

## Ontologie und Autonomie

### Zur reflexiven Vertiefung von Ontologie nach Heidegger und Brandom\*

Thomas Khurana

#### 1. Von einem neuerdings erhobenen ontologischen Ton in der Philosophie

Auf beiden Seiten der noch immer wirksamen Kluft zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie wird neuerdings wieder ein Ton erhoben, der für längere Zeit diskreditiert schien. Man kann diesen Ton ‚metaphysisch‘ oder ‚ontologisch‘ nennen. Mit diesem Ton ist der zumindest implizite Anspruch verbunden, zu sagen, wie die Dinge liegen – nicht einfach wie dieser oder jener, wir oder die anderen, dieses oder jenes wahrnehmen, verstehen, wissen oder behaupten, sondern wie die Dinge an sich selbst sind. Es geht dabei nicht vorwiegend darum, diese oder jene besonderen Dinge in einer spezifischen Hinsicht (ihren Funktionen, Bezügen, Werten) zu charakterisieren, sondern auszusagen, wie dieses oder jenes in seiner allgemeinsten Hinsicht verfasst ist: die Dinge mit Blick auf ihr Sein zu bestimmen, das Seiende als Seiendes zu charakterisieren. Dieser Ton kennzeichnet selbstverständlich nicht die ganze gegenwärtige analytische und kontinentale Philosophie, aber doch bedeutende, vielleicht einige ihrer ehrgeizigsten und avanciertesten Beiträge.

Was die analytische Philosophie angeht, so scheinen die Zeiten endgültig vorbei, da die bestimmenden Arbeiten frei nach dem bekannten Aufsatztitel Carnaps darauf sann, eine *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*<sup>1</sup> zu erreichen. Stattdessen geht in vielen neueren Arbeiten das Bestreben ganz im Gegenteil dahin, Metaphysik und Ontologie auf Grundlage sprachphilosophischer Analysen zu *rekonstruieren*. Spätestens mit Strawsons Vorschlag einer *deskriptiven Metaphysik*<sup>2</sup> scheint Begriffsanalyse nicht mehr in einem schlichten Gegensatz zu Metaphysik und Ontologie zu stehen. Strawson schlägt vielmehr vor, Ontologie, Epistemologie und Logik als „drei Aspekte einer [einzig] Untersuchung“ zu verstehen, dergemäß sich ein bestimmter Typ von Begriffsanalyse als der richtige Weg erweist, um ontologische Einsichten zu gewinnen.<sup>3</sup> Die Annahme einer solchen „intimen Beziehung von Logik und Ontologie“<sup>4</sup> kann so weit gehen, dass Aristoteles’ berühmte Bestimmung von Metaphysik als einer Wissenschaft, in

---

\* Vorfassung von „Ontologie und Autonomie“, erschienen in: Mario Grizelj & Oliver Jahraus (Hrsg.): *Theorietheorie: Die Geisteswissenschaften als Ort avancierter Theoriebildung - Theorie als Ort avancierter Geisteswissenschaft*, München: Fink 2011, S. 399-417.

<sup>1</sup> Vgl. Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*.

<sup>2</sup> Vgl. Strawson: *Individuals*, insb., S. 9-12.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Strawsons Anmerkungen zum Verhältnis von Begriffsanalyse und Ontologie in Strawson: *Analyse und Metaphysik*, S. 48ff., hier: S. 53.

<sup>4</sup> Ebd., S. 55.

der es um das Seiende *als Seiendes* geht,<sup>5</sup> selbst schon als eine vorweggenommene Definition von Sprachanalyse rekonstruiert wird. Wenn die Metaphysik die Wissenschaft ist, die das Seiende *als Seiendes* untersucht – *to on he on* – dann wird dies so verstanden, dass sie damit als eine Wissenschaft von der allgemeinen Form des Aussagens bestimmt ist: Sie untersucht ‚das, was ist, als solches‘, und ‚was ist‘ (*to on*) ist dabei nicht schlicht als ‚Seiendes‘ zu verstehen, sondern als variabler deklarativer Prosatz (‚was der Fall ist‘). Sebastian Rödl, der eine solche Lesart von Aristoteles vorschlägt, schließt aus dieser Deutung: „Wenn man [...] untersucht, was von dem gilt, was ist, insofern es ist, untersucht man, was von etwas gilt, insofern es ein Wert der Variablen >was ist< ist, und das heißt, man untersucht, was von etwas gilt, insofern es etwas Ausgesagtes oder Gedachtes ist.“<sup>6</sup> Metaphysik und Logik sind in dieser Lesart ein und dasselbe. Eine solche Auffassung macht verständlich, warum gegenwärtig für Einsichten, die man aus grammatischer oder logischer Analyse gewinnt, immer häufiger eine metaphysische und ontologische Geltung in Anspruch genommen wird. Die Analyse unseres Sprechens belehrt uns dieser Auffassung zufolge nicht allein darüber, dass unsere Sprache feiert und leerläuft, wenn wir Metaphysik zu betreiben versuchen,<sup>7</sup> dass zentrale ontologische Aussagen auf grammatischen Verwirrungen beruhen und im strengen Verstande sinnlos sind;<sup>8</sup> Analyse der Sprache gewährt uns vielmehr Zugang zu einer rationalen Form von Metaphysik: Die Formen unseres Sprechens (und Denkens) *sind* die Formen des Seienden – so das Credo einiger (post-)analytischer Arbeiten dieser Tage.

Wenn wir uns nun gegenwärtigen Ansätzen in der kontinentalen Philosophie zuwenden, so treten auch hier die lange Zeit dominanten ‚metaphysikkritischen‘ oder ‚nachmetaphysischen‘ Töne mehr und mehr in den Hintergrund. An die Stelle von kritischen und problematisierenden Vorhaben wie etwa der Dekonstruktion der Metaphysik, der genealogischen Analyse von Macht-Wissensformationen und der diskursanalytischen Historisierung der Aprioris des Erkennens und Handelns sind Anschlussprojekte getreten, die diese Vorhaben auf deutlich andere Weise artikulieren und dabei durchgängig ontologisieren. Ich nenne nur drei Beispiele: Jean-Luc Nancy, der wesentlich an Derrida und die Dekonstruktion anschließt, formuliert sein Vorhaben nicht negativ als Metaphysik- oder Ontologiekritik, sondern vielmehr als Ausarbeitung einer Ontologie neuen Typs: einer „>pluralen Ontologie<“, die mit dem Anspruch verbunden ist, „die gesamte >prima philosophia< neu aufrollen zu wollen“ und ihr mit dem „singulär Pluralen“ des Seins

---

<sup>5</sup> Aristoteles: Metaphysik, Buch Γ, 1003a, 21ff.: „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seienden, sondern sie grenzen sich einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen.“

<sup>6</sup> Rödl: Kategorien des Zeitlichen, S. 28 (Herv. hinzugef.).

<sup>7</sup> Vgl. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, §§ 38, 116, 132.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu insbes. Tugendhat: Philosophische Aufsätze, S. 21-146.

eine neue Grundlegung zu geben.<sup>9</sup> Giorgio Agamben, der sich wesentlich auf Fragen Foucaults bezieht, richtet seine Analyse des Politischen nicht mehr auf dieselbe Weise an historisch spezifischen Macht- und Wissenstechniken aus, sondern versucht an Paradigmen die Struktur der abendländischen Politik überhaupt abzulesen. Er fragt dabei gezielt nach den „ontologischen Wurzeln“ der paradoxen Struktur der Souveränität und unterstreicht, dass diese Struktur nur im Zuge einer neuen Ontologie – einer „Ontologie der Potenz“ – überwunden werden kann.<sup>10</sup> Und Alain Badiou, der – neben vielen anderen – wesentlich an Denker wie Deleuze, Althusser oder Lacan anschließt, formuliert seine Position ganz unumwunden in Gestalt eines großangelegten neuen ontologischen Versuchs, der in kritischer Auseinandersetzung mit der Tradition von Platon bis Heidegger die Ontologie auf neue Weise von der Mathematik her zu begründen versucht.<sup>11</sup>

Ich will hier weder nahelegen, dass es sich bei den erwähnten Projekten um gleichgesinnte Vorhaben handelt, noch unterstellen, dass diese den Kern kontinentaler Philosophie ausmachen. Aber die Leichthändigkeit, mit der diese durchaus verschiedenen Positionen allesamt zu einem ontologischen Vokabular greifen, obwohl sie an Vorhaben anschließen, die ontologie- und metaphysikkritische Töne angeschlagen haben, scheint mir bemerkenswert. Ohne dass in diesen Diskussionen der für den früheren Poststrukturalismus kennzeichnende Akzent auf Differenz, Mannigfaltigkeit und Zeitlichkeit preisgegeben wäre, wird diesem gerade nicht mehr im Modus der Dekonstruktion der Metaphysik (der Präsenz) oder der Kritik der Ontologie (klassischer Provenienz) Geltung verschafft, sondern im Gegenteil: durch die Ausformulierung einer eigenen Ontologie, der es endlich gelingen soll, die Wahrheit über das Sein zu sagen, indem man das Sein dem Einfluss der Eins entzieht und als inkonsistente Mannigfaltigkeit, als Vielheit-ohne-Eins, als Potenzialität, als singular-plural usw. denkt.<sup>12</sup>

Es ist nun nicht meine Absicht, die angespielten post-analytischen und die post-strukturalistischen Positionen im Folgenden genauer zu prüfen oder näher zu erläutern – ich

---

<sup>9</sup> Nancy: singular plural sein, S. 12 u. 13.

<sup>10</sup> Agamben: *Homo Sacer*: Solange es nicht gelinge, die Ontologie der Aktualität durch „eine neue und kohärente Ontologie der Potenz“ zu ersetzen, bleibt laut Agamben auch „eine politische Theorie, die sich der Aporien der Souveränität entziehen könnte, undenkbar“ (ebd., S. 55). Das nackte Leben und das reine Sein erscheinen in diesem Sinne als strikt korrelative Begriffe, die das gemeinsame Fundament der Metaphysik und der Politik des Abendlandes bilden, so dass das „Rätsel der Ontologie“ und die Paradoxien der Souveränität nur gemeinsam überwunden werden können (ebd., S. 191).

<sup>11</sup> Vgl. vor allem sein erstes Hauptwerk *Das Sein und das Ereignis* (1988), das mit der metaontologischen These anhebt, dass „die Mathematik die Ontologie – die Wissenschaft vom Sein-als-Sein – ist“ (Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, S. 18). Zu Badiou's ablehnender Haltung zur Metaphysikkritik in ihrer kritischen, positivistischen, dialektischen und hermeneutischen Gestalt vgl. Badiou: *Metaphysics and the Critique of Metaphysics*, S. 174-190.

<sup>12</sup> Das ist, wie die Proponenten dieser Redeweise selbstverständlich wissen, dem entgegengesetzt, worauf Ontologie bei Platon und Aristoteles – ungeachtet der sonstigen Differenzen – zunächst gezielt hatte. Man erinnere sich nur exemplarisch an den folgenden Satz aus Aristoteles: *Metaphysik Γ*, 1003b, 22f.: „Nun sind das Eine und das Seiende identisch und *eine* Natur“. Zur Zurückweisung der Engführung von Einheit und Sein vgl. Badiou: *Court traité d'ontologie transitoire*, Kap. 1.

verweise hier nur auf sie, um den ontologischen Ton anklingen zu lassen, der gegenwärtige Diskussionen prägt und der vor dem Hintergrund dessen, was man einmal knapp ‚theory‘ genannt hat<sup>13</sup> und was in diesem Band unter dem Titel ‚Theorietheorie‘ auf gewisse Weise neu und weiterverhandelt wird, problematisch erscheinen muss. Nicht allein die Anspruchslage, die viele Autoren meinen, sich leichthin und wie selbstverständlich zumuten zu können, scheint dabei überraschend; was mehr noch irritiert, ist das meist nicht weiter gerechtfertigte Beiseitlassen von Infragestellungen, denen der Gestus der Ontologie und der Metaphysik ausgesetzt waren.

Was aber scheint, allgemein gesprochen, problematisch an einem ontologischen Ton? Ontologisches Unterscheiden – der Vorschlag von basalen Kategorien des Seienden und eine Charakterisierung des Seins im allgemeinen – erscheint in dem Maße als fragwürdig, wie es typischerweise mit einem naturalisierenden, enthistorisierenden, dekontextualisierenden und deproblematisierenden Gestus verbunden ist. Die Gegenstände, auf die sich das Denken richtet, besitzen, so suggeriert der ontologische Ton, eine Natur – und zwar eine Natur, die ihnen als solchen jenseits oder diesseits einer Geschichte oder Genealogie und unabhängig von spezifischen Verwendungs- oder Konstitutionskontexten zukommt. Diese Natur lässt sich dabei – und das macht den entproblematisierenden Gestus dieses Tons aus – durch uns positiv angeben (statt: als Grenzbegriff impliziert zu sein). Ich spreche hier von einem Ton, weil ich keine der oben angesprochenen Positionen im Detail analysiere und nicht von vornherein ausgemacht ist, dass diese nicht doch Geschichte, Kontextualität und die problematische Zugänglichkeit des Seienden als solchen gerade im Zuge der genaueren ontologischen Erörterung Rechnung zu tragen suchen.<sup>14</sup> Der *appeal*, auf den Aussagen zielen, die sich derart ontologisch gerieren, ist aber zunächst ein anderer: Ihr Ton markiert den Anspruch, zu sagen, wie die Dinge in ihrem Sein verfasst sind, wie das Seiende als Seiendes beschaffen ist, und drängt Fragen danach, wie etwas wurde, was es ist, ebenso zurück wie Fragen danach, welche Rolle wir selbst in der Konstitution und Auffassung des ‚Seins‘ und des ‚Seienden‘ spielen.

Ich möchte vor diesem Hintergrund auf eine Unterscheidung zurückkommen, die Robert Brandom im Anschluss an Heidegger formuliert hat und die es erlaubt, das Verständnis von Ontologie in einer Weise zu komplizieren, die einen naturalisierenden, enthistorisierenden,

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu insbes. Derrida: *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms*; für Reaktionsbildungen gegen diesen Typ von Theorie siehe auch de Man: *The Resistance to Theory*.

<sup>14</sup> Ich gestehe sofort zu, dass die genannten Positionen das auf ihre je eigene Weise zu tun versuchen: Die zitierte Identifikation von Logik und Metaphysik, die Sebastian Rödl vorschlägt, stammt aus einem Buch über die Kategorien *des Zeitlichen*; Nancys, Agambens und Badiou's Ontologie sind jeweils in klarer Entgegensetzung zur klassischen Ontologie formuliert, beziehen sich auf unterschiedliche Weise auf Größen, die das Sein transzendieren und sind zudem mit eigenen Theorien der Geschichte verbunden. Ob dabei aber jeweils ein *zureichender* Sinn für die Zeitlichkeit, Bedingtheit, Nichtnatürlichkeit, Problematizität unserer basalen Kategorien gegeben ist, lässt sich nicht auf einen Schlag beantworten, sondern würde detaillierte Untersuchungen im Einzelnen erfordern.

dekontextualisierenden und deproblematisierenden Ton unangemessen erscheinen lässt. Robert Brandom unterscheidet im Anschluss an Heidegger zwischen einer objektivistischen Ontologie (‚Vulgärontologie‘) und einer selbst-reflexiven Form der Ontologie (‚Fundamentalontologie‘), die das ontologische Fragen vertieft und auf sich selbst zurückwendet. Der neuerdings erhobene ontologische Ton in der Philosophie scheint mir problematisch, insofern er im Modus einer objektivistischen Ontologie zu sprechen scheint und – womöglich auf neuer Grundlage, aber nicht mit einem deutlich veränderten und als solchen reflektierten anderen Aussagestatus und Geltungsanspruch – grundlegende Seinsarten unterscheidet und basale Kategorien fixiert. Dieser ontologische Ton fragt nicht zureichend, wie dies eine ‚Fundamentalontologie‘ in Brandoms Sinne erfordert, nach demjenigen Seienden, das der Unterscheidung der verschiedenen Seinsarten und den ontologischen Kategorien zugrunde liegt und nach der selbstbezüglichen Form, in der ontologische Erkenntnis gegeben ist. Ich möchte daher dieser Unterscheidung im Folgenden etwas genauer nachgehen (2.). In einem zweiten Schritt werde ich dasjenige Seiende, das die ontologischen Unterschiede wesentlich trägt, mit Brandom als „eigengesetzlich“ kennzeichnen (3.). Aus diesen Überlegungen resultiert eine Konzeption von Fundamentalontologie als einem „Studium der Natur sozialen Seins“ (4.). Ich schließe mit einer Bemerkung zum Verhältnis dieses Typs von Ontologie zu dem neuerdings erhobenen Ton (5.).

## 2. Objektivistische und selbst-reflexive Ontologie

In Zuge seiner Rekonstruktion der ontologischen Grundkategorien des ersten Teils von *Sein und Zeit* (1927) formuliert Robert Brandom die Unterscheidung von Vulgär- und Fundamentalontologie, um den Status von Heideggers begrifflichen Innovationen zu verdeutlichen. Heidegger habe mit *Sein und Zeit* nicht nur eine „neuartige Kategorisierung des Seienden“<sup>15</sup> vorgeschlagen, sondern den *Status* solcher Kategorisierungen grundsätzlich anders bestimmt, indem er seine Kategorisierung in Gestalt einer Fundamentalontologie und nicht in einer Ontologie klassischen Typs entwickelt, die Brandom ‚Vulgärontologie‘ nennt.

Man wird – bestärkt durch einige Bemerkungen des späten Heidegger – geneigt sein, den Titel ‚Fundamentalontologie‘ auf eine intuitive Weise zunächst so zu verstehen, dass er vor allem mit einem Ebenenwechsel zu tun hat: Es geht nicht mehr um die Unterscheidung der verschiedenen Sorten des Seienden, sondern um die unterliegende Ebene oder Dimension des Seins selbst. Fundamental wäre diese Ontologie, weil sie nicht an den oberflächlichen Unterschieden der

---

<sup>15</sup> Brandom: Heideggers Kategorien in *Sein und Zeit*, S. 531; vgl. zu Brandoms Heidegger-Lektüre auch: Brandom: *Dasein, the Being that Thematises*; kritisch dazu: Haugeland: *Reading Brandom Reading Heidegger*.

Seienden, sondern dem fundierenden Sein selbst interessiert wäre. So verstanden, läge der Unterschied mithin zunächst in dem Gegenstand oder der Ebene, die diese Ontologie zu erreichen sucht. Es ist nun gewiss nicht zu bestreiten, dass Heidegger bereits in *Sein und Zeit* gegen die traditionelle Ontologie antritt, um die Frage nach dem Sein – und zwar dem Sein in Differenz zum Seienden – zu stellen und damit den Sinn einer Tieferlegung oder Radikalisierung des Fragens verbindet: eine Frage nach dem Wesen des Grundes, wie er es 1929 nennen wird. Mindestens ebenso wichtig aber ist der Umstand, dass dieser Blick auf eine andere ontologische Dimension eine ganz andere Form von Untersuchung erforderlich macht: eine Ontologie, die nach dem Sein des Seienden fragt, nimmt eine andere, nämlich: *reflexive Form* an. Eben für diesen Formunterschied zwischen einem vulgärontologischem Fragen, das die Welt in Seinsarten klassifiziert, und einem fundamentalontologischem Fragen, das nach den Grundlagen dieser Kategorisierungen fragt, interessiert sich Robert Brandom.<sup>16</sup>

Worin liegt nun also genau der formale Unterschied zwischen vulgärontologischem und fundamentalontologischem Fragen? ‚Vulgärontologie‘ bezeichnet, anders als der Terminus zunächst nahelegen mag, keine unterkomplexe oder fehlerhafte Ontologie – es kann sich dabei vielmehr um höchstgradig differenzierte und subtile Kategorisierungssysteme des Seienden handeln.<sup>17</sup> Die Beschränktheit von dem, was Brandom ‚Vulgärontologie‘ nennt, liegt allein in der Weise, in der sie die verschiedenen Kategorien auffasst: Sie unterscheidet verschiedene grundlegende Arten oder Regionen des Seienden, die sie durch spezifische Identitäts- oder Individuationskriterien umgrenzt. Sie begreift diese Arten dabei als ein bestehendes System, das vom Ontologen aus einer externen Perspektive beschrieben wird. Die Arten des Seienden *liegen* in diesem Sinne *vor* und sind nicht prekäre Leistungen, die erreicht und verfehlt werden können; und die Arten des Seienden *liegen* demjenigen, der sie erkennt und unterscheidet, *gegenüber* und sind nicht von dessen Operationen selbst abhängig. Diese objektivistische Selbstauffassung ontologischen Unterscheidens sieht Brandom auch in modernen Ontologien noch am Werk.

Als Beispiel einer neuzeitlichen ‚Vulgärontologie‘ in diesem Sinne nennt Brandom Descartes. Descartes habe mentale von physischen Dingen unterschieden und diesen Unterschied durch strukturell unterschiedene Identitätskriterien begründet: Ein Objekt oder Ereignis ist mental genau dann, wenn es von einem Individuum als solches aufgefasst wird (das in dieser Hinsicht inkorrigibel ist), während auf der anderen Seite Objekte und Ereignisse der objektiven Sphäre stehen, die unabhängig von den Auffassungen der Individuen Identität besitzen. Das 19.

---

<sup>16</sup> Die Frage nach dem Sein selbst hingegen interessiert ihn scheinbar gar nicht weiter – was im Sinne einer Heideggerexegese gewiss problematisch ist, sich aber in seiner Rekonstruktion zunächst als eine produktive Einschränkung für die Neubestimmung der Verfahrensweise von Ontologie erweist.

<sup>17</sup> Man kann mithin Zweifel anmelden, ob diese etwas polemische Benennung, die lose an Heidegger anschließt, glücklich ist, oder eine andere (wie etwa die Rede von einer ‚objektivistischen Ontologie‘) triftiger sein mag. Diese Frage berührt jedoch nicht den Wert der Unterscheidung selbst.

Jahrhundert habe im Anschluss an Hegel eine dritte Kategorie von Gegenständen ausgemacht – soziale Entitäten –, die der inkorrigen Autorität sozialer Gemeinschaften unterliegen, analog zu den mentalen Objekten, die der epistemischen Autorität des *cogito* unterstehen.

Ganz gleich ob man diese knappe Reformulierung der basalen Ontologien von Descartes oder Hegel erhellend finden mag, so wird in jedem Fall deutlich, was eine objektivistische Ontologie in Brandoms Verständnis ausmachen soll: Sie ist dadurch charakterisiert, dass sie eine „Katalogisierung der Ausstattung des Universums“<sup>18</sup> anstrebt, indem sie ein System von Arten des Seienden (anhand von strukturell differenten Individuationskriterien) angibt. Eine Fundamentalontologie in Brandoms Sinne entsteht nun nicht dadurch, dass man nach einer tieferen Ebene fragt, die diesen verschiedenen Regionen des Seins gemeinsam sein mag, sondern durch eine reflexive Bewegung, die nach der Bedeutung und der Quelle dieser Unterscheidung von Seinsarten fragt: Wenn man mentale und objektive Entitäten unterscheidet, so muss man fundamentalontologisch fragen: Ist dies selbst eine subjektive oder eine objektive Unterscheidung? Wenn subjektive, objektive und soziale Regionen des Seins auseinandertreten, welche Natur hat dann die Instanz, die diese Unterscheidung vollzieht: Ist sie objektiver, subjektiver oder sozialer Art? Fundamentalontologie hängt in diesem Sinne von einer Frage zweiten Grades und einem Wiedereintritt des Unterschieds in das Unterschiedene ab: von dem Wiedereintritt der Unterscheidung objektiv/subjektiv/sozial in das Soziale oder das Subjektive oder das Objektive. Man hat es, wie Brandom etwas tastend sagt, mit einer „Familie von Begriffen“ zu tun, „die Identität und Individuation betreffen, und die Wurzel der Identität und Individuation dieser Begriffe gründet in einem von ihnen“.<sup>19</sup> *Fundamental* ist diese Ontologie in diesem Sinne, weil sie nach der Quelle der Autorität, dem Grund oder der Wurzel der ontologischen Grundunterscheidungen fragt. *Kompliziert* aber wird diese Ontologie im Rückgang auf die Fundamente, weil sie diesen Grund oder diese Quelle nicht einfach außerhalb des ontologisch Unterschiedenen sucht, sondern in einer der ontologisch unterschiedenen Sphären selbst. Fundamentalontologie dieser Sorte bedeutet also nicht einfach eine Tieferlegung der Frage nach dem Seienden, sondern genauer: eine *reflexive* Vertiefung und Radikalisierung ontologischen Fragens, die die Möglichkeit direkter und frontaler ontologischer Aussagen selbst problematisiert.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Brandom: Heideggers Kategorien, S. 532.

<sup>19</sup> Ebd., S. 534.

<sup>20</sup> Wenn man so formuliert, wird schon deutlich, warum Descartes auch als Scharnier zwischen einer objektivistischen und einer reflexiven Ontologie wirken kann und deutliche Zweifel angebracht erscheinen, ob Hegel nicht bereits Fundamentalontologie in Brandoms Sinne betreibt: Descartes macht mentale Objekte von deren Selbstidentifikation abhängig, so dass man zu der Auffassung gelangen könnte, dass diese wie auch ihr Unterschied von körperlichen Dingen auf gewisse Weise durch sich selbst hervorgebracht werden. Gewiss hebt Descartes im Gegensatz dazu hervor, dass Körper und Geist ‚Substanz‘ im selben Sinne sind und auch der Geist sich nicht selber schafft, sondern ein Geschaffenes ist, das von einer dritten Substanz besonderer Art – Gott – abhängig ist (vgl.

So wenig das nun einfach geradewegs dasselbe ist, was Heidegger zur Einführung seiner Idee von Fundamentalontologie sagt, so steht es doch im Einklang mit der reflexiven Wendung der Seinsfrage, die Heidegger in *Sein und Zeit* vollzieht. Die Seinsfrage, mit der Heidegger seine Abhandlung eröffnet, verwandelt sich schon auf den ersten Seiten unmittelbar in die Frage nach dem Sein des Fragenden – dem Dasein, das wir je selbst sind. Denn das Sein, nach dem gefragt wird, ist Sein von Seiendem und kann daher nur durch das Befragen des Seienden selbst erschlossen werden. Die verschiedenen Sorten des Seienden, die Heidegger in *Sein und Zeit* dann behandelt – Vorhandensein, Zuhandensein und Dasein – scheinen nicht alle in der gleichen Weise geeignet als Ausgangspunkt für die Ausarbeitung der Seinsfrage. Dasein besitzt einen mehrfachen Vorrang vor den anderen Arten des Seienden, weil (i) sein Wesen Existenz ist und es ihm wesentlich um sein Sein selbst geht, weil es (ii) Seinsverständnis besitzt und (iii) – das ist der Punkt, an dem Brandoms Rekonstruktion vor allem anschließt – weil es selbst der Grund der Unterscheidung der verschiedenen nichtdaseinsmäßigen Seinsarten ist. Heidegger schreibt: „Die Ontologien, die Seiendes von nichtdaseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert [...]. Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle anderen erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden“.<sup>21</sup> Heidegger sagt also nicht nur, wie an vielen anderen Stellen, dass die ausdrückliche Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt, dass man zunächst ein bestimmtes Seiendes hinsichtlich seines Seins genauer expliziert,<sup>22</sup> dass also die Analytik des Daseins eine Art propädeutischen Charakter mit Blick auf die Seinsfrage hat. Er sagt hier, dass die Fundamentalontologie in der Analyse des Daseins selbst gesucht werden muss, dass „die Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht“.<sup>23</sup> Etwas zugespitzt können wir sagen: Fundamentalontologie ist nichts anderes als die Untersuchung des Daseins mit Blick auf die Frage, wie es selbst die Unterscheidung von verschiedenen Arten des Seins hervorbringt und manifestiert.

Fundamentalontologie verfährt mithin nicht mehr im Modus einer Beobachtung bloßer Dinge, sondern im Modus einer Beobachtung von Beobachtungen: Die Fundamentalontologie

---

Descartes: Prinzipien der Philosophie, Teil 1, § 51ff.), aber die Andersartigkeit des Individuationskriteriums mentaler Objekte verweist schon auf die Möglichkeit der reflexiven Frage, ob der Unterschied zwischen mentalen und physischen Objekten ein mentaler oder physischer sei. Mit Blick auf Hegel drängt sich – auch vor dem Hintergrund von Brandoms eigenen späteren Hegel-Lektüren – die These auf, dass er nicht nur eine weitere Seinsregion sozialer Entitäten fordert, sondern mehr noch die reflexive Vertiefung der Ontologie einleitet, die Brandom vorschlägt: Die Differenz von Natur und Geist ist bei Hegel eine, die nicht einfach vorliegt, sondern nur durch den Geist selbst vollzogen werden kann, der mithin zum Grund der ontologischen Hauptdifferenz wird. – Diese Zweifel an Brandoms Beispielen für neuzeitliche ‚Vulgärontologien‘ will ich an dieser Stelle jedoch nicht weiter nachgehen, da es mir hier zunächst nur um die Unterscheidung von objektivistischer und selbst-reflexiver Ontologie selbst geht.

<sup>21</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 13.

<sup>22</sup> Ebd., S. 7.

<sup>23</sup> Ebd., S. 14.



beobachtet nicht unvermittelt die Welt und die Weise, wie diese in verschiedene Regionen des Seienden zerfällt. Sie realisiert sich stattdessen als Beobachtung höherer Ordnung, die das Dasein daraufhin beobachtet, wie es sich selbst und das nichtdaseinsmäßige Seiende unterscheidet und wie es derart sein eigenes Sein versteht. Fundamentalontologie gestaltet sich so verstanden nicht mehr als einfache Theorie des Seienden, sondern als Theorie der ontologischen Unterscheidungen des Daseins. Im formalen Sinne dieses Bandes wäre Fundamentalontologie mithin eine Sorte von 'Theorie zweiten Grades',<sup>24</sup> und nicht – wie der metaphysische Unterton der Gegenwart nahelegen könnte – eine Steigerungs- und Evidenzform von Theorie, die an ihre eigene Verleugnung grenzen würde. Fundamentalontologie ist keine Emphasisierung, sondern eine Form der Re-Problematisierung von Ontologie.

Der unmittelbare Effekt der reflexiven Bestimmung von Fundamentalontologie liegt darin, die ontologische Unterscheidung zu *kontextualisieren* und zu *problematisieren*: Was eine ortlose Unterscheidung von Seinsarten zu sein schien, findet sich im Kontext einer dieser Seinsarten selbst wieder, die diesen Unterschied operativ vollzieht und überdies explizit macht. Mit einer Formulierung, die Heidegger selbst in *Vom Wesen des Grundes* (1929) verwendet: die Ontologie ist „*relativ auf das menschliche Dasein*. Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, obzwar sie alles Seiende, auch das Dasein mit in Ganzheit umgreift“.<sup>25</sup>

Diese Kontextualisierung der Ontologie ist in formalem Sinne *problematisch* oder *prekär*, weil eine ihrer Klassen nun notwendigerweise doppelt vorkommt: als Unterscheidendes und als Unterschiedenes. Die in Vorhandenes, Zuhandenes und Dasein gegliederte Welt gehört dem Dasein selbst zu: es ist in seinem Sein selbst die wesentliche Wurzel oder der bestimmende Rahmen der Unterscheidung. Das Dasein kommt so als Unterscheidendes und Unterschiedenes zugleich vor. Das macht seinen Vorrang vor den anderen Formen des Seienden aus, wirft aber zugleich das Problem der Selbstdifferenz des Daseins auf, das als Seiendes in der Welt und als das diese Welt Erschließende erscheint. Mit anderen Worten: die Fundamentalontologie wirft das Problem selbstreferentieller Konstitution auf und problematisiert damit den Standpunkt, von dem aus Ontologie erst möglich ist.

---

<sup>24</sup> Siehe die Erläuterung zur Form von ‚Theoriethorie‘ in diesem Band Grizelj/Jahraus: Einleitung; Jahraus: Theoriethorie; sowie Grizelj: (Fehl)Lektüren der Kybernetik, S. XXX-XXX. – Der von Paul de Man prägnant beschriebene *Widerstand gegen Theorie* ist wesentlich ein Widerstand gegen reflexive Komplizierungen eben dieser Art. In seiner allgemeinsten Formulierung ist „resistance to theory“ ein Widerstand gegen „the use of language about language“, „resistance [...] to the possibility that language contains factors or functions that cannot be reduced to intuition“ (de Man: *The Resistance to Theory*, S. 12f.).

<sup>25</sup> Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, S. 143.

### 3. Eigengesetzlichkeit und Selbstdifferenz

Die Frage ist nun natürlich: In welcher genauen Weise wird die ontologische Erkenntnis durch die reflexive Wendung der Fundamentalontologie ‚relativiert‘ und was für eine neue Form von ontologischen Fragen wird dadurch erzeugt. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch etwas genauer betrachten, was das Dasein als diejenige Art des Seienden auszeichnet, die ins Zentrum der Aufmerksamkeit tritt.

Dass Dasein mit Blick auf die Begründung der ontologischen Kategorisierungen einen Vorrang genießt, versucht Robert Brandom durch die formale Bestimmung zu begründen, dass es „eigengesetzlich“ („self-adjudging“) sei: Die Unterscheidung ontologischer Seinsarten trete in dasjenige Unterschiedene wieder ein, das eigengesetzlich in dem Sinne ist, dass die benannte Entität die Fähigkeit zur *differenziellen Selbstbestimmung* besitzt.<sup>26</sup> Diese Entität kann sich selbst von den anderen Seienden unterscheiden, sie kann in ihren Begriffen eben jene Kriterien hervorbringen, anhand derer sie selbst und die anderen identifiziert und individuiert werden können. Brandom will dabei nicht nur sagen, dass man den Unterschied der Seinsarten mithin im Ausgang von dem eigengesetzlichen Seienden her einsehen *kann* – er formuliert noch stärker: dass man es von ihm ausgehend verstehen *muss*. Diese Akzentuierung legt die Auffassung nahe, dass das betreffende Seiende den ontologischen Unterschied in einem praktischen Sinne hervorbringt, einführt, und nicht allein einen Ausgangspunkt für unser Verständnis darstellt: Das selbstbestimmte Dasein ist nicht allein darum der Ausgangspunkt der Ontologie, weil es eine höhere Reflexionskapazität und mithin Seinsverständnis besitzt, an das die Ontologie anschließen kann – es bestimmt sich vielmehr so im Unterschied von anderem Seienden, dass ontologische Unterschiede dadurch hervorgebracht und aufrechterhalten werden. Diese starke Behauptung steht im Einklang mit Heideggers These, dass es Sein nur gibt, „solange Dasein *ist*“.<sup>27</sup> Brandom schreibt: „Der Unterschied zwischen der Seinsart des Daseins und dem Zuhanden- und Vorhandensein *muß* selbst in Begriffen des Daseins verstanden werden.“<sup>28</sup> Dasein soll mithin in dem starken Sinn eigengesetzlich sein, dass es seinen eigenen Unterschied hervorbringt und vollzieht. Es hat den Charakter einer sich selbst unterscheidenden und in ihrem Unterschied

---

<sup>26</sup> Brandom: Heideggers Kategorien, S. 534: Es geht um einen Begriff, der „*eigengesetzlich* in dem Sinn ist, daß er auf die Art von Identität und Individuation anwendbar ist, die ihn von den anderen Begriffen oder Institutionen in dieser Familie unterscheidet.“

<sup>27</sup> Heidegger: Sein und Zeit, S. 212; vgl. auch Heideggers Erläuterungen dazu aus dem Humanismusbrief: Heidegger: Brief über den Humanismus, S. 336.

<sup>28</sup> Brandom: Heideggers Kategorien, S. 534 (Herv. hinzugef.).

erhaltenden Form – und somit, formal gesehen, den Charakter eines autopoietischen Systems, um eine Brandom wie Heidegger gleichermaßen fremde Sprache zu verwenden.<sup>29</sup>

Auf eine gewisse Weise scheint im Übergang von Vulgär- zur Fundamentalontologie mithin genau jener Schritt vollzogen zu werden, den Niklas Luhmann mit Blick auf die klassische Ontologie als noch ausstehend markiert. Die traditionelle Ontologie, deren Geschlossenheit Luhmann im Vergleich mit der modernen Semantik gesellschaftlicher Selbstbeschreibung durchaus bewundert, charakterisiert er so, dass sie ihre Voraussetzungen als „Gegebenheiten“ einführt<sup>30</sup> und unbeachtet lässt, dass ihre primäre Unterscheidung von Sein und Nichtsein eine „vorgängige [...] operative [...] Trennung“ von Beobachten und Beobachtetem<sup>31</sup> impliziert. Nachdem er verschiedene Formen der Ontologie, die supplementäre Funktion der Logik und Formen ihrer Kritik durchlaufen hat, schlägt Luhmann vor, die verdeckte Differenz von Beobachten und Beobachtetem an die erste Stelle zu setzen und das Konzept des unterscheidungsabhängigen Beobachtens zu radikalisieren. Das führt ihn zu folgender Situation, die nach dem bisher Gesagten auf einem abstrakten Niveau der Situation von Fundamentalontologie sehr nahe kommt. Luhmann schreibt: „Jetzt wird die Unterscheidung Sein/Nichtsein als fundierende Unterscheidung (primary distinction) ersetzt, und zwar ontologisch völlig unplausibel ersetzt durch die Unterscheidung von innen und außen oder Selbstreferenz und Fremdreferenz des Beobachters. Denn erst muß, nach der neuen Version, ein Beobachter erzeugt sein, bevor er die Unterscheidung Sein/Nichtsein anwenden kann.“<sup>32</sup> So sehr dieser – Luhmanns eigener – Zug ihm als „ontologisch unplausibel“ erscheint, so ähnlich ist dieser Zug eben doch der reflexiven Wendung, die die Fundamentalontologie nach Heidegger und Brandom vollzieht, wenn sie, statt einfach eine Kategorisierung von Sorten des Seienden anzugeben, ein Seiendes auszeichnet, das Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheidet, das den Unterschied von Arten des Seienden vollzieht und unser Ausgangspunkt in der Ausarbeitung dieser Unterschiede ist.

Die Frage ist nun selbstverständlich, in welcher Weise es zu verstehen ist, dass ein Seiendes als dasjenige betrachtet werden muss, was die ontologischen Unterschiede vollzieht und so allererst

---

<sup>29</sup> In der Sache ist dieser Gedanke zumindest Brandom jedoch nicht fern: Brandom verleiht dem selbstkonstitutiven Charakter des Sozialen dadurch Ausdruck, dass er unterstreicht, dass der Unterschied zwischen dem Objektiven und dem Sozialen selbst *sozial*, der Unterschied zwischen dem Faktischen und dem Normativen selbst *normativ* ist. Das Soziale und das Normative sind in diesem Sinne selbstunterscheidende Sphären oder Prozesse (vgl. Brandom: Freedom and Constraint by Norms, S. 190).

<sup>30</sup> Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 895.

<sup>31</sup> Ebd., S. 898. Um den Punkt zu verstehen, auf den Luhmann hier hinaus will, muss man dabei beachten, dass Beobachten für Luhmann nicht in dem engeren Sinne einer thematisierenden Operation zu verstehen ist und auch nicht zwingend auf ein die Beobachtungen anstellendes Bewusstsein verweist. Luhmann bezeichnet mit ‚Beobachtung‘ alle Vollzüge (theoretische *wie* praktische), die eine Unterscheidung treffen, indem sie eine der Seiten der Unterscheidung markieren. Der Beobachter ist dabei nicht Träger oder ‚Subjekt‘, sondern das Korrelat beobachtender Operationen.

<sup>32</sup> Ebd., S. 911.

die verschiedenen Seinsarten in ihrem Sein erschließt. Heißt dies, dass es der Willkür und dem Belieben des ontologischen Seienden – in Heideggers Fall also: dem Belieben des Daseins – überlassen ist, sich so oder anders zu unterscheiden, diese oder jene Ontologie hervorzubringen, so dass es mithin eine beliebige Konstruktion oder Projektion des Daseins wäre, welche Seinsarten es ‚gibt‘? Es liegt unmittelbar auf der Hand, dass nicht nur Heidegger die größten Schwierigkeiten damit hätte, wenn der Vollzug ontologischer Unterscheidungen als Frage willkürlicher Wahl oder beliebiger Setzung erschiene.<sup>33</sup> Die ‚Autonomie‘ des Daseins in seiner ontologischen Unterscheidung muss offenkundig anders aufgefasst werden, wenn es irgendeinen Sinn behalten soll, hier noch von Ontologie zu sprechen.

Die Autonomie des Daseins ist weder mit Autarkie noch mit Willkür gleichzusetzen. Dasein ist nicht autark in dem Sinne, dass es *unabhängig* wäre von anderen Seinsarten und sich selbst erhalten könnte, ohne auf die Existenz und eigene Verfasstheit der anderen Seienden verwiesen zu sein. Und Dasein unterscheidet sich in seinem Sein nicht *willkürlich* so oder anders von anderen Seinsarten, sondern *eigengesetzlich*. Eigengesetzlichkeit meint nicht die Freiheit der Wahl, sondern eine andere Sorte von Freiheit von äußerem Zwang, die darin liegt, dass dieses Seiende durch Gesetze gebunden ist, die *seine eigenen* sind. Der Unterschied, den das Dasein hier in ontologischer Hinsicht vollzieht, ist ein Unterschied, in dem sich das Dasein selbst manifestiert, da dieser Unterschied für es konstitutiv ist. Der Unterschied ist dem Dasein selbst zuzurechnen, ist Ausdruck seiner *eigenen* Form – aber nicht in dem Sinne eines von ihm nach Belieben erwählten Gesetzes, sondern im Gegenteil: im Sinne des für es konstitutiven Gesetzes. Genau in dem Maße, in dem der betreffende Unterschied für das Dasein konstitutiv ist, ist ausgeschlossen, dass das Dasein über diesen Unterschied willkürlich disponieren kann: Es ist mit Blick auf diesen Unterschied kein bereits bestehendes Dasein auszumachen, in dessen souveränem Belieben es läge, sich so oder anders zu unterscheiden, da das Dasein durch diesen Unterschied erst zur Existenz kommt. Wenn man in diesem Falle aber dennoch nicht nur davon sprechen will, dass Dasein einer für es konstitutiven Form unterliegt (wie alle Seinsarten einer sie definierenden Form unterliegen), sondern auch davon, dass das Dasein darin ‚*autonom*‘ oder ‚*eigengesetzlich*‘ erscheint, dann in dem Sinne, dass das Dasein die ihm eigene Form selbst vollzieht und sich eben dadurch selbst hervorbringt und erhält: Es handelt sich bei den ‚Gesetzen‘, die dem Dasein zu eigen sind, nicht um eine von außen bestimmte Gegebenheit, sondern um die Form einer Entität, die sich selbst hervorbringt und erhält.

---

<sup>33</sup> Das erscheint unmittelbar als eine Variante jener subjektivistischen Ontologie, die Heidegger gerade zu kritisieren und zu überwinden versucht. Eben darum wird Dasein nicht als *Subjekt*, sondern als *In-der-Welt-sein* bestimmt, als ein auf sich selbst bezogenes Seiendes, das sich in einer Welt von anderem Seienden vorfindet. – Vgl. zur Absetzung von subjektivistischer Ontologie Heidegger: *Sein und Zeit*, § 10; Heidegger: *Nietzsche II*, insbes. S. 141ff. („Die Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit“).

In dieser Vorstellung von Selbst-Konstitution ist demnach nicht Willkür, aber doch ein bestimmter Typ von fundamentaler Freiheit enthalten, der über das hinausgeht, was die objektivistische Ontologie zugestehen konnte, für die die Freiheit des ontologischen Unterscheidens allein „als Möglichkeit korrigierbaren Irrrens“<sup>34</sup> in der Beobachtung ontologischer Unterschiede bestand, aber nicht am Grund der ontologischen Unterschiede selbst lag. ‚Frei‘ in einem strukturellen Sinne ist das Dasein darin, dass es selbst den Unterschied hervorbringt und erhält, der es ausmacht. Die ontologischen Unterschiede sind keine natürlichen Gegebenheiten, sondern eine prekäre Leistung oder Errungenschaft – ein *achievement*, wie Robert Pippin mit Blick auf die Gegebenheitsweise des Geistes formuliert hat.<sup>35</sup>

Das hat für die ontologischen Kategorien zwei wichtige Konsequenzen: Auch diese Kategorien müssen als eine prekäre Differenzierungsleistung verstanden werden, die durch unsere Praktiken und Vollzüge geleistet werden müssen und auch kollabieren oder scheitern können.<sup>36</sup> Die Sorten des Seienden sind nicht relativ auf das Belieben eines Subjekts, aber sie sind relativ auf eine selbstkonstitutive Entität, deren Form nicht als Gegebenheit oder als von außen bestimmt begriffen werden kann. Die zweite Konsequenz liegt darin, dass ontologische Unterschiede damit einhergehen, dass sich in dem ontologisch primären Seienden eine Selbst-Differenz auftut: Das Dasein muss sich als eines auffassen, das die Unterschiede, die es ausmachen, selbst hervorbringt und erhält. Es bedingt und bindet sich selbst, was eine strukturelle Verdoppelung impliziert und das Dasein in Differenz zu sich setzt. Es ist eben jene Differenz, auf die Heidegger abhebt, wenn er das Dasein als ein Seiendes beschreibt, dem es um sein eigenes Sein – und nicht nur seine Seiendheit – geht.

#### 4. Das Studium der Natur sozialen Seins

Wenn man den Gedanken, dass das Dasein die ontologischen Unterschiede allererst vollzieht, in seiner ganzen Schärfe ernst nimmt, dann kann man Ontologie nicht mehr als Katalogisierung einer *universitas rerum* betreiben. Man muss vielmehr von der Beschreibung der Seinsweise des

---

<sup>34</sup> Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 905: Die Ontologie „definiert die Freiheit des Beobachtens als Möglichkeit korrigierbaren Irrtums (und nicht etwa transzendental oder dialektisch oder konstruktivistisch).“

<sup>35</sup> Pippin: Hegel's Practical Philosophy, z.B. S. 42. Das Geistige ist ein „achievement“ in dem Sinne, dass es nicht einfach eine Klasse von natürlich gegebenen Entitäten besonderer Art darstellt, sondern sich durch die Etablierung bestimmter Modi der Selbst- und Fremdbeziehung selbst hervorbringt (s. ebd., S. 54), nur als die Bewegung der Befreiung von Natur existiert und seine Wirklichkeit darin hat, sich zu dem zu machen, was es ist (s. ebd., S. 56).

<sup>36</sup> Die ontologischen Unterschiede entsprechen in diesem Sinne nicht einer unwandelbaren Struktur der Welt, sondern dem, was Hegel „Gestalten des Geistes“ nennt – historischen Errungenschaften, die sich entfalten, entwickeln und die sich in innere Widersprüche verstricken können, und zwar bis zu dem Punkt, an dem sie kollabieren und in die Entstehung einer neuen Gestalt des Geistes münden. Vgl. Pinkard: Innen, Außen und Lebensformen, S. 283ff.

Daseins ausgehen, um zu bestimmen, wie diese unterscheidende und bezeichnende Lebensform, die ‚uns‘ ausmacht, sich gegen anderes Seiendes als Seiendes eigener Art konstituiert, bestimmtes Seiendes als Zuhandenes konstituiert, anderes Seiendes als Vorhandenes hervorbringt und wieder anderes Seiendes als Mitdasein behandelt. Man beschreibt abstrakt gesagt ein System von *sozialen Praxisformen*, die bestimmte Selbst- und Weltverhältnisse konstituieren und mit sehr grundlegend verschiedenen Gegenstandstypen und Seinsweisen verbunden sind. Fundamentalontologie nähert sich dann einer ganz bestimmten Form der Theorie des Sozialen. Brandom formuliert dies so: „Fundamentalontologie (das Studium des Ursprungs und der Natur der fundamentalen Kategorien von Dingen) [ist] das Studium der Natur sozialen Seins“<sup>37</sup>.

Die Frage, die sich dann stellt, lautet selbstverständlich, wie das, was Brandom das Studium sozialen Seins nennt, aussehen könnte. Wir können zunächst negativ den Abgrenzungsbedarf in zwei entgegengesetzte Richtungen angeben: Dieses Studium kann, soll es seinem eigenen Anspruch, soziales *Sein* zu erforschen, gerecht werden, weder eine einfache Form empirischer Sozialforschung sein, noch darf es sich in eine objektivistische Ontologie des Daseins verwandeln. Dass es sich bei Fundamentalontologie nicht einfach um eine empirische Sozialwissenschaft handelt, wie Heidegger in der beständigen Abgrenzung von Anthropologie, Psychologie und Biologie hervorhebt, muss man nicht notwendigerweise so verstehen, dass dieses Studium der Natur des sozialen Seins ohne empirische Erkenntnis konkreter sozialer Formationen auskommen könnte und sich auf eine Erkenntnisquelle anderer Art (wie in uns gelegene Ideen oder reine Begriffe) stützen würde. Der Unterschied liegt vielmehr in dem, was an der jeweiligen Kenntnis und Erfahrung des Sozialen herausgearbeitet werden soll: Nicht die Besonderheit dieses oder jenes sozialen Funktionierens soll bestimmt und verstanden werden; vielmehr gilt es, die grundlegenden Operationstypen und Gegenstandsarten auszumachen und allgemeine Bedingungsgefüge zu formulieren, die sich in verschiedenen besonderen sozialen Geschehnissen auf verschiedene Weise ausmachen lassen und sie als die sozialen Geschehnisse, die sie sind, konstituieren. Wenn etwa Heidegger darlegt, dass Dasein In-der-Welt-sein ist, durch Erschlossenheit gekennzeichnet ist und dass es ihm in seinem Sein um sein Sein selbst geht, dann liegt das, was dies von einer ontischen Erkenntnis der Anthropologie abhebt, wie Brandom sagt, in der Beziehung dieser verschiedenen Bestimmungen: Einer fundamentalontologischen Untersuchung geht es darum, diese verschiedenen Bestimmungsmomente in ihrer notwendigen oder internen Relation aufzuzeigen. Was behauptet werden soll, ist nicht, dass dieses oder jenes Dasein so und so beschaffen ist, sondern, dass, wenn etwas richtigerweise als welthabend bestimmt wird, es notwendigerweise auch durch Erschlossenheit gekennzeichnet sein und Seinssinn besitzen muss, ebenso wie etwas, dem es um sein Sein geht, notwendigerweise eine

---

<sup>37</sup> Brandom: Heideggers Kategorien, S. 549.

Welt haben und in ihr existieren muss usw.<sup>38</sup> Dabei bleibt es ein notorisches Problem, notwendige Bedingungsgefüge von dem zu unterscheiden, was lediglich in unserem sedimentierten Vorverständnis als notwendig zusammenhängend etabliert gilt. Das Studium der Natur sozialen Seins hat analoge Schwierigkeiten wie grammatische Analysen im Sinne Wittgensteins, die ohne einfaches und stets verlässliches Kriterium zwischen Oberflächen- und Tiefengrammatik zu unterscheiden suchen. Wenn man diese Unsicherheit beachtet, wird umso deutlicher, dass es sich bei Fundamentalontologie in diesem Sinne nicht um eine Form reiner Erkenntnis handelt, die ohne empirische Erkenntnis sozialer Formen auszukommen hätte. Schon Heidegger hat dem insofern Rechnung getragen, als er den Ausgangspunkt seiner Analyse darin verortet hat, wie das Dasein *zunächst und zumeist* ist, wie es sich also in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit zeigt.

Fundamentalontologie hat nun aber nicht nur einen Abgrenzungsbedarf in Richtung empirischer Sozialwissenschaft. Die vor unserem Hintergrund fast noch entscheidendere Frage lautet vielmehr, wie man Fundamentalontologie von einer Vulgärontologie des Daseins unterscheiden kann. Wenn man die Fundamentalontologie so versteht, dass sie die ontologischen Kategorien abhängig macht von einer der Seinsarten, nämlich dem Dasein, so könnte man den Verdacht hegen, dass sich dadurch nicht zwingend der Typus und die Anspruchshaltung ontologischer Erkenntnis ändern muss: Wenn nun alles von der Beschreibung des Daseins abhängt, was hinderte daran, die das Dasein kennzeichnenden Strukturmomente auf dieselbe Weise als natürliche, kontextlose und geschichtslose Gegebenheit einzuführen, wie die Vulgärontologie das mit allen Seinsarten gemacht hatte? Die einzige Veränderung der Fundamentalontologie bestünde dann darin, ein Abhängigkeitsverhältnis der Kategorien des nicht-daseinsmäßigen vom daseinsmäßigen Seienden zu behaupten; das daseinsmäßige Seiende würde aber auf dieselbe Weise aufgefasst wie die Vulgärontologie alle Sorten des Seienden verstanden hatte. Wenn es jedoch irgendeinen Sinn haben soll, dass Heidegger im Sinne der These von der Seinsvergessenheit gegen die Tendenz opponiert, dass das Sein als Seiendes und das Seiende typischer Weise als Vorhandenes – das heißt als natürliches, kontextloses, geschichtsloses Etwas – aufgefasst wird, dann kann das nicht der ganze Sinn von Fundamentalontologie sein. Die Kategorien, in denen die Struktur des Daseins zu fassen ist, müssen vielmehr *eine andere Form* besitzen. Terminologisch verdeutlicht Heidegger dies schon dadurch, dass er die das Dasein kennzeichnenden Grundstrukturen nicht Kategorien, sondern Existentialien nennt. Existentialien müssen, wenn diese terminologische Absetzung Sinn haben soll, eine grundlegend andere Form

---

<sup>38</sup> Brandom: Dasein, the Being that Thematizes, S. 47. Vgl. allgemeiner zur Relation von Daseinsanalytik und Soziologie den instruktiven Überblick von Johannes Weiß und seinen Vorschlag, die Daseinsanalyse als „Kritik der soziologischen Vernunft“ zu lesen: Weiß: Die Jemeinigkeit des Mitseins, S. 11-56.

von kategorialer Bestimmung darstellen. Folgen wir Brandoms Begriff der Eigengesetzlichkeit, so müsste man sagen, Existentialien seien Strukturen der Selbstbestimmung (im Unterschied zu Kategorien, die Grundstrukturen der Fremdbestimmung angäben). Die Erfassung der Grundstruktur des Daseins geschieht weder dadurch, dass wir ein von uns unabhängiges äußeres Objekt beobachten (Beobachtung erster Ordnung), noch dadurch, dass wir ein von uns unabhängiges Objekt bei der Beobachtung eines von diesem unabhängigen Objekts beobachten (im Sinne einer Beobachtung zweiter Ordnung). Die Erfassung der Grundstruktur des Daseins geschieht vielmehr in der Beobachtung von Selbstbeobachtungen (einer autologischen Beobachtung dritter Ordnung): in der (Selbst-)Auslegung des Selbstverständnisses des Daseins. Dasein wird dabei gefasst als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses ‚Sein‘ selbst geht. Dieses ‚Sein‘ des Daseins ist dabei gerade nicht eine einfache ursprüngliche oder teleologisch anzustrebende Gestalt, sondern ein Potential, das in keiner Gestalt je zu realisieren ist, ein Wesen, das im Modus der Selbstbestimmung ständig formal in Differenz zu sich tritt und in diesem Sinne nicht angemessen in vulgärontologischen Kategorien zu fassen ist.

Eben diese Abgrenzung von einer Vulgärontologie des Daseins ist entscheidend, damit in der reflexiven Wendung der Ontologie tatsächlich ein neuer Wissenstyp formiert wird. Mir scheint, dass es dieser zweite Abgrenzungsbedarf war, der Heidegger nach *Sein und Zeit* letztlich auch zu Zweifeln an einer programmatischen Orientierung am Dasein geführt hat und ein wesentliches Motiv für die im Übrigen nicht selten irritierende Kehre darstellt, in der Heidegger weniger das Sein vom Dasein als das Dasein vom Sein abhängig macht, das sich geschichtlich dann je anders lichtet und dem Da-Sein erschließt. Das Sein des Daseins insistiert als eine nicht zu verdinglichende Größe, der das Dasein je andere geschichtliche Ausprägungen abgewinnt, ohne es zu erschöpfen.<sup>39</sup>

Der Modus, in dem das Studium des sozialen Seins betrieben werden muss, ist gemäß der fundamentalontologischen Komplikation der Modus einer selbstreflexiven Problematisierung der für unser Sein konstitutiven existenzialen Kategorien. ‚Wir‘, die wir ontologische Erwägungen anstellen, sind involviert in den Gegenstand, den wir untersuchen, und müssen dieser Komplikation eigens Rechnung tragen. Fundamentalontologie ist eine ‚Wissenschaft‘, die nicht in der dritten Person, sondern in der ersten Person Plural gehalten ist und die eben diesen Umstand selbst in die Form der Untersuchung aufnehmen muss. Das Wir dieses Diskurses hat dabei die eigentümliche Eigenschaft, sich in dem Maße, wie der ontologische Diskurs überzeugt,

---

<sup>39</sup> Die Frage ist selbstverständlich, ob diese Redeweise vom Sein selbst als einem selbstläufigen Geschick, dem das Dasein unterworfen ist, nicht die größere Gefahr der Reifizierung (des Seins) eignen würde, als der Deutung des ‚Seins‘ als einem bloßen Index der Selbstdifferenz des Daseins, das in seiner Selbstbestimmung notwendig in Sein und Seiendes auseinander tritt. Das ist jedoch eine eigene Frage, die ich an dieser Stelle nicht weiter verfolgen will.



tendenziell selbst zum Verschwinden zu bringen:<sup>40</sup> In dem Maße, wie wir einzusehen meinen, was konstitutiv ist für die Sorte des Seienden, das wir sind, gelangen wir zu einer Redeweise, die keinen Bezug mehr auf ein konkretes Wir mehr zu nehmen scheint, sondern über die scheinbar unumstößlichen (weil konstitutiven) Kategorien eines bestimmten Seienden spricht. Der Einsatz der Fundamentalontologie besteht wesentlich darin, zu zeigen, dass die Redeform der ersten Person Plural dennoch irreduzibel bleibt, da in ihrer selbstbezüglichen Form die Möglichkeit der ontologischen Kategorien selbst liegt. Nichts hindert eine Gestalt des Geistes, die uns als *die* Gestalt des Geistes erscheint, daran, zu scheitern und zusammenzuberechnen und sich als eine kontingente, verzerrte, unzureichende Gestalt zu erweisen, uns von anderem Seienden zu unterscheiden und zu erhalten. Fundamentalontologie zielt in diesem Sinne nicht darauf, die Ontologie auf ein neues sicheres Fundament zu stellen und das sie tragende Wir zum Verschwinden zu bringen, sondern die Logik des verschwindenden und immer wiederauftauchenden Wir selbst genauer zu verstehen.<sup>41</sup>

## 5. Schluss

Mein Ausgangspunkt war ein neuerdings wieder angestimmter ontologischer Ton in der Philosophie. Ein solcher Ton erscheint mir, wie ich angedeutet hatte, insofern problematisch, wie er mit Naturalisierung, Enthistorisierung, Dekontextualisierung und Entproblematisierung einhergeht. Wenn man ontologisches Fragen im Sinne einer objektivistischen Ontologie auffasst, so sind Effekte dieser Art unvermeidlich – ja, zumeist gerade erwünscht.

Im Anschluss an Brandoms Reformulierung des Heideggerschen Vorhabens einer Fundamentalontologie habe ich zu zeigen versucht, dass sich zeitgenössisches ontologisches Denken nicht auf einen solchen Typ von Ontologie beschränken muss, sondern durch eine reflexive Vertiefung gerade in den Dienst der Kritik an einem naturalistischen, ahistorischen, akontextuellen Verständnis des Seienden gestellt werden kann. Die Bedingung dafür ist

---

<sup>40</sup> Wie man mit Jonathan Lear's Ausdruck sagen könnte, der sich auf das ‚Wir‘ der Wittgenstein'schen Lebensform bezieht – siehe Jonathan Lear: *The Disappearing „We“*.

<sup>41</sup> Vgl. zu dieser Figur des immer wiederauftauchenden ‚Wir‘ Pippin: McDowell's *Germans*, S. 419ff.: In einer Lebensform – d.h. dem, was Hegel eine „Gestalt des Geistes“ nennt – gibt es fundamentale Normen, die nicht befragbar sind, weil sie zu den Bedingungen der Möglichkeit des Fragens selbst gehören. Aus der Innenperspektive der Lebensform selbst erscheinen Normen dieser Art – ganz wie klassisch verstandene ontologische Unterscheidungen – als unbedingt und irrelativ, so dass in ihnen das ‚Wir‘, an das sie geknüpft sind, gleichsam verschwindet. Nichts hindert aber diese konstitutiven Normen daran, im konkreten Lebensvollzug zu scheitern oder in einen Widerspruch zu geraten, der die Lebensform zersetzt. Ein solcher Moment lässt das Wir dieser Normen im Moment seines Scheiterns wieder aufscheinen: „It is such a breakdown in authority, loss of grip on the actual world, that raises suspicion of merely subjective forms of mindedness and so is the source of that thoroughgoing skepticism and even >despair< spoken of in the *Phenomenology's* Introduction. This loss of authority and suspicion about >just our way of going on< is the logic, we might say, of the perpetually re-appearing >We<“ (ebd., 423f.).

gleichwohl eine besondere Aufmerksamkeit für den prekären Typ selbstreferenziellen Wissens, der im Zuge einer Fundamentalontologie erschlossen wird und dem der vor Evidenzen strotzende Ton mancher gegenwärtiger Ontologien gänzlich unangemessen ist.

Nicht allen zeitgenössischen Ontologien kann man dabei einfach vorwerfen, sie hätten noch geradewegs die Struktur einer objektivistischen Ontologie – formal betrachtet haben viele von ihnen in der Tat bereits die Struktur einer reflexiven Ontologie angenommen. Sie beschreiben die Formen des Seienden nicht aufgrund einer Beobachtung vorliegender Dinge, sondern in einer reflexiven Brechung: aufgrund einer Analyse unserer Formen des Sprechens, anhand einer Reflexion auf den verborgenen Gehalt der Mathematik, in Reflexion auf die menschliche Lebensform oder im Medium einer Beschreibung unseres Mitseins. Obwohl somit eine reflexive Komplizierung der Ontologie in diesen Unternehmungen strukturell angelegt ist, sprechen sie jedoch immer noch in einem Ton, der von einer objektivistischen Ontologie schwer unterscheidbar ist. Im letzten Schluss auf die Formen des Seienden und des Seins scheint die reflexive Komplizierung, die die Bedingung ihrer Erschließung ist, wieder zu verschwinden; sie schlägt nicht durch auf das Verständnis des Seienden und den Status ontologischer Aussagen, die nach dem Durchgang durch die Komplizierung in vermeintlich restaurierter Evidenz vor uns stehen. Die reflexive Wendung scheint in diesem Sinne allein die Methoden und Mittel, nicht aber den inneren Sinn der Ontologie selbst zu betreffen. Auf diese Weise bleibt das Potenzial zur Verwandlung der Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘, das in der selbst-reflexiven Wendung der Ontologie liegt und das ich mit Heidegger und Brandom zu markieren versucht habe, unerschlossen. Ontologie wird so vielleicht raffiniert, nicht jedoch in ihrem inneren Sinn verwandelt.

Der Begriff ‚Ontologie‘ (ontologia) ist jüngerem Datums, als man mit Blick auf Parmenides, Platon oder Aristoteles annehmen sollte. Er datiert nicht aus der Antike, sondern aus der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts. Niklas Luhmann merkt an, dass diese Begriffsprägung für das, was eine „Wissenschaft ohne Namen“<sup>42</sup> war, wahrscheinlich in Bezug auf die Sicherheitsrisiken der Zeit geschehen sei, und erklärt das Aufkommen des Wortes knapp: „Man braucht jetzt ein Wort für das, wovon man vorher ausgegangen war“.<sup>43</sup> Es gibt einen Sinn von Ontologie, auf den heute der ein oder andere erneut zurückkommen möchte, weil das unter diesem Wort Befasste fraglich geworden ist. Dafür mag man Verständnis haben, theoretische Begeisterung sollte man dafür nicht erwarten. Es gibt zugleich einen anderen Sinn von Ontologie, der eine vertiefte Befragung der Ontologie voraussetzt und darauf zielt, die durch die

---

<sup>42</sup> Aubenque mit Blick auf Metaphysik im Sinne der Wissenschaft vom Seienden als Seienden in Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, S. 21-68: „La science sans nom“.

<sup>43</sup> Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 897.

Metaphysikkritik ausgelösten Verunsicherungen und Komplizierungen unter dem Pseudonym ‚Ontologie‘ auf eine stärkere Weise zu manifestieren und zu positivieren: das, was als Kritik oder Destruktion metaphysischer Theorien aufgetreten war, soll als Einsicht in die Verfasstheit unseres Seins und unserer Ontologie reformuliert werden. Dieser andere Sinn von Ontologie verdient theoretische Aufmerksamkeit, nicht nur, weil er nicht von vornherein abzuweisen ist, sondern mehr noch: weil er eine komplexe Verwandlung dessen erfordert, was man als ‚Einsicht‘, ‚Verfasstheit‘, ‚Sein‘, ‚Ontologie‘ bezeichnet hatte. Der ontologische Tonfall unserer Tage scheint sich dieser Herausforderung nicht immer so bewusst zu sein, wie es erforderlich ist, wenn man nicht das preisgeben will, was man zu positivieren versucht.

## Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (*Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995). Dt. v. von H. Thüring. Frankfurt/M. 2002.
- Aristoteles: *Metaphysik. Bücher I-VI. Griechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hg. von H. Seidl.* Hamburg 1989.
- Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne.* Paris 1962.
- Badiou, Alain: *Court traité d'ontologie transitoire.* Paris 1998.
- Badiou, Alain: *Metaphysics and the Critique of Metaphysics.* In: *Pli* 10 (2000), S. 174-190.
- Badiou, Alain: *Das Sein und das Ereignis. (L'être et l'événement, 1998).* Dt. v. G. Kamecke. Berlin 2005.
- Brandom, Robert: *Freedom and Constraint by Norms.* In: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), S. 187-196.
- Brandom, Robert: *Heideggers Kategorien in *Sein und Zeit*.* In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), S. 531-549.
- Brandom, Robert: *Dasein, the Being that Thematiszes.* In: H. Dreyfus / M. Wrathall (Hgg.), *Heidegger Reexamined. Vol. I.* London 2002, S. 35-72.
- Carnap, Rudolf: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.* In: *Erkenntnis* 2 (1931/32), S. 219-241.
- De Man, Paul: *The Resistance to Theory.* In: ders., *The Resistance to Theory.* Foreword by Wlad Godzich. Minneapolis 1986, S. 3-20.
- Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie (Principia Philosophiae, 1644).* Lateinisch-Deutsch. Übers. u. hg. v. C. Wohlers. Hamburg 2005.
- Derrida, Jacques: *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms.* In: D. Carroll (Hg.), *The States of „Theory“: History, Art, and Critical Discourse.* New York 1990, S. 63-94.
- Haugeland, John: *Reading Brandom Reading Heidegger.* In: *European Journal of Philosophy* 13 (2005), S. 421-428.
- Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus (1946).* In: ders., *Wegmarken (GA Bd. 9).* Hg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M. 1976, S. 313-364.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche II.* Pfullingen 1961.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit (1927).* Tübingen 1993 (17. Auflage).
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen des Grundes (1929).* In: ders., *Wegmarken (GA Bd. 9).* Hg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M. 1976, S. 163-175.
- Lear, Jonathan: *The Disappearing „We“.* In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 58 (1984), S. 219-242.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1997.
- Nancy, Jean-Luc: *singulär plural sein (Être singulier pluriel, 1996).* Dt. v. U. Müller-Schöll. Berlin 2004.
- Pippin, Robert: *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life.* Cambridge [u.a.] 2008.
- Pinkard, Terry: *Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein.* In: C. Halbig / M. Quante / L. Siep (Hgg.), *Hegels Erbe.* Frankfurt/M. 2004, S. 254-294.
- Rödl, Sebastian: *Kategorien des Zeitlichen.* Frankfurt/M. 2005.
- Strawson, Peter: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics (1959).* London, New York 2006.
- Strawson Peter: *Analyse und Metaphysik. Eine Einführung in die Philosophie (Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy, 1992).* Dt. v. C. Hochkeppel. München 1994.
- Tugendhat, Ernst: *Philosophische Aufsätze.* Frankfurt/M. 1992.
- Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und*

die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz 2001.  
Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen (1945). In: ders., Werkausgabe Bd. 1. Hg.  
v. G. E. M. Anscombe, R. Rhees u. G. H. von Wright. Frankfurt/M. 1984, S. 225-580.