig, aus welchem Material es besteht. Was zählt, ist, dass es sich in inneren Zuständen mit der ›richtigen‹, d. h. für Schmerz charakteristischen, kausalen Rolle befinden kann. Entsprechendes gilt für alle anderen Typen mentaler Zustände.

Da sich einige Funktionalisten gerne der Computeranalogie bedienen, um die Idee eines durch seine *kausale Rolle* charakterisierten inneren Zustands zu erläutern, wird die Idee des Funktionalismus gerne mit der These verwechselt, dass es sich beim Denken um – mit den Rechenvorgängen innerhalb eines Computers vergleichbare – Operationen mit Symbolen eines neuronalen Codes handele (Fodor 1975). Diese These ist jedoch sehr viel spezieller als der funktionalistische Grundgedanke (wenngleich keineswegs mit ihm inkompatibel).

Der Funktionalismus erfreut sich unter Materialist/innen nach wie vor großer Beliebtheit, obwohl er mit ebenso schwerwiegenden Einwänden behaftet ist wie der logische Behaviorismus und die Identitätstheorie. Ein gewichtiger Einwand lautet z. B., dass die Funktionalistin gezwungen ist, Systemen, die keine mentalen Zustände haben, mentale Zustände zuzuschreiben. Wenn der Funktionalismus wahr ist, hat jedes System, das sich in inneren Zuständen befindet, die dieselben kausalen Rollen spielen wie die meinigen, mentale Zustände – egal, aus welchem Material es besteht. Unse-

rer Phantasie sind in dieser Beziehung keine Grenzen gesetzt. Wenn wir es nur geschickt anstellen, könnten wir eine komplexe Konstruktion aus leeren Bierdosen bauen, die in der geforderten Weise mit mir funktional äquivalent wäre. Aber es scheint absurd zu sein, einem solchen System Geist zusprechen zu wollen (Searle 1980; Block 1978).

Angesichts der Schwierigkeiten, mit denen die bislang betrachteten Versionen des Materialismus zu kämpfen haben, wurde von einigen materialistisch gesinnten Philosoph/innen vorgeschlagen, die Annahme aufzugeben, dass es überhaupt mentale Zustände gibt. Begriffe wie ‚Schmerzen‘ oder ‚Überzeugung‘, so der Gedanke, mögen zwar einen Gebrauch in unserer Sprache haben, der die Illusion erzeugt, es gäbe etwas, auf das sie sich beziehen. Aber in Wirklichkeit haben diese Begriffe keinen Bezugsgegenstand. Sie gleichen darin Begriffen wie ‚Hexe‘, ‚Äther‘ oder ‚Phlogiston‘. In dem Maße, in dem sich unser Wissen über die Ursachen unseres Verhaltens erweitern werde, so die Prognose, werde unser alltagspsychologisches Vokabular – die vertraute Rede von Schmerzen, Überzeugungen, Wünschen usw. – nach und nach aus der Mode kommen und durch neuro- und kognitionswissenschaftliche Begriffe ersetzt werden (Churchland 1981; Rorty 1965). Diese als ‚eliminativer Materialismus‘ bekannte Position wird allerdings von den meisten Materialist/innen als Verzweiflungsschritt betrachtet, zu dem wir nur im äußersten Notfall – der längst noch nicht eingetreten sei – bereit sein sollten.

Mit dem Idealismus und dem Materialismus sind die Möglichkeiten, die These des Dualismus zu ersetzen, allerdings nicht ausgeschöpft. Es gibt eine dritte Alternative, die zwar lange Zeit ein Nischendasein führte, in den letzten Jahren aber eine Renaissance erlebt: der neutrale Monismus. Neutrale Monist/innen behaupten, dass sich Geistiges wie Physisches gleichermaßen aus ontologisch neutralen Grundelementen zusammensetzt. Worin diese Grundelemente bestehen, ist allerdings umstritten. Einige Vertreter des neutralen Monismus sind der Meinung, dass es sich um Sinnesempfindungen handelt (Ayer 1936). Aber das scheint schlecht zur Idee der ontologischen Neutralität zu passen – gelten sinnliche Empfindungen doch gemeinhin als Paradebeispiele für Geistiges. Ein neutraler Monismus, der Sinnesempfindungen als Grundelemente postuliert, unterscheidet sich daher nur unwesentlich von bestimmten Spielarten des Idealismus. Ein in dieser Hinsicht vielleicht weniger problematischer Vorschlag lautet, dass die Rolle ontologisch neutraler Grundelemente von bestimmten abstrakten Entitäten gespielt wird (Sayre 1976).

Die Rede von ontologischer Neutralität wird gemeinhin im Sinne von ‚weder geistig noch physisch‘ aufgefasst. Man kann sie jedoch auch im Sinne von ‚sowohl geistig als auch physisch‘ verstehen. Dieser Zug öffnet den neutralen Monismus für den Panpsychismus. Ein auf Überlegungen von Bertrand Russell zurückgehender Vorschlag beruft sich z. B. auf den Umstand, dass die moderne Physik die fundamentalen Bestandteile der Materie lediglich über ihre relationalen Eigenschaften charakterisiert, dass wir über ihre intrinsischen Eigenschaften dagegen nichts wissen. Es steht uns daher frei zu vermuten, dass die intrinsischen Eigenschaften von Elementarteilchen geistiger Natur sind – oder doch zumindest proto-geistiger Natur, insofern zwar vereinzelte Instanziierungen jener Eigenschaften nicht hinreichend für bewusstes Erleben sind, sie bei gehäuftem Auftreten in gewissen Kombinationen jedoch zur Entstehung von Geistigem führen. (Für einen Einblick in die aktuelle Diskussion über den Panpsychismus s. Brüntrup/Jaskolla 2017.)

Literatur

- Armstrong, David M.: *A Materialist Theory of the Mind*. London 1968.
- Ayer, Alfred J.: *Language, Truth and Knowledge*. London 1936.
- Barz, Wolfgang: *Die Transparenz des Geistes*. Berlin 2012.
- Beckermann, Ansgar: *Analyticische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin/New York 2001.
- Bieri, Peter: *Generelle Einführung*. In: Peter Bieri (Hg.): *Analyticische Philosophie des Geistes*. Weinheim 1981, 1–28.
- Block, Ned: *Troubles With Functionalism*. In: C. Wade Savage (Hg.): *Perception and Cognition*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Bd. 9. Minneapolis 1978, 268–305.
- Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig 1874.
- Brüntrup, Godehard/Jaskolla, Ludwig: *Panpsychism – Contemporary Perspectives*. Oxford 2017.
- Carnap, Rudolf: *Psychologie in physikalischer Sprache*. In: *Erkenntnis* 3 (1932), 107–142.
- Churchland, Paul M.: *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*. In: *Journal of Philosophy* 78 (1981), 67–90.
- Crane, Tim: *Elements of Mind – An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford 2001.
- Fodor, Jerry: *The Language of Thought*. New York 1975.
- Foster, John: *The Case for Idealism*. Boston 1982.
- Huxley, Thomas H.: *On the Hypothesis that Animals Are Automata, and Its History*. In: *Fortnightly Review* 95 (1874), 555–580.
- Lewis, David: *An Argument for the Identity Theory*. In: *Journal of Philosophy* 63 (1966), 17–25.

- Metzinger, Thomas (Hg.): *Grundkurs Philosophie des Geistes*. 3 Bde. Paderborn 2009.
- Nagel, Thomas: What Is It Like to Be a Bat? In: *Philosophical Review* 83 (1974), 435–450.
- Putnam, Hilary: Psychological Predicates. In: William H. Capitan/Daniel D. Merrill (Hg.): *Art, Mind, and Religion*. Pittsburgh 1967, 37–48.
- Robinson, William S.: Causation, Sensations and Knowledge. In: *Mind* 91 (1982), 524–540.
- Rorty, Richard: Mind-Body Identity, Privacy, and Categories. In: *Review of Metaphysics* 19 (1965), 24–54.
- Sayre, Kenneth M.: *Cybernetics and the Philosophy of Mind*. Atlantic Highlands 1976.
- Searle, John R.: Minds, Brains, and Programs. In: *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), 417–424.
- Smart, John J. C.: Sensations and Brain Processes. In: *Philosophical Review* 68 (1959), 141–156.
- Tye, Michael: *Ten Problems of Consciousness – A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, Mass. 1995.

Wolfgang Barz

54 Die Ontologie von Sinn: Das Sein von Bedeutung und Begriff

Im alltäglichen Umgang miteinander gehen wir gewöhnlich davon aus, dass wir selbst und andere Personen tatsächlich mentale Zustände entwickeln und gewisse Zeichen produzieren, die eine Bedeutung, das heißt einen semantischen Gehalt haben. Vom Sein der Bedeutungen und Begriffe lässt sich, wie unter anderem Davidson gezeigt hat, sicher nicht in einem reifzierten Sinn sprechen. Bedeutungen und Begriffe sind keine Objekte. Im Folgenden wird daher vorausgesetzt, dass von einem Sein von Bedeutungen und Begriffen genau dann gesprochen werden kann, wenn es Entitäten gibt, die eine – gegebenenfalls begriffliche – Bedeutung oder besser einen – gegebenenfalls propositionalen – semantischen Gehalt haben. In genau diesem Sinn spricht unsere Alltags- und Volkspsychose logie zweifellos Bedeutungen und Begriffen Existenz zu. Wie sich allerdings die Existenz (das ‚Sein‘) von Bedeutung und Begriff ontologisch und wissenschaftlich analysieren lässt, hängt erheblich davon ab, welche Hintergrundtheorien herangezogen werden und was man unter Bedeutungen und Begriffen versteht. Im Folgenden wird die repräsentationalistische Theorie des Geistes und geistiger Produkte als Hintergrundtheorie verwendet, und Bedeutungen werden als semantische Netzwerke betrachtet, die mit sprachlich formulierten Gedanken, Äußerungen und Texten verknüpft sind. Begriffe sind aus dieser Sicht generelle sprachliche Vorstellungen und Ausdrücke, die durch typische semantische Netzwerke definiert sind. In dieser spezifizierten Form soll exemplarisch erörtert werden, wie eine Ontologie semantischer Verhältnisse entwickelt werden kann. Dazu wird auf Einsichten der kognitiven Psychologie, der Debatte um den semantischen Realismus und Antirealismus sowie der Davidsonianischen Semantik zurückgegriffen.

54.1 Kognitiv-psychologischer Realismus semantischer Netzwerke

Die kognitive Psychologie befasst sich seit geraumer Zeit explizit mit dem semantischen Hintergrund menschlicher Gedanken und Äußerungen. Dabei sind zwei Arten von empirischen Daten im Spiel: Die messbare Geschwindigkeit von mentalen Assoziationen und von erfolgreicher Kommunikation. Der Ausdruck ‚Haus‘ ruft beispielsweise bei Hörern schnelle

mentale Assoziationen von Gebäuden, Fenstern, Dächern usw. hervor, und wenn eine Person einer anderen Person erzählt, dass sie ein Haus bauen will, entwickelt der Hörer Erwartungen wie dass das Haus Fenster und Türen, ein Dach, ein Fundament etc. hat und der Hausbau die Mitarbeit von Handwerkern und Architekten erforderlich macht. Im Blick auf diese Daten postuliert die kognitive Psychologie dann semantische Strukturen, die diese empirischen Daten zu erklären vermögen. Diese Erklärungsleistung ist dann ein guter Grund für die Annahme der Realität der postulierten semantischen Strukturen. Ein prominentes Fallbeispiel ist die Semantik von Begriffen.

Die Semantik von Begriffen weist, wie bereits in der antiken Philosophie festgestellt wurde, unter anderem Über- und Unterordnung auf, in der Psychologie oft *isa-Verbindung* (x is a y -Verbindung) genannt. Ein Beispiel für ein isa-strukturiertes semantisches Netzwerk wäre:

- Ebene 1: Tier → hat Haut, kann sich bewegen, nimmt Nahrung auf, atmet
- Ebene 2: Vogel oder Fisch → Tier
- Ebene 3a: Vogel → hat Flügel, kann fliegen, hat Federn
- Ebene 3b: Fisch → hat Flossen, kann schwimmen, hat Kiemen.
- Ebene 4a: Kanarienvogel oder Strauß → Vogel.
- Ebene 4b: Hai oder Lachs → Fisch.
- Ebene 5a: Kanarienvogel → kann singen, ist gelb.
- Ebene 5b: Strauß → hat lange Beine, ist groß, kann nicht fliegen.
- Ebene 5c: Hai → kann beißen, ist angriffslustig.
- Ebene 5d: Lachs → ist pink, ist essbar, schwimmt zum Laichen stromaufwärts.

Angesichts dieser isa-Verbindung sollte man erwarten, dass deutschsprachige Personen Sätze wie

- 1a. Kanarienvögel sind gelb;
- 1b. Lachse sind pink
- 2a. Kanarienvögel haben Federn
- 2b. Lachse haben Kiemen
- 3a. Kanarienvögel haben Haut
- 3a. Lachse atmen

unterschiedlich schnell auf Wahrheit oder Falschheit hin beurteilen, weil sie sich dafür unterschiedlich weit im skizzierten semantischen Netzwerk bewegen müssen. Und genau das lässt sich auch bestätigen. Die Probanden benötigen im Schnitt 1310 Millisekunden für

die Sätze 1a und 1b, 1380 Millisekunden für die Sätze 2a und 2b sowie 1470 Millisekunden für die Sätze 3a und 3b. (Vgl. dazu auch Johnson-Laird 1996, 373–381; Quillian 1968. Zum Nachweis der Realität semantischer Netzwerke aus philosophischer Sicht vgl. Strawson 1994)

Doch gibt es Arten von semantischen Netzwerken, die nicht lediglich *isa*-Verbindungen sind. Denn neben den Ober- und Unterbegriffen eines generellen Begriffs *X* assoziieren Probanden gewöhnlich typische Teile, Material, Form, ungefähre Größe und Funktion von *X*-Dingen. Dabei werden die typischen Teile oft hierarchisiert (denn meist weisen die typischen Teile bestimmter Dinge ihrerseits typische Teile auf, z. B. Wände von Häusern enthalten typischer Weise Fenster und Türen). Diese Merkmalsarten von Begriffen und Kategorisierungen heißen auch *slots* und werden im Falle bestimmter Begriffe geeignet ausgefüllt. Außerdem verwenden wir Begriffe mit dieser *slot*-Struktur gewöhnlich so, dass wir sie auch auf Dinge anwenden, die eines der in den *slots* aufgeführten Merkmale nicht erfüllen (Vögel können fliegen, aber ein Strauß ist auch ein Vogel, obgleich er nicht fliegen kann). Die typischen Merkmale in den *slots* werden daher auch als *Default-Werte* (Werte, deren Erfüllung auch unerlässlich ist) bezeichnet. Das Konzept eines Hauses würde zum Beispiel folgende *slots* enthalten: Häuser sind eine Art von Gebäuden; Wohnhäuser, Bürohäuser und Fabrikgebäude sind wichtige Arten von Häusern; sie haben Zimmer und Wände, und die Wände haben Fenster und Türen; Häuser können aus Holz, Ziegeln, Lehm oder Steinen gebaut sein und haben meist eckige (sehr häufig viereckige) Formen; Häuser haben üblicherweise eine Grundfläche von mehr als 10 qm und weniger als 1000 qm und weisen bis zu etwa acht Stockwerke auf. Sie dienen der Unterbringung von Menschen, Vorräten und Arbeitsmaterial. Gegenstände, die ein oder zwei der letzten sechs Merkmale nicht erfüllen, alle anderen aber erfüllen, lassen sich ebenfalls noch als Häuser ansehen; Gegenstände allerdings, die das erste Merkmal nicht erfüllen, sind keine Häuser. Semantische Netzwerke mit einer *slot*-Struktur heißen ‚Schemata‘ (vgl. z. B. Thagard 1999, 82–84). Viele kognitive Psychologen gehen heute davon aus, dass die wichtigsten generellen Begriffe Schemata sind (vgl. bereits Rumelhart 1980). Denn viele Experimente liefern Indizien für die Realität von Schemata. So hat man zum Beispiel Probanden in ein Büro geschickt, mit dem Hinweis, dass sie hier kurz auf einen psychologischen Test warten sollten. Nach ca. 30 Sekunden kam der Versuchsleiter in das Büro und führte

die Probanden in einen anderen Raum, um sie dann danach zu befragen, an welche Gegenstände und Teile des Büros sie sich erinnern. Die Hypothese, dass die Probanden dabei das Büro-Schema aktivieren, ließ erwarten, dass sie sich gut an diejenigen Gegenstände und Teile des betreffenden Büros erinnern würden, die dem Büro-Schema entsprachen. Zugleich ließ sich prognostizieren, dass sie sich weit weniger gut an Dinge erinnern würden, die zwar im Büro vorhanden waren, aber nicht unter einem der *slots* des Büro-Schemas fallen, und dass sie vielleicht auch glauben würden, sich an Dinge im Büro zu erinnern, die unter einen der *slots* des Büro-Schemas fallen, die aber tatsächlich im betreffenden Büro nicht vorhanden waren. Diese Prognosen wurden in vielen Experimenten exakt bestätigt. Weit mehr als 90 % der Probanden erinnerten sich an die schema-gerechten Merkmale; nur 9 % der Probanden erinnerten sich dagegen an schema-abweichende Merkmale, und 8 % der Probanden glaubten sich an schema-gerechte Merkmale zu erinnern, die tatsächlich nicht im Büro vorhanden waren.

Da die Schemata Default-Werte enthalten, ist außerdem damit zu rechnen, dass bestimmte Gegenstände und Arten von Gegenständen mehr oder weniger gut in das Schema passen und demnach unterschiedliche Grade der Zugehörigkeit zum Schema aufweisen können. Insbesondere kann man prognostizieren, dass eine oder einige Arten von Gegenständen als besonders typische (also prototypische) Schema-Vertreter angesehen werden. Auch dafür hat man in der kognitiven Psychologie überzeugende Evidenz gefunden. Für das Vogel-Schema scheint etwa das Rotkehlchen ein Prototyp zu sein, das Huhn liegt in der Mitte der Zugehörigkeitsskala, und der Strauß ziemlich am Ende. Fußball ist eine wesentlich typischere Sportart als Gewichtheben, und Mord ist ein wesentlich typischeres Verbrechen als Landstreichelei. Vollständig erfüllte Schemata eines Dinges *X* werden daher manchmal auch als ‚Prototypen von *X*‘ bezeichnet (vgl. z. B. Thagard 1999, 99; allgemeiner zu Konzepten als Schemata vgl. ebd., 80–100). Die Schema-Theorie kann demnach die semantische Prototypentheorie auf elegante Weise integrieren (vgl. dazu etwa Kleiber 1993; Rosch/Lloyd 1978; Rosch/Mervis 1975; Rosch 1978, 1975, 1975a). Im Übrigen verfügen wir auch über Schemata von Ereignissen, die meist als ‚Skripte‘ bezeichnet werden.

Die semantische Theorie der *isa*-Verbindungen mit Über- und Unterordnungen sowie der Schemata mit *slot*-Struktur wird in der kognitiven Psychologie offiziell in der rein empirischen Sprache der mentalen Assoziationen beschrieben. Unter der Hand wird jedoch

auch ein anderes Vokabular gebraucht. So heißt es zum Beispiel, dass daraus, dass Tiere atmen und Vögel Tiere sind, folgt, dass Vögel und Kanarienvögel atmen, dass man ferner daraus, dass Kanarienvögel Vögel sind und Vögel Federn haben, *erschließen kann*, dass Kanarienvögel Federn haben, und dass man daraus, dass ein Kanarienvogel ein Vogel und ein Vogel ein Tier ist und ein Tier eine Haut hat, *herleiten kann*, dass ein Kanarienvogel eine Haut hat. Und wenn wir wissen, dass etwas ein Haus ist, dann können wir anhand der Schemadefinition *erschließen*, dass es wahrscheinlich aus Holz oder Stein gemacht ist und dass es Wände, Fenster und Decken besitzt (vorbehaltlich der erwähnten Default-Struktur). Diese Darstellung enthält offenbar ein logisches Vokabular und beschreibt die semantischen Netzwerke als logische Ordnungen (Anderson 2007, 183 f.).

Auf diese Weise zeigt die kognitive Psychologie auf empirische und experimentell gestützte Weise, dass semantische Netzwerke (also komplexe Bedeutungen zum Beispiel von Begriffen) in unserem Geist existieren. Das Sein der Bedeutungen von Begriffen besteht diesen Befunden zufolge darin, dass sie in unserem kognitiven Apparat nachweisbar operativ sind. Kognitive Operationalität ist sicherlich ein akzeptables Existenzkriterium für mentale Zustände und Prozesse sowie für Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke.

54.2 Semantischer Antirealismus

Die alltägliche und kognitiv-psychologische Überzeugung von der Existenz der Bedeutung und der Begriffe ist seit geraumer Zeit scharf attackiert worden. Dieser semantische Antirealismus weist allerdings bisher keine einheitliche Gestalt auf. Die einflussreichste Variante ist ein metaphysischer semantischer Antirealismus, der sich seinerseits auf den physikalistischen Naturalismus beruft (vgl. z. B. C. Wright 2002; Rey 1997, 69–77; Boghossian, 1990). Dieser Naturalismus geht davon aus, dass unsere Welt im Vokabular einer optimal entwickelten Physik vollständig charakterisiert werden kann. Diese Naturalisten behaupten, dass die Semantik nicht in den physikalistischen Rahmen integriert werden kann. Insbesondere vermag der radikale Eliminativismus keinerlei empirische Daten zu erkennen, die ein theoretisches Existenz-Postulat mentaler Zustände mit semantischen Gehalten erforderlich machen könnten (vgl. z. B. Quine 1960, 264). Die Eliminativisten bestreiten demnach nicht nur, dass semantische Gehalte und Bedeutungen existie-

ren, sondern auch, dass es Träger mit semantischen Gehalten (mentale Zustände und ihre Produkte) gibt. Der moderate Eliminativismus geht zwar ebenfalls davon aus, dass seriöse empirische Theorien über das Gehirn und den Geist die Existenzannahme mentaler Zustände nicht erforderlich machen und dass es daher wissenschaftlich gesehen keine mentalen Zustände gibt, spricht den mentalen Zuständen und ihren semantischen Gehalten jedoch eine als-ob-Existenz zu. Falls diese Zuschreibung erfolgreiche Prognosen und ein erfolgreiches Umgehen mit den entsprechenden semantisch gehaltvollen Dingen erlaubt, haben wir gute Gründe, weiterhin so zu tun, als ob diese Dinge auch tatsächlich existieren. Aus dieser Sicht ist unser alltäglicher oder volkspsychologischer semantischer Realismus gerechtfertigt (Dennett 1981, 1971).

Eine andere Form des semantischen Antirealismus ist eine wissenschaftstheoretische Variante. Diese Position geht davon aus, wir von Realität und Existenz sprechen sollten, wenn bestätigte Theorien Existenzpostulate aufstellen oder doch zumindest implizieren. Zugleich wird jedoch behauptet, dass Alltagspsychologie, Semantik und Philosophie des Geistes überhaupt nicht auf Gegenstände oder Eigenschaften in der Welt referieren, weil sie nicht in Gestalt seriöser empirischer Theorien auftreten und nicht das Geschäft einer deskriptiven und repräsentationalen Beschreibung der Welt betreiben. So vertritt zum Beispiel der Normativismus, der auf Kripkes Wittgenstein-Interpretation zurückgeht, die These, dass die Befolgung semantischer Regeln nicht von physischen Fakten, sondern nur von den normativen Evaluierungen der Gemeinschaft abhängt, zu der die entsprechende Person gehört. Semantik hat einen normativen, nicht einen deskriptiven Status.

Eine andere Form des wissenschaftstheoretischen semantischen Antirealismus ist Davidsons ‚Interpretationismus‘. Aus dieser Perspektive könnten Personen keine semantisch gehaltvollen Gedanken oder Äußerungen produzieren, wenn sie nicht von anderen Personen angemessen interpretiert werden könnten. Das Verfügen über gehaltvolle Gedanken ist daher vom Zuschreiben dieser Gedanken durch andere Personen abhängig, so wie das Äußern bedeutungsvoller Sätze von der Zuschreibung von Bedeutungen zu Lautfolgen durch andere Personen abhängig ist. Die Wahrheit einer solchen Zuschreibung besteht in ihrer Übereinstimmung mit der bestmöglichen konsistenten Interpretation dieser Lautfolgen (Davidson 1980a, 253). Insbesondere ist die Existenz gehaltvoller mentaler Zustände und Äußerungen konstitutiv an eine

lange Geschichte von Interpretationspraktiken gebunden. Semantische Gehalte supervenieren daher nicht über internen Zuständen (z. B. Gehirnzuständen). Daher ist zweifelhaft, ob semantische Tatsachen Ereignisse im strikten ontologischen Sinne sind (also ob sie grundlegende Kriterien für Realität erfüllen, zum Beispiel raum-zeitlich lokalisierbar oder kausal wirksam zu sein).

Ein weiteres Argument für den wissenschaftstheoretischen semantischen Anti-Realismus wird oft aus der Unterbestimmtheit der Übersetzung und der Interpretation gezogen. Eine zentrale Prämissen ist dabei, dass nur solche Dinge als existent gelten, deren Individuation stets zu demselben Ergebnis führt. Nun scheinen jedoch Übersetzungen und Interpretationen durch empirische Daten (Äußerungen, Für-Wahr-Halten, Referieren, T-Theoreme) unterbestimmt zu sein. Das heißt, dass verschiedene Interpretationen und Interpretationstheorien zu gegebenen empirischen Daten gleichwertig und miteinander inkonsistent sein können (vgl. Davidson 1984a). Die theoretische Individuation von semantischen Gehalten führt also nicht stets zum selben Ergebnis. Daraus wird gefolgert, dass Sätze und Gedanken nicht auf eine unabhängig gegebene Realität referieren. Das genannte Realitätskriterium ist demnach nicht erfüllt (vgl. Schröder 2004, 133–135).

Einige Versionen des semantischen Antirealismus sind heftig kritisiert worden. Dies gilt vor allem für seine metaphysischen Varianten. Man hat zum Beispiel auf die enormen Kosten einer Zurückweisung der Alltagspsychologie hingewiesen (Fodor 1987, xii; vgl. auch Baker 1987, 130 ff.). Man hat den Erfolg der Alltagspsychologie betont und daher bestritten, dass die Alltagspsychologie eine defizitäre Theorie ist (Fodor 1987 Kap. 1; Horgan/Woodward 1985). Der metaphysische Naturalismus ist als inkohärent bezeichnet worden, z. B. weil er selbst als semantisch gehaltvolle und wahre Behauptung auftritt. (Vgl. z. B. Wright 2002, 214–216; Baker 1987, 135 ff. Zur Kritik dieses Einwandes vgl. Beckermann 2001, 262–266; Devitt 1990. Zur Kritik weiterer philosophischer Einwände gegen den metaphysischen Naturalismus vgl. Rey 1997, 77–94.) Und man hat versucht, den radikalen Eliminativismus Punkt für Punkt zu widerlegen (vgl. McGinn 1989).

Bemerkenswert ist allerdings, dass in all diesen Debatten um den semantischen Realismus und Antirealismus das Leitbild des wissenschaftlichen Realismus, wie es erstmals von Quine explizit formuliert worden ist, weiterhin stets präsent ist und vorausgesetzt wird:

Wir sind berechtigt, dasjenige als existent anzusehen, von dem unsere jeweils besten Theorien begründet behaupten, dass es existiert. Ein Teil dieser Begründung besteht im Argument der besten Erklärung für die bisherigen Erfolge guter wissenschaftlicher Theorien. Der wissenschaftliche Realismus impliziert keineswegs einen naiven metaphysischen Realismus, demzufolge wir durch das Auge Gottes schauen und unsere Behauptungen direkt mit der Realität verglichen können. Wie unsere Sprache auf der Realität hockt (wie Putnam einst fragte), ist sicherlich ein schwieriges Problem, aber es handelt sich um ein Problem, das keineswegs nur die wissenschaftliche Sprache betrifft, sondern sich auch auf die empirische und alltägliche Sprache bezieht – und selbst die härtesten wissenschaftlichen Antirealisten, wie etwa Bas van Fraassen, bestreiten nicht, dass es Sinn macht zu sagen, unsere empirischen Sätze bezögen sich auf die Welt. Der wissenschaftliche Realismus bleibt daher eine akzeptable Position.

54.3 Verstehen und semantischer Realismus

Im Rahmen einer repräsentationalistischen Theorie des Geistes und der mentalen Zustände lässt sich der allgemeine Begriff des Verstehens auf der elementarsten Ebene folgendermaßen kennzeichnen: Lebewesen *A* versteht Lebewesen *B*, wenn *A* und *B* einen Geist haben und *A* einige mentale Zustände von *B* erfasst. Verstehen ist ein Lesen des Geistes, und zwar gewöhnlich anhand der expressiven Zeichen, die *B* produziert und die von *B*'s mentalen Zuständen hervorgerufen werden. Dies bedeutet genauer, dass *A* die Funktionalität, den semantischen Gehalt und den psychologischen Modus eines mentalen Zustandes von *B* dadurch versteht, dass *A* die Folgen, die Bedeutung und den Sprechakt der expressiven informativen Zeichen erfasst, die *B* manifestiert und die von *B*'s mentalen Zuständen hervorgerufen werden. Das Verstehen ist daher stets metarepräsentational. Sofern das Zeichen phonetisch oder syntaktisch gegliedert ist, impliziert das Verstehen des Zeichens ein Erfassen seiner phonetischen Gliederung und gegebenenfalls seiner syntaktischen und grammatischen Struktur. Das Verstehen des semantischen Gehalts eines mentalen Zustandes anhand des Erfassens der Bedeutung des entsprechenden expressiven Zeichens bedeutet einerseits zu erfassen, in welchem mentalen Zustand ein Wesen ist, und andererseits zu erfassen, welche

Information über die Welt der semantische Gehalt des mentalen Zustandes und seines expressiven Zeichens im Normalfall enthält (vgl. genauer Detel 2011). Die Informativität des Verstehens bindet diesen kognitiven Akt in die soziale Kognition ein – in ein erfolgreiches gegenseitiges Verstehen, das – wie bereits Max Weber gezeigt hat – für komplexe soziale Organisationen unabdingbar ist und aufgrund dieser Funktion im Verlauf der kulturellen Evolution selektiert worden ist.

Über die Alltagspsychologie mit ihrem grundlegenden Verfahren des Rationalisierens von Gedanken, Äußerungen, Texten und Handlungen hat es zahlreiche kontroverse Diskussionen gegeben, doch kann es, wie Jerry Fodor mit Recht betont hat (Fodor 1987, xii; vgl. auch Baker 1987, 130 ff.), an der überwiegenden explanatorischen und prognostischen Zuverlässigkeit des alltagspsychologischen Verstehens in vielen einfachen und zugleich wichtigen Fällen keinen ernsthaften Zweifel geben.

Das professionelle Interpretieren insbesondere von Texten, das theoretisch von der Hermeneutik untersucht wird, hat allerdings im Reigen wissenschaftlicher Aktivitäten heutzutage keine gute Reputation. Dazu haben einige Geisteswissenschaftler selbst beigetragen, beispielsweise durch Klagen über eine permanente Krise der Literaturwissenschaft, die mit ihrer fortgesetzten narzistischen Spiegelung ihrer methodischen Möglichkeiten ihres eigentlichen Gegenstandes, der Literatur, verlustig gehe (vgl. z. B. Barner 1998; vgl. auch Geisenhanslücke 2003, 11 f.). Zuweilen wird Literaturwissenschaft geradezu mit ihrer eigenen Krise identifiziert, vgl. Stierle 1996). Auch die Methodenvielfalt des Textverstehens stützt nicht gerade den Eindruck, die professionelle Praktik des Interpretierens sei ein halbwegs verlässliches Verfahren. Einige der einflussreichsten Hermeneutiker haben die Vorbehalte gegenüber der Methode des Verstehens eher weiter geschürt als abgemildert. Dies gilt zum Beispiel von Hans-Georg Gadamer, der davon ausgeht, dass das Phänomen des Verstehens noch alle menschlichen Weltbezüge durchdringt und sich dem Versuch widersetzt, sich in eine wissenschaftliche Methode umdeuten zu lassen. Es ist daher das Anliegen der Hermeneutik, vor allem jene Erfahrung von Wahrheit aufzusuchen, die den Kontrollbereich der Wissenschaft übersteigt, und diese Erfahrung auf ihre Legitimation hin zu befragen. Denn das Verstehen der Universalgeschichte (für Gadamer die höchste Stufe des Verstehens) muss standortgebunden sein. Der Interpret gehört zusammen mit seinem Standpunkt selber der

Universalgeschichte an. Historisches Verstehen kann daher nicht neutral und objektiv sein und methodologisch nicht an den Standards der Naturwissenschaften gemessen werden (Gadamer 1965, 220 f.).

Die theoretische Strategie Gadamers, das Verstehen als Erfassen semantischer Gehalte von Idealen strikter Wissenschaftlichkeit zu trennen, wird vom Poststrukturalismus auf die Spitze getrieben, demzufolge Texte keine feste Bedeutung und keine feste Struktur aufweisen. Daher kann es dem Poststrukturalismus zufolge keine wissenschaftliche Behandlung von Texten und Literatur geben – Literaturwissenschaft, Literaturtheorie und Theorien des Verstehens sind aussichtslose Projekte (vgl. dazu Culler 1988). Diese Ansätze erweisen sich aber bei genauerem Zusehen als haltlos (vgl. Detel 2011).

Allerdings gibt es in der modernen Hermeneutik auch eine Gegenströmung, die auf die Wissenschaftlichkeit des professionellen Interpretierens pocht und damit an die klassische Hermeneutik bei Clauberg, Schleiermacher, Dilthey und Weber anknüpft. In jüngster Zeit wird dieser Ansatz manchmal als naturalistische Hermeneutik bezeichnet (vgl. dazu bspw. Reuter 2003). Der gemeinsame Kern naturalistischer Hermeneutiken ist die These, professionelles Interpretieren verfahre gewöhnlich nach der hypothetisch-deduktiven Methode, die auch in anderen Wissenschaften, insbesondere in den Naturwissenschaften, Anwendung finde und in allen Disziplinen den Kern der wissenschaftlichen Methode ausmache (vgl. vor allem Tepe 2007; Mantzavinos 2005; Böhm 2005; Foellesdal 2001; Gigerenzer 2000; Kanitscheider/Wetz 1998; Albert 1994; Livingston 1993; Levine 1993; Livingston 1988; Foellesdal 1982; Foellesdal 1979; Göttner 1973; Abel 1948/1953). Mit dieser These ist das Eingeständnis vereinbar, dass es im allgemeinen Rahmen des hypothetisch-deduktiven Verfahrens deutliche Unterschiede zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften gibt (vgl. dazu Foellesdal 1979 und 1982, ferner Mantzavinos 2005).

Es gibt in der Tat eine Reihe von guten Gründen, dem professionellen Interpretieren in den meisten Fällen nachweisbaren Erfolg zuzuschreiben. Dafür ist wichtig zu sehen, dass komplexe professionelle Interpretationen auf rationale Erklärungen hinauslaufen, die in vielen Wissenschaften mit großem Erfolg angewendet werden, von der Mathematik über die Theorie der rationalen Wahl in Ökonomie und Soziologie bis hin zur Geschichtswissenschaft und Literaturwissenschaft (vgl. dazu genauer Detel 2014, Kap. 5). Diese Fälle stützen zusammen mit dem wissenschaftlichen

Realismus den semantischen Realismus (vgl. dazu auch Schröder 2001).

54.4 Semantischer Realismus und externalistische Semantik à la Davidson

Zum Abschluss soll der semantische Realismus vor dem Hintergrund einer externalistischen interpretationistischen Semantik im Stile Davidsons geprüft werden. Dabei soll auf exemplarische Weise deutlich werden, welche Form der semantische Realismus im Rahmen einer der tiefsten modernen Semantiken annimmt. Wie bereits erwähnt, scheint Davidsons Semantik allerdings auf den ersten Blick auf dem Boden des semantischen Antirealismus zu operieren. Insbesondere macht eine angemessene Semantik nach Davidson keinen Gebrauch von Bedeutungen als Entitäten (vgl. z. B. Davidson 1990, 10).

Auf der anderen Seite kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass für Davidson Zuschreibungen der Form »S sagt, dass p « und »S glaubt, dass p « oft wahr sind. Und wenn wir – wie heute üblich – annehmen, dass die Formel »dass p « die Bedeutung von Äußerungen oder den semantischen Gehalt von Gedanken beschreibt, dann müssen wir anerkennen, dass Zuschreibungen der genannten Formen feststellen, dass Person S eine Äußerung mit der Bedeutung »dass p « getan oder einen Gedanken mit dem semantischen Gehalt »dass p « gedacht hat. Und wenn diese Zuschreibungen wahr sind, müssen wir, wie es scheint, anerkennen, dass es Äußerungen mit bestimmten Bedeutungen (seitens gewisser Personen) sowie Gedanken mit bestimmten semantischen Gehalten (bei einigen Personen) tatsächlich gibt (so Davidson selbst z. B. in Davidson 1997, 20, 29).

Dies folgt auch daraus, dass eine Interpretationstheorie, selbst wenn sie in ihrem axiomatischen Apparat nicht explizit von Bedeutungen spricht, dennoch das Ziel hat, für jeden Satz der betrachteten Objektsprache seine Bedeutung anzugeben. Wenn die Interpretationstheorie tatsächlich, wie Davidson meint, eine empirische Theorie ist, die auch empirisch getestet werden kann, dann beschreiben gut bestätigte Interpretationstheorien Fakten in der Welt, und insbesondere auch, dass gewisse aus ihr abgeleitete Theoreme interpretativ sind, und das heißt nichts anderes, als dass in einem interpretativen Theorem der Form »s ist wahr gdw. p « die Formel »dass p « die Bedeutung jenes Satzes der interpretierten Objekt-

sprache angibt, dessen metasprachlicher Name »s« ist. Daher sind nach Davidson Zuschreibungen von Meinungen ebenso öffentlich verifizierbar wie Interpretationen von Äußerungen, denn sie basieren auf denselben Belegen: Wenn wir verstehen können, was jemand sagt, können wir auch wissen, was er meint. Tatsächlich argumentiert Davidson in einem seiner späteren Aufsätze explizit für den semantischen Realismus (vgl. Davidson 1997, 20). Man kann den semantischen Realismus à la Davidson in folgende Thesen zusammenfassen:

- (R1) Ein Gedanke oder eine Äußerung M einer Person P erhält eine Bedeutung (einen semantischen Gehalt) nur, weil es externe Fakten gibt, die zu den wichtigsten Ursachen dafür gehören, dass M von P produziert wird (Theorie der kausalen Referenz).
- (R2) Eine erfolgreiche Interpretationstheorie erlaubt uns zu sagen, dass Sätze der Form »S sagt (ist davon überzeugt), dass p « wahr sind genau dann, wenn es auf S zutrifft, dass sie sagt (davon überzeugt ist), dass p der Fall ist, d. h. wenn S tatsächlich sagt (davon überzeugt ist), dass p der Fall ist.
- (R3) Eine erfolgreiche Interpretationstheorie, aus der ein wahres Theorem der Form »s ist wahr gdw. p « deduzierbar ist, erlaubt uns zu sagen, dass ein Sprecher der Objektsprache, der den Satz »s« äußert, damit sagt, dass p der Fall ist, d. h. dass auf diesen Sprecher das Prädikat »x sagt, dass p der Fall ist« zutrifft.

Davidson vergleicht Zuschreibungen von semantisch gehaltvollen Gedanken mit dem Messen von Gegenständen (z. B. Davidson 1997, 24 f.). Wir können Gegenstände mit unterschiedlichen Parametern und Skalen messen, das Gewicht zum Beispiel in Pound oder Kilo. Alternative Skalen für Messungen sind jedoch nicht inkonsistent miteinander, denn sie messen dasselbe. Skalen für Messungen sind nicht empirische Gegenstände, sondern Mittel, um gewisse Eigenschaften von empirischen Gegenständen zu messen.

Analog besagen nach Davidson Zuschreibungssätze der Form »S sagt (ist davon überzeugt), dass p « nicht, dass die Äußerung, dass p , oder die Überzeugung, dass p , eine Entität in der Welt ist, zu der S eine Relation aufweist – sondern dass S das Prädikat »sagen (davon überzeugt sein)«, dass p erfüllt. Im Prinzip könnte es jedoch eine alternative Sprache geben, mit der dasselbe ausgedrückt werden kann, vielleicht in der Form »S sagt (ist davon überzeugt), dass q .« Doch

ist diese Alternative nicht besonders relevant, denn wie die verschiedenen Skalen für Messungen sind auch verschiedene Sprachen ineinander übersetzbare. Diese Unbestimmtheit der Interpretation ist also nicht unvereinbar mit dem semantischen Realismus in der Form (R1) bis (R3).

Die Analogie von Messungen und Sprachen involviert die Idee, dass die mentale Sprache durch Annahmen bestimmt ist, die beschreiben, was konstitutiv für Gedanken, Äußerungen und Handlungen ist. Diese Annahmen besagen zum Beispiel, dass das Erzeugen intensionaler Kontexte, holistische Vernetzungen sowie bestimmte Formen von Normativität und Rationalität konstitutiv für Gedanken, Äußerungen und Handlungen sind – ähnlich wie die naturgesetzliche Organisation konstitutiv für physikalische Zustände und Prozesse ist und evolutionäre Strukturen für funktionale natürliche Zustände konstitutiv sind. Der Status solcher Konstitutionsannahmen lässt sich mit der Wahl von Skalen für Messungen vergleichen. Sie sind transzental in dem schwachen Sinne, dass sie allererst festlegen, was wir zum Beispiel unter Gedanken, Äußerungen und Handlungen verstehen wollen und wonach wir suchen sollten, wenn wir den Geist erforschen wollen (vgl. auch Tetens 2006). Aber diese Annahmen lassen sich so erweitern, dass sie einen empirischen Status gewinnen – indem man sie ergänzt um Sätze der Form ›Es gibt (im Bereich X) Geschöpfe, die Gedanken haben, Äußerungen formulieren und Handlungen vollziehen.‹ Denn für einen gegebenen Gegenstandsbereich ist es eine empirische Frage, ob sich Geschöpfe finden lassen, für die die erweiterten Konstitutionsannahmen wahr sind (vgl. Davidson 1997, 32). Wir können Davidsons semantischen Realismus (R1) bis (R3) daher um die folgenden Thesen ergänzen:

- (R4) Der Erfolg einer Interpretationstheorie und die Annahmen (R2) bis (R3) sind mit der Unbestimmtheit der Interpretation und der Unforschlichkeit der Referenz vereinbar.
- (R5) Interpretationstheorien über einen Bereich *B* lassen sich nur im Rahmen von allgemeinen Annahmen etablieren, die die folgende Form haben:
 A1 (a) Propositionale Gedanken und sprachliche Äußerungen erzeugen intensionale Kontexte, sind holistisch vernetzt und stehen in logischen und rationalen Beziehungen zueinander. (b) Im Bereich *B* gibt es Geschöpfe, die propositionale Gedanken haben und sprachliche Äußerungen formulieren.

- (R6) Eine bestimmte Interpretationstheorie ILB über eine Objektsprache *L* im Bereich *B* setzt folgende Annahme voraus: A2 (c) ILB definiert in *B* die Sprache *L*; (d) in *B* gibt es Geschöpfe, die die Sprache *L* sprechen und deren einzelne Äußerungen als Teile von *L* verstanden werden können. Diese Voraussetzung ist mit der Unbestimmtheit der Interpretation und der empirischen Fallibilität von Interpretationstheorien vereinbar.
- (R7) Für die Annahmen A1 und A2 in (R5) bis (R6) gilt: (i) sie bestimmen mit (a) und (c) a priori, unter welchen Bedingungen das verstehende Erforschen des Geistes und das verstehende Erforschen einzelner Sprachen möglich ist; (ii) sie haben wegen (b) und (d) empirischen Gehalt und können daher an der Realität scheitern. Die Annahmen A1 und A2 in (R5) bis (R6), und damit die intentionale Einstellung allgemein und jede einzelne etablierte Interpretationstheorie, haben wegen (i) und (ii) einen schwach-transzendentalen Status.

Die Thesen (R1) bis (R7) umreißen den moderaten semantischen Realismus, der mit einer externalistischen interpretationistischen Semantik im Stile Davidsons verknüpft ist.

Literatur

- Abel, Theodore: The Operation Called Verstehen. In: Herbert Feigl/May Brodbeck (Hg.): Readings in the Philosophy of Science. New York 1948/1953, 677–687.
- Albert, Hans: Kritik der reinen Hermeneutik. Tübingen 1994.
- Anderson, John R.: Kognitive Psychologie. Berlin/Heidelberg 2007.
- Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist 2003.
- Baker, Lynne R.: Saving Beliefs. Princeton 1987.
- Barner, Wilfried: Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhanden? In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 42 (1998), 457–462.
- Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Berlin/New York 2001.
- Böhme, Jan M.: Kritische Rationalität und Verstehen. Thesen zu einer naturalistischen Hermeneutik. Amsterdam/New York 2005.
- Boghossian, Paul: The Status of Content. In: Philosophical Review 99 (1990), 157–184.
- Churchland, Paul M.: Eliminative Materialism and Propositional Attitudes. In: William G. Lycan (Hg.): Mind and Cognition. A Reader. Oxford 1990, 206–223.
- Culler, Jonathan: Dekonstruktion. Derrida und die post-strukturalistische Literaturtheorie. Reinbek bei Hamburg 1988.

- Davidson, Donald: Unbestimmtheit und Antirealismus. In: Wolfgang R. Köhler (Hg.): Davidsons Philosophie des Mentalen. Paderborn 1997, 19–32.
- Davidson, Donald: Der Begriff des Glaubens und die Grundlage der Bedeutung. In: Davidson 1990, 204–223. (1990a)
- Davidson, Donald: Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford 1984 (dt.: Wahrheit und Interpretation. Frankfurt a. M. 1990).
- Davidson, Donald: Radical Interpretation. In: Davidson 1984, 125–140. (1984a)
- Davidson, Donald: Essays on Action and Events. Oxford 1980.
- Davidson, Donald: Mental Events. In: Davidson 1980, 207–228. (1980a)
- Davidson, Donald: Actions, Reasons, and Causes. In: Davidson 1980, 3–29. (1980b)
- Dennett, Daniel: The Intentional Stance. Cambridge, Mass. 1987.
- Dennett, Daniel: True Believers: The Intentional Strategy and Why It Works. In: Arthur F. Heath (Hg.): Scientific Explanation. Oxford 1981, 150–167.
- Dennett, Daniel: Intentional Systems. In: The Journal of Philosophy 68 (1971), 87–106.
- Detel, Wolfgang: Kognition, Parsen und rationale Erklärung. Elemente einer allgemeinen Hermeneutik. Frankfurt a. M. 2014.
- Detel, Wolfgang: Geist und Verstehen. Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik. Frankfurt a. M. 2011.
- Devitt, Michael: Transcendentalism about Content. In: Pacific Philosophical Quarterly 71 (1990), 247–263.
- Fodor, Jerry: Psychosemantics. Cambridge, Mass. 1987.
- Foellendorf, Dagfinn: Hermeneutics. In: International Journal of Psychoanalysis 82 (2001), 1–5.
- Foellendorf, Dagfinn: The Status of Rationality Assumptions in Interpretation and the Explanation of Action. In: Dialectica 36 (1982), 301–316.
- Foellendorf, Dagfinn: Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method. In: Dialectica 33 (1979), 319–336.
- Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Tübingen 1965.
- Gigerenzer, Gerd: Adaptive Thinking. Rationality in the Real World. Oxford 2000.
- Geisenhanslücke, Achim: Einführung in die Literaturtheorie. Darmstadt 2003.
- Göttner, Heide: Logik der Interpretation. München 1973.
- Horgan, Terence/Woodward, James: Folk Psychology is Here to Stay. In: Philosophical Review 94 (1985), 197–220.
- Horwich, Paul: Truth. Oxford 1998.
- Horwich, Paul: Realism Minus Truth. In: Philosophy and Phenomenological Research 56 (1996), 877–883.
- Ineichen, Hans: Philosophische Hermeneutik. Freiburg/München 1991.
- Johnson-Laird, Philip: The Computer and the Mind. An Introduction to Cognitive Science. Cambridge MA 1988 (deutsch: Der Computer im Kopf. München 1996).
- Jung, Matthias: Hermeneutik zur Einführung. Hamburg 2001.
- Kanitscheider, Bernd/Wetz, Franz J. (Hg.): Hermeneutik und Naturalismus. Tübingen 1998.
- Kleiber, Georges: Prototypensemantik. Eine Einführung. Tübingen 1993.
- Kripke, Saul: Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge MA 1982.
- Levine, George (Hg.): Realism and Representation. Essays on the Problem of Realism in Relation to Science, Literature, and Culture. Madison 1993.
- Livingston, Paisley: Why Realism Matters. Literary Knowledge and the Philosophy of Science. In: Levine 1993, 134–154.
- Livingston, Paisley: Literary Knowledge. Humanistic Inquiry and the Philosophy of Science. Ithaca/London 1988.
- Madiso, Gary B.: The Hermeneutics of Postmodernity. Bloomington 1988.
- Mantzavinos, Chrysostomos: Naturalistic Hermeneutics. Cambridge 2005.
- Millikan, Ruth G.: Language, Thought and other Biological Categories. Cambridge, Mass. 1984.
- McGinn, Colin: Mental Content. Oxford 1989.
- Nünning, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der Literaturtheorie. Stuttgart 2004.
- Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): Der Geist der Tiere. Frankfurt a. M. 2005.
- Quillian, Ross: Semantic memory. In: Marvin Minsky (Hg.): Semantic Information Processing. Cambridge, Mass. 1968, 216–270.
- Quine, Willard V. O.: Word and Object. Cambridge 1960.
- Reuter, G.: Einige Spielarten des Naturalismus. In: Alexander Becker u. a. (Hg.): Gene, Meme und Gehirne. Frankfurt a. M. 2003, 7–48.
- Rey, Gerson: Contemporary Philosophy of Mind. Cambridge 1997.
- Rosch, Eleanor/Lloyd, Barbara L. (Hg.): Cognition and Categorization. Hillsdale 1978.
- Rosch, Eleanor/Mervis, Catlin: Family Resemblances. Studies in the Internal Structure of Categories. In: Cognitive Psychology 7 (1975), 573–605.
- Rosch, Eleanor: Natural Categories. In: Cognitive Psychology 7 (1975), 573–605.
- Rosch, Eleanor: Cognitive Representations of Semantic Categories. In: Journal of Experimental Psychology 104 (1975), 192–233. (1975a)
- Rosch, Eleanor: Principles of Categorization. In: Rosch/Lloyd 1978, 27–48.
- Rumelhart, David E.: Schemata. The building blocks of cognition. In: Rand J. Spiro/Bertram C. Bruce/William F. Brewer (Hg.): Theoretical issues in reading comprehension. Hillsdale N. Y. 1980, 33–58.
- Schäntz, Richard: Wahrheit, Referenz und Realismus. Berlin/New York 1996.
- Schröder, Jürgen: Einführung in die Philosophie des Geistes. Frankfurt a. M. 2004.
- Schröder, Jürgen (Hg.): Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik. Stuttgart 2001.
- Searle, John R.: Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes. Frankfurt a. M. 1991.
- Stich, Stephen: From Folk Psychology to Cognitive Science. Cambridge, Mass. 1984.
- Stierle, Karlheinz: Literaturwissenschaft. In: Ulfert Ricklefs

- (Hg.): Fischer Lexikon Literatur. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1996, 1156–1185.
- Strawson, Galen: Mental Reality. Cambridge, Mass. 1994.
- Tepe, Peter: Kognitive Hermeneutik. Würzburg 2007.
- Tetens, Holm: Transzendentale Begründung der Naturwissenschaften? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54 (2006), 384–386.
- Thagard, Paul: Kognitionswissenschaft. Ein Lehrbuch. Stuttgart 1999.
- Wright, Crispin: What Could Antirealism about Ordinary Psychology Possibly Be? In: The Philosophical Review 111 (2002), 205–233.
- Wright, Crispin: Truth and Objectivity. Cambridge 1992.

Wolfgang Detel

F Ontologische Positionen: Epistemologie des Seienden

55 Realismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus als ontologische Grundpositionen

Seit der Antike ist es üblich, dasjenige, was später als Metaphysik bzw. Ontologie bezeichnet wird, als Antwort auf eine Problemstellung mit maximaler Reichweite zu verstehen. Diese Ausgangsfrage lautet, wie wir die Einheit der Wirklichkeit bzw. des Seienden im Ganzen erklären können (vgl. dazu Halfwassen 2015). Seit Parmenides lautet der Name für diese Einheit ›das Seiende‹ bzw. ›das Sein‹ ($\tauὸ\ ἐόν$). Platon und Aristoteles entwickeln vor diesem Hintergrund als erste systematische Ansätze, die sich der eleatischen Herausforderung stellen, um zu zeigen, dass die Immanenz der Wirklichkeit kompatibel mit einer genuinen Vielheit von Seiendem ist, was in ihren Deutungen durch Parmenides infrage gestellt wurde. So entwickelt Platon insbesondere im *Parmenides* und im *Sophistes* und Aristoteles in seiner *Metaphysik* Ansätze, die Vielheit des Seienden mit einer Prinzipientheorie zu verbinden, die den Einheitsgrund des Seienden artikuliert.

Hierbei unterscheiden sowohl Platon als auch Aristoteles das vielfältig existierende Seiende, das in der Form von Einzeldingen individuiert ist, von den allgemeinen Prinzipien. Indem man die Prinzipien des Seienden erkenne, sei man imstande, »alles zu wissen ($\piάντα\ \epsilon\pi\sigma\tauα\sigma\theta\alpha\iota$)« (Platon, *Sophistes*, 233a3; Aristoteles, *Metaphysik*, 982a21–25). Diejenige Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes untersucht, ist maximal universal, ohne deswegen eine Liste dessen, was existiert, angeben zu müssen. Wenn sich dasjenige, was es gibt, über eine Kategorienlehre bestimmen lässt, die eine endliche und logisch-semantisch systematische Anordnung von Arten des Seienden als Seienden zur Verfügung stellt, lässt sich die Frage nach der Struktur des Weltganzen, des Kosmos, nicht-empirisch beantworten (zu den prinzipiellen Schwierig-

keiten einer ontologischen Kategorienlehre vgl. Westerhoff 2005). Gelänge dies nicht, so die dahinterstehende epistemologische Überlegung, drohte ein metaphysisch begründeter Skeptizismus, der sich darauf stützt, dass wir nicht berechtigt sind auszuschließen, dass dasjenige, was es wirklich gibt, prinzipiell jenseits unserer epistemischen Reichweite liegt.

Der antike Idealismus besagt deswegen, dass Sein und Denken dasselbe sind, weil wir ohne eine solche Annahme der durchgängigen Erkennbarkeit des Seienden davon ausgehen müssten, dass unsere epistemische Situation maximal ungünstig sein könnte (vgl. zum historischen und systematischen Kontext Gabriel 2009).

Allerdings sind die Beantwortungen der folgenden drei Fragen genau besehen logisch voneinander unabhängig, wenn sie auch je nach philosophischer Konzeption zusammenhängen:

1. Wie ist die absolute Totalität dessen, was es (wirklich) gibt, beschaffen (Metaphysik)?
2. Was bedeutet es, dass etwas existiert? Was ist Existenz? (Ontologie)
3. Wie ist es möglich, dass wir einiges von dem, was es (wirklich) gibt, erkennen können, ohne dass wir annehmen können, distributiv jedes Einzelding bzw. jede Tatsache, die es gibt, zu erkennen (Epistemologie)?

Es ist also möglich, Ontologie ohne Metaphysik zu betreiben, sofern die Beantwortung der Frage nach der Existenz bzw. nach dem Seienden als solchem (sofern die Menge des Seienden größer als die Menge des Existierenden sein sollte), nicht notwendig in Anspruch nehmen muss, dass das Seiende insgesamt eine Einheit oder Totalität ausmacht (vgl. Gabriel 2016a; 2016b).

Im Folgenden wird es um Realismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus als *ontologische* Grundpositionen gehen, die bis in die gegenwärtige Ontologie hinein erwogen und vertreten werden. Dabei überlappen sich in vielen überlieferten und gegen-

wärtigen Ansätzen Ontologie und Metaphysik, was allerdings auf Zusatzannahmen verweist, die in der Regel über eine genauere Bestimmung von ›Existenz‹ hinausgehen, sofern metaphysische, ontologische und epistemologische Fragestellungen zusammenspielen.

55.1 Realismus

Unter ›Realismus‹ kann man zunächst im Allgemeinen die These verstehen, dass einer gegebenen Diskursregion ein Gegenstandsbereich zugeordnet ist dergestalt, dass die Aussagen in der Diskursregion wahr bzw. falsch hinsichtlich der Gegenstände sind, die im Gegenstandsbereich vorkommen. In diesem Sinn handelt es sich beim Realismus um eine Annahme über diskursive bzw. semantische Objektivität. Ein Realismus bzgl. einer Diskursregion ist berechtigt anzunehmen, dass ein »Objektivitätskontrast« besteht, d. h. dass die Norm der Wahrheit eine »potenzielle Divergenz von Wahrheit und Fürwahrhalten« (Gabriel 2014a, 45) zur Verfügung stellt (vgl. auch Koch 2006; 2016). Diese Annahme kann man als ›minimalen semantischen Realismus‹ bezeichnen.

Dagegen vertritt etwa Theodore Sider einen ›ontologischen Realismus‹, den er von einem ›ontologischen Deflationismus‹ unterscheidet, weil er annimmt, dass die Ontologie als Frage danach, was es gibt bzw. was existiert, substantielle Antworten verlangt (Sider 2011; 2009). Die Beantwortung der Frage, was existiert, kann jedenfalls nicht im Allgemeinen als eine Analyse der ontologischen Verpflichtungen einer Diskursregion allein verstanden werden, sofern dies in die These zu kollabieren droht, dass wir entscheidend zu dem beitragen, was existiert, indem wir der Meinung sind, dass es existiert. Deswegen hat Quine sein berühmtes Analyseinstrument (Quine 1948) der ontologischen Verpflichtung auch durch Überlegungen in Sprachphilosophie, Logik und Wissenschaftstheorie ergänzt, die es ihm erlauben, zusätzliche Identitätskriterien zu postulieren, welche genuine Objektivität sichern sollen. Zwar nehmen viele an, dass es nicht-realistische Fälle, bspw. in der Sozialontologie, gibt (vgl. paradigmatisch Searle 2011), aber sie sind dem ontologischen Realismus zufolge niemals die allgemeine Existenzregel. Jedenfalls lassen sich wohl kaum alle Fragen der Form, ob etwas existiert (man denke an klassische Kandidaten wie Tische, Farben, Werte, Elementarteilchen, Intentionalität, Zahlen, Gott usw.) in der Form beantworten, dass wir Sprachkonventionen verhandeln. Jeder ontologische Realis-

mus nimmt an, dass Existenz nicht insgesamt oder aus begrifflichen Gründen konventionell ist.

Traditionell wird der minimale semantische Realismus um die metaphysische Hinsicht ergänzt, dass die Wahrsteller derjenigen Aussagen, für die der Objektivitätskontrast gilt, bewusstseinsunabhängig existieren sollen (für diese Auffassung argumentiert Devitt 1996 gegen Michael Dummetts semantische Realismuskonzeption). Die traditionelle Realismusdebatte fragt sich, wie genau das Verhältnis von Realität und Repräsentation insgesamt zu verstehen ist, d. h., unter welchen Bedingungen repräsentationale Gebilde wie Aussagen, Propositionen, Gedanken, mentale Zustände usw. überhaupt mit einer von dieser unabhängigen Wirklichkeit in Verbindung stehen können (Putnam 1991).

Das Problem dieser metaphysischen Ausgangslage ist aber, dass in der Regel nicht geklärt wird, worin das Kriterium der Bewusstseinsunabhängigkeit eigentlich genau besteht, weshalb etwa Wright (2001) im Gefolge Dummetts das Wahrheitsprädikat ausdifferenziert und realistischen Diskursen andere Normen unterlegt als solchen, die als anti-realistisch einzustufen sind, womit er ein theoriefähigeres Kriterium entwickelt hat.

Eine andere Möglichkeit, das Kriterium der Bewusstseinsunabhängigkeit zu präzisieren, rekurriert auf eine modale Realismusauffassung, der zufolge etwas genau dann im relevanten Sinn bewusstseinsunabhängig ist, wenn es auch dann existiert hätte, wenn es niemand gegeben hätte, der es registriert (vgl. Brandom 2015; Gabriel 2014b). Dies soll der derzeit einflussreich von Meillassoux (2006) geltend gemachten Intuition Rechnung tragen, dass man jedenfalls hinsichtlich alles dessen Realist sein sollte, was ancestral existiert, d. h. was es gab, ehe repräsentationale Systeme überhaupt durch die Evolution entstanden sind. Selbst wenn also natürliche Gegenstände heute nicht mehr ohne weiteres insgesamt von Artefakten unterschieden werden können (da wir bspw. durch synthetische Chemie neue Moleküle herstellen können), bedeutet dies nicht, dass wir in die weitreichende Vergangenheit des Universums hinein gestalterisch tätig sein können. Deswegen muss es in der ancestralen Vergangenheit fraglos absolute Tatsachen geben, d. h. solche, an deren Bestehen epistemisch relevante Aktivitäten oder mentale Zustände keinerlei kausalen oder sonstigen Anteil haben können.

Doch auch dieses modale Realismuskriterium, das den minimalen semantischen Realismus erweitert, ist nicht ohne weitere Kommentare theoriefähig. So muss man zunächst zwischen Registrierungs- und Registraturabhängigkeit unterscheiden (Gabriel 2015, 485).

Kant vertritt mit seinem ›empirischen Realismus‹ die These, dass raumzeitliche Einzeldinge zwar registrierungsunabhängige raumzeitliche Eigenschaften haben, ohne dass sie aber registraturunabhängig existieren. Denn ihm zufolge hätte es keine raumzeitlichen Einzeldinge gegeben, wenn es keine endlichen Wesen mit artspezifischen Formen der Anschauung gegeben hätte. Dennoch befindet sich natürlich auch Kant zu folge der Mond irgendwo und irgendwann, auch wenn niemand dies gerade registriert. Er befand sich auch in der ancestralen Vergangenheit schon irgendwo und irgendwann. Das bedeutet für Kant aber nicht, dass der Mond als raumzeitlicher Gegenstand auch dann existiert hätte, wenn es niemals diejenigen Registraturen (Formen der Anschauung) gegeben hätte, mittels derer wir wahrheitsfähige, sensorisch basierte Überzeugungen über den Mond haben können. Eine ähnliche Position, die für die modale Registratur- aber gegen die Registrationsabhängigkeit von raumzeitlichen Einzeldingen argumentiert, findet man etwa in Anton Friedrich Kochs Subjektivitätsthese vor (Koch 2006).

Allerdings kann man den minimalen semantischen Realismus auch ohne metaphysische Zusatzannahmen über die Einheit der Wirklichkeit bzw. das Universum insgesamt verstärken. In diesem Zuge wurde von Gabriel (2016c) ein neutraler Realismus vorgeschlagen. Der neutrale Realismus ist eine Spielart des ontologischen Realismus, die annimmt, dass es viele Gegenstandsbereiche gibt, die sich Diskursregionen zuordnen lassen. Anstatt von Gegenstandsbereichen wird von ›Sinnfeldern‹ gesprochen, bei denen es sich um intensionale Gebilde handelt, in denen Gegenstände unter Regeln stehen, welche die Bereiche durch Fregesche Sinne voneinander unterscheiden (vgl. ausführlich Gabriel 2016a). Einige Sinnfelder (aber nicht alle) sind dabei Gegenstand einer realistischen Theoriebildung, indem wir berechtigt sind, sie sowohl für registrierungs- als auch für registraturunabhängig zu halten. Diese modal robusten Gebiete gehören aber nicht notwendig zu einem einheitlichen Gegenstandsbereich, da nicht *a priori* im Rahmen der ontologischen Theoriebildung ausgeschlossen werden kann, dass Zahlen, Fregesche Sinne, Galaxien und Fermionen jeweils zu Sinnfeldern gehören, für die modal robuste Individuationsbedingungen gelten. In diesem Fall bestünde das Sinnfeld der modalen robusten Gebiete aus voneinander isolierten Sinnfeldern, da Zahlen als abstrakte Gegenstände nicht im konkreten Universum vorkommen und *vice versa*. Was überdies ontologisch ausgeschlossen werden kann, ist die monistische These, dass es ein Sinnfeld aller Sinnfelder,

also eine Welt als metaphysisches *singulare tantum* gibt (Gabriel 2016a, § 6 und einführend Gabriel 2013 sowie Gabriel 2012; vgl. auch ähnlich Koch 2016; Badiou 2009; Grim 1991).

Auf diese Weise lässt sich ein nicht-metaphysischer ontologischer Realismus entwickeln. Dieser ist an einen ontologischen Pluralismus gekoppelt, der die Bereichspluralität dessen, was existiert, für irreduzibel hält. Das heißt, ontologische Reduktionen gelingen prinzipiell immer nur lokal, was Raum für empirische Fragen der Reduzierbarkeit eines gegebenen Phänomens auf eine andere Kategorie lässt: sinnfeldontologisch gesprochen, die Zuordnung eines Gegenstands zu einem Sinnfeld, das sich von dem unterscheidet, in dem er ursprünglich gefunden bzw. eingeführt wurde.

55.2 Materialismus

Als ontologische These behauptet der Materialismus, dass Existenz darin besteht, zur materiell-energetischen Wirklichkeit zu gehören. Diese Wirklichkeit ist der Gegenstandsbereich des Ensembles der Naturwissenschaften, die in den Augen des Materialismus tendenziell paradigmatisch durch eine idealisierte Physik als allumfassende oder Einheitswissenschaft der Natur repräsentiert werden. Bezeichnen wir das Sinnfeld, in welchem wir das Materiell-Energetische insgesamt als *eine* Wirklichkeit auffassen, als das Universum. Dann kann man den ontologischen Materialismus (= OM) als die Behauptung verstehen, dass nur dasjenige existiert, was im Universum vorkommt – und zwar deswegen, weil Existenz die Eigenschaft ist, im Universum vorzukommen.

OM ist demnach eine substantielle Behauptung über Existenz. In der gegenwärtigen Ontologie wird sie auch in der Form von ›Alexander's Dictum‹ diskutiert (nach Alexander 1920). Dieses besagt: »to be is to have causal powers« (vgl. Berto 2013, 61). Für OM spricht dabei indirekt, dass es als *reductio ad absurdum* gilt, wenn eine Ontologie die Existenz des Universums bestreitet. Das Universum ist ein Paradigma der Wirklichkeit, weshalb paradigmatisch seit Kant und Schopenhauer Wirklichkeit als Kausalgefüge, also als Ort des Wirkens, aufgefasst wird. Der Umstand, dass wir nicht beliebige Gegenstände wahrnehmen bzw. anschauen können, dass also überhaupt etwas gegeben ist (Existenz), was die Frage aufwirft, was es ist (Essenz), erlaubt, einen Gegenstandsbereich einzuführen, der nur Wirkliches enthält, eben: die Wirklichkeit. Sofern wir methodisch herausfinden können,

wie die Wirklichkeit beschaffen ist, können wir für diese methodisch kontrollierte Wirklichkeitssuche eine Wissenschaft postulieren, für die im heutigen philosophischen Diskurs weiterhin die Physik steht.

Hierbei ist es allerdings wichtig, den OM von einem ontologischen Physikalismus zu unterscheiden, sofern dieser sich auf den Kenntnisstand der Physik, so wie wir sie vorfinden, bezieht. Dieser faktische Kenntnisstand spricht nämlich derzeit keineswegs für einen OM und einige (etwa Tetens 2015) argumentieren dafür, dass keine Verbesserung des faktischen Kenntnisstands der Physik jemals ohne metaphysische (nicht-physikalische) Hintergrundannahmen für den OM spricht. Kakushadze 2016 zeigt aus physikalischer Perspektive auf, dass sich das Universum nicht paradoxiefrei als Gesamtheit des Materiell-Energetischen zusammen mit fundamentalen Naturgesetzen so rekonstruieren lässt, dass dies für den OM spricht.

Damit handelt es sich beim OM um eine metaphysische Behauptung in mindestens zwei Sinnen (dazu Gabriel 2016b): Erstens behauptet er, dass alles, was existiert, materiell-energetisch ist, und zweitens lässt sich diese These nicht ausschließlich physikalisch belegen, sodass nicht-physikalische Belege für die fundamentale Konstitution des Gegenstandsbereichs der Physik angenommen werden müssen.

Es ist deswegen irreführend, wenn der OM heute üblicherweise als ›Physikalismus‹ bzw. als eine der vielen Bedeutungen des Ausdrucks ›Naturalismus‹ firmiert. Der Grund für diese Titeländerung ist, dass der Materiebegriff problematisch geworden ist. Denn die faktisch vorliegende Physik unterstützt den OM bestenfalls partiell, während es derzeit keinen genuin philosophischen Materiebegriff gibt, der von Physikalisten geteilt wird, sodass sie sich unter dem klassischen Banner des Materialismus vereinigen könnten. Deswegen wird der OM eher indirekt als eine substantielle These über dasjenige eingeführt, worauf sich das Existenzprädikat bezieht.

Hierbei ergibt sich allerdings ein methodologisches Arbitraritätsproblem. Warum sollte man nämlich akzeptieren, dass Existenz darin besteht, dass etwas materiell-energetisch ist, also im Universum vorkommt? Erstens muss man diese These im skizzierten Sinn metaphysisch sekundieren. Zweitens muss man weitere nicht physikalisch abgesicherte Annahmen über das Universum als Ganzes treffen, da dieses als das Ganze seiner materiell-energetischen Teile seinerseits existieren soll. Drittens muss man für alles, was von vielen als existent angesehen wird, ohne materiell-energetisch zu sein (Bewusstsein, Geist, Insti-

tutionen, fiktionale Gegenstände, Zahlen, Gott usw.), einen Reduktionsanlass angeben. Mit anderen Worten, es muss gezeigt werden, warum alles, was sowohl mit guten Gründen als existent betrachtet wird als auch mit denselben Gründen nicht zur materiell-energetischen Wirklichkeit gerechnet wird, sich ontologisch auf etwas zurückführen lässt, was im Universum vorkommt.

Deswegen zieht sich der OM in seinen heute verbreiteten Spielarten meist auf schwächere Supervenienzpositionen zurück. Diese weisen aber die Schwierigkeit auf, dass sie implizit den OM bestreiten. Wenn nämlich etwas, was existiert, ohne materiell-energetisch zu sein, zwar immer auf einer materiell-energetischen Basis supervenieren muss, ohne die es nicht existieren könnte, hat der OM konzediert, dass nicht alles, was existiert, materiell-energetisch ist. Oder er spaltet seinen Existenzbegriff auf und nimmt nun an, dass zu existieren entweder bedeutet, materiell-energetisch zu sein, oder auf Materiell-Energetischem zu supervenieren. Doch dann bürdet er sich das ehrgeizige Unterfangen auf, den überlieferten Kategorienapparat zu unterlaufen, der einiges Nicht-Materielle als abstrakt, also als etwas versteht, was keine kausalen Verbindungen zum Materiell-Energetisch unterhalten kann. Natürlich kann man eine Supervenienzbeziehung zwischen dem Abstrakten und Konkreten postulieren. Doch damit tritt endgültig die Arbitrarität des OM zutage, der sich immer weiteren metaphysischen Ballast aufbürdet, um am Ende ontologisch auf dasselbe wie seine Alternativen verpflichtet zu sein, wobei er überdies seine ontologischen Verpflichtungen durch aufwändige Reduktionsmanöver in eine Ontologie-freie Sprache übersetzen muss.

55.3 Naturalismus

Als ontologische Behauptung bewegt sich der Naturalismus auf einem dem OM verwandten begrifflichen Terrain. Allerdings vermeidet er die Festlegung auf eine inhaltlich spezifizierte substantielle These über Existenz. An deren Stelle tritt eine negative Charakterisierung: zu existieren bedeute, zu irgendeinem Gegenstandsbereich zu gehören, der nicht über die Natur hinausführt. Der ontologische Naturalismus (= ON) grenzt sich insbesondere vom Supranaturalismus ab. Er bestreitet, dass es Gegenstände jenseits der Natur gibt. Dies wirft allerdings die selten beantwortete Frage auf, was die Natur ist. Wenn die Natur dasjenige ist, was es gibt, und es außerdem Gegenstände wie Ektō-

plasma oder Seelen (ganz zu schweigen von Gott) gäbe, die sich prinzipiell nicht naturwissenschaftlich erforschen lassen, dann könnte man Naturalist sein und gleichzeitig die Existenz von Ektoplasma und Seelen einräumen. Damit wäre die These des ON allerdings auf die Behauptung reduziert worden, dass es alles gibt, was irgendetwas ist. Man kann diese Position ontologisch dann auf eine ziemlich anspruchslose (wenn auch keineswegs selbstverständliche) These zurückführen, der zufolge zu existieren bedeutet, mit irgend etwas Natürlichem identisch zu sein. Aber wann ist etwas ›natürlich‹? ON kann an dieser Stelle ›natürlich‹ als dasjenige definieren, was in den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften fällt. Zu existieren hieße dann, in den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften zu fallen.

Damit wäre der Supranaturalismus allerdings nicht prinzipiell ausgeräumt. Der Supranaturalist könnte schließlich annehmen, dass die Natur übernatürlich zu erklärende Spuren enthält, welche die faktisch existierenden Naturwissenschaften oder auch irgendein idealisierter Nachfahre untersucht, ohne sich dessen im Rahmen der naturwissenschaftlichen akzeptablen Methoden bewusst werden zu können. Dann fiele das Übernatürliche in den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften.

An diesem Punkt ist es nicht zu empfehlen, sich vor diesem Hinweis abzusichern, indem man nun als natürlich dasjenige definiert, was nur so in den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften gehört, dass wir uns seiner Existenz mittels der Methoden der Naturwissenschaften bewusst werden können. Denn vieles, was umstandslos als natürlich anerkannt werden sollte, ist so beschaffen, dass wir uns seiner Existenz mittels der Methoden der Naturwissenschaften niemals bewusst werden können. Wir wissen dank dieser Methoden, dass das Universum Bereiche enthält, die wir niemals erforschen werden. Außerdem erlauben die Methoden derzeit auch keinen Abschlussbericht, da kein Kriterium für eine ultimative naturwissenschaftliche Theorie vorliegt, die mittels ihrer eigenen Methoden wissen könnte, dass sie das Universum auf allen Skalen insgesamt erschöpfend kartographiert hat.

Jedenfalls wäre der ON schlecht beraten, Existenz mit der Extension der definiten Kennzeichnung ›dasjenige, was wir naturwissenschaftlich erforscht haben‹ bzw. ›dasjenige, was wir naturwissenschaftlich erforschen können‹ gleichzusetzen, da dies wiederum auf einen Arbitraritätsvorwurf hinausläuft. Es grenzt an eine analytische Wahrheit, dass dasjenige, was man nur durch göttliche Offenbarung wissen kann, nicht in

die Zuständigkeit der heutigen Naturwissenschaften fällt. Doch daraus folgt nicht, dass nichts von dem existiert, was man nur durch göttliche Offenbarung wissen kann. Dazu müsste man naturwissenschaftlich belegen können, dass es keine göttliche Offenbarung gibt. Erspart man sich diese Mühe unter Rekurs auf die naturalistische Nominaldefinition von Existenz, tritt die Arbitrarität unverhohlen zutage.

Aus diesen Gründen tritt der Naturalismus selten als klar markierte ontologische These auf, weshalb u. a. Putnam (Putnam 2012, 109 f.) zuletzt darauf hingewiesen hat, dass der Naturalismus derzeit eher eine vage ideologische Hintergrundannahme als eine gut belegte bzw. gut begründete ontologische oder metaphysische These ist.

55.4 Idealismus

Der Begriff des Idealismus wird als Gegenposition zum Realismus in der gegenwärtigen Ontologie überwiegend stiefmütterlich behandelt. Der Grund dafür ist die folgende problematische Ausgangslage. Wenn der Realismus entweder metaphysisch als These der Bewusstseinsunabhängigkeit der Wirklichkeit oder minimal semantisch über die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen bestimmt wird, liegt es nahe, eine Gegenposition zu postulieren, damit der Realismus überhaupt als eine Behauptung gelten kann. Zwar hat Dummett den Vorschlag unterbreitet, die Gegenposition kurzum als Anti-Realismus zu bezeichnen. Doch hat sich sogleich eingebürgert, den Idealismus dann als Anti-Realismus aufzufassen. Die Kombination von Idealismus und Anti-Realismus hat Kant unter der Rubrik eines ›dogmatischen Idealismus‹ einflussreich Berkeley attestiert (KrV B274). Es ist seither zum Topos der Idealismusdiskussion geworden, dass dieser die Wirklichkeit entweder insgesamt als irgendwie mental verstehe oder das Mentale in der metaphysischen Architektur der Wirklichkeit insgesamt gegenüber dem Nicht-Mentalen privilegiere (vgl. etwa die sehr einseitige und verfehlte Darstellung bei Horstmann/Guyer 2015). Unabhängig von der Frage, ob dies als Berkeley-Deutung akzeptabel ist, wird mit der Einführung des Begriffs des ›Mentalen‹ übersehen, dass die großen idealistischen Systeme Platons, des Neuplatonismus sowie im Deutschen Idealismus (v. a. bei Schelling und Hegel) die Ideen bzw. die (absolute) Idee überhaupt nicht als primär mental auffassen. Was in der gegenwärtigen Debatte häufig als ›Idealismus‹ firmiert, ist eigentlich nichts anderes als ein ontologischer Empirismus. Doch genau

gegen diese Konstellation richtet sich der Idealismus von der Antike bis in den Deutschen Idealismus (vgl. Gabriel 2016d; 2011; 2009).

Dunham, Grant und Watson (2011) korrigieren diese Geschichtsklitterung, die besonders einflussreich durch Russells populäre *History of Western Philosophy* (Russell 2004) verbreitet wurde und den Idealismusbegriff in der anglophonen Philosophiediskussion leider weitgehend prägt. Dagegen weisen Dunham, Grant und Watson darauf hin, dass ein Idealismus »a realism concerning Ideas« sei und

»not therefore committed *only* to the existence of Ideas, but rather to the claim that any adequate ontology must include *all* existence, including the existence of the Ideas and the becomings they cause. Idealism, that is, is not anti-realist, but realist precisely about the existence of Ideas.« (Dunham/Grant/Watson 2011, 4)

Der ontologische Idealismus (= OI) ist also gerade keine metaphysische Behauptung über die Gesamtverfassung der Wirklichkeit, die diese entweder reduktionistisch als mental auffasst oder dem Mentalen ein Primat in einer Gründungspyramide einräumt.

Der Ausgangspunkt des OI lautet demgegenüber vielmehr, dass die Wirklichkeit prinzipiell erkennbar sein muss. Er sichert sich mit dieser Annahme, die in Gabriel (2016d) in Anlehnung an Nagel (2016) als ›Prinzip der Intelligibilität‹ bezeichnet wird, gegen die skeptische Unterstellung ab, die Wirklichkeit könne in den Bereichen, die wir bisher noch nicht erkannt haben bzw. in den Bereichen, die wir aus kontingenten oder konstitutiven Gründen niemals erkennen werden, so beschaffen sein, dass die von uns als erkannt angenommene Wirklichkeit an sich ganz anders ist, als wir sie charakterisieren. Idealismus im Allgemeinen ist die Verpflichtung auf die Einheit von Denken und Sein, auf die sich der antike Idealismus seit Parmenides stützt (dazu Dunham/Grant/Watson 2011, 10–33, sowie Gabriel 2009, § 3).

Der epistemologische Ausgangspunkt des Idealismus wird seit Parmenides und Platon um eine ontologische Dimension ergänzt. Dass die Wirklichkeit bzw. das Seiende prinzipiell erkennbar sind, wird dadurch begründet, dass Wissen und Erkenntnis ihrerseits wirklich sind. Dies bedeutet, dass der Begriff der Wirklichkeit damit kompatibel sein muss, dass einiges von dem, was existiert, in einer Position ist, erstens objektstufiges Wissen über die Wirklichkeit zu erlangen, und dabei zweitens einzusehen, wie es möglich ist, dass wir solches objektstufige Wissen erlangen.

Dies gelingt dem OI zufolge deswegen, weil wir erkennen können, dass nicht nur solches existiert bzw. nicht nur solches paradigmatisch bzw. wirklich existiert, was nicht zur Kategorie des Denkens bzw. der Gedanken gehört, sondern das vielmehr gilt, dass es kein ontologisches Gefälle zwischen Sein und Denken gibt.

Gegenwärtige ontologisch-idealistiche Positionen beziehen insbesondere Stellung zur Frage, wie der menschliche Geist in die Natur passt. Die Evolutionstheorie hat deutlich gemacht, dass die Existenz von wissensfähigem Bewusstsein im Universum wahrscheinlich ein relativ spätes Produkt ist. Damit ergibt sich das anscheinende Rätsel, wie wir eine Kompatibilität der normativen Binnenstruktur des epistemischen Bewusstseins (des Denkens) mit demjenigen Bereich sicherstellen können, aus dessen nicht-epistemischen Dynamiken das Denken evolviert ist und die auch synchron in der Form nicht-bewusster natürlicher organischer Prozesse im Denken zu Buche schlagen (Dennett 2017).

Der OI behauptet in diesem Rahmen, dass das Problem sich dadurch auflösen lässt, dass die Strukturen, die wir dem Denken attestieren, auch dort schon konstitutiv beteiligt sein müssen, wo es keine organisch gestützten Denkprozesse geben konnte. Das Wirkliche ist vielmehr strukturell so verfasst, dass es auch ohne bewusste Verlaufsform informationell und komputational ist (umfassend dargestellt in Görnitz/Görnitz 2016; vgl. auch Floridi 2013, und klassisch von Weizsäcker 2002). Damit ist der OI keineswegs darauf verpflichtet, das Mentale entweder als einzige Wirklichkeit zu verstehen oder ihm einen Primat in einer metaphysischen Architektur einzuräumen. Vielmehr handelt es sich beim OI darum, die irreduzible Wirklichkeit des Idealen so zu begreifen, dass dem Prinzip der Intelligenz angemessen Rechnung getragen wird.

Eine etwas anders gelagerte gegenwärtige Spielart eines Idealismus beruft sich auf McDowell (2001) und (2015), der eine auf Hegel, G. E. Moore, Frege und Wittgenstein aufbauende Version eines OI vertritt. Demnach ist das Begriffliche insofern grenzenlos, als Tatsachen wahre Gedanken sind. Was der Fall ist, und was wir erfassen, wenn wir wahre Gedanken haben, sind demnach nicht zwei Wirklichkeiten, die durch eine ontologische Kluft getrennt sind, sondern vielmehr dasselbe. Das Begriffliche lässt sich nicht vom Wirklichen abziehen, sodass der OI in diesem Zusammenhang auf die Behauptung hinausläuft, dass wir die ideale Dimension des Denkens nicht aus einem Material ableiten müssen, das fundamental nicht zur Kategorie des Denkens gehört.

Literatur

- Badiou, Alain: Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2. Zürich 2009.
- Berto, Francesco: Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism. Dordrecht 2013.
- Brandom, Robert: Modal Expressivism and Modal Realism. Together Again. In: Robert Brandom: From Empiricism to Expressivism. Brandom Reads Sellars. Cambridge, Mass. 2015, 174–215.
- Devitt, Michael: Realism and Truth. Princeton 1996.
- Dennett, Daniel C.: From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds. New York 2017.
- Dunham, Jeremy/Grant, Iain H./Watson, Sean (Hg.): Idealism. The History of A Philosophy. London 2011.
- Floridi, Luciano: The Philosophy of Information. Oxford 2013.
- Gabriel, Markus: Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie. Berlin 2016. (2016a)
- Gabriel, Markus: Metaphysik oder Ontologie. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 42 (2016), 71–93. (2016b)
- Gabriel, Markus: Neutraler Realismus. Jahrbuch Kontroversen 2. Freiburg i Br. 2016. (2016c)
- Gabriel, Markus: What Kind of an Idealist (if any) is Hegel? In: Hegel Bulletin 37 (2016), H. 2, 181–208. (2016d)
- Gabriel, Markus: Repliken auf Beisbart, García, Gerhardt und Koch. In: Philosophisches Jahrbuch 122 (2015), H. 2, 478–521.
- Gabriel, Markus: An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus. Freiburg i. Br. 2014. (2014a)
- Gabriel, Markus: Existenz, realistisch gedacht. In: Ders. (Hg.): Der Neue Realismus. Berlin 2014, 171–199. (2014b)
- Gabriel, Markus: Warum es die Welt nicht gibt. Berlin 2013.
- Gabriel, Markus: Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie. Freiburg i. Br. 2012.
- Gabriel, Markus: Transcendental Ontology. Essays in German Idealism. New York 2011.
- Gabriel, Markus: Skeptizismus und Idealismus in der Antike. Frankfurt a. M. 2009.
- Görnitz, Thomas/Görnitz, Brigitte: Von der Quantenphysik zum Bewusstsein: Kosmos, Geist und Materie. Berlin 2016.
- Grim, Patrick: The Incomplete Universe. Totality, Knowledge and Truth. Cambridge, Mass. 1991.
- Guyer, Paul/Horstmann, Rolf-Peter: Idealism [2015]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism/>.
- Halfwassen, Jens: Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte. Tübingen 2015.
- Kakushadze, Zura: Does the Universe have a Hard Drive? [2016]. In: <https://arxiv.org/pdf/1701.07161.pdf> (28.3.2017).
- Koch, Anton F.: Hermeneutischer Realismus. Tübingen 2016.
- Koch, Anton F.: Versuch über Wahrheit und Zeit. Paderborn 2006.
- McDowell, John: Die Welt im Blick [2013]. Berlin 2015.
- McDowell, John: Geist und Welt [1994]. Frankfurt a. M. 2001.
- Meillassoux, Quentin: Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence. Paris 2006.
- Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist [2012]. Berlin 2016.
- Putnam, Hilary: Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism. Cambridge, Mass. 2012.
- Putnam, Hilary: Representation and Reality. Cambridge, Mass. 1991.
- Quine, Willard V. O.: On What There Is. In: The Review of Metaphysics 2 (1948), H. 5, 21–38.
- Russell, Bertrand: History of Western Philosophy. London 2004.
- Searle, John: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen [1996]. Frankfurt a. M. 2011.
- Sider, Theodore: Writing the Book of the World. Oxford 2011.
- Sider, Theodore: Ontological Realism. In David Chalmers/David Manley/Ryan Wasserman (Hg.): Metemaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology. Oxford 2009, 384–424.
- Tetens, Holm: Gott Denken. Ein Versuch über rationale Theologie. Stuttgart 2015.
- von Weizsäcker, Carl Friedrich: Zum Weltbild der Physik. Stuttgart 2002.
- Westerhoff, Jan: Ontological Categories. Their Nature and Significance. Oxford 2005.
- Wright, Crispin: Wahrheit und Objektivität. Frankfurt a. M. 2001.

Markus Gabriel

56 Ontologie und Dialektik

56.1 Strukturen der Negativität

Gegenstand dialektischen Denkens sind ›Strukturen der Negativität‹, d. h. Dialektik fragt über die Identität des substantiell Seienden hinaus nach der Veränderung und nach dem Zusammenhang des Seienden in der Beziehungseinheit der Totalität. Insofern geht die Dialektik *ontologisch* vom Widerspruch, der Einheit von Identität und Nichtidentität aus, als deren Grundphänomene eben Veränderung (etwas ist identisch mit sich und wird doch zu etwas Anderem) und der Zusammenhang des Identischen in Verhältnissen (in denen es etwas Bestimmtes und zugleich etwas in die Unendlichkeit seiner Beziehungen Reflektiertes ist) zu nennen sind. Dabei muss betont werden, dass das Prinzip der Identität eine denknotwendige Voraussetzung möglicher Erfahrung von Seiendem ist. Dialektik stellt das Identitätsprinzip der formalen Logik nicht infrage, sondern fragt über es hinaus nach der Einheit von Sein und Werden bzw. der Einheit der Seienden in Verhältnissen.

Grundstruktur dialektischen Denkens ist also die Figur des ›übergreifenden Allgemeinen‹ (Holz 2005; König 1969): Identität ist Einheit von Identität und Nichtidentität, der Begriff greift über sein Anderes über. Der Begriff schließt sein Gegenteil ein. Das sagt schon Platon im *Parmenides*-Dialog. Eins kann nicht ohne das Viele gedacht werden, und der Herr ist nur Herr am und durch den Knecht – und umgekehrt. Die angegebenen Grundprobleme und diese Grundstruktur dialektischer Theorie sind dem ontologischen Sachverhalt geschuldet, dass Seiendes immer den Widerspruch enthält, d. h. nicht akzidentiell, sondern wesentlich im Werden begriffen ist und in Beziehungen steht. Ontologische Grundfragen der Dialektik sind dann die nach der *Totalität* als universelle Relationalität des Seienden, nach der *Entwicklung* durch Veränderung (damit auch: nach der Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit) und nach dem nicht formallogischen, sondern als Seinsform explizierten Charakter des *Widerspruchs* als Ausgangspunkt und Motor dialektischen Denkens überhaupt.

In einem sehr allgemeinen Sinn kann man folglich sagen, dass dialektische Fragestellungen immer dann entstehen, wenn man über das urteilende Denken der formalen Logik, das Erscheinungen der Wirklichkeit in ihrer Identität festhalten muss, um Aussagen über sie machen zu können, nach dem *Nichtidentischen*, dem über das substantielle Seiende Hinausgehenden

fragt, also zum einen nach Veränderung und zum anderen nach dem Zusammenhang der Erscheinungen der Wirklichkeit. Dialektische Fragestellungen entstehen in der Philosophie also immer dann, wenn über das sowohl denknotwendige als auch für praktischen Umgang mit Realität unabdingbare Setzen von Identität hinaus auf die Dimension des Nichtidentischen reflektiert wird. Ontologisch gesprochen: Dialektik ist bewusste Reflexion auf das Setzen von Identität und das begriffliche Einholen des gleichzeitigen Hinausseins über diese endlichen Bestimmungen in Veränderungen und Verhältnissen. In diesem weiten Verständnis sind dialektische Denkstrukturen von Anbeginn Teil der Metaphysikgeschichte und also auch der Geschichte der Ontologie.

Im engeren methodischen Sinn einer Reflexion auf das Verhältnis von endlichen Verstandesaussagen und ihrem Überschreiten in den Strukturen der Vernunft ist Dialektik erst gut zwei Jahrhunderte alt. Kant nennt sie in der *Kritik der reinen Vernunft* eine »Logik des Scheins« (Kant 1983, 308), eine Formulierung, die in ihrer Doppeldeutigkeit zu begreifen ist. Denn sie kann einmal eine transzendentale Kritik am Schein als Trugschluss der Vernunft bedeuten (und als solche kritische Methode einer transzendentalen Dialektik hat Kant selbst sie verstanden), oder in positiver Wendung eine Logik der eigenen Wirklichkeit der Strukturen des Scheins meinen – und als solche ist sie in Hegels *Wissenschaft der Logik* als Entgegnung auf Kant entwickelt.

Kants Begriff der Dialektik als Logik des Scheins als einer »unvermeidlichen Illusion«, die »der menschlichen Vernunft unhintertrieblich anhängt« (Kant 1983, 311), hat sich in der Philosophie und auch in der Dialektik des 20. Jahrhunderts weitgehend durchgesetzt. Sie gibt indes nur eine Seite des Bedeutungsgehaltes dieses Begriffs wieder: die der Kritik des falschen Scheins, des Trugs. Täuschung ist aber nur ein – wenn auch im transzendentalen Sinn ein auch nach seiner Aufdeckung fortbestehendes – Moment des Scheins. Eine in der philosophischen Tradition stets vorhanden gewesene *ontologische* Bestimmung des Scheins als Erscheinung eines wie immer dann näher bestimmten Wesentlichen wird durch Kants Dialektikverständnis als Kritik des falschen Scheins jedoch ausgeblendet. Genau diese von Kant ausgeschaltete Frage nach der *Wirklichkeit des Scheins* als dem ontologischen Grundproblem der Dialektik ist Gegenstand der Untersuchung Hegels.

56.2 Die Wirklichkeit des Scheins

Als klassisches Zeugnis frühen dialektischen Denkens gilt Heraklit. Eines seiner berühmtesten Worte ist die Flussmetapher aus Fragment B 49a: »In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht.« (Heraklit 1989, 19) Was bedeutet dieser Spruch des ›dunklen‹ Heraklit für die Frage nach der Dialektik bzw. für das Problem des Nicht-identischen am Identischen? Der Fluss selbst ist zunächst eine Metapher für die grundsätzliche Bewegtheit des Seins, ohne die ontologisch für Veränderung gar kein Platz wäre. Bewegung und Veränderung sind aber nichts anderes als Übergang von einem Identischen in ein Anderes. Veränderung findet also immer an einem bestimmten Seienden statt. Genau das meint Heraklit: Es ist *dieser Strom*, der im Fluss ist, und wir können nicht zwei Male in denselben steigen, weil er sich verändert, aber auch nur deshalb diese Feststellung treffen, weil es noch *dieser selbe Fluss* ist, in den wir steigen und an dem wir eine Veränderung wahrnehmen. Selbigeit und Andersheit sind also untrennbar verschränkt, und genau dies ist das ontologische Grundproblem der Dialektik: die Einheit von Identität und Andersheit bzw. von Seiendem und Nicht-Seiendem. Aristoteles hat das von Heraklit aufgedeckte Problem dann zuerst systematisch durchdacht: In seiner Naturphilosophie sind Bewegung und Veränderung als Grundprinzipien der Natur entwickelt, wobei Veränderung den Übergang von einem Zustand in den anderen bezeichnet. Dieser Übergang vom Einen ins Andere geschieht nicht im Kontinuum der Zeit, sondern sprunghaft im Jetzt (Aristoteles 1995, 101 ff.) – ein Grundgedanke dialektischer Ontologie, der im Begriff des Plötzlichen bei Platon vorgebildet ist (Platon 1991b, 97).

Die vorsokratische Gegenposition zum dialektischen Heraklit vertritt Parmenides, dessen Grundgedanke, dass nur das Sein ist, und der ihr korrespondierenden »ausschließenden Entgegenseitung von *alētheia* und *doxa*« zum »Ausgangspunkt aller späteren Ontologie« wird (Holz 2011, Bd. 1, 248). Sein ist bei Parmenides das Seiende, und ihm korrespondiert auf der Seite des Denkens der *logos apophantikos*, die Form der Aussage über Seiendes. Nur diese Aussageform hat Wahrheitscharakter, und alles andere ist nur Meinung. Indem Parmenides Ontologie auf das Seiende orientiert, legt er das Denken auf den Bereich dessen fest, was über Seiendes aussagbar ist. Das Nicht-Sein (*mē eīnai*, also die Negation des Seienden und gerade nicht eine *andere Form* des Seins)

ist demnach weder aussagbar noch sonst in irgend einer Weise denkbar. Dieser Grundgedanke des Parmenides stellt den Hintergrund des *Denkverbotes* dar, das er ausspricht: »Das nämlich kann niemals erzwungen werden, dass ist, was nicht ist. Vielmehr sollst du dein Denken von diesem Weg der Untersuchung zurückhalten ...« (Parmenides in Kirk u. a. 1994, 273). Das bedeutet jedoch, das Denken habe sich auf Aussagen über Seiendes zu beschränken. Parmenides stellt fest, dass Identität festzuhalten denknotwendig ist. Problematisch ist nicht diese Einsicht, sondern das Denkverbot, das sie begleitet. Es verpflichtet Philosophie auf endliche Verstandeserkenntnis – und macht alle Rede über Nicht-Seiendes zu *doxa* bzw. ontologisch gesprochen alles, was nicht Seiendes, also gegenständlich gegebenes Dingliches ist, zu *bloßem Schein*.

Der wichtigste Dialog der dialektischen Denkbewegung des späten Platon trägt daher nicht zufällig den Namen »Parmenides«. Denn er reflektiert den Umstand, der über das angesprochene Verbot hinauszudenken *zwingt*: Die Selbigeit ist, gerade weil sie etwas Bestimmtes ist, immer schon Identität im Unterschied zum Anderen (*omnis determinato est negatio*, wie es später bei Spinoza heißt) – und Dialektik dann der Versuch, das am Eins erscheinende Andere denkbar zu machen. Im Dialog *Sophistes* hat Platon dieses Problem dann vom Begriff des Scheins her reflektiert: In einem Exkurs zum Satz des Parmenides wird die Frage nach der eigenen Wirklichkeit des Scheins gestellt (Platon 1991a, 236dff.). Diese Frage nach dem Schein, also dem ontologischen Status des Nicht-Seienden, führt Platon dazu, das Verhältnis der obersten Gattungsbegriffe zu bestimmen. Platon fragt in diesem Zusammenhang ausdrücklich nach dem *eigenen Sein* des Nicht-Seienden. Was ist das, »dieses Erscheinen und Scheinen« (ebd., 236e) der Dinge? Platon fragt also über die reine Dinglichkeit des Seienden hinaus danach, was am Sein nicht in der Beschaffenheit des Seienden aufgeht. Und dieses *mē on* ist eben nicht, wie der Ausdruck nahelegt, einfach die Negation(*mē*) des Seienden (*on*), sondern muss in seiner eigenen Wirklichkeit begriffen werden. Platon stellt also das Problem, wie das über Seiendes hinausgehende Sein zu denken ist. Und in deutlichem Bezug auf Parmenides' Satz heißt es dann, dass man ihn überprüfen müsse. In diesem Zusammenhang formuliert Platon seine für die Theorie der Dialektik entscheidende These, »dass sowohl das Nicht-Seiende in gewisser Hinsicht ist, als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist.« (Ebd., 241d)

Hatte schon der *Parmenides*-Dialog die substanzialistischen Voraussetzungen der Ontologie der klassischen Ideenlehre einer kritischen Reflexion unterworfen, so finden wir im *Sophistes* die »Wendung zu einer Relationen-Ontologie« (Holz 2011, Bd. 1, 415). Rekonstruieren wir die Schritte der Argumentation. Das Problem, dass dingliches Seiendes ›irgendwie‹ nicht ist, weil an ihm der Zusammenhang, das intrinsische In-Beziehung-Sein nicht aufgeht, und das Nicht-Seiende ›irgendwie‹ ist, weil die Beziehungen und der Zusammenhang des Seins nur am Seienden *erscheint*, führt Platon zu seiner Theorie der Verschränkung der obersten Gattungsbegriffe und damit zu einer Position, die über die Ideenmetaphysik hinaus »Begriffslogik als Begriffsdialektik entwickelt. Es geht um Begriffsverhältnisse, in denen sich die Wirklichkeit abbildet.« (Ebd., 420) Platon nennt fünf größte Gattungen: zum einen Seiendes, Ruhe und Bewegung, zum anderen Selbigkeit und Verschiedenheit (Platon 1991a, 254 b ff.). Die dialektischen Dimensionen der Negativität, Veränderung und Beziehung, werden durch die hinzukommenden Reflexionsbegriffe als Wirklichkeit ausdrückbar. In dieser Begriffsdialektik – Hegel wird genau sie wiederaufgreifen – zeichnet sich die zwischen ›Ideenfreunden‹ und Materialisten stehende mittlere Position des späten Platon ab. Die Wirklichkeit des Scheins (in Hegels späterer Terminologie: das Wesen) *erscheint* am Seienden, das *mē on* am *on*. Aus diesem Grund sucht Platon in der Begriffsdialektik der Verschränkung der obersten Gattungsbegriffe, in deren Teilhabe aneinander sich das Sein erschließt, einen neuen Weg. In den Beziehungen dieser Begriffe wird Wirklichkeit nicht mehr ausschließlich in der Dinglichkeit des Seienden, sondern zugleich als Veränderung (Seiendes als Ruhe und Bewegung) und Relationalität (Seiendes als Selbigkeit und Verschiedenheit) denkbar, und es sind eben diese Dimensionen der Negativität, in denen sich die Realität des *mē on* manifestiert.

Das Seiende bezieht sich auf sich selbst, Selbigkeit dagegen ist ein Begriff, der die Beziehung auf Anderes ausdrückt und so über den Substanzaspekt hinaus auf einen relationalen Strukturaspkt des Wirklichen hinweist. Verschiedenheit ergibt sich aus der Einheit von Identität und Andersheit und ist so Ausdruck für das bestimmte Verhältnis Seiender. In dieser allgemeinen Relationalität alles Seienden liegt die Wirklichkeit des Scheins: Bewegung und Relation *erscheinen* am Seienden. Damit ist der Weg, die Wirklichkeit des Scheins ontologisch zu denken, frei: Am Seienden erscheinen die Relationen des Seins. Dies ist das *ontologische* Ergebnis von Platons Auseinandersetzung mit Parmenides.

des im *Sophistes*: Die Relationalität wird in den Begriff des Seins aufgenommen.

56.3 Moderne Dialektik einer Ontologie des Scheins: Hegel und Marx

Über viele Jahrhunderte hinweg war die Rezeption der platonischen Spätdialoge nur im Neuplatonismus der Spätantike und der frühen Neuzeit wirksam und weitgehend unterbrochen. Im Kontext der Neuzeit ist es dann Hegel, der die antike Dialektik zuerst philosophisch wahrnimmt (Riedel 1990) und in seiner eigenen Systematik in der *Wissenschaft der Logik* verarbeitet. Sie ist der Versuch, der Dialektik als Methode in der Form einer Logik eine moderne Darstellung zu geben. Der logische Begriff des Scheins wird am Anfang der Wesenslogik entwickelt, an dem Punkt der logischen Entwicklung also, da das Sein in das Reflexionsverhältnis als solches oder der Substanzaspekt des Seienden in den Strukturaspkt seiner Beziehungen aufgelöst wird (Theunissen 1994; Iber 1990; Henrich 1971). Ontologisch gesprochen drückt der Schein die Unmittelbarkeit des Seins als Vermitteltes, nämlich als das in das Beziehungsgefüge der Reflexion Aufgehobene aus, das in Hegels Terminologie ›Wesen‹ heißt. Die Bestimmung des Scheins enthält einen logisch-ontologischen Doppelaspkt, der in dem deutschen Wort ›Schein‹ ununterschieden zusammenfällt, aber als Unterscheidung festgehalten werden muss, will man den dialektischen Grundgedanken Hegels angemessen verstehen: Wenn im Begriff des ›Scheins‹ sich die Einheit von Sein und Wesen ausdrückt, so kann dies, vom Wesen her betrachtet, den Scheincharakter des selbständigen Seienden als bloße *apparitio* meinen oder, vom Sein her gedacht, die *Erscheinung* des Seienden im Zusammenhang der Beziehungen. Man darf diese Bedeutungsebenen des Scheins jedoch nicht nach der Art einer Verstandesabstraktion trennen oder gar hierarchisieren, sondern muss beide Aspekte als Momente des Scheincharakters alles Wirklichen begreifen. Nicht als Sein ist Sein im Wesen überwunden, sondern als logische Orientierung an der Substanz: Man darf die Wesenslogik nicht als Theorie der *reinen* Beziehungseinheit der Wirklichkeit missverstehen, denn vom logisch-ontologischen Standpunkt eines strukturellen Reflexionsverhältnisses her zeigt sich nicht nur der bloße Schein substantieller Selbständigkeit, sondern zugleich doch auch der Sachverhalt, dass Beziehungen nur an Seiendem *erscheinen* können, das Sein folglich im Wesen im wörtlichen Sin-

ne der Hegelschen Terminologie aufgehoben, d. h. sowohl negiert als auch aufbewahrt ist. Als logischer Sachgehalt des Scheins ergibt sich somit das *ontologische* Problem des substantiellen Verhältnisses.

Hegel betont, dass Wissen selbstverständlich bei der Unmittelbarkeit des Seins beginnen und den Weg seiner Bestimmungen durchlaufen muss, aber auch, dass es diese Bestimmtheit in sich überschreiten und zum Anderen des Seienden, nämlich seiner Vermittlung im *Seinsverhältnis* kommen muss, um die Wahrheit als das Ganze denken zu können. Substantielles Sein ist das Zugrundeliegende, aber nicht das Wahre, welches sich nur als Totalität der Beziehungseinheit herstellen kann. Und eben diese Negativität oder das Reflektiersein in Anderes konstituiert den logischen Doppelaspekt des Scheins: »Das Wesen ist aber das an und für sich aufgehobene Seyn; es ist nur *Schein*, was ihm gegenüber steht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens.« (Hegel 1999, 244) Die substantielle Selbstständigkeit des Seins ist *im Verhältnis* nur noch Schein, aber doch von der Art, dass er erst im Denken des Verhältnisses *als Schein* gesetzt ist, sodass am Schein substantieller Selbstständigkeit das Wesen oder die Verhältnisstruktur *erscheint*. Diese Dialektik wird im Kapitel über den Schein in ihre Momente auseinandergelagert: Das unmittelbare Sein *wird* zum Unwesentlichen oder bloßem Schein erst im Denken des Verhältnisses oder des Zusammenhangs, und erweist sich *in* diesem Zusammenhang nicht als »ein äußerliches, dem Wesen anderes«, sondern als »sein eigner Schein« (ebd.). Auf der einen Seite manifestiert der Schein den substantiellen Rest, der zwar auf der Ebene der Reflexionsbestimmungen oder in der Entfaltung der Verhältnisstruktur unwesentlich wird, aber sich auf der anderen Seite doch als unmittelbares Sein darin erhält. Man könnte sagen: Der sogenannte ›Rest‹ substantiellen Seins lässt sich nicht *vollständig* in Relationen auflösen, weil ja Seiende es sind, die in Beziehung gesetzt werden und also immer, wenn nicht das Wahre, so doch ontologisch das Erste sein müssen, weil ohne Daseiendes das Nichtseiende, die Beziehungsstruktur nicht in Erscheinung treten kann. Das ›unmittelbare Nichtdasein‹, d. h. die Verhältnis- und Bewegungsstruktur der Negativität als solche gewinnt also ein fassbares, konkretes Dasein nur am bestimmten Sein. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Verhältnisstruktur bzw. der Schein sich nur an Seiendem, der Strukturaspekt der Reflexivität sich nur am Substanzaspekt des Seins überhaupt erfassen und bestimmen lässt.

Im Marxismus ist eine Auseinandersetzung mit Hegel von der Kritik am Staatsbegriff und damit von

der Rechtsphilosophie ausgegangen, ein Vorgehen, das durch die Frühschriften von Marx selbst sich nahelegt. Es gibt jedoch eine weitere, positiv gewendete Möglichkeit, Hegels Dialektik mit dem Denken von Marx in Verbindung zu setzen: nämlich zu sehen, wie sich die von Hegel festgestellte Scheinstruktur im Spätwerk von Marx in der Analyse der Ware modifiziert erhält. Eine Ware ist ein Ding im Verhältnis, und zwar genauer so, dass das Strukturmoment des Verhältnisses an den Substanzaspekt der Dinglichkeit gebunden ist, nämlich an ihm *erscheint*. Man könnte noch weiter gehen und sagen, dass diese Grundbestimmung des Scheins, wie wir gesehen haben, bis auf Platons *Sophistes* zurückgeht und zu einem wiederkehrenden Topos der Dialektik gehört, eine Tradition, in die Marx sich in der Analyse der Warenform fortbestimmend einfügt. Dieser Sachverhalt einer Einheit von substantiell Seiendem und an ihm erscheinender Beziehung zeigt sich an der Ware: Auf der einen Seite ist sie »ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt« (Marx 1962, 49). Diese Nützlichkeit definiert den ›Gebrauchswert‹ der Ware und stellt ihren Substanzaspekt dar. Das an diesem Gebrauchswert erscheinende und sich verwirklichende Verhältnis ist im Begriff des ›Tauschwerts‹ ausgedrückt. Aber auch in der Marxschen Analyse der Ware sind beide Momente des Scheins nicht voneinander ablösbar: Ein Ding ohne Gebrauchswert könnte nicht Ware werden, sodass der strukturell bestimmte Tauschwert als Abstraktion und reine Quantität zwar vom Gebrauchswert als Qualität unabhängig ist, ihn aber doch als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung voraussetzt, sodass auch der Scheincharakter der Ware sich ontologisch als Einheit von Substanz- und Strukturaspekt erweist.

Die Analyse der Ware wird so zu einer Ontologie, nämlich zur ›Elementarform‹ der kapitalistischen Produktionsweise. Sie ist durch die Universalisierung dieser in der Ware sozusagen kristallisierten Struktur der Einheit von Substanz- und Strukturaspekt, von Gebrauchswert und Tauschwert definiert. In allen vorbürgerlichen oder präkapitalistischen Gesellschaften gibt es partielle Tauschverhältnisse und damit Arbeitsteilung; in der bürgerlichen Gesellschaft wird dagegen alles und jedes zur Ware, zum Gegenstand von Tauschverhältnissen. In diesem Sinn wird die Tauschbeziehung, also der Schein im ontologischen Sinn, zur universalen Seinsform der bürgerlichen Gesellschaft.

Der selbstverständliche und sinnenfällige Aspekt der Ware ist ihr substantieller Gebrauchswert. Die

sozusagen metaphysische Dimension der Ware, die sie zu einem »sinnlich übersinnlichen Ding« (Marx 1962, 85) macht, ist ihr Tauschwert, der nämlich das konkrete Ding in Anderes reflektiert, ja zu einem anschaulich nicht einholbaren Moment des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs macht, und dessen Verhältnischarakter daher auch nur in einer dialektischen Struktur des Gedankens einsichtig gemacht werden kann. »Das Geheimnisvolle der Warenform« besteht für Marx in dem Umstand, dass in ihr »das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten« in »ein außer ihnen existierendes Verhältnis von Gegenständen« verwandelt wird, die Waren also »sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge« sind (ebd., 86). Der Fetischcharakter der Warenwelt ist »das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt« (ebd.), dem selbstverständlich, weil es sich um Produkte menschlicher Tätigkeit handelt, dennoch menschliche Verhältnisse zugrunde liegen. Der gesellschaftliche Schein, den Marx in der Analyse des Warenfetischismus herausarbeitet, dass nämlich die Privatarbeiten isoliert voneinander sich realisieren und »die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte«, manifestiert sich darin, dass sie sich »nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« (ebd., 87) erscheinen.

Verfolgt man die Entwicklung der Dialektik vom problemgeschichtlichen Motiv des Scheins und näher vom ontologischen Problem der Wirklichkeit des Scheins her, so ergibt sich eine Grundbestimmung der Dialektik als einer philosophischen Theorieform, die über das substantielle Seiende, also das Ontische hinaus nach dem Sein des Nicht-Seienden fragt. Vom späten Platon bis zu Hegel und Marx ergibt sich das Denkmotiv eines am Seienden erscheinenden *Verhältnisses*. Dialektik vom Begriff des Scheins her zu denken bedeutet dann auch, gegenüber dem Problem der Veränderung bzw. Entwicklung die Totalität bzw. die Universalität der Relationalität alles Wirklichen ins Zentrum dialektischer Theorie zu stellen. Wenn Schein als Einheit von Seiendem und an ihm erscheinenden Nicht-Seienden bestimmt wird, dann steht der Widerspruch, der sich in einer Struktur der Negativität darstellt, am ontologischen Ursprung dialektischer Problementfaltung.

56.4 Ontologie und Dialektik im 20. Jahrhundert

In den richtungsweisend gewordenen philosophischen Konzeptionen der Dialektik hat sich das durch Kant geprägte Verständnis der Dialektik als Kritik und Methode, eben als »Logik des Scheins« durchgesetzt. Für die Auffassung der Dialektik als Kritik wird die frühe Schrift *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) von Georg Lukács prägend, in der die Warenanalyse von Marx im Begriff der Verdinglichung weitergedacht wird. In diesem Konzept des Scheins wird nicht ein an Seiendem erscheinendes Verhältnis gedacht, sondern ein im kantischen Sinn des Scheins als Trug und Täuschung entwickeltes Verständnis wirksam (Lukács 1983). Erst im Spätwerk versucht Lukács eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins zu entwickeln. Auch Sartre folgt Kants Auffassung der Dialektik als Methode, wenn er »nach den Grenzen, der Gültigkeit und der Reichweite der dialektischen Vernunft« (Sartre 1967, 22) fragt, und auch Adorno orientiert sich nicht am ontologischen, sondern im Gestus Kants am kritischen Gehalt der Dialektik, wenn er sie als kritisches Verfahren der Auflösung von Identität und als das »konsequenterste Bewusstsein von Nichtidentität« begreift (Adorno 1966, 17).

Die ontologische Dimension der Frage nach dem Schein, die Hegel mit dem späten Platon wieder geltend gemacht hatte, ist in diesen Ansätzen weitgehend ausgeblendet. Wiederaufgenommen wird sie in dem Dialektikentwurf von Hans Heinz Holz, der hinter den Dialektikbegriff Kants zurückgeht und ein modernes ontologisches Verständnis dialektischer Philosophie im Rückgang auf Leibniz zu gewinnen versucht. Die Einheit von Substanz und Struktur im Monadenmodell (Holz 2013, 125 ff.) entspricht genau der Struktur des Scheins als dem an Seiendem erscheinenden Seinsverhältnis, das, wie wir gesehen haben, von Platon über Hegel bis zu Marx gedacht wird. Indem die Monade als Einzelsubstanz perspektivisch die Totalität ihrer Beziehungen ausdrückt, wird sie jedoch zugleich zum Modell der Welt als universaler Relationalität (Zimmer 2018). Dieses in der Monadenmetaphysik angelegte Strukturmodell des Weltganzen greift Holz auf. Seine Widerspiegelungstheorie führt auf einen Begriff von Welt, der von der *realen* Pluralität Einzelseiender ausgeht und widerspiegelungstheoretisch ein universales Relationensystem konstruiert. Das gibt Holz die Möglichkeit, ein materialistisches Konzept von Dialektik zu entwickeln, das nicht wie bei Hegel als Methode der Bewegung des Begriffs zur Idee, sondern

als Konstruktion der Einheit wirklich Seiender gedacht ist (Holz 2005, 359 ff., für die Frage der Ontologie besonders 525 ff.). Die Struktur der Spiegelung zeigt den Wirklichkeitsgehalt des Begriffs, sie unterläuft die im Idealismus vertretene Priorität des Bewusstseins, ohne das Prinzip des Denkens aufzugeben zu müssen: Denn nur indem Realität im Spiegel erscheint – und sie erscheint nicht als objektive Abbildung, sondern perspektivisch – kann sie zu einer Wirklichkeit für den Menschen werden.

Das paradigmatische Beispiel eines an einem Seienden erscheinenden Verhältnisses ist der Spiegel (Holz 2017), und zwar deshalb, weil er seinen Bezug auf Anderes als Spiegelbild in sich trägt und sich zeigen lässt. Zugleich ist der Spiegel ein endliches, ein bestimmtes Seiendes, dessen Wesen es ist, anderes Seiendes in sich zu enthalten: denn der Spiegel ist »nur ein Spiegel, wenn er durch ein bestimmtes Spiegelbild sich als Spiegel zeigt.« (Holz 2005, 209) Die Spiegelung entspricht genau der Struktur des Scheins, wie sie bei Platon und Hegel herausgearbeitet worden ist, und Holz versucht unter Aufnahme des Hegelschen Begriffs des ›Doppelscheins‹, im Vorgang der Spiegelung das Ganze des Scheins als ein Grundproblem der Dialektik zu fassen: »Das Spiegelbild ist die Reflexion der Bestimmtheit des Spiegels in sich, denn es erscheint ›im Spiegel‹, es ist ein ›Scheinen nach innen‹. Das Spiegelbild wird jedoch auch nach außen zurückgeworfen, der ›Schein nach außen‹, die ›Reflexion-in-Anderes‹, lässt das Spiegeln als ein besonderes *erscheinen*.« (Ebd., 211) Die Spiegelung wird so zu einem Modell für das Strukturganze des Scheins, am Seienden erscheinendes Verhältnis zu sein. Im ontologischen Modell für das im dialektischen Begriff des Scheins ausgedrückte materielle Verhältnis artikuliert sich ein Dialektikverständnis, das über Kant hinaus Dialektik nicht auf Kritik einschränkt, sondern als *ontologische* Theorie universeller Relationalität entwickeln kann.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1966.
- Aristoteles: Physik. Vorlesung über die Natur. In: Ders.: Philosophische Schriften. Bd. 6. Hamburg 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. In: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 3–4. Hamburg 1999.
- Heraklit: Fragmente. Griechisch und Deutsch. Hg. von Bruno Snell. Zürich 1989.
- Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 1971.
- Holz, Hans Heinz: Speculum Mundi. Schriften zur Theorie der Metapher, spekulativen Dialektik und Sprachphilosophie. Hg. und mit einem Vorwort versehen von Jörg Zimmer. Bielefeld 2017.
- Holz, Hans Heinz: Leibniz. Das Leben eines Universalgelehrten. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Jörg Zimmer. Darmstadt 2013.
- Holz, Hans Heinz: Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. 5 Bde. Darmstadt 2011.
- Holz, Hans Heinz: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart/Weimar 2005.
- Iber, Christian: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den ersten beiden Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin/New York 1990.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Darmstadt 1983 (= Werke in zehn Bänden, Bd. 3).
- König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. Tübingen 1969.
- Kirk, Geoffrey S./Raven, John E./Schofield, Malcolm: Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Stuttgart 1994.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt 1983.
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1962 (= MEW, Bd. 23).
- Platon: Sophistes. In: Ders.: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Bd. 7. Hg. von Karl-heinz Hülser. Frankfurt a. M. 1991, 125–293. (1991a)
- Platon: Parmenides. In: Sämtliche Werke. Bd. 7, 9–123. (1991b)
- Riedel, Manfred (Hg.): Hegel und die antike Dialektik. Frankfurt a. M. 1990.
- Sartre, Jean Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek bei Hamburg 1967.
- Theunissen, Michael: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a. M. 1994.
- Zimmer, Jörg: Leibniz und die Folgen. Stuttgart 2018.

Jörg Zimmer

57 Ontologie und Wissenschaftstheorie/Ontologie und formale Logik

57.1 Der thematische Zusammenhang zwischen Ontologie, Wissenschaftstheorie und formaler Logik

Wie die Ontologie sind auch die formale Logik und die Wissenschaftstheorie Teildisziplinen der Philosophie. Es stellt sich daher die Frage, ob und wie diese Teildisziplinen der Philosophie mit- und untereinander verknüpft sind. Vorrangig sind philosophische Teildisziplinen über ihre zentralen Fragestellungen miteinander verbunden. Dabei hat es die Ontologie mit der Frage zu tun, was es alles wirklich gibt. Die Wissenschaftstheorie hingegen fragt nach den Ansprüchen, Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis. Insofern ist die Wissenschaftstheorie um eine erkenntnistheoretische Frage herum zentriert. Beide Fragen, die der Ontologie und die der Wissenschaftstheorie führen wie selbstverständlich zusammen zu der Frage: Sind es überhaupt die Wissenschaften und sind sie es ausschließlich oder nur teilweise, die uns mit ihren spezifischen Methoden erkennen lassen, was es alles wirklich gibt?

Im Mittelpunkt der formalen Logik steht die Frage, wann Schlüsse von Prämissen auf eine Konklusion wahrheitserhaltend sind und welche fundamentalen Prinzipien dabei im Spiel sind. Auch die formale Logik hat von daher einen natürlichen Bezug zur Ontologie. Denn man kann und muss sich fragen, welche fundamentalen Schlussprinzipien speziell den Gebrauch der Begriffe »existieren« bzw. »es gibt ...« regulieren. Insofern versucht die formale Logik die inferenzielle Semantik der Begriffe »existieren« bzw. »es gibt ...« aufzuklären. Mit dieser thematischen Verbindung zwischen Ontologie und formaler Logik lässt sich auch eine für die Ontologie relevante Brücke von der formalen Logik zur Wissenschaftstheorie mit der Frage schlagen: Mit welchen gerechtfertigten Prinzipien lassen sich aus wissenschaftlichen Theorien Schlüsse auf die Existenz von Gegenständen ziehen?

57.2 Logisch-semantische Merkwürdigkeiten des Existenzprädikats

In verschiedenen philosophischen Kontexten, nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem ontologischen Gottesbeweis (vgl. Löffler 2019, 60–68) hat man nach der Bedeutung und dem besonderen Status des Existenzbegriffs gefragt. Dabei hat man sich bis zu Gottlob Frege vor allem an die sprachlich-grammatische Ähnlichkeit von Existenzaussagen ›David Hume existiert‹ mit Aussagen wie ›David Hume philosophiert‹ gehalten. Diese Ähnlichkeit in der grammatischen Oberflächenerscheinung (Wittgenstein) suggeriert, dass der Ausdruck ›existieren‹ jedenfalls ein Prädikat ist, das wie andere Prädikate direkt (auch) von nicht-sprachlichen Gegenständen ausgesagt wird. Gleichzeitig aber bereitete diese Auffassung von Anfang an Probleme. So war nicht klar, ob das Existenzprädikat wirklich die Bestimmungen eines nicht-sprachlichen Gegenstandes erweitert, so wie mit ›David Hume raucht‹ eine inhaltliche Bestimmung und Charakterisierung David Humes zu seiner Bestimmung, dass er philosophiert, hinzukommt. Ist der rauchende und philosophierende David Hume weniger und etwas anderes als der existierende, rauchende und philosophierende David Hume? Das scheint eher nicht der Fall zu sein. Sollte ›existieren‹ wirklich ein Prädikat sein, das direkt zur Bestimmung von (nicht-sprachlichen) Gegenständen wie David Hume ausgesagt werden darf, dann scheint es jedenfalls ein besonderes Prädikat zu sein, oder in einem berühmten Diktum Kants gesagt: »Sein ist kein reales Prädikat« (KrV B626).

Auch bei negierten Existenzbehauptungen stieß man auf undurchsichtige logische und semantische Verhältnisse. Wenn man behauptet, dass Einhörner nicht existieren, so scheint es doch etwas geben zu müssen, worauf der Ausdruck ›Einhorn‹ referiert. Aber wird in dem Satz ›Einhörner existieren nicht‹ nicht gerade bestritten, dass es etwas gibt, worauf der Ausdruck ›Einhorn‹ referiert? Dann wäre der Satz zu vergleichen mit dem sinnlosen Satz ›Quasirrelumen existieren nicht‹, bei dem gar nicht gesagt werden kann, dass und wann er wahr wäre, fehlt doch dem Ausdruck an der logischen Subjektstelle jeglicher Sinn (Konnotation, Intension) und jegliche Bedeutung (Denotation, Referenz).

57.3 ›Existieren‹ als Prädikatenprädikat zweiter Stufe

Aus den genannten und weiteren Gründen tat sich die Philosophie lange sehr schwer, die Besonderheit des Existenzbegriffs angemessen zu erfassen und auf den Begriff zu bringen. Es ist das Verdienst Gottlob Freges, einen entscheidenden Durchbruch in der Analyse des Existenzprädikats geschafft zu haben (vgl. Frege 1986). Dieser Durchbruch gelingt Frege im Kontext seiner Versuche, Aussagen über Zahlen und Anzahlen logisch zu fundieren. Betrachten wir zum Beispiel Aussagen der Form ›Die Anzahl der Gegenstände der Art F beträgt 2.‹ Frege analysiert sie so: Auf den Gegenstand a trifft das Prädikat F zu, auf den Gegenstand b trifft das Prädikat F zu, die Gegenstände a und b sind verschiedene Gegenstände, und falls das Prädikat F auf einen Gegenstand x zutrifft, so ist x mit dem Gegenstand a oder mit dem Gegenstand b identisch. So analysiert bezieht sich eine Aussage über Anzahlen auf eine Eigenschaft von Prädikaten, bestimmt also ein Prädikat von einem Prädikat. Frege sieht weiter, dass negierte Existenzaussagen auch als Aussagen über Anzahlen gedeutet werden können. ›Es existieren keine F -Gegenstände‹ ist synonym mit ›Die Anzahl der Gegenstände der Art F beträgt Null‹ und dass sich diese Aussage wiederum auf eine Eigenschaft des Prädikats F bezieht, nämlich die Eigenschaft von F , dass kein Gegenstand unter das Prädikat F fällt. Frege schließt dann weiter: Wenn negierte Existenzbehauptungen Aussagen über Prädikate sind, dann auch unnegierte Existenzaussagen. So mit kommt Frege zu dem folgenreichen Ergebnis: Der Ausdruck ›existieren‹ ist zwar ein Prädikat, aber es ist ein Prädikat über Prädikate und daher ein Prädikat zweiter Stufe oder ein Metaprädikat.

In der auf Frege zurückgehenden klassischen formalen Prädikatenlogik (vgl. Strobach 2018) wird der Ausdruck ›existieren‹ als Prädikat zweiter Stufe von gewöhnlichen Prädikaten erster Stufe wie etwa ›philosophieren‹ dadurch unterschieden, dass ›existieren‹ in der Logik als sogenannter Existenzquantor fungiert. Der Satz ›Es existieren Philosophen‹ wird in der Logik nicht so analysiert: Auf gewisse Gegenstände n trifft das Prädikat, Philosoph zu sein, und außerdem das Prädikat, zu existieren, zu, sondern so: Es gibt einen Gegenstand x , auf den zutrifft, Philosoph zu sein, oder in der besonderen Notationsweise der Logik: $\exists x \text{Philosoph}(x)$.

Neben dem Existenzquantor kennt die formale Logik auch noch andere sogenannte Quantoren, vor allem den Allquantor. Aussagen mit dem Allquantor

besagen: Für alle Gegenstände x gilt: auf x trifft F zu. In der Notationsweise der Logiker: $\forall x F(x)$. Zwischen Existenzquantor und Allquantor gelten in der klassischen formalen Logik folgende fundamentale Schlussbeziehungen: Es gibt genau dann ein x , auf das F zutrifft, wenn nicht auf alle Gegenstände x F nicht zutrifft (In der Notationsweise der Logiker: $\exists x F(x) \leftrightarrow \neg \forall x \neg F(x)$). Auf alle Gegenstände x trifft F genau dann zu, wenn es keinen Gegenstand x gibt, auf den F nicht zutrifft ($\forall x (x \text{ ist } F) \leftrightarrow \neg \exists x \neg F(x)$).

Nicht alle dieser Schlussbeziehungen sind umstritten. So halten es zum Beispiel die sogenannten Intuitionisten oder Konstruktivisten unter den Mathematikern für unzulässig, eine Existenzbehauptung, dass es F -Gegenstände gibt, zu beweisen, indem man die Annahme, dass alle Gegenstände die Eigenschaft F nicht besitzen, zum Widerspruch führt (was vielen Mathematikern als ein besonders raffinierter Existenzbeweis gilt). Mit anderen Worten: Diese Mathematiker lehnen den Schluss von $\neg \forall x \neg F(x)$ auf $\exists x F(x)$ ab. Vielmehr müssen nach der intuitionistischen und konstruktivistischen Lesart der Mathematik Existenzbeweise konstruktiv geführt werden, indem man explizit ein Objekt angibt oder konstruiert, das die Eigenschaft F besitzt.

57.4 Quines Ontologiekriterium

Wenn ›existieren‹ ein Prädikat zweiter Stufe ist, dann ist eine Aussage wie ›Es gibt David Hume‹ (›David Hume existiert‹) keine semantisch sinnvoll gebildete Aussage, denn der Ausdruck ›David Hume‹ ist kein Prädikat (genereller Terminus), sondern ein Eigenname (singulärer Terminus). Eine solche Aussage wird deshalb von formalen Logikern im Anschluss an Bertrand Russell (Russell 1905) in der Regel folgendermaßen semantisch rekonstruiert und reformuliert: ›Es gibt jemanden, der identisch ist mit dem schottischen Philosophen, der auf den Namen ›David Hume‹ getauft, am 7. Mai 1711 geboren wurde und am 25. August 1776 verstarb. Allgemeiner: Eine Aussage der Form › n existiert‹, wobei › n ‹ ein Eigenname ist, wird umgeformt in die Aussage ›Es gibt ein x , auf das K zutrifft, und für alle Gegenstände y gilt: Trifft K auf y zu, so ist y mit x identisch‹ ($\exists x (K(x) \wedge \forall y K(y) \rightarrow y \equiv x)$). Diese Analyse zeigt, dass die Frage, welche Gegenstände existieren, nicht durch Betrachtung der Eigennamen, Kennzeichnungen oder indexikalischen Ausdrücke (singuläre Termini) einer Sprache oder einer Theorie zu beantworten ist.

Wann also ist nach Auffassung der formalen klassischen Logik eine Aussage der Form ›Es gibt ein x , auf das F zutrifft‹ ($\exists x F(x)$) wahr? Das ist genau dann der Fall, wenn man in dem Ausdruck (Aussageform) x ist F ($F(x)$), die weder wahr noch falsch ist, die sogenannte Variable x ersetzen kann durch einen singulären Terminus › n ‹, mit dem man sich auf einen Gegenstand n bezieht, und wenn der Satz ›Der Gegenstand n ist F ($F(n)$) wahr ist. Die Aussage ›Es gibt touristische Attraktionen in Paris‹ ist wahr, weil man sich unter anderem mit dem Eigennamen ›Louvre‹ auf ein Schloss in Paris bezieht und die Aussage ›Der Louvre ist eine touristische Attraktion in Paris‹ tatsächlich wahr ist. Aber genauso gut kann man die Aussageform › x ist eine touristische Attraktion in Paris‹ in eine wahre Aussage verwandeln, indem man die Variable x durch den Eigennamen ›Eiffelturm‹ ersetzt, der sich auf ein Objekt bezieht, das ebenfalls eine touristische Attraktion ist. Die in der Existenzaussage › $\exists x F(x)$ ‹ vorkommende Variable x – die Logiker sprechen davon, dass die Variable x durch den Existenzquantor gebunden wird – wird in der Aussageform › x ist F ($F(x)$) durch Ausdrücke ersetzt, die sich auf einen einzelnen Gegenstand n eines entsprechenden Gegenstandsbereichs beziehen (referieren), und dann wird geprüft, ob die Aussage › n ist F ($F(n)$) wahr ist. In unserem Beispiel könnte der Gegenstandsbereich unter anderem aus allen Gebäuden und Einzelereignissen der Stadt Paris bestehen (worunter sich dann auch Gebäude und Ereignisse der Stadt Paris befinden, die keine touristischen Attraktionen sind). Die Gegenstände, deren Namen oder Kennzeichnungen für die gebundene Variable x in die Aussageform › x ist F ‹ eingesetzt werden dürfen, bilden die sogenannten möglichen Werte für die durch einen Existenz- oder Allquantor gebundene Variable x .

Zusammenfassend und in der Terminologie der Logiker geredet gilt daher: Eine Existenzaussage ›Es gibt Gegenstände der Art F ($\exists x F(x)$) ist genau dann wahr, wenn der Bereich möglicher Werte für die gebundene Variable x mindestens einen Gegenstand n enthält, auf den das Prädikat F zutrifft. Diese Aussage macht noch einmal deutlich, dass der Clou, den Ausdruck ›existieren‹ als Existenzquantor aufzufassen, gerade darauf hinausläuft, das Prädikat ›existieren‹ als ein Metaprädikat bzw. (synonym geredet) als ein Prädikat zweiter Stufe zu rekonstruieren. Diese logische Analyse von Existenzaussagen rechtfertigt eine fundamentale Schlussregel: ›Wenn $F(n)$, dann existiert mindestens ein Gegenstand der Art F ‹ (in der Notation der Logiker: $F(n) \rightarrow \exists x F(x)$).

Das eben formulierte Wahrheitskriterium der klassischen Logik für Existenzaussagen legt dann auch fest, welche Existenzaussagen eine Theorie T einschließt. Nach den voranstehenden Überlegungen dürfen wir sagen: Nicht an den Eigennamen, Kennzeichnungen oder indexikalischen Ausdrücken einer Theorie T lässt sich erkennen und zweifelsfrei ablesen, auf welche ontologischen Aussagen, also auf welche Existenzbehauptungen die Theorie T sich verpflichten lassen muss. Vielmehr ist eine Theorie auf die Existenz derjenigen Gegenstände festgelegt, die unter den Werten für die durch einen Existenz- oder Allquantor gebundenen Variablen vorkommen müssen, damit die Aussagen der Theorie insgesamt wahr werden können. Hier die klassische Formulierung Quines: »[...] a theory is committed to those and only those entities to which the bound variables of the theory must be capable of referring in order that the affirmations made in the theory must be true« (Quine 2011, 38–40); oder in einer berühmt gewordenen telegrammartigen Kurzfassung Quines: »To be is to be the value of a [bound, H. T.] variable« (Quine 2011, 44).

57.5 Ontologische Aussagen höherer Stufe

Bisher haben wir nur betrachtet, wie wir über Eigenschaften und die Existenz von Objekten reden. Aber wir haben auch schon gesehen, dass wir über Eigenschaften reden können. Wir reden dann auf der Metastufe oder der zweiten Stufe, während die Objekte, über deren Eigenschaften wir reden, der ersten Stufe angehören. Die Aussage »Der Begriff ›sterblich‹ umfasst den Begriff ›Mensch‹« ist eine solche Rede auf der zweiten Stufe. Wir können aber auch über die Existenz von Eigenschaften auf der zweiten Stufe reden. Zum Beispiel können wir sagen: Es gibt Eigenschaften, die dem Menschen nicht zukommen (zum Beispiel die Eigenschaft ›unsterblich sein‹). Für solche höherstufigen Existenzbehauptungen von Eigenschaften gelten im Prinzip dieselben Überlegungen, die Frege für Existenzbehauptungen über Objekte auf der ersten Stufe angestellt hat. Die Existenz von Eigenschaften, die dem Menschen nicht zukommen, ist deshalb eine Eigenschaft von Eigenschaften von Objekten, also eine Metametaeigenschaft und daher selber eine Eigenschaft dritter Stufe. Und das lässt sich beliebig iterieren: Die Existenz von Entitäten, die der Stufe n angehören, ist selber eine Eigenschaft auf der Stufe $n+1$.

Wenn man zum Beispiel auf der zweiten Stufe sagt, dass der Begriff ›sterblich‹ den Begriff ›Mensch‹ um-

fasst, so bedeutet das trotzdem nicht unbedingt, dass man neben raum-zeitlichen konkreten Einzelpersonen auch noch Eigenschaften als abstrakte Einzeldinge annimmt oder annehmen muss, wie es etwa der Universalienrealist tut. Man kann unsere Beispielbehauptung, dass der Begriff »unsterblich« den Begriff »Mensch« umfasst, auch als eine Aussage über Einzelpersonen reformulieren, nämlich als die Aussage, dass alle Menschen sterblich sind. Das zeigt noch einmal, dass das Vorkommen eines Namens, in diesem Falle eines Namens für Eigenschaften, also etwa eines Ausdrucks wie »der Begriff »unsterblich««, nicht schon bedeutet, dass man ausdrücklich die Existenz von etwas, das der Name benennt, unterstellt. Zum Beispiel nehmen wir neben Einzelpersonen nur dann ausdrücklich die Existenz von Eigenschaften von Personen als sogenannte abstrakte Einzeldinge an, wenn wir durch einen Existenz- oder Allquantor auch solche Variable binden, als deren Werte Eigenschaften von raum-zeitlichen Einzelpersonen zugelassen sind. Das Gleiche gilt für beliebig höherstufige Entitäten.

57.6 Interne und externe Existenzfragen

Zwar akzeptieren die meisten Philosophen mehr oder weniger explizit die Deutung des Existenzprädikats als Metaprädikat und damit als Existenzquantor. Aber völlig unumstritten ist diese Auffassung des Existenzprädikats trotzdem nicht, so versucht etwa Colin McGinn (vgl. McGinn 2000, 15–51) das Existenzprädikat doch als Prädikat erster Stufe logisch zu rekonstruieren. Nicht zuletzt im Kontext wissenschaftstheoretischer Überlegungen stößt man auf Sachverhalte, die darauf hindeuten, dass man zumindest neben dem Existenzquantor auf ein Existenzprädikat erster Stufe doch nicht gänzlich verzichten kann.

So kann man mit Rudolf Carnap (Carnap 1972) gerade im Anschluss an die formal-logische Analyse des Existenzprädikats als Existenzquantor zwei Arten von Existenzfragen unterscheiden. Etwa lässt sich innerhalb der Zahlentheorie fragen, ob es Primzahlzwillinge gibt, also Zahlenpaare $\langle n, n+2 \rangle$, wobei beide Zahlen n und $n+2$ Primzahlen sind. Der Zahlentheoretiker kann diese Frage unter anderem mit Verweis auf die Zahlenpaare $\langle 3, 5 \rangle$, $\langle 17, 19 \rangle$ problemlos bejahen. Carnap spricht von einer internen Existenzfrage. In unserem Beispiel wird die Frage nach der Existenz der Primzahlzwillinge innerhalb der Arithmetik mit den Beweismethoden der Arithmetik beantwortet. Die Rede innerhalb der Arithmetik von der Existenz der

Primzahlzwillinge gehorcht der Analyse des Existenzprädikats als Metaprädikat bzw. als Existenzquantor. Dabei bilden die natürlichen Zahlen den Wertebereich für die durch Existenzquantoren gebundenen arithmetischen Variablen. Die natürlichen Zahlen werden von der Arithmetik als gegeben vorausgesetzt. Wenn man fragt, ob es Zahlen gibt und in welchem Sinne es Zahlen gibt, verlässt man jedoch die Arithmetik. Nach Carnap ist das eine externe Existenzfrage, weil sie nicht innerhalb der Zahlentheorie durch zahlentheoretische Beweise zu beantworten ist.

Hier wird ein grundsätzliches Problem augenfällig. Den Existenzbegriff als Existenzquantor zu analysieren, setzt immer schon den Aufweis oder das Gegebensein eines Wertebereichs für die durch den Quantor gebundenen Variablen voraus. Es liegt aber durchaus nahe, auch von der Existenz und der Existenzweise dieses Wertebereichs zu reden. Ersichtlich kann diese Rede von Existenz nicht vollständig durch den Existenzquantor analysiert werden, ohne einen unendlichen Regress in der Rede von Wertebereichen heraufzubeschwören. Die Rede von der Existenz und Existenzweise eines Wertebereichs für einen Existenzquantor rechnet Carnap den externen Existenzfragen zu. Wenn zum Beispiel die Zahlen den Wertebereich für die gebundenen Variablen in der Arithmetik bilden, wird dann in dem Satz »Zahlen existieren« der Ausdruck »existieren« nicht doch als Prädikat erster Stufe verwendet? Carnap hält eine Bejahung dieser Frage für einen Rückfall in die Metaphysik, die er nicht zuletzt durch die logische Analyse der Sprache für überwindbar und auch schon für tatsächlich überwunden behauptet (vgl. Carnap 2004). Nach Carnap haben die externen Existenzfragen keine deskriptiven Antworten, die wahr oder falsch sein können. Vielmehr gehe es bei den externen Existenzfragen um eine Wahl angemessener und einfacher logischer und begrifflicher Mittel, um mit ihnen allererst über die Wirklichkeit zu reden. Gewählt werden müsse ein Begriffs- und Axiomensystem samt logischen Ableitungsprinzipien und damit so etwas wie ein Theorierahmen, innerhalb dessen dann (interne) Existenzfragen überhaupt erst sinnvoll gestellt und beantwortet werden können; und die Wahl eines solchen Theorierahmens schließt nach Carnap die Wahl eines Wertebereichs für die gebundenen Variablen der Theorie ein.

Carnaps folgenreiche Unterscheidung zwischen internen und externen Existenzfragen ist zumindest sehr umstritten. So glauben etwa die sogenannten Platonisten unter den Mathematikern, dass Zahlen objektiv und unabhängig von allen geistigen Aktivitäten

existieren, und zwar auch unabhängig von der Wahl der Theorien, mit deren Hilfe wir die mathematische Realität zu erfassen, zu beschreiben und zu erklären versuchen. Diese Behauptung fassen die Platonisten als eine wahre und damit wahrheitsfähige Aussage über die Realität (Seinsweise) von Zahlen auf und nicht als Ausdruck einer bloßen Wahl theoretischer Erkenntnismittel in der Mathematik. Genauso widersprechen Intuitionisten und Konstruktivisten unter den Mathematikern den Platonisten, indem sie behaupten, Zahlen seien das Ergebnis gedanklicher Konstruktionen und existierten daher auch nicht unabhängig von den geistigen Aktivitäten der Mathematiker. Auch diese Existenzaussagen lassen sich für Intuitionisten und Konstruktivisten nicht auf die bloße Wahl eines theoretischen Rahmens reduzieren. Dieses Beispiel zeigt, dass zumindest der Verdacht bleibt, dass die logische Analyse des Existenzprädikats als Metaprädikat bzw. Existenzquantor doch noch in Bezug auf das Gegebensein des Wertebereichs für die gebundenen Variablen einen anderen Existenzbegriff voraussetzt, der jedenfalls nicht synonym mit dem Existenzquantor sein kann und möglicherweise überhaupt kein Metaprädikat, sondern doch ein Prädikat erster Stufe ist.

57.7 Die Ontologie einer wissenschaftlichen Theorie

Die wichtigste Anfrage der Ontologie an eine wissenschaftliche Theorie lautet, welche Antwort eine Theorie zu der Frage beisteuert, was es alles wirklich gibt. Diese Anfrage ist zweideutig. Eine wissenschaftliche Theorie versucht, die Wirklichkeit in Gestalt von Aussagen darüber, was der Fall ist, zu erfassen und zu beschreiben, und sie erhebt für diese Aussagen daher den Anspruch, wahr zu sein. Die Aussagen, in denen eine Theorie ihre Erkenntnisse festhält, beanspruchen in diesem Sinne Tatsachen zu beschreiben. Die Frage, was es alles wirklich gibt, wird oftmals verstanden als die Frage nach den Tatsachen, also die Frage, was alles in der Welt tatsächlich der Fall ist, welche Sachverhalte in der Welt tatsächlich bestehen. Jede wissenschaftlich akzeptierte Aussage darf als eine Teilantwort auf diese Frage gelten.

Aber die Frage nach den Tatsachen, die in der Welt der Fall sind, muss von der im eigentlichen Sinne ontologischen Frage unterschieden werden, welche ausgezeichneten Einzelgegenstände und welche verschiedenen Arten von Gegenständen wirklich existieren

und was eine Theorie in dieser Hinsicht behauptet. Und auf diese Frage sind nicht einfach alle Tatsachenbehauptungen einer Theorie anzuführen (womit man außerdem ja nie an ein Ende käme). Für eine Antwort auf die eigentliche ontologische Frage nach der Existenz ausgezeichneter Einzelgegenstände und den verschiedenen Arten von Gegenständen ist vielmehr das Prinzip anzuwenden: Die Ontologie einer Theorie umfasst alle Gegenstände, die aus logischen und begrifflichen Gründen angenommen werden müssen, damit die Aussagen der Theorie überhaupt wahr sein können. Die bisher präziseste Antwort, welche Gegenstände das aus welchen logisch-semantischen Gründen sind, hat Quine mit dem oben dargestellten Ontologiekriterium geliefert. Danach umfasst die Ontologie einer Theorie diejenigen Werte für die durch Existenz- bzw. Allquantoren gebundenen Variablen (welcher Metastufe auch immer), ohne die die Aussagen der Theorie nicht wahr sein können. Quine etwa behauptet, dass uns unsere wissenschaftlichen Theorien auf zwei grundlegende Arten von Entitäten ontologisch verpflichten, nämlich die raumzeitlich konkreten Elementarteilchen und abstrakte mathematische Gegenstände, die sich aber alle auf Mengen zurückführen lassen (vgl. Quine 1995, 153).

57.8 Die Existenz theoretischer Entitäten

Der Anspruch der Wissenschaften, uns auch mit der Ontologie der Welt zu versorgen, wird an prominenter Stelle in der Wissenschaftstheorie kontrovers diskutiert, nämlich in der Kontroverse um den wissenschaftlichen Realismus (vgl. Seidel 2017; Bartels 2007). Der wissenschaftliche Realismus besagt, dass die wissenschaftlichen Theorien beanspruchen, wahr zu sein, und dass dieser Anspruch auch tatsächlich immer wieder oder zumindest angenähert von unseren besten wissenschaftlichen Theorien eingelöst wird. Dabei wird ein realistischer oder korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff zugrunde gelegt. Demnach sind wissenschaftliche Theorien nur dann wahr, wenn sie die Wirklichkeit objektiv beschreiben, also so beschreiben, wie sie auch unabhängig von unseren Theorien und Beschreibungen existiert. Der wissenschaftliche Realismus schließt dann ein, dass es insbesondere die Entitäten gibt, ohne deren Existenzannahme die Aussagen der wissenschaftlichen Theorien aus logisch-semantischen Gründen (etwa im Sinne des Quineschen Ontologiekriteriums) nicht wahr sein könnten.

Es gibt zwei Motive und Gründe, den wissenschaftlichen Realismus in Frage zu stellen. Der wichtigste Grund betrifft die Wahrheit wissenschaftlicher Theorien. Der Grundgedanke ist einfach. Man kann darauf verweisen, dass Theorien anhand von experimentellen Beobachtungen, in einem weiten Sinne verstanden, geprüft werden. Man folgert logisch aus Aussagen über beobachtbare Sachverhalte mit Hilfe der Theorien weitere Aussagen über beobachtbare Sachverhalte. Dabei muss sich die Theorie als empirisch adäquat erweisen, d. h.: Ist die Beobachtungsaussage B_1 wahr und folgt aus B_1 mit Hilfe der Theorie T die Beobachtungsaussage B_2 , so soll sich die Beobachtungsaussage B_2 ebenfalls anhand entsprechender Beobachtungen als wahr erweisen. Man überprüft also streng genommen nur, ob die Theorie T empirisch adäquat ist. Das Problem besteht jedoch darin, dass empirische Adäquatheit der Theorie nicht dasselbe wie Wahrheit ist. Eine wahre Theorie ist auch empirisch adäquat, die Umkehrung trifft jedoch nicht zu, eine empirisch adäquate Theorie muss nicht wahr sein. Prinzipiell nämlich können zwei verschiedene Theorien sich darin unterscheiden, dass sie über nicht beobachtbare Gegenstände, sogenannte theoretische Entitäten, logisch Gegensätzliches behaupten. Dabei gelten Elementarteilchen oder die gekrümmte vierdimensionale Raumzeit als typische Beispiele für sogenannte theoretische Entitäten. Behaupten zwei Theorien logisch Konträres über theoretische Entitäten, können sie nicht beide wahr sein. Trotzdem könnten sie sich (bis auf Weiteres) als empirisch adäquat erweisen. Zieht man daraus die Konsequenz, den Wahrheitsanspruch fallenzulassen, und verlangt man nur noch empirische Adäquatheit für eine Theorie, so muss man die theoretischen Entitäten der Theorie nicht mehr als real existierende Entitäten auffassen, vielmehr lassen sie sich jetzt als rein gedankliche Konstrukte interpretieren, die nur der empirischen Adäquatheit der Theorie dienen und ihr geschuldet sind. Mit dieser Auffassung ist der wissenschaftliche Realismus aufgegeben zugunsten einer anti-realistischen, genauer einer instrumentalistischen Deutung wissenschaftlicher Theorien: Theorien sind nicht Beschreibungen der Wirklichkeit. Vielmehr sind sie nur Werkzeuge, um aus Beobachtungen weitere sich als wahr erweisende Beobachtungen abzuleiten.

Zu der geschilderten Schwierigkeit, die Wahrheit einer Theorie und nicht nur ihre empirische Adäquatheit zu überprüfen und festzustellen, kommt durchaus ein weiteres Motiv für eine antirealistische Auffassung von Theorien hinzu. Die sogenannten theoretischen

Entitäten sind nicht nur nicht direkt zu beobachten, sie verhalten sich oftmals so unanschaulich, bizarr, ja geradezu paradox – man denke etwa an die Quantenobjekte –, dass man geradezu froh ist, diese Entitäten und ihr Verhalten nicht als etwas deuten zu müssen, das zur realen Welt gehört, sondern sie als bloße Hilfskonstrukte innerhalb der Theorien ontologisch herunterspielen und abwerten zu können. Mit einem solchen instrumentalistischen Anti-Realismus in Bezug auf Theorien glauben einige Wissenschaftstheoretiker und Philosophen unser Zutrauen in die Verständlichkeit und Verlässlichkeit der Wirklichkeit auch angesichts schwer verständlicher und vollkommen unanschaulicher wissenschaftlicher Aussagen über theoretische Entitäten bewahren zu können (vgl. van Fraassen 2002).

Allerdings ist die anti-realistische, instrumentalistische Deutung von Theorien gewichtigen Einwänden ausgesetzt. Schwierigkeiten macht es immer wieder, Beobachtungsentitäten von theoretischen Entitäten wirklich klar zu unterscheiden. Beobachtungen in der Wissenschaft sind schon durch und durch theoriebeladen, sodass bei der experimentellen Überprüfung einer Theorie doch die ganze Theorie zur Wahrheitsprüfung ansteht und nicht nur ihre empirische Adäquatheit. Auch wird darauf verwiesen, dass man jedenfalls aus der Wissenschaftsgeschichte keine überzeugenden Beispiele für Theorien kennt, die inhaltlich verschieden und gegensätzlich sind und trotzdem gleichermaßen empirisch adäquat.

Schließlich präsentieren die Verteidiger des wissenschaftlichen Realismus ein Argument, warum man doch von der empirischen Adäquatheit einer Theorie auf ihre Wahrheit schließen dürfe. Dieses Argument wird unter dem Titel ‚Wunderargument‘ in immer neuen Varianten ausgearbeitet und zur Diskussion gestellt. Seine grundlegende Struktur lässt sich so zusammenfassen: Unsere besten Theorien (z. B. in den Naturwissenschaften) sind empirisch adäquat, d. h. sie sind darin erfolgreich, mit Hilfe wahrer Beobachtungsaussagen weitere sich als wahr erweisende Beobachtungsaussagen vorauszusagen. Dieser Voraussageerfolg sei jedoch erklärbungsbedürftig. Am besten lasse er sich damit erklären, dass die Theorien wahr sind. Waren sie nämlich nicht wahr, so käme es einem Wunder gleich, warum die betreffenden Theorien prognostisch so erfolgreich sind. Mit einem Schluss auf die beste Erklärung, wie er in den Wissenschaften gang und gäbe ist, könnte somit auf die Wahrheit der Theorie geschlossen werden. Zwar sind Schlüsse auf die beste Erklärung nicht logisch zwingend, sind aber

aus den Wissenschaften nicht wegzudenken (vgl. Klärner 2003). Trotzdem ist das Wunderargument umstritten (vgl. Seidel 2017).

Wie immer man das Wunderargument einschätzt, in jedem Falle wirkt es gezwungen und einigermaßen willkürlich, zählt man etwa die beobachtbaren Makroobjekte zur Realität, während man die nur indirekt beobachtbaren und in erster Linie theoretisch-mathematisch beschriebenen Mikroobjekte zu bloßen (fiktionalen) Konstrukten erklärt. Gegenüber dem Wissenschaftsprozess angemessener als ein instrumentalistischer Antirealismus wirkt ein uneingeschränkter wissenschaftlicher Realismus. Ihm zufolge beanspruchen unsere Theorien zu Recht nicht nur, empirisch adäquat, sondern wahr zu sein. Für einen solchen uneingeschränkten wissenschaftlichen Realismus existieren die Objekte, von denen unsere Theorien handeln und ohne deren Existenzannahme unsere Theorien aus logisch-begrifflichen Gründen nicht wahr sein könnten.

57.9 Ontologie des Naturalismus

Es ist verständlich und auf den ersten Blick sicher vernünftig, wenn wir uns vertrauenvoll auch an die Wissenschaften wenden, um die Grundfrage der Ontologie, was es alles wirklich gibt, zumindest teilweise zu beantworten; es wäre geradezu irrational, wollte man die wissenschaftlichen Antworten von vornherein verwerfen oder auch nur ignorieren. Wissenschaft ist mit Sicherheit eine gute und zuverlässige Quelle unseres Wissens von der Welt. Aber ist sie die einzige zuverlässige Quelle? Für Quine sind letztlich sogar die Naturwissenschaften die einzige Quelle unseres Wissens von der Wirklichkeit. Wir haben schon oben gesehen, dass nach Quine uns die mathematisierten Naturwissenschaften auf die Existenzannahme von raum-zeitlich konkreter Elementarteilchen und abstrakter Mengen verpflichtet. Dahinter steht natürlich die zusätzliche These, dass letztlich alle Aussagen über die Welt zurückgeführt werden können auf die Aussagen der mathematisierten Naturwissenschaften. Einen solchen harten Reduktionismus muss man nicht vertreten; er ist jedenfalls bis heute nicht überzeugend eingelöst, sondern wird nur programmatisch behauptet. Vorsichtiger ist die Behauptung, dass es auch nur das gibt, was mit den Mitteln der empirischen Einzelwissenschaften – und dazu gehören dann auch Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften – erfasst, beschrieben und erklärt werden kann. Diese letztere

These ist der Grundsatz des sogenannten (gemäßigten, nicht-reduktionistischen) Naturalismus.

Der Naturalismus ist umstritten. Im Streit um den Naturalismus geht es vor allem um den Wahrheitsanspruch von Philosophie und Metaphysik als eigenständiger Quelle eines Wissens über die Wirklichkeit und deren ontologische Struktur, und mit dieser Frage nach der epistemischen Legitimität von Philosophie und Ontologie verlässt man die formale Logik und Wissenschaftstheorie und deren besondere Beiträge zur Ontologie.

Unabhängig davon, wie man sich im Streit um den Naturalismus positioniert, bleibt in jedem Falle festzuhalten: Die Ontologie büßt ihre Eigenständigkeit ein, reicht sie alle ontologischen Fragen an die Wissenschaften weiter und lässt sie ausschließlich von den Wissenschaften beantworten. Auch die unbestreitbaren Erklärungserfolge der Wissenschaften sind jedoch kein zureichender Grund, nicht mehr offen zu sein für die Möglichkeit von Wirklichkeitsdimensionen und damit einer Ontologie jenseits der im engsten Sinne wissenschaftlich erfassbaren Welt.

Literatur

- Bartels, Andreas: Wissenschaftlicher Realismus. In: Andreas Bartels/MANFRED STÖCKLER (Hg.): Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch. Paderborn 2007, 199–220.
- Carnap, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Ders.: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Thomas Mormann. Hamburg 2004, 81–109.
- Carnap, Rudolf: Empirismus, Semantik und Ontologie. In: Ders.: Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik. Wien/New York 1972, 257–278.
- Frege, Gottlob: Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Centenarausgabe mit ergänzenden Texten kritisch hg. von Christian Thiel. Hamburg 1986.
- Klärner, Holger: Der Schluss auf die beste Erklärung. Berlin/New York 2003.
- Löffler, Winfried: Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt 2019.
- McGinn, Colin: Logical Properties. Oxford 2000.
- Quine, Willard V. O.: On What There is / Über was es gibt. In: Ders.: From a Logical Point of View. Three selected Essays / Von einem logischen Standpunkt aus. Drei ausgewählte Aufsätze. Englisch/Deutsch. Hg. von Roland Blum und Christian Nimtz. Übersetzt von Roland Blum. Kommentiert von Christian Nimtz. Stuttgart 2011, 6–55.
- Quine, Willard V. O.: Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einführung in die theoretische Philosophie. Paderborn u. a. 1995.
- Russell, Bertrand: On denoting. In: Mind 14 (1905), 479–493.

Seidel, Markus: Wissenschaftlicher Realismus und Antirealismus im Besonderen. In: Markus Schrenk (Hg.): Handbuch Metaphysik. Stuttgart/Weimar 2017, 237–242.
Strobach, Niko: Einführung in die Logik. Darmstadt⁵2018.

Van Fraassen, Bas C.: The Empirical Stance. New Haven/
London 2002.

Holm Tøtens

58 Ontologie und Erkenntnistheorie: Sein, Denken, Wahrheit und Wissen

Die Ontologie hat seit ihrem Beginn bei Parmenides das Seiende unter der Perspektive thematisiert, dass es Gegenstand von Denken und Sprechen, von wahren Urteilen und Aussagen sowie von Wissen sein kann. Der vorliegende Artikel stellt paradigmatische Antworten auf die Frage vor, welche Konsequenzen sich für die Ontologie aus den Voraussetzungen für Denken und Sprechen, Wahrheit sowie Wissen ergeben.

58.1 Die Objekte und Inhalte von Denken und Sprechen

Zunächst muss der Begriff eines intentionalen Gegenstands oder Objekts eingeführt werden. »Intentionale Zustände« oder Akte wie Erinnerungen, Urteile oder Befürchtungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie von etwas handeln oder sich auf etwas beziehen. Zum Beispiel bezieht sich die Erinnerung an den letzten Urlaub auf den letzten Urlaub; das Urteil, die Meiers seien reich, handelt von den Meiers; die Befürchtung, der Damm werde brechen, betrifft den Damm. Das, wovon intentionale Zustände handeln, sind intentionale Objekte. Alle möglichen Arten von Objekten können intentionale Objekte sein. Zwar erscheint es naheliegend, das Urteil, die Meiers seien reich, auf die Meiers zu beziehen, aber ebenso gut kann man sagen, dass es vom Reichsein handelt. Demnach ist auch Letzteres ein intentionales Objekt. Was immer repräsentiert wird, ist ein intentionales Objekt.

Manche intentionale Zustände sind Einstellungen zu propositionalen Inhalten, d. h. sie sind Einstellungen dazu, dass oder ob etwas so und so ist. Man urteilt, dass etwas der Fall ist; man zweifelt, ob etwas so und so ist; man hofft, dass es sich so und so verhält. Die propositionalen Inhalte werden jeweils durch die Nebensätze dieser Beispiele angegeben. Es ist sinnvoll, zwischen den Objekten und propositionalen Inhalten zu unterscheiden. Die Objekte des Urteils über die Meiers sind die Meiers und das Reichsein, der Inhalt ist, dass die Meiers reich sind. Grundsätzlich kann hinsichtlich der Objekte gefragt werden, ob sie wirklich existieren, während hinsichtlich der propositionalen Inhalte die Frage in Betracht kommt, ob sie wahr oder falsch sind. Gelegentlich wird unterstellt, dass alle intentionalen Zustände propositional sind,

aber das ist nicht offensichtlich richtig (vgl. Searle 1987, 23). Es ist z. B. unklar, was die propositionalen Inhalte von Ekel vor Spinnen oder von Liebe zu Katzen sein sollten.

Analoge Unterscheidungen gelten für sprachliche Äußerungen und die geäußerten Sätze, mit denen intentionale Zustände ausgedrückt werden. Eine Äußerung von »der Damm wird brechen« hat den Damm zum Objekt und besitzt den Inhalt, dass der Damm brechen wird. Intentionale Objekte, ob es Objekte des Denkens oder des Sprechens sind, werden im Folgenden kurz als »Objekte« bezeichnet.

58.2 Das Seiende und die Objekte von Denken und Sprechen

Wie verhält sich das Repräsentierte zu dem, was existiert? Die Frage hat zwei Aspekte, sie betrifft zum einen die Objekte, zum anderen die Inhalte. In diesem Abschnitt geht es um die Objekte. Wenn man an etwas Existierendes denkt, z. B. an die Zugspitze, ist das intentionale Objekt identisch mit etwas Existierendem. Allerdings kann man anscheinend auch an Dinge denken und über sie sprechen, die nicht existieren, z. B. an einen goldenen Berg, an den Tod von Romeo und Julia oder an den Hund, den man gerade aufgrund einer Sinnestäuschung zu sehen glaubte. Es scheint trivialerweise richtig zu sein, dass diese Objekte nicht existieren, sondern bloß intentionale sind. Darauf scheinen manche, aber nicht alle intentionale Objekte zu existieren. Kandidaten für nicht existierende Objekte sind

- fiktive Objekte, die in fiktionalen Kontexten eingeführt werden, z. B. Harry Potter;
- Objekte, deren Existenz irrtümlich angenommen wird, wie z. B. der Planet Vulkan, der von dem Astronomen Le Verrier postuliert wurde;
- Objekte von Sinnestäuschungen und von Imaginations;
- unmögliche Objekte, die nicht existieren können, z. B. die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten.

Der Annahme von nichtexistierenden Objekten stehen zwei Einwände gegenüber. Der erste Einwand ist die bereits von Parmenides vertretene These, dass man etwas Nichtseiendes nicht denken und sich nicht sprachlich darauf beziehen könne. Denken und Sprechen setzen Sein voraus. George Moore erklärt zur These des Parmenides (die er sich letztlich nicht zu eigen macht): »[...] it seems as if purely imaginary things

[...] must still have some kind of *being* – must still *be* in a sense – simply because we can think and talk about them» (Moore 1953, 289). Die These des Parmenides erscheint deshalb plausibel, weil über etwas zu denken oder zu sprechen eine Relation zwischen einem denkenden Wesen und einem Objekt zu sein scheint. Wenn eine Relation zwischen *a* und *b* besteht, müssen *a* und *b* existieren. Wenn Denken tatsächlich eine Relation ist, ist es nicht der Fall, dass manche Objekte nicht existieren, sondern dann existieren alle Objekte.

Die Annahme, dass Bezugnahme eine Relation ist, wird durch gängige Theorien der Repräsentation bekräftigt. Solche Theorien sollen erklären, was einer Repräsentation ihr Bezugsobjekt und ihren Inhalt gibt. Der übliche Ansatz ist, bestimmte Relationen zu identifizieren, die zwischen den Repräsentationen und den Objekten bestehen (ggf. zu den Inhalten, die als Propositionen aufgefasst werden) und so für den Bezug verantwortlich sind. Die Relationen unterscheiden sich zwar je nach Theorie, sind aber jeweils entweder kausal oder schließen kausale Relationen ein. Das lässt sich an einigen repräsentativen Beispielen deutlich machen:

- In *empiristischen Theorien* sind Repräsentationen im wörtlichen Sinn als Eindrücke zu verstehen, die dadurch zustande kommen, dass Objekte auf das Wahrnehmungsvermögen einwirken. Zum Beispiel hinterlässt eine Kuh einen kuhartigen Eindruck bei einem Wesen, das die Kuh wahrnimmt. Weil die Eindrücke durch die Objekte verursacht werden, sollen sie ihnen ähneln und deshalb wiederum Repräsentationen der Objekte sein.
- *Rein kausale Theorien* verzichten auf die Bedingung der Ähnlichkeit und setzen auf gesetzmäßige Beziehungen, die jeweils zwischen einer repräsentierten Eigenschaft und der Eigenschaft bestehen, Repräsentationen zu verursachen (Fodor 1990). Zum Beispiel gibt es eine gesetzmäßige Beziehung zwischen der Eigenschaft, eine Kuh zu sein, und der Eigenschaft, Kuhrepräsentationen auszulösen. Dieser Beziehung verdankt es sich, dass eine Kuhrepräsentation eine Kuh und nicht etwa eine Katze repräsentiert.
- *Teleologische Theorien* gehen davon aus, dass Repräsentationen die biologische Funktion haben, Objekte der Umgebung anzuzeigen (Dretske 1995). Zum Beispiel sind Kuhrepräsentationen dazu da, Kühe anzuzeigen. Kausale Beziehungen zwischen Repräsentationen und ihren Objekten kommen nicht nur in der evolutionären Erklärung der Funktionen ins Spiel, sondern auch in der Bestim-

mung der Objekte. Dass eine Kuhrepräsentation eine Kuh und nichts anderes repräsentiert, liegt nicht nur an der Funktion, sondern auch an einer kausalen Beziehung zur repräsentierten Kuh.

Die drei Ansätze unterstreichen die These des Parmenides, man könne sich auf Nichtseiendes nicht beziehen, denn sie gehen von existierenden Dingen als potentiellen Bezugsobjekten aus und machen gewisse kausale Beziehungen zwischen existierenden Objekten und Repräsentationsakten für den Objektbezug verantwortlich. Freilich stellt sich dann das Problem, wie der anscheinende Bezug auf Nichtexistierendes zu verstehen ist.

Entsprechend kann man den Spieß auch umdrehen und so argumentieren: Wenn eine Theorie der Repräsentation Bezugnahme auf nichtexistierende Objekte ausschließt, ist die Theorie zurückzuweisen. In diesem Sinn plädiert Tim Crane (2013) dafür, Denken nicht als Relation aufzufassen. Sein Ansatz besteht darin, Repräsentation als basalen Begriff zugrunde zu legen, ohne zu versuchen, ihn auf einfachere Begriffe zurückzuführen.

Der zweite Einwand gegen die Annahme von nichtexistierenden Objekten besagt, dass es schlicht widersprüchlich ist zu behaupten, dass manche Objekte des Denkens und Sprechens nicht existieren. Der Einwand setzt eine bestimmte Auffassung sowohl der Quantifikation als auch der Bedeutung von »sein« und »existieren« voraus. Zu quantifizieren heißt, allgemein über Objekte in einem Diskursbereich zu denken oder zu sprechen. Mit dem Allquantor, den man im Deutschen durch »alle« oder »jeder«/»jede«/»jedes« ausdrücken kann, handelt man von allen Objekten im Bereich; mit dem partikularen Quantor, den man mit »etwas«, »einige« oder »manche« wiedergeben kann, von einem Telbereich. Der Gegenstandsbereich kann dabei uneingeschränkt oder kontextuell restriktiert sein, z. B. könnte für die Äußerung »alle sind krank« ein Diskursbereich vorausgesetzt sein, der auf die Mitglieder einer bestimmten Skatgruppe beschränkt ist. Maßgeblich unter dem Einfluss von Willard Van Orman Quine (1948) setzte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Auffassung durch, dass »manches« und die übrigen Ausdrücke der partikularen Quantifikation dieselbe Bedeutung wie »es gibt« haben, man also z. B. mit »manches ist seltsam« sagt, dass es etwas gibt, das seltsam ist. Mit Blick auf den englischen Sprachgebrauch, in dem »there is« (bzw. »there are«) dem deutschen »es gibt« entspricht, kann man die Auffassung so formulieren, dass der partikulare Quantor Sein ausdrückt.

Dazu kommt die Auffassung, dass »es gibt F's«, »F's sind« und »F's existieren« dieselbe Bedeutung haben; anders gesagt, dass Sein dasselbe wie Existenz ist. Zusammengekommen führen die beiden Auffassungen zu Quines These, dass der partikulare Quantor Existenz ausdrückt. Diskursbereiche, über die man quantifiziert, schließen danach nur Existierendes ein. Allgemein über etwas zu sprechen heißt, über Existierendes zu sprechen. Die These entspricht der klassischen Prädikatenlogik; ihre Geläufigkeit zeigt sich unter anderem darin, dass der partikulare Quantor als »Existenzquantor« bezeichnet wird (für eine Darstellung und Verteidigung von Quine vgl. van Inwagen 2001, Kap. 1). Wenn Quines These gilt, ist »manche Objekte des Denkens existieren nicht« widersprüchlich und besagt dasselbe wie »Objekte des Denkens existieren, die nicht existieren«. Um dieses Ergebnis zu vermeiden, sind alternative Auffassungen über die Quantifikation und über die Bedeutung von »sein« und »existieren« erforderlich. Die einschlägigen Positionen lassen sich danach ordnen, welche der folgenden drei Thesen sie bejahen oder verneinen:

- Denken und Sprechen setzen Sein voraus.
- Der partikulare Quantor drückt Sein aus.
- Sein ist dasselbe wie Existenz.

Quine vertritt alle drei Thesen und akzeptiert die Konsequenz, dass alles existiert. Mögliche Gegenbeispiele sind Sätze, die anscheinend Bezugnahmen auf Nichtexistierendes enthalten, z. B.

(1) Der Mörder von Platon war blond.

Um solche Beispiele zu entkräften, greift Quine zur Paraphrase: Die problematischen Sätze werden durch Umformulierungen ersetzt, in denen die Bezugnahmen nicht auftreten. Das soll zeigen, dass die anscheinenden Bezugnahmen bloß scheinbare sind. So wird (1) ersetzt durch »Es gibt genau ein Objekt, welches Platon ermordet hat, und es war blond«. Mit der Paraphrase spricht man über alle Objekte und sagt, dass genau eines davon Platon ermordet hat und außerdem blond war – was zwar falsch ist, aber keinen Bezug auf Nichtexistierendes enthält. Die Strategie hat allerdings eine begrenzte Reichweite und gilt aus sprachphilosophischen Gründen als gescheitert.

Der frühe Bertrand Russell vertritt die ersten beiden Thesen. Er meint mit Parmenides, dass etwas sein müsse, um repräsentiert werden zu können, und findet den Ausdruck für das Sein in der Quantifikation. Dagegen lehnt er die dritte These ab. Die Existenz wird vom umfassenden Sein anhand des Kriteriums der

Konkretheit unterschieden (Russell 1903, 449–451). Konkrete Dinge existieren, während mögliche Objekte des Denkens, die nicht konkret sind, lediglich sind. Dazu zählt Russell nicht nur abstrakte Dinge wie Zahlen und Relationen, sondern auch fiktive Dinge wie die Homerischen Götter. Die Unterscheidung zwischen Sein und Existenz soll es erlauben, ohne Widerspruch manchen Objekten die Existenz abzusprechen und zu sagen, dass manches nicht existiert. Edward Zalta hat eine Theorie ausgearbeitet, die Russells Prämissen teilt. Abstrakte Objekte aller Arten fungieren als Objekte von intentionalen Zuständen, die sich auf Nichtexistierendes beziehen. Dass es nichtexistierende Objekte gibt heißt, dass es Objekte gibt, die nicht konkret sind (Zalta 1988, 15, 102–104). Gegen die Position kann man Folgendes einwenden: Während die oben genannten Kandidaten für nicht existierende Objekte (wie fiktive oder bloß imaginäre Objekte) tatsächlich nicht existieren, wird die Existenz von abstrakten Objekten wie z. B. Mengen von vielen Philosophen anerkannt. Es ist deshalb sinnvoll, den Unterschied zwischen nichtexistierenden und existierenden Objekten nicht mit dem Unterschied zwischen abstrakten und konkreten Objekten gleichzusetzen.

Alexius Meinong (1988) negiert alle drei Thesen. Er unterscheidet wie der frühe Russell zwei Arten des Seins, nämlich die Existenz und den Bestand. Existenz kommt den konkreten Dingen zu, während abstrakte Dinge wie z. B. Zahlen bestehen. Die charakteristische Position, in der sich Meinong vom frühen Russell unterscheidet, ist aber, dass manche Objekte gar kein Sein besitzen und auch nicht besitzen müssen, um gedacht werden zu können. Das sind die bloß intentionalen Objekte. Sein ist *nicht* die Voraussetzung für intentionale Bezug und nicht für Quantifikation. Meinong unterscheidet zwei Arten von nichtsegenden Gegenständen, nämlich das, was bloß möglich ist (z. B. eine Tochter des gegenwärtigen Papstes), und das, was unmöglich ist (z. B. das runde Viereck). Diskursbereiche der Quantifikation können damit intentionale Objekte ohne Rücksicht auf Sein und Existenz enthalten.

Jüngere Ansätze in der Tradition von Meinong teilen die Ablehnung der ersten beiden Thesen. Sie setzen sich von Meinong ab, insofern sie die dritte These bejahen, also Sein und Existenz identifizieren (Priest 2016; Crane 2013; Routley 1980). Im Vergleich zu den gängigen Theorien der Repräsentation wird die Erklärungsrichtung umgedreht. Statt von existierenden Objekten und Relationen zwischen ihnen und den Bezugssubjekten auszugehen, wird der Begriff des repräsentierten Objekts als grundlegend angenommen und

gebraucht, um Diskursbereiche der Quantifikation zu bestimmen, nämlich als diejenigen Objekte, die im Diskurs repräsentiert werden (Crane 2013, 37–42, 116 f.).

58.3 Die Abhängigkeit der Wahrheit vom Seienden

Der zweite Aspekt der Frage, wie sich das Repräsentierte zum Existierenden verhält, betrifft die Inhalte von Gedanken oder Äußerungen und ihre mögliche Wahrheit und Falschheit. Wahrheit und Falschheit sind Eigenschaften von geeigneten Gedanken, Urteilen, Äußerungen, Sätzen und ihren propositionalen Inhalten. Geeignet ist z. B. die Äußerung eines Behauptungssatzes, während die Äußerung von ›Hallo‹ nicht passend ist. Was immer wahr oder falsch ist, repräsentiert etwas als so und so. Ein Objekt oder ein Bereich von Objekten wird in einer bestimmten Weise dargestellt. Davon, wie das Repräsentierte ist, hängt ab, ob die Repräsentation wahr oder falsch ist. Sie ist wahr, wenn das Objekt so ist, wie es dargestellt wird, und andernfalls falsch. Die Abhängigkeit lässt sich für Repräsentationen und ihre Inhalte schematisch so formulieren:

- (W₁) Es ist genau dann wahr, dass p , wenn p .
- (W₂) Für eine beliebige Repräsentation R mit dem Inhalt, dass p gilt: R ist genau dann wahr, wenn p .

Für › p ‹ kann jeweils ein beliebiger Satz eingesetzt werden, der eine Proposition ausdrückt. Einsetzungen ergeben Äquivalenzen wie

- (2) Es ist genau dann wahr, dass Delphine Säugetiere sind, wenn Delphine Säugetiere sind.

Um zu erkennen, dass solche Äquivalenzen wahr sind, muss man lediglich den Wahrheitsbegriff beherrschen. Die Abhängigkeit des Wahrheitswerts (d. h. der Wahrheit oder Falschheit) vom Repräsentierten ist ein zentrales Merkmal des Wahrheitsbegriffs.

Ein zweites Merkmal ist, dass die Abhängigkeit einseitig (= asymmetrisch) ist, d. h. nicht zugleich in umgekehrter Richtung besteht. Aristoteles bringt das so zum Ausdruck: »Nicht deshalb, weil wir die wahre Meinung haben, dass du blass bist, bist du blass, sondern deshalb, weil du blass bist, haben wir, die das behaupten, eine wahre Meinung.« (Met. IX 10, 1051b6–9) Die bestehenden Fakten erklären, warum Repräsentationen wahr bzw. falsch sind, nicht umgekehrt.

Die einseitige Abhängigkeit kommt in einfachen Äquivalenzen gemäß den Schemata (W₁) und (W₂) nicht zum Vorschein, denn sie betreffen beide Richtungen, etwa: Wenn du blass bist, muss es wahr sein, dass du blass bist – und wenn es wahr ist, dass du blass bist, musst du blass sein. Die Asymmetrie lässt sich mithilfe des Junktors ›weil‹ so formulieren:

- (W₃) Wenn es wahr ist, dass p , dann ist es deshalb wahr, weil p .
- (W₄) Für eine beliebige Repräsentation R mit dem Inhalt, dass p gilt: Wenn R wahr ist, dann ist R deshalb wahr, weil p .

Es liegt an dem Inhalt des Wahrheitsbegriffs, dass Einsetzungen in (W₃) und (W₄) offensichtlich korrekt sind, d. h. das ›weil‹ in (W₃) und (W₄) ist das ›weil‹ der begrifflichen Erklärung (vgl. Künne 2003, 154–157). Begriffliche Erklärungen zeigen auf, warum etwas (nicht) der Fall ist, indem sie begriffliche Beziehungen explizit machen, z. B. ›A ist ein Witwer, weil seine Frau gestorben ist und er nicht wieder geheiratet hat.‹

Die Abhängigkeit der Wahrheit vom Repräsentierten wird typischerweise als Abhängigkeit vom Seienden oder auch von der Welt verstanden; die Welt gilt dabei wiederum als Gesamtheit des Seienden. Das kommt in dem Slogan zum Ausdruck, die Wahrheit superveniere auf dem Seienden (›truth is supervenient on being‹; Bigelow 1988, 132 f.). Das bedeutet, dass es ohne einen Unterschied im Seienden keinen Unterschied darin geben kann, welche Propositionen wahr und welche falsch sind.

58.4 Wahrheiten über nichtexistierende Objekte

Die Abhängigkeit der Wahrheit vom Seienden motiviert Theorien des Wahrmachens, die im nächsten Abschnitt besprochen werden. Sie führt außerdem zu der Herausforderung, zu erklären, wie es Wahrheiten über Nichtexistierendes geben kann. Darum geht es in diesem Abschnitt. Prima facie gibt es solche Wahrheiten, wie einige Beispiele zeigen:

- (3) Harry Potter existiert nicht.
- (4) Zeus wurde von den Griechen verehrt.
- (5) Vulkan wurde 1859 von Le Verrier postuliert.
- (6) Harry Potter hat eine Narbe links auf der Stirn.
- (7) Harry Potter ist ein Mensch.

Satz (3) drückt eine negative Existenzaussage aus. Die Sätze (4) und (5) sind Zuschreibungen von *repräsentationsabhängigen Eigenschaften*. Eine Eigenschaft eines Objekts ist repräsentationsabhängig, wenn das Objekt sie nur deshalb hat, weil es in einer bestimmten Weise repräsentiert wird oder wurde (vgl. McGinn 2000, 37–45). Repräsentationsabhängig sind z. B. die Eigenschaften, Hausverbot zu haben, preisreduziert zu sein oder ein mythischer Halbgott zu sein, im Gegensatz etwa zu den Eigenschaften, einen Herzfehler zu haben oder schlecht rechnen zu können. Die Sätze (6) und (7) sind Zuschreibungen von Eigenschaften, die Existenz implizieren und nicht repräsentationsabhängig sind.

Bei welchen dieser Beispiele handelt es sich tatsächlich um Wahrheiten? Minimal sollte eingeräumt werden, dass negative Existenzaussagen über nichtexistierende Objekte wahr sind. Die Wahrheit der Sätze (4) und (5) lässt sich kaum bestreiten, denn man kann sie verifizieren, indem man die einschlägigen Quellen auswertet; ihre Wahrheit wird aber auf Basis einer relationalen Konzeption des Denkens manchmal bestritten (Sainsbury 2005, 237 f.). Strittig sind insbesondere die letzten beiden Beispiele.

Meinong würde sämtliche Kandidaten als Wahrheiten akzeptieren. Nach seinem »Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein« kann ein Gegenstand beliebige Eigenschaften unabhängig davon haben, ob er ist (Meinong 1988, 8). Das unmögliche runde Viereck ist ebenso rund wie viereckig. Meinong akzeptiert damit ohne Einschränkung ein Prinzip, wonach ein intentionales Objekt als solches genau die Eigenschaften hat, durch die es in der Bezugnahme charakterisiert wird, welche Eigenschaften das auch seien. Das Prinzip wird als »Prinzip der Charakterisierung« bezeichnet. Man kann ein intentionales Objekt als intentionales Objekt demnach gar nicht falsch charakterisieren. Das Prinzip erlaubt es, der Intuition Rechnung zu tragen, dass auch (6) und (7) wahr sind. Diese Intuition besteht vor allem dann, wenn man die Sätze mit den folgenden beiden kontrastiert:

- (8) Harry Potter hat eine Narbe rechts auf der Stirn.
- (9) Harry Potter ist ein Kobold.

Mit Blick darauf ist man geneigt zu sagen, dass Harry die Narbe links und nicht rechts auf der Stirn hat, und dass er ein Mensch ist und kein Kobold. Nach dem Prinzip der Charakterisierung ist das korrekt.

Das Prinzip ist allerdings problematisch. Wenigstens für die Eigenschaft der Existenz muss eine Aus-

nahme gemacht werden, weil andernfalls jedes beliebige Objekt schon dann existierte, wenn man es als existierend charakterisierte. Ferner implizieren manche Eigenschaften Existenz. Zum Beispiel kann nichts ein Mensch sein oder eine Narbe haben, ohne zu existieren. Schließlich folgt aus dem Prinzip der Charakterisierung jede beliebige Proposition p (vgl. Priest 2016, xix). Man charakterisiere ein Objekt a durch die Bedingung, dass es mit sich identisch ist und dass p gilt. Dann lässt sich mit dem Prinzip ableiten, dass $a = a$ und p , woraus folgt, dass p . Wegen dieser absurd Konsequenz hat man alternative Positionen entwickelt.

Nah an Meinong ist die Option, das Prinzip der Charakterisierung auf »Kerneigenschaften« zu beschränken. Nur dann, wenn ein intentionales Objekt mit einer Kerneigenschaft charakterisiert wird, muss es die Eigenschaft nach dem eingeschränkten Prinzip auch haben. Das ist der Ansatz von Terence Parsons (1980). Da Parsons Eigenschaften wie ein Mensch zu sein oder eine Narbe zu haben zu den Kerneigenschaften zählt, kann er es als wahr gelten lassen, dass Harry Potter ein Mensch ist und eine Narbe hat. Der Ansatz ist aber insofern problematisch, als die genannten Eigenschaften Existenz implizieren. Ferner hat es sich als schwierig erwiesen, eine prinzipielle Unterscheidung zwischen den Kerneigenschaften und anderen Eigenschaften zu treffen.

Eine weitere Möglichkeit ist, nicht zwischen Eigenschaften zu unterscheiden, sondern zwischen Weisen, in denen Objekten Eigenschaften zukommen. In der Theorie von Zalta (1988) gelten die konkreten Objekte als existierend und werden dadurch von den abstrakten Objekten unterschieden, die bloß sind, ohne zu existieren. Nach Zalta werden Eigenschaften durch existierende Objekte exemplifiziert und durch nichtexistierende Objekte enkodiert. Der Begriff des Enkodierens ist nicht definiert und lässt sich durch Beispiele erläutern. So exemplifiziert der gegenwärtige Papst die Eigenschaft, ein Mensch zu sein, während Harry Potter diese Eigenschaft enkodiert; die Zugspitze exemplifiziert die Eigenschaft, ein Berg zu sein, während der Schicksalsberg diese Eigenschaft enkodiert. Da Menschen und Berge konkret sein müssen, Harry Potter und der Schicksalsberg nach Zalta aber abstrakt sind, können sie die fraglichen Eigenschaften lediglich enkodieren; Peter van Inwagen (2001, Kap. 3) und Saul Kripke (2013) sprechen in diesem Sinn von der »Zuschreibung« (ascription) von Eigenschaften an fiktive Objekte. Der Satz »Der Schicksalsberg ist ein Berg« kann als

wahr gelten, sofern er im Sinn von ›Der Schicksalsberg‹ enkodiert die Eigenschaft ein Berg zu sein verstanden wird. Analoges gilt für die strittigen Sätze (6) und (7).

Eine weitere Option besteht darin, die Sätze (6) und (7) nicht als wahr anzuerkennen. Diesen Weg wählt Crane (2013). Das ist nicht absurd, denn Intuitionen über die Wahrheit von solchen Sätzen variieren mit Vergleichssätzen. Zum Beispiel kann man ›Harry Potter ist ein Mensch‹ mit dem folgenden Satz kontrastieren:

(10) Lionel Messi ist ein Mensch.

Bei diesem Vergleich ist es wenigstens nicht offensichtlich wahr, dass Harry Potter ein Mensch ist. Das zentrale Argument für die Position von Crane ist, dass etwas existieren muss, um ein Mensch zu sein. Weil Harry Potter nicht existiert, ist er kein Mensch, sondern wird lediglich in den einschlägigen fiktionalen Diskursen als Mensch charakterisiert. Ebenso wenig ist es wahr, dass Vulkan ein Planet ist – es handelt sich um einen bloß postulierten Planeten, und ein bloß postulierter Planet ist ebenso wenig ein Planet, wie bloß eingebildeter Reichtum Reichtum ist. Als wahr können nur diejenigen Sätze anerkannt werden, die solche repräsentationsabhängigen Eigenschaften betreffen, die nicht Existenz implizieren. Der Vorschlag von Crane (2013, 133–136) ist, die Wahrheit solcher Sätze mit Rekurs auf einschlägige Akte des Repräsentierens zu erklären. Zum Beispiel soll (5) deshalb wahr sein, weil Vulkan die repräsentationsabhängige Eigenschaft habe, von Le Verrier 1859 postuliert worden zu sein; der Besitz dieser Eigenschaft beruht wiederum auf einem Akt des Postulierens.

Für den Vorschlag spricht die Art und Weise, in der man Sätze wie (4) und (5) verifizieren oder falsifizieren würde. Man würde Informationen über die relevanten Repräsentationen sammeln, über die religiöse Praxis der Griechen oder über die wissenschaftliche Arbeit von Le Verrier. Allerdings ist unklar, ob der Vorschlag weit genug trägt. Vulcans repräsentationsabhängige Eigenschaft, von Le Verrier postuliert worden zu sein, wird nach Crane damit erklärt, dass Vulkan in einer eigentümlichen Beziehung zu einem Akt des Postulierens steht. Diese Beziehung ist ihrerseits nicht repräsentationsabhängig, denn weder Le Verrier noch sonst jemand muss die Beziehung repräsentieren, damit sie besteht. Daher stellt sich die Frage erneut, wie Vulkan in einer Beziehung stehen kann, ohne zu existieren.

58.5 Seiendes als Wahrmacher

Der unstrittige Gedanke, dass die Wahrheit von Repräsentationen vom Repräsentierten abhängt, wird in sogenannten Theorien des Wahrmachens ontologisch folgenreich. Als Wahrmacher für eine gegebene wahre Repräsentation und ihren Inhalt wird ein Aspekt der Welt bezeichnet, dem sich die Wahrheit verdankt. David Armstrong (2004, 7) spricht von etwas »außerhalb« einer gegebenen Wahrheit, was dafür sorge, dass die Wahrheit wahr sei. Die Idee ist, dass die repräsentierte Welt und nicht die Repräsentation selbst für die Wahrheit der Repräsentation sorgt. Der Einfachheit halber wird hier unterstellt, dass es sich bei dem, was jeweils wahr gemacht wird, um Propositionen handelt; ferner wird die zwischen Theorien des Wahrmachens strittige Frage ausgeklammert, ob jede Wahrheit einen Wahrmacher hat; und das Thema des Falschmachens wird vernachlässigt.

Nicht jeder Aspekt der Welt, von dem man im Alltag sagen würde, dass ihm die Wahrheit einer wahren Proposition p zu verdanken ist, gilt als Wahrmacher für p . Ein Wahrmacher für p soll die zusätzliche Bedingung erfüllen, die Wahrheit von p zu garantieren. Zum Beispiel könnte man im Alltag sagen, dass sich die Wahrheit der Proposition, dass der Minister zurückgetreten ist, einer Intrige seiner Gegner verdanke. Die Intrige würde aber deshalb nicht als Wahrmacher akzeptiert, weil ihr Auftreten nicht garantiert, dass die Proposition wahr ist, denn die Intrige hätte geschmiedet werden und dann scheitern können. Als Wahrmacher kommt daher eher der Rücktritt des Ministers in Frage, denn wenn er stattfindet, muss die Proposition wahr sein.

Ontische Theorien des Wahrmachens zeichnen sich durch die Bedingung aus, dass die bloße Existenz eines Wahrmachers für eine Proposition deren Wahrheit garantieren soll. Der Witz der Bedingung lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen. Die bloße Existenz von Herrn Müller macht die Proposition wahr, dass Herr Müller existiert, aber nicht die (ebenfalls wahre) Proposition, dass er übergewichtig ist. Für letztere Wahrheit kommt es nicht nur auf die Existenz, sondern auch auf die Beschaffenheit von Herrn Müller an, nämlich auf sein Übergewicht. In ontischen Theorien des Wahrmachens erhält die Suche nach Wahrmachern eine ontologische Wendung: Welche Entitäten sind derart, dass ihre Existenz die Wahrheit von gegebenen wahren Propositionen sichert?

Unterschiedliche Antworten führen zu unterschiedlichen ontologischen Theorien darüber, was es

gibt. So setzen manche Theorien auf Ereignisse und individuelle Eigenschaften als Wahrmacher (Mulligan u. a. 1984). Individuelle Eigenschaften sind Eigenschaften, die jeweils an genau einen Träger gebunden sind und im Unterschied zu allgemeinen Eigenschaften keinem anderen Träger zukommen können. Danach macht die individuelle Eigenschaft von Herrn Müller, übergewichtig zu sein, die Proposition wahr, dass Herr Müller übergewichtig ist. Andere Theorien setzen Sachverhalte als Wahrmacher an, wobei die Sachverhalte zu den Bestandteilen der Welt zählen sollen (Armstrong 2004). Danach ist der Sachverhalt, dass Herr Müller übergewichtig ist, der Wahrmachter für die entsprechende Proposition. Streit darüber, was es gibt, kann als Streit über geeignete Wahrmachter formuliert und die Ontologie kann durch die Aufgabe definiert werden, die Arten von Wahrmachtern zu bestimmen. Zum Beispiel lässt sich das Universalienproblem mit Rekurs auf Wahrmachter formulieren: Muss es allgemeine Dinge geben, sofern Repräsentationen, die allgemeine Begriffe enthalten, wahr sind?

Allerdings ist es nicht zwingend, die Ontologie so zu konzipieren. Zunächst ist es nicht offensichtlich korrekt, dass es für jede Wahrheit, für die Wahrmachter postuliert werden, jeweils etwas gibt, dessen Existenz notwendig macht, dass p wahr ist. Zwar kann das Prinzip (W_3), wonach eine wahre Proposition p deshalb wahr ist, weil p , als begriffliche Wahrheit gelten, aber das impliziert nicht die Existenz von Entitäten als Wahrmachter. Auch wenn es deshalb wahr ist, dass Herr Müller übergewichtig ist, weil Herr Müller übergewichtig ist, folgt nicht, dass es eine Entität wie eine individuelle Eigenschaft oder einen Sachverhalt als Wahrmachter gibt. Daher setzt die genannte Konzeption der Ontologie strittige Thesen voraus.

58.6 Das Seiende und das Erkennbare

Die Ontologie hat wie jede wissenschaftliche Disziplin einen Erkenntnisanspruch und ist insofern an die Möglichkeit von Erkenntnis gebunden, als das, woran sie handelt, im Bereich des Erkennbaren liegen sollte. Bedingungen für Erkenntnis können daher Konsequenzen für ontologische Annahmen haben. Platon hat exemplarisch versucht, von den Bedingungen für Wissen auf die Beschaffenheit von Entitäten zu schließen, die geeignete Wissensobjekte sind. Allerdings ist ein solcher Ansatz in der zeitgenössischen Philosophie nicht populär. In diesem Abschnitt wird kurz erörtert, inwiefern spezifische Bedingungen an Er-

kenntnis Konsequenzen für die Ontologie haben (zwischen Erkenntnis und Wissen wird hier kein terminologischer Unterschied gemacht).

Um Wissen von etwas zu haben, muss man es erstens in einer Überzeugung oder einem Urteil repräsentieren und zweitens muss die Repräsentation wahr sein. In der Erkenntnistheorie herrscht weitgehende Einigkeit, dass dies für Wissen nicht ausreicht. Ein weiterer Faktor ist erforderlich, den man in einem neutralen Sinn als ›Gewähr‹ (*warrant*) bezeichnen kann und der (ob aus der Perspektive des Subjekts oder unabhängig davon) die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die Repräsentation wahr ist. Die spezifischen Bedingungen an Wissen, die über die Voraussetzungen von Repräsentation und Wahrheit hinausgehen, betreffen die Gewähr. Einzelne Theorien des Wissens unterscheiden sich (u. a.) dadurch, wie sie die Gewähr bestimmen. Sie wird in einigen repräsentativen Theorien durch die folgenden Bedingungen dafür bestimmt, dass eine wahre Überzeugung Wissen ist:

- *Kausale Theorien*: Der Sachverhalt, von dem die Überzeugung handelt, ist in geeigneter Weise kausal mit der Überzeugung verbunden (Goldman 1967).
- *Verlässlichkeitstheorien*: Die Überzeugung ist durch eine verlässliche Methode gebildet oder ist ein verlässlicher Indikator für ihre Wahrheit (Goldman 1979).
- *Tugendepistemologie*: Das Subjekt hat deshalb eine wahre Überzeugung, weil die Überzeugung durch eine intellektuelle Fähigkeit gebildet ist (Greco 2010).

Mögliche ontologische Konsequenzen ergeben sich mit der Frage, ob die gewährstiftenden Eigenschaften implizieren, dass die Inhalte der Überzeugungen in bestimmten Beziehungen zu den Überzeugungen stehen; solche Beziehungen würden zu Restriktionen über das Erkennbare führen. Die Frage ist im Fall der kausalen Theorie offensichtlich zu bejahen. Sie eignet sich deshalb als Paradigma, was das Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie angeht.

Die kausale Theorie gilt unter anderem aufgrund ihrer ontologischen Implikationen als problematisch. Sie ist einerseits ontologisch kompromittierend, denn sie setzt voraus, dass es Sachverhalte gibt, die als Inhalte von Überzeugungen und als kausale Relata fungieren. Andererseits ist sie ontologisch restriktiv. Es wird üblicherweise angenommen, dass nur konkrete Objekte Ursachen und Wirkungen sein können. Wenn das so ist, können abstrakte Objekte (wie z. B. Zahlen und Mengen) und Sachverhalte, die abstrakte Objekte

involvieren, keine kausalen Relata und deshalb, sofern die kausale Theorie korrekt ist, auch keine Objekte des Wissens sein. Sofern man die kausale Theorie akzeptiert, wäre man nicht berechtigt, die Existenz von abstrakten Objekten anzunehmen – solange keine Konzeption vorliegt, die abstrakte Objekte erfolgreich in Raum und Zeit ansiedelt (indem z. B., was Zahlen angeht, die Arithmetik auf eine Theorie der Manipulation von Zahlzeichen reduziert wird). Da eine solche Konzeption nicht vorliegt, müsste man, wenn man die kausale Theorie akzeptiert, auf die Annahme von abstrakten Objekten verzichten.

Tatsächlich knüpft ein Standardargument in der Diskussion über abstrakte Objekte an die kausale Theorie an: Weil man abstrakte Objekte nicht erkennen könnte, sofern sie platonistisch als geistunabhängige Dinge außerhalb von Raum und Zeit konzipiert würden, sollte man auf ihre Annahme verzichten oder sie nicht platonistisch konzipieren (Benacerraf 1973). Allerdings argumentiert man üblicherweise eher umgekehrt und weist die kausale Theorie zurück. Die Reaktion lässt sich verallgemeinern. In der Erkenntnistheorie wird ein Gebot der *ontologischen Neutralität* befolgt. Es spricht gegen eine gegebene Theorie der Erkenntnis, wenn sie strittige ontologische Implikationen hat.

Literatur

- Aristoteles: *Metaphysica*. Oxford 1957.
 Armstrong, David M.: *Truth and Truthmakers*. Cambridge 2004.
 Benacerraf, Paul: Mathematical Truth. In: *Journal of Philosophy* 19 (1973), 661–679.
 Bigelow, John: *The Reality of Numbers*. Oxford 1988.
 Crane, Tim: *The Objects of Thought*. Oxford 2013.

- Dretske, Fred: *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass./London 1995.
 Fodor, Jerry A.: *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, Mass./London 1990.
 Goldman, Alvin I.: What is Justified Belief? In: George S. Pappas (Hg.): *Justification and Knowledge*. Dordrecht 1979, 1–23.
 Goldman, Alvin I.: A Causal Theory of Knowing. In: *Journal of Philosophy* 64 (1967), 357–372.
 Greco, John: Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity. Cambridge 2010.
 Kripke, Saul: *Reference and Existence*. Oxford 2013.
 Künne, Wolfgang: *Conceptions of Truth*. Oxford 2003.
 McGinn, Colin: *Logical Properties*. Oxford 2000.
 Meinong, Alexius: Über Gegenstandstheorie [1904]. Selbstdarstellung. Hg. von Josef M. Wehrle. Hamburg 1988.
 Moore, George E.: *Some Main Problems of Philosophy*. London 1953.
 Mulligan, Kevin/Simons, Peter/Smith, Barry: Truth-Makers. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 44 (1984), 287–321.
 Parsons, Terence: Nonexistent Objects. New Haven 1980.
 Priest, Graham: Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality [2005]. Oxford 2016.
 Quine, Willard Van Orman: On What There Is. In: *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21–38.
 Routley, Richard: Exploring Meinong's Jungle and Beyond. Canberra 1980.
 Russell, Bertrand: *Principles of Mathematics*. Cambridge 1903.
 Sainsbury, R. M.: *Reference Without Referents*. Oxford 2005.
 Searle, John R.: Intentionalität. Frankfurt a. M. 1987.
 van Inwagen, Peter: *Ontology, Identity, and Modality*. Cambridge 2001.
 Zalta, Edward: Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality. Cambridge, Mass. 1988.

Johannes Hübner

III Bereichsontologien und ihr Profil

59 Ontologie der Sprache

Die Ontologie der Sprache ist eine sogenannte ›Bereichsontologie‹. In einer Bereichsontologie geht es um ontologische Fragen in Bezug auf einen bestimmten Bereich von Gegenständen. Gemäß einem nahe liegenden Ansatz, dem dieses Kapitel zunächst folgt, ist die Leitfrage einer Bereichsontologie die Frage nach dem ontologischen Status der Gegenstände des zu behandelnden Gegenstandsbereichs, die Frage also, welcher grundlegenden Kategorie des Seienden die Gegenstände des fraglichen Bereichs angehören. Im Fall der Ontologie der Sprache sind die fraglichen Gegenstände Sprachen oder einfach die Sprache. Die Leitfrage der Ontologie der Sprache wäre demnach also die Frage nach dem ontologischen Status der Sprache bzw. von Sprachen.

Reflexionen über die Sprache dürften beinahe so alt sein wie die Philosophie selbst. Und in diesen Reflexionen haben auch immer wieder Überlegungen zur Ontologie der Sprache eine Rolle gespielt. Eine (relativ) eigenständige Debatte, in deren Zentrum die Frage nach dem ontologischen Status der Sprache steht, hat sich jedoch erst als Reaktion auf Noam Chomskys bahnbrechende Arbeiten zur Linguistik vor allem in den 1970er und 80er Jahren etabliert. Mit dieser Debatte wird sich das vorliegende Kapitel in erster Linie befassen.

59.1 Sprachen als mentale Entitäten: Chomskys Linguistischer Psychologismus

Chomsky wird zu Recht zugeschrieben, die Linguistik revolutioniert zu haben. Innerhalb dieser Revolution lassen sich zwei Teile unterscheiden. Der erste Teil, die sogenannte Transformationsgrammatik (vgl. Chomsky 1957, 1964), ist ein Beitrag zur Linguistik. Der zweite Teil besteht in einer neuartigen Auffassung von der Linguistik. Es ist dieser zweite Teil, in dem Chomskys Thesen zur Ontologie der Sprache enthalten sind. Chomsky behauptet, dass die Linguistik ein Zweig der Psychologie sei bzw. sein sollte (Chomsky 1986, 27; Chomsky 1972, 1) und schließt daraus, dass der Gegenstand der Linguistik, die Sprache bzw. Sprachen, ebenfalls etwas Psychologisches sein müsse (Chomsky

1986, 22; für Kritik an diesem Schluss vgl. MacDonald 2009). Diese These soll im Folgenden ›Psychologismus‹ heißen.

Was genau meint Chomsky aber damit, dass Sprachen etwas Psychologisches seien? Diese Frage ist nicht ganz leicht zu beantworten. Chomsky, soviel ist unstrittig, nimmt an, dass die grundsätzliche Fähigkeit eines Sprechers, irgendeine Sprache zu erwerben, einem Modul im Gehirn des Sprechers entspricht, das wie eine Art kognitives Organ funktioniert. Wie andere Organe auch, ist es von Geburt an angelegt und lässt somit nur eine begrenzte Anzahl an Entwicklungen zu. Die verschiedenen Entwicklungen, die es zulässt, entsprechen dem Erwerb verschiedener Sprachen. Den sprachrelevanten Informationen, die ein angehender Sprecher aus seiner Umwelt aufnimmt, kommt dabei lediglich die Rolle eines Auslösers einer bestimmten Entwicklung zu (vgl. Chomsky 1995, 15 f.).

Die angedeuteten Schwierigkeiten treten auf, sobald es um die Frage geht, wo in diesem Bild denn nun die Sprachen zu verorten sind. Eine naheliegende Annahme ist, dass jemandes Fähigkeit, eine Sprache zu sprechen, eine Sache ist, und die Sprache, die er spricht, eine andere. Dafür, dass dies auch Chomskys Ansicht ist, spricht, dass er die kognitiven Zustände, die den Sprachfähigkeiten von Sprechern entsprechen sollen, überwiegend in intentionalem Vokabular beschreibt. Er spricht von der ›Kenntnis einer Sprache‹, von ›Sprachkompetenz‹ oder von der ›Repräsentation einer Sprache‹. In ihrer normalen Lesart implizieren diese Beschreibungen (i), dass die beschriebenen Zustände von etwas handeln, das von ihnen verschieden und unabhängig ist und (ii), dass das, wovon sie handeln, eine Sprache ist. Diese Auffassung würde sich jedoch sehr schlecht mit Chomskys These von der mentalen Natur von Sprachen vertragen. Denn während intentionale Zustände selbstverständlich mentale Entitäten sind, gilt das für die Gegenstände, von denen sie handeln, in aller Regel nicht. Wenn Chomsky also an seinem Psychologismus festhalten möchte, muss er die Annahme aufgeben, die Sprachkompetenz eines Sprechers sei ein intentionaler Zustand, der von der Sprache handelt, die der Sprecher spricht. Wie aber muss das Verhältnis von Sprache zu Sprachkompetenz in Chomskys Psychologismus stattdessen verstanden werden? Of-

fenbar als das Verhältnis der Identität. Mit anderen Worten: Chomskys Psychologismus läuft darauf hinaus, dass Sprachen nichts Anderes sind als die kognitiven Zustände, die Chomsky als Sprachkompetenz oder Kenntnis einer Sprache beschreibt: Zustände des Sprach-Moduls im Gehirn eines Sprechers (vgl. Bezuindenhou 2006 für eine entsprechende Interpretation Chomskys sowie Rey 2003 für interne Kritik).

Eine Analogie mag verdeutlichen, wie dies zu verstehen ist. Taschenrechner durchlaufen beim Lösen von Aufgaben bestimmte Algorithmen. Offenbar ist es aber nicht so, dass Taschenrechner diese Algorithmen repräsentieren und auf der Grundlage dieser Repräsentation anwenden. Vielmehr sind sie einfach so konstruiert, dass ihre jeweiligen Outputs der Anwendung dieser Algorithmen entsprechen. Die Idee ist nun, dass sich die Regeln der Sprache, die ein Sprecher beherrscht, zu seinem Sprach-Modul in etwa so verhalten wie die Algorithmen zum Taschenrechner, der nach ihnen rechnet. Das Modul repräsentiert die Regeln nicht oder wendet sie an. Es ist vielmehr einfach so »konstruiert«, dass es ein dem Befolgen dieser Regeln entsprechendes Verhalten befördert. Eine solche Realisierung der Regeln der Sprache im Gehirn eines Sprechers wäre natürlich eine mentale Eigenschaft des Sprechers. Würde man also die Sprache, die der Sprecher spricht, mit dieser Realisierung identifizieren, gelangte man ipso facto zu der psychologistischen These, dass Sprachen etwas Mentales sind (vgl. auch die Darstellung in Devitt/Sterelny 1989, 1999, Kap. 8).

Nun erscheint die These, dass bestimmte Regeln, die unser Sprechen leiten, in dieser Weise in unseren Gehirnen realisiert sind, keineswegs unplausibel; zumal Chomsky starke lernpsychologische Evidenzen für sie anführen kann (vgl. Chomsky 1965). Weit weniger überzeugend erscheint auf den ersten Blick dagegen die Idee, die von Sprechern gesprochenen Sprachen mit diesen Realisierungen der fraglichen Regeln in ihren Gehirnen zu identifizieren. Um Chomskys Argumente für diese Identifizierung richtig verstehen und einordnen zu können, ist es notwendig, sich zunächst über einige seiner wissenschaftstheoretischen und meta-philosophischen Hintergrundannahmen klar zu werden (vgl. dazu Davies, Stone 2002). Im gegebenen Zusammenhang sind die Folgenden von besonderer Bedeutung (vgl. Chomsky 1965, 2000):

- Die Linguistik ist eine empirische Wissenschaft.
- Bei der Beantwortung ontologischer Fragestellungen sollte man sich an den empirischen Wissenschaften orientieren und nicht – wie in Teilen der Philosophie üblich – an unseren alltagssprach-

lichen Begriffen. Die Antwort auf die Frage nach dem ontologischen Status von Sprachen erhalten wir also nicht, indem wir über unseren Begriff der Sprache reflektieren, sondern indem wir schauen, womit sich die empirische Wissenschaft der Sprache, die Linguistik, im Stadium ihrer Reife befasst. Vereinfacht ausgedrückt: Sprache ist, was immer der Gegenstand der Linguistik ist. Dabei gilt: Wie jede andere empirische Wissenschaft auch ›sucht‹ sich die Linguistik im Verlauf ihrer fortschreitenden Entwicklung ihren Gegenstand selber. Er lässt sich also nicht mithilfe apriorischer Überlegungen bestimmen.

Ausgehend von diesen Hintergrundannahmen besteht Chomskys Argument für seine ontologische These vom mentalen Charakter der Sprache in einem Argument dafür, dass die kognitiven Strukturen, die er darin mit Sprachen identifiziert, die primären Gegenstände der Linguistik sind oder es zumindest sein sollten. Dass diese kognitiven Strukturen ein lohnender Gegenstand der linguistischen Forschung sind, sieht er mit Blick auf die nicht zuletzt durch seine eigene Arbeit bestimmte Entwicklung der Linguistik als selbstverständlich an. Auf der Basis der genannten Hintergrundannahmen betrachtet er Vorwürfe, diese Forschung habe den angestammten Bereich der Linguistik verlassen (vgl. z. B. Soames 1984), als gegenstandslos. Er konzentriert sich dementsprechend darauf, zu zeigen, dass Sprachen im Sinne konkurrierender Auffassungen *keine geeigneten Gegenstände* der linguistischen Forschung sind.

Eine der Auffassungen, für die er dies zu zeigen versucht, ist die Auffassung, die in etwa unserem Alltagsbegriff einer Sprache entspricht. Danach sind Sprachen diejenigen Entitäten, die wir als ›Deutsch‹, ›Englisch‹, ›Chinesisch‹ usw. bezeichnen. Chomsky bemängelt u. a. (für weitere Argumente vgl. Chomsky 2000 sowie die hervorragende Rekonstruktion in Stainton 2011, 2006), dass öffentliche Sprachen in diesem Sinne durch sozio-politische Faktoren bestimmt sind und eine normativ-teleologische Dimension aufweisen. Beide Aspekte disqualifizieren die fraglichen Entitäten, nach Chomskys Ansicht, als Gegenstände einer empirischen Wissenschaft (vgl. Chomsky 1986, Kap. 2).

Chomsky gesteht allerdings zu, dass sich durch Abstraktion von dem tatsächlichen Sprachverhalten von Sprechern ein technischer Begriff öffentlicher Sprachen bilden lässt, der von diesen problematischen Merkmalen frei ist. Nach Chomskys Ansicht müsste ein solcher Begriff der Begriff der Sprach-Praxis einer

idealnen Sprechergemeinschaft sein, einer Sprechergemeinschaft also, die einen präzise bestimmten Be stand an Ausdrücken auf vollkommen einheitliche Weise verwendet. Chomsky betont zudem, dass derartige Idealisierungen in der empirischen Wissenschaft zulässig und sogar notwendig sind. Dennoch spricht er auch öffentlichen Sprachen im Sinne dieses technischen Begriffs die Eigenschaft ab, interessante Gegenstände der linguistischen Forschung zu sein. Um dies zu verstehen, ist es wichtig sich klar zu machen, welchen ontologischen Status Chomsky öffentlichen Sprachen zuweist. Chomsky ist der Ansicht, dass öffentliche Sprachen grundsätzlich nichts anderes als Bestände sprachlicher Verhaltensweisen sind. Insbesondere verneint er, dass es sich um unabhängige – z. B. abstrakte – Gegenstände handelt, die einem Sprecher irgendwie gegeben sind (Chomsky 1986, 31). Die im oben beschriebenen technischen Begriff einer öffentlichen Sprache enthaltene Idealisierung ändert daran, nach Chomsky, nichts. Öffentliche Sprachen werden nicht dadurch zu unabhängigen Entitäten, dass – wie stark auch immer – von dem tatsächlichen Sprachverhalten abstrahiert wird.

Chomsky schließt daraus, dass öffentliche Sprachen reine Epiphänomene derjenigen psychologischen Zustände sind, die – gemäß seiner eigenen Ansicht – den Gegenstand der linguistischen Forschung bilden sollten (vgl. Chomsky 1986, 25). Schließlich, so seine Überlegung, ist das Sprachverhalten von Sprechern eine direkte Folge dieser psychologischen Zustände und lässt sich erschöpfend durch sie erklären. Durch die Bezugnahme auf öffentliche Sprachen lasse sich daher nichts erklären, was sich nicht mindestens ebenso gut anhand der ihnen zugrundeliegenden psychologischen Zustände erklärt werden könne. Umgekehrt ermögliche die Bezugnahme auf die fraglichen psychologischen Zustände jedoch zahlreiche Erklärungen, die die Bezugnahme auf öffentliche Sprachen nicht zulasse.

In diesem Zusammenhang verweist Chomsky insbesondere auf das Problem der (vermeintlichen) Unbestimmtheit der Grammatik öffentlicher Sprachen. Wie u. a. Quine verdeutlicht hat, gibt es für jede Menge von Sprachhandlungen (sprachlichen Ausdrücken) eine Vielzahl von Regelsystemen, die eben diese Menge von Sprachhandlungen (sprachlichen Ausdrücken) als grammatisch korrekt auszeichnen, also extensual äquivalent sind (vgl. Quine 1972). Wie Quine zieht Chomsky daraus den Schluss, dass sich einer öffentlichen Sprache als solcher keine bestimmte Grammatik zuschreiben lasse. Identifiziert man dagegen,

wie Chomsky es vorschlägt, Sprachen mit psychologischen Zuständen von Sprechern, entsteht kein derartiges Problem. Es gibt dann eine eindeutige Basis für die Zuschreibung einer bestimmten Grammatik: Die Grammatik einer Sprache besteht in den Regeln, die in den Sprach-Modulen ihrer Sprecher implementiert sind. Diese und ähnliche Tatsachen zeigen für Chomsky, dass es für Linguisten keinen Grund gibt, sich mit der Untersuchung öffentlicher Sprachen aufzuhalten anstatt direkt zur Untersuchung der ihnen zugrundeliegenden psychologischen Prozesse überzugehen.

Angesichts des genuin philosophischen Charakters dieser Überlegungen ist es nicht verwunderlich, dass sie vor allem von Philosophen diskutiert worden sind. Die philosophische Kritik, die gegen Chomskys Psychologismus und gegen die skizzierten Argumente vorgebracht worden ist, lässt sich in zwei Kategorien unterteilen. Erstens, Kritik, die Chomskys Hintergrundannahmen (zumindest zum Zweck der Argumentation) akzeptiert und, zweitens, Kritik, die dies nicht tut. Zunächst zu zwei Einwänden der ersten Art.

Stainton (2011; vgl. aber auch Santana 2016) argumentiert, dass Chomskys Maßstäbe dafür, was als Gegenstand einer empirischen Wissenschaft infrage kommt, zu strikt seien. Würde aus der Tatsache, dass eine Entität normative oder sozio-politische Merkmale aufweist, folgen, dass sie nicht als Gegenstand der empirischen Forschung in Frage käme, dürfte es viele Forschungsprogramme, z. B. in der Ökonomie, der Soziologie oder der Politikwissenschaft, gar nicht geben. Angesichts der Erfolge dieser Forschungsprogramme wäre es aber absurd, ihre Berechtigung in Frage zu stellen. Entgegen Chomskys Annahme stelle die Tatsache, dass Sprachen wie Deutsch oder Englisch normative oder sozio-politische Dimensionen aufwiesen, also kein grundsätzliches Hindernis für ihre empirische Erforschung dar. Dieser Einwand wird z. B. durch die Existenz des gut etablierten Forschungszweiges der Soziolinguistik gestützt (vgl. z. B. Labov 1972).

Der zweite Einwand ist insbesondere von Devitt und Sterelny bei verschiedenen Gelegenheiten vorgebracht worden (vgl. Devitt 2003; Devitt/Sterelny 1989, 1999). Er richtet sich gegen Chomskys/Quines Behauptung, aus der (vermeintlichen) Tatsache, dass öffentliche Sprachen auf Sprachhandlungen ihrer Sprecher reduzierbar sind, folge die Unmöglichkeit, ihnen bestimmte Grammatiken zuzuschreiben. Devitt und Sterelny bestreiten die Zulässigkeit dieses Schlusses. Devitt (2003) führt als Beleg das Beispiel des Bienentanzes an. In Fachbüchern der Biologie finden wir recht komplizierte Beschreibungen der Re-

geln des Bienentanzes. Darin geht es um Winkel zur Sonneneinstrahlung, Frequenzen von Schwänzel-Bewegungen, die Schwerkraft usw. Nicht zuletzt aufgrund der starken kognitiven Limitiertheit von Bienen erscheint es jedoch über die Maßen unwahrscheinlich, dass *diese* Regeln in den einzelnen Bienen, die Bienentänze ausführen, implementiert sind. Der Bienentanz scheint sich zu den psychologischen Zuständen der ihn ausführenden Bienen jedoch nicht grundsätzlich anders zu verhalten als eine öffentliche Sprache zu den psychologischen Zuständen ihrer Sprecher. Wenn sich also, was die entsprechenden Artikel in Biologiebüchern zu belegen scheinen, dem Bienentanz bestimmte Regeln unabhängig von den psychologischen Zuständen der tanzenden Bienen zuschreiben lassen, so das Argument von Devitt und Sterelny, sollte es ebenso möglich sein, einer öffentlichen Sprache unabhängig von den psychologischen Zuständen ihrer Sprecher eine bestimmte Grammatik zuzuschreiben.

Die Mehrheit der von philosophischer Seite gegen Chomskys Psychologismus erhobenen Einwände beruht auf einer expliziten oder impliziten Ablehnung von Chomskys Hintergrundannahmen (vgl. dazu auch Davies/Stone 2002). Eine explizite Ablehnung der ersten Hintergrundannahme findet sich z. B. bei Katz (1996, 1985, 1981). Katz bestreitet, dass die Linguistik eine empirische Wissenschaft ist und besteht stattdessen darauf, dass es sich um eine formale Wissenschaft handelt, ähnlich der Mathematik oder Logik. Katz bleibt ein direktes Argument für diese These zwar schuldig. Dasselbe lässt sich aber nach Katz auch über Chomsky und dessen Hintergrundannahmen sagen.

In anderen Einwänden ist die Ablehnung von Chomskys Hintergrundannahmen weniger offenkundig. Sie manifestiert sich vor allem darin, dass diese Einwände auf philosophischen bzw. *a priori*-schen Reflexionen über den Begriff der Sprache beruhen. Eine Annahme, die sich aus derartigen Reflexionen ergibt, ist z. B., dass Fehler in der Verwendung sprachlicher Zeichen möglich sein müssen (vgl. z. B. George 1990, 288 ff.). Das, so der Einwand, ist ein Problem für Chomskys Psychologismus, da dieser mit der Möglichkeit derartiger sprachlicher Fehler unvereinbar zu sein scheint (vgl. z. B. Barber 2001; Wiggins 1997; George 1990; Dummett 1986). Diese Möglichkeit setzt nämlich die Unabhängigkeit der Sprache von den mentalen Zuständen und Sprachhandlungen der Sprecher dieser Sprache voraus (vgl. Barber 2001, Abs. 1, 2). In Chomskys Psychologismus ist jedoch eben diese Unabhängigkeit nicht gegeben.

Wenn die Sprache, die ein Sprecher spricht, mit den psychologischen Zuständen gleichgesetzt wird, die den Sprachhandlungen dieses Sprechers zugrunde liegen, gibt es kein Kriterium mehr, gemäß dem einige dieser Sprachhandlungen als fehlerhaft klassifiziert werden könnten.

Eine weitere philosophische Annahme über die Sprache, die auf Frege (1918) zurückgeht und von Dummett u. a. gegen Chomskys Psychologismus verwendet worden ist (vgl. Dummett 1989), lautet wie folgt: Die Möglichkeit der Kommunikation ist wesentlich für Sprachen und wirkliche Kommunikation ist nur möglich, wenn die Bedeutungen der geäußerten Zeichen öffentlich sind, d. h. dem Hörer wie dem Sprecher gleichermaßen zugänglich sind. Damit dies der Fall sei, so die weitere Argumentation, müsse die Bedeutung, die ein Sprecher mit einer sprachlichen Äußerung ausdrückt, dieselbe – und zwar numerisch dieselbe – sein wie die, die der Hörer mit dem Satz verbinde. Da Bedeutungen im Rahmen von Chomskys Psychologismus aber als etwas Mentales verstanden werden müssten und mentale Entitäten eben nicht in dem geforderten Sinne öffentlich seien, könne der Psychologismus diese Bedingung nicht erfüllen.

Eine dritte philosophische These schließlich, deren Unvereinbarkeit mit Chomskys Psychologismus offensichtlich zu sein scheint, ist der sogenannte *>semantische Externalismus*. Autoren wie Burge (1979), Kripke (1980) oder Putnam (1975) haben dafür argumentiert, dass die Bedeutungen vieler Ausdrücke natürlicher Sprachen nicht allein von intrinsischen Merkmalen der Sprecher abhängen, die sie verwenden, sondern auch von sozialen, historischen oder physikalischen Umweltbedingungen. Chomskys Psychologismus ist jedoch dezidiert internalistisch. Chomsky geht davon aus, dass die psychologischen Zustände, in denen, gemäß seiner Theorie, alle Aspekte der Sprache eines Sprechers – einschließlich ihrer Semantik – implementiert sind, auf intrinsischen Eigenschaften des Gehirns des Sprechers supervenieren. Das macht seine Version des Psychologismus mit dem semantischen Externalismus unvereinbar (vgl. z. B. Soames 1985, 207). Andere Autoren haben allerdings versucht, Chomskys Psychologismus so zu modifizieren, dass er mit dem semantischen Externalismus kompatibel ist (vgl. z. B. Ludlow 2011).

Da diese letzten Argumente, wie erwähnt, auf der impliziten Ablehnung der einen oder anderen von Chomskys Hintergrundannahmen beruhen, kann es nicht überraschen, dass Chomsky sich von ihnen weitgehend unbeeindruckt zeigt. Seine Erwiderung

auf die letzten beiden Einwände besteht im Kern darin, dass er die fraglichen philosophischen Annahmen, auf den sie beruhen (den semantischen Externalismus und die Forderung nach geteilten Bedeutungen), bestreitet. Als Reaktion auf den ersten Einwand gesteht er zwar die Möglichkeit sprachlicher Fehler in begrenztem Ausmaß zu, besteht aber darauf, dass es sich dabei lediglich um Ausführungsfehler (*performance errors*) handle, die auch im Rahmen seiner psychologistischen Auffassung erklärbar seien (vgl. Collins 2004; Chomsky 2000).

59.2 Platonismus und Sozialismus: Zwei Auffassungen öffentlicher Sprachen

Was aber sind die Alternativen zu Chomskys Psychologismus? Wenn Sprachen keine mentalen Entitäten sind, was für eine Art von Entitäten sind sie dann? Im Folgenden sollen die zwei Antworten beleuchtet werden, die aus heutiger Perspektive als die hoffnungsvollsten gelten dürfen:

Platonismus: Sprachen sind abstrakte Gegenstände.

Sozialismus: Sprachen sind soziale Gegenstände.

Neben diesen beiden wird in der Literatur häufig noch eine dritte Antwort genannt: der *Nominalismus*, wonach eine Sprache aus konkreten Vorkommnissen ihrer Zeichen besteht (vgl. Devitt 2003; Katz 1981). Hier wird auf eine gesonderte Behandlung dieser Antwort verzichtet, da fast alle interessanten Fragen, die sie aufwirft, Fragen der allgemeinen Platonismus/Nominalismus-Debatte sind, die nichts mit der Ontologie der Sprache im Besonderen zu tun haben.

Das Verständnis der Konzeptionen des Platonismus und des Sozialismus setzt ein grundlegendes Verständnis der ontologischen Kategorien voraus, zu denen Sprachen gemäß diesen Auffassungen gehören sollen. Die Kategorie der abstrakten Gegenstände ist klar definiert und die Definition ist in ihren Grundzügen unumstritten. Abstrakte Gegenstände sind *nicht-zeitlich*, *nicht-räumlich*, *nicht-veränderlich*, *nicht-(kausal)wirksam*, *nicht* beobachtbar und jeweils einzige. Als Beispiele werden typischerweise mathematische Gegenstände (Zahlen, Formen, Mengen, ...), Propositionen und Begriffe, Eigenschaften und Relationen sowie Typen genannt (vgl. Künne 2007).

Wenn es um die Kategorie der sozialen Gegenstände geht, der Sprachen gemäß dem Sozialismus angehö-

ren sollen, ist die Sachlage sehr viel unübersichtlicher. Eine handliche und annährend konsensfähige Definition, wie im Fall der abstrakten Gegenstände, wird sich kaum finden lassen. Für das Folgende können wir uns jedoch auf einen Minimalbegriff stützen. Danach sind soziale Gegenstände Entitäten, die aufgrund der Tatsache existieren, dass Personen in Bezug auf bestimmte Gegenstände bestimmte Absichten oder Überzeugungen haben oder sie auf eine bestimmte Art behandeln oder verwenden. Soziale Gegenstände in diesem Sinn sind z. B. Geld oder Regierungen. Vereinfacht gesagt gilt: Geld / eine Regierung existiert, weil relevante Gruppen von Personen das Papier aus dem Geld besteht / die Personen die die Regierung bilden als Geld / als Regierung anerkennen und entsprechend behandeln (vgl. etwa Searle 1998, 112).

Was bedeutet es aber speziell für eine Sprache, ein abstrakter oder ein sozialer Gegenstand zu sein? Wiederum fällt die Antwort auf diese Frage im Hinblick auf abstrakte Gegenstände übersichtlicher aus. In ihrer allgemeinsten Form lautet sie: Um ein abstrakter Gegenstand zu sein muss eine Sprache ausschließlich aus abstrakten Bestandteilen bestehen, die sich so zueinander verhalten, wie es die Bestandteile von Sprachen eben tun. Diese Bedingung scheinen insbesondere Sprachen der formalen Logik zu erfüllen. Dementsprechend neigen Platonisten dazu, das Modell dieser Sprachen auf natürliche Sprachen zu übertragen (vgl. dazu insbesondere Montague 1974). Damit Sprachen der formalen Logik als Modell für natürliche Sprachen dienen können, müssen sie semantisch – im Gegensatz zu rein syntaktisch – individuiert werden. Sie werden dann verstanden als Komposita aus einem *Vokabular*, einer *Syntax* und einer *Semantik*. Das Vokabular enthält die grundlegenden bedeutungstragenden Ausdrücke der Sprache. Die Syntax besteht aus Regeln, die bestimmen, wie Ausdrücke der Sprache zu komplexeren Ausdrücken der Sprache zusammengesetzt werden dürfen. Und die Semantik schließlich besteht (i) aus Zuordnungen von Bedeutungen zu den Vokabeln (d. h. den grundlegenden bedeutungstragenden Ausdrücken) der Sprache und (ii) aus Regeln, die bestimmen, wie sich die Bedeutung zusammengesetzter Ausdrücke aus den Bedeutungen ihrer Bestandteile ergibt. Platonisten behaupten im Wesentlichen, dass natürliche Sprachen aus denselben Bestandteilen aufgebaut sind und dass es sich bei diesen Bestandteilen im Fall der formalen Sprachen, ebenso wie im Fall der natürlichen Sprachen, um abstrakte Gegenstände verschiedener Art handelt.

Ein Streitpunkt unter Platonisten betrifft die Semantik einer Sprache. Gemäß einer (hier vereinfacht dar-

gestellten) Auffassung sind die Bedeutungen, die die Semantik einer Sprache den Ausdrücken dieser Sprache zuordnet, Mengen möglicher Gegenstände: Mengen möglicher Welten, wenn das Zeichen ein Satz ist und Mengen möglicher ‚gewöhnlicher‘ Gegenstände, wenn das Zeichen ein Wort ist (vgl. Lewis 1975). Viele Autoren bemängeln jedoch, dass diese Auffassung gewisse feinkörnige Unterscheidungen nicht zulässt; etwa die zwischen verschiedenen notwendig wahren Sätzen. (Alle notwendig wahren Sätze haben nach dieser Auffassung dieselbe Bedeutung, nämlich die Menge aller möglichen Welten.) Sie bevorzugen daher eine Konzeption, wonach die Bedeutungen von Sätzen strukturierte Propositionen sind, d. h. abstrakte Gebilde, die ebenso wie die Sätze, durch die sie ausgedrückt werden, verschiedene Bestandteile und eine kompositionale Struktur aufweisen (vgl. z. B. Bealer 1982).

Damit zur zweiten Alternative, dem Sozialismus. Was bedeutet es für eine Sprache, ein *sozialer* Gegenstand zu sein? Der oben eingeführte Minimalbegriff legt die folgende vorläufige Antwort nahe: Dass Sprachen wie Deutsch oder Englisch soziale Gegenstände sind, bedeutet, dass sie aufgrund der Tatsache existieren, dass relevante Personen in Bezug auf diejenigen Laute und Figuren, die wir als Zeichen dieser Sprache kennen, bestimmte Überzeugungen oder Absichten haben oder sie auf eine bestimmte Weise behandeln (d. h. hier: verwenden). Wir wollen zwei Konzeptiōnen betrachten, die dieser vorläufigen Charakterisierung auf sehr verschiedene Weise gerecht werden und dabei das Spektrum möglicher Positionen recht gut repräsentieren. Die erste ist David Lewis' *konventionalistische* Theorie. Die zweite ist Wittgensteins *gebrauchstheoretische* Konzeption.

Lewis' Vorschlag kann als Weiterentwicklung einer Idee von Paul Grice verstanden werden. Grice hat versucht die Bedeutungen sprachlicher Zeichen durch die kommunikativen Absichten zu erklären, mit denen einzelne Sprecher die Zeichen verwenden. Sein Vorschlag war, dass ein Zeichen eine bestimmte Bedeutung dadurch erhält, dass ein Sprecher es mit einer bestimmten kommunikativen Absicht äußert oder produziert, wobei eine kommunikative Absicht als Absicht zu verstehen ist, bei einem Hörer bestimmte Effekte (Überzeugungen, Handlungen...) auf kommunativem Wege hervorzubringen (vgl. Grice 1969, 1957). Ein Aspekt dieses Vorschlages, der viel Kritik hervorgerufen hat, ist die individualistische Annahme, dass nur eine Person alleine Kraft ihrer Absichten einem Zeichen eine Bedeutung verleihen kann (vgl. z. B. von Savigny 1983, Kap. VI; Dummett 1978). Lewis

überwindet diesen Individualismus, indem er Grices Grundidee in eine konventionalistische Bedeutungstheorie integriert. Gemäß einer konventionalistischen Bedeutungstheorie erhält ein sprachliches Zeichen dadurch eine Bedeutung, dass sich eine Konvention über seinen Gebrauch etabliert. Lewis versteht unter einer Konvention eine Handlungsregularität, die gewährleistet, dass mehrere Personen ein gemeinsames (d. h. geteiltes) Ziel erreichen, indem sie ihre Handlungen entsprechend dieser Regularität aufeinander abstimmen (vgl. Lewis 1969). Dass in Deutschland z. B. alle Verkehrsteilnehmer rechts fahren, ist eine solche Konvention (es könnten ja auch alle links fahren), die dem gemeinsamen Ziel dient, Unfälle zu verhindern. Grices kommunikativen Absichten kommt in Lewis' konventionalistischer Bedeutungstheorie die Rolle des gemeinsamen Ziels zu, das mithilfe sprachlicher Konventionen erreicht wird. Alle Sprecher wollen durch die Verwendung bestimmter Zeichen ihre kommunikativen Absichten zuverlässig erreichen. Die Handlungsregularität, die zu diesem Zweck eingeführt wird, besteht darin, dass bestimmte Zeichen nur unter bestimmten Bedingungen verwendet werden. Eine Sprache ist, nach Lewis, also eine etablierte Konvention über den Gebrauch der Zeichen dieser Sprache.

Indem Lewis die Bedeutungen von Zeichen so von Konventionen abhängig macht, überwindet er, wie angedeutet, Grices Individualismus. Denn Konventionen bestehen typischerweise zwischen mehreren Personen. Gegen seine Theorie ist jedoch ein anderer Vorwurf erhoben worden, der ebenfalls mit ihrem Griceschen Erbe zu tun hat. Um eine sprachliche Konvention im Lewis' Sinne zu etablieren, braucht es zwar mehrere Sprecher, die fragliche Konvention ist, gemäß dieser Auffassung, jedoch auf die *individuellen* Absichten und Überzeugungen dieser Sprecher reduzierbar. Diese Reduzierbarkeit von Konventionen auf individuelle Zustände der beteiligten Akteure wird von vielen Autoren abgelehnt. Margaret Gilbert beispielweise argumentiert für eine Auffassung über Konventionen, wonach Konventionen von Gruppen eingegangene Verpflichtungen sind, die nicht auf die individuellen Einstellungen der Mitglieder der fraglichen Gruppe reduzierbar sind (vgl. Gilbert 2008, 1989). Die Frage, ob eine solche kollektivistische Auffassung von Konventionen mit Lewis' Idee von Sprachen als Konventionen vereinbar ist, muss an dieser Stelle offenbleiben.

Eine andere Kritik an Lewis' Theorie hängt ebenfalls mit der angenommenen Reduzierbarkeit von Konventionen auf individuelle mentale Einstellungen

zusammen und führt uns zu der zweiten sozialistischen Konzeption, die wir betrachten wollen. Eine solche Reduzierbarkeit setzt voraus, dass propositionalen Einstellungen (Überzeugungen, Wünsche, Absichten...) fundamentaler sind als Sprachen. Dies, so die Kritiker, sei falsch. Vielmehr erforderten propositionalen Einstellungen bereits die Existenz einer Sprache. Die Philosophen, die diese Kritik vorbringen, lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Die Philosophen der ersten Gruppe, zu der z. B. Brandom (1994), Davidson (1984) oder Dummett (1989, 1978) gehören, behaupten, dass sich propositionalen Einstellungen und Sprachen gegenseitig bedingen. Die Philosophen der zweiten Gruppe vertreten die radikalere Auffassung, dass die Existenz einer Sprache primär gegenüber mentalen Einstellungen ist. Die zentrale Figur dieser Gruppe ist (der späte) Ludwig Wittgenstein (vgl. Wittgenstein 1953). Wittgenstein bestreitet, dass propositionalen Einstellungen oder andere mentale Zustände überhaupt irgendeine Rolle bei der Erklärung von Bedeutungen von Zeichen oder von Sprachen spielen können. Er versteht eine Sprache vielmehr als eine Praxis, d. h. eine in einer Gruppe etablierte Art, wie bestimmte Zeichen zu verwenden sind und wie auf ihre Verwendung zu reagieren ist. Wenn überhaupt etwas (vgl. Rundle 2001, 95 ff.), dann ist es der in dieser Praxis etablierte Gebrauch eines Wortes oder eines Satzes, der dessen Bedeutung in der Sprache entspricht. Wer das Wort oder den Satz also im Rahmen der etablierten Praxis verwendet, verwendet es dadurch in der entsprechenden Bedeutung. In welchen mentalen Zuständen er sich bei, vor oder nach der Verwendung befindet ist hierbei irrelevant. Entscheidend ist, was er tut, sein Verhalten. Dabei geht es aber keineswegs nur um sein Verhalten im unmittelbaren Zusammenhang mit der fraglichen Äußerung eines Zeichens. Relevant ist vielmehr die gesamte Menge seiner Verhaltensweisen, von denen abhängt, ob er an der etablierten Praxis teilhat – oder eben nicht. Nur die Teilhabe eines Sprechers an einer bestimmten Praxis bildet, nach Wittgenstein, einen Maßstab für die Korrektheit des Gebrauchs der Zeichen durch den Sprecher; und nur wenn ein solcher Maßstab vorhanden ist, lassen sich einzelne sprachliche Handlungen als korrekt oder fehlerhaft beschreiben. (Umstritten ist unter Wittgenstein-Interpreten unter anderem die Frage, was genau es braucht, um an einer Praxis teilzuhaben. Braucht es z. B. eine Gemeinschaft mehrerer Personen, oder kann im Prinzip auch eine Person alleine eine Praxis etablieren? Vgl. dazu Canfield 1996.)

59.3 Worum geht es eigentlich?

Dieses Kapitel soll mit einigen ergebnisoffenen Bemerkungen über die in den vorangehenden Abschnitten skizzierte Debatte zur Ontologie der Sprache schließen. Eine interessante Tatsache über die drei vorgestellten Positionen ist, dass die drei Arten von Entitäten, von denen in diesen Positionen behauptet wird, dass sie Sprachen seien, problemlos nebeneinander existieren können. Es ist keineswegs unplausibel, dass es sowohl die kognitiven Strukturen gibt, die Chomsky mit Sprachen gleichsetzt, als auch die abstrakten und sozialen Entitäten, die gemäß dem Platonismus und dem Sozialismus als Sprachen gelten (vgl. Santana 2016). Ein Blick auf die in der Debatte ausgetauschten Argumente zeigt zudem, dass nur in wenigen Fällen die Existenz eines dieser Kandidaten ernsthaft bestritten wird.

Das wirft die Frage auf, worin eigentlich der substantielle Konflikt zwischen den Positionen besteht? Offenbar geht es um die Frage, welcher der Kandidaten berechtigterweise mit Sprache(n) gleichzusetzen ist. Was aber kann, ganz allgemein gesprochen, eigentlich als Rechtfertigung für die eine oder andere Gleichsetzung gelten? Die Philosophie kennt zwei klassische Antworten auf derartige Fragen. Beiden sind wir im Rahmen der Diskussion von Chomskys Psychologismus bereits begegnet. Stark vereinfacht und auf das Thema Sprache angewandt lauten sie wie folgt:

1. Sprachen sind diejenigen Entitäten, die unserem Alltagsbegriff von Sprache am besten entsprechen.
2. Sprachen sind diejenigen Entitäten, mit denen sich die (reife) empirische Wissenschaft der Sprache (d. i. die Linguistik) befasst.

Wie insbesondere die Diskussionen zwischen Chomsky und seinen philosophischen Kritikern gezeigt hat, entstehen Missverständnisse, sobald die Diskussionsteilnehmer verschiedene dieser Kriterien anwenden (vgl. dazu Davies/Stone 2002).

Davon abgesehen gibt es mit beiden Kriterien Probleme. Das alltagssprachliche Kriterium leuchtet vielen Philosophen nicht ein, da, ihrer Ansicht nach, kein Grund für die Annahme besteht, ausgerechnet unsere vor-theoretischen, unscharfen Alltagsbegriffe bildeten die tatsächliche Struktur der Welt ab (vgl. Sider 2011). Das naturwissenschaftliche Kriterium hat – neben allgemeinen Problemen – im vorliegenden Fall das Problem, dass es kein eindeutiges Ergebnis liefert. Wie in der obigen Diskussion angedeutet, sind *mindestens* zwei der drei verhandelten Kandidaten (psychologische Zustände und soziale Sprach-Praktiken)

legitime Gegenstände der empirischen linguistischen Forschung (vgl. Santana 2016).

All das könnte ein Grund sein, eine grundlegend neue Perspektive auf diese und ähnliche Debatten in der Ontologie einzunehmen. Vielleicht sollte es weder um die Existenz der drei genannten Arten von Entitäten gehen, noch um die Frage, welche von ihnen mit Sprachen gleichzusetzen ist. Vielleicht wäre eine interessantere Frage die Frage, in welchen ontologisch und metaphysisch relevanten Relationen diese Entitäten zueinander stehen. In eben diese Richtung deuten viele aktuelle Überlegungen zur Metaontologie. Die Relation, die sich dabei als zentral herauskristallisiert, ist die der ontologischen Abhängigkeit bzw. der Fundierung *grounding* (vgl. z. B. Fine 2009; Schaffer 2009). Wenn eine Tatsache T von einer Menge von Tatsachen τ ontologisch abhängig ist, so die Idee, macht das Bestehen von τ das Bestehen von T nicht nur notwendig, sondern stellt zudem eine nicht-kausale, genuin metaphysische Erklärung für das Bestehen von T dar. In der Debatte um die Ontologie der Sprache würde ein entsprechender Perspektivwechsel dazu führen, dass Fragen wie die folgenden in den Fokus rücken würden: Ist die soziale Praxis des Sprechens von den kognitiven Zuständen der beteiligten Sprecher ontologisch abhängig, oder nicht? Wenn ja, ist sie allein von ihnen ontologisch abhängig, oder noch von anderen Dingen? Sind abstrakte Sprachen, wie sie von Platonisten angenommen werden, lediglich abstrahierende Beschreibungen individueller Sprachkompetenzen oder sozialer Sprach-Praktiken, oder spielen sie, umgekehrt, eine Rolle in der Erklärung individueller Sprachkompetenzen oder sozialer Sprach-Praktiken? usw. (vgl. Heck 2006 für Ansätze, die in diese Richtung deuten).

Literatur

- Barber, Alex: Idiolectal Error. In: *Mind and Language* 16 (2001), H. 3, 263–283.
- Bealer, George: Quality and Concept. Oxford/New York 1982.
- Bezuidenhout, Anne L.: Language as Internal. In: Ernest Lepore/Barry C. Smith (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford/New York 2006, 127–139.
- Brandom, Robert: Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge, Mass./London 1994.
- Burge, Tyler: Individualism and the Mental. In: *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), H. 1, 73–122.
- Canfield, John: The Community View. In: *Philosophical Review* 105 (1996), H. 4, 469–488.
- Chomsky, Noam: New Horizons in the Study of Language. Cambridge/New York 2000.
- Chomsky, Noam: Language and Nature. In: *Mind* 104 (1995), 1–61.
- Chomsky, Noam: Knowledge of Language. Its Nature, Origin, and Use. Westport/London 1986.
- Chomsky, Noam: Language and Mind. Enlarged edition. New York 1972.
- Chomsky, Noam: Aspects of the Theory of Syntax. Cambridge, Mass. 1965.
- Chomsky, Noam: Current Issues in Linguistic Theory. Den Haag 1964.
- Chomsky, Noam: Syntactic Structures. Den Haag 1957.
- Collins, John: Faculty Disputes. In: *Mind and Language* 19 (2004), H. 5, 503–33.
- Davies, Martin/Stone, Tony: Chomsky Among the Philosophers. In: *Mind and Language* 17 (2002), H. 3, 276–289.
- Davidson, Donald: Communication and Convention. In: *Synthese* 59 (1984), H. 1, 3–17.
- Devitt, Michael: Linguistics is Not Psychology. In: Alex Barber (Hg.): *Epistemology of Language*. Oxford/New York 2003, 107–139.
- Devitt, Michael/Sterelny Kim: Language and Reality. Cambridge, Mass. 1999.
- Devitt, Michael/Sterelny Kim: Linguistics: What's Wrong with »the Right View«. In: *Philosophical Perspectives* (1989), H. 3, 497–531.
- Dummett, Michael: Language and Communication. In: Alexander George (Hg.): *Reflections on Chomsky*. Cambridge/Oxford 1989, 192–212.
- Dummett, Michael: A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking. In: Ernest LePore (Hg.): *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Cambridge/Oxford 1986, 459–476.
- Dummett, Michael: The Social Character of Meaning. In: Ders.: *Truth and Other Enigmas*. London 1978, 420–430.
- Fine, Kit: The Question of Ontology. In: David Chalmers/David Manley/Ryan Wasserman (Hg.): *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford/New York 2009, 157–177.
- Frege, Gottlob: Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. In: Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus I (1918), H. 2, 58–77.
- George, Alexander: Whose Language is It Anyway? Some Notes on Idiolects. In: *Philosophical Quarterly* 40 (1990), 275–298.
- Gilbert, Margaret: Social Convention Revisited. In: *Topoi* (2008), H. 1–2, 5–16.
- Gilbert, Margaret: On Social Facts. London/New York 1989.
- Grice, Paul: Utterer's Meaning and Intention. In: *Philosophical Review* 78 (1969), H. 2, 147–177.
- Grice, Paul: Meaning. In: *Philosophical Review* 66 (1957), H. 3, 377–388.
- Heck, Richard: Idiolects. In: Judith Jarvis Thomson/Alex Byrne (Hg.): *Content and Modality. Themes From the Philosophy of Robert Stalnaker*. Oxford/New York 2006, 61–92.
- Katz, Jerrold: The Unfinished Chomskyan Revolution. In: *Mind and Language* 11 (1996), H. 3, 270–294.
- Katz, Jerrold: An Outline of Platonist Grammar. In: Jerrold

- Katz (Hg.): *Philosophy of Linguistics*. Oxford/New York 1985, 172–203.
- Katz, Jerrold: *Language and Other Abstract Objects*. Tatowa, New Jersey 1981.
- Kripke, Saul: *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass./London 1980.
- Künne, Wolfgang: *Abstrakte Gegenstände*. Frankfurt a. M. 2007.
- Labov, William: *Sociolinguistic Patterns*. University of Pennsylvania 1972.
- Lewis, David: Languages and Language. In: Keith Gunderson (Hg.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis 1975, 3–35.
- Lewis, David: Convention. A Philosophical Study. Cambridge, Mass./London 1969.
- Ludlow, Peter: *The Philosophy of Generative Linguistics*. Oxford/New York 2011.
- Montague, Richard: *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*. New Haven 1974.
- Putnam, Hilary: The Meaning of ‘Meaning’. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (1975), H. 7, 131–193.
- Quine, Willard V. O.: Methodological Reflections on Current Linguistic Theory. In: Donald Davidson/Gilbert Harman (Hg.): *Semantics of Natural Languages*. Dordrecht/Boston 1972, 442–454.
- Rey, Georges: Intentional Content and a Chomskian Linguistics. In: Alex Barber (Hg.): *Epistemology of Language*. Oxford/New York 2003, 140–186.
- Rundle, Bede: Meaning and Understanding. In: Hans-Johann Glock (Hg.): *Wittgenstein. A Critical Reader*. Cambridge/Oxford 2001, 94–118.
- Santana, Carlos: What Is Language? In: *Ergo. An Open Access Journal of Philosophy* 19 (2016), H. 3, 501–523.
- Schaffer, Jonathan: On What Grounds What. In: David Chalmers/David Manley/Ryan Wasserman (Hg.): *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford/New York 2009, 347–383.
- Searle, John: *Mind, Language and Society*. New York 1998.
- Sider, Ted: *Writing the Book of the World*. Oxford/New York 2011.
- Soames, Scott: Semantics and Psychology. In: Jerrold Katz (Hg.): *The Philosophy of Linguistics*. Oxford/New York 1985, 204–226.
- Soames, Scott: Linguistics and Psychology. In: *Linguistics and Philosophy* 7 (1984), H. 2, 155–179.
- Stainton, Robert: In Defense of Public Languages. In: *Linguistics and Philosophy* 34 (2011), H. 5, 479–488.
- Stainton, Robert: Meaning and Reference: Some Chomskian Themes. In: Ernest Lepore/Barry C. Smith (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford/New York 2006, 913–940.
- von Savigny, Eike: Zum Begriff der Sprache: Konvention, Bedeutung, Zeichen. Stuttgart 1983.
- Wiggins, David: Languages as Social Objects. In: *Philosophy* 72 (1997), H. 282, 499–524.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: Ders.: *Werkausgabe*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1953, 225–580.

Dirk Franken

60 Ontologie der Normen und Werte

Die Frage nach der Ontologie von Normen und Werten wirft tiefgreifende Probleme auf, wie sie sich für andere Bereichsontologien nicht stellen: So mag es nicht einfach sein, Zahlen oder Neutrinos ihren Ort im »Mobilair des Universums« (John Mackie) zuzuweisen. Mit Blick auf Normen und Werte ist indes bereits fraglich, ob ihnen einen solchen Ort – neben Zahlen, Neutrinos und Artefakten wie eben Möbeln – zuzuweisen, nicht bedeutet, das zu verfehlten, was das Wesen dieser Entitäten ausmacht, nämlich ihre Normativität: Eine Norm wie die, ein gegebenes Versprechen einzuhalten, gilt ja auch in einer Welt, in der niemand sich an seine Versprechen gebunden fühlt; und ein Wert wie der der Großzügigkeit (versteht man aretaische Kategorien als Spezies des Evaluativen) sollte eben verwirklicht sein, selbst in einer Welt von kleinen Interessenmaximierern. Doch warum gilt eine solche normative Forderung? Die Antwort, dass es eben eine bestimmte Dimension der Wirklichkeit gibt, nämlich die von Normen und Werten, die – im Unterschied zu anderen Dimensionen wie die der Neutrinos etc. – intrinsisch normativ ist, wird von vielen Philosophen in der Tat als der Schlüssel zum Verständnis normativer Phänomene betrachtet. Anderen Philosophen (wie etwa Korsgaard 1996, § 1.4) zufolge verfehlt eine solche Antwort indes in fundamentaler Weise die Fragestellung: Bei ihr nämlich handele es sich um eine wesentlich *praktische* Fragestellung, die in einem konstitutiven Zusammenhang stehe mit der erstpersönlichen Frage »Was soll ich tun?« des Handelnden. Eine solche Fragestellung kann dieser Auffassung zufolge nicht durch Verweis auf eine bestimmte Dimension der Wirklichkeit, nämlich einen »normative part of the world« (ebd., 37) beantwortet werden, ohne die Wissenschaft von Normen und Werten misszudeuten als ein bloß theoretisches Projekt: Aus der Erkundung eines Bereichs der Wirklichkeit könne aber *ipso facto* keine befriedigende Antwort auf die Frage nach Natur und Quellen des Sollens gewonnen werden.

Die gerade angestellten Überlegungen legen nahe, dass die Antwort auf die Frage, auf welche ontologischen Verpflichtungen uns die Rede von Normen und Werten festlegt (wenn überhaupt), nicht als selbstverständlich unterstellt werden darf. Im Folgenden wird daher zunächst eine Unterscheidung zwischen zwei für den Bereich des Normativen grundlegenden Be-

griffsfamilien getroffen und deren Verhältnis zueinander untersucht (60.1). Ausgehend von dem paradigmatischen Fall der Ethik wird dann in einem zweiten Schritt das Problem der ontologischen Verpflichtungen unseres ethischen Diskurses thematisiert (60.2). Schließlich (60.3) wird der Frage nachzugehen sein, welchen Platz, gesetzt, es gäbe tatsächlich einen ontologisch eigenständigen Bereich von Normen und Werten, dieser Bereich im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit einnimmt – steht er für sich, wie der sogenannte Non-Naturalismus annimmt, oder lässt er sich zurückführen, sei es auf den Bereich der natürlichen, sei es auf den der übernatürlichen Wirklichkeit?

60.1 Zwei Begriffsfamilien des Normativen

Die Rede von Normen und Werten verweist auf eine grundlegende Unterscheidung zwischen zwei Begriffsfamilien, die auch als die des Evaluativen und die des Deontischen bezeichnet werden; eine solche Terminologie erscheint als weniger missverständlich als die Rede von Normen und Werten, die dem irreführenden Eindruck Vorschub leisten könnte, dass Werte selbst keine normativen Phänomene in dem Sinne sind, dass sie gute Gründe liefern; dies tun sie indes ebenso wie Normen, nur eben in anderer Weise. Beispiele für das Evaluative sind Begriffe wie »gut« und »schlecht«, »schön« und »hässlich«, »mutig« und »feige«. Beispiele für das Deontische sind Begriffe wie »richtig« und »falsch«, »geboten«, »erlaubt«, »verboten«, »gesollt«.

Im Zentrum der modernen Axiologie und Normativitätstheorie steht seit G. E. Moores *Principia Ethica* von 1903 die Frage, ob sich das Deontische oder das Evaluative im Licht des jeweils anderen verstehen lassen.

Die Priorität des Evaluativen

Für Moore selbst gilt, dass eine Handlung als absolut richtig im Sinne einer moralischen Verpflichtung zu bezeichnen, zu behaupten heißt, dass mehr Gutes oder weniger Schlechtes in der Welt existiert, in der sie vollzogen wird, als dies der Fall wäre, wenn irgendeine andere, alternative Handlungsoption ergriffen würde (vgl. Moore 1903, 25). Moore hält diesen Zusammenhang von »richtig« und »gut« (bzw. »schlecht«) für *begrifflich* wahr – wer ihm widerspricht, dokumentiert damit, dass er die entsprechenden Begriffe nicht richtig verstanden hat. Eine solche begriffliche Reduktion des Richten auf das Gute empfiehlt sich zwar durch

Gründe theoretischer Sparsamkeit, führt aber auch zu erheblichen Problemen. So scheint Moores Position etwa dazu zu zwingen, bestimmte deontische Kategorien wie die des Supererogatorischen (mehr als Pflichtgemäßen) zu *eliminieren*: Wenn nämlich *richtig* und damit *gefordert* allein die Handlung mit den bestmöglichen Folgen ist (bzw. die Disjunktion aus mehreren solchen Handlungen mit gleich guten Folgen, ohne dass es eine Handlung mit noch besseren Folgen gäbe), dann scheint kein Raum zu bleiben für Handlungen, die *moralisch* richtig und sogar in besonderem Maße lobenswert sind, ohne gefordert zu sein, weil sie über das Verpflichtende hinausgehen – eben dies aber definiert supererogatorische Handlungen (wie etwa das Selbstopfer von Pater Maximilian Kolbe zugunsten eines Familienvaters). Ebenso wird problematisch, inwieweit innerhalb eines solchen Ansatzes die Motive einer Handlung deren deontischen Status als richtig bestimmen können: Dies scheint einfach deshalb ausgeschlossen, weil die Handlungsmotive *eo ipso* nicht zu deren Folgen zählen und allein Letztere den deontischen Status bestimmen sollen (für eine Erörterung dieses Problems mit Blick auf den klassischen Konsequentialismus, aber auch aus systematischer Perspektive vgl. Sverdlik 2016). Schließlich scheint es Fälle von Handlungen zu geben, deren deontischer Status nicht nur nicht vollständig, sondern überhaupt nicht durch konsequentialistische Gesichtspunkte bestimmt wird: Die Tatsache, dass man ein Versprechen gegeben hat, macht, so scheint es, dessen Einhaltung (zumindest *pro tanto*, also dann, wenn keine weiteren, normativ relevanten Gesichtspunkte dagegen sprechen oder von der Einhaltung des Versprechens freistellen) verpflichtend, und zwar völlig unabhängig von der Frage, ob die Welt durch die Einhaltung des Versprechens zu einem besseren oder schlechteren Ort wird, als dies bei seiner Nicht-Einhaltung der Fall wäre.

Die Priorität des Deontischen

Einen Reduktionsversuch in umgekehrter Richtung, also vom Evaluativen auf das Deontische, unternimmt die sogenannte *fitting-attitude analysis of value* (= FAA), deren Grundidee auf den österreichischen Philosophen Franz Brentano (vgl. Brentano 1889) zurückgeht, die aber seit A. C. Ewing und C. D. Broad (vgl. Ewing 1949; Broad 1930) auch in der angloamerikanischen Debatte präsent ist. FAA zufolge gilt, dass sich »gut« definieren lässt als angemessenes Objekt einer positiven Einstellung, »schlecht« entsprechend als angemessenes Objekt einer negativen Einstellung.

Anders als »gut« und »schlecht« scheinen eine Reihe von evaluativen Ausdrücken bereits in ihrer sprachlichen Gestalt eine FAA nahezulegen: Wenn wir jemanden als bewundernswert bezeichnen, unterstellt dies, dass sein Charakter eben die positive Einstellung der Bewunderung verdient. Wiederum empfiehlt sich eine solche analytische Reduktion aus Gründen theoretischer Ökonomie, doch auch sie führt zu erheblichen Problemen. Diese Probleme sind zum einen technischer Natur: Große Aufmerksamkeit hat etwa in den letzten Jahren das Problem des bösen Dämons erfahren (vgl. Rabinowicz/Ronnow-Rasmussen 2004), das auf der Beobachtung basiert, dass es in manchen Fällen angemessen ist, eine positive Einstellung gegenüber einem Objekt einzunehmen, das eindeutig *nicht gut* ist – wie eben ein böser Dämon, der jeden mit Sanktionen bedroht, der ihm eine solche positive Einstellung vorenthält. Die Verteidiger der FAA haben auf solche Gegenbeispiele mit einer Präzisierung ihrer Position reagiert, etwa durch die Unterscheidung zwischen der Frage, ob die positive Einstellung aufgrund ihres Objekts als angemessen erscheint oder aufgrund einer Eigenschaft ihrer selbst (im Fall des Dämons: dass ihre Unterlassung vom bösen Dämon mit Sanktionen bewehrt wird); nur Fälle, in denen sich die Angemessenheit dem Objekt verdankt, rechtfertigen es diesem Verteidigungsversuch zufolge auch, das Objekt als gut zu qualifizieren. Von solchen technischen Fragen abgesehen stellen sich zum anderen bereits auf der Ebene basaler Intuitionen Probleme für die FAA: So erscheint es als eine durchaus sinnvolle Frage, was eine bestimmte Einstellung denn angemessen *macht* – ihre Angemessenheit würde dann keine fundamentale Tatsache darstellen. Schlimmer noch – die Antwort liegt in den meisten Fällen sehr nahe: Was etwa die Ehrung einer Handlung angemessen macht, ist eben der Umstand, dass die Handlung ehrhaft ist. Dabei jedoch handelt es sich um eine evaluative Kategorie. Die Reduktion des Evaluativen auf das Deontische scheitert jedoch offensichtlich, wenn sich die deontische Reduktionsbasis ihrerseits nicht ohne Rekurs auf das zu Reduzierende individuieren lässt. Zudem stellt sich die Frage, was es denn ist, was die Reduktionsbasis als eine *einheitliche* Basis im Gegensatz zu einer bloßen Disjunktion aller möglichen angemessenen Einstellungen konstituiert. Eine solche Disjunktion als basal und nicht weiter explizierbar anzunehmen, würde erhebliche Kosten mit Blick auf die theoretische Ökonomie einer solchen Position mit sich bringen; das Problem durch den Verweis darauf zu lösen, dass alle diese Einstellungen eben *sub ratione*

boni, also unter dem Gesichtspunkt des Guten als angemessene verständlich werden, mag als Antwort auf das Problem der Vereinheitlichung überzeugen, führt aber unmittelbar auf das Zirkularitätsproblem zurück.

Angesichts der erheblichen Probleme, mit denen Reduktionsprogramme in beide Richtungen belastet sind, spricht einiges dafür, das Deontische und das Evaluative als gleichermaßen fundamentale Dimensionen des Normativen zu betrachten. Trifft diese Annahme zu, wäre anstelle vergeblicher Reduktionsprojekte das Zusammenwirken beider Dimensionen etwa angesichts der Frage, was wir *all things considered* Grund haben zu tun, zu untersuchen: In vielen Fällen sind für die Beantwortung dieser Frage gleichermaßen evaluative (der Wert der Handlungsfolgen, aber auch der der Handlung selbst) wie deontische (die Frage, inwiefern eine Handlung deontischen Prinzipien wie etwa der Verpflichtung zur Einhaltung von Versprechen genügt) relevant.

60.2 Die ontologischen Verpflichtungen des ethischen Diskurses

Welche ontologischen Verpflichtungen geht nun ein, wer Urteile fällt, in denen deontische bzw. evaluative Begriffe prädiert werden – sei es von Handlungen, Charakteren oder Weltzuständen? Diese Frage wäre für unterschiedliche Arten von Normativität jeweils eigens zu prüfen: So lässt sich unterscheiden zwischen moralischer Normativität (›Du solltest Deine Versprechen einhalten‹), prudentieller Normativität (›Du solltest das Rauchen aufgeben‹), teleologischer Normativität (›die Pflanze braucht regelmäßig Wasser‹), evaluativer Normativität (›es sollte kein Leiden Unschuldiger geben‹) und epistemischer Normativität (›nach allem, was die Wetterdaten nahelegen, sollte die Sturmfront in zwei Stunden eintreffen‹).

Im Folgenden wird das Problem ontologischer Verpflichtungen exemplarisch an Beispielen moralischer Normativität diskutiert, in der es sich zugleich in seiner wohl komplexesten Form stellt. Wer etwa angesichts eines Kollegen, der es unterlässt, für einen Mitarbeiter einzutreten, der vom Chef zu Unrecht getadelt wird, das Urteil fällt ›es ist feige von ihm, hier einfach den Mund zu halten‹, für den stellt sich *erstens* die Frage, was er mit einem solchen Urteil im Sinne der Sprechakttheorie eigentlich getan hat: Hat er behauptet, dass etwas der Fall ist? In diesem Fall würde das Urteil eine kognitive Struktur aufweisen und könnte wahr oder falsch sein. Oder hat er, wie der metaethi-

sche Nonkognitivismus annimmt (vgl. die klassischen Positionen von Hare 1981 und Stevenson 1937), lediglich seine subjektive Einstellung (sei diese nun emotiver oder präskriptiver Natur) zu dem Verhalten des Kollegen zum Ausdruck gebracht? In diesem Fall wäre das Urteil genauso wenig wahrheitsfunktional zu verstehen wie der Ausdruck von Ekel angesichts von verfaulendem Fleisch. Angenommen, es handelt sich bei solchen moralischen Urteilen (hier die Charakterisierung einer Handlung – das Unterlassen der Aufklärung – als feige und damit als lasterhaft) um genuine Behauptungen – kann es uns dann *zweitens* auch gelingen, wahre Behauptungen dieser Art zu treffen? Der Erfolgsthéoretiker bejaht diese Frage, der Irrtumstheoretiker (vgl. Olson 2014; Mackie 1977) verneint sie: Letzterem zufolge sind alle solchen Urteile falsch. Eine zentrale Motivation für die Irrtumstheorie besteht dabei, wie sich zeigen wird, in der Diagnose, dass solche Behauptungen unerfüllbare ontologische Verpflichtungen beinhalten – daher der universale Irrtum. Wenn es aber *drittens* wahre moralische Behauptungen geben kann, wie ist dann der hier zugrunde liegende Wahrheitsbegriff zu verstehen? Besteht ihre Wahrheit darin, dass sie (i) das gelungene Resultat eines Verfahrens (etwa praktischen Überlegens oder rationaler Wahl) bilden, oder aber darin, dass sie (ii) mit der moralischen Realität übereinstimmen, auf die sich die entsprechende Behauptung bezieht?

Der moralische Konstruktivismus (für einen Überblick vgl. Bagnoli 2017) entscheidet sich hier im Sinne von Strategie (i): Ausgehend z. B. von der vorhandenen motivationalen Menge des Handelnden, seinen Wünschen, Plänen und Absichten, wird ein Pfad der Idealisierung aufgezeigt (der etwa logische Irrtümer oder Unwissen über relevante Zusammenhänge und Sachverhalte bereinigt), dessen Ergebnis dann den Status von Objektivität für sich beanspruchen kann. Diese Objektivität bleibt aber gebunden an den praktischen Standpunkt bzw. an das Verfahren, durch das sie generiert wird. Der Konstruktivismus wird innerhalb der Metaethik in verschiedenen Spielarten unterschiedlicher Stärke vertreten: Den schwächsten Anspruch auf Objektivität erhebt dabei ein konventionalistischer Konstruktivismus, demzufolge moralische Normativität das Produkt sozialer Konventionen darstellt (und insofern es eben ganz unterschiedliche Gesellschaften mit unterschiedlichen Konventionen gibt, führt ein solcher Konstruktivismus unmittelbar auf einen moralischen Relativismus (vgl. Wong 2008; Harman 1975)); den stärksten Anspruch erhebt ein kantischer Konstruktivismus (auch ›Konstitutivismus‹ genannt),

demzufolge sich moralische Normativität nicht aus kontingenzen Wünschen oder Interessen ergibt, sondern aus dem, was für uns als vernünftige Wesen konstitutiv ist, nämlich aus der Struktur praktischer Vernunft selbst (vgl. Korsgaard 2009 und 1996).

Der moralische Realismus hingegen entscheidet sich im Sinne von Strategie (ii): Wahrheit beschränkt sich ihm zufolge nicht auf durch ein Verfahren konstituierte Objektivität, sondern setzt voraus, dass es moralische Tatsachen in der Wirklichkeit gibt, die die entsprechende Behauptung wahr machen, also etwa die Tatsache, dass das Unterlassen der Aufklärung eben feige ist. Auch innerhalb des moralischen Realismus lassen sich entlang der Frage, in welchem Maße solche Tatsachen von subjektiven Einstellungen unabhängig sein müssen, stärkere und schwächere Spielarten unterscheiden: Ein *starker* moralischer Realismus nimmt an, dass solche Tatsachen vollständig unabhängig von subjektiven Einstellungen sind; schwächere Spielarten, die moralische Tatsachen etwa in Analogie zu sekundären Qualitäten wie Farben zu deuten versuchen, verlangen lediglich, dass moralische Tatsachen nicht vollständig abhängig sein dürfen von subjektiven Einstellungen (vgl. McDowell 1997, 1985; Wiggins 1976; zur Kritik an solchen Sensibilitätstheorien der Moral vgl. Halbig 2007, Kap. 4.5.3).

Innerhalb dieses metaethischen Theoriespektrums zeichnen sich Nonkognitivismus, Irrtumstheorie und Konstruktivismus im Vergleich zum moralischen Realismus durch ihre ontologische Sparsamkeit aus: Sie vermeiden gleichermaßen die Verpflichtung auf moralische Tatsachen bzw. auf eine eigene moralische Dimension der Wirklichkeit und stützen sich stattdessen auf unproblematische Entitäten wie etwa Wünsche, soziale Konventionen oder die Struktur praktischer Rationalität. Damit stellt sich in solchen Ansätzen die Aufgabe, eine eigenständige Ontologie von Normen und Werten zu entwerfen, nicht bzw. reduziert sich auf die Formulierung von Rahmenbedingungen und Kriterien für das Konstruktionsverfahren selbst. Zugleich kann dieser Verzicht auf eine moralische Ontologie im Sinne der eingangs diskutierten Position etwa einer Konstitutivistin wie Christine Korsgaard als durchaus gegenstandsangemessen aufgefasst werden – dann nämlich, wenn die Pointe moralischer Behauptungen nicht in der Beschreibung eines bestimmten Teilbereichs der Wirklichkeit, sondern in der Beantwortung der wesentlich praktischen Frage nach dem, was der Handelnde, moralisch betrachtet, tun soll, gesucht wird.

Was also spricht vor diesem Hintergrund überhaupt

dafür, sich im Sinne des moralischen Realismus der Aufgabe einer Ontologie moralischer Normen und Werte überhaupt zu stellen? Ein erstes Argument stützt sich auf die Phänomenologie moralischer Erfahrung (vgl. Mackie 1977, Kap. 1), ein zweites auf die Implikationen unseres Umgangs mit moralischen Konflikten (Enoch 2011, Kap. 2), ein drittes auf die Unverzichtbarkeit der Annahme moralischer Tatsachen für die Praxis praktischen Überlegens (ebd., Kap. 3).

Im Sinne des *ersten* Arguments weist selbst ein Irrtumstheoretiker wie John Mackie (der also die Auffassung vertritt, dass es moralische Tatsachen nicht gibt und damit unsere entsprechenden Urteile falsch sein müssen, weil ihnen die nötigen Wahr-Macher (*truth-makers*) fehlen) darauf hin, in wie starkem Maße der moralische *common sense* auf der Annahme einer von subjektiven Einstellungen und Verfahren unabhängigen moralischen Realität beruht, die uns – in manchen Fällen ganz überraschend – als gleichzeitig fordernd und inspirierend entgegentritt: Die Feigheit des Kollegen etwa mag sich geradezu aufdrängen – und sie ist es, die gleichermaßen gute Gründe für die Kritik an diesem Verhalten und ein Unterlassen seiner Nachahmung liefert wie auch zu solchem Verhalten motiviert. Praktische Rationalität verhält sich hier gerade nicht konstitutiv, sondern rezeptiv (vgl. LeBar 2013, der in diesem Zusammenhang von einem *recognitionism* (ebd., 118 ff.) spricht).

Das *zweite* Argument stützt sich auf eine klare Disanalogie in der Weise, wie wir mit Konflikten, die sich aus konfligierenden subjektiven Einstellungen ergeben einerseits, mit moralischen Konflikten andererseits umgehen: Wenn zwei Personen aufgrund entsprechender unvereinbarer Präferenzen konfligierende Auffassungen darüber haben, wie sie gemeinsam einen netten Abend verbringen sollen (z. B. Tennis spielen oder ins Kino gehen), dann sollte ein solcher Konflikt auf der Grundlage des von David Enoch als Unparteilichkeit (*impartiality*) bezeichneten Prinzips bewältigt werden, nämlich etwa dadurch, dass eine Münze geworfen wird oder beide Parteien ihre jeweiligen Präferenzen abwechselnd zum Zuge kommen lassen (heute Du, morgen ich). In solchen Fällen auf der eigenen Präferenz zu bestehen, wäre hingegen höchst fragwürdig, insofern es einen Mangel an Achtung vor den Präferenzen des anderen erkennen ließe. Anders im Falle moralischer Konflikte: Wer auf jemanden stößt, der die Genitalbeschneidung von Mädchen für moralisch zulässig oder sogar geboten hält, selbst eine solche Praxis aber als grausam und entwürdigend ansieht, der würde sich seinerseits höchst fragwürdig verhalten,

wenn er hier das Prinzip der Unparteilichkeit anwenden (und etwa einen Münzwurf empfehlen) würde. Vielmehr erwarten wir von ihm, dass er sein Gegenüber von dessen moralischem Irrtum zu überzeugen versucht und an seinen eigenen moralischen Auffassungen selbst dann festhält, wenn dies nicht gelingt. Morale Konflikte gehorchen also der Logik von Konflikten, die sich auf unabhängige Tatsachen beziehen, nicht der von Konflikten, die aus konfligierenden subjektiven Einstellungen resultieren: So würden wir etwa auch von einem Naturwissenschaftler ein Festhalten an der eigenen Position, sofern sie aus seiner Sicht gut begründet ist, selbst im Fall vehementer Opposition von Fachkollegen erwarten.

Das *dritte Argument* schließlich nimmt Bezug auf einen verbreiteten Einwand gegen den moralischen Realismus, der sich auf die These stützt, dass moralische Tatsachen sich als explanatorisch überflüssig erweisen und daher ohne explanatorische Verluste eliminiert werden können. Dieser Einwand stützt sich in der Regel auf ein Verständnis explanatorischer Kraft im Sinne kausaler Wirksamkeit: Nicht die Ungerechtigkeit einer Verteilung etwa erkläre kausal die Hungerrevolte, sondern die natürliche, nicht-moralische Tatsache, dass die große Mehrheit der Bevölkerung ihre elementaren Bedürfnisse nach Nahrung nicht erfüllen kann. Unabhängig von der Frage, ob der Einwand gegen die kausale Wirksamkeit von moralischen Werten zutrifft, erweisen sie sich, so das dritte Argument, in jedem Fall in einem *anderen* Sinne als explanatorisch unverzichtbar, nämlich als unverzichtbar für das praktische Überlegen: Praktisches Überlegen angesichts einer moralischen Herausforderung unterscheidet sich nämlich fundamental von einem bloßen Herausgreifen (*picking*) der Option, die etwa den eigenen Vorlieben gerade entgegenzukommen verspricht. Letzteres kommt ganz ohne die Unterstellung aus, dass es hier eine richtige Wahl zu treffen gilt – vielleicht erweist sich eine erfüllte Präferenz im Rückblick als enttäuschend, ohne dass dies aber ihr Erfreien deshalb in irgendeiner Weise als irrig erweisen würde. Anders im Falle des Überlegens darüber, was moralisch geboten ist: Hier geht es – wie bei der Beantwortung von Fragen etwa der Naturwissenschaften – wesentlich darum, das Richtige zu treffen, nämlich eben dem moralischen Profil der jeweiligen Handlungssituation gerecht zu werden. Anstatt also moralische Objektivität etwa im Sinne des Konstitutivismus auf praktische Rationalität zu reduzieren, erweist sich die moralische Realität als unverzichtbar für die Ausübung praktischer Rationalität; und insofern

Letztere für vernünftige Wesen wie den Menschen nicht optional ist, gilt dasselbe für die Annahme der Existenz robuster moralischer Tatsachen.

Alle drei Argumente sind mit Blick sowohl auf ihre Schlüssigkeit wie ihre Beweiskraft in der metaethischen Diskussion in hohem Maße umstritten. Zugleich ist offensichtlich, dass sie sich nicht ungeprüft auf andere normative Bereiche übertragen lassen: Die Intuition, dass es zentral darum geht, das Richtige zu treffen, mag etwa in Bezug auf prudentielle Normativität (also solche, die das eigene Wohlergehen betrifft) überzeugen, zumal dann, wenn dieses Wohlergehen seinerseits objektivistisch verstanden wird; kann sie aber in derselben Weise in Bezug auf ästhetische Normativität überzeugen? Liegt das Schöne nicht wenn nicht bloß im Auge, so doch in den kognitiven und affektiven Einstellungen des Betrachters insgesamt anstatt in einer ästhetischen Realität, die das Objekt des Betrachtens bilden würde (vgl. aber für eine Verteidigung der Unverzichtbarkeit der Existenzannahme ästhetischer Tatsachen Kivy 2015)?

60.3 Die Ontologie von Normen und Werten

Wenn es indes, wie realistische Positionen in Bezug auf die einzelnen Arten normativer Urteile jeweils unterstellen, tatsächlich deontische bzw. evaluative Tatsachen gibt, die als Wahr-Macher dieser Urteile fungieren, dann stellt sich eine doppelte Frage:

- Wie lassen sich solche Tatsachen in Bezug auf ihre wesentlichen Merkmale charakterisieren und
- wie fügen sie sich in den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit ein?

Beide Fragen stehen in engem Zusammenhang: Insbesondere sollten die Aussichten auf eine befriedigende Antwort auf die zweite Frage etwa im Sinne eines Naturalisierungsprojekts, das moralische auf natürliche Tatsachen zu reduzieren versucht, nicht zu einer Verzeichnung der wesentlichen Merkmale moralischer Tatsachen im Interesse der Ermöglichung oder Erleichterung eines solchen Projekts führen.

Ein zentrales Merkmal moralischer Tatsachen nun scheint – in der Formulierung John Mackies – in ihrer »to-be-pursuedness« (Mackie 1977, 40) zu bestehen, der wiederum sowohl eine normative wie eine motivationale Dimension eigne: Moralische Tatsachen fundieren nicht nur notwendig normative Handlungsgründe, die insofern kategorisch sind, als sie unabhängig von den subjektiven Einstellungen der Personen,

für die sie gelten, bestehen, sondern sie sind auch insoffern ›magnetisch‹, als sie auf der motivationalen Ebene diese Personen notwendig *pro tanto* zu entsprechenden Handlungen bewegen. Während inzwischen Einigkeit darüber besteht, dass diese motivationale Bedingung als zu stark und nicht wesentlich für moralische Werte zurückgewiesen werden sollte, fehlt ein Konsens darüber, ob moralischen Tatsachen normatives Gewicht im Sinne kategorischer Gründe zukommt. Sogenannte ›moralische Anti-Rationalisten‹ würden dies ebenso wie die motivationale Bedingung zurückweisen – und damit zugleich das Projekt einer Naturalisierung solcher Tatsachen wesentlich erleichtern. ›Moralische Rationalisten‹ wiederum, die in der Kategorizität moralischer Ansprüche gerade das *proprium* der Moral erblicken, sehen in einem solchen Anti-Rationalismus ein Beispiel für eine Verzerrung des Phänomenbereichs, wie sie gerade im Vorgriff auf den erhofften Erfolg einer Naturalisierung vorgenommen wurde. Anti-Rationalisten wiederum steht es frei, diesen Vorwurf unmittelbar zurückzugeben – aus ihrer Sicht stellt die Berufung auf die Kategorizität der Moral ihrerseits nicht das Ergebnis einer unvoreingenommenen Prüfung des Phänomenbereichs dar, sondern das der Suche nach einer naturalisierungs-resistenten Verteidigungslinie (zur Debatte zwischen Rationalisten und Anti-Rationalisten vgl. Halbig 2007, Kap. 5; Shafer-Landau 2003, Kap. 8).

Die Frage nach der intrinsischen normativen und motivationalen Relevanz moralischer Tatsachen steht hier exemplarisch für die Notwendigkeit einer befriedigenden Klärung der Ontologie des Phänomenbereichs, der dann in einem zweiten Schritt auf seine Stellung im Gesamtbereich der Wirklichkeit hin zu befragen ist. Mit Blick auf dieses Problem lässt sich zwischen drei grundlegenden Lösungsstrategien unterscheiden:

Der sogenannte ›Non-Naturalismus‹ betrachtet moralische Tatsachen als fundamental, mithin als nicht weiter reduzierbar auf fundamentalere Tatsachen anderer Art; die Moral bildet ihm zufolge eine Dimension *sui generis* der Wirklichkeit. Hier mag sich unmittelbar der Einwand regen, dass damit das Ausgangsproblem nicht gelöst, als vielmehr eine Lösung von vornherein verweigert wird: Die These, dass moralische Tatsachen *sui generis* sind, verweigert ja gerade jede Aussage über den Zusammenhang, in dem diese Tatsachen zu anderen Bereichen der Wirklichkeit stehen. Ein Vertreter des Non-Naturalismus wird dem jedoch entgegenhalten können, dass es ›brute facts‹, also Tatsachen, die in dem Sinne fundamental

sind, dass sie sich weder erklären lassen durch Tatsachen anderer Art noch aufgrund solcher anderer Tatsachen bestehen (vgl. für diese Definition Wielenberg 2001, 25), *ohnehin* geben muss – irgendwo findet jede metaphysische Erklärungs- bzw. Konstitutionsanalyse ihr Ende. Ein Einwand gegen den Non-Naturalismus ergibt sich mithin nicht dadurch, dass er überhaupt fundamentale Tatsachen unterstellt, sondern erst daraus, dass es sich bei moralischen Tatsachen um keine geeigneten Kandidaten dafür handelt. Nun könnten aber eben jene Merkmale wie die gerade diskutierte intrinsische normative Relevanz, die einen Irrtumstheoretiker wie Mackie dazu führen, moralische Tatsachen als hoffnungslos *merkwürdig (queer)* im Vergleich mit allen anderen bekannten Dimensionen der Wirklichkeit zu verwerfen, dem Non-Naturalisten Anlass sein, solche Tatsachen eben für *besonders* zu halten und dies in einer fundamentalen Weise, die jeden Versuch einer Rückführung auf etwas anderes von vornherein als aussichtslos erscheinen lässt.

Im Gegensatz zum Non-Naturalismus bemühen sich sowohl der Naturalismus wie der Supernaturalismus als zweite und dritte Strategie um eine *konstruktive* Lösung des Ausgangsproblems: Wenn sich nämlich zeigen lässt, dass moralische Tatsachen eine Reduktion auf sei es natürliche (wie etwa die Befriedigung der Interessen der von einer Handlung Betroffenen) oder übernatürliche (wie etwa die Erfüllung des Willens Gottes oder seiner Gebote) Tatsachen erlauben, dann ist damit zugleich ihre Verankerung im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit geleistet.

Angesichts der Attraktivität, die ein globaler Naturalismus, der als wirklich nur anerkennt, was sich als natürlich erweisen lässt, aus Sicht vieler Philosophen ganz unabhängig von spezifisch normativen Überlegungen besitzt, und angesichts des Umstandes, dass übernatürliche Entitäten wie etwa ein personaler Gott, dessen Willen bzw. dessen Äußerung in Form von Geboten einen klassischen Kandidaten für eine supernaturalistische Reduktionsbasis von moralischen Normen darstellt, sowohl als ontologisch nicht minder problematisch erscheinen wie der Bereich der Werte und Normen selbst, als auch ihrerseits mit einem realistischen Verständnis solcher Werte und Normen nicht selbstverständlich vereinbar sind (wie bereits das platonische *Euthyphron*-Problem deutlich macht: Ist etwas fromm, weil es den Göttern gefällt, oder gefällt es den Göttern, weil es fromm ist?), stellt eine naturalistische Reduktion den Königsweg für eine Kontextualisierung von Werten und Normen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit dar. Allerdings ist

keineswegs entschieden, ob sich dieser Königsweg tatsächlich auch beschreiten lässt: Ist dies nicht der Fall, bliebe nur die Alternative einer (irrtumstheoretischen oder nonkognitivistischen) Elimination moralischer Tatsachen oder aber eine Revision des globalen Naturalismus als Hintergrundmetaphysik insgesamt.

Eine erste Schwierigkeit für naturalistische Reduktionsprogramme ergibt sich schon daraus, dass nicht nur das zu reduzierende Phänomen, sondern auch die Reduktionsbasis selbst, also das Natürliche, befriedigend individuiert werden muss (vgl. dazu die Diskussion bei Shafer-Landau 2003, 58 f.; Copp 2003, § 2). Eine Konzeption des Natürlichen wie die von McDowell (McDowell 2000, 99), die dieses als Gegenbegriff zu ›spooky‹, also zu einem als metaphysisch nicht länger respektablen Übernatürlichen versteht, würde den Naturalismus trivialisieren, insofern sich eben alles Nicht-Gespenstische *ipso facto* als natürlich qualifizieren würde. Versuche, eine trennschärfere Bestimmung des Natürlichen zu geben, stützen sich entweder auf *substantielle* oder auf *methodische* Kriterien: Ein *substantielles* Kriterium bestünde etwa darin, dass sich als natürlich qualifiziert, was kausal wirksam ist; *methodische* bzw. *disziplinäre* Kriterien bestimmen in der Tradition G. E. Moores das Natürliche als Gegenstand bestimmter wissenschaftlicher Disziplinen – für Moore sind es die Naturwissenschaften und die Psychologie, die zusammen die Extension des Natürlichen festlegen (Moore 1903, 92). Ein solcher Vorschlag wirft jedoch sogleich die Frage auf, was denn Naturwissenschaften eben zu Naturwissenschaften macht: Die Antwort, dass sie sich auf das Natürliche beziehen, wäre in diesem Zusammenhang zirkulär. Zur Lösung dieses Problems empfiehlt sich der Rekurs auf methodische Annahmen, auf die sich die Wissenschaften stützen, die dann ihrerseits die Extension des Natürlichen festlegen: Ein Kandidat wäre etwa die Verpflichtung auf das Ideal einer absoluten Konzeption des Universums, die die Welt so in den Blick zu nehmen versucht, wie sie unabhängig von Wesen mit partikulären epistemischen Perspektiven existiert (wobei diese Perspektiven selbst natürlich einen erklärbungsbedürftigen Bestandteil dieser Welt bilden) (vgl. Williams 1985, 138–140 und 1978, 65 ff.).

Selbst wenn sich das Problem der Individuierung des Natürlichen als Reduktionsbasis lösen lässt, bleibt die Frage, wie die Reduktion selbst zu verstehen ist. Hier gilt es zunächst, die *Reduktions-* nicht mit der *Supervenienzbeziehung* zu verwechseln: Die Supervenienzbeziehung beinhaltet, dass (i) zwei Objekte, die dieselben subvenienten Eigenschaften aufweisen,

auch dieselben supervenierenden Eigenschaften aufweisen und dass (ii) jede Änderung in den supervenierenden Eigenschaften eine Änderung auf der Ebene der subvenienten Eigenschaften voraussetzt. Das Bestehen einer solchen Supervenienzbeziehung erscheint als zentral für einen kompetenten Gebrauch normativer Begriffe: Zwei Verteilungen *a* und *b* unterschiedlich – als gerecht bzw. als ungerecht – zu bewerten, ohne auf einen nicht-moralischen Unterschied dieser Verteilungen verweisen zu können, lässt Zweifel an der kompetenten Verwendung des moralischen Sprachspiels überhaupt aufkommen. Das Bestehen dieser Supervenienzbeziehung allein lässt jedoch erstens die Frage offen, auf welchen subvenienten Eigenschaften solche moralischen Eigenschaften wie Gerechtigkeit denn supervenieren – diese Basis könnte ebenso gut supernaturalistisch wie naturalistisch verstanden werden. Zweitens impliziert das Vorliegen einer Supervenienzbeziehung keineswegs das einer Reduktionsbeziehung zwischen den beiden Eigenschaftsklassen: Eine Reduktion erreicht ihr Ziel nämlich erst dann, wenn gezeigt wird, dass die zu reduzierende Entität nichts anderes ist als die Entität, die die Reduktionsbasis bildet, dass sich also z. B. Temperatur als nichts anderes denn als mittlere kinetische Energie herausstellt. Auf die unterschiedlichen, in der gegenwärtigen Debatte vertretenen Spielarten eines solchen naturalistischen Reduktionsprogramms kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden. Festzuhalten bleibt lediglich, dass sie nicht bereits durch G. E. Moores einflussreiches ›Argument der offenen Frage‹ widerlegt werden: Für G. E. Moore scheitert jeder Vorschlag zur Naturalisierung von Eigenschaften wie ›gut‹ schon daran, dass die Behauptung ›*x* ist *z* (die vorgeschlagene Reduktionsbasis)‹ die Rückfrage zulässt ›aber ist *x* denn auch gut?‹. Bei letzterer nun handele es sich um eine offene Frage, anders als etwa bei der Frage ›er ist ein Junggeselle, aber ist er auch unverheiratet?‹. Das Beispiel von Temperatur und mittlerer kinetischer Energie zeigt, dass Moores Argument allenfalls mit Blick auf analytische Reduktionsversuche überzeugen kann: Bei der Identität von Temperatur und mittlerer kinetischer Energie handelt es sich jedoch um eine synthetische, nicht bloß analytische Identitätsbeziehung, die durch aufwendige wissenschaftliche Forschung aufgedeckt wurde. Dass die Frage ›*x* hat die mittlere kinetische Energie *y*, aber ist *x* auch *z* Grad warm?‹ vielen kompetenten Verwendern des Begriffs der Temperatur weiterhin als offen erscheinen mag, widerlegt die wissenschaftliche Entdeckung dieser Identität keineswegs. Gleicher könnte

bei einem erfolgreichen naturalistischen Reduktionsprogramm auch für Normen und Werte der Fall sein.

Die Frage nach den Erfolgsaussichten eines naturalistischen Reduktionsprogramms belegt ein weiteres Mal die Sonderstellung, die der Ontologie der Normen und Werte in der Metaphysik zukommt: Scheitert nämlich das Projekt einer solchen Naturalisierung ebenso wie die Versuche, die Theorie der Normen und Werte von ontologischen Verpflichtungen zu entlasten, und erscheint ihre Elimination (die etwa im Falle epistemischer Normen unmittelbar den Anschein der Selbst-Widerlegung erweckt – welche guten Gründe lassen sich finden dafür, dass es keine guten Gründe gibt?) aufgrund der zentralen Bedeutung von Normen und Werten für unsere Identität als vernünftige Wesen als inakzeptabel, dann gäbe es Anlass, auch die Rahmenbedingungen neu zu reflektieren, denen eine adäquate Metaphysik insgesamt zu genügen hat, etwa angesichts der in der gegenwärtigen Kultur verbreiteten szientistischen Identifizierung des metaphysisch Respektablers mit dem, was den Naturwissenschaften bzw. deren philosophischen Selbstdeutungen gerade als respektabel erscheint.

Literatur

- Bagnoli, Carla: Constructivism in Metaethics [2017]. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics/>.
- Brentano, Franz: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889.
- Broad, Charlie Dunbar: Five Types of Ethical Theory. London 1930.
- Copp, David: Why Naturalism? In: Ethical Theory and Moral Practice 6 (2003), 179–200.
- Enoch, David: Taking Morality Seriously. Oxford 2011.
- Ewing, Alfred C.: The Definition of Good [1948]. New York 1949.
- Halbig, Christoph: Praktische Gründe und die Realität der Moral. Frankfurt a. M. 2007.
- Hare, Richard M.: Moralisches Denken [1981]. Frankfurt a. M. 1992.
- Harman, Gilbert: Moral Relativism Defended. In: The Philosophical Review 84 (1975), 3–22.
- Kivy, Peter: De Gustibus: Arguing about Taste and Why We Do It. Oxford 2015.
- Korsgaard, Christine: Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity. Oxford 2009.
- Korsgaard, Christine: The Sources of Normativity. Cambridge 1996.
- LeBar, Mark: The Value of Living Well. Oxford 2013.
- Mackie, John L.: Ethics. Inventing Right and Wrong. Hardmondsworth 1977.
- McDowell, John: Responses. In: Marcus Willaschek (Hg.): John McDowell: Reason and Nature. Münster 2000, 91–114.
- McDowell, John: Projection and Truth in Ethics [1987]. In: Stephen Darwall (Hg.): Moral Discourse and Practice. Oxford 1997, 215–226.
- McDowell, John: Values and Secondary Qualities. In: Ted Honderich (Hg.): Morality and Objectivity. London 1985, 110–129.
- Moore, George E.: Principia Ethica [1903]. Cambridge 1993.
- Olson, Jonas: Moral Error Theory: History, Critique, Defence. Oxford 2014.
- Rabinowicz, Wlodek/Ronnow-Rasmussen, Toni: The Strike of the Demon: On Fitting Pro-attitudes. In: Ethics 114 (2004), 391–423.
- Schafer-Landau, Russ: Moral Realism. A Defence. Oxford 2003.
- Stevenson, Charles L.: The Emotive Meaning of Ethical Terms. In: Mind 46 (1937), 14–31.
- Sverdlik, Steven: Consequentialism, Moral Motivation, and the Deontic Relevance of Motive. In: Iakovos Vasilios (Hg.): Moral Motivation. A History. Oxford 2016, 259–283.
- Wielenberg, Erik: In Defence of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism. In: Faith and Philosophy 26 (2009), 23–41.
- Wiggins, David: Truth, Invention and the Meaning of Life [1976]. In: Ders.: Needs, Values and Truth. Oxford 1998, 87–138.
- Williams, Bernard: Ethics and the Limits of Philosophy. London 1985.
- Williams, Bernard: Descartes: The Project of Pure Enquiry. London 1978.
- Wong, David: Constructing Normative Objectivity in Ethics. In: Social Philosophy and Policy 25 (2008), 237–266.

Christoph Halbig

61 Ontologie der Kunst

Die ontologische Diskussion mit Blick auf Kunst ist mindestens so alt wie Platons *Politeia*. In kunstkritischer Absicht hat Platon in dem dortigen 10. Buch berühmte Überlegungen zum ontologischen Status von Kunst präsentiert. Diese zielen darauf, der Kunst eine volle Zugehörigkeit zur Realität streitig zu machen. Platon argumentiert im Rahmen einer Ontologie, die unterschiedliche Abstufungen von Sein kennt. Demnach sind sinnliche Erscheinungen als Abbilder der von ihnen verkörperten Ideen zu begreifen und haben als Nachbildungen sinnlicher Erscheinungen den Status, Abbilder von Abbildern zu sein. Produkte der Kunst – Platon hat in erster Linie Malerei und Theater im Blick – sind von diesem Ansatz her als Nachbildungen sinnlicher Erscheinungen zu begreifen. Aus diesem Grund sind sie ontologisch drittrangig. Ihnen kommt als Abbildern zweiter Stufe nur eine Abschätzung des vollen Seins zu.

Auch wenn diese platonische Kunstkritik in der aktuellen Diskussion systematisch keine größere Rolle spielt, prägen Einsichten Platons die Diskussionen zur Ontologie der Kunst bis zum heutigen Tag. So lässt sich Platon die – von ihm indirekt artikulierte – grundlegende Einsicht zuschreiben, dass der Status von Kunst im Rahmen der Wirklichkeit unsicher ist. Diese Unsicherheit schlägt sich in allen Debatten über die Ontologie der Kunst nieder. Es ist entsprechend aufschlussreich, diese Debatten so darzustellen, dass sie sich an der Unsicherheit von Kunst abarbeiten. Genau dies sollen die folgenden Ausführungen leisten. Sie wollen so einen Überblick über Optionen und Positionen in der Ontologie der Kunst geben, der zugleich eine systematische Perspektive in Bezug auf sie entfaltet. Die Darstellungen setzen an bei (61.1) Versuchen, die Ontologie der Kunst von Kunstwerken als Gegenständen her durchzuführen. Probleme entsprechender Ansätze führen mich zu (61.2) Positionen, die das Subjekt als Grundlage einer Ontologie der Kunst verstehen. Hier wiederum ungelöste Aspekte motivieren schließlich den Übergang zu (61.3) kunstontologischen Ansätzen, die Kunst als eine umfassende Praxis begreifen, wobei der Fokus auf solche Ansätze gelenkt wird, die diese Praxis als eine transformatorische qualifizieren. Um genau in einem solchen Rahmen der für Kunst grundlegenden Unsicherheit Rechnung zu tragen, gilt es aber schließlich (61.4), die Praxis als eine solche zu begreifen, in der Kunst grundsätzlich in Frage steht.

61.1 Die Ontologie der Kunst als Gegenstandsontologie

Für die neuere Diskussion in der sprachanalytisch geprägten Philosophie der Kunst sind wichtige Impulse von einem Gedankenexperiment ausgegangen, mit dem William Kennick die Unsicherheit von Kunst illustriert hat (vgl. Kennick 1958). Stellen wir uns vor, dass es in einem normalen Kaufhaus auch Kunstwerke zu kaufen gibt. Können wir in einem solchen Fall auf der Basis bloßer Gegenstandswahrnehmungen sicher sagen, welche Gegenstände Kunstwerke sind und welche nicht? Kennick geht davon aus, dass wir dies nicht sicher sagen können. Diese These lässt sich nicht nur mit Verweis auf *ready mades* von Marcel Duchamp oder Werke der *pop art* von Andy Warhol erhärten; auch in Bezug auf zum Beispiel Landschaftsgemälde aus dem 19. Jahrhundert wird sich immer wieder die Frage stellen, ob es sich um Gebrauchsmalerei oder tatsächlich um Kunst handelt, sodass auch hier auf Basis der bloßen Gegenstandswahrnehmung keine Sicherheit in Bezug auf den Status eines Gegenstands als Kunst gewonnen werden kann.

Nun könnte man einwenden, dass das von Kennick vorgeschlagene Gedankenexperiment nur erkenntnistheoretische und keine ontologischen Fragen betrifft. Geht es nicht primär um die Frage, ob Kunstwerke sich auf Basis bloßer sinnlicher Gegenstandswahrnehmung als solche erkennen lassen? Zweifelsohne ist dies der Fall; die erkenntnistheoretischen Aspekte sind aber hier untrennbar mit ontologischen verschränkt. Moritz Weitz (1956) hat entsprechend gelten gemacht, es gebe keine verbindlichen Kriterien dafür, ob ein Gegenstand ein Kunstwerk ist oder nicht. Es lasse sich nicht an einem festen Set von Kriterien festmachen, ob etwas Kunst ist oder nicht. Die Unklarheit und Unsicherheit sind also letztlich ontologischer Natur. Die Seinsweise der Kunst hat keine klaren Konturen. In diesem Sinne sollen die Überlegungen sowohl von Kennick als auch von Weitz eine Skepsis in Bezug auf Möglichkeit und Sinn einer Ontologie von Kunst überhaupt wecken.

Aus diesem Grund hat die frühe sprachanalytisch geprägte Diskussion auf die Provokationen von Kennick und Weitz mit verstärkten Bemühungen in der Ontologie der Kunst reagiert. Dabei steht der naheliegende Ansatz im Vordergrund, die Seinsweise von Kunst von den Gegenständen her zu begreifen, mit denen man es in der Kunst zu tun hat, also von Kunstwerken her (vgl. hierzu die Dokumentation der entsprechenden Diskussion in Schmücker 2003). Hierbei

wird die Ontologie der Kunst also als Gegenstandsontologie ausgeführt. Dabei verfolgen viele Beiträge das Ziel, direkt zu gewährleisten, was insbesondere Weitz für unmöglich hält, und zwar notwendige und zusammen hinreichende Kriterien dafür anzugeben, dass ein Gegenstand ein Kunstwerk ist. Innerhalb der Diskussionen lassen sich zwei Stränge unterscheiden.

Der erste Diskussionsstrang setzt bei einer grundlegenden Unterschiedlichkeit von Künsten mit Blick auf die Seinsweise von Kunstwerken an. Es gibt offensichtlich Künste, in denen – wie zum Beispiel in der Tafelbildmalerei – Werke als Gegenstände realisiert sind, die sich davontragen lassen. Andere Künste hingegen wie die Musik und die Literatur realisieren keine solchen Werke. Wenn ich ein Exemplar von Flauberts *Madame Bovary* mit mir herumtrage, trage ich damit nicht das Kunstwerk von Ort zu Ort, denn dieses Werk besteht sowieso in gewisser Weise noch an vielen anderen Orten. Auch andere besitzen Ausgaben von Flauberts Roman. Im Falle eines Romans also ist es offensichtlich nicht plausibel zu denken, dass ein physischer Gegenstand das Kunstwerk ist. Der physische Gegenstand ist hier ein Exemplar des Kunstwerks, das in unterschiedlichen Gegenständen realisiert ist.

Die Unterscheidung zwischen Künsten, in denen Werke in einzelnen Gegenständen realisiert sind, und Künsten, für die das nicht gilt, kann auch mit der Frage in Zusammenhang gebracht werden, ob es in einer Kunst Fälschungen eines Kunstwerks geben kann oder nicht. Es ist unklar, was es heißen sollte, eine Fälschung von Flauberts *Madame Bovary* herzustellen. Alle Gegenstände, die korrekt den Text Flauberts darbieten, sind Exemplare des Kunstwerks (es könnte sich allerdings um Raubdrucke handeln). Anders ist dies zum Beispiel bei Gemälden, die üblicherweise als Kunstwerke behandelt werden, von denen es Fälschungen geben kann. Nelson Goodman hat den Vorschlag gemacht, diesen Überlegungen dadurch Rechnung zu tragen, dass man »autographische« und »allographische« Künste voneinander unterscheidet (Goodman 1968, Kap. 3). In autographischen Künsten sind die Werke Originale; in allographischen Künsten (wie der Musik oder der Literatur) hingegen gibt es keine Originale im strikten Sinn.

Die Werke autographischer Künste lassen sich zum Beispiel mit Blick auf die Entstehungsgeschichte des jeweiligen materiellen Gegenstands als Kunstwerk individuieren. Eine solche Individuierung ist bei Werken allographischer Künste nicht möglich, da das Werk nicht in einem einzigen materiellen Gegenstand realisiert ist. Hier lassen sich Werke unter anderem –

wie es immer wieder mit Blick auf Werke der Musik behauptet wurde (vgl. u. a. Kivy 1983) – als abstrakte Entitäten verstehen. Ein anderer Vorschlag besagt, dass die Werke in den Realisierungen bestehen, die sie erfahren – wobei wiederum eine Tendenz besteht, nur exemplarische oder gar perfekte Realisierungen heranzuziehen (vgl. Effingham 2012; Goodman 1968, Kap. 4). Besonders für Aufführungskünste wie die Musik und das Theater werden solche ontologischen Optionen diskutiert.

Auch in Bezug auf Werke in autographischen Künsten allerdings gilt, dass sie nicht einfach unter Rekurs auf die materiellen Gegenstände, die sie sind, zu begreifen sind. Um dies zu erklären, reicht eine einfache Überlegung (vgl. Wollheim 1968; Ziff 1951). Ein Tafelbildgemälde ist im Normalfall ein flacher Gegenstand. So fallen die meisten Gemälde unter die Eigenschaft »... ist flach«. Allerdings gibt es unter diesen Gemälden auch einige, von denen wir ohne Zweifel sagen würden, dass sie Tiefe haben. Édouard Manets *Un bar aux Folies-Bergère* mag ein Beispiel für entsprechende Gemälde sein. Gerade durch die sich in dem Bild überkreuzenden Blicke wird eine besondere Form der Tiefe realisiert: Das Gemalte weist über das hinaus, was auf ihm manifest zu sehen ist. Insofern könnten wir sagen, dass dem Gemälde zwei Eigenschaften zugleich zukommen, und zwar die Eigenschaften, ertens flach zu sein und zweitens Tiefe zu haben. Das mag erst einmal seltsam klingen. Aus diesem Grund ist es hilfreich, an einen analogen Fall in der Musik zu denken (vgl. hierzu Scruton 1997, Kap. 1). Ein Klang – zum Beispiel das sich lange aufbauende Es-Dur zu Beginn von Richard Wagners Oper *Rheingold* – kann physikalisch charakterisiert werden. Man kann ihm aber auch Eigenschaften zuschreiben wie zum Beispiel diejenigen, Pathos zu haben oder wogend zu sein.

Der zweite Diskussionsstrang in der Bestimmung der Identitätskriterien eines Kunstwerks widmet sich dem mit diesen Beispielen umrisseinen Typ von Eigenschaften, die üblicherweise als *ästhetische Eigenschaften* bezeichnet werden. Ästhetische Eigenschaften sind demnach notwendige Aspekte der Darbietung von Kunstwerken. Für diese Darbietung kann im Falle eines Gemäldes gelten, dass sie Tiefe hat; im Falle eines Musikstücks hingegen kann es sein, dass das Dargebotene Pathos aufweist. Jeweils geht es dabei nicht um manifeste Eigenschaften des physischen Gegenstands, sondern um Eigenschaften, die den Gegenstand als Kunstwerk ausmachen. Diese lassen sich so verstehen, dass sie auf manifesten Eigenschaften supervenieren (vgl. Sibley 1959). Insofern kann man er-

wägen, die Seinsweise von Kunstwerken als eine solche zu begreifen, die auf manifesten Gegenstands-eigenschaften supervenierenden ästhetischen Eigen-schaften beruht (vgl. hierzu auch Levinson 2005).

Fraglich aber ist, ob ästhetische Eigenschaften sich den Objekten als solchen zuschreiben lassen. Hängen sie nicht von den Subjekten ab, die ein Werk als ein solches, das Tiefe hat oder Pathos aufweist, wahrnehmen? Nelson Goodman hat im Sinne dieses Vorbehalts die These vertreten, dass Kunst nicht essentialistisch zu fassen ist. Er begreift die ontologische Frage »Was ist Kunst?« als falsch gestellt und schlägt vor, sie durch die Frage »Wann ist Kunst?« zu ersetzen (Goodman 1978, Kap. 4). Goodman macht damit geltend, dass Gegen-stände nicht einfach als solche Kunstwerke sind, son-dern erst im Rahmen bestimmter Praktiken den Status bekommen, Kunstwerke zu sein. Dieser Gedanke lässt – unabhängig davon, wie Goodman selbst ihn versteht – zwei Lesarten zu, die im Folgenden unterschieden werden. Auf der einen Seite ist es möglich, von den Re-aktionen eines Subjekts auszugehen und in ihnen die Grundlage dafür zu sehen, dass ein Gegenstand ein Kunstwerk ist. Auf der anderen Seite kann auch eine umfassende Praxis als der Zusammenhang verstanden werden, innerhalb dessen Gegenstände den Status, Kunstwerke zu sein, erlangen.

61.2 Die Ontologie der Kunst als Ontologie spezifisch subjektiver Erfahrungen

Auf Immanuel Kant geht ein Ansatz in der Bestim-mung des Schönen und der Kunst zurück, der dezi-diert von den Gegenständen, die Kunstwerke sind, ab-sieht. Prima facie mag es so aussehen, als würden mit diesem Ansatz ontologische Ansprüche in Bezug auf Kunst aufgegeben, da im Fokus nun ganz das Subjekt steht. Genauer betrachtet aber liegt damit eine veränderte Grundposition in der Ontologie der Kunst vor. Dies wird besonders auch in Kunstphilosophien deutlich, die Kants Ansatz fortführen.

In seiner »Analytik des Schönen« argumentiert Kant, dass Geschmacksurteile in dem Sinne als inter-resselos zu begreifen sind, als dass sie nicht mit einem Begehr des Subjekts in Bezug auf den als schön be-urteilten Gegenstand verbunden sind (vgl. Kant 1790, § 2). Kant unterscheidet Geschmacksurteile in diesem Zusammenhang von objektiven oder subjektiven praktischen Beurteilungen eines Gegenstands. Die Beurteilung der objektiven Güte eines Gegenstands oder des subjektiven Gefallens an einem Gegenstand

implizieren immer, dass der Gegenstand als solcher erstrebzt wird. Dies sei, so macht Kant geltend, bei Ge-schmacksurteilen anders. Ihm zufolge ist Schönheit aus diesem Grund weder als Eigenschaft der Gegen-stände zu begreifen, die als schön beurteilt werden, noch als eine bloße Projektion von Subjekten. Sie ist vielmehr aus seiner Sicht im Subjekt objektiv fundiert. In diesem Sinn liegt sie, wie man mit seinem Vorläufer Hume zuspitzend sagen kann, im Auge des Betrachters (vgl. Hume 1757, 140), wobei Kant hierin aller-dings ein objektives Moment geltend macht.

Kant hat mit seiner Analyse einen Ansatz in der On-tologie der Kunst vorgezeichnet, der eng mit dem Be-griiff der »ästhetischen Erfahrung« verbunden ist. Für Kunst ist es demnach wesentlich, bei Subjekten spezifi-sche Erfahrungen hervorzurufen, die sie aus der alltäg-lichen Welt herausheben. Rüdiger Bubner vertritt in diesem Sinn die These, Kant biete den einzigen Ansatz, der der Autonomie der Kunst gerecht wird (Bubner 1973). Bubners These hat eine wichtige ontologische Pointe: Sofern der Gegenstandsbezug alltäglicher Praktiken ungebrochen ist, lässt sich keine Autonomie von etwas begreiflich machen. Ein autonomes Sein gibt es demnach nur jenseits des normalen Gegen-standsbezugs. Ganz in diesem Sinn begreifen zum Bei-spiel Monroe Beardsley (1958) und Martin Seel (2000) im Rahmen sehr unterschiedlicher Diskussionskon-texte ästhetische Erfahrungen als Erfahrungen, für die ein veränderter Gegenstandsbezug konstitutiv ist.

Die Seinsweise von Kunst kommt, so machen ent-sprechende Ansätze geltend, nur in ästhetischen Erfah-rungen zum Tragen. Erst die besondere Reaktion von Subjekten macht den Status eines Gegenstands als ei-nes Kunstwerks aus. Subjekte sind aus diesem Grund in ihrer Auseinandersetzung mit Kunst nicht an Gegen-stände gebunden, denen sie in ihren Erfahrungen ge-recht werden müssten. Vielmehr bringen sie von sich aus in Reaktion auf die Gegenstände spezifische Erfah-rungen hervor. Martin Seel erläutert die in Frage stehende Reaktion – in einer Variation auf Kants Er-läuterung, die ein »freies Spiel« der Erkenntniskräfte behauptet (Kant 1790, § 9) – mit dem Begriff des »Erscheinen« (Seel 2000). Für Kunst ist es demnach charakteristisch, dass Gegenstände nicht einfach an-hand bestimmter Eigenschaften identifizierend wahr-genommen werden. Die Wahrnehmung entwickelt hier vielmehr ein Spiel mit unbestimmt vielen Eigen-schaften. Keine Eigenschaft wird als solche festgehal-ten, sondern eine große Vielzahl von Eigenschaften wird wahrnehmend durchgespielt. Ein entsprechendes Spiel der Wahrnehmung, das »Erscheinen«, basiert auf

dem Vermögen, sich von einem bestimmenden Gegenstandsbezug lösen zu können. Wenn es zu einer solchen Loslösung kommt, beginnt ein freies Spiel mit den vielfältigen Eigenschaften, die der jeweilige Gegenstand aufweist. Im Kern lässt diese Erläuterung sich zu spitzend resümieren, indem man sagt, dass die Seinsweise der Kunst die Freiheit von Subjekten ist. Diese Seinsweise kann nicht in Gegenständen begründet werden, da die Freiheit von Subjekten nicht auf Gegenstände zurückgeführt werden kann. Die Freiheit geht von den Subjekten selbst aus.

Der entscheidende Punkt eines entsprechenden Verständnisses der Seinsweise von Kunst liegt darin, dass in der Kunst der Gegenstandsbezug, der alltägliche Praktiken bestimmt, überschritten wird. Kunst ist nicht in der Weise, dass Subjekte sich auf spezifische Objekte beziehen. Sie besteht vielmehr in einer Reaktion vonseiten der Subjekte, durch die diese Subjekte sich vom Objekt ihrer eigenen Freiheit versichern. Nach Kant ist dies unter anderem von Schelling in der spekulativen These gefasst worden, dass in der Kunst eine »Identität des Subjektiven und Objektiven« realisiert wird (Schelling 1802/03, 212). Diese These hat einen ontologischen Kern, der sich in der skizzierten Weise ausbuchstabieren lässt: Kunst ist nicht in der Weise eines normalen Gegenstandsbezugs, sondern so geartet, dass ein solcher Bezug gerade überschritten wird.

In besonders konsequenter Weise wird der Gedanke der objektüberschreitenden Seinsweise von Kunst in der Kunstphilosophie Christoph Menkes gefasst. Menke schließt sich mit seiner Position besonders an Überlegungen Nietzsches (1872) an und betont so den wesentlich formauflösenden Charakter von Kunst. In der Begegnung mit Kunstwerken werden demnach alltägliche Wahrnehmungs- und Urteilsvermögen ausgesetzt, denn Kunstwerke präsentieren nichts, was sich einfach in bestimmter Weise wahrnehmen und beurteilen ließe. Aufgrund ihrer Unfasslichkeit führen Kunstwerke vielmehr zu einer Reflexion von Wahrnehmungs- und Urteilsvermögen (vgl. Menke 2013, 56–81). Die Erfahrung von Kunst führt so zu einer Grundsicht der Existenz, die jenseits subjektiver Vermögen liegt (vgl. Menke 2008). Die Erfahrung dieser Grundsicht lässt sich aus diesem Grund auch nicht als eine Erfahrung von Objektivität verstehen, da Objektivität, also der Gegenstandsbezug, mit subjektiven Vermögen korreliert. So ist auch für Menke die Seinsweise der Kunst als ein Subjekt-Objekt zu begreifen, aber in anderer Weise, als es Schelling vor schwiebt. Es handelt sich nicht um die Vereinigung von Subjekt und Objekt und so um die Überwindung ihrer

Trennung. Vielmehr führt die Erfahrung von Kunst in eine Grundsicht, die jenseits der Trennung von Subjekt und Objekt liegt und von der aus betrachtet alle subjektiven Vermögen unabgesichert sind.

Zweifelsohne ist die Position Menkes eine Extremposition. Gerade aus diesem Grund aber lässt sich an ihr eine grundlegende Problematik kantianischer Ansätze in der Ontologie der Kunst prägnant ablesen. Eine Zentralthese Menkes lautet, dass in der Kunst das Subjekt überschritten wird. Genau in diesem Sinn begreift er das Sein der Kunst als eines des »Nicht-Könens« (Menke 2008, 127). Können ist ein anderer Begriff für subjektive Vermögen, sodass das Nicht-Können die bestimmte Negation eines subjektiven Vermögens ist. So lässt sich sagen, dass das Subjekt unter Rekurs auf ein subjektives Vermögen überwunden wird. Auf diese Weise aber lässt sich keine Überwindung des Subjekts gewinnen. Eine analoge Problematik lässt sich in dem kantischen Gedanken ausmachen, dass die Erfahrung des Schönen einen besonderen Akt der Freiheit darstellt. Wenn die Loslösung vom Gegenstandsbezug das Subjekt frei macht, dann geschieht dies genau durch einen Akt, der eine Negierung des Gegenstandsbezugs prätendiert. Dadurch aber ist der Gegenstandsbezug letztlich nicht überwunden, sodass ein volles Verständnis der Freiheit, die im Spiel sein soll, nicht zustande kommt.

61.3 Die Ontologie der Kunst als Ontologie der Kunstpraxis

Die Probleme einer Ontologie der Kunst, die das Subjekt ins Zentrum stellt, können einen anderen Weg motivieren, die Seinsweise der Kunst nicht von Gegenständen her zu begreifen. Der Grundgedanke dieses anderen Weges besagt, dass Kunst ihr Sein in einer Praxis hat. Dieser Grundgedanke wird in sehr unterschiedlichen Varianten vertreten. Er findet sich unter anderem in der bereits angesprochenen Verlagerung, die Nelson Goodman mit der von ihm ins Zentrum gerückten Frage »Wann ist Kunst?« vorschlägt. Goodmans Antwort auf diese Frage besagt nämlich, dass Kunst nur im Rahmen einer Zeichenpraxis realisiert ist, die spezifische Eigenschaften aufweist (vgl. Goodman 1978, Kap. 4). Die in Frage stehende Zeichenpraxis ist sowohl zeitlich als auch räumlich gebunden; sie besteht also in einer historisch-kulturellen Art und Weise als Tradition (vgl. Davies 2009). Dass Kunst in einer historisch-kulturell gebundenen Praxis besteht, hat bereits Hegel behauptet (vgl. Hegel 1835 ff.).

Im Umfeld Goodmans ist ein prominenter Vertreter eines verwandten Gedankens Arthur Danto, der den Begriff der ›Kunstwelt‹ einführt hat (Danto 1964) und mit diesem Begriff die These verbindet, dass nur im Rahmen einer Kunstwelt Gegenstände durch interpretative Praktiken den Status erhalten, Kunstwerke zu sein (vgl. Danto 1981). An diesem Gedanken Dantos lässt sich gut die Verschiebung gegenüber kantianischen Ansätzen ablesen, die mit dem Verweis auf eine umfassende Praxis verbunden ist. Danto ist sich mit kantianischen Ansätzen durchaus einig, dass die subjektive Perspektive – in diesem Fall: eine bestimmte Interpretation – wesentlich für den Status eines Gegenstands ist, ein Kunstwerk zu sein. Danto macht aber geltend, dass eine solche subjektive Perspektive ihrerseits nur im Rahmen einer umfassenden Praxis realisiert ist – einer Praxis also, in deren Rahmen interpretative Umgangsweisen mit Gegenständen als Kunstwerken etabliert sind und in die Subjekte eingeführt werden.

In zugespitzter Form lässt sich dieser Gedanke auch so ausbuchstabieren, dass man der Kunst gerade aufgrund ihrer Konstitution in einer Kunstwelt keinerlei besonderen Status mehr zugesteht. Dies geschieht in der sogenannten *Institutionentheorie der Kunst*, die George Dickie (1974) vertritt. Dickie rekuriert nicht, wie Danto, auf eine im weitesten Sinn hermeneutische Praxis, sondern auf Institutionen und die in ihnen etablierten Praktiken, aufgrund deren Gegenständen den Status, Kunstwerke zu sein, erhalten. Kunst ist demnach das, was innerhalb der Institutionen der Kunst zu Kunst erklärt wird. Auch wenn Dickie diesen Ansatz – nicht zuletzt aufgrund der an ihm geübten Kritiken – deutlich differenziert hat (Dickie 1984), ist er doch insgesamt mit einem offensichtlichen Problem konfrontiert, nämlich der Frage, wodurch eine Institution eine Kunstinstitution ist. Man könnte auf diese Frage antworten, dass dies im Rahmen einer Gesellschaft festgelegt wird. Diese Antwort aber klärt die ontologische Fragestellung nicht. Worin besteht die spezifische Seinsweise einer Kunstinstitution? Lautet die Antwort auf diese Frage, dass in ihr Gegenstände den Status erhalten, Kunstwerke zu sein, so wird die Zirkularität der Bestimmung nur umso offensichtlicher. Die Institutionentheorie klärt die Ontologie der Kunst nicht überzeugend.

So lohnt es, von Danto her nach anderen verwandten Ansätzen zu schauen. Solche finden sich in der hermeneutischen Tradition, besonders profiliert in der Philosophie Hans-Georg Gadamers. Gadamer hat in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960)

eine besonders scharfe Kritik der kantischen Tradition in der Kunstontologie präsentiert und hat von Hegel (1835 ff.) und Heidegger (1950) her einen Ansatz entwickelt, der Kunst in einer Praxis verortet. Diese Praxis aber begreift er – anders, als man vielleicht denken könnte – nicht als eine solche des Verstehens und der Interpretation, sondern als eine der Transformation von Subjekten. So ist Kunst Gadamer zufolge eine Praxis, innerhalb deren sich Subjekte in einer spezifischen Weise verändern (Gadamer 1960, 108). Man kann hier auch von der Veränderung der Praxis selbst sprechen, die durch Kunst geleistet wird (vgl. Bertram 2014, Kap. 3). Kunst gibt es demnach nur dort, wo eine Praxis spezifische Anstöße empfängt und sich durch diese Anstöße wandelt. Kurz gesagt: Kunst ist eine Praxis der Transformation. Das ist die fundamentale These einer Ontologie der Kunst im Sinne der hermeneutischen Tradition.

Diese Bestimmung der Seinsweise der Kunst lässt sich gut als eine Antwort auf die Probleme der bislang diskutierten Optionen in der Ontologie der Kunst verstehen. Gadamer macht geltend, dass weder der Gegenstandsbezug noch seine Überwindung Kunst verständlich machen. Kunstwerke sind nicht einfach als Gegenstände mit spezifischen Eigenschaften zu verstehen (vgl. hierzu auch die einleitenden Überlegungen in Heidegger 1950), sondern haben Eigenschaften, von denen transformatorische Impulse ausgehen. Aus diesem Grund gibt es Kunstwerke nur in Verbindung mit dem, was ihre Impulse empfängt und umsetzt: in Verbindung mit einer umfassenden Praxis und den in ihr stehenden Subjekten. Mit den von Kunst ausgehenden Impulsen aber werden Gadamer zufolge Subjekte nicht einfach überwunden. Vielmehr geschieht diese Überwindung gewissermaßen an den Subjekten selbst: dadurch, dass sie sich verändern.

Das Subjekt-Objekt, das Schelling ins Zentrum der Ontologie der Kunst gestellt hat, wird so nicht – wie in der Kunsthfilosophie Christoph Menkes – in einer Überwindung des Subjekts realisiert, sondern vielmehr in seiner Transformation. Subjekte transformieren sich Gadamers Verständnis zufolge in der Auseinandersetzung mit Objekten. Gadamer charakterisiert eine entsprechend dynamische Verbindung von Subjekt und Objekt mit den Begriffen des Spiels und des Fests (vgl. Gadamer 1977). Dadurch werden zwei unterschiedliche Aspekte des transformatorischen Geschehens betont: ›Spiel‹ ist die transformatorische Praxis der Kunst dadurch, dass sie einen Zusammenhang realisiert, in dem Subjekte und Objekte wechsel-

seitig aneinander gebunden sind. ›Fest‹ ist sie darüber hinaus in dem Sinn, dass nicht ein einzelnes Subjekt für sich in entsprechend transformatorische Auseinandersetzungen mit einem Objekt eintreten kann, sondern dies im Rahmen einer umfassenden Gemeinschaft geschieht.

Mit Blick auf die Ontologie der Kunst besagt die hermeneutische Position Gadamers, dass ihre Seinsweise nur prozessual bestimmt werden kann. Weder in Gegenständen noch in einer Grundschicht von Subjekten hat Kunst demnach einen festen Halt. Kunst gibt es vielmehr nur in der Transformation, die durch die Interaktion von Subjekten mit spezifischen Objekten angestoßen wird. Gadamer betont aus diesem Grund, dass Kunst grundsätzlich einer Aktivität von Subjekten bedarf (wie das Spiel der Aktivität von Spielenden). Subjekte müssen sich Kunstwerken gegenüber ins Spiel bringen und damit zugleich aufs Spiel setzen. Solange sie passiv verbleiben, kommt Kunst nicht zustande. Die Prozessualität des Seins der Kunst ist so gleichermaßen mit dynamischen Impulsen, die von Gegenständen ausgehen, wie mit der Aktivität von Subjekten verbunden.

Dieser Gedanke allerdings klingt nicht sonderlich spezifisch. Man könnte einwenden, dass es sich um eine ontologische Bestimmung handelt, die für kulturelle Gegenstände insgesamt zutrifft. So kann man argwohnen, dass die Spezifik der Kunst auch durch den Gedanken, dass Kunst eine Praxis der Transformation ist, nicht geklärt wird. Dieser Argwohn kommt nicht von Ungefähr. Es ist ein Symptom der Tatsache, dass auch die Bestimmung von Kunst als einer Praxis der Transformation der anfangs angesprochenen Unsicherheit der Kunst noch nicht in ausreichender Weise Rechnung trägt.

61.4 Ausblick: Die Unsicherheit der Kunst und ihre Ontologie

Eine Ontologie der Kunst steht also vor der besonderen Aufgabe, die Unsicherheit als wesentliches Moment von Kunst zu begreifen. Dies ist insofern keine ganz einfache Sache, als es dem Vorhaben einer Ontologie zu widersprechen scheint, etwas als unsicher zu begreifen. Ist nicht jede Ontologie, um es mit Quine zu sagen, mit ontologischen Verpflichtungen verbunden, die festlegen, was es gibt und was nicht? Es ist an diesem Punkt glücklicherweise nicht erforderlich, die Grundlagen der Ontologie über den Haufen zu werfen, um den Ansatz für eine Ontologie der Kunst noch

einmal zu verändern. Dazu bedarf es nur einer konsequenten Fassung der Unsicherheit der Kunst als des entscheidenden Aspekts ihrer Seinsweise. Konsequent lässt sich die Unsicherheit in Bezug auf Kunst folgendermaßen artikulieren: Es ist prinzipiell immer unsicher, ob ein Gegenstand ein Kunstwerk ist oder nicht.

Es gilt nun, diese Feststellung richtig zu verstehen. Sie ist nicht aus einer Außenperspektive auf Kunst heraus getroffen, da sich aus einer ganz unbeteiligten Perspektive die Frage überhaupt nicht stellt, ob ein Gegenstand ein Kunstwerk ist oder nicht. Aus einer solchen Perspektive lässt sich aus dem Unterschied von Kunst und Nicht-Kunst schlicht kein Sinn machen. Erst im Rahmen der Auseinandersetzung mit Kunst stellt sich die Frage, ob ein Gegenstand ein Kunstwerk ist oder nicht. Hier aber stellt sie sich gewissermaßen uneingeschränkt: Gegenstände, die mit dem Anspruch verbunden sind, Kunst zu sein, werden immer und immer wieder daraufhin gefragt, ob sie ihrem Anspruch gerecht werden. Dies geschieht in Diskussionen in Kunstproduktion und Kunstrezeption, aber auch und besonders in der Kunstkritik. Es ist so entscheidend zu erkennen, dass die Seinsweise der Kunst von Grund auf mit dem Unterschied von Kunst und Nicht-Kunst verbunden ist (vgl. Derrida 1978). Wer mit Kunst befasst ist, fragt grundsätzlich immer wieder danach, ob bestimmte Gegenstände Kunst sind oder nicht.

Diesen Überlegungen kann Rechnung tragen, indem man die Seinsweise von Kunst als einer Praxis der Transformation noch einmal anders fasst (vgl. Bertram 2017). Problematisch an dieser Bestimmung ist, dass sie suggeriert, der Unterschied von Kunst und Nicht-Kunst werde durch eine spezifische Praxis festgelegt. Entsprechend liegt es nahe zu denken, dass eine spezifische Praxis der Transformation Kunst ist – und alles außerhalb dieser Praxis entsprechend Nicht-Kunst. Richtig aber ist, dass innerhalb der spezifischen Praxis der Transformation überhaupt erst der Unterschied von Kunst und Nicht-Kunst zum Tragen kommt. Zugespitzt gesagt: Nicht-Kunst gibt es nur im Rahmen der Auseinandersetzung mit Kunst. Die Praxis der Transformation muss also so verstanden werden, dass in ihr Kunst gerade in Frage steht. Dies liegt darin begründet, dass im Rahmen dieser Praxis das Gelingen von transformatorischen Impulsen niemals gewährleistet ist.

Für Kunst konstitutiv ist der Anspruch, dass Impulse zur Transformation gegeben werden. Dieser Anspruch ist im Rahmen einer Praxis etabliert, in der er durch Produzierende und Rezipierende beurteilt und

kritisch befragt wird. Kunstwerke werden immer daraufhin beurteilt, ob sie tatsächlich Impulse zur Transformation gegeben und ob die von ihnen ausgehenden Impulse als solche wertvoll sind oder nicht. Dieser Aspekt der Seinsweise lässt sich kürzer artikulieren, indem man sagt, dass Kunst innerhalb der Praxis der Kunst als Wert verfolgt wird. Dieser Wert wird im Rahmen einer Praxis der Transformation beansprucht und kritisch befragt.

Kunst gehört insofern nicht zu dem, was es einfach in der Welt gibt (vgl. entsprechend die irreführenden Ausführungen von McDowell 1983). Kunst gibt es nur im Modus der Frage danach, ob bestimmte Gegenstände oder Ereignisse den Wert der Kunst realisieren oder nicht. Die Ontologie der Kunst ist also falsch angelegt, wenn man durch sie das Feld der Kunst endgültig abstecken will. Es ist immer unsicher, was Kunst ist und was nicht. Genau dies ist die Seinsweise der Kunst als einer Praxis der Transformation. Aus diesem Grund lässt sich diese Seinsweise nicht so bestimmen, dass Kunst im Rahmen dieser Bestimmung klar von anderen (alltäglichen) Gegenständen und Praktiken abgegrenzt wird.

Dieser Gedanke klärt die Seinsweise von Kunst noch in einer anderen Hinsicht: Als transformatorische Praxis ist Kunst nicht von anderen (alltäglichen Praktiken) abgegrenzt, sondern gerade in sie eingelassen. In der kunstphilosophischen und kunsttheoretischen Reflexion findet sich immer wieder die Tendenz, Kunst von all dem, was den Alltag menschlicher Praxis ausmacht, abgrenzen zu wollen. Betrachtet man Institutionen der Kunst gerade seit der Autonomisierung der Kunst im 18. Jahrhundert, ist diese Tendenz durchaus verständlich: Kunst wird im Rahmen von Institutionen betrieben, die deutlich von sonstigen Gegenständen und Praktiken getrennt sind. Dennoch ist es falsch, die entsprechende Abgrenzung als Grundlage einer Ontologie der Kunst heranzuziehen. Auch wenn Kunst in gesonderten und hoch spezialisierten Institutionen betrieben wird, ist es doch gerade entscheidend für ihre Seinsweise, dass sie ein Element alltäglicher Praxis ist.

Literatur

- Beardsley, Monroe C.: *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism* [1958]. Indianapolis 2¹⁹⁸¹.
- Bertram, Georg W.: Was ist Kunst? Skizze zu einer Ontologie der Kunst. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunsthistorik* 62 (2017), 77–94.
- Bertram, Georg W.: Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik. Berlin 2014.
- Bubner, Rüdiger: Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik [1973]. In: Ders.: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt a. M. 1989, 9–51.
- Danto, Arthur C.: Die Kunstwelt [1964]. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), 907–919.
- Danto, Arthur C.: Die Verklärung des Gewöhnlichen [1981]. Frankfurt a. M. 1984.
- Davies, David: The Primacy of Practice in the Ontology of Art. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67 (2009), 159–171.
- Derrida, Jacques: Parergon. In: Ders.: *Die Wahrheit in der Malerei* [1978]. Wien 1992, 31–176.
- Dickie, George: *The Art Circle. A Theory of Art*. New York 1984.
- Dickie, George: *Art and the Aesthetic. An Institutional Analysis*. Ithaca u. a. 1974.
- Effingham, Nick: An Unwelcome Consequence of the Multiverse Thesis. In: *Synthese* 184 (2012), 375–386.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960]. Tübingen 6¹⁹⁹⁰.
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart 1977.
- Goodman, Nelson: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie* [1968]. Frankfurt a. M. 1995.
- Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung* [1978]. Frankfurt a. M. 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik* [1835 ff.]. Bd. I–III. Frankfurt a. M. 1986 (= Werke, Bd. 13–15).
- Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes [1950]. In: Ders.: *Holzwege*. Frankfurt a. M. 6¹⁹⁸⁰, 1–72.
- Hume, David: On the Standard of Taste [1757]. In: Ders.: *Selected Essays*. Oxford 2008, 133–154.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* [1790]. Frankfurt a. M. 1977 (= Werkeausgabe, Bd. 10).
- Kennick, William E.: Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake? In: *Mind* 67 (1958), 317–334.
- Kivy, Peter: Platonism in Music. In: *Grazer Philosophische Studien* 19 (1983), 109–129.
- Levinson, Jerrold: What Are Aesthetic Properties? In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplement* 78 (2005), 191–227.
- McDowell, John: Ästhetische Werte, Objektivität und das Gefüge der Welt [1983]. In: Ders.: *Wert und Wirklichkeit*. Frankfurt a. M. 2002, 179–203.
- Menke, Christoph: *Die Kraft der Kunst*. Berlin 2013.
- Menke, Christoph: Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie. Frankfurt a. M. 2008.
- Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872]. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Berlin u. a. 2¹⁹⁸⁸, 9–156.
- Platon: Politeia. In: Ders.: *Werke in acht Bänden*. Darmstadt 1971 (= Werke in 8 Bänden, Bd. 4).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Kunst* [1802/03]. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt a. M. 1985, 181–565.
- Schmücker, Reinholt (Hg.): *Identität und Existenz. Studien zur Ontologie der Kunst*. Paderborn 2003.
- Scruton, Roger: *The Aesthetics of Music*. Oxford 1997.
- Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*. München 2000.

Sibley, Frank: Aesthetic Concepts. In: *Philosophical Review* 68 (1959), 421–450.
Weitz, Morris: The Role of Theory in Aesthetics. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15 (1956), 27–35.

Wollheim, Richard: *Objekte der Kunst* [1968]. Frankfurt a. M. 1982.
Ziff, Paul: Art and the »Object of Art«. In: *Mind* 60 (1951), 466–480.

Georg Bertram

62 Ontologie des Sozialen

Was ist das Soziale? Das Adjektiv »sozial« tritt im Deutschen erst am Ende des 18. Jahrhunderts auf; um 1850 hat es sich dann etabliert und die Schreibweise wechselt zum heute gebräuchlichen »sozial« (HWPh 1995; Geck 1963). Die substantivierte Form »das Soziale« ist eher ungebräuchlich; manchmal wird sie als Kurzform für die Wohlfahrtsaspekte politischen Handelns verwendet (»Minister für Arbeit und Soziales«). In der Überschrift dieses Kapitels steht »das Soziale« jedoch als Kurzform für die Fülle sozialer Entitäten. Soziale Entitäten können von sehr unterschiedlicher Gestalt sein. Da sind zunächst einmal jene Entitäten, zu denen Menschen als Mitglieder, Bürger oder Angestellte gehören können, also Gruppen, Familien, Verbände, Staaten und Unternehmen. Daneben gibt es aber auch noch jene sozialen Entitäten, die keine Gruppen sind und daher aus prinzipiellen Gründen keine Mitglieder haben können, wie etwa Geld oder politische Grenzen. In diesem Handbuch gibt es mehrere Artikel, die Spezialformen sozialer Entitäten behandeln, nämlich Sprache (s. Kap. 59) und Kultur (s. Kap. 63), und zumindest nach einigen Theorien sind auch Kunst (s. Kap. 61) bzw. Normen und Werte (s. Kap. 60) zu den sozialen Entitäten zu zählen. Aufgabe dieses Kapitels ist es, die Vielfalt sozialer Entitäten zu kartographieren und zu systematisieren, um so die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Arten sozialer Entitäten aufzuzeigen.

Dazu wird zunächst eine Definition sozialer Entitäten vorgeschlagen, sodann verschiedene Arten von sozialen Entitäten vorgestellt, und schließlich werden verschiedene Mechanismen der Entstehung und Hervorbringung sozialer Entitäten analysiert. Zwei Haupttypen sozialer Entitäten werden unterschieden, was der Unterscheidung zwischen formellen und informellen Institutionen entspricht, und dementsprechend werden zwei Mechanismen der Entstehung identifiziert.

Die Hauptthese, die in diesem Überblicksartikel vertreten wird, ist, dass die Vielfalt sozialer Entitäten nicht auf einen einzigen solchen Mechanismus zurückgeführt werden kann und es mindestens zweier unterschiedlicher Ansätze für formelle und informelle Institutionen bedarf, um eine adäquate Erklärung zu finden. Somit ist zwar keine einheitliche, wohl aber eine integrierte Ontologie des Sozialen möglich.

62.1 Was sind soziale Entitäten?

Die Bedeutung des Adjektivs »sozial« ist vor allem im Kontext von Theorien sozialer Akte oder sozialer Handlungen diskutiert worden. Für Thomas Reid sind »soziale Akte« solche mentalen Akte, »which necessarily imply social intercourse with some other intelligent being who bears a part in them« (PhW II 245; PhW II 664–665). Reids Definition scheint jedoch zirkular zu sein, erklärt er soziale Operationen doch im Rückgriff auf soziale Interaktion.

Adolf Reinach löst das Zirkularitätsproblem dadurch, dass er in seiner Theorie der apriorischen Grundlagen des Rechts zwei Weisen der Beteiligung einer anderen Person am Zustandekommen einer Handlung unterscheidet (Reinach 1913, § 3, 705–718 = SW 158–169). Zum einen können Handlungen bestimmter Arten sich notwendigerweise auf andere Personen beziehen und damit in Reinachs Terminologie »fremdpersonal« sein. Zum anderen kann es für Handlungen bestimmter Arten notwendig sein, dass sie von anderen verstanden werden müssen; Reinach nennt solche Handlungen »vernehmungsbedürftig«. Neid ist etwa zwingend Neid auf jemanden, aber Neid muss nicht kommuniziert und vernommen werden, während eine Verzichtserklärung normalerweise nicht den Verzicht auf jemanden erklärt, aber vernommen werden muss, um wirksam zu sein. Neid ist mithin fremdpersonal, aber nicht vernehmungsbedürftig, während ein Verzicht vernehmungsbedürftig, aber nicht notwendigerweise fremdpersonal ist. Ein Versprechen hingegen ist sowohl fremdpersonal als auch vernehmungsbedürftig, denn man verspricht etwas stets jemandem, der dies auch vernehmen muss, damit das Versprechen zu stande kommt. Das notwendige Charakteristikum sozialer Handlungen ist für Reinach nicht der bloße Bezug auf Andere, also nicht die Fremdpersonalität, sondern die Vernehmungsbedürftigkeit.

Max Weber hingegen sieht den wechselseitigen Bezug auf das Handeln Anderer als Kriterium für soziale Handlungen an. Sein Paradigma für soziales Handeln ist der Versuch zweier einander entgegenkommenen Radfahrer, einander auszuweichen und eine Kollision zu verhindern: Wie sie sinnvollerweise ausweichen, hängt davon ab, wie der jeweils andere ausweichen wird. Welche Seite sie zum Ausweichen wählen, ist solange egal, wie der andere die gegenüberliegende Seite auswählt. Dies ist für Weber deswegen ein soziales Geschehen, weil sich beide in ihrem Verhalten aufeinander abstimmen. Oder, wie Weber sagt: Soziales Handeln ist »ein solches Handeln [...], welches sei-

nem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.« (Weber 1921, § 1, 1) Will ein Radfahrer hingegen einem Fass ausweichen, muss (und kann) dieser nicht damit rechnen, dass das Fass seine Rollrichtung an das Verhalten des Radfahrers anpasst.

In Anlehnung an Webers Definition definiert David-Hillel Ruben »social properties« als solche, deren Instanzierung impliziert, dass »at least two people exist and have an interlocking system of beliefs and expectations about one another's thoughts or actions« (Ruben 2001, 14394; vgl. Ruben 1985). Verallgemeinernd können wir definieren, dass eine Entität genau dann eine »soziale Entität« ist, wenn ihre Existenz impliziert, dass eine soziale Handlung stattgefunden hat, wobei eine Handlung genau dann eine »soziale Handlung« ist, wenn sie zwei oder mehr Handelnde involviert, die sich in ihrem Denken und Handeln intentional auf das Denken und Handeln des oder der Anderen bezüglich eben dieser Handlung beziehen (Jansen 2017, 8–11).

Sogenannte naturalistische Ansätze ziehen es vor, soziale Phänomene ohne den Bezug auf die Intentiosen der Beteiligten zu definieren, um die Untersuchung sozialer Phänomene einer naturwissenschaftlichen Herangehensweise anzunähern. So ist etwa für Dan Sperber eine soziale Interaktion genau dann gegeben, wenn Informationen übertragen werden (Sperber 2007, 70–71). Diese Definition scheint allerdings den Datenfluss zwischen Computern ebenso zu umfassen wie bloße Wahrnehmungsprozesse, in denen Informationen aus der Umwelt aufgenommen werden. Zudem reduziert ein solcher naturalistischer Ansatz soziale Entitäten auf eine bloß kognitive Ebene und vernachlässigt damit ihre konstruktiven und deontischen Elemente.

62.2 Arten sozialer Entitäten

Familien, Freundeskreise, Vereine, Unternehmen und Staaten sind ebenso soziale Entitäten wie Geld, politische Grenzen, Vertragsabschlüsse und Bundestagsmandate. Die Vielfalt dieser Beispiele zeigt schon, dass soziale Entitäten keine einheitliche ontologische Kategorie bilden, sondern vielmehr ein multidimensionales Phänomenfeld darstellen: Einige soziale Entitäten haben Mitglieder, andere (wie Geld oder Grenzen) nicht. Manche sozialen Entitäten sind Handlungen (Vertragsabschlüsse), anderen sozialen Entitäten aber

schreiben wir Handlungen zu (wie etwa Unternehmen und Staaten). Manche sozialen Entitäten sind mit kodifizierten Rechten und Pflichten verbunden (wie etwa ein Bundestagsmandat), andere (wie etwa Freundschaften) nicht (Jansen 2014). Für die Analyse und Klassifikation sozialer Entitäten müssen daher (mindestens) die Aspekte Pluralität, Personalität und Institutionalität unterschieden werden.

Pluralitäten sind zunächst einfach Mehrheiten von belebten oder unbelebten Dingen, etwa die Bücher in meinem Büro oder die Äpfel im Einkaufskorb. Als solches sind Pluralitäten also keine sozialen Phänomene, selbst wenn es sich um Pluralitäten von Menschen handelt. Die Nichtraucher in Hamburg oder die Blonden in München sind Kollektiv-Entitäten, über die wir aufgrund unseres Abstraktionsvermögens reden können, die aber für ihre Existenz keinerlei soziale Interaktion voraussetzen. Menschen können zu solchen Kollektiv-Entitäten gehören, ohne dass sie von ihrer Zugehörigkeit wissen; das Bekanntwerden der Klassifikationseinheit kann freilich sekundär zu einem Element der Selbststilisierung werden und zu einer Gruppenidentität führen (Hauswald 2014; Hacking 2007).

Pluralitäten können aus Dingen bestehen, die der selben Art angehören (*collectives*), oder aus solchen, die verschiedenen Arten angehören (*compounds*, Jansen/Schulz 2011). Je nachdem, wie genau wir die Dinge, aus denen die Pluralität besteht, beschreiben, kann dieselbe Ansammlung von Dingen sowohl ein *collective*, als auch ein *compound* sein. Ein und dasselbe Ding kann sowohl eine Pluralität, als auch Teil einer Pluralität sein; z. B. besteht ein Skatspiel aus 32 Spielkarten, kann aber auch Teil einer Spielesammlung sein. Was Dinge zu einer Pluralität zusammenbringt (und andere davon ausschließt), kann ein objektiver oder subjektiver Sachverhalt sein, womöglich nur ein kognitiver Akt eines Beobachters. Als Pluralitäten sind Gruppen also »Personenkollektive« und mithin nicht notwendigerweise soziale Entitäten, weil sie ohne soziale Interaktion existieren können. Wenn soziale Interaktion ins Spiel kommt, kann aus einem Personenkollektiv eine soziale Entität werden (Jansen 2017; Hauswald 2014; Sheehy 2006). Dieselben Menschen können dann auch mehrere Gruppen bilden; Gruppen sind daher nicht bloß extensional über ihre Mitglieder individuiert.

Soziale Interaktion kommt ins Spiel, wenn sich Menschen zu spontaner oder längerfristig angelegter Kooperation zusammenfinden und ihre Handlungen in koordinierter Weise aufeinander abstimmen. Eine besondere Form der sozialen Koordination beschreibt Margaret Gilberts Theorie der »Pluralsubjekte« (Gil-

bert 2014, 2000, 1996, 1989). Menschen bilden genau dann ein Pluralsubjekt für eine Handlung, wenn sie wechselseitig die Bereitschaft zu dieser Handlung signalisieren und eine gemeinsame Verpflichtung (*joint commitment*) für diese Handlung eingehen. Beispielsweise können zwei Personen sich zu einem Spaziergang verabreden und damit zu einem Pluralsubjekt werden, das der primäre Kollektiv-Akteur des gemeinsamen Spaziergangs ist; durch ihre wechselseitigen Zusagen haben die beiden gewissermaßen einen Miniatur-Gesellschaftsvertrag für das Spaziergangs-Pluralsubjekt geschlossen. In Gilberts Pluralsubjekt-Theorie können Gruppen also handeln und Träger von Intentionen sein, mithin so etwas wie einen personalen Status haben: Im Unterschied zu bloßen Personen-Kollektiven ist ein Gilbertsches Pluralsubjekt eine ›Kollektivperson‹. Zudem kommt das Element der Institutionalität hinzu: Mit der Zugehörigkeit zum Spaziergangs-Pluralsubjekt ist die Verpflichtung zur Teilnahme am vereinbarten gemeinsamen Spaziergang verbunden, die die Einzelnen nicht einseitig aufheben können (Gilbert 1990).

Der Aspekt der *Personalität* dürfte das umstrittenste Element in der Klassifikation sozialer Entitäten sein. Der (methodische) Individualismus lehnt (für die Zwecke der Soziologie) die Rede vom Handeln von Gruppen oder Institutionen völlig ab (z. B. Weber 1921, § 1, Nr. 9). In der Tat erleben wir, was es heißt zu handeln, zunächst im eigenen Fall und betrachten individuelle Personen als primär Handelnde. Andererseits erkennt das Recht Staaten, Unternehmen und Vereine als juristische Personen an, die Rechte und Pflichten haben und handeln können. Eine Voraussetzung dafür scheint zu sein, dass Gruppen auch Absichten, Überzeugungen, Wertvorstellungen und andere intentionale Einstellungen haben müssen; Konsequenzen könnten sein, dass sie schuldig werden und dafür bestraft werden können – was in unterschiedlichen Rechtssystemen unterschiedlich gehandhabt wird (Jansen 2017, Kap. 8.3; Lewisch 2003). In der gegenwärtigen Debatte (vgl. Schmid/Schweikard 2009) gehen viele davon aus, dass kollektives und institutionelles Handeln auch kollektive und institutionelle Intentionalität voraussetzen. Der Versuch, diese auf komplexe Strukturen individueller Ich-Intentionen zu reduzieren (Lewis 1969), wird heute von vielen als gescheitert angesehen (z. B. Schweikard 2011; Schmid 2005; Searle 1995, 1990; Lagerspetz 1989; Gilbert 1989). Umstritten ist jedoch, welche Form kollektiver Intentionalität stattdessen angenommen werden soll. John Searle argumentiert dafür, die individuellen Ich-

Intentionen durch ebenso individuelle Wir-Intentio nen zu ergänzen. Andere argumentieren für eine nicht-individuelle Form von Intentionalität, die von mehreren Personen geteilt werden kann (z. B. Schmid 2005), wie auch Margaret Gilberts Theorie der Pluralsubjekte die Gruppen als eigentliche Träger der Gruppenintentionen identifiziert, ohne dafür ein mentales Eigenleben der Gruppe voraussetzen zu müssen. Insbesondere in der Diskussion um kollektive Verantwortung wird diskutiert, ob nicht eine ›Verantwortungslücke‹ entsteht, wenn in modernen Gesellschaften Staaten und Unternehmen nicht als moralische Akteure behandelt werden (Neuhäuser 2011; Gerber/Zanetti 2010; May/Hoffman 1991).

Weniger umstritten ist der Aspekt der *Institutionalität*. Mit der oben skizzierten Theorie der Pluralsubjekte von Margaret Gilbert lässt sich gut zeigen, wie ein Personenkollektiv sich eine institutionelle Struktur geben kann. Denn ein Personenkollektiv kann sich nicht nur auf eine einzelne Handlung festlegen, sondern auch auf das regelmäßige Wiederholen einer Handlung, auf ein Handlungsschema oder eine Handlungsregel. Außerdem kann ein Personenkollektiv sich auf bestimmte Entscheidungsverfahren (wie etwa die Mehrheitsregel) festlegen oder Entscheidungen an bestimmte Personen oder Gremien delegieren. Die Entstehung und Ausdifferenzierung der institutionellen Welt beginnt also mit Personenkollektiven, die selbst noch keine institutionelle Struktur haben. Da Entscheidungsverfahren wie die Mehrheitsregel noch nicht institutionalisiert sind, ist die Einstimmigkeit einer Entscheidung Voraussetzung für die Bindung der Mitglieder, wobei diese Bindung bei der Etablierung eines Pluralsubjekts auch nur diejenigen umfasst, die ihre Bereitschaft zur Mitwirkung erklärt haben. Durch die Verpflichtung auf Entscheidungsverfahren und Handlungsregeln können komplexe institutionelle Gebilde entstehen, die sich schließlich sogar von ihren Gründungsmitgliedern lösen und als ›institutionelle Personen‹ fortexistieren können (Jansen 2017, 157–161), die dann einen quasi-abstrakten Charakter haben, d. h. sie haben zwar eine zeitliche Entwicklung und Geschichte, aber keinen Ort im Raum (Smith 2008).

Hier wurden die drei Aspekte der Klassifikation sozialer Entitäten am Leitfaden der zunehmenden institutionellen Komplexität vorgestellt. Die drei Aspekte sind jedoch logisch voneinander unabhängig und können in beliebigen Kombinationen auftreten (s. Abb. 62.1). Geld und politische Grenzen sind beispielsweise Institutionen, aber keine Gruppen oder Personen. Sie gehören zum Bereich der ›Statusentitä-

ten oder ‚Institutionen‘ – d. h. zu jenen sozialen Entitäten, denen von einer Gruppe ein sozialer Status zugeschrieben wird, ohne dass sie selbst Gruppen sein müssten. John Searle hat für die Analyse dieser Entitäten die Kurzformel ‚X zählt als Y im Kontext K‘ geprägt (Searle 1995, 2010), die sowohl auf Einzeldinge als auch auf Typen von Dingen angewandt werden kann. Die Formel kann bei bloßen Naturdingen (bei ‚rohen Tatsachen‘) ansetzen, aber auch mehrfach hintereinander angewandt werden, wodurch es zu einer ‚Verschachtelung‘ von Statuszuschreibungen kommen kann: Ein Mensch kann den Status eines Staatsbürgers haben, ein Staatsbürger kann den Status eines Wahlkandidaten bekommen, ein Wahlkandidat kann zum Sieger der Wahl erklärt werden etc. Brian Epstein hat darauf hingewiesen, dass Searles Zählt-als-Formel zwei Abhängigkeitsverhältnisse involviert: Zum einen fundieren die X-Instanzen die Y-Instanzen (›grounding‹), zum anderen aber muss die entsprechende Zählt-als-Formel selbst in einer hinreichenden Trägergruppe verankert sein (›anchoring‹; Epstein 2015).

Searles Formel kann am besten als Ausdruck eines Konstitutionsverhältnisses gelesen werden (Jansen 2017 mit Bezug auf Baker 2007): X ist in den entsprechenden sozialen Umständen (K) das (materielle) Konstituens der Statusentität Y. Statusträger können unbelebte Naturdinge, aber auch Personen, Gruppen

oder Institutionen sein und zu allen aristotelischen Kategorien (Raum, Zeit, Qualität, Quantität; s. Kap. 33) gehören. Im Fall einer Gruppe können wir diese dann in dem Sinne eine ‚Statusgruppe‘ nennen, als sie eine Gruppe mit einem bestimmten Status ist, etwa wenn ein Verein den Status der Gemeinnützigkeit zugewiesen bekommt. Darüber hinaus sind auch institutionelle Personen möglich, die möglicherweise nur juristische Personen als Mitglieder haben (wie die UNO oder eine Vereinigung wissenschaftlicher Fachgesellschaften) oder sogar über gar keine Mitglieder verfügen (Aktiengesellschaften oder Stiftungen können hierher gehören) – und so oder so keine Gruppen natürlicher Personen sind. Auf einige soziale Handlungen trifft schließlich keiner dieser Aspekte zu; die drei Aspekte Pluralität, Institutionalität und Personalität bilden also keine exhaustive Klassifikation sozialer Entitäten. Zum Beispiel involviert das spontane Einanderausweichen zweier Radfahrer (um auf Max Webers Beispiel zurückzukommen) zwar eine Pluralität von Akteuren, aber es selbst ist weder eine Pluralität von Menschen, noch eine Institution oder gar eine Person. Aber nicht alle sozialen Entitäten haben einen materiellen Träger, wie Eigentumsrechte, Buchgeld, Verpflichtungen, Kompositionen – mit Bezug auf Searles Formel spricht man in diesen Fällen auch von »free-standing y-terms« (Jansen 2017; Searle 2010; Smith 2008; Smith/Searle 2003).

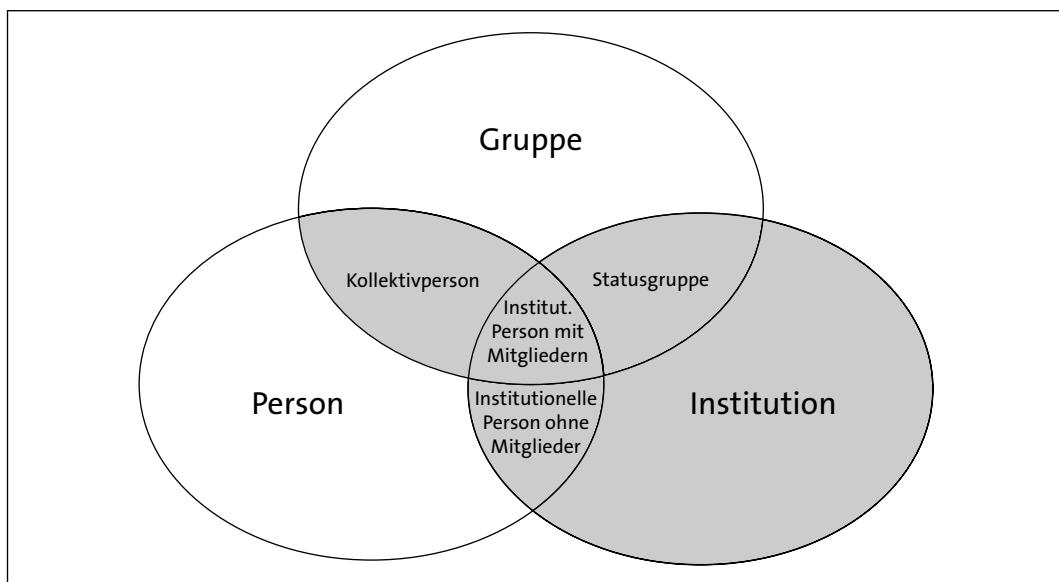


Abb. 62.1 Pluralität, Personalität, Institutionalität und ihre Kombinationsmöglichkeiten. Grau unterlegt sind diejenigen Bereiche der Darstellung, die soziale Entitäten umfassen.

62.3 Formelle und informelle Institutionen

Statusentitäten bzw. Institutionen, seien es nun Gruppen oder nicht, zerfallen in zwei distinkte Arten, die der herkömmlichen Unterscheidung von formellen und informellen Institutionen entsprechen. Den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Institutionen kann man gut durch den Kontrast zwischen Ehen und Freundschaften illustrieren (Jansen 2014). Eine Ehe geht man in einer oft ritualisierten Zeremonie nach festgelegten Regeln explizit ein; der Eheschluss ist daher genau datierbar. Daher steht präzise fest, wer seit wann mit wem verheiratet ist. Mit Freundschaften ist dies anders. Denn der Ausdruck ›Freund‹ ist nicht nur intensional mehrdeutig (vgl. schon Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII-IX), sondern Freundschaft ist auch eine graduelle und extensional vage Beziehung: Es gibt mehr oder weniger enge Freundschaften, und da eine Freundschaft mit einem graduellen Annäherungsprozess beginnt, kann man nicht nur ihren Beginn nicht genau datieren, sondern auch nicht genau sagen, mit wie vielen Menschen man befreundet ist. Außerdem sind mit Ehen klare juridische (und möglicherweise auch moralische) Rechte und Pflichten verbunden, während die Rede von Freundschaftspflichten im Alltag zwar gängig, aber in der juridischen Praxis irrelevant ist (Jansen 2014).

Formelle Institutionen wie Ehen werden also explizit etabliert; sie sind, mit einem Ausdruck des Anthropologen William Sumner gesprochen, ›geschaffen‹ (Sumner 1907: ›enacted‹). Sie haben klar abgegrenzte Trägergruppen oder -institutionen. Ihre ›Leitpraxis‹ ist der Vertrag oder die Vereinbarung, und sie werden konstituiert durch die deontischen Strukturen, die diese Verträge und Vereinbarungen hervorbringen. Informelle Institutionen wie Freundschaften hingegen werden nicht explizit etabliert; sie sind, mit Sumner gesprochen, ›gewachsen‹ (Sumner 1907: ›crescive‹). Daher sind informelle Institutionen auch ein vages Phänomen; informelle Gruppen und die Trägergruppen informeller Statusentitäten sind oft nur vage umrissen und erlauben fließende Übergänge. Es ist die ›Leitpraxis‹ des Einübens und Nachahmens und deren Habitualisierung, durch die informelle Institutionen entstehen; konstituiert werden sie durch die Verhaltensdispositionen, die durch dieses Einüben und Nachahmen hervorgebracht werden. (Wiewohl freilich nicht alles, was wir durch Imitation lernen, eine informelle Institution ist!)

Der entscheidende Unterschied zwischen formellen und informellen Institutionen ist, dass formelle Insti-

tutionen in expliziten sprachlichen Akt geschlossen werden, informelle aber nicht. Aus der expliziten Setzung folgen die anderen Merkmale formeller Institutionen: Ihr Entstehen ist genau datierbar, ihre Mitglieder (bzw. die Mitglieder ihrer Trägergruppe) sind präzise bestimmbar, und ihre formellen Regeln sind sprachlich gefasst und daher prinzipiell auch kodifizierbar. Daher können durch die explizite Setzung auch eindeutig soziale Rechte und Pflichten geschaffen werden. Eine informelle Institution ist hingegen per Definition nicht durch einen expliziten sprachlichen Akt begründet worden; sie entsteht graduell. Ihre Grenzen (bzw. die Grenzen ihrer Trägergruppe) können daher oft nicht scharf gezogen und ihre Mitglieder nicht eindeutig gezählt werden. Zudem können mangels eines sprachlichen Gründungsaktes in informellen Institutionen keine sozialen Rechte und Pflichten zugewiesen werden; informelle Institutionen können außerdem nicht primär-konstitutiv kodifiziert werden – wenn auch ihre Regeln sekundär deskriptiv erfasst werden können (Jansen 2017, 199–202).

Formelle soziale Entitäten	Informelle soziale Entitäten
Explizit institutionalisiert (made)	Nicht explizit institutionalisiert (grown, crescent)
Klar abgegrenzt,zählbar	Graduell, unscharfe Übergänge
Kodifizierbar	Konstitutiv unkodifiziert
Direkte deontische Kräfte (soziale Pflichten im engen Sinn)	Abgeleitete deontische Kräfte (moralische Pflichten)

Die hier vorgenommene Unterscheidung von formellen und informellen sozialen Entitäten ist zunächst eine Unterscheidung innerhalb der Institutionen. Sie überträgt sich in zweifacher Weise auf Gruppen, und zwar insofern Gruppen sowohl Objekte als auch Subjekte von Institutionalisierungs-Akten sein können. Die Dimension der Personalität fällt nach dem hier skizzierten Ansatz hingegen vollständig in den Bereich der formellen sozialen Entitäten; in informellen Gruppen ist die Einstimmigkeit der einzige Weg zur Etablierung einer Kollektivperson bzw. eines Pluralsubjekts.

62.4 Auf der Suche nach dem Fundament des Sozialen

Gilberts Theorie der Pluralsubjekte kennt einen klaren Mechanismus für die Genese institutioneller Wirklichkeit: das Eingehen einer gemeinsamen Verpflichtung durch wechselseitiges Signalisieren der Be-

reitschaft zu eben dieser gemeinsamen Verpflichtung. Das heißt, dass die Entstehung sozialer Entitäten bei Gilbert stets nach dem Muster von (expliziten) Gesellschaftsverträgen gedacht wird. Für informelle Gruppen und Institutionen ist dies aber keine adäquate Analyse, denn solch ein kontraktualistisches Modell kann nicht die genannten Unterschiede zwischen formellen und informellen Institutionen, also etwa zwischen Ehen und Freundschaften, erklären. Zudem kann eine explizite Vereinbarung nicht der einzige Mechanismus zur Generierung von Institutionen sein, weil diese bereits Sprache voraussetzt. Sprache kann aber (anders als Gilbert 1989, 132–145 denkt) weder ontogenetisch noch phylogenetisch durch ein Signalisieren einer Bereitschaft entstehen, weil dies bereits ein Wissen darum, was Sprache ist und leisten soll, voraussetzt, über das nur Wesen verfügen, die bereits sprachlich sozialisiert sind (Jansen 2017; Whitney 1867, 444). Es muss daher noch einen anderen Mechanismus für die Generierung von Institutionen geben.

In seinem Buch *Die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit* beginnt John Searle seine Überlegungen mit der unvorsichtig formulierten Eingangsthese, es gebe »Tatsachen in der Welt, die Tatsachen nur kraft menschlicher Übereinkunft sind« und »Dinge, die nur existieren, weil wir glauben, daß sie existieren«; als Beispiele nennt er soziale Entitäten wie Geld, Eigentum, Regierungen und Ehen (Searle 1997, 11). In *Wie wir die soziale Welt machen* fragt er programmatisch, wie es möglich ist, dass wir objektives Wissen von etwas haben, dass durch subjektive Meinungen (*opinions*) erschaffen wird (Searle 2011, ix). In beiden Fällen handelt es sich aber um irreführende Übertreibungen. Searles Analyse ist vor allem deswegen unzureichend, weil er Elemente der formellen und informellen Institutionen in unzulässiger Weise miteinander vermischt und nicht hinreichend zwischen kognitiven und volitionalen Akten unterscheidet. Für Searle kommen Statusentitäten wie Geld oder Grenzen dadurch zustande, dass die Mitglieder einer Gruppe im Modus der Intentionalität (»Wir erkennen an, dass ...«) eine Statuszuschreibung der Form »X zählt als Y im Kontext K« akzeptieren. Damit ist für Searle zum einen die Übertragung deontischer Kräfte verbunden, für die Searle die allgemeine Strukturformel »Wir akzeptieren (S hat die Macht (S tut A))« (1997, 120) vorgeschlagen hat. Zum anderen geht für Searle mit der Statuszuschreibung eine besondere Art neuronaler Verursachung einher, die er den »Hintergrund« (»the Background«) nennt, und die die Mitglieder der Trägergruppe der

Statuszuschreibung dazu disponiert, in ihrem Handeln die entsprechenden deontischen Strukturen (also Gebote, Verbote oder Erlaubnisse) zu beachten. Nun sind aber die mit einer Institution verbundenen Rechte und Pflichten unabhängig von eventuellen Handlungsdispositionen: Sollten Ehepartner durch eine Gehirnschädigung vergessen, dass sie verheiratet sind, ändert dies nichts an ihrem rechtlichen Familienstand; sollten umgekehrt Marsianer durch gezielt Hirnmanipulationen zweier Personen dafür sorgen, dass diese die Disposition haben, einander als Eheleute zu behandeln, sind sie dadurch noch nicht verheiratet. Deontische und dispositionale Aspekte sind daher unabhängig voneinander zu behandeln: Deontische Strukturen entstehen durch explizite Vereinbarungen und sind deswegen das prägende Element formeller Institutionen, während Verhaltensdispositionen das prägende Element informeller Institutionen sind. Es ergibt sich also, dass Searle die Bedeutung von Überzeugungen rhetorisch überbetont und den deontischen und dispositionalen Aspekt von Institutionen in unzulässiger Weise miteinander verquickt.

62.5 Die zwei Fundamentale des Sozialen

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die bisherigen Entwürfe von Margaret Gilbert und John Searle in unzulässiger Weise jeweils eine Dimension des Sozialen monopolisiert haben: Während Gilbert soziale Phänomene durch Vereinbarungen und die daraus erwachsenen Verpflichtungen erklärt, will Searle sie auf die durch neurobiologische Kausalitäten entstehenden Handlungsdispositionen zurückführen. Wie gezeigt wurde, leiden beide Ansätze in symmetrischer Weise daran, den jeweils anderen Aspekt des Sozialen nicht berücksichtigt zu haben. Es sind daher zwei verschiedene Sphären sozialer Entitäten anzusetzen, von denen die einen auf Rechten und Pflichten, die anderen auf Gewohnheiten beruhen (und die beide ontologisch unabhängig von Überzeugungen sind).

Trotz ihrer Verschiedenheit sind beide Sphären nicht völlig voneinander getrennt. Die Etablierung formeller Institutionen setzt, wie gesagt, Sprache als informelle Institution voraus, und die Bewährung formeller Institutionen in der Praxis setzt passende Handlungsdispositionen voraus. Formelle Sozialbeziehungen werden daher oft von informellen Beziehungen begleitet: Eine Ehe ist etwa die formelle Form einer Partnerschaft, die selbst eine informelle (nicht kodifizierte und nicht kodifizierbare) Sozialbeziehung ist.

Die basale Ebene des Sozialen ist daher die Sphäre der informellen Institution, wobei, wie gesagt, die Sphäre der formellen Institutionen nicht auf diese reduziert werden kann, sondern vielmehr als Sphäre eigenen Rechts aus dieser hervorgeht. Entsprechend müssen auch zwei Weisen »sozialer Verursachung« unterscheiden werden. Eine sozialkonforme Handlung kann dispositional durch eine Gewohnheit oder normativ als das Befolgen einer sich aus einem sozialen Status ergebenden Pflicht erklärt werden.

Der Sprache kommt bei der Analyse des Sozialen also eine Doppelrolle zu: Sie ist selbst eine informelle Institution, erlaubt aber das Hervorbringen von formellen Institutionen. Die beiden sprachlichen Mittel, die dafür relevant sind, sind zum einen Versprechen, Vereinbarungen und Verträge (*Kommissiva*), die auch ohne sonstige formelle Strukturen möglich sind. Zum anderen sind es Ernennungen und Erklärungen (*Declarativa*), mit denen eine Gruppe oder eine andere bereits etablierte Autorität Statuszuweisungen vornehmen kann.

Literatur

- Baker, Lynne Rudder: *The Metaphysics of Everyday Life*. Cambridge 2007.
- Epstein, Brian: *The Ant Trap. Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. Oxford 2015.
- Geck, L. H. Adolph: Über das Eindringen des Wortes »sozial« in die deutsche Sprache. Göttingen 1963.
- Gerber, Doris/Zanetti, Véronique: *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*. Berlin 2010.
- Gilbert, Margaret: *Joint Commitment. How We Make the Social World*. Oxford 2014.
- Gilbert, Margaret: *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*. Lanham 2000.
- Gilbert, Margaret: *Living Together. Rationality, Sociality, and Obligation*. Lanham 1996.
- Gilbert, Margaret: *Walking Together. A Paradigmatic Social Phenomenon*. In: *Midwest Studies in Philosophy* 15 (1990), 1–14; Nachdr. in Gilbert 1996, 177–194; übers. in Schmid/Schweikard 2009, 154–175.
- Gilbert, Margaret: *On Social Facts*. Zuerst London/New York 1989; Nachdr.: Princeton, N. J. 1992.
- Hacking, Ian: *Kinds of People: Moving Targets*. In: *Proceedings of the British Academy* 151 (2007), 285–318.
- Hauswald, Rico: *Soziale Pluralitäten. Zur Ontologie, Wissenschaftstheorie und Semantik des Klassifizierens und Gruppierens von Menschen*. Münster 2014.
- HWPH-Redaktion: Art. Sozial, das Soziale. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Basel 1995, Sp. 1113–1121.
- Jansen, Ludger: *Gruppen und Institutionen. Grundlagen der Sozialontologie*. Wiesbaden 2017.
- Jansen, Ludger: *Gern helf' ich dem Freunde? Pflichten in informellen Sozialbeziehungen*. In: Karl Mertens/Jörn Müller (Hg.): *Die Dimension des Sozialen. Neue Philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln*. Berlin/Boston 2014, 333–349.
- Jansen, Ludger/Schulz, Stefan: *Grains, Components and mixtures in biomedical ontologies*. In: *Journal of Biomedical Semantics* 2 (2011), Suppl. 4, S2.
- Lagerspetz, Eerik: *A Conventionalist Theory of Institutions*. Helsinki 1989 (= *Acta Philosophica Fennica* 44).
- Lewis, David K.: *Convention. A Philosophical Study*. Cambridge, Mass. 1969.
- Lewisch, Peter: *Strafbarkeit der juristischen Person*. In: Christian Kanzian/Josef Quitterer/Edmund Rungaldier (Hg.): *Persons. An Interdisciplinary Approach*. Wien 2003, 311–319.
- May, Larry/Hoffman, Stacey (Hg.): *Collective responsibility. Five decades of debate in theoretical and applied ethics*. Savage 1991.
- Neuhäuser, Christian: *Unternehmen als moralische Akteure*. Berlin 2011.
- Reid, Thomas: *Philosophical Works*. 2 Bde. Hg. von William Hamilton. Edinburgh 1895. Nachdr. Hildesheim 1967.
- Reinach, Adolf: *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*. In: Edmund Husserl u. a. (Hg.): *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1/II (1913), 685–847; Nachdr. in: Reinach, Adolf: *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe*. Bd. 1: *Werke*. Hg. von Karl Schuhmann und Barry Smith. München 1989, 141–278.
- Ruben, David-Hillel: *Social Properties (Facts and Entities). Philosophical Aspects*. In: Neil J. Smelser/Paul B. Baltes (Hg.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam 2001; elektron. Ausgabe 2004, 14391–14397.
- Ruben, David-Hillel: *The Metaphysics of the Social World*. London u. a. 1985.
- Schmid, Hans Bernhard: *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*. Freiburg/B./München 2005.
- Schmid, Hans Bernhard/Schweikard, David (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2009.
- Schweikard, David P.: *Der Mythos des Singulären. Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns*. Münster 2011.
- Searle, John R.: *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford 2010 (dt.: *Wie wir die soziale Welt machen. Die Struktur der menschlichen Zivilisation*. Übers. von Joachim Schulte. Berlin 2012).
- Searle, John R.: *The Construction of Social Reality*. New York 1995 (dt.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Übers. von Martin Suhr. Reinbek bei Hamburg 1997; Neuauflage Berlin 2011).
- Searle, John R.: *Collective Intentions and Actions*. In: Philip R. Cohen/Jerry L. Morgan/Martha E. Pollack (Hg.): *Intentions in Communication*. Cambridge, Mass. 1990, 401–415 (übers. In Schmid/Schweikard 2009, 99–118).
- Sheehy, Paul: *The Reality of Social Groups*. Aldershot 2006.
- Smith, Barry: *Searle and de Soto: The New Ontology of the Social World*. In: Barry Smith/David M. Mark/Isaac Ehrlich (Hg.): *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality*. Chicago/La Salle 2008, 35–51.

- Smith, Barry/Searle, John R.: The Ontology of Social Reality. An Exchange. In: David R. Koepsell/Laurence S. Moss (Hg.): John Searle's Ideas about Social Reality. Extensions, Criticisms and Reconstructions. Oxford 2003, 285–309.
- Sperber, Dan: A naturalistic ontology for mechanistic explanations in the social sciences. In: Pierre Demeulenaere (Hg.): Analytical sociology and social mechanisms. Cambridge 2007, 64–77.
- Sumner, William Graham: Folkways. A Study of the Sociological Importance of the Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals. Boston 1907.
- Tuomela, Raimo: The Importance of Us. A Philosophical Study of Basic Social Notions. Stanford 1995.
- Weber, Max: Soziologische Grundbegriffe [1921]. In: Ders.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Hg. von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen 1980, 1–30.
- Whitney, William D.: Language and the Study of Language. Twelve Lectures on the Principles of Linguistic Science. New York 1867.

Ludger Jansen

63 Ontologie der Kultur

63.1 Die Frage nach der Frage

Die Frage nach einer Ontologie der Kultur, der es gemäß der klassischen Formulierung bei Aristoteles um ›das Seiende [hier: der Kultur] als Seiendes geht, also darum, wie das Seiende der Kultur in seinem Sein verfasst und basal kategorisierbar ist, versammelt brennspiegelartig die Probleme von Ontologie überhaupt, von deren moderner Rekonstruktion auf sprachphilosophischer Grundlage, ihrer Problematisierung/Dekonstruktion, ihrer Pluralisierung und Kontextualisierung/Historisierung bis hin zu ihrer weiteren Hinterfragung in phänomenologisch-fundamentalontologischer oder machttheoretischer Absicht. Denn diese Frage kann im Sinne eines *genitivus objectivus* oder eines *genitivus subjectivus* gelesen werden. Im ersten Sinne (Kultur als Gegenstand der Ontologie) wären wir an die Tradition objektivierender Ontologie verwiesen, die auf der Basis sortaler Unterscheidungen eine »Katalogisierung des Universums« (Brandon 1997, 532 f.) anstrebt und entsprechend in diesem Rahmen eine Regionalontologie der Kultur oder – weiter differenziert – von Kulturen zu verorten hätte. Im zweiten Sinne, unter dem Ontologie und Ontologisierung selbst als Kulturleistung zu erachten sind, wäre nachzuzeichnen, warum und wie Kultur oder Kulturen, denen es als Seiendem *in ihrem Dasein* um ihr Sein selbst geht (Heidegger 1927) sich selbst konzipieren und auf Basis ihrer Selbstkonzepte Unterscheidungen und Abgrenzungen vornehmen. Diese erweisen sich dann als Selbstunterschiede, nicht als Unterschiede zwischen ›Kultur‹ und *x*, sondern als Unterschiede *an* Kultur(en), die das Unterscheiden und das *x*, von dem sie sich unterscheiden, unterschiedlich fassen. In der objektivierenden Lesart werden die basalen Sorten des Seienden als fundamental Gegebenes umgrenzt, ohne dass die Position des Ontologisierers hier problematisierungsbedürftig erscheint. Typisch für die Setzung von Kultur als Singular ist hier die Unterscheidung von Natur und Kultur als Allem, »was es an menschlich Erschaffenem auf der Erde gibt« (Mühlmann 1972, 479), der »ganzen von Menschen hervorgebrachten Welt« (Geyer 1994, 2). Solcherlei schreibt sich dann in prominente Unterdifferenzierungen der Kulturtheorie fort, etwa der Einteilung (unter jener »Kultur I«) in »Kultur II« als »Insgesamt symbolischer Formen und habitueller Praktiken« und »Kultur III« als geschlossenem System ausdifferenzierter Subsysteme (technischer Artefakte, der Produktion und Dis-

tribution, der Literatur, Musik und anderer Künste etc., Müller-Funk 2006, 6).

»Dieses Reich der Artikulationsformen können wir als unsere Kultur verstehen: Kultur in diesem Sinne ist das Ensemble der gesellschaftlich sedimentierten Artikulationsformen und der exemplarischen Realisierungen dieser Artikulationsformen, z.B. der tradierten Werke [...]. [Sie] und die in ihnen geschaffenen Werke stellen in ihrer dinglich-materiellen Verfassung eine öffentlich und empirisch zugängliche Realität dar.« (Schwemmer 2010, 1339)

Inwieweit den Formen und/oder den exemplarischen Realisierungen dieser Formen und/oder den einschlägigen Konzeptualisierungen Existenz oder Substanz zuzuschreiben wäre, führt als Frage in den Universalienstreit zurück. Innerhalb objektivierender Ontologie bestehen dann ontologische Kontroversen gemäß einer unterschiedlichen Auslegung der klassischen Identitäts-, Individuations- und Unabhängigkeitskriterien für die Zuschreibung von substantieller Existenz. So wird z. B. im Rahmen einer sparsamen analytischen Ontologie der Kultur lediglich Elementarteilchen und Organismen eine solche Existenz eingeräumt: ›es gibt keine Artefakte‹, sondern diese basieren lediglich auf der Konzeptualisierung und auf Entstehungsgeschichten der Verschiebungen von Elementarteilchen (van Inwagen 2013, 236, hierzu kritisch weitere Beiträge in Tibatong 2015 sowie Schmücker 2013). Unschwer wird hier die Fortschreibung der Problemhypothek des Universalienstreits zwischen Nominalisten, Realisten und Konzeptualisten ersichtlich. Ferner wird die Einlösung von Unabhängigkeitskriterien bei der Unterscheidung zwischen Natur und Kultur fraglich, wenn eine inzwischen allumfassende technische Überformung basaler ›Naturphänomene, eine wissenschaftlich-technisch induzierte Konstruktion von ›Natur‹ oder eine kulturell bedingte Relativität von Natur in ihrem Alleinstellungsmerkmal als ›Widerfahrnis‹, oder umgekehrt im Rahmen eines naturalistischen Monismus Kultur als evolutionäre höhere Stufe erster Natur, als ›zweite Natur‹ oder gar als zum Scheitern verurteilte ›Gegennatur‹ bzw. – kompensatorisch – als Regulierung unserer Naturverhältnisse im kybernetischen Sinne (Simondon 2012, 135–138) geltend gemacht werden. Insgesamt basiert die Statusverleihung an Natur und Kultur (den Menschen jeweils eingeschlossen) auf einer jeweils fundamentalen ›Setzung‹ (Heidegger 1991, hierzu Hubig 2015; 2017). Entsprechend wäre der on-

tologische Status ›natürlicher‹ Evolution (Kultur eingeschlossen) oder ›autonomer‹ Kultur oder der einschlägigen Systeme einer ›Regulierung‹ ihres Verhältnisses zu verhandeln. Solcherlei geschieht aber *innerhalb* der Kulturen in unterschiedlicher Weise und kann entsprechend an prominenten Selbstunterschieden dieser Kulturen verfolgt werden. Freilich liegen diese Selbstkonzeptualisierungen in einem Spektrum, welches von politischer und sozialer Funktionalisierung in demagogischer Absicht bis zu ausgearbeiteten theoretischen Systemen einer Selbstvergewisserung sich über ›das Kulturelle‹ erstreckt. Ihren Leitdifferenzen ist gemeinsam, dass sie sich nicht auf eine Welt von Gegenständen beziehen, sondern diese allenfalls sekundär als Instanziierung von Funktionen unterschiedlicher Art erachten. Die Frage nach der Validität der Position des Ontologen, der die kategoriale Verfasstheit des Seins im Modus der *theoria* zu erfassen sucht, verlagert sich dann nach der Position des Anerkennenden, dem es um sein Sein geht. Derlei Positionierungen reichen von dezisionistisch sich selbst ermächtigenden Herrschaftssubjekten bis zu solchen eines sozialen ›Wir‹, die sich in ihrer Selbstlegitimation unterschiedlichen Standards unterwerfen. Insoweit finden sich im Rahmen der Selbstunterscheidungen der Kulturen auch hier ›vulgäre‹ (Brandom) Varianten in deutlichem Kontrast zu solchen einer elaborierteren Selbstreflexion.

63.2 Die Leitdifferenz Kultur – Zivilisation

Der historisch prominente Status kommt sicherlich der Abgrenzung von Kultur gegenüber (›bloßer‹) Zivilisation zu und fand seinen Niederschlag in der im Wesentlichen von deutschen Denkern getragenen kulturpessimistischen Deutung der Technik im Unterschied zur optimistisch-französischen. Eine Auffassung von Kultur als Reich geistiger Bildung rief bereits Mitte des 18. Jahrhunderts in Frankreich bei den Aufklärern die Antithese ›Civilisation‹ auf den Plan. Gegen das Kulturideal der ›Salonkultur‹ des Grand siècle machten die Aufklärer die »Arbeit des Menschen und ihre Anwendung auf die Erzeugnisse der Natur« geltend, wobei »die freien Künste, in ihrer Kraft erschöpft, den Rest ihrer Stimme dazu verwenden können, die mechanischen Künste zu preisen« (d'Alembert/Diderot, 1751/2001, 217; vgl. Beckmann 1777, X). Ähnlich lasten Rousseau, Mirabeau und Condorcet in ihren Schriften der ›kulturellen‹ Entwicklung an, dass der Mensch, seiner natürlichen Tu-

genden verlustig, zu Luxus und Entfremdung geführt worden sei, wogegen eine auf der Basis von technischem und wirtschaftlichem Fortschritt vollzogene Reform der Sitten vorgenommen werden müsse. Der Fortschritt der Menschheit überhaupt hin zur Überwindung der Naturgefahren sowie – damit einhergehend – ihrer vollständigen Emanzipation sei nur auf jener Basis zu bewerkstelligen (hierzu Moras 1930). Diese optimistische Idee der ›Zivilisation‹ hielt sich über die Revolution und die Restaurationszeit bis zu ihrer Nationalisierung nach dem 1870er Krieg durch, in der die französische ›Civilisation‹ als Gegenkonzept zur deutschen ›Kultur‹ als Form der Barbarei stilisiert wurde. Im Sinne eines interessegeleiteten Konzeptualismus auf der einen und eines anthropologischen Realismus auf der anderen Seite wird mithin ›Kultur‹ unterschiedlich modelliert. Als ontologische Basis erscheinen einerseits Konzepte, andererseits reale allgemeine Verfasstheiten/Qualia, die durch Gegenstände und Vollzugsereignisse exemplifiziert werden.

Im Geiste der französischen Geschichtsphilosophie einer gesetzmäßigen Abfolge von Zivilisationsstufen (Auguste Comte) sehen maßgebliche Vertreter der französischen Technikphilosophie die Zivilisation als Wesen der kulturellen Evolution des Menschen, als ›hervorgebracht Natürliches‹, welches zwar gewisse Krisen durchlaufe, letztlich aber zu einer immer höheren Kohärenz der technischen Systeme führe, auf deren Basis der Mensch seine Umweltbeziehungen gestalte und damit »Kultur in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« bringe (Simondon 1958, 16, 256). Menschliche Technik produziere keine »Gegennatur«, sondern habe einen »biomorphen Charakter« (Moscovici 1982, 498, 43). Im Zuge einer »wissenschaftlich begründeten Technik« füge sich der Mensch als Agens in seine kosmische Umwelt ein – Entfremdung sei allenfalls Resultat defizienter technischer Organisation, wohingegen der technischen Evolution eine »souveräne technische Moralität« (Ellul 1954, 97) unter der Idee der Perfektionierung, zu der wir immerfort gezwungen sind, zukomme. Genau dies ist aber nun der Ansatzpunkt eines alternativen Kulturkonzeptes, wie es sich vornehmlich in Deutschland auf der Basis einer anders akzentuierten Rousseau-Lektüre entwickelt hat und schließlich zur These von der ›Tragödie der Kultur‹ führte: Ebenfalls unter Verweis auf Rousseau machte Immanuel Kant den Unterschied geltend zwischen bloßer Kultivierung und Zivilisierung einerseits und einer Moralisierung, deren Idee zur Kultur gehöre an-

dererseits (Kant 1784/1964 A 402 f.). Entsprechend bezog Johann Georg Hamann ›Kultur‹ ausdrücklich auf die Entwicklung von Philosophie und Literatur, und Pestalozzi – um nur Einige zu nennen – sah deren Tatkraft in der Vereinigung der Menschen »als Individua [...] durch Recht und Kunst«, während »[...] die Kraft der kulturlosen Civilisation« die Menschen nur »als Masse durch Gewalt« vereinige (Pestalozzi 1815/1977, 87 f.). Dahinter steht die Vorstellung, dass der freie Mensch Werke schaffe, deren Wert als ›Kulturwert‹ darin liege, dass er hier seinen Geist ›objektiviere‹. Zu dieser »Objektivation des Geistes« ist der Mensch jedoch auf technische Mittel verwiesen, die unter dem »Sachwert« des Funktionierens stehen (Simmel 1911, 127 f.) und deren Sachcharakter zu einem »Zwangscharakter« werde, der den Mechanismus der Zivilisation ausmache. Die »Dialektik der Mittel« läge in dem Prozess, dass ursprünglich frei einsetzbare Mittel (etwa in der Handwerkskultur) nun als Maschinen und Systeme den Menschen unter ihre Funktionsmechanismen zwängen, sofern er den Betrieb aufrechterhalten will. Die Werke, die er schaffe, führen ihm vor, dass er nicht mehr ihr unverstellt authentisches Subjekt sei, sondern sich in ihnen die »Sachgesetzlichkeit« der Mittel niederschlage und fortschreibe – die ›Tragödie der Kultur‹, wie sie von Georg Simmel, Hans Freyer, Hannah Arendt, Günther Anders u. a. beklagt wird (hierzu Hubig 2006, 137 f.). Als ontologische Basis erscheinen hier nicht Gesetzmäßigkeiten (Ereignisfolgen) als Wahrmacher von Gesetzeshypotesen, sondern wirkmächtige Gesetze selbst oder Ideen mit quasi platonistisch reklamierter Wirkungsmacht. Ernst Cassirer wandte gegen dieses Kulturkonzept ein, dass es auf einem verengten Bild des vereinzelten Individuums basiere, welches sich bei *seiner* Weltaneignung in der Krise sieht. In Wahrheit aber seien die (technisch realisierten) Werke nicht das entfremdete Gegenüber eines Individuums (erst recht nicht der Menschheit als hochstilisiertem Gesamtindividuum), sondern auch und gerade Mittel der Kommunikation und Interaktion, zu denen sich die Kosubjekte in ein Verhältnis setzen und über ihre unterschiedlichen Deutungen und Umgangsweisen diese Werke dynamisieren und fortschreiben, und zwar im Rahmen ›symbolischer Formen‹ als Möglichkeitsräumen bzw. Medien, innerhalb derer wir unsere Weltaneignung vollziehen. Dies mache eine Kultur aus, die nicht in einer Tragödie endet, sondern sich über ihre Krisen weiter entwickelt. In der Auseinandersetzung zwischen Subjekten werden die »festen Formen zu neuer Entwicklung be-

freit« (Cassirer 1994, 109 ff.). Damit ist ein Kulturkonzept vorgezeichnet, das die technische Realisierung nicht als ihr entfremdetes Anderes sieht, sondern als integralen Bestandteil zu ihrer eigenen Fortschreibung. Wir finden hier einen postkantianischen Konzeptualismus, gefasst als Insgesamt der Formen unter der Funktion der Weltaneignung, die wie alle Regeln in ihrer Befolgung modifiziert und entwickelt werden. Als ontologische Basis erscheint ein Modalgefälle zwischen realen Möglichkeiten und ihren Aktualisierungereignissen.

63.3 Die Leitdifferenz Kultur – Lebenswelt

Unter einer zweiten Leitdifferenz (als Selbstunterschied) von ›Kultur‹ und ›Lebenswelt‹ wird Technik der Kultursphäre zugerechnet und in ein Spannungsverhältnis zur Lebenswelt gesetzt. So finden sich auf der einen Seite Ansätze, die angesichts der Notwendigkeit einer Sicherung unserer lebensweltlichen Verhältnisse auf die Notwendigkeit der Einrichtung von Institutionen verweisen, als »Umgießen hoher Gedanken in feste Formen«, woraus allererst Handlungsfreiheit resultiere (Gehlen 1957, 111). Im Rahmen der »Superstruktur Technik-Wissenschaft-Wirtschaft« könne allerdings deren Organisation »sinnentleert« werden: dem sei nur durch Verzicht auf einschlägige Gratifikationen, durch Askese, zu begegnen. Ähnlich betont der Neukantianer Heinrich Rickert, dass man das Leben »bis zu einem gewissen Grade ertöten« müsse, um zu »Gütern mit Eigenwerten zu kommen«, den »Kulturwerten« (Rickert 1911/12, 154). Für einen derartigen Wertrealismus erscheinen anthropologisch-funktional oder ethisch legitimierte Werte als ontologische Basis. Kritisch hingegen rekonstruiert Edmund Husserl diese Entwicklung als Verlustgeschichte, in der die »Selbstverständlichkeit« der Lebenswelt in eine »Verständlichkeit« transformiert worden sei und zwar im Zuge der »Idealisierung«, »Pointierung« unserer Erkenntnisinhalte sowie einer »Kausalisierung« als Verknüpfungsprinzip, welches unserem methodischen Zugriff geschuldet sei – die Methoden erscheinen ihm als die »ersten Maschinen« (Husserl 1960, 184, 377, 449). Erst ein Sinnverzicht (auf den Eigensinn der lebensweltlichen Zusammenhänge) machte Kräfte im Rahmen jener idealisierten Strukturen technisch verfügbar – »Krisis der europäischen Wissenschaften«. Unter Verzicht auf die Rede von einem *ursprünglichen* Sinn stellt Bernhard Waldenfels, ähnlich wie Talcott Parsons, der das kulturelle Subsystem der Funktion ei-

ner Internalisierung von Werten zuordnet (»latent pattern maintenance«, Parsons 1953, 183 ff.), aus phänomenologischer Sicht die Ordnungsstrukturen der Kulturen als Sinnträger heraus (Waldenfels 1987). Aus machttheoretischer Perspektive beleuchtet der Sozialhistoriker Michel Foucault diese Ordnungsstrukturen als ›Dispositive‹, die zwar Möglichkeiten einer individuellen (»subversiven«) strategischen Wiederaufführung durch individuelles Handeln bergen, wobei jedoch im Zuge solcherlei Handelns neue dispositivo Eigenschaften entstehen, die über die Intentionen der einzelnen Handelnden hinausgehen – »strategisches Handeln ohne Subjekt« (Foucault 1978, 121). Im Zuge jener Phänomenologie i. w. S. werden zweistellige Relationen zwischen Gegenständen und Subjekten zur ontologischen Basis von Kultur, die über den Selbstunterschied als Sinnanspruch und als Sinnträgerschaft ihre Ordnungen kritisiert. Höherstufiges Subjekt ist ein (unterstelltes) ›Wir‹. Im Unterschied zu dieser kulturtkritischen Haltung, die auf der Folie einer ursprünglichen Lebenswelt argumentiert, verstehen die ›Kulturalisten‹ die Herausbildung von Kulturen als Prozess einer Tradierung schematisierter, bewährter Praxen. Die Schritte ihres Aufbaus sind dabei durch den unumkehrbaren technischen Bedingungszusammenhang des Einsatzes jeweiliger Mittel geprägt; die Aufbaufolge der Techniken ist die Basis für die Entwicklung einer entsprechenden ›Kulturhöhe‹ (Janich 1998). Als Insgesamt dieser Schemata und ihrer zeichenmäßigen Aktualisierung kann dann ›Kultur‹ im engeren Sinne der Charakter eines ›Texte‹ als Träger von Bedeutungen zugeschrieben werden, als »Vorrat an Deutungsmustern« (Habermas 1981, 189), als Ausdruck von Weltbezügen, die wir damit erst bewusst und gestaltbar machen. Sieht man hier »(anti-)antirelativistisch« eine bloß *formale* Gemeinsamkeit von Kulturen (Geertz 1991) als jeweiligem System von Bedeutungen, mittels derer Menschen Einstellungen zum Leben weiterentwickeln, so sind Kulturen ›Medien der Orientierung‹ (Orth 2000), Aktualisierungsbedingungen der jeweiligen »Tendenz von Lebensstilen« (Rothacker 1988, Abschn. Nr. 11 und 12). Sie stellen nicht bloße Begrifflichkeiten und ihre Interpretationen vor, sondern »materiale Kategorien« (Dilthey 1958, 191 ff.), unter denen unser Handeln sein Selbstverständnis gewinnt. Hier werden also Regeln/Schemata konzeptualisch als ontologische Basis der Kultur erachtet. Sie enthalten materialtechnische, intellektualtechnische und sozialtechnische Komponenten. Wie aber verhalten sich diese zueinander? Gibt es einen ›ontologischen Primat‹?

63.4 Die Leitdifferenz Kultur – System

Unter dieser Leitdifferenz beobachten sich soziale Systeme als Kultur. Niklas Luhmann modelliert Systeme als Gefüge von Elementen unter der Funktion der Selbstfortschreibung und Selbsterhaltung: Soziale Systeme wie Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Religion etc. stehen unter jeweils spezifischen Regeln/Codes, unter denen sie kommunizieren und ›Irritationen‹ durch andere Systeme als Störungen identifizieren (z. B. rechtliche Irritationen des Wirtschaftssystems nach Maßgabe ihrer Monetarisierbarkeit). Insofern erfahren Systeme ihren Umweltkontakt immer nur als ›Selbstkontakt‹: Nach Maßgabe ihres Codes legen sie die Grenze zu ihrer jeweiligen Umwelt allererst fest; insofern sind sie ›operativ geschlossen‹ und ›selbstreferentiell‹. Innerhalb dieser Systeme, die in ihrer Gesamtheit ›Gesellschaft‹ ausmachen, spielt Technik eine zentrale Rolle: Sie ermöglicht Routinen als »feste Kopplungen«, als »Kontingenzmanagement« der auftretenden Systemereignisse (Luhmann 1995, 524). Technik als Stabilitätsgarant innerhalb der Systeme bildet mithin kein eigenes System. Im interkulturellen Kontakt nun erfahren die Systeme, die sich als System konzeptualisieren, anders konzeptualisierte Kultur als ›Einspruch‹. Sie werden durch andere Kulturen als Außer-Ordnungshaftes herausgefordert, und zwar dadurch, dass sie in bestimmten Situationen nicht in der Lage sind, einen »funktionalen Anschluss« des »Einspruchs« an ihr eigenes Regelsystem herzustellen (Baecker 2001, 22, 30, 59 f.). In solchen kulturellen ›Einsprüchen‹ realisiere sich für die technisch stabilisierten Systeme die neue Erfahrung, dass sie selber als Kultur Umwelt derer sind, die sie zu verstehen suchen, also, dass ›Umwelt‹ nicht einzig von ihnen in Relation zu ihnen festgelegt ist. Damit erfahren sich die Systeme selbst als kontingen. Das Kulturelle, so Niklas Luhmann, bestehe eben gerade darin, dass Systeme sich und andere Systeme eben als kontingen beobachten (Luhmann 1999, 48). Zugleich machen die Systeme aber auch in diesem Kontext eine gegenläufige Erfahrung: Jenseits dieser Beobachtung einer Neuformierung des Verhältnisses von System und Umwelt ist zu diagnostizieren, dass bestimmte Subsysteme dieser Systeme zu Subsystemen der anderen Kulturen in deutlicher ›Resonanz‹ stehen. Das betrifft die Erfüllung partikularer funktionaler Erfordernisse wie etwa hinreichende Versorgung mit Grundnahrungsmittern und Wasser, Erstellung einer hinreichenden Infrastruktur des Verkehrs und der Kom-

munikation, Nutzung von Techniken der Informationsverarbeitung etc., kurz: technisch durchstrukturierte Teilsysteme, die multifunktional orientiert sind und das basale Fundament der elaborierteren unterschiedlichen Systeme abgeben. Aus dieser Perspektive erscheint dann Technik einerseits als *interkulturelles* Phänomen der Stabilisierung von Teilsystemen, andererseits als etwas, was den *transkulturellen* ›Einsprüchen‹ der Kulturen gegeneinander nichts entgegenzusetzen hätte. Damit deutet sich eine neue Perspektive zur Unterscheidung von Systemtechnik (als ›Kontingenzmanagement‹) und Kultur (als übergeordnete orientierende Ordnungsstruktur) an. Dass Kultur dasjenige ist, »was wir nicht zur Disposition zu stellen bereit sind« (Baecker 2001, 59 f.), wir hin gegen Technik bereitwillig zugunsten einer besseren (effizienteren und effektiveren) Technik aufgeben, macht diesen Selbstunterschied aus. Entsprechend reproblematisiert Luhmann jegliche Ontologie (auch diejenige einer Kultur), die ihre Voraussetzungen als ›Gegebenheiten‹ einführe und unbeobachtet lasse, dass ihre Unterscheidungen eine vorgängige operative Trennung von Beobachteter und Beobachtetem impliziere (Luhmann 1997, 895, 898). Die Unterscheidung Sein/Nichtsein sei zu ersetzen durch die Unterscheidung von innen und außen oder von Selbstdreferenz und Fremdreferenz als primärer Unterscheidung (ebd., 911). Das Seiende des Systems ist entsprechend an Gesetze gebunden, die für dieses selbst konstitutiv sind. Unterschiede, die ein System als Kultur bzw. Kultur als System hervorbringt, sind diejenigen, die sie selbst ausmacht. Basis einer Ontologie der Kultur sind mithin unterscheidungsbasierte Individuationen und Identitätsunterstellungen, die diese Kultur selbst hervorbringt, die die systemischen Regeln instantiiieren und dem System zur Existenz verhelfen – konstruktivistischer Konzeptualismus.

63.5 Reformulierung des Problems und Systematisierung

Angesichts der unterschiedlichen Einschätzungen von Kultur, Zivilisation, Lebenswelt und Technik sowie ihres Verhältnisses zueinander erscheint es sinnvoll, den Anfang jener begrifflichen Entwicklungen aufzusuchen. Der Begriff ›culta‹ verweist ursprünglich auf den Ackerbau im Kontext der Sesshaftwerdung des Menschen in der ›neolithischen Revolution‹. In diesem Prozess etablierte sich eine spezifisch menschliche Technik, die vom bloß instrumentellen

Werkzeugeinsatz höherer Spezies deutlich zu unterscheiden ist. Denn im Unterschied zur »Zufallstechnik« der Jäger und Sammler (Ortega y Gasset 1978, 34 ff.), die den Widerfahrnissen der Natur ausgeliefert waren, suchen die Menschen ihre Naturbezüge zu sichern und zu stabilisieren, indem sie die *Bedingungen* des Erlegens von Tieren (durch Einhegung und Zucht) sowie des Erntens von Nutzpflanzenrträgen (durch Anlage von Äckern und Bewässerung etc.) selbst technisch gestalten. Kultur in diesem Sinne weist also bereits zwei Komponenten auf, die zu ihrer Realisierung freilich bestimmte Formen der Repräsentation von Störungen und erwartetem Handlungserfolg sowie der Kommunikation (Intellektualtechnik) und der Arbeitsteilung (Sozialtechnik) erfordern. Konsequent ist es daher, wenn Marcus Tullius Cicero dieses Kulturkonzept als ›culta animi‹ auf den Bereich des Geistigen als adäquate Gestaltung der Verhältnisse des Menschen zu seiner inneren Natur überträgt. Neu ist diese Übertragung nicht, denn bereits Athene wird neben ihrer Charakterisierung als Erfinderin der Realtechniken des Webens und des Behausens sowie der Landwirtschaft, von Intellektualtechniken (der Zeichenverwendung) sowie von Sozialtechniken für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen zum Zweck von deren Stabilisierung (der Regelung juristischer und politischer Auseinandersetzungen, wie z. B. in der *Orestie*) dargestellt. Alle diese Techniken sind ohne die jeweils anderen nicht denkbar und realisierbar. Die *Kultivierung* der inneren und äußeren Natur von ihrer zielgerichteten Weiterentwicklung bis hin zur Disziplinierung wird dabei ergänzt durch eine *Überformung* der äußeren und inneren Natur, soweit das Ziel, stabile Handlungsbedingungen zu erlangen, durch bloße Kultivierung nicht erreichbar erscheint (entsprechend z. B. der Unterschied zwischen der Kultivierung eines Baumes und seiner Überformung als Schiffsmast, Simmel 1911, 248). Es geht also darum, die Stabilität von Handlungsbedingungen durch Bereitstellung einschlägiger Schemata/Infrastrukturen zu gewährleisten, unter denen individuelles Handeln planbar, kalkulierbar und letztlich gelingend wird. Kultur erscheint als Inbegriff solcher Schemata, die als bewährte Schemata tradiert werden. Dadurch eröffnen sich Hinsichten des Unterscheidens, nicht jedoch Sorten/Klassen von Schemata, die erlauben würden, technische, intellektuelle sowie normative Gegenstände zu separieren. Und es wird ersichtlich, warum gegenstandsbezogene Unterscheidungen zwischen Kultur, Lebenswelt und System scheitern.

63.6 Dogmatisch-naturalistische prädikative Verwendung von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘

Angesichts divergierender Befunde, die alle mit der Leitdifferenz Kultur/Zivilisation arbeiten, stellt sich die Frage nach dem Grund der Unterschiede. Er findet sich in dogmatisch-naturalistischen Unterstellungen zur ›Natur‹ des Menschen (als innere und äußere Natur), zur ›Natur‹ seiner Umwelt als ›ursprünglicher‹ sowie zur Evolution oder Naturgeschichte. Als ›Natur‹ oder ›natürlich‹ wird dasjenige etikettiert, was ›ursprünglich‹ anzutreffen sei bzw. vom Menschen unbelassen ist. So wird der ›ursprüngliche‹ Mensch mal als biologisches Mängelwesen, mal als biologisches Überflusswesen modelliert, seine ursprüngliche Umwelt mal als Ort der Gefahren, mal als Aktionsraum, an den er optimaler als alle konkurrierenden Lebewesen angepasst sei. Und die Evolution erscheint mal als Prozess, der den Menschen als Gipfelpunkt seiner Entwicklung hervorgebracht habe, mal als Geschehen, zu dem der Mensch sich als Fremder verhält und für das er gar eine »Katastrophe« darstellen mag (vgl. Hubig 2006, Kap. 3.2). Diese prädiktiven Charakterisierungen täuschen darüber hinweg, dass eine real erfahrene Natur sowie ihre erkenntnismäßige Modellierung immer auf einem jeweils begründungsbedürftigen Verhältnis des Menschen (in praktischer und theoretischer Hinsicht) zu ihr beruhen. Wenn nun ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹ als Alternativkonzepte entwickelt werden, schreibt sich der unreflektierte naturalistische Pluralismus in den Pluralismus der Kultur-Konzepte und ihrer objektivistischen Ontologie fort. Die objektstufige prädiktive Leitdifferenz ›Natur/natürlich-Kultur/kulturell‹ sollte daher verabschiedet werden.

63.7 Die Leitdifferenz ›natürlich – künstlich‹ als Differenz logischer Reflexionsbegriffe

Diejenigen Ansätze, die ›Kultur‹ von ›Lebenswelt‹ zu unterscheiden suchen, setzen an Konzepten an, die Verhältnisse des Menschen zu seiner Handlungsumwelt thematisieren, also kein irgendwie geartetes ursprüngliches Gegenstandsfeld. Um solche Verhältnisse zu beschreiben setzen wir Termini ein, die als Metaprädikate unsere Vorstellungen von unserem Umgang mit Gegenständen und dem damit verbundenen objektstufig-prädiktiven Begriffsgebrauch, der sich auf dasjenige richtet, ›was es gibt‹, sortieren.

In kantischer Terminologie handelt es sich um *logische* Reflexionsbegriffe als *conceptus comparationis*. Dabei lässt sich eine erste Unterscheidung, nämlich diejenige zwischen ›Technik‹ und ›Natur‹ einziehen: ›Technik‹ als Reflexionsterminus zeigt dieser Auffassung von Reflexion gemäß an, »ob wir uns sprachlicher Mittel bedienen, die unser eigenes poietisch-handwerkliches wie sprachlich-begriffliches *Handeln* betreffen« (Janich 2006, 44 f.; Grunwald/Julliard 2005). Der Begriff ›Natur‹ dagegen zeige an, dass wir »solche (sprachliche) Mittel benutzen, die das Widerfahrnishaft, am Gelingen und Misslingen unserer technischen Handlungen gelernte« betreffen, das, was das technisch Mögliche und das technisch Unmögliche (im prädiktiven Sinne) bestimmt. Es sind Metaprädikate für die Konzeptualisierung von Operationen *an* Gegenständen, nicht Begriffe der Unterscheidung *zwischen* Gegenständen. Ferner wird deutlich, dass ›Natur‹ in ihrer Konzeptualisierung abhängt von ›Technik‹ als primärem Reflexionsbegriff, weil sie ex negativo charakterisiert wird. Was das ›Technische‹ betrifft, kann dann unterschieden werden zwischen nicht tradiertem und nicht geregelten poietischem und nennendem Zugriff auf Gegenstände und tradiertem und geregeltem poietischen und (dann) begrifflichem Zugriff. Tradiert und geregt werden solche Zugriffe unter dem Interesse, Bedingungen eines weiteren Disponierens bereitzustellen. Solche Bedingungen machen dann die oben erwähnten realen, epistemischen und normativen Schemata des Handelns aus. Die Gesamtheit dieser Schemata ist dann als ›Kultur‹ im Sinne eines solchen logischen Reflexionsbegriffes, hier nun als Metaprädikat zu begreifen.

63.8 ›Natur‹, ›Technik‹ und ›Kultur‹ als transzendentale Reflexionsbegriffe

Während die erwähnten Metaprädikate als logische Reflexionsbegriffe gemeinsame Intensionen von Unterschieden an Gegenständen benennen, führt Kant einen weiteren Typ von Reflexionsbegriffen ins Feld, die sich nicht auf Vorstellungen beziehen und deshalb in seiner Liste von Vorstellungen (KrV B376 f.) nicht auftauchen. Es handelt sich nicht um Titel- und Sortierworte, sondern Namen für Regeln eines bestimmten Verstandesgebrauchs als Ensemble von Strategien, unter denen jenes Vergleichen von Vorstellungen (qua logischer Reflexionsbegriffe) stattfindet. Sie adressieren mithin nicht eine ontologische Basis, sondern ermöglichen deren Architektur. Dies ist Thema einer

›transzendentalen Reflexion‹, als derjenigen Überlegung bzw. Handlung, die gegebene Vorstellungen mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit, also den jeweiligen Erkenntniskräften bzw. -vermögen zusammenbringt. Eine solche transzendentale Reflexion ist ein Katalog der Hinsichtnahmen zu den Erkenntniskräften, eine ›transzendentale Topik‹. Da ›Natur‹, ›Technik‹ und ›Kultur‹ nun nicht einen theoretischen, sondern einen praktischen Weltbezug meinen, wäre an dieser Stelle Kant zu ergänzen bzw. zu modifizieren: Es wäre hier also der Bezug dieser Reflexionsbegriffe zu unserem *Handlungsvermögen* als Vermögen der Freiheit herzustellen. Einen empirischen Nachweis des Vermögens der Freiheit kann es nicht geben, will man nicht der von Kant aufgezeigten Amphibolie der Reflexionsbegriffe, hier: der Verwechslung des transzendentalen mit dem empirischen Gebrauch, der ›Sensifizierung der Begriffe‹ – wie sie den Psychologisten und Neurologen unterläuft – erliegen. Dass wir subjektive Freiheit als Konzept unterstellen, erfahren wir an der imperativischen Form normativer Vorgaben sowie an der Lust in Ansehung des Erhabenen. ›Technik‹ als transzendentaler Reflexionsbegriff würde hier ausdrücken, dass wir Fähigkeiten, Verfahren und deren Resultate nach Maßgabe ihrer Disponibilität bzw. Verfügbarkeit in Bezug auf unseren Freiheitsanspruch identifizieren. Wenn nun diese Disponibilität im Lichte einer Reflexion auf unseren Freiheitsanspruch mit ihren Grenzen konfrontiert wird, kann das Andere ihrer selbst ebenfalls mit einem Reflexionsbegriff belegt werden, der zunächst das Negative von Disponibilität ausdrückt. Sowohl ›Natur‹ als auch ›Kultur‹ stehen für dasjenige, was prima facie im singulären Akt als nicht disponibel erscheint, freilich in unterschiedlicher Weise. Im Falle von ›Natur‹ handelte es sich dann um abduktiv erschlossene (mithin unsicher unterstellte) Wirksschemata in Bezug auf die Realisierung unseres Freiheitsanspruchs, im Falle von ›Kultur‹ um Schemata der Mittel-Zweck-Verknüpfung unter sittlichen Werten. Die Anerkennung solcher Schemata kann verweigert werden, wenn Gratifikationen/Achtung (oder Sanktionen/Missachtung) ihrerseits als unerheblich erachtet werden. Mit ›Natur‹ liegt eine abgrenzende, mit ›Kultur‹ eine affirmative Selbstbeschreibung unserer Handlungssysteme vor. ›Technik‹, ›Natur‹ und ›Kultur‹ als transzendentale Reflexionsbegriffe drücken mithin eine reflexive Bezugnahme aus. Das erklärt, warum im Zuge der Problem- und Ideengeschichte unter wechselnder Bewertung von wechselnden Erfahrungen der Disponibilität oder Nicht-Disponibilität ›Natur‹, ›Technik‹ und

›Kultur‹ in den Kulturen unterschiedlich gefasst wurden. Und es zeigt, warum ›Kultur‹ im Rahmen objektivierender Ontologie nicht verhandelt werden kann.

Literatur

- Baecker, Dirk: *Wozu Kultur?* Berlin 2001.
- Beckmann, Johann: *Anleitung zur Technologie*. Göttingen 1777.
- Brandom, Robert: Heideggers Kategorien in »Sein und Zeit«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), 531–549.
- Cassirer, Ernst: Die »Tragödie der Kultur«. In: Ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt 1994, 103–127.
- D'Alembert, Jean le Rond/Diderot, Denis: *Die Welt der Encyclopédie* [1751]. Frankfurt a. M. 2001.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart 1958 (= Gesammelte Schriften, Bd. 7).
- Ellul, Jacques: *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris 1954.
- Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin 1978.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1991.
- Gehlen, Arnold: *Die Seele im technischen Zeitalter*. Reinbek bei Hamburg 1957.
- Geyer, Carl Friedrich: *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt 1994.
- Grunwald, Armin/Julliard, Yannik: *Technik als Reflexionsbegriff – Überlegungen zur semantischen Struktur des Redens über Technik*. In: *Philosophia naturalis* 42 (2005), 127–157.
- Habermas, Jürgen: *Theorie kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1981.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. 1991 (= Gesamtausgabe, Bd. 3).
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1927.
- Hubig, Christoph: *Erste, zweite, dritte Natur – Gegennatur? Bemerkungen zur Technikvergessenheit in der gegenwärtigen Diskussion*. In: Jens Kertscher/Jan Müller (Hg.): *Praxis und »zweite Natur« – Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*. Münster 2017, 133–147.
- Hubig, Christoph: »Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt.« Die Anthropologiekritik Martin Heideggers. In: Marc Rölli (Hg.): *Fines hominis. Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld 2015, 101–118.
- Hubig, Christoph: *Die Kunst des Möglichen I. Philosophie der Technik als Reflexion der Medialität*. Bielefeld 2006.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. GS VI. Den Haag 1960.
- Janich, Peter: *Kultur und Methode*. Frankfurt a. M. 2006.
- Kant, Immanuel: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784]. In: Ders.: *Theorie-Werkausgabe*. Bd. XI. Frankfurt a. M. 1964, 33–50.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1997.

- Luhmann, Niklas: *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1995.
- Moras, Jean: Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756–1830). Hamburg 1930.
- Moscovici, Serge: Versuch über die menschliche Geschichte der Natur. Frankfurt a. M. 1982.
- Mühlmann, Wilhelm Emil: Kultur. In: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1972, 479–482.
- Müller-Funk, Wolfgang: *Kulturtheorie*. Tübingen 2006.
- Ortega y Gasset, José: *Betrachtungen über die Technik*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Stuttgart 1978, 7–69.
- Orth, Ernst Wolfgang: Was ist und was heißt »Kultur«? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung. Würzburg 2000.
- Parsons, Talcott: *Working papers in the Theory of Action*. New York 1953.
- Pestalozzi, Johann Heinrich: An die Unschuld, den Ernst und den Edelmuth meines Zeitalters und meines Vaterlandes [1815]. Zürich 1977 (= SW, Bd. 27).
- Rickert, Heinrich: Lebenswerte und Kulturwerte. In: *Logos* (1911/12), 145–158.
- Rothacker, Erich: Der Satz der Bedeutsamkeit. In: Ders.: *Probleme der Kulturanthropologie*. Bonn 1988, 112–122.
- Schmücker, Reinold (Hg.): Schwerpunkt: Philosophie der Artefakte. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (2013), H. 2, 215–299.
- Schwemmer, Oswald: Kultur. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Bd. 2. Hamburg 2010, 1235–1340.
- Simondon, Gilbert: Die Existenzweise technischer Objekte [1958]. Zürich 2012.
- Simmel, Georg: *Philosophische Kultur*. Leipzig 1911.
- Tibatong, Habakuk: Verwunderte Bemerkungen zur Philosophie der Artefakte. In: *Jahrbuch Technikphilosophie* (2015), 224–230.
- van Inwagen, Peter: Artefakte. In: Schmücker (Hg.): Schwerpunkt: Philosophie der Artefakte, 233–249.
- Waldenfels, Bernhard: *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt a. M. 1987.

Christoph Hubig

64 Ontologie der Natur (moderne Physik)

64.1 Klassische Mechanik

Die moderne Physik, wie sie im Physikstudium auftritt, beginnt mit Newtons Mechanik. Newton formuliert Naturgesetze, die für das Universum insgesamt gelten, also sowohl für die Himmelskörper (Astronomie) als auch für die Prozesse auf der Erde (Mechanik). Newton nimmt dabei den Atomismus auf, der als Ontologie der Natur bis zu den Vorsokratikern Leukipp und Demokrit zurückreicht. Er schreibt am Ende der *Optik*:

»Nach allen diesen Betrachtungen ist es mir wahrscheinlich, dass Gott im Anfange der Dinge die Materie in massiven, festen, harten, undurchdringlichen und beweglichen Partikeln erschuf [...] Damit also die Natur von beständiger Dauer sei, ist der Wandel der körperlichen Dinge ausschliesslich in die verschiedenen Trennungen, neuen Vereinigungen und Bewegungen dieser permanenten Theilchen zu verlegen.« (Newton 1898, Bd. 2, 143)

Dieses Zitat verdeutlicht die Attraktivität des Atomismus: Auf der einen Seite handelt es sich um eine Ontologie, die maximal sparsam und maximal generell ist. Auf der anderen Seite ermöglicht es diese Ontologie, eine einfache Erklärung des Bereichs unserer Erfahrung zu geben. Alle makroskopischen Objekte sind aus kleinsten, letztlich punktförmigen Teilchen zusammengesetzt. Alle Unterschiede zwischen den makroskopischen Objekten – zu einer Zeit ebenso wie in der Zeit – erklären sich durch Unterschiede in der räumlichen Anordnung dieser Teilchen und der Veränderung dieser Anordnung, also der Bewegung der Teilchen.

Die Aufgabe der Physik besteht dann darin, Gesetze für die Bewegung der Teilchen zu formulieren und damit das Versprechen einzulösen, dass alle Unterschiede zwischen den uns vertrauten makroskopischen Objekten durch die räumliche Anordnung der Teilchen und deren Veränderung erklärt werden können. Newton erfüllt diese Anforderung, indem er zunächst eine Bewegungsform der Teilchen auszeichnet, von der aus dann alle Bewegungen verstanden werden sollen, nämlich die geradlinige und gleichförmige Bewegung (Inertialbewegung, erstes Newtonsches Gesetz). Alle weiteren Bewegungen der Teilchen bestehen dann in der Abweichung von der Inertialbewe-

gung aufgrund des Einwirkens von Kräften (zweites Newtonsches Gesetz). Dabei ist die Einwirkung einer Kraft auf ein Teilchen gleich der Rückwirkung, die von diesem Teilchen ausgeht (drittes Newtonsches Gesetz). Das einzige konkrete Kraftgesetz, das Newton in diesem Rahmen formuliert, ist das Gravitationsgesetz.

Dieser Aufbau einer physikalischen Theorie der Teilchenbewegung bringt zwei Festlegungen mit sich, die im Zentrum der philosophischen Diskussion stehen:

- Inertialbewegung ist geradlinige und gleichförmige Bewegung in Bezug auf den absoluten Raum und die absolute Zeit. Newton nimmt daher an, dass die Teilchen in einen Raum und eine Zeit eingebettet sind, die eigenständige Substanzen sind (vgl. Maudlin 2012, Kap. 1).
- Die Kräfte erfordern Eigenschaften der Teilchen, durch die sie auf die Bewegung der Teilchen einwirken. So sind die Teilchen Newton zufolge mit der Eigenschaft der Masse ausgestattet, aufgrund derer sie der Einwirkung von Kräften Widerstand entgegen setzen (träge Masse) und aufgrund derer sie sich wechselseitig mittels der Gravitationskraft anziehen (schwere Masse).

Gegen den absoluten Raum und die absolute Zeit wendet Leibniz in seinem Briefwechsel mit Newton-Clarke ein, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, die gesamte Materiekonfiguration des Universums in dem absoluten Raum und der absoluten Zeit anzurufen, ohne dass empirische Unterschiede zwischen diesen Anordnungen bestehen (3. Brief, §§ 5–6; 4. Brief, § 15). Der Kern dieses Einwands trifft alle Weisen, in denen in physikalischen Theorien von Newton bis heute ein substantieller Raum und eine substantielle Zeit (oder eine substantielle Raum-Zeit) postuliert werden: Diese sind in jedem Fall eine ›Surplus-Struktur‹, nämlich etwas, das weit über die räumlichen und zeitlichen Relationen innerhalb der aktuellen Materiekonfiguration hinausreicht und damit Unterschiede ermöglicht, die keinen empirischen Unterschied machen.

Das Kriterium der Sparsamkeit, das die Ontologie des Atomismus auszeichnet, spricht daher dagegen, sich darauf festzulegen, dass die Teilchen in einem absoluten Raum und einer absoluten Zeit existieren. Gemäß Leibniz gibt es nur räumliche Relationen zwischen den Teilchen, die sich verändern. Der Raum ist die Ordnung des zugleich – das heißt, zusammen – Existierenden, die Zeit die Ordnung (oder das Maß) der Veränderung in dem zusammen Existierenden (3. Brief an Newton-Clarke, § 4, und 4. Brief, § 41). Wenn man das Kriterium der ontologischen Sparsam-

keit zum Leitfaden nimmt und zugleich die Erklärungsleistung des Atomismus im Auge behält, reichen die folgenden beiden Axiome aus, um an Leibniz' Relationalismus orientiert die Ontologie des Atomismus zu formulieren (vgl. Esfeld/Deckert 2017, Kap. 2):

- (1) Es gibt Relationen des Abstands, die Objekte individuieren, nämlich Teilchen im Sinne von Materiepunkten.
- (2) Die Materiepunkte sind permanent, während die Abstands-Relationen sich verändern.

Diese beiden Axiome sind minimal hinreichend für eine Ontologie der Natur, die empirisch adäquat ist.

Indem der Leibnizianer die ontologische Festlegung auf einen absoluten Raum und eine absolute Zeit zurückweist, scheint es, dass er dazu verpflichtet ist, eine Alternativ-Theorie zur klassischen Mechanik zu entwickeln, die allein mit relationalen Größen arbeitet. Es gibt in der Tat solche Alternativ-Theorien. Am weitesten entwickelt ist die *shape dynamics*, die seit den 1970er Jahren von Julian Barbour (1982) und Mitarbeitern ausgearbeitet wurde. Aber auch wenn diese Theorien absolute Größen (wie eine Bewegung und Beschleunigung in Bezug auf den absoluten Raum) vermeiden, müssen sie mit mehr begrifflichen Mitteln arbeiten als bloßen Abstandsrelationen zwischen Punktteilchen.

Wenden wir uns nun den dynamischen Eigenschaften der Teilchen zu, wie ihre Masse oder ihre Ladung. Man kann in Bezug auf diese Eigenschaften eine Überlegung durchführen, die analog zu Leibniz' Einwänden gegen den absoluten Raum ist: Wenn man Masse und Ladung als intrinsische Eigenschaften der Teilchen ansieht, welche Dispositionen sind, die sich unter bestimmten Umständen in einer Bewegungsänderung der Teilchen manifestieren, dann ergibt sich die Konsequenz, dass diese Eigenschaften präsent sein können, ohne sich zu manifestieren. Mit anderen Worten, Parameter wie Masse und Ladung als intrinsische Eigenschaften der Teilchen anzusehen, bringt wiederum die Festlegung auf eine Surplus-Struktur mit sich.

Wie schon Ernst Mach (1897, 239 f.) herausstreckt, führt Newton die Masse nicht als intrinsische Eigenschaft ein, sondern durch ihre dynamische Rolle, das heißt, durch ihre Funktion für die Bewegung der Teilchen. Man kann daher die Masse als eine Kopplungs-Konstante ansehen, die uns darüber Auskunft gibt, wie die Bewegungen der Teilchen miteinander verbunden sind. Dasselbe gilt für Ladung und alle weite-

ren Kandidaten für intrinsische Eigenschaften. Generell gesagt: Alle dynamischen Parameter, die in den Gesetzen physikalischer Theorien auftauchen, werden durch ihre Rolle eingeführt, die sie für die Entwicklung der Objekte dieser Theorien spielen, nämlich die Punktteilchen der klassischen Mechanik. Sie setzen damit Punktteilchen voraus, die durch ihre relativen Lagen im Raum gegeben sind.

64.2 Primitive Ontologie und dynamische Struktur einer physikalischen Theorie

Der genannte Sachverhalt legt es nahe, zwischen dem, was man die ›primitive Ontologie‹ einer physikalischen Theorie nennen kann, und ihrer ›dynamischen Struktur‹ zu unterscheiden. Die primitive Ontologie sind die Dinge, die gemäß der Theorie einfach in der Welt existieren – Punktteilchen gemäß dem Atomismus (Newton'sche Mechanik). Die dynamische Struktur sind diejenigen Variablen der Theorie, die durch die Funktion definiert sind, die sie für das Verhalten der Dinge ausüben, welche die primitive Ontologie ausmachen – wie zum Beispiel Masse und Kräfte in der Newtonschen Mechanik durch ihre Funktion für die Bewegung der Punktteilchen definiert sind. Die primitive Ontologie ist weniger theorieabhängig als die dynamische Struktur: Die primitive Ontologie ist dieselbe für die gesamte klassische Mechanik (und, wie man argumentieren kann, bleibt sie sogar unverändert im Übergang zur Quantenphysik), während die dynamische Struktur in der Newtonschen, Lagrangeschen oder Hamiltonschen Formulierung der klassischen Mechanik verschieden ist (und sich im Übergang zur Quantenphysik radikal ändert).

Damit stellt sich die Frage, ob die dynamische Struktur über die primitive Ontologie hinaus zur Ontologie gehört oder ob es sich lediglich um ein Mittel handelt, um die Entwicklung der Elemente der primitiven Ontologie – das heißt, die Regularitäten in der Bewegung der Punktteilchen – zu repräsentieren. Genauso die gleiche Frage stellt sich in Bezug auf Raum und Zeit. Die argumentative Situation ist in beiden Fällen ebenfalls gleich. So führt Maudlin (2007, 87–89) als Argument für eine ontologische Festlegung auf den absoluten Raum an, dass man auf diese Weise einen Erklärungsgewinn erzielt. Maudlin akzeptiert die Länge eines Weges im absoluten Raum als Grundbegriff und leitet daraus den Begriff des Abstands zwischen Punktteilchen ab als den minimalen Weg, der zwei Punktteilchen verbindet. Auf diese Weise, be-

hauptet er, lassen sich die Charakteristika der Abstands-Relation erklären, wie insbesondere das Erfüllen der Dreiecks-Ungleichung (das heißt, für je drei Punktteilchen a, b, c aus der Menge aller Punktteilchen gilt: Die Summe der Abstände zwischen a und b und b und c ist größer als oder gleich dem Abstand zwischen a und c).

Der Leibnizianer kann hiergegen einwenden, dass mit dem Grundbegriff der Länge eines Weges im absoluten Raum eine Metrik angelegt ist. Die Merkmale der Abstands-Relation werden auf diese Weise von dieser Relation auf den absoluten Raum zurückgeführt, die Grundform einer Metrik aber weiterhin als primitiv anerkannt, sodass keine tiefere Erklärung dessen erreicht wird, was der Leibnizianer als gegeben hinnimmt (vgl. Esfeld/Deckert 2017, Kap. 2.3). Die ontologische Festlegung auf einen absoluten Raum bringt nur die Nachteile mit sich, die aus der genannten ›Surplus-Struktur‹ eines Raumes folgen, der sich weit über die Teilchenkonfiguration des Universums hinaus erstreckt.

Genau gleich stellt sich die Situation in Bezug auf die dynamischen Variablen dar. Die Motivation dafür, dynamische Variablen wie Masse, Ladung, Energie, Kräfte, Felder, Wellenfunktionen usw. in die Ontologie aufzunehmen, ist, auf diese Weise über eine Erklärung der Teilchenbewegung zu verfügen. Die gängigste Variante dieser Position lautet, dass Variablen wie Masse und Ladung intrinsische Eigenschaften der Punktteilchen sind, die Dispositionen (oder Kräfte im Sinne von *powers*) sind, welche sich unter bestimmten Bedingungen in einer bestimmten Teilchenbewegung manifestieren; die Naturgesetze beschreiben diese Dispositionen (Bird 2007).

Der zentrale Einwand hiergegen lautet, dass man durch die ontologische Festlegung auf beispielsweise die Masse als dispositionale Eigenschaft der Teilchen keine Erklärung der Gravitations-Anziehung gibt; denn die Masse ist definiert als diejenige Eigenschaft, welche die Teilchen dazu disponiert, sich wechselseitig anzuziehen. Eine solche Erklärung ist genauso zirkular wie diejenige, welche Molière in *Der eingebildete Kranke* karikiert: Man erklärt nicht, wieso Personen nach dem Konsum von Opium schlaftrig werden, indem man Opium die Disposition (*virtus*) zuschreibt, schlaftrig zu machen. Gewiss sind Masse, Ladung und dergleichen fundamentale und sparsame physikalische Eigenschaften im Unterschied zu den Eigenschaften von Opium. Aber das Muster ist dasselbe: Es ist zirkulär, die Anziehungsbewegung dadurch zu erklären, dass man den Teilchen die Disposition, sich

wechselseitig anzuziehen, zuschreibt. Man provoziert auf diese Weise nur weitere Fragen, die in eine Sackgasse führen, wie zum Beispiel die Frage, wie es denn möglich ist, dass ein Teilchen über den Raum hinweg eine Beschleunigung in anderen Teilchen auslöst aufgrund einer Eigenschaft, die ihm innewohnt – anders gesagt, wie eine Disposition qua intrinsischer Eigenschaft eines Teilchens sich in einer Bewegungsänderung anderer Teilchen über den Raum hinweg manifestieren kann.

Die philosophische Position, welche dem letzteren Argument entspricht, ist diejenige, welche in der heutigen Philosophie als ›Humesche Metaphysik‹ bekannt ist. Wenn man die dynamische Struktur nicht der Ontologie zuschlägt, dann besteht die Ontologie allein in den relativen Abständen der Punktteilchen untereinander und deren Veränderung. Alles weitere in der physikalischen Welt superveniert auf diesen Relationen und ihrer Veränderung in dem Sinne, dass diese Relationen und ihre Veränderung hinreichend sind, um alle Aussagen über die physikalische Welt, die wahr sind, wahr zu machen. Die Art und Weise, wie die Veränderung der räumlichen Relationen zwischen den Punktteilchen abläuft, weist bestimmte Regularitäten auf. Die Teilchen ziehen sich beispielsweise in einer regelmäßigen Weise an oder stoßen sich ab. Gegeben diese Regularitäten ist es dann korrekt zu sagen, dass einige Teilchen sich elektronenhaft bewegen, andere positronenhaft, wieder andere neutronenhaft usw. Mit anderen Worten, die Form der Teilchenbewegung macht die Aussagen wahr, die den Teilchen bestimmte Werte von Massen und Ladungen usw. zuschreiben und sie dadurch in verschiedene Teilchenarten einteilen (vgl. Hall 2009, § 5.2).

Generell gesagt, gegeben die Regularitäten in der Teilchenbewegung, sind die Naturgesetze die Theoreme des Systems, das die beste Balance dazwischen erreicht, einfach zu sein und informativ zu sein in Bezug auf die Teilchenbewegung. Ein rein logisches System wäre maximal einfach, aber nicht informativ in Bezug auf die Teilchenbewegung, die tatsächlich abläuft. Ein Inventar, das den tatsächlichen Ablauf der Teilchenbewegung auflistet, wäre maximal informativ, aber nicht einfach. Naturgesetze vereinfachen und sind zugleich informativ (vgl. Lewis 1994, Abschn. 3). Kurz gesagt, die Naturgesetze sind Buchhalter der tatsächlich stattfindenden Teilchenbewegung statt Agenten, die in die Teilchenbewegung eingreifen und diese steuern. Der Humeanismus muss dabei die Behauptung, dass es etwas gibt, welches die Teilchenbewegung steuert und dadurch die manifesten Regularitä-

ten hervorbringt, gar nicht ablehnen; er kann agnostisch in Bezug auf diese Behauptung bleiben (vgl. Strawson 1989). Behauptet ist nur, dass jegliche Hypothese unsererseits darüber, was die Teilchenbewegung steuert, in den oben genannten Zirkularitätseinwand hineinläuft und statt eine tiefere Erklärung zu geben, nur eine Surplus-Struktur einführt und dadurch zu neuen Problemen führt.

Generell können wir aus diesen Betrachtungen zwei Konsequenzen ziehen:

1) Einfachheit in der Ontologie und Einfachheit in der physikalischen Theoriebildung gehen nicht zusammen, sondern weisen in entgegengesetzte Richtungen. Wenn man nur die Konzepte benutzt, welche eine möglichst einfache Ontologie definieren (Punktteilchen individuiert durch räumliche Abstände und deren Veränderung), erreicht man keine einfachen Gesetze, welche die Bewegung der Punktteilchen repräsentieren. Der Grund ist, dass eine gegebene Materiekonfiguration, definiert durch die Abstände zwischen den Punktteilchen, keinerlei Informationen darüber enthält, wie sich diese Abstände verändern. Um diese Veränderung in Form einfacher Gesetze zu repräsentieren, braucht man weitere Variablen – wie dynamische Parameter, die den Punktteilchen zugeschrieben werden (Masse, Ladung) –, Kräfte, Naturkonstanten usw. sowie eine Geometrie, welche die Teilchenbewegung als in einen Raum und eine Zeit eingebettet repräsentiert. Diese Elemente in die Ontologie aufzunehmen, führt hingegen von Einfachheit in der Ontologie weg.

2) Es ist methodologisch verfehlt, die Ontologie aus dem Formalismus physikalischer Theorien ablesen zu wollen. Ontologie erfordert immer eine genuine philosophische Argumentation, die sich an Prinzipien wie Einfachheit, Kohärenz und empirischer Adäquatheit orientieren sollte. Deshalb ist es auch ein Missverständnis, zu meinen, wenn man eine einfache Ontologie vertritt, müsse man auch eine physikalische Theorie entwickeln, die nur mit den begrifflichen Mitteln dieser Ontologie arbeitet – also beispielsweise als Leibnizscher Relationalist eine Alternativtheorie zur Newtonschen Mechanik ausarbeiten zu müssen, statt die begrifflichen Mittel dieser Theorie lediglich als Repräsentationsmittel anzusehen, um eine möglichst einfache Repräsentation der Veränderung der räumlichen Relationen zwischen den Punktteilchen zu erreichen (vgl. dazu Huggett 2006).

Aus dieser Perspektive ist die Humesche Metaphysik eine Illustration dieser Konsequenzen: Sie zeigt, wie man wissenschaftlicher Realist in Bezug auf die

moderne Physik sein kann, ohne über eine möglichst einfache Ontologie hinauszugehen.

64.3 Klassische Feldtheorien

Gemäß Newtons Mechanik ist gegeben die Masseverteilung im Universum zu einem beliebigen Zeitpunkt – das heißt, die relativen Lagen und Geschwindigkeiten der Punktteilchen zusammen mit ihren Massewerten – sowie mit der Gravitationskonstante die Änderung festgelegt, welche die Bewegung der Teilchen zu diesem Zeitpunkt aufgrund der Gravitationskraft durchläuft. Newtons Mechanik gibt aber keinen Mechanismus an, welcher diese korrelierte Bewegungsänderung der Teilchen im Raum vermittelt (was zudem instantan erfolgen müsste).

Wenn man einen solchen Mechanismus für ein Desideratum hält, dann liefert die klassische Feldtheorie der Elektrodynamik das Gewünschte. Newton stellt zwar allgemeine Naturgesetze in Form von Kraftgesetzen auf, gibt in diesem Rahmen aber nur ein konkretes Gesetz für die Gravitations-Interaktion an, nicht jedoch für die elektromagnetische Interaktion. Das Aufällige an Letzterer ist, dass die Interaktion zeitlich verzögert abläuft. Ein Teilchen beeinflusst die Bewegung anderer Teilchen aufgrund seiner Ladung nicht instantan, sondern mit Verzögerung. Das ermöglicht es, die elektromagnetische Interaktion so darzustellen, dass sie durch ein Feld vermittelt wird, das von den Teilchen aufgrund ihrer Ladung erzeugt wird und das sich mit einer endlichen, konstanten und bezugssystem-unabhängigen Geschwindigkeit (der Lichtgeschwindigkeit) im Raum ausbreitet. Der wesentliche Vorteil dieser Darstellung ist, dass sie die Berechnung der elektromagnetischen Interaktion als wohldefiniertes Anfangswertproblem ermöglicht, obwohl sie zeitlich verzögert abläuft: Um die Bewegungsänderung eines Teilchens an einem Punkt zu einer gegebenen Zeit zu berechnen, genügt es, die Feldgrößen in dessen unmittelbarer Vergangenheit zu kennen; man braucht nicht die Bewegungen geladener Teilchen in dessen unbestimmt weit zurückliegender Vergangenheit zu berücksichtigen.

Es sieht daher so aus, dass mit dem Auftreten von Feldtheorien die physikalische Ontologie von einem Monismus von Teilchen zu einem Dualismus von Teilchen und Feldern erweitert wird. So eindeutig ist die Sachlage jedoch nicht (vgl. Lange 2002 für einen guten Überblick). Denn Felder führen zu physikalischen und philosophischen Problemen. Das wesent-

liche physikalische Problem ist dieses: Das Feld, das ein Teilchen aufgrund seiner Ladung erzeugt, wirkt nicht nur auf die Bewegung anderer Teilchen ein, sondern auch auf dieses Teilchen selbst zurück. Damit wird die Feldstärke an dem Ort dieses Teilchens unendlich, und die Theorie bricht zusammen. Das heißt: Die klassische Elektrodynamik kann die Bewegungsänderung eines Teilchens gegeben ein einwirkendes externes Feld beschreiben (Lorentz-Kraft), ebenso wie die Veränderung eines Feldes gegeben eine Verteilung geladener Teilchen (Maxwell-Gleichungen); aber es ist nicht möglich, diese beiden Prozesse in einer Theorie kohärent zusammenzubringen. Dieses Problem wird auch im Fortschritt zu Quantenfeldtheorien (wie der Quanten-Elektrodynamik) nicht gelöst: Es lässt sich zwar mit Hilfe von Renormierungs-Techniken in der Berechnung von Wahrscheinlichkeiten für Messergebnisse unter Kontrolle bringen; aber es fehlt bis heute ein Bewegungsgesetz, welches die Zeitentwicklung physikalischer Systeme beschreibt, ohne auf ein Abschneiden (*cut-off*) der Elektronenimpulse und des Raumvolumens ab einer bestimmten Größe angewiesen zu sein.

Über dieses physikalische Problem hinaus ist eine Ontologie von Feldern demselben Einwand von ‚Surplus-Struktur‘ ausgesetzt wie der absolute Raum (vgl. Feynman 1966, 699 f.): Die Felder erstrecken sich ins Unendliche, weit über die Teilchenkonfiguration des Universums hinaus. Was sind dann die Felder? Handelt es sich um Eigenschaften von Punkten der Raum-Zeit? Aber es wäre sonderbar, den Punkten der Raum-Zeit über metrische Eigenschaften hinaus auch kausale Eigenschaften zuzusprechen, welche die Bewegung nur mancher Teilchen (der geladenen) beeinflussen. Anders gesagt: Wenn die Punkte der Raum-Zeit auch Eigenschaften haben, welche die Bewegung von Materie beeinflussen, dann sollten diese Eigenschaften sich auf die Bewegung aller Materie und nicht nur die bestimmter Teilchen auswirken. Der Einfluss auf die Bewegung aller Materie ist gerade derjenige Faktor, welcher ein geometrisches Verständnis der Gravitation in der allgemeinen Relativitätstheorie ermöglicht. Ferner würde dann, wenn die Feldgrößen Eigenschaften von Punkten der Raum-Zeit wären, automatisch eine Festlegung auf den Substantialismus in Bezug auf die Raum-Zeit folgen (Field 1980, 35). Statt als Eigenschaften kann man Felder auch als Substanzen betrachten, das heißt, als eine Art Stoff, welcher die Raum-Zeit füllt. Das ist jedoch auch keine attraktive Position: Dieser Stoff wäre eine Art nacktes Materie-Substrat (*bare substratum*).

Wenn man diese Bedenken für gewichtig hält, dann stehen in Bezug auf Felder genau die gleichen Strategien offen, die der Relationalist in Bezug auf den absoluten Raum in der Newtonschen Mechanik verfolgen kann: Man kann auf die philosophische Strategie setzen, Felder der dynamischen Struktur statt der physikalischen (primitiven) Ontologie zuzuschlagen. Oder man kann die Strategie einer alternativen physikalischen Theorie der klassischen Elektrodynamik verfolgen, welche eine Theorie direkter Teilchen-Interaktion ist, die auch in ihrem Formalismus ohne Feldgrößen auskommt. Die bekannteste solcher Theorien ist die von Wheeler und Feynman (1945).

In der allgemeinen Relativitätstheorie konzipiert Einstein die Gravitation ebenfalls als eine lokale Interaktion, die durch ein Feld vermittelt ist. Das Gravitationsfeld ist das metrische Feld, woraus eine Krümmung der Raum-Zeit aufgrund der Gravitation folgt. Dadurch ist die Debatte um Substantialismus und Relationalismus in Bezug auf die Raum-Zeit jedoch nicht zu Gunsten des Substantialismus entschieden. Zum einen lässt sich Barbour's *shape dynamics* auch einsetzen, um eine relationalistische Alternativ-Theorie zur allgemeinen Relativitätstheorie zu entwickeln (vgl. dazu Gryb/Thebault 2016); zum anderen kann man auch in Bezug auf die allgemeine Relativitätstheorie eine Leibnizsche, relationalistische Ontologie verfolgen, welche das metrische Feld der dynamischen Struktur statt der (primitiven) Ontologie zuschlägt (vgl. dazu Esfeld/Deckert, Kap. 5).

64.4 Quantenphysik

In der Quantenphysik tritt die Feldgröße als Wellenfunktion auf. Diese kann jedoch nicht mehr als ein Feld angesehen werden, das auf dem dreidimensionalen Raum oder der vierdimensionalen Raum-Zeit definiert ist: Die Wellenfunktion ordnet keine Werte den Punkten des Raumes oder der Raum-Zeit zu. Sie ist auf dem Konfigurationsraum definiert. Jeder Punkt des Konfigurationsraumes entspricht einer möglichen Teilchenkonfiguration – das heißt, Ortsverteilung der Teilchen – im physikalischen Raum. Dementsprechend hat der Konfigurationsraum drei Dimensionen für jedes Teilchen, ist also $3N$ -dimensional für N Teilchen.

Indem die Wellenfunktion nur den Punkten des Konfigurationsraumes definite Werte zuordnet, erlaubt sie es, eine Dynamik darzustellen, in der die Bewegung von Teilchen unabhängig von deren Distanz

im physikalischen Raum miteinander korreliert ist. Diese sogenannte ‚Nicht-Lokalität‘ der Quantenphysik ist inzwischen experimentell bestätigt und theoretisch durch das Theorem von Bell (2004, insbesondere Kap. 2, 7 und 24) untermauert. Bells Theorem beweist, kurz gefasst, dass keine physikalische Theorie, welche Einsteins Lokalitätsprinzip genügt – das, was an einem Punkt der Raum-Zeit geschieht, ist nur durch Variablen in dessen unmittelbarer Vergangenheit bestimmt –, die statistischen Vorhersagen der Quantenmechanik für Messergebnisse erfüllen kann. Hieraus folgt ein Konflikt mit der Relativitätsphysik (dazu ausführlich Maudlin 2011), welcher der Grund für Einsteins skeptische Haltung in Bezug auf die Quantenphysik ist (dieser Grund kommt in Einstein 1948 deutlich zum Ausdruck). Auch in der Quantenfeldtheorie ist es nicht gelungen, ein relativistisches Gesetz für die Evolution der Materie in der Raum-Zeit zu formulieren, welches Interaktionen einschließlich Mess-Interaktionen mit definiten Messergebnissen abdeckt.

Die Wellenfunktion erlaubt es des Weiteren, Quantensysteme so darzustellen, dass sie sich in einem Zustand der Superposition in Bezug auf bestimmte Operatoren (*Observablen*) befinden. Die bekannteste Illustration des Superpositionsprinzips ist ‚Schrödingers Katze‘, die in einem quantenphysikalischen Experiment so dargestellt wird, dass sie sich in einem Zustand der Überlagerung aus lebendig und tot zu sein befindet. Das Gesetz für die Zeitentwicklung der Wellenfunktion, die Schrödinger-Gleichung, führt zu einer immer weitergehenden Fortsetzung dieser Zustandsüberlagerungen, weil diese Gleichung linear und deterministisch ist. Beobachtet werden allerdings keine Superpositionen, sondern, um in dem Beispiel zu bleiben, entweder eine lebendige oder eine tote Katze.

Von der Schrödinger-Gleichung aus einen Bezug zur beobachteten physikalischen Wirklichkeit herzustellen, indem man postuliert, dass im Falle einer Messung die Schrödinger-Gleichung außer Kraft gesetzt wird und die Wellenfunktion zu einem der Terme der Superposition kollabiert – also entweder lebendige oder tote Katze –, führt in das Messproblem der Quantenphysik: Messungen sind keine besonderen Interaktionen zusätzlich zu Gravitation und Elektromagnetismus, die ein eigenes Gesetz erfordern. Messgeräte sind keine natürliche Art zusätzlich zu Elektronen, Wassermolekülen, Tigern usw. Generell gibt es keine wohldefinierte Grenze zwischen Makro- und Mikrosystemen. Es ist daher inkonsistent anzunehmen, dass Makrosysteme immer in einem bestimmten Zustand sind, Mikrosysteme hingegen nicht, obwohl Makro-

systeme aus Mikrosystemen aufgebaut sind. An den Verwirrungen um das sogenannte Messproblem der Quantenphysik zeigt sich wiederum, dass man aus dem Formalismus einer physikalischen Theorie nicht einfach ontologische Aussagen ableiten kann. Auch besteht kein Anlass zur Kapitulation in dem Sinne, die Quantenphysik auf Aussagen zu beschränken, welche aus gegebenen Anfangszuständen Wahrscheinlichkeiten für Messergebnisse ableiten, dabei aber auf eine Beschreibung der individuellen Prozesse, die in der Natur ablaufen, verzichten, und somit Physik als eine Theorie der *Physis* (Natur) aufzugeben.

Um diesen Verwirrungen zu entrinnen, stellt die Unterscheidung zwischen primitiver Ontologie und dynamischer Struktur ein geeignetes begriffliches Werkzeug bereit. Wenn man an definitiven Messergebnissen festhält, dann ist man auf eine primitive Ontologie einer Verteilung von Materie im physikalischen Raum festgelegt, welche die definiten Messergebnisse aufbaut (wie zum Beispiel eine entweder lebendige oder tote Katze). Dann ist man des Weiteren auf eine dynamische Struktur festgelegt, welche die Zeitentwicklung dieser Materieverteilung darstellt und die sich nicht in der Schrödinger-Gleichung erschöpfen kann; denn diese beschreibt die Zeitentwicklung der Wellenfunktion und nicht – jedenfalls nicht unmittelbar – die der Materieverteilung im physikalischen Raum.

Wie die auf de Broglie (1928), Bohm (1952) und Bell (2004, Kap. 4, Original 1971) zurückgehende Grundlegung der Quantentheorie, die heute als Bohmsche Mechanik bekannt ist (Dürr u. a. 2013), zeigt, besteht keinerlei Grund dafür, in der Quantenphysik die primitive Ontologie von Punktteilchen der klassischen Physik aufzugeben. Die Quantenphysik verdeutlicht lediglich, dass die Teilchen allein durch ihre relative Position – das heißt, ihre Abstände – charakterisiert sind; Variablen wie Masse und Ladung sind auf der Ebene der Wellenfunktion situiert, statt den einzelnen Teilchen je für sich genommen zuzukommen. Mit Hilfe der Wellenfunktion und deren Zeitentwicklung gemäß der Schrödinger-Gleichung lässt sich ein Gesetz formulieren, das die Entwicklung der Teilchenkonfiguration und damit die Bahnen der einzelnen Teilchen im Raum festlegt (die sog. Führungsgleichung). Dieses Gesetz – also die dynamische Struktur der Theorie – ist grundverschieden von den Kraftgesetzen der klassischen Physik. Mit diesem Gesetz verbunden ist dann wieder genau wie in der klassischen statistischen Mechanik ein Wahrscheinlichkeitsmaß, aus dem Aussagen über das typische Ver-

halten einzelner Systeme unter Ignoranz der Anfangsbedingungen folgen. Auf diese Weise lässt sich die Bornsche Regel zur Berechnung von Wahrscheinlichkeiten für Messergebnisse aus der Bohmschen Mechanik ableiten und durch diese erklären. Die Wahrscheinlichkeiten in der Quantenphysik haben mithin exakt den gleichen Status wie die Wahrscheinlichkeiten in der klassischen Physik.

Dieses gilt nicht nur für die Quantenmechanik, sondern ebenso für die Quantenfeldtheorie: Auch hier lässt sich der Formalismus zur Berechnung von Wahrscheinlichkeiten für Messergebnisse – einschließlich des Auftauchens von Teilchen für Beobachter und des Abtauchens von Teilchen aus dem Beobachtungshorizont (der sog. Erzeugung und Vernichtung von Teilchen) – aus einer primitiven Ontologie permanenter Teilchen und einer dynamischen Struktur in Gestalt eines deterministischen Bewegungsgesetzes, das Bahnen für diese Teilchen liefert, ableiten (vgl. Esfeld/Deckert, Kap. 4). Wiederum ist es auch möglich, diese dynamische Struktur einschließlich der Wellenfunktion als etwas zu verstehen, das nicht zur Ontologie gehört, aber auch kein bloßes Instrument zur Berechnung von Wahrscheinlichkeiten für Messergebnisse ist: Die Wellenfunktion ist das zentrale Element eines dynamischen Gesetzes, welches die beste Balance von Einfachheit und Informationsgehalt in der Beschreibung der Teilchenbewegung erreicht (Callender 2015; Miller 2014; Esfeld 2014).

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten: Der gesamte Nebel um die Quantenphysik mit allen ihren Paradoxien löst sich in einer begrifflich klaren Weise auf, wenn man die folgenden drei Fragen im Auge behält und die einfachste Antwort auf diese Fragen, welche in der klassischen Physik illustriert ist, auch in der Quantenphysik stringent durchdenkt:

- Was ist die primitive Ontologie einer ausgedehnten Materieverteilung?
- Was ist das Gesetz für die Entwicklung dieser Materieverteilung?
- Wie gelangt man von diesem Gesetz zu Wahrscheinlichkeitsaussagen darüber, welches Verhalten einer betrachteten Materieverteilung wir unter Ignoranz der genauen Anfangsbedingungen erwarten können?

Literatur

Barbour, Julian B: Relational concepts of space and time. In: British Journal for the Philosophy of Science 33 (1982), 251–274.

Bell, John S.: Speakable and unspeakable in quantum mechanics. Cambridge 2004.

- Bird, Alexander: Nature's metaphysics. Laws and properties. Oxford 2007.
- Bohm, David: A suggested interpretation of the quantum theory in terms of 'hidden' variables. In: Physical Review 85 (1952), 166–179, 180–193.
- Callender, Craig: One world, one beable. In: Synthese 192 (2015), 3153–3177.
- de Broglie, Louis: La nouvelle dynamique des quanta. In: Electrons et photons. Rapports et discussions du cinquième Conseil de physique tenu à Bruxelles du 24 au 29 octobre 1927 sous les auspices de l'Institut international de physique Solvay. Paris 1928, 105–132.
- Dürr, Detlef/Goldstein, Sheldon/Zanghi, Nino: Quantum physics without quantum philosophy. Berlin 2013.
- Einstein, Albert: Quanten-Mechanik und Wirklichkeit. In: Dialectica 2 (1948), 320–324.
- Esfeld, Michael/Deckert, Dirk-André: A minimalist ontology of the natural world. New York 2017.
- Esfeld, Michael: Quantum Humeanism, or: physicalism without properties. In: Philosophical Quarterly 64 (2014), 453–470.
- Feynman, Richard P.: The development of the space-time view of quantum electrodynamics. Nobel Lecture, December 11, 1965. In: Science 153 (1966), 699–708.
- Field, Hartry H.: Science without numbers. Oxford 1980.
- Gryb, Sean/Thebault, Karim P. Y.: Time remains. In: British Journal for the Philosophy of Science 67 (2016), 663–705.
- Hall, Ned: Humean reductionism about laws of nature. Unveröffentlicht (2009), [http://philpapers.org/rec/ HALHRA](http://philpapers.org/rec/HALHRA).
- Huggett, Nick: The regularity account of relational space-time. In: Mind 115 (2006), 41–73.
- Lange, Marc: An introduction to the philosophy of physics. Oxford 2002.
- Lewis, David: Humean supervenience debugged. In: Mind 103 (1994), 473–490.
- Mach, Ernst: Die Mechanik in ihrer Entwicklung. Leipzig 1897.
- Maudlin, Tim: Philosophy of physics. Space and time. Princeton 2012.
- Maudlin, Tim: Quantum non-locality and relativity. Chichester 2011.
- Maudlin, Tim: The metaphysics within physics. Oxford 2007.
- Miller, Elizabeth: Quantum entanglement, Bohmian mechanics, and Humean supervenience. In: Australasian Journal of Philosophy 92 (2014), 567–583.
- Newton, Isaac: Optik. Übersetzt von William Abendroth. Leipzig 1898.
- Strawson, Galen: The secret connexion. Causation, realism, and David Hume. Oxford 1989.
- Vassallo, Antonio/Esfeld, Michael: Leibnizian relationalism for general relativistic physics. In: Studies in History and Philosophy of Modern Physics 55 (2016), 101–107.
- Wheeler, John A./Feynman, Richard P.: Interaction with the absorber as the mechanism of radiation. In: Reviews of Modern Physics 17 (1945), 157–181.

Michael Esfeld

65 Ontologie der Möglichkeiten (Modalontologie)

65.1 Möglichkeit und Existenz

Im Mittelpunkt der Modalontologie steht das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Existenz. Versteht man ›existieren‹ im minimalen Sinn, im Sinn von ›überhaupt etwas sein‹, so existiert manches, was unmöglich ist. Zum Beispiel ist der unmögliche Sachverhalt, dass 2 plus 2 gleich 5 ist, überhaupt etwas (wir können uns ja auf ihn beziehen); er existiert also in diesem Sinn. Ebenso ist die unmögliche Eigenschaft, ein rundes Quadrat zu sein, überhaupt etwas; sie existiert also in diesem Sinn.

Versteht man aber ›existieren‹ im Sinn von ›etwas Wirkliches sein‹ (und nicht bloß im Sinne von ›überhaupt etwas sein‹), dann ist alles, was existiert, möglich; denn alles, was existiert – d. h. nun: etwas Wirkliches ist –, kann offensichtlich etwas Wirkliches sein, ist also möglich (wäre es nicht möglich, so könnte es nicht etwas Wirkliches sein, wäre also gewiss nichts Wirkliches, existierte also nicht). Der Sachverhalt, dass 2 plus 2 gleich 5 ist, und die Eigenschaft, ein rundes Quadrat zu sein, sind bei dieser zweiten Deutung von ›existieren‹ keine Gegenbeispiele zu ›Alles, was existiert, ist möglich‹; denn obwohl sie durchaus *überhaupt etwas* sind, so sind sie doch *nichts Wirkliches*; sie existieren also in diesem (letzteren) Sinne nicht.

Der für die Modalontologie in erster Linie einschlägige Begriff der Existenz ist der des Wirklichseins. Unter seiner Verwendung lassen sich mithilfe des basalen Möglichkeitsoperators die basalen Modalprädikate definieren (also: Mithilfe des aus Sätzen satzbildenden Ausdrucks ›Es ist möglich, dass‹ in seiner uneingeschränkten Bedeutung lassen sich definieren die aus Namen satzbildenden Ausdrücke ›x ist möglich‹ und ›x ist notwendig‹, jeweils in ihrer uneingeschränkten Bedeutung):

- x ist möglich := Es ist möglich, dass x existiert [etwas Wirkliches ist];
- x ist notwendig := Es ist nicht möglich, dass x nicht existiert [nicht etwas Wirkliches ist].

Darauf aufbauend lassen sich weitere wichtige Modalprädikate wie folgt definieren:

- x ist bloß [oder: rein] möglich := x ist möglich, aber existiert nicht;
- x ist contingent := x ist möglich, aber nicht notwendig;

- x existiert contingent := x existiert, aber ist kontingent.

Wie gesehen gilt im Sinne des für die Modalontologie primär einschlägigen Existenzbegriffs (wonach Existenz Wirklichsein ist): Alles, was existiert, ist möglich. Gilt auch die Umkehrung: Alles, was möglich ist, existiert? Diese These ist offensichtlich richtig, wenn man unter ›existieren‹ dasselbe wie unter ›überhaupt etwas sein‹ versteht; denn alles ist ja überhaupt etwas, also ist auch alles, was möglich ist, überhaupt etwas. Wenn man aber unter ›existieren‹ dasselbe versteht wie unter ›etwas Wirkliches sein‹, also den Existenzbegriff verwendet, der für die Modalontologie primär einschlägig ist, dann sieht es anders aus. Philosophen, die dafürhalten, dass mindestens alles, was möglich ist (wenn nicht gar alles überhaupt), existiert – sprich: etwas Wirkliches ist –, werden als ›Aktualisten‹ bezeichnet (von lat. *actualis*: wirklich). Philosophen hingegen, die dafürhalten, dass manches, was möglich ist, nicht existiert – sprich: nichts Wirkliches ist –, bezeichnen man als ›Possibilisten‹ (von lat. *possibilis*: möglich).

In Ontologenkreisen bekannte Aktualisten der jüngeren Zeit sind David Armstrong und Alvin Plantinga. Die bekanntesten Possibilisten sind Leibniz und David Lewis. Ein Possibilist war auch Alexius Meinong, allerdings ein etwas merkwürdiger, nahm er doch neben der (recht verstanden) unkontroversen These, dass alles, was existiert, möglich ist, und der possibilistischen These, dass manches, was möglich ist, nicht existiert, zudem an, dass manche Entitäten (›Entitäten‹ im Sinne von ›Etwassen‹) unmöglich sind, d. h.: dass es manchen Entitäten nicht möglich ist zu existieren, sprich: etwas Wirkliches zu sein. Er dachte dabei durchaus nicht nur an unmögliche Sachverhalte und Eigenschaften, sondern auch an unmögliche Partikularien (Individuen), z. B. ›das runde Quadrat‹. Der Meinongianismus gilt vielen Philosophen als eine extremistische Position und als offensichtlich falsch. Gleichwohl hat er Anhänger gefunden (etwa Terence Parsons und Edward Zalta); in der Ontologie fiktionaler Entitäten (wie Anna Karenina und Harry Potter) hat der Meinongianismus seine Nützlichkeit erwiesen.

Wie aber gehen Aktualisten mit dem naheliegenden Einwand um, dass, wenn schon nicht Individuen wie Pegasus oder Zerberus, so doch manche Sachverhalte – z. B. der Sachverhalt, dass die Zugspitze im Jahre 2017 3100 m hoch ist – und Eigenschaften – z. B. die Eigenschaft, ein geflügeltes Einhorn zu sein – doch durchaus möglich sind, aber nicht existieren, nichts Wirkliches sind? Aktualisten begegnen dem Einwand (wenn sie Sachverhalte und Eigenschaften nicht ohne-

hin ablehnen) mit der Behauptung, dass der fragliche Sachverhalt, obwohl er nicht der Fall ist, sehr wohl etwas Wirkliches sei, nämlich ein *abstraktes* Wirkliches (wie die Zahl 2); dass die fragliche Eigenschaft, obwohl sie durch nichts Wirkliches exemplifiziert wird, dennoch ein *abstraktes* Wirkliches bleibe. Possibilisten hingegen sehen schon allein im Nicht-der-Fall-Sein des Sachverhalts einen hinreichenden Grund seines Nichtwirklichseins; und in der Tatsache, dass die Eigenschaft durch nichts Wirkliches exemplifiziert wird, einen hinreichenden Grund dafür, dass sie nichts Wirkliches ist.

65.2 Mögliche Welten

Ein prominentes Anwendungsbeispiel für die oben definierten, in ihrer Bedeutung uneingeschränkten Modalprädikate ist das folgende: Die wirkliche Welt existiert und ist deshalb möglich; sie ist aber nicht notwendig; folglich ist sie contingent und existiert contingent. Die Welt *W* wiederum, die so weitgehend wie möglich wie die wirkliche Welt ist, in der aber keine Kriege stattfinden, ist ebenfalls möglich; und sie ist ebenfalls nicht notwendig, denn sie existiert ja nicht: sie ist nichts Wirkliches; die Welt *W* ist also bloß möglich. Allgemein gilt, dass jede von der wirklichen Welt verschiedene mögliche Welt bloß möglich ist; denn wäre sie etwas Wirkliches, so wären zwei mögliche Welten wirklich und man könnte nicht mehr von *der* wirklichen Welt sprechen. Zudem: Welche der beiden wirklichen Welten, wenn zwei wirklich wären, wäre denn die maßgebliche? Nehmen wir an, in der einen der beiden wirklichen Welten findet der Zweite Weltkrieg statt, in der anderen nicht. Hat der Zweite Weltkrieg nun stattgefunden oder nicht, oder hat er etwa sowohl stattgefunden als auch nicht?

Von der wirklichen Welt verschiedene mögliche Welten sind für Possibilisten die Paradigmen reiner Possibilitäten. Aktualisten, auf der anderen Seite, brauchen keineswegs zu leugnen, dass es eine Pluralität von möglichen Welten gibt. Manche tun es dennoch und behaupten, dass die wirkliche Welt die einzige Welt sei; neben *der Welt* – der einzigen Welt – gebe es allerdings eine Pluralität von umfassenden und *als Abstrakta wirklichen* Weisen, in denen die Welt sein kann, darunter eine einzige, in der sie ist. Jene Aktualisten jedoch, die eine Pluralität von möglichen Welten annehmen, können sagen, dass diese Welten zwar alle etwas Wirkliches sind, doch nicht alle wirklich in der gleichen Weise. Eine einzige der möglichen Wel-

ten sei etwas Konkretes und wirklich, alle anderen seien zwar ebenfalls wirklich, dabei aber alle etwas Abstraktes. Die eine konkrete Welt unter den möglichen Welten nenne man ›die wirkliche Welt‹ oder auch ›die Welt‹; alle übrigen, abstrakten Welten unter den möglichen Welten könne man, wenn man will, als ›bloß möglichen Welten‹ bezeichnen, sind sie doch von der wirklichen Welt verschieden und abstrakt, nicht konkret wie diese. Bei dieser an den Possibilismus angepassten Sprechweise darf jedoch nicht vergessen werden, dass es für Aktualisten keine *im eigentlichen Sinne* bloß möglichen Welten geben kann: keine möglichen Welten, die im geraden, unmodifizierten Sinn *nichts Wirkliches* sind.

Geht man von einer Pluralität bloß möglicher Welten neben der wirklichen Welt aus und nimmt an, dass diese Welten unabhängig vom menschlichen Geist existieren (d. h.: überhaupt etwas sind), dann vertritt man einen *modalen Realismus*, samt seiner Konsequenz: dem realistischen Verständnis von Möglichkeit und Notwendigkeit. Nimmt man hingegen an, dass die bloß möglichen Welten zwar existieren (überhaupt etwas sind), aber nicht unabhängig vom menschlichen Geist, so vertritt man einen *modalen Anti-Realismus*, samt seiner Konsequenz: dem anti-realistischen Verständnis von Möglichkeit und Notwendigkeit. Demnach: Der Possibilismus bzgl. möglicher Welten (die These, dass manche möglichen Welten nichts Wirkliches sind) kann sich sowohl mit einem modalen Realismus als auch mit einem modalen Anti-Realismus verbinden. Weithin hat sich eingebürgert, unter ›modalem Realismus – >modal realism< – die sehr spezielle Verbindung von Weltenpossibilismus und modalem Realismus bei David Lewis zu verstehen (dazu weiter unten); aber eine Ablösung des Begriffs von der Fixierung auf diesen einen Anwendungsfall empfiehlt sich.

65.3 Weltenrelative Wahrheit und weltenrelative Möglichkeit

Gönnt man sich neben der wirklichen Welt eine Pluralität von *im eigentlichen Sinne* bloß möglichen Welten – ob realistisch oder anti-realistisch konzipiert –, so besitzt man damit ein brauchbares Instrument philosophischer Analyse. Denn wird von einer Pluralität von möglichen Welten ausgegangen, dann ist es sinnvoll, den Begriff der Wahrheit und der Möglichkeit auf Welten zu relativieren, mit welchen weltenrelativen Begriffen sich dann die Wahrheitsbedingungen für mit Modaloperatoren gebildete Sätze transparent machen

lassen. Betrachten wir das folgende generelle Schema für Wahrheitsanalysen bei Möglichkeitsoperatoren:

- (I) Für alle möglichen Welten w gilt: $\text{›Es ist } Q \text{ möglich, dass } A\text{‹}$ ist wahr relativ zu w genau dann, wenn für mindestens eine mögliche Welt w' , die relativ zu w Q möglich ist, gilt: $\text{›A‹ ist wahr in } w'\text{.}$

Aus diesem Schema wird, z. B., die Wahrheitsanalyse für den Operator der *naturgesetzlichen Möglichkeit*, wenn der Schemabuchstabe $\text{›}Q\text{‹}$ an den beiden Stellen, wo er vorkommt, durch das Wort ›naturgesetzlich‹ ersetzt wird. Die nächste Frage ist dann, was es heißt, dass eine mögliche Welt w' relativ zu einer möglichen Welt w naturgesetzlich möglich ist? Diese Frage hat zwei mögliche Antworten: (1) die Naturgesetze von w' sind dieselben wie die Naturgesetze von w ; (2) die Geschehnisse von w' stehen nicht im Widerspruch zu den Naturgesetzen von w . Für welche dieser Antworten man sich entscheidet, wird einen zu einer jeweils anderen Logik der naturgesetzlichen Möglichkeit führen.

Ist die Wahrheitsanalyse der naturgesetzlichen Möglichkeit eine vollständige, ist sie eine *Wahrheitsdefinition* für diese Möglichkeit? Es sieht so aus. Der Ausdruck $\text{›naturgesetzlich möglich‹}$ kommt zwar auch rechts vom $\text{›genau dann, wenn‹}$ vor, was als Hinweis darauf gewertet werden könnte, dass von einer Definition keine Rede sein kann; doch ist das fragliche Vorkommnis eliminierbar (wie gerade gesehen). Freilich bleibt ein beunruhigender Rest: Was sind Naturgesetze? Und lässt sich sagen, was sie sind, ohne vom Begriff des naturgesetzlich Möglichen schon Gebrauch zu machen (was man auch schon dann tut, wenn man vom Begriff des naturgesetzlich *Unmöglich*nen Gebrauch macht)?

Trotz dieser dunklen Punkte hat sich die angegebene Wahrheitsanalyse als sehr hilfreich für das Verständnis der naturgesetzlichen Möglichkeit *und* Notwendigkeit erwiesen. Wegen des generellen logischen Zusammenhangs zwischen Möglichkeits- und Notwendigkeitsoperatoren ($\text{Es ist } Q \text{ notwendig, dass } A$, genau dann, wenn $\text{es nicht } Q \text{ möglich ist, dass nicht-}A\text{)}$ erhält man nämlich aus der Wahrheitsanalyse für naturgesetzliche Möglichkeit die zugehörige Wahrheitsanalyse für naturgesetzliche Notwendigkeit:

- (II) Für alle möglichen Welten w gilt: $\text{›Es ist naturgesetzlich notwendig, dass } A\text{‹}$ ist wahr relativ zu w genau dann, wenn für jede mögliche Welt w' , die relativ zu w naturgesetzlich möglich ist, gilt: $\text{›A‹ ist wahr relativ zu } w'\text{.}$

Wenn gleich es aus den Wahrheitsanalysen für die beiden auf Naturgesetzlichkeit gebauten (und dadurch eingeschränkten) Modaloperatoren nicht hervorgeht, so steht doch außer Frage, dass mit dem Prima-Facie-Verständnis von ihnen eine possibilistische und realistische Auffassung möglicher Welten verbunden ist. Gleches gilt für die absoluten Modaloperatoren, den Operator der *absoluten* (der logisch schwächsten) *Möglichkeit* und den Operator der *absoluten* (der logisch stärksten) *Notwendigkeit*. Die (auf Leibniz zurückgehenden) Wahrheitsanalysen für diese Operatoren lauten wie folgt:

- (III) Für alle möglichen Welten w gilt: $\text{›Es ist absolut möglich, dass } A\text{‹}$ ist wahr relativ zu w genau dann, wenn für mindestens eine mögliche Welt w' gilt: $\text{›A‹ ist wahr relativ zu } w'\text{.}$
- (IV) Für alle möglichen Welten w gilt: $\text{›Es ist absolut notwendig, dass } A\text{‹}$ ist wahr relativ zu w genau dann, wenn für jede mögliche Welt w' gilt: $\text{›A‹ ist wahr relativ zu } w'\text{.}$

Bei der ersten dieser beiden Analysen kann man nun sicherlich nicht von einer Wahrheitsdefinition für die absolute Möglichkeit sprechen. Denn deren Operator ist ja kein anderer als der basale Möglichkeitsoperator, mit dem oben das basale Möglichkeitsprädikat definiert wurde; genau dieses Prädikat kommt aber nun in der fraglichen Analyse rechts vom $\text{›genau dann, wenn‹}$ zum Einsatz. Die Wahrheitsanalyse enthält also eine gewisse (versteckte) Zirkularität und ist demzufolge keine Definition – was jedoch ihrer (logikgründenden) Nützlichkeit wenig Abbruch tut.

65.4 Weltenrelative Existenz

Auch der Begriff der Existenz lässt sich auf mögliche Welten relativieren: Von $\text{›existiert (schlechthin‹}$ wird übergegangen zu $\text{›existiert relativ zu (der möglichen Welt } w\text{)}‹}$. Für ›existieren‹ im Sinne von $\text{›überhaupt etwas sein‹}$ ist die Relativierung allerdings uninteressant, da relativ zu jeder möglichen Welt *genau dasselbe* überhaupt etwas ist. Anders sieht es für ›existieren‹ im Sinne von $\text{›etwas Wirkliches sein‹}$ aus: Es ist nicht relativ zu jeder möglichen Welt dasselbe wirklich. Vielmehr ist relativ zu jeder möglichen Welt immer anderes wirklich: Jede mögliche Welt ist relativ zu sich selbst wirklich, und jede von ihr verschiedene mögliche Welt ist relativ zu ihr nicht wirklich, sondern bloß möglich. Folglich existiert – im Sinne von

›ist etwas Wirkliches‹ – relativ zu jeder möglichen Welt *anderes*.

Ist überhaupt irgend etwas sowohl relativ zu einer möglichen Welt *w* wirklich als auch relativ zu einer von ihr verschiedenen möglichen Welt *w'*? Es ist ein Kennzeichen des speziellen (oft als ›extrem‹ bezeichneten) modalen Realismus von David Lewis, dass jedenfalls kein konkretes Individuum – keine konkrete Partikularie – relativ zu zwei verschiedenen möglichen Welten *zugleich* wirklich ist. Nach Lewis haben, wenn die Welten *w* und *w'* verschieden sind, die relativ zu *w* wirklichen (aktualen) konkreten Partikularien keine gemeinsamen Elemente mit den relativ zur Welt *w'* wirklichen konkreten Partikularien. Denn zum einen sind *w* und *w'* – wie alle möglichen Welten – für Lewis mehr oder minder materiell-energetisch gefüllte, mögliche, völlig konkrete Raumzeiten, die keine gemeinsamen (raumzeitlichen) Teile haben und auch keinen kausalen Einfluss aufeinander ausüben können (sonst läge ja der Schluss nahe, dass *w* und *w'* zusammen *eine* Raumzeit bilden, also gar keine *zwei* möglichen Welten sind). Zum anderen bedeutet gemäß Lewis, relativ zu einer möglichen Welt etwas Wirkliches (Aktuelles) zu sein, für konkrete Partikularien schlicht, ein raumzeitlicher Teil der fraglichen möglichen Welt zu sein. Das Getrenntsein von möglichen Welten hinsichtlich der relativ zu ihnen jeweils wirklichen konkreten Partikularien ist die unausweichliche Konsequenz der beiden angeführten lewisschen Voraussetzungen.

Dieses Getrenntsein hat einschneidende Folgen. Gemäß dem weiter oben Gesagten ist der Satz ›Es ist absolut möglich, dass U. M. einmal Geographie studiert‹ relativ zur wirklichen Welt wahr – d. h.: er ist *simpliciter* wahr – genau dann, wenn für mindestens eine mögliche Welt *w'* gilt: ›U. M. studiert einmal Geographie‹ ist wahr relativ zu *w'*. Da der fragliche Möglichkeitssatz wahr ist (höchst plausiblerweise: es spricht ja wahrlich nichts dafür und einiges dagegen, dass es *absolut unmöglich* ist, dass U. M. einmal Geographie studiert), so gilt also für mindestens eine mögliche Welt *w'*: ›U. M. studiert einmal Geographie‹ ist wahr relativ zu *w'*. Jede solchermaßen geartete mögliche Welt muss dabei eine *andere* als die wirkliche sein, denn, wie ich sicher weiß, ist der Satz ›U. M. studiert einmal Geographie‹ relativ zur wirklichen Welt *nicht wahr*. Wie ich ebenfalls sicher weiß, ist U. M. eine konkrete Partikularie, die relativ zur wirklichen Welt etwas Wirkliches ist. Geht man nun von dem oben geschilderten Teil der lewisschen Modalontologie aus, so folgt aus den spezifizierten unproblematischen Fest-

stellungen etwas höchst Problematisches: U. M. ist relativ zu jeder möglichen Welt *nichts Wirkliches*, relativ zu der ›U. M. studiert einmal Geographie‹ wahr ist. U. M. ist nur etwas Wirkliches relativ zur wirklichen Welt, relativ zu der ›U. M. studiert einmal Geographie‹ nicht wahr ist. Wie kann dann für mindestens eine mögliche Welt *w'* gelten: ›U. M. studiert einmal Geographie‹ ist wahr relativ zu *w'* – wenn doch U. M. relativ zu *w'* nichts Wirkliches ist? Relativ zu einer möglichen Welt Geographie zu studieren, ohne relativ zu ihr etwas Wirkliches zu sein – das geht doch nicht.

Lewis' Lösung des Problems ist, dass er an die Stelle der Identität zwischen einer konkreten Partikularie *x*, die relativ zu *w* wirklich ist, und einer konkreten Partikularie *y*, die relativ zu *w'* wirklich ist – welche Identität nun eben bei seiner Modalontologie unmöglich ist, sofern nur *w* und *w'* verschiedene mögliche Welten sind – die *Gegenstückbeziehung* (*counterpart relation*) zwischen *x* und *y* setzt, die auch dann bestehen kann, wenn *x*, als wirklich relativ zu *w*, und *y*, als wirklich relativ zu *w'*, verschieden sein müssen. Diesen *Identitätsersatz* – die Gegenstückbeziehung – sieht Lewis gleichwohl als geeignet dafür an, zur Wahrheit (beispielsweise relativ zur wirklichen Welt) von Möglichkeitsaussagen über *x* (beispielsweise über U. M.) beizutragen: ›Es ist absolut möglich, dass U. M. einmal Geographie studiert‹ ist wahr (relativ zur wirklichen Welt), mit anderen Worten: Für mindestens eine mögliche Welt *w'* gilt: ›U. M. studiert einmal Geographie‹ ist wahr relativ zu *w'*. Beide Aussagen sind unbestritten; aber gemäß Lewis bedeuten sie so viel wie ›Für mindestens eine mögliche Welt *w'* und mindestens ein *y* gilt: *y* ist wirklich relativ zu *w'* [d. h.: *y* ist ein raumzeitlicher Teil von *w'*] und *y* ist ein *Gegenstück* von U. M. und *y* studiert in *w'* einmal Geographie‹. Es ist eine bleibende schwere Hypothek der lewisschen Modalontologie, dass nicht recht zu glauben ist, dass *dies* es ist, was ›Es ist absolut möglich, dass U. M. einmal Geographie studiert‹ besagt. Was hat denn, dass ein anderer als U. M. – ein Gegenstück von U. M. – in einer anderen möglichen Welt einmal Geographie studiert, zu tun mit der bloßen absoluten Möglichkeit für U. M., einmal Geographie zu studieren? Nichts, so scheint es; denn jenes Gegenstück ist nun eben nicht U. M. Es hilft da auch nichts, dass das Gegenstück von U. M. U. M. ähnlich sein soll, gar ähnlicher als alles andere, was relativ zu der fraglichen möglichen Welt etwas Wirkliches ist.

Manchen sind diese Schwierigkeiten Anlass, nicht nur den speziellen, extremen lewisschen modalen Realismus zu verabschieden, sondern gleich die Mög-

liche-Welten-Analyse von Modalitäten überhaupt. Was hat Möglichkeit und Notwendigkeit mit möglichen Welten überhaupt zu tun?, fragen Neo-Aristoteles. Nun, beispielsweise *das*, was in (III) und (IV) zum Ausdruck kommt. Dass damit keine vollständige Erhellung der sogenannten alethischen (ontischen) Modalitäten vorliegt – das ist zugestanden; der Wert von (III) und (IV) besteht aber dennoch.

Das geschilderte Problem des lewisschen modalen Realismus lässt sich zudem dadurch vermeiden, dass man mögliche Welten (anders als Lewis) als maximal umfassende, dabei aber immer noch konsistente Sachverhalte auffasst. Während konkrete Partikularien nicht gut raumzeitlicher Teil von zwei verschiedenen Raumzeiten sein können, können sie sehr wohl Konstituenten von zwei (und mehr) maximal-konsistenten Sachverhalten sein. Beispielsweise ist U. M. ohne Zweifel sowohl Konstituente des Sachverhalts, dass U. M. etwas Wirkliches ist und niemals Geographie studiert, als auch des Sachverhalts, dass U. M. etwas Wirkliches ist und einmal Geographie studiert. Die wirkliche Welt ist aber nach der Sachverhaltauffassung von möglichen Welten eine bestimmte maximal-konsistente Erweiterung des ersten Sachverhalts, und eine mögliche Welt, relativ zu der U. M. etwas Wirkliches ist und einmal Geographie studiert, ist irgendeine maximal-konsistente Erweiterung des letzten Sachverhalts. Folglich ist U. M. – ein und dieselbe konkrete Partikularie – in einem *echten* Sinn wirklich relativ zu zwei möglichen Welten (und nicht bloß in dem unechten Sinn, dass er zwar relativ zur wirklichen Welt wirklich ist, in der fraglichen anderen möglichen Welt aber eigentlich nur ein relativ zu ihr wirkliches Gegenstück hat); denn er ist ja (echte) Konstituente beider möglichen Welten.

Weltenpossibilismus und modaler Realismus liegen mit der Sachverhaltauffassung möglicher Welten immer noch vor, sofern nur die (vielen) maximal-konsistenten Sachverhalte unabhängig vom menschlichen Geist überhaupt etwas sind und manche von ihnen – genauer gesagt: alle bis auf einen – möglich, aber (im geraden, unmodifizierten Sinn) nichts Wirkliches sind. Dagegen spricht nichts, wenn nur Sachverhalte klar von Propositionen unterschieden werden, also von den Bedeutungen von Aussagesätzen. Von sprachlichen Bedeutungen ist es nicht unplausibel, anzunehmen, sie seien *nicht* unabhängig vom menschlichen Geist überhaupt etwas, und sie seien *abstrakt* und als Abstrakte ausnahmslos *wirklich*. Aber ein Sachverhalt ist nicht die Bedeutung eines Aussagesatzes, ist keine Proposition, sondern ist das, wovon

der Satz *mittels seiner Bedeutung* handelt (etwa davon, dass ein gewisses Objekt gewisse Eigenschaften hat), und das ist unabhängig vom menschlichen Geist überhaupt etwas und in der Regel nichts Abstraktes und oft keine Tatsache, also oft nichts Wirkliches.

65.5 Absolutes Wirklichsein und weltenrelatives Wirklichsein

Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis absolutes Wirklichsein und weltenrelatives Wirklichsein zueinander stehen. Die beiden unterscheiden sich augenfällig wie folgt: Eine einzige mögliche Welt ist wirklich, alle anderen sind nicht wirklich; jede möglich Welt ist relativ zu sich selbst wirklich, alle anderen sind relativ zu ihr nicht wirklich.

Der absolute Begriff ließe sich mittels des relativen definieren, wenn man einen geeigneten absoluten Bezugspunkt hätte, der ohne Verwendung des (ja erst zu definierenden) absoluten Begriffs auszeichnbar ist: »x ist wirklich« würde dann dasselbe besagen wie »x ist wirklich relativ zu W^* «, wobei W^* – eine gewisse mögliche Welt – der einschlägige absolute Bezugspunkt wäre. Nun ist W^* selbstverständlich keine andere mögliche Welt als die wirkliche Welt. Aber lässt sich W^* auszeichnen, ohne von der Wahrheit Gebrauch zu machen, dass sie die wirkliche Welt ist (machte man davon Gebrauch, so würde man ja zirkulär und unzulässig den absoluten Wirklichkeitsbegriff mittels seiner selbst definieren)? Es ist ein weiteres Merkmal des speziellen modalen Realismus von David Lewis, dass die fragliche Auszeichnung bei jenem Ansatz möglich ist: W^* ist einfach diejenige mögliche Welt, von der (beispielsweise) U. M. ein raumzeitlicher Teil ist.

Gleichzeitig ist zu sagen, dass der Unterschied zwischen absolutem Wirklichsein und absolutem Nichtwirklichsein bei David Lewis ohne jeden ontologischen Tiefgang ist; denn ebenso wie W^* dadurch ausgezeichnet ist, dass U. M. ein raumzeitlicher Teil von ihr ist, ist ja eine andere mögliche Welt W^{**} dadurch ausgezeichnet, dass X. Y. (vielleicht ein Gegenstück von U. M.) ein raumzeitlicher Teil nun von ihr ist. Was hat W^* gegenüber W^{**} voraus, dass W^* und nicht W^{**} als absoluter Bezugspunkt für die Definition des absoluten Wirklichkeitsbegriffs fungieren soll? Doch nur, dass U. M. raumzeitlicher Teil nicht von W^{**} , sondern allein von W^* ist (und seine Welt für die wirkliche hält) – während doch zugleich X. Y. raumzeitlicher Teil nicht von W^* , sondern allein von W^{**} ist (und seinerseits seine Welt für die allein wirkliche

hält). Das ist kein tiefer Vorzugsgrund; entsprechend besteht kein tiefer Grund, das Wirkliche mit dem, was relativ zu W^* wirklich ist, gleichzusetzen, wodurch W^* als wirklich – als die wirkliche Welt – und W^{**} als nicht wirklich resultieren; und das Wirkliche nun eben nicht gleichzusetzen mit dem, was relativ zu W^{**} wirklich ist, wodurch im Gegenteil W^{**} als wirklich und W^* als nicht wirklich resultieren würden. Nach lewisscher Auffassung sind W^* und W^{**} und alle möglichen Welten als Kandidaten für die Wahl des absoluten Bezugspunkts bei der Definition des absoluten Wirklichkeitsbegriffs durch den relativen *an sich* völlig gleichberechtigt (nicht jedoch *für uns*, die Bewohner von W^*). Der Unterschied zwischen ›wirklich‹ und ›nicht wirklich‹ ist folglich für Lewis *an sich* rein relativ, nicht auch *an sich* absolut; es ist *an sich* ein bloß *indexikalischer* (also implizit situationsabhängiger, bei näherem Zusehen relativer) Unterschied, so wie der Unterschied zwischen ›hier‹ und ›nicht hier‹, bei welchem man ja auch *sachlich willkürlich* einen Raumpunkt L^* als absoluten Bezugspunkt für die Definition eines absoluten Hierseins auszeichnen könnte, sodass dann › x ist [absolut] hier/nicht hier‹ dasselbe besagt wie › x ist an L^* /nicht an L^* ‹; so vorzugehen wäre völlig in Ordnung, nur darf man nicht meinen (um in Lewis' Sinne zu sprechen), man finge damit eine tiefe oder wesentliche ontologische Unterscheidung ein.

Lehnt man die lewissche Auffassung des Wirklichseins und Nichtwirklichseins ab, insbesondere bei möglichen Welten, wie das implizit (und *avant la lettre*), aber doch deutlich schon Leibniz tat (der doch in manchen Punkten ähnliche Auffassungen wie Lewis hatte, z. B.: Es ist nach Leibniz nicht möglich, dass Adam, er selbst, nicht sündigt – das widersprüche ja seinem Begriff –, sondern nur möglich, dass ein anderer Adam – also: der Sache nach ein Gegenstück von ihm – nicht sündigt), so kann diese Ablehnung aus sehr unterschiedlichen Gründen erfolgen. Für Leibniz – den Weltenpossibilisten, Theisten und Optimisten – ist eine unter den möglichen Welten – nämlich die beste – *wirklich* kraft Wirklichkeitsverleihung durch Gott, alle anderen möglichen Welten sind *nichtwirklich*, weil Gott ihnen Wirklichkeit nicht verliehen hat: Ein absoluter Unterschied zwischen der einen wirklichen Welt und den vielen nichtwirklichen möglichen Welten kann kaum tiefer als in dieser Weise gefasst werden. Aber auch diejenigen unter den Aktualisten, die sich auf ›bloß mögliche‹, d. h. mögliche und ›nichtwirkliche‹ Welten immerhin in einem gewissen, analogen (einem ungeraden, modifizieren) Sinn einlassen, sehen typischerweise einen an Tiefe nicht zu übertreffenden ab-

soluten Unterschied zwischen ›den nichtwirklichen Welten‹ und ›der wirklichen Welt‹, obwohl doch für sie *eigentlich* alle möglichen Welten wirkliche sind: Die ersten Welten sind ihnen nämlich Abstrakta, die letztere Welt jedoch ist ihnen ein Konkretum.

Bei einem echten (also nichtaktualistischen) Weltenpossibilismus, wo alle möglichen Welten gleichermaßen konkret sind, eine *wirklich* ist, alle anderen *nicht wirklich* sind, schafft die echte (also nichtlewissche) Absolutheit dieser Unterscheidung Erklärungsbedarf, da sie in ihrem Vorliegen offenbar kontingent ist. Die Annahme, dass die eine mögliche Welt, die wirklich ist, dies notwendigerweise ist, und alle anderen möglichen Welten notwendigerweise nichtwirklich sind, scheint falsch. Vielmehr: Anstelle der möglichen Welt, die wirklich ist, hätte offenbar eine andere mögliche Welt als einzige wirklich sein können; hätte offenbar auch überhaupt keine wirklich sein können. Nimmt man diese Modalintuitionen ernst, so kann die Totalität der möglichen Welten mit allen ihren Teilen und Konstituenten nicht gut die Totalität des Seins – also: die Totalität von allem, was überhaupt etwas ist – sein und auch nicht gut alles Wirkliche umfassen. Die Fragen ›Warum ist gerade diese Welt wirklich und nicht eine andere? Warum ist überhaupt eine Welt wirklich und nicht vielmehr keine?‹ weisen über die Totalität der möglichen Welten hinaus – jedenfalls dann, wenn sie eine *rational zufriedenstellende* wahre Antwort haben und die wahre Antwort nicht etwa ein lapidares ›Ohne Grund!‹ ist.

65.6 Essenz und Essenzialismus

Unter ›Essenzialismus‹ versteht man die These, dass manches eine Essenz, ein *Wesen* hat. (Die stärkere These, dass *alles* ein Wesen hat, kann, wenn ein unendlicher Regress vermieden werden soll, nur aufrechterhalten werden, wenn manches mit seinem Wesen identisch ist.) Die Modalontologie trägt nicht nur zur Klärung dieser – seit Aristoteles in der Philosophiegeschichte außerordentlich bedeutsamen – These bei, sondern zeigt auch, dass sie richtig ist.

Betrachten wir konkrete Partikularien. Unter der Essenz, dem Wesen einer konkreten Partikularie ist so etwas wie ihr *Seinskern* zu verstehen. Da aber, wie gesagt, Sein (oder Existenz) eine zweifache begriffliche Auslegung hat – als Überhaupt-etwas-Sein, oder aber als Etwas-Wirkliches-Sein –, hat auch das Wesen einer konkreten Partikularie x eine doppelte begriffliche Auslegung, wie folgt: Unter einer ›unbedingt essen-

ziellen Eigenschaft von x ist eine Eigenschaft (damit ist gemeint: eine zeitlich voll bestimmte Eigenschaft) zu verstehen, sodass es absolut unmöglich ist, dass x überhaupt etwas ist und x sie nicht hat, d. h.: eine Eigenschaft, die x relativ zu allen möglichen Welten hat. Unter einer »wirklichkeitssessentiellen« Eigenschaft von x ist hingegen eine Eigenschaft zu verstehen, so dass es absolut unmöglich ist, dass x etwas Wirkliches ist und x sie nicht hat, d. h.: eine Eigenschaft, die x relativ zu jeder möglichen Welt hat, relativ zu der x etwas Wirkliches ist. Die »unbedingte Essenz« von x ist dann diejenige unbedingt essenzielle Eigenschaft von x , die alle anderen unbedingt essenziellen Eigenschaften von x inhaltlich umfasst (in dem Sinne, dass absolut unmöglich irgendetwas jene erstere Eigenschaft hat, ohne dass es auch die letzteren Eigenschaften hat). Die »Wirklichkeitssessenz« von x hingegen ist diejenige wirklichkeitssessentielle Eigenschaft von x , die alle anderen wirklichkeitssessentiellen Eigenschaften von x inhaltlich umfasst. Da alle unbedingt essenziellen Eigenschaften von x wirklichkeitssessentielle Eigenschaften von x sind, das Umgekehrte aber bei konkreten Partikularien in der Regel nicht der Fall ist, dürfte die Wirklichkeitssessenz der konkreten Partikularie x inhaltlich umfassender sein als die unbedingte. In jedem Fall ist die unbedingte Essenz Kern der Wirklichkeitssessenz; die Erstere ist der primäre Seinskern, die Letztere der sekundäre.

Es lässt sich leicht zeigen, dass die Eigenschaft, mit U. M. identisch zu sein, die unbedingt essenzielle Eigenschaft von U. M. ist, die alle anderen unbedingt essenziellen Eigenschaften von U. M. inhaltlich umfasst. Die Eigenschaft, mit U. M. identisch zu sein, ist also die unbedingte Essenz von U. M. Manches hat also ein Wesen, eine Essenz, und der Essenzialismus ist wahr. Leider ist dieses Ergebnis ebenso uninformativ wie es klar und deutlich ist. Man wüsste doch gerne (und insbesondere wüsste ich gerne), welche unbedingt essenziellen Eigenschaften von U. M. in der unbedingten Essenz von U. M. enthalten sind. Darüber aber gibt das fragliche Resultat keinerlei Auskunft. Es ist sogar damit verträglich, dass jede Eigenschaft von U. M. eine unbedingt essenzielle Eigenschaft von ihm ist. Der Spekulation ist somit Tür und Tor geöffnet. Beliebte, aber durchaus zweifelhafte Kandidaten für unbedingt essenzielle Eigenschaften von U. M. sind etwa die Eigenschaft, rational zu sein, und die Eigenschaft, ein Lebewesen zu sein. Auffällig ist, dass diese Eigenschaften und andere Kandidateneigenschaften – wie etwa die Eigenschaft, diese spezielle DNS zu haben – U. M. nicht essenziell individuiieren, nicht absolut notwen-

dig auf ihn allein zutreffen, während die unbedingte Essenz von U. M. ihn sehr wohl essenziell individuiert – wie man es von ihr erwartet –, aber dies ganz trivialerweise leistet, weil sie ja schlicht die Eigenschaft ist, mit U. M. identisch zu sein.

Unbedingte Essenz und Wirklichkeitssessenz sind bisher so gefasst, dass Esszenzen Eigenschaften sind; man kann diese Essenzbegriffe aber auch *mereologisch* deuten, folglich so, dass die Essenz einer konkreten Partikularie eine konkrete Partikularie ist – keine Eigenschaft.

Sei x wiederum eine konkrete Partikularie. Unter einem unbedingt essenziellen Teil von x ist eine konkrete Partikularie y zu verstehen, sodass es absolut unmöglich ist, dass x überhaupt etwas ist und y nicht immer Teil von x ist, d. h. eine Partikularie y , die relativ zu allen möglichen Welten immer Teil von x ist. Unter einem wirklichkeitssessentiellen Teil von x ist hingegen eine konkrete Partikularie y zu verstehen, so dass es absolut unmöglich ist, dass x zu einem Zeitpunkt t etwas Wirkliches ist und y zu t nicht Teil von x ist, d. h. eine Partikularie y , sodass für jede mögliche Welt w und alle Zeitpunkte t gilt: Ist x zu t etwas Wirkliches relativ zu w , dann ist y zu t Teil von x relativ zu w . Hat x unbedingt essenzielle bzw. wirklichkeitssessentielle Teile, so kann man einen davon als die – nun nicht eigenschaftliche, sondern mereologische, also partikulare – unbedingte Essenz bzw. Wirklichkeitssessenz von x ansehen.

In der Geistesgeschichte hat der durchaus nicht irrationale Glaube an eine mereologische Wirklichkeitssessenz des Menschen (als Garanten der menschlichen Identität über Welten und Zeiten hinweg) eine große Rolle gespielt. Gemäß dieser Auffassung ist bei jedem Menschen x genau eine – bei jedem eine andere – quasi-substanziale konkrete Partikularie y ein wirklichkeitssessieller Teil von x , also relativ zu jeder möglichen Welt Teil von x zu t , relativ zu der x zu t etwas Wirkliches ist – welcher Zeitpunkt t auch immer sei. Diesen besonderen wirklichkeitssessentiellen Teil y von x nennt man traditionell »die Seele von x « und identifiziert ihn mit seiner (mereologischen Wirklichkeitss-)Essenz. Wie Roderick Chisholm vor Augen geführt hat, sind geeignete *materielle* Kandidaten für diesen »harten Kern« eines Menschen nicht ersichtlich.

Literatur

- Aristoteles: Bücher VII und IX. In: Ders.: Metaphysik. Griechisch/Deutsch. 2. Halbband. Hg. von Horst Seidl. Hamburg³1991, 2–77 (VII), 100–135 (IX).
 Armstrong, David: A Combinatorial Theory of Possibility. Cambridge 1989.

- Chisholm, Roderick: Which Physical Thing Am I? An Excerpt from »Is There a Mind-Body Problem?«. In: Peter van Inwagen/Dean Zimmerman (Hg.): *Metaphysics: The Big Questions*. Malden 1998, 291–296.
- Lewis, David: *On the Plurality of Worlds*. Oxford 1986.
- Lewis, David: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. In: Ders.: *Philosophical Papers*. Bd. 1. New York 1983, 26–46.
- Lewis, David: Anselm and Actuality. In: Ders.: *Philosophical Papers*. Bd. 1. New York 1983, 10–25.
- Loux, Michael (Hg.): *The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality*. Ithaca 1979.
- Lowe, E. Jonathan: Neo-Aristotelian Metaphysics: A Brief Exposition and Defense. In: Edward Feser (Hg.): *Aristotle on Method and Metaphysics*. London 2013, 196–205.
- Mates, Benson: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York 1986.
- Meixner, Uwe: *Einführung in die Ontologie*. Darmstadt 2011.
- Meixner, Uwe: *Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*. Frankfurt a. M. 2008.
- Meixner, Uwe: *The Theory of Ontic Modalities*. Heusenstamm 2006.
- Meixner, Uwe: David Lewis. Paderborn 2006.
- Parsons, Terence: *Nonexistent Objects*. New Haven 1980.
- Plantinga, Alvin: *Essays in the Metaphysics of Modality*. New York 2003.
- Plantinga, Alvin: *The Nature of Necessity*. Oxford 1974.
- Zalta, Edward: *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. Dordrecht 1983.

Uwe Meixner

Anhang

Autorinnen und Autoren

- Dr. Stefan Artmann**, Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina, Halle (49. Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ›Gesetz‹ und ›Struktur‹).
- Prof. Dr. Babette Babich**, Department of Philosophy, Fordham University, New York (20. Lebensontologie: Friedrich Nietzsche).
- Prof. Dr. Wolfgang Bartuschat**, Philosophisches Seminar, Universität Hamburg (8. Rationalismus (II): Baruch de Spinoza).
- Prof. Dr. Wolfgang Barz**, Institut für Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt am Main (53. Die Ontologie von Geist: Das Sein von Wahrnehmung, Bewusstsein, Intentionalität und Handeln).
- Prof. Dr. Georg Bertram**, Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin (61. Ontologie der Kunst).
- Prof. Dr. Ralf Beuthan**, Department of Philosophy, Myongji Universität Seoul (30. Poststrukturalismus: Emanuel Lévinas, Michel Foucault, Gilles Deleuze und Jacques Derrida).
- Dr. Jens Bonnemann**, Institut für Philosophie, Friedrich-Schiller-Universität Jena (29. Phänomenologischer Existentialismus: Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty).
- Prof. Dr. Johannes Brachtendorf**, Institut für Philosophische Grundfragen der Theologie, Eberhard Karls Universität Tübingen (12. Deutscher Idealismus (II): Johann Gottlieb Fichte).
- Dr. Joachim Bromand**, Institut für Philosophie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und Philosophisches Seminar, Universität Mannheim (52. Die Ontologie von Mengen und Zahlen).
- Julio Brotero de Rizzo**, Philosophisches Seminar, Universität Hamburg (50. Die Ontologie von Ursachen und Gründen: Rationalität und Kausalität des Seienden, zus. mit B. Schnieder).
- Prof. Dr. Ralf Busse**, Philosophisches Seminar, Johannes Gutenberg-Universität Mainz (32. Analytische Philosophie (II): David Lewis).
- Jan Claas**, Philosophisches Seminar, Universität

Hamburg (46. Der ontologische Gehalt von Seiendem: Die Begriffe ›Eigenschaft‹, ›Trope‹ und ›Merkmal‹, zus. mit B. Schnieder).

Prof. Dr. Joan Manel del Pozo, Facultat de Lletres, Departament de Filosofia, Universitat de Girona (44. Die ontologische Matrix des Seienden: Form und Stoff/Materie, zus. mit J. Zimmer).

Prof. Dr. Wolfgang Detel, Institut für Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt am Main (54. Die Ontologie von Sinn: Das Sein von Bedeutung und Begriff).

Dr. Christopher Erhard, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München (22. Phänomenologie: Edmund Husserl).

Prof. Dr. Michael Esfeld, Faculté des lettres, Section de philosophie, Université de Lausanne (64. Ontologie der Natur (moderne Physik)).

Dr. Dirk Franken, Institut für Philosophie, Johannes Gutenberg-Universität Mainz (59. Ontologie der Sprache).

Dr. Cord Friebe, Philosophisches Seminar, Universität Siegen (43. Dimensionen des Seienden: Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seienden und das Sein von Raum und Zeit).

Prof. Dr. Markus Gabriel, Institut für Philosophie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (17. Deutscher Idealismus (VII): Friedrich Wilhelm Joseph Schelling; 55. Realismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus als ontologische Grundpositionen).

Prof. Dr. Hans-Johann Glock, Philosophisches Seminar, Universität Zürich (31. Analytische Philosophie (I): Willard Van Orman Quine).

Dr. Daniel Göcht, Köln (28. Ontologie des gesellschaftlichen Seins: Georg Lukács und Hans Heinz Holz, zus. mit J. Zimmer).

Dr. Fabian Goppelsröder, Zürcher Hochschule der Künste (24. Logischer Atomismus und Philosophie der ›normalen Sprache‹: Bertrand Russell und Ludwig Wittgenstein).

- Dr. Holger Gutschmidt**, Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences, Prag (7. Rationalismus (I): René Descartes).
- Prof. Dr. Christoph Halbig**, Philosophisches Seminar, Universität Zürich (60. Ontologie der Normen und Werte).
- Dr. Sui Han**, Hangzhou Buddhist College (5. Neuplatonismus: Plotin).
- Dr. Christoph Henning**, Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Universität Erfurt (19. Historischer Materialismus: Karl Marx).
- Dr. Till Hoepfner**, Institut für Philosophie, Universität Potsdam (33. Analytische Philosophie (III): Wilfrid Sellars, Peter F. Strawson und Barry Stroud. Analytischer Kantianismus).
- Prof. Dr. Christoph Hubig**, Institut für Philosophie, Technische Universität Darmstadt (63. Ontologie der Kultur).
- Prof. Dr. Johannes Hübner**, Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (58. Ontologie und Erkenntnistheorie: Sein, Denken, Wahrheit und Wissen).
- Dr. Helmut Hühn**, Schillers Gartenhaus, Forschungsstelle Europäische Romantik und Goethe-Gedenkstätte, Friedrich-Schiller-Universität Jena (15. Deutscher Idealismus (V): Friedrich Hölderlin, zus. mit J. Urbich; 18. Morphologie: Johann Wolfgang von Goethe).
- Dr. Karlheinz Hülser**, Fachbereich Philosophie, Universität Konstanz (4. Hellenismus: Skepsis, Epikureismus, Stoa).
- Dr. Ludger Jansen**, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum (62. Ontologie des Sozialen).
- Prof. Dr. Christian Kanzian**, Institut für Christliche Philosophie, Universität Innsbruck (42. Sein als Existenz; 47. Abstrakte, konkrete, universale, einzelne Gegenstände. Klassische Grundunterscheidungen in der aktuellen Ontologie).
- Dr. Tobias Keiling**, Institut für Philosophie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (25. Fundamentalontologie: Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer, zus. mit N. Mirkovic).
- Prof. Dr. Halla Kim**, Department of Philosophy, Sogang University Seoul (37. Ostasiatische Ontologien).
- Prof. Dr. Michael-Thomas Liske**, Lehrstuhl für Philosophie, Universität Passau (9. Rationalismus (III): Gottfried Wilhelm Leibniz).
- Dr. Mario Marino**, Fakultät 5: Fachgebiet Allgemeine Technikwissenschaft, Brandenburgische-Technische Universität Cottbus-Senftenberg (13. Deutscher Idealismus (III): Johann Gottfried Herder).
- Dr. Christian Georg Martin**, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München (16. Deutscher Idealismus (VI): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Die Verwandlung von Metaphysik in Logik).
- Prof. Dr. Uwe Meixner**, Institut für Philosophie, Universität Augsburg (65. Ontologie der Möglichkeiten (Modalontologie)).
- Dr. Nikola Mirkovic**, Institut für Philosophie, Universität Koblenz-Landau (25. Fundamentalontologie: Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer, zus. mit T. Keiling).
- Prof. Dr. Josep Olesti**, Facultat de Lletres, Departament de Filosofia, Universitat de Girona (10. Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten, zus. mit J. Zimmer).
- Prof. Dr. Joan Pagès**, Facultat de Lletres, Departament de Filosofia, Universitat de Girona (39. Meta-Ontologie).
- Prof. Dr. David Pineda**, Facultat de Lletres, Departament de Filosofia, Universitat Girona (34. Analytische Philosophie (IV): Hilary Putnam und Donald Davidson).
- Dr. Dolf Rami**, Institut für Philosophie I, Ruhr-Universität Bochum (48. Komplexe Organisationen des Seienden: Die ontologischen Begriffe ‚Sachverhalt‘, ‚Tatsache‘ und ‚Ereignis‘).
- Dr. Christian Rode**, Institut für Philosophie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (6. Ontologie des scholastischen Mittelalters und der frühen Neuzeit).
- Prof. Dr. Christiane Schildknecht**, Philosophisches Seminar, Universität Luzern (38. Ontologische Letztbegrifflichkeiten: Kategorien, Transzendentalien, Prinzipien und Ideen).
- Prof. Dr. Arbogast Schmitt**, Seminar für Klassische Philologie, Philipps Universität Marburg (1. Ursprung der Ontologie: Parmenides; 2. Klassische griechische Philosophie (I): Platon; 3. Klassische griechische Philosophie (II): Aristoteles).
- Prof. Dr. Benjamin Schnieder**, Philosophisches Seminar, Universität Hamburg (45. Der ontologische Rahmen von Seiendem: Die Begriffe ‚Substanz‘, ‚Gegenstand‘ und ‚Ding‘, zus. mit J. Werner; 46. Der ontologische Gehalt von Seiendem: Die Begriffe ‚Eigenschaft‘, ‚Universale‘ und ‚Trope‘, zus. mit J. Claas; 50. Die Ontologie

von Ursachen und Gründen: Rationalität und Kausalität des Seienden, zus. mit J. Brotero de Rizzo).

Prof. Dr. Martin Schönfeld, Department of Philosophy, University of South Florida (11. Deutscher Idealismus (I): Immanuel Kant).

Prof. Dr. Volker Schürmann, Institut für Pädagogik und Philosophie, Deutsche Sporthochschule Köln (26. Neue Ontologie: Nicolai Hartmann und Josef König).

Prof. Dr. Johanna Seibt, Institute for Culture and Society, Section for Philosophy and the History of Ideas, Aarhus University (36. Analytische Philosophie (VI): Analytische Prozessontologie).

Dr. Wolfgang Sohst, Xenomoi Verlag (51. Die Ontologie von Kräften, Prozessen und von Emergenz: Sein als Werden).

Prof. Dr. Holm Tethes, Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin (57. Ontologie und Wissenschaftstheorie/Ontologie und formale Logik).

Dr. Jan Urbich, Institut für Germanistik, Technische Universität Braunschweig und Universität Leipzig (Einleitung, zus. mit J. Zimmer; 14. Deutscher Idealismus (IV): Friedrich Heinrich Jacobi; 15. Deutscher Idealismus (V): Friedrich Hölderlin, zus. mit H. Hühn; 40. Die Bedeutung von ›sein‹. Grundlagen der philosophischen Semantik von ›sein überhaupt‹).

Dr. Daniel Wenz, Human Technology Center, Rheinisch-Westfälische Technische Universität Aachen (35. Analytische Philosophie (V): John Searle und Robert Brandom).

Jonas Werner, Philosophisches Seminar, Universität Hamburg (45. Der ontologische Rahmen von Seiendem: Die Begriffe ›Substanz‹, ›Gegenstand‹ und ›Ding‹, zus. mit B. Schnieder).

Dr. Christoph Sebastian Widdau, Institut III: Bereich Philosophie, Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg (27. Moderne Prozessontologie: Alfred North Whitehead).

Dr. Matthias Wille, Staatliche Gemeinschaftsschule Großbreitenbach (21. Moderne Logik: Gottlob Frege; 23. Logischer Positivismus: Rudolf Carnap und der Wiener Kreis; 41. Die Bedeutung von ›Seiendem‹. Grundlagen der philosophischen Semantik des empirisch Seienden).

Prof. Dr. Jörg Zimmer, Facultat de Lletres, Departament de Filosofia, Universitat de Girona (Einleitung, zus. mit J. Urbich; 10. Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten, zus. mit J. Olesti; 28. Ontologie des gesellschaftlichen Seins: Georg Lukács und Hans Heinz Holz, zus. mit D. Göcht; 44. Die ontologische Matrix des Seienden: Form und Stoff/Materie, zus. mit J. M. del Pozo; 56. Ontologie und Dialektik)

Personenregister

A

- Abendroth, Wolfgang 209
Adorno, Theodor W. 148, 156
Alexander von Aphrodisias 56
Alston, William P. 333
Anaxagoras 6
Anaximander 4
Anaximenes 4
Anders, Günther 159, 518
Antisthenes 323
Apel, Karl-Otto 311
Archimedes 83
Arendt, Hannah 159, 518
Aristokles 45
Aristoteles 3–4, 9, 11, 13–14, 16, 18, 21, 24, 27–46, 48, 51, 53–57, 60, 63, 67–68, 71, 76, 80–82, 88, 90, 95, 122, 143, 148, 169–170, 187, 203–204, 210, 260, 280, 284, 305–310, 318–320, 327, 337, 348, 351, 365–370, 377, 382, 385, 388, 405, 409, 411, 452, 460, 476, 511, 516, 536
Arkesilaos 44
Armstrong, David 383, 393, 397–398, 478, 531
Arnauld, Antoine 68
Augustinus 369
Averroes (Ibn Rushd) 61
Avicebron (Ibn Gabirol) 61–62
Avicenna (Ibn Sina) 37, 60
Ayer, Alfred J. 433

B

- Badiou, Alain 159
Barad, Karen 234
Barbour, Julian 525
Bardili, Christoph Gottlieb 111
Baumgarten, Alexander Gottlieb 81, 86–88, 99, 120, 328
Beardsley, Monroe 502
Benacerraf, Paul 430–431
Benjamin, Walter 145
Bergson, Henri 231
Berkeley, George 213–214, 310, 345, 347, 456
Bickhard, Mark 279
Bilfinger, Georg Bernhard 89, 91
Bloch, Ernst 210

B

- Boethius 23–24, 306, 308
Bohr, Niels 73
Bolzano, Bernard 385, 409–410
Bonaventura 62
Brandom, Robert 131, 267, 271–275, 489
Brentano, Franz 170, 187, 493
Broad, Charlie 493
Brouwer, Luitzen 432–433
Bubner, Rüdiger 502

C

- Campbell, Keith 391
Camus, Albert 329
Cantor, Georg 430
Capreolus, Petrus 60
Carnap, Rudolf 177, 179, 184, 236–237, 277, 313–314, 334–335, 353, 393, 468
Cassirer, Ernst 145, 518
Caterus (de Kater), Johannes 70
Chalmers, David 355
Chisholm, Roderick 389, 537
Chomsky, Noam 483–486, 489
Chrysipp 47–49
Cicero, Marcus Tullius 419, 520
Clarke, Samuel 358
Clauberg, Johannes 81
Collier, Arthur 346
Comte, Auguste 517
Condorcet, Marquis de 517
Crane, Tim 474, 478
Crusius, Christian August 99

D

- Danto, Arthur C. 504
Davidson, Donald 258, 262–265, 399, 443, 445, 448, 489
Deleuze, Gilles 221, 230–232, 234
Demokrit 46, 524
Derrida, Jacques 221, 231–234, 407
Descartes, René 10, 34, 64, 66–71, 73, 78, 82, 84, 91, 202, 204, 214, 308, 310, 327, 329, 347, 351
Dickie, George 504
Diodorus Kronos 44–45
Diogenes Laertios 44, 46
Duchamp, Marcel 500

D

- Duhamel, Jean-Baptiste 81
Dummett, Michael 456, 489
Duns Scotus, Johannes 3, 32, 62, 76, 82, 85, 230

E

- Eagleton, Terry 151
Einstein, Albert 73, 358, 528–529
Elisabeth von der Pfalz 67
Empedokles 47
Epikur 45–47
Eriugena, Johannes Scotus 60
Euklid 36–37
Evans, Gareth 373
Ewing, Alfred 493

F

- Faraday, Michael 404
Feuerbach, Ludwig 210
Feynman, Richard 528
Fichte, Johann Gottlieb 94–98, 101, 106–107, 109, 111–114, 118, 139
Ficker, Ludwig von 183
Field, Harry 434
Fine, Kit 411
Fink, Eugen 173
Fischer, Christian Gabriel 89
Flaubert, Gustave 501
Fonseca, Pedro 64
Foucault, Michel 151–152, 221, 225–232, 234, 519
Fraassen, Bas van 446
Frege, Gottlob 70, 102, 165–167, 181, 243, 311, 317–318, 321–322, 325, 330–332, 335, 345, 352, 397–398, 428–429, 431, 433, 457, 465–466
Freud, Sigmund 152
Freyer, Hans 518

G

- Gadamer, Hans-Georg 187, 193–195, 447, 504
Galilei, Galileo 422
Gassendi, Pierre 66, 69
Geach, Peter 353
Gilbert, Margaret 509–510, 512–513
Goclenius, Rudolf 81
Gödel, Kurt 430

- Goethe, Johann Wolfgang von 143–146, 335
 Goodman, Nelson 238, 277, 280, 501–504
Gorgias 22
 Grice, Paul 488
- H**
 Habermas, Jürgen 152, 195
 Hamann, Johann Georg 518
 Hartmann, Nicolai 148, 197–200, 207–210, 319
 Hausdorff, Felix 159
 Hayek, Friedrich August 151
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 25, 94, 101, 109, 114, 118, 122, 126, 128–136, 149–150, 155, 158, 195, 207, 210, 293, 317, 320, 323, 325, 335–336, 370, 457, 459, 461–464, 503
 Heidegger, Martin 103, 140, 148, 150, 159, 161–162, 175, 187–195, 213, 221–223, 226, 228–229, 231, 234, 236, 317, 329, 335, 337, 340–341, 349, 351, 406, 504
 Heine, Eduard 431
 Heisenberg, Werner 18
 Henrich, Dieter 335, 338
 Heraklit 10, 13, 18, 42, 121–122, 158, 460
 Herder, Johann Gottfried 89, 99–100, 145
 Hess, Moses 148
 Hirsch, Eli 355
 Hobbes, Thomas 69
 Hölderlin, Friedrich 101, 106, 111–124, 323, 335
 Holz, Hans Heinz 207–211, 370, 463–464
 Humboldt, Alexander von 143
 Humboldt, Wilhelm von 145
 Hume, David 106, 306, 308, 310–311, 348, 410, 502, 526
 Husserl, Edmund 150, 159, 169–176, 188, 213, 215, 217, 221, 385, 398–399, 518
- I**
 Ingarden, Roman 175
 Inwagen, Peter van 346, 356, 391, 477
- J**
 Jacobi, Friedrich Heinrich 89, 101–109, 111, 118, 120, 341
 James, William 202, 204
 Jameson, Frederic 151
 Jaspers, Karl 159, 329
- K**
 Kahn, Charles H. 324, 327
 Kant, Immanuel 3, 13, 19, 24–25, 27, 82–84, 86–87, 89–95, 99, 101–103, 105–107, 109, 111, 118, 120, 126–130, 133, 135, 138, 140–141, 143, 145, 148, 158, 161, 170, 174, 177, 197, 200, 202, 210, 213–214, 221, 226, 228, 248, 255, 306, 308–311, 318, 327–331, 334–335, 341, 345, 348, 351–352, 359–360, 362, 433, 454, 456, 459, 463, 465, 502–503, 517, 521–522
 Karneades 44
 Kelso 57
 Kennick, William 500
 Kierkegaard, Søren 188, 319, 329, 351
 Kim, Jaegwon 400
 Konfuzius 83
 König, Josef 197, 199–201
 Kopernikus, Nikolaus 406
 Korsgaard, Christine 495
 Kripke, Saul 140, 260, 445, 477
 Kues, Nikolaus von 22, 370
 Künne, Wolfgang 391
- L**
 Langer, Susanne K. 205
 Latour, Bruno 148
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 76–81, 83–87, 89–91, 99, 101, 161, 202, 204, 281, 321, 335, 341, 348, 358–359, 362–363, 374, 419, 463, 525, 527, 531, 533, 536
 Leukipp 524
 Levinas, Emanuel 221–225, 229–234
 Lewis, David 243–247, 361, 382, 488, 531–532, 534–536
 Locke, John 177, 202, 306, 310, 347, 374
 Lombard, Lawrence 400
 Lowe, Jonathan 373, 392
 Löwith, Karl 158
 Luhmann, Niklas 149, 205, 519
 Lukács, Georg 148, 150, 207–211, 463
- M**
 Mach, Ernst 159, 178, 358, 525
 Mackie, John 495–496
 Maddy, Penelope 431
 Magnus, Albertus 37
 Mallarmé, Stéphane 407
 Manet, Edouard 501
 Mannheim, Karl 151
 Marcuse, Herbert 150, 152
 Marion, Jean-Luc 234
 Marx, Karl 148–153, 207–208, 210–211, 462–463
 Mauss, Marcel 233
 Maxwell, James Clerk 404
 Mayronis, Franciscus de 62, 64
 McDaniel, Kris 356
 McDowell, John 248, 327, 457, 498
 McGinn, Colin 468
 McTaggart, John 360
 Mead, George H. 152
 Meinong, Alexius 182, 314, 328, 331–332, 335, 339–340, 351, 353, 372, 390, 475, 477, 531
 Mendelssohn, Moses 89
 Menke, Christoph 503–504
 Merleau-Ponty, Maurice 213, 216–220
 Mersenne, Marin 69
 Moore, George Edward 457, 473, 492, 498
 Mulligan, Kevin 398
- N**
 Nagel, Thomas 346
 Natalis, Hervaeus 60
 Neurath, Otto 179
 Newton, Isaac 92, 149, 358–359, 362, 422, 524, 527
 Niethammer, Friedrich Immanuel 111, 117
 Nietzsche, Friedrich 155–162, 192, 230, 503
- O**
 Ockham, Wilhelm von 63, 306, 308
 Olivi, Petrus Johannis 62
- P**
 Parmenides 3–12, 16, 22, 27, 29, 45, 156–157, 317, 327, 335, 351, 356, 366, 368, 419, 452, 457, 460–461, 473–475
 Parsons, Terence 477, 531
 Peirce, Charles Sanders 406
 Pestalozzi, Johann Heinrich 518
 Philon 45
 Plantinga, Alvin 531
 Platon 3, 6–7, 10–25, 27, 29, 34, 39, 42, 44, 51–54, 57, 111, 121–122, 143, 195, 202, 230, 305, 307–310, 317–318, 320, 323, 325, 336, 340–341, 367, 369, 382, 388, 405, 428, 452, 457, 459–464, 479, 500
 Plotin 51–58, 143, 308, 310, 369–370
 Prauss, Gerold 360
 Proklos 22
 Protagoras 16
 Putnam, Hilary 256, 258–261, 265, 429, 434, 446, 456
 Pyrrhon von Elis 44–45
 Pythagoreer 15
- Q**
 Quine, Willard V.O. 236–241, 243–244, 262, 277, 313–315, 321, 328, 331–332, 334, 339, 352, 354, 356, 372–373, 388, 390–393, 399, 429,

- 434, 446, 453, 467, 469, 474–475, 485, 505
- R**
- Reid, Thomas 508
 Reinach, Adolf 508
 Reinhold, Karl Leonhard 118
 Rescher, Nicholas 205, 279, 422
 Ricardo, David 150
 Rickert, Heinrich 518
 Rousseau, Jean-Jacques 517
 Ruben, David-Hillel 509
 Russell, Bertrand 181–183, 202, 238, 243, 321, 330–332, 352, 386, 398, 429–430, 441, 457, 466, 475
 Ryle, Gilbert 240
- S**
- Sartre, Jean-Paul 148, 152, 175, 213–216, 225, 329, 463
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 94, 101, 109, 111–112, 116, 118, 138–142, 148, 323, 329, 335, 503–504
 Schiller, Friedrich 117, 143, 145
 Schlick, Moritz 179
 Schmitt, Arbogast 327
 Schopenhauer, Arthur 158, 454
 Schrödinger, Erwin 529
 Searle, John 267–271, 273, 511, 513
 Seel, Martin 502
 Sellars, Wilfrid 109, 248, 252–256, 277, 327
- Seneca 12–15, 21
 Shaftesbury, Anthony Ashley 370
 Shapiro, Stewart 432
 Sider, Theodore 355, 453
 Simmel, Georg 145, 518
 Simplikios 4, 6–7, 37
 Smith, Adam 150
 Smolin, Lee 421
 Sokrates 13–14, 16–17, 20, 29
 Sophistik 12–13, 16
 Sperber, Dan 509
 Speusipp 44
 Spinoza, Baruch de 68, 71–75, 79–80, 100–104, 106–107, 118, 161, 230, 325, 412, 460
 Stegmüller, Werner 335
 Stirner, Max 152
 Stratton 44
 Strauss, Leo 159
 Strawson, Peter F. 68, 167, 248–251, 254–256, 336, 346, 393
 Stroud, Barry 248, 250–252, 254, 256, 346
 Suárez, Francisco 64, 82, 84
 Sumner, William 512
 Szaif, Jan 327, 334, 339
- T**
- Thales 4
 Theophrast 44
 Thomae, Johannes 431
 Thomasson, Amie 354
- Thomas von Aquin 60, 62–64, 84, 230, 308, 368
 Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von 89
 Tugendhat, Ernst 324
 Turing, Alan 258
- V**
- Vaihinger, Hans 159
- W**
- Wagner, Richard 501
 Waldenfels, Bernhard 518
 Warhol, Andy 500
 Weber, Max 447, 508, 511
 Weitz, Moritz 500–501
 Whitehead, Alfred N. 202–205, 279
 Wittgenstein, Ludwig 50, 179, 181–185, 262, 311, 321–322, 434, 457, 465, 489
 Wodeham, Adam 63
 Wolff, Christian 24–25, 81–86, 89, 91, 99, 101, 120, 126–130, 136, 187, 236, 328, 335
- X**
- Xenokrates 44
- Z**
- Zalta, Edward 475, 477, 531
 Zenon von Elea 45, 48
 Zenon von Kition 45, 47
 Zizek, Slavoj 151–152, 234

Sachregister

A

- Abbild/Nachahmung 52, 56, 178, 211, 231, 254, 309, 347, 464, 500
Abbild/Unabhängigkeit 34, 39, 52, 55, 57, 61, 66–69, 71, 73, 94, 99, 101–102, 107, 115, 120, 127–128, 131, 135, 159, 172, 175, 181–182, 184, 208, 213–214, 222, 225, 232, 248–252, 254–256, 268–270, 273, 281, 283, 289, 292, 296, 299, 306, 345–346, 352, 358, 360, 363, 373–374, 377–378, 398, 428–429, 432, 445, 452–454, 456, 468–469, 476–478, 480, 485–486, 490, 495–496, 510, 516, 532, 535
Abhängigkeit/Unabhängigkeit 3–4, 12
Absolute/Totalität 5, 51, 94, 96–98, 103–104, 112, 114, 117, 119, 121, 139, 143, 223–224, 462, 535–536
Abstrakt/Abstraktum/Abstraktion/Abstraktheit 17, 29, 38–39, 83, 153, 167, 204, 239–240, 244, 247, 306, 309, 313–314, 353, 374–378, 389–392, 397–398, 409, 425, 428–432, 441, 468–469, 471, 475, 477, 479, 484, 487–488, 501, 510, 532, 535–536
Adhärenz 385, 401
Ähnlichkeit 22, 49, 56, 64, 92, 215, 226–227, 246, 259, 306, 370, 392, 399–400, 406, 474, 534
Aktualismus/Possibilismus 531–532, 535–536
Akzidenz 19, 31, 33–34, 54, 56, 58, 60–61, 63, 68, 84, 96, 229, 246, 305, 356, 422, 459
Allgemeine/Universalien 12–13, 18, 24, 27–29, 35–41, 50, 58, 61–64, 66–67, 74, 81, 85, 87, 105, 118–119, 144, 170–171, 203, 223, 240, 246–247, 264, 278, 281, 283, 305–307, 319–320, 338, 351, 381, 384–385, 389–390, 392–393, 406, 414, 452, 459, 516
Analogie des Seienden (*analogia entis*) 55, 85, 230, 318, 351
Analytizität/Synthetizität 120, 169–170, 177, 180, 237, 313–314, 354, 433–434, 456
Andere/Anderssein/Andersheit 15, 17–18, 20, 22, 29–30, 32, 46, 51, 53, 55, 58, 62, 67–69, 71–73, 77, 83, 85, 97, 104–105, 108, 119, 122, 134, 150, 188, 200, 204, 208, 210–211, 215–216, 218, 223–224, 229, 232, 244, 246, 249, 265, 363, 377–378, 383–384, 460–462
Anfang/Ursprung/Ursprünglichkeit 5, 15, 28–29, 36, 47, 52, 58, 71, 76, 90, 96, 118, 123, 132–133, 136, 177, 192, 213–214, 222, 233, 260, 287, 296, 298–299, 307–308, 378, 407, 419–420, 529
Anomalismus, geistiger 264–265
Anschauung, intellektuelle 13, 17, 109, 111–112, 115, 307, 309
Ansichsein 15–16, 19, 24, 72–73, 91, 95, 97, 105–107, 126–127, 129, 131–133, 135, 160, 169, 177, 213–216, 231, 255–256, 277, 291, 345–347, 363, 536
Anthropologie 99, 146, 150, 222, 227
- Antirealismus 236, 346, 428, 456, 470–471, 532
– Antirealismus, semantischer 433, 443, 445–446, 448
Anwesenheit/Abwesenheit 49, 56, 58, 211, 214, 222, 224, 231–234, 260, 264, 406
Äquivokheit von sein 200, 318, 356, 366
Arbeit 148, 153, 207–210
Ästhetik 86–88, 99, 117, 128, 143, 234, 371
Atom/Teilchen 18, 46–47, 267, 362, 373, 376, 407, 421, 423, 425, 524–530
Atomismus 45–47, 92, 159, 524–525
Attribut 58, 66–68, 72–74, 84–85, 366, 389
Ausdehnung (*res extensa*) 67–69, 72–73, 78, 91, 108, 283
Aussage/Satz 3–4, 113, 116, 165, 179, 181–182, 198, 200, 238, 254, 268–269, 271–274, 276, 278–279, 305, 308, 311, 313–314, 324–327, 331, 339–340, 390, 393, 429, 448, 453, 460, 467, 469–470, 476, 535
Außenwelt, Realität der 69, 101, 103–106, 108–109, 181, 250–251, 255, 268, 292, 310, 345–348, 420, 429, 440
autographisch/allographisch 501
Automereität 282–283
- B**
- Bedingtes/Unbedingtes 71–72, 75, 87, 97, 102–103, 106, 108, 113, 116, 118–119, 138–139, 183, 211, 291–292, 310, 341, 349, 536–537
Begriff/Begriffsschema/begriffliche Rollen/begriffliche Fähigkeiten 3–4, 10, 16–17, 21–25, 27, 29–30, 32–34, 36–37, 61, 97, 99, 114, 120, 130, 133–135, 165–167, 170, 173, 221, 237, 248–252, 254–255, 262, 264, 268, 272, 277, 298, 305–306, 310–311, 317–318, 323, 326, 329–332, 336, 338, 346, 348–349, 353, 374, 415, 429, 443–445, 457, 459, 463, 476, 487, 535
Behaviorismus 178, 258, 440
Beschreibung 4, 48, 68, 77, 101, 116, 140, 142, 167, 179, 181, 185, 188, 190, 193, 210, 246, 249, 255, 260, 262, 264–265, 271–273, 277–278, 347, 383, 402–404, 434, 445, 469–470, 483, 490, 495, 529–530
Bestimmtheit/Unbestimmtheit 3, 7–9, 12–19, 22, 24, 29, 31–33, 35–40, 45, 48–52, 57–58, 66, 76, 84, 88, 104, 107–108, 123, 127, 131–133, 169, 175, 182, 188, 218, 238, 243–245, 270, 272, 281, 284, 305, 308–309, 325, 327–328, 333–334, 345–346, 352–353, 356, 359, 367–368, 370, 384, 402, 405, 446, 449, 460–462, 464, 485
Bewegung 5, 20, 23, 45–47, 55, 73, 78, 122, 149, 231, 284, 358, 362, 366, 368, 420, 422, 460–461, 463, 524–527
Bewusstsein/mentale Akte/mentale Zustände/mentale Einstellungen 3, 66–67, 69, 74, 87, 95, 97, 103–105, 113–116, 120–121, 131, 138–139, 141, 148, 151–152, 169–170, 172–

- 175, 201, 203, 208, 211, 213–215, 217–219, 222, 233, 248, 258–260, 262–263, 265, 267, 270–271, 293–294, 309–310, 432, 436–438, 440, 443, 445–446, 453, 464, 473, 483–486, 488–489, 493–496, 508, 510
- Bezugnahme/Referenz 9, 39, 95, 112–113, 115–116, 120, 140, 167, 173, 238–239, 243, 246, 249, 253–254, 260–261, 267, 318–321, 324–325, 334, 339, 346, 352, 381–382, 389–391, 393, 394, 448–449, 465, 474–475, 485, 502–504, 520
- C**
- chorismos 143, 310, 369
- D**
- Dämon, böser 493
- Deflationismus 237, 240–241, 453
- Denken 3–5, 7–8, 10, 12, 16, 19, 22, 25, 27, 29–31, 34, 41, 45, 51, 53, 64, 66–68, 72, 82, 95, 97, 103, 126–136, 138–140, 165, 184, 192, 200, 207, 210, 217, 222–223, 225–230, 232–233, 248, 250–252, 256, 298, 305, 307–308, 336, 347, 359, 380, 384, 457, 460, 473–475
- Deontische/Deontologie 271–273, 492–494, 513
- Determinismus 44–45, 71, 73, 77, 415, 422, 426, 529–530
- Dialektik 45, 53, 91, 93, 121–122, 210–211, 287, 308, 459–464, 518
- Differenz/Differentialität/Verschiedenheit 3, 25, 56, 58, 62, 64, 72, 116, 119, 122–123, 140, 172, 200, 222–225, 228, 230–233, 306, 368, 420, 423, 461, 520, 524, 536
- Ding/Dinglichkeit 5–6, 8, 15, 18–19, 24–25, 27, 29–30, 32, 34, 46, 53, 57, 63–64, 66–68, 71–72, 150–151, 155–156, 169–172, 174, 182, 202, 204, 211, 213, 215, 217–220, 226, 243, 245, 251–254, 275, 280, 284, 290, 313, 358, 361, 372, 381–383, 389, 460–462
- Ding an sich 3, 24, 94, 101, 103, 106, 127, 155, 172, 182, 200, 213–214
- Disposition/Dispositionalität 33, 35, 108, 220, 245–246, 250, 436, 512–513, 525–526
- dynamics (genereller Prozess) 281
- E**
- Eigenname/singulärer Term 49, 165–167, 179, 226, 236, 238, 240, 249, 260, 275, 284, 306, 315, 320–322, 325–326, 331–332, 345–346, 352, 381, 428, 434, 466–468, 531
- Eigenschaft 4, 17, 20, 27, 29, 33–34, 38, 40, 48, 66–68, 96, 150, 153, 167, 171, 238–239, 241, 245–246, 249, 275, 281, 305–306, 310, 315, 322, 326, 329–332, 335, 337, 351, 361, 372–375, 377–378, 380–386, 389–392, 395–398, 400–401, 422, 432, 436, 441, 467, 474, 477, 479, 487, 501, 532, 537
- Eigenschaft, ästhetische 501–502
- Einheit/Vielheit 7, 10, 15–16, 19–20, 22–25, 29, 31, 37, 40, 48, 51, 53–55, 58, 60, 62, 68, 71, 79, 95, 97, 100, 106, 114–119, 122, 130, 134–136, 139–140, 144, 181, 194–195, 199, 211, 222–223, 227, 229–230, 232, 234, 316, 335, 341, 366, 369, 402, 405, 452, 454, 459–460, 464
- Elementarteilchen 418, 421, 423, 453, 471, 516
- Emanation 60, 80, 369
- Emergenz 149, 152, 279, 282, 363, 418, 421–426
- Empirismus 99, 143, 177, 179, 308, 310–311, 347, 456
- Endlichkeit/Unendlichkeit 18, 49, 62, 64, 71–74, 77, 80, 85, 97, 102, 104, 106–108, 112–114, 122–123, 138–140, 144, 156, 162, 185, 208, 227, 233, 258, 267, 298, 382, 420, 459, 528
- Energie/Energiefeld 91–92, 160, 299, 423
- Engel 61–62
- Entfremdung 150, 207, 209, 517
- Entgegensetzung/Widerspruch 54, 113–115, 117–118, 122, 298, 328, 361, 459
- Entwicklung/Veränderung 4, 9, 90, 134, 145, 208, 228–229, 279–280, 284, 299, 418–424, 426, 459–461, 463, 483, 525, 528–529
- Epiphänomenalismus 439
- Ereignis 69, 71, 73–74, 141, 193, 202, 204, 222, 229–230, 245–246, 251, 253, 262–263, 265, 279–280, 354, 358, 361, 373–374, 377, 385, 395–396, 398–401, 406, 409–410, 412, 415, 436, 444, 446, 479, 506
- Erfahrung 31, 34, 74, 83, 97, 120, 127–129, 133, 143, 156, 172, 177–178, 193, 195, 202–203, 213–214, 237, 269, 294–295, 306, 311, 317, 330, 348, 359, 436–437, 459, 495, 524
- Erfahrung, ästhetische 87, 502
- Erkenntnis 7, 10, 29–30, 34, 43, 49, 72, 74, 82, 85–87, 89, 94, 99, 103–104, 107–108, 112–113, 126–129, 131, 134, 136, 139–140, 144, 177, 179, 181, 187, 194, 197–198, 211, 213, 215–216, 253, 306–310, 346–348, 365, 367, 403, 405, 411, 457, 465, 479–480
- Erkenntnis, ästhetische 87
- Erkenntnis a priori/a posteriori 5, 18, 34, 78, 89, 96–97, 127, 161, 169–170, 173, 180, 197, 264–265, 306, 309–310, 348, 428, 433, 484
- Erscheinung/Phänomen 4, 6, 8, 15, 17, 24, 27–28, 31, 33, 41, 54, 57, 60, 78, 87–88, 97–98, 103, 105–106, 133, 138, 143–144, 151, 159, 166, 169, 173, 198, 200, 213–214, 234, 255, 290–292, 296, 298, 310, 348, 359, 362, 369, 407, 459, 461–464, 500, 502
- Ethik 44, 48, 191, 209, 223–224, 229, 234, 289, 492, 497
- Evaluative/Evaluativität 492–494, 496
- Evolution 9, 47, 90, 92–93, 406, 421, 447, 449, 453, 457, 517, 521
- Exemplifikation 246, 262, 264, 381–382, 398, 400, 477, 532
- Existenzaussage 112, 237–238, 240, 243, 330–332, 353, 465–467, 469
- Existenzaussage, negative 331–332, 352, 465–466, 477
- Existenzfrage, externe/interne 236–237, 243, 313–314, 334, 353–354, 393, 468
- Existenzpräsupposition 320, 331–332, 339–340
- Existenzquantifikation/Existenzquantor 236, 238, 240, 243, 315, 331–335, 352–356, 429, 466–469, 474–475
- Extension/Extensionalität 62, 188, 239, 246–247, 315, 319, 331, 351, 384, 429, 456, 485
- Externalismus, semantischer 486
- Externalismus des geistigen Inhalts 260–262
- F**
- Feldtheorie 527–528, 530
- Fiktionalität/Fiktionale Entitäten/Fiktionalismus 50, 231, 246, 328, 334, 390, 434, 473, 475, 477–478
- Fleisch 6, 219–220
- Form (Struktur/Gestalt) 33–34, 54–57, 60–61, 115, 133, 143–145, 148–149, 248, 290, 308–309, 365–370, 403–405, 418, 421, 432, 463
- Form, logische 165, 182, 438

Formale Ontologie 170, 173
 Freiheit 44, 46–47, 74–75, 95–96, 188, 191, 198, 214–216,
 223, 503, 522
 Fundamentalontologie 148, 187–190, 192–194, 349
 Funktion/funktionale Rolle 21, 165–167, 254, 279, 292, 295,
 297, 305, 325–326, 380, 390, 402–405, 429, 517
 Funktionalismus des Geistes 258–259
 Fürsichsein 95, 114, 213–216

G

Gabe 233
 Gattung/Art 28, 30, 38, 48–50, 53, 55, 60, 66–67, 85, 170,
 187, 260, 318–320, 354, 377, 392, 421, 460–461, 509
 Gebrauchswert 462
 Gefühl/Empfindung 102–106, 109, 441
 Gegenstand/Gegenständlichkeit/Objekt 20, 24, 95, 120,
 126, 128, 130, 139, 150, 153, 165–167, 169–171, 174–
 175, 181–182, 198, 207–208, 210, 215–216, 219, 225,
 237, 239, 241, 250–252, 254, 256, 275, 280, 309, 318–
 319, 321, 325, 327–329, 331, 333, 339, 345, 348, 370,
 372, 385, 398, 405, 418–419, 422, 425, 436–437, 443,
 448, 465, 467, 469, 473–477, 487, 501–503, 505–506,
 519, 521, 524–525
 Gegenstückbeziehung 246, 534
 Gegenwart/Gegenwärtigkeit 103, 117, 222, 224, 231, 362
 Geist 47, 54, 60–64, 66, 68, 73, 79, 82–83, 93, 104, 135, 141,
 144, 148–149, 170, 197, 199, 203, 234, 258, 262, 265, 267,
 270, 279, 290–295, 370, 432, 436–437, 439, 446, 449, 457,
 518, 535
 genereller Term 331, 381, 383, 398, 443–444, 466
 Gerechtigkeit 17, 223, 296, 335, 496, 498
 Geschichte/Geschichtlichkeit 122–123, 149, 195, 207–208,
 225–227, 229
 Gesellschaft/Gesellschaftlichkeit 148–152, 198, 207–209,
 211, 462, 504
 Gesetz/Regel 73–75, 78–79, 82, 91, 149, 159, 208, 225,
 245–246, 263–265, 268–269, 393, 402–405, 407, 409, 415,
 421, 423, 434, 474, 484–486, 510, 518–520, 524, 526–527,
 533
 Gewissheit 82, 99, 101, 103–105, 109, 308–310
 Glück 45, 74, 155
 Gott 12, 41, 51, 55, 57, 61, 63–64, 66–69, 71–77, 79–81, 85,
 96–98, 100, 102–106, 108, 126–127, 140, 155–156, 159,
 177, 184, 205, 213, 234, 237, 310, 329, 347–348, 351, 375,
 405, 412, 419, 423, 453, 456, 497, 536
grounding 243, 278, 409, 490, 511
 Grund/Gründe/Begründung 21–22, 27, 51–52, 54, 58, 66,
 71, 76, 83–85, 94, 103–105, 107, 109, 113–114, 116–119,
 140, 263, 271, 276, 309–311, 337, 339, 341, 409, 411–416,
 479, 492, 496, 536
 Grund, Prinzip vom zureichenden 77, 79, 82–83, 85–86,
 127, 337, 419
gunk 244
 Gute, das 6, 57–58, 296, 306–307, 405, 492

H

Handlung/Handeln/Praxis 15, 27, 85, 92, 106–107, 141,
 148–149, 187–188, 191–192, 198–199, 209, 215–217, 228,
 262–263, 265, 267–271, 273, 280, 449, 485, 488–489, 492–
 495, 500, 502–505, 508–511, 513, 519–520

Harmonie, prästabilierte 80, 86, 220, 348
 Henologie 51
 Hermeneutik 193–195, 297, 366, 447
 Hintergrund 140, 267–268, 314, 484, 486
 Holismus 149, 243, 259, 265, 314, 418
 Homeomereität 282–283
 Hylemorphismus 57, 62, 143, 148, 368
 Hypostase 52

I

Ich/Subjekt/Subjektivität 13, 24, 27, 31, 42–43, 47, 66, 78–
 79, 94–96, 98, 103–108, 112–116, 118, 121, 132, 139, 151–
 152, 159, 172, 175, 187–188, 208, 211, 213, 216–218, 222–
 223, 226–227, 229, 260, 264, 269–271, 347, 502, 504, 510,
 519
 Idealismus 3, 27, 94, 98, 172, 175, 190, 216, 255–256, 292,
 345, 428, 432, 440–441, 452, 456–457
 – Idealismus, eliminativer 172
 – Idealismus, reduktiver 172
 – Idealismus, transzentaler 101, 118, 248, 256, 346
 Idee/idealer Gegenstand 12–13, 17–18, 20, 28, 36, 38–39,
 41, 47, 51, 53–54, 56, 58, 62–63, 69, 72, 104, 119, 133–134,
 143, 158, 169, 171, 174, 204, 309–311, 337, 367, 369, 405,
 456, 500
 Identifikation 36, 116, 194, 249, 251, 322–323, 333, 399,
 405, 431–432
 Identität, Prinzip der 7, 18, 23, 49, 53, 77, 91, 113–114, 116,
 120, 140, 145, 151, 216, 223, 231–232, 239, 247, 249, 255,
 258, 275, 279, 282, 284, 306, 315, 321–323, 355, 358–359,
 373–374, 392, 453, 459–461, 463, 501, 534, 537
 Identitätsphilosophie 139–141, 323
 Immanenz/Transzendenz 39, 48, 54, 56–57, 72, 98, 102,
 104, 117–118, 123, 172, 214–215, 223–224
 Indexikalität 140, 320, 406, 416, 466, 536
 Individualismus, methodischer 152, 488, 510
 Individuation/Individuationsprinzip 38, 61–62, 77, 84, 188,
 239, 249, 275, 328, 359, 362, 384, 446, 498, 501, 525
 Individuum/Einzelding 3, 5, 12, 14, 17, 19, 24, 28–30, 32–
 33, 38–39, 54, 60, 62–64, 68, 73, 77, 84, 87–88, 119, 145,
 151–152, 165–167, 170, 204, 207, 244–246, 248–251, 254,
 279, 281, 284, 305, 309, 319–320, 325–327, 329, 332, 335,
 367, 385, 389–393, 397–398, 415, 423, 452, 463, 468–469,
 511, 534
 Inferenz/Inferentialität 104, 109, 253, 271–273, 280–281
 Inflationismus 240–241
 Instantiierung/Verwirklichung/Realisierung 14–16, 19–21,
 24–25, 29, 34, 37, 39–40, 42, 51–52, 60, 62, 72, 114, 141,
 175, 188, 208–209, 259, 293, 299, 325, 335, 341, 348, 368–
 370, 375, 398, 405, 421, 440–441, 484, 501, 516–518, 520,
 522
 Institution/Institutionalität 47, 75, 148, 269–270, 278, 289,
 504, 506, 508–513, 518
 Intension/Intensionalität 62, 64, 119, 239–240, 246, 315,
 319, 326, 384, 449, 454, 512, 521
 Intention/Intentionalität 169, 172–175, 213–215, 217–218,
 224, 262, 267–271, 273, 389, 436–437, 439, 453, 473, 475,
 477, 483, 488, 509–510, 513
intentio recta / intentio obliqua 208, 210
 Interpretationismus 445
 Isotropie/Anisotropie 358–359

K

Kategorien 22–24, 27–30, 41, 63, 94–96, 103, 106–107, 113, 170, 175, 189, 192, 197, 200, 202, 204, 207, 211, 226, 262, 277–278, 281, 305–306, 310, 345, 348, 354, 372–374, 385, 392, 425, 444, 452, 487, 509, 511

– Gegenstandskategorien/Seinskategorien 25

Kausale Geschlossenheit des Physischen 438–439

Kausalität 52, 71–74, 80, 96, 106–108, 145, 160, 178, 207–208, 210, 217, 246, 250–252, 255, 258, 260, 262–266, 270–271, 280, 308, 311, 330, 367, 376, 391, 393, 395, 409–416, 419, 430, 438, 440, 448, 454, 474, 479–480, 496, 513, 518, 534

Kennzeichnung 238, 320, 325, 331–333, 466

Klasse/Klassifikation 68, 171, 203, 239, 254–255, 260–261, 274, 280, 283, 305, 319, 326, 335, 338, 340, 349, 374, 386, 391, 406, 510, 520

Komprehensionsaxiom 429

Konkret/Konkretum/Konkretheit 17, 19, 28, 62, 72, 102, 119, 171, 240, 262, 281, 284, 295–296, 305–306, 309, 326, 374–378, 389, 393, 409, 415, 420, 422, 430, 432, 434, 468–469, 471, 475, 477, 479, 534, 536–537

Konsequentialismus 493

Konsistenzaxiom 419

Konstruktivismus in der Ethik 494

Kontingenz 6, 45, 47, 77, 84–85, 140, 181, 214, 342, 375, 405, 407, 411, 519

Kontinuität/Diskontinuität 22–23, 45, 49, 76, 80, 115, 134–135, 192, 227–229

Kontrafaktizität 246, 264, 272, 410

Konventionalismus 433–434, 488

Konzeptualismus 50, 76, 310, 388, 516–520

Körper 18–19, 46, 48–49, 57, 72, 74, 78, 127, 203, 217, 249–250, 255–256, 262, 268, 437, 439

Korrelation 120, 169–170, 174–175, 251, 253, 256, 298

Korrespondenz 72, 74, 179, 298, 433

Kosmos/Universum 47, 87, 139, 244, 296–298, 418–421, 423–425, 452–454, 498, 524, 526–528

Kraft 51–52, 78–79, 90–92, 100, 156, 159–161, 296, 418–420, 423, 425, 524–525, 527

Kultur/Kulturalität 8, 42, 143, 145, 148, 150–152, 226, 407, 447, 505, 516–522

Kunst/Künste 145, 151, 369–370, 500–506

Kunstwerk 151, 171, 175, 194, 370, 374–375, 418, 500–506

L

Leben 25, 53, 93, 121, 123–124, 134, 144–145, 148, 155, 157, 159–162, 188, 227, 289, 295, 374, 421, 426

Lebenswelt 68, 74, 123, 322–323, 354, 419, 426, 518–521

Leere 45–48, 58, 281, 287, 290–292, 297, 299, 319, 331, 338, 358–359, 377, 434

Leib 60, 62, 66, 68, 171, 215, 217–220

Leib-Seele-Problem 437, 439

Letztbegründung 76, 103, 221, 305, 307–308, 310–311, 318, 339, 341, 358

Linguistik 483–486, 489

Logik 13–14, 16–17, 64, 89, 100, 126, 128–134, 136, 156–157, 160, 169, 189, 200, 224, 305, 459, 461

Logik, formale 165, 170, 177, 181–184, 199, 238, 311, 325–327, 331–332, 335, 352, 365, 372, 428, 459, 465–467, 475, 486–487

M

Macht 73, 151, 159–162, 223, 228

Masse 57, 68, 78, 245, 391, 403, 423, 425, 524–527

Materialismus 4, 45, 47–48, 148, 151, 153, 171, 210, 245, 258, 263, 440–441, 454–455

Materie 4, 18–19, 24, 28, 33–34, 38, 40–41, 46, 48, 51, 53–57, 60–62, 91–92, 149, 217, 229, 239, 243, 308–309, 347, 358, 367–370, 402–403, 441, 455, 524–525, 527–530

Mathematik 81, 86, 127, 169–170, 181–182, 239, 244, 309, 353, 390–392, 411, 428–431, 433, 435, 466, 469, 486

Menge/Mengenlehre 115, 170, 181, 243–244, 247, 278, 281, 316, 319, 373–375, 377, 382, 388, 390–391, 411, 428–432, 434, 469, 471, 473, 479, 487, 537

Mensch 3, 8, 12–13, 15, 17, 19, 32, 38, 40, 42, 47, 60, 62, 71–74, 79, 93, 98–99, 123, 225–227, 289, 294, 296, 308, 341, 370, 424, 508–509, 511, 517–518, 520–521

Metaethik 494

Metaontologie 115, 221, 224, 226–227, 229, 231, 233–234, 241, 278, 280, 313, 389–391, 490

Metaphysik, Disziplin der 28, 41, 43, 71, 81–82, 89, 126–128, 131, 133–134, 136, 198, 203, 223, 225, 243, 248, 305, 313, 317, 365, 380, 452

Modalitäten 45, 119–120, 197, 244–245, 396, 404, 419, 531

Modus 64, 68, 71–74, 84, 267, 401

Möglichkeit 19, 25, 33, 35, 39, 41, 45, 76–77, 83–84, 102, 119–120, 138, 188, 194, 200, 210, 231, 241, 244, 272, 306, 309, 319, 328–329, 382, 396, 398, 405, 416, 419–420, 424, 428, 488, 518, 531–535

– Mögliche Welt(en) 77, 244–246, 328, 396, 488, 532–537

Monade 23, 40, 79–80, 86–87, 348, 463

Monismus 5, 71, 138, 263–265, 289, 297, 441

Mythos des Gegebenen 109, 178

N

Natur 12, 46, 48, 54, 60–62, 93, 123, 128, 135, 139, 143–145, 148–149, 151–152, 156, 173, 194, 207–209, 211, 234, 290, 297, 407, 455, 457, 460, 516, 520–522, 524–525

Naturalismus 142, 149, 162, 171, 213, 216, 219, 237–238, 241, 279, 354, 419, 445–446, 455–456, 471, 492, 497–498, 509

– Non-Naturalismus 497

– Supranaturalismus 456

Negation 58, 96, 231, 308, 319, 325, 503

Negativität 123, 155, 161, 214, 220, 252, 287, 325, 459, 461–463

Netzwerk, semantisches 443–445

Nichtidentische 459–460

Nichtseindes 4, 6–7, 46, 51, 57, 91, 99, 132, 158, 161, 214, 227, 231, 287, 289–290, 292, 294, 297, 299, 320, 340, 351, 367–368, 460, 463, 473–475, 520

Nihilismus 96–97, 155, 158–159, 161, 290

Nominalismus 17, 24, 63, 238–239, 246–247, 306, 310, 315, 388, 390–392, 428, 433–434, 487, 516

Nonkognitivismus, metaethischer 494–495

Norm/Normativität 105, 119, 188, 234, 262, 279, 309, 449, 492, 494–497, 499

Notwendigkeit 6, 71, 77, 84–85, 97, 103, 119–120, 130, 138, 141, 170, 200, 207, 241, 244, 251, 272, 319, 341, 375, 396, 411, 415–416, 479, 532–533, 535

- O**
- Objektivität 24, 45, 49, 52, 69, 72–74, 96, 103, 106–107, 112, 131–133, 135, 138, 193, 226–227, 252, 269, 289, 306, 346, 363, 411–412, 419, 423, 453, 494–496, 503
 - Ökonomie, ontologische 76, 178, 239, 244, 352, 392, 495, 524, 527
 - Ontische Kluft 346–347
 - Ontologische Differenz 140, 191–192, 194, 221–222, 226, 271, 341, 393
 - Ontologischer Komparativ 36
 - Ontologisches Früher und Später 23, 29
 - Ontologische Verpflichtung 238–241, 243, 277, 314–316, 332, 354, 390, 453, 492, 494, 499, 505
 - Ordnung 17–19, 23, 33, 47–48, 87, 92–93, 119, 130, 155, 159–160, 221–222, 224, 226–230, 234, 248, 270, 295, 307, 309, 358–360, 388, 403, 406–407, 421, 423–425
 - Organisation 21, 28, 141, 295–296, 327, 402–407, 447, 449
- P**
- Pandynamis 420, 422
 - Panpsychismus 203, 441
 - Pantheismus 48, 89
 - Paraphrase 315, 391, 475
 - Persistenz 270, 284, 361–362
 - Person/Personalität 10, 21, 43, 141, 150, 184, 199, 218, 245, 253, 270, 296, 373–374, 377, 445, 487–488, 495, 497, 508, 510–511
 - Phänomenalität, Prinzip der 169, 175–176, 214
 - Phänomenologie 144, 150, 169, 213–214, 216, 221, 519
 - Physik 81, 92, 159, 161, 169, 205, 239, 255–256, 354, 363, 376, 383, 391, 404, 407, 419, 421, 423, 425, 445, 454, 524–525, 527, 529
 - Physikalismus 178, 424, 455
 - Planck-Zeiteinheit 420
 - Platonismus 18, 24, 53, 56, 104, 119, 143, 389, 428–429, 431–432, 468, 480, 487, 489
 - Plötzlichkeit 290, 460
 - Pluralismus 80, 224, 229, 275, 355, 454, 521
 - Pluralität 62, 175, 192, 199, 222–223, 225, 229–230, 243, 276, 356, 360, 454, 463, 509, 511, 532
 - Pluralsubjekt 510, 512
 - Polarität 91, 296
 - Prädikat/Prädikation 30, 51, 58, 77, 86, 102, 130, 140–141, 165, 204, 239–240, 243, 275, 305, 311, 315, 319, 323–326, 329–331, 333–335, 351–352, 356, 382, 390, 393, 429, 465–466, 468, 533
 - Prädikat zweiter Stufe 102, 330–332, 345, 353, 466–467
 - Prinzip 71, 74, 82–83, 127–128, 173, 197, 291, 296, 307–309, 365, 452
 - Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten 433
 - Proposition/Propositionalität/propositionaler Gehalt 103, 113, 165–167, 179–180, 240–241, 253, 264, 272, 309, 311, 324, 327, 339, 345, 374, 389, 395–398, 415, 436–437, 443, 445, 449, 453, 473, 476, 478, 487–489, 535
 - Protokollsatz 178–179
 - Prototyp 444
 - Prozessphilosophie 202–204, 279
 - Psychologie 87, 159, 161, 178, 264, 443–444, 483, 498
 - Psychologismus 483, 485–486, 489
- Q**
- Qualia 260, 436–437, 517
 - Qualität(en) 46–47, 54–56, 61, 63–64, 67–68, 178, 244, 250–251, 298, 347, 462, 495
- R**
- Rahmenwerk, linguistisches 313–314
 - Rationalismus 82, 99, 101, 347, 497
 - Rationalität 56, 72, 88, 95, 264–265, 449, 495–496
 - Raum/Räumlichkeit 46, 91–92, 94, 96, 100, 169, 171, 173, 249, 281, 292, 310, 348, 358–363, 375, 391, 399, 419–420, 425, 430, 433, 524–525, 528
 - Realismus 3, 13, 27, 94, 98, 101, 109, 148, 173, 198, 236, 238, 250–251, 256, 267–268, 271, 310, 319, 345–346, 382, 392, 428–432, 446, 453–454, 456, 469–470, 516–517, 527
 - Realismus, modaler 244, 396, 453, 532, 534–535
 - Realismus, moralischer 495–497
 - Realismus, semantischer 428, 430, 443, 445, 448–449, 453–454
 - Recht 508
 - Reduktion, ontologische 270, 498–499
 - Reflexionsverhältnis 210–211, 461, 521–522
 - Reflexivität 23, 25, 79, 95–98, 104, 118, 183, 194, 213, 221, 227, 229–230, 271, 274, 360, 366, 412, 462, 464, 517
 - Regionalontologie 138, 170–171, 173, 227, 370, 516
 - Regionen des Seins 82, 170, 173–175, 188, 194, 229, 246, 282–283, 400, 422, 434
 - Regularität 410–411
 - Rekombinationsprinzip 245
 - Relation/Relationalität/Relativität 17, 51, 58, 77, 115, 151, 156, 160–161, 182, 204, 211, 233, 238, 244, 246, 250, 268, 281, 306, 358, 397–398, 404, 415, 432, 459, 461–464, 474–475, 487, 525–526, 528, 534–535
 - Relativitätstheorie 358, 360, 362–363, 425
 - Repräsentation 3, 27, 66, 79, 123, 144, 151, 204, 211, 226–228, 230–232, 255, 310, 396–398, 443, 453, 474–479, 520
- S**
- Sachverhalt/Tatsache 27, 66, 73, 155, 165, 170, 178–179, 182, 184, 195, 245, 269, 278, 325, 327, 395–401, 409, 411–412, 415, 446, 459, 469–470, 479, 490, 495–497, 535
 - Schein 5, 98, 153, 231, 290–291, 347–348, 370, 459–464, 473
 - Schichtenontologie 54, 56, 152, 197, 199, 209, 418
 - Schönheit 6, 8, 14–17, 21, 24, 52, 87, 117, 121–122, 161, 195, 200, 369–370, 496, 502
 - Seele 22, 25, 47, 57, 126–127, 170–171, 177, 201, 365, 369
 - Seinsbedeutungen
 - absolutes Sein 94, 96, 102, 115–120, 124, 172, 342
 - anonymes Sein 222–223, 225
 - Außersein 340
 - Dasein 97, 99, 101–106, 108, 187–191, 193, 233, 320, 341, 345, 349, 351, 385, 462
 - Das Sein (Ganzheit/Seinsheit) 9, 27, 46, 51, 115, 117–119, 121–123, 197, 318, 335–342
 - einfaches/komplexes Sein 20, 25, 41
 - Etwas-Sein 3, 6–8, 10, 12, 17, 19, 22–25, 29, 34–36, 38, 41, 49–50, 58, 64, 119, 169, 175, 327–328, 337, 339, 345, 367, 422, 531

- Existenz 3, 8, 41, 48, 76, 83–85, 94, 99–100, 102, 105–106, 119, 171, 174, 187–191, 193, 203–204, 215, 218, 238, 240, 243–244, 251, 254, 267, 269, 275, 281, 306, 313–315, 319, 328–330, 332–335, 337–339, 345–346, 351–356, 372–375, 377–378, 389–391, 396, 411, 425–426, 433, 443, 453–455, 465–466, 468, 473, 475, 477–478, 516, 531, 533, 536
 - gesellschaftliches Sein 152, 207–208, 210–211, 269–270
 - ideales/reales Sein 98, 100, 134–135, 170, 213
 - Identitäts-Ist 6, 10, 55, 106, 321–323, 339, 345, 428
 - kontingentes Sein 85, 219
 - Kopula-Ist (Prädikation) 3, 5–6, 17, 106, 116, 324–327, 329–330, 338, 345
 - materielles Sein 19
 - materiell Seiendes 55
 - mögliches Sein (*possibilia*) 76, 241
 - notwendiges Sein 84–85
 - reines Sein 5, 132, 134, 317, 336
 - relatives Sein 18, 108
 - Sein als Aktivität 33–34, 51, 57
 - Sein als Position 99, 101–102, 106, 138, 140, 330, 334, 339
 - Sein als Prozess 4, 90, 143, 202, 204, 208, 287, 360, 418–425, 436, 505
 - Sein als Subsistenz 48–49, 315, 338, 390, 475
 - Transphänomenales Sein 213
 - wahres/wesentliches Sein (*óntoos on*) 6, 12, 15, 17, 21, 24, 34–35, 37–40, 51–52, 119, 141, 143, 203, 309–310, 337
 - Wahrheits-Ist (Veritatives Ist) 5, 324, 339
 - Seinsbereich 57, 148, 187, 190, 192, 214, 229, 299, 305, 438–439
 - Seinsgeschichte 192
 - Seinstufen/Seinshierarchie 52, 54, 207–208, 292–294, 299, 351, 370
 - Selbstprädikationsproblem 14
 - Sinn/Bedeutung 5, 132, 141, 156, 170, 172, 177, 179, 187, 192–194, 216–219, 232, 234, 251, 253–254, 271–273, 305, 313, 322, 331–332, 349, 354, 433, 443, 445, 448, 454, 465, 486, 488–489, 519, 535
 - Sinnesdaten 178, 181
 - Sinnlichkeit 3, 10, 12–13, 18–19, 24, 29–30, 33, 38–40, 51, 54–57, 86–88, 99–100, 103–109, 127–129, 143–144, 177, 249–251, 307–309, 330, 347–348, 367, 369–370, 374, 425, 436–437, 441, 500
 - Skepsis 44, 82, 130, 198, 251, 300, 452, 500
 - Skript 444
 - Solidarität, ontologische 204
 - Sollen 492
 - Sortale Ausdrücke/*natural kind terms* 28, 260, 274, 283
 - Soziale, das 508–510, 513–514
 - Sozialismus 487–489
 - Sozialontologie 453, 487, 508
 - Spinozismus 68, 85, 89–90
 - Sprache/Sprachlichkeit 3, 8, 15, 20, 29–30, 42, 45, 48–50, 57, 100, 113, 116, 118, 123, 155, 167, 183–184, 193–194, 208, 221, 225–228, 232, 253–255, 268, 271, 277, 280, 314, 347, 355, 428, 441, 446, 449, 453, 475, 483–485, 487–489, 512–514
 - Alltagssprache 8–9, 15–16, 29–30, 32, 82, 281, 283, 328, 333, 355, 484, 489
 - Sprachspiel 185, 271, 347, 498
 - Sprechakt/Sprechakttheorie 267, 271, 393, 446, 494
 - Spur 224, 233–234
 - Stabilität/Instabilität 33, 227, 249, 519–520
 - Statusentität 511–513
 - Stoa 12, 16, 37, 47–50, 53
 - Stoff 4, 18, 33, 40, 48, 90–92, 143, 145, 148–149, 153, 280, 283–284, 307, 341, 365–371, 405, 528
 - Strukturalismus 221–222, 245, 407
 - Strukturalismus, mathematischer 431–432
 - Strukturdisposition 28, 33
 - Subordination 327
 - Substanz 4, 19, 28, 30, 32–34, 48, 51, 54–55, 60–61, 63, 66–68, 71–73, 76–80, 96–97, 101–103, 106, 118, 143, 145, 153, 171, 178, 182, 188, 194, 202, 204, 214–215, 222, 229–230, 233, 250, 258, 260, 278, 290–292, 305–306, 318, 337–338, 347–348, 356, 359, 366, 368, 377–378, 401, 418, 422, 425, 459, 461–463, 516, 524, 528
 - Substrat (*hypoikeimenon*) 28, 38, 48–49, 58, 67, 115, 119, 130, 134, 169, 366–368, 462, 528
 - Supererogatorische, das 493
 - Supervenienz 172, 244–245, 270, 358, 455, 486, 498, 501, 526
 - System/Systematizität 48, 77, 86, 100, 103, 132, 135–136, 149, 153, 251, 279, 307, 362, 403, 423, 432, 519–520, 526
- T**
- Taoismus 89
 - Tauschwert 462
 - Technik 13, 150, 517–522
 - Teilhabe 57–58, 308–309, 341, 405, 461, 489
 - Theologie 41, 43, 51, 57–58, 61, 63, 66, 75, 81, 85, 92, 161, 205, 288, 305, 308, 342
 - Theorie/Theoriebildung 469–471
 - Tod 29, 46, 62, 155, 159, 188
 - Transformation 57, 253, 483, 504–505
 - Transzendentalität 24, 27, 63, 82, 94–95, 103–107, 116, 118, 128–129, 133, 138–139, 169, 172–174, 213, 217, 222, 226, 233, 310, 339, 347–348, 449, 459, 522
 - Transzendentale Linguistik 253–254
 - Transzendentale Ontologie 138–140
 - Transzendentales Argument 249, 251
 - Transzentalitalien 62, 64, 113, 235, 305–306, 319
 - Transzentalphilosophie 89, 94, 99–101, 108, 120, 128, 139, 187, 197, 219, 306, 308, 348
 - Trope 246–247, 278, 281, 385
 - Type/Token (Art/Exemplar) 263, 385, 400, 422, 431
- U**
- Umwelt 211, 288, 419–420, 423, 426, 483, 486, 509, 517, 519
 - Univocität von sein 230, 234, 351, 356
 - Unmittelbarkeit/Vermittlung 3, 7, 31, 72–74, 102–106, 108–109, 112, 120, 129, 132, 143, 178–179, 203, 208–209, 211, 220, 249, 308, 317, 320, 336, 338, 370, 422, 439, 461–462, 527–528
 - Unverzichtbarkeitsargument 429, 431, 434
 - Ursache 4, 9, 41, 48, 71, 78, 83, 96, 100, 105, 107, 123, 151, 155, 233, 263, 307, 337, 366–367, 370, 376, 399, 409–415, 424, 437–438, 440, 479
 - Verursachung, mentale 438

V

- Vagheit 244, 373, 380
 Verdinglichkeit 113, 150–151, 463
 Verifikationismus, semantischer 250, 313–314
 Vermögen (*dynamis*) 21, 25, 33, 51–52, 60, 368, 420
 Vernunft 10, 12, 25, 39, 42, 48, 52–53, 56, 58, 74, 79, 100, 104, 127–129, 139–140, 143, 157, 307–308, 310, 337, 459
 Verstand 16, 24, 39, 48, 69, 71–73, 82, 104, 120, 177, 181, 307–308, 310, 327, 459–460
 Verstehen/Interpretation 22, 48, 74, 161, 187–189, 191–195, 271, 279, 341, 349, 445–449, 504
 Virtualität 231
 Vorsokratik 4, 7, 12, 27, 33, 192, 366, 460, 524

W

- Wahrheit 6, 24, 37, 49, 53, 67, 75, 78–79, 83, 87, 103, 109, 155, 158, 177–181, 193, 200, 203, 234, 253–254, 289–291, 297, 299, 307, 310, 314, 331, 340, 346, 395–397, 411, 415, 428, 432–433, 440, 443, 453, 460, 469–470, 476–479, 488, 492, 494, 533
 – Wahrheitswert 166, 170, 245, 322, 352, 430, 476
 – Wahrmacher-Funktion 243, 278, 280–281, 395, 453, 478–479, 495–496, 518
 Wahrnehmung/Anschauung 3–4, 9, 13, 20–22, 27, 29–33, 42, 46, 57, 61, 67, 94, 103–104, 106, 108, 120, 138, 140, 143–144, 155, 172, 215–218, 249, 252, 254, 259, 270, 309–310, 330, 431, 433, 454, 500
 Wahrscheinlichkeit 35, 245–246, 406, 479, 529–530
 Ware 462–463
 Wechselbeziehung 48, 57, 123, 208, 261, 419, 421–423, 426
 Weisheit 63, 141, 290
 Wellenfunktion 528–529
 Welt(ganzes) 4–5, 8, 10, 12–14, 27, 41, 45–48, 60, 63, 68, 71–74, 76–80, 82, 85, 87, 92, 96, 117, 121, 123, 126, 131, 159–160, 162, 165, 167, 169, 177, 182, 199, 214–216, 219, 245, 248–250, 253, 255, 272, 291, 296, 299, 347, 405, 419, 452, 454, 463, 476, 532, 535

Weltbild 252–253, 255–256, 438

- Werk (*ergon*) 21, 33, 37, 40
 Werte, moralische 155, 171, 251, 492, 495, 497, 499, 518
 Wesen (Washeit/Essentia) 29, 56, 60–61, 63, 82–85, 90, 119, 140, 151, 153, 169, 215, 229, 233, 236, 239, 246, 290, 292, 295, 297, 305, 309, 337, 351, 366–368, 378, 459, 461, 536–537
 Widerspruchsaxiom 10, 13, 19, 24, 34, 38, 77, 82–83, 86, 91, 127, 307–308
 Wille 47, 71, 83, 155, 159–162
 Wirklichkeit (Tätigkeit/*energeia*) 33–34, 51–52, 56, 60, 284, 368, 460–461, 464
 Wissen 14–16, 18–21, 34, 42, 82, 85, 97, 100, 102–104, 109, 112–116, 138–140, 151, 161, 165–166, 181–182, 189, 198, 226–228, 253–254, 256, 295, 307, 309, 317, 365, 367, 430, 439, 457, 473, 479–480, 513
 Wissenschaft/Wissenschaftstheorie 465, 469–471, 484–486, 489
 Wunderargument 471

Z

- Zahl(en) 14, 23, 25, 40, 52, 54, 239–240, 278, 315, 353, 356, 374–375, 377–378, 388, 390–391, 428–432, 434, 453–454, 466, 468–469, 475, 479, 487
 Zeichen/Ausdruck 3, 5, 7, 12, 22, 63, 122–123, 165, 173, 226, 232–233, 288, 311, 375, 431, 433, 443, 446–447, 487–489
 Zeit/Zeitlichkeit 23, 45, 49, 92, 94, 96, 100, 107, 122–123, 141, 143–144, 159, 169, 171, 176, 190, 192–193, 222–224, 231, 278, 281, 310, 348, 353, 358–363, 375, 391, 395, 399, 409, 414–415, 419–420, 425, 430, 433, 524–525, 528
 Ziel/Zweck/Teleologie/Entelechie 78, 90, 156, 207–210, 227, 368, 405, 474, 488
 Zivilisation 517–518, 521
 Zustand 262, 426, 438, 440, 449, 460, 529