

ONTOLOGISCHER MONISMUS UND SELBSTBEWUßTSEIN

All-Einheitslehren oder monistische Theorien haben eine der ältesten Traditionen in der Geschichte der westlichen, abendländischen Philosophie. Von Parmenides über Plotin und Spinoza bis hin zu Hegel hat die Vorstellung, der offenbaren Mannigfaltigkeit und Vielfältigkeit der von uns in vielen verschiedenen Aspekten erfahrenen Welt zum Trotz alles, was ist, als Eins oder als Ausdruck bzw. Manifestation Eines Prinzips, Einer Substanz auffassen zu können, zu beträchtlichen theoretischen Anstrengungen und zu bemerkenswerten philosophischen Ergebnissen geführt. Was auch immer im einzelnen die Motive für solche einheitsphilosophischen Unternehmungen gewesen sein mögen, sie sind stark genug gewesen, um jede dieser Unternehmungen Thesen in Kauf nehmen zu lassen, die wegen ihres so offensichtlichen Mangels an intuitiver Plausibilität wenig geeignet zu sein scheinen, einen monistischen Ansatz als einen erfolgversprechenden Weg zur gedanklichen Bewältigung der Wirklichkeit zu akzeptieren. Von diesen Thesen sind nun vor allem die immer wieder zu Steinen des Anstoßes geworden, die sich auf monistische Vorstellungen von dem, was es (wirklich) gibt, beziehen lassen. Die Gesamtheit dieser Vorstellungen kann man mit dem Terminus ‚ontologischer Monismus‘ kennzeichnen. Die folgenden Ausführungen wollen eine Verständigung über die Frage, ob und wenn, wie weit, sich mit einem Monismus in Sachen Ontologie ein Sinn verbinden läßt im Umriß in Angriff nehmen.

Untersuchungen, die sich mit Ontologie und damit zusammenhängenden Fragen beschäftigen, scheinen aus mehreren Gründen eher obsolet zu sein. Zum einen hat es den Anschein als zeige schon die Geschichte der Philosophie selbst zur Genüge, daß Theorien über das, was es ‚wirklich‘ oder ‚in Wirklichkeit‘ gibt, zu wenig interessanten, weil ebenso bizarren wie unklaren und außerdem noch trivialen Ergebnissen geführt haben. Zum anderen kann man der gerade in unserem Jahrhundert oft und lautstark geäußerten Meinung sein, daß die Ontologie als entweder Teil oder Inbegriff der Metaphysik schon vom Ansatz her ein mißratenes Unternehmen darstellt, weil die ihr eigentümlichen Probleme auf keine mögliche Weise aufgelöst werden können, sie also eigentlich nichts weiter leistet als auf sinnlose Fragen sinnlose Antworten zu produzieren. Außerdem schließlich scheint es hinreichend Grund zu der

Annahme zu geben, daß das, was die traditionelle Ontologie versucht hat herauszubekommen, sich relativ sauber und ohne metaphysische Folgeprobleme durch die Betrachtung von Sprachen, Theorien, Begriffsrahmen (conceptual schemes) u. ä. klären läßt, so daß die Aufnahme traditioneller ontologischer Fragestellungen, selbst wenn man sie nicht wegen zu vermutender Sinnlosigkeit ablehnt, so doch wegen zu erwartender Nichtigkeit im Ergebnis unterlassen werden sollte.

Ob nun alle oder wenigstens einige dieser Gründe gegen eine Beschäftigung mit der Ontologie zutreffen, ist eine Frage, die schwer zu entscheiden sein wird. Daß solche Gründe angeführt werden können, macht aber deutlich, daß man sich darüber verständigen muß, was man denn von ontologischen Untersuchungen erwarten kann und auf Grund welcher Annahmen solche Erwartungen zustande kommen. Eine solche Verständigung führt unvermeidlich auf einige klassische Konzeptionen von Ontologie und wird insofern zugleich eine Auskunft darüber geben, was denn die Vorstellung des Selbstbewußtseins im Kontext von Überlegungen zur Ontologie zu suchen hat.

Akzeptiert man als vorläufige Beschreibung der Aufgabe der Ontologie die oben benutzte Formulierung, der zufolge die Ontologie uns darüber aufklären soll, was es denn ‚wirklich‘ oder in ‚Wirklichkeit‘ gibt, so wird man sich sehr schnell fragen, was denn wohl in dieser Formulierung mit ‚wirklich‘ und in verwandten Formulierungen mit ‚real‘ (was ist real? was hat Realität?), ‚seiend‘ (was hat Sein? was ist seiend?) usw. gemeint ist. Alle diese Termini scheinen ja die Funktion zu haben, darauf hinzuweisen, daß nicht alles, was es in irgendeinem Sinne gibt, auch schon ontologisch ernst zu nehmen ist, oder schwächer ausgedrückt: daß nicht alles, was in irgendeinem Sinne existiert, deshalb auch schon in jedem Sinn existiert. Die Verwendung solcher Termini trägt der ebenso naiven wie berechtigten Vorstellung Rechnung, daß man z.B. zwischen runden Vierecken und Stühlen, goldenen Bergen und Zahlen, Einhörnern und Bundeskanzlern zu unterscheiden hat, was den Grad und die Art ihrer Existenz betrifft. Das erste, was man also von einer ontologischen Theorie erwarten muß, ist die Bereitstellung eines Kriteriums, das es erlaubt zu entscheiden, was es denn nun in welchem Sinn gibt, oder wenigstens die Bedingungen angibt, die erfüllt sein müssen, wenn man etwas als wirklich - im Unterschied zu fiktiv, unwirklich - existierend betrachten können will.

Nun hat eigentlich jede ontologische Theorie von der des Parmenides an entweder explizit oder implizit ein solches Kriterium bereitgestellt. Beschränkt man sich nur auf die in der Folge ausführlicher betrachteten Positionen, so verfügt jede dieser

Positionen über wenigstens ein ontologisches Kriterium¹. Diese Kriterien reichen, wenn man sie einmal etwas plakativ und insofern nicht sehr informativ formulieren darf, von der Festsetzung, daß es nur das wirklich geben kann, was sich selbst nicht widerspricht (Chr. Wolff, F. H. Bradley), über die Annahme, daß genau das real ist, was als mehr oder weniger genaue Exemplifikation einer paradigmatischen Struktur aufgefaßt werden kann (Hegel), bis hin zu der Behauptung, daß es alles das gibt, was man als Eins zählen kann (Russell der *Principles of Mathematics*). Gegenwärtig werden hauptsächlich andere Kriterien diskutiert. Das bekannteste wird wohl das von Quine vorgeschlagene sein, dem zufolge es genau das gibt, worüber die beste Gesamtheorie, in einer geeigneten Formulierung, quantifiziert und was sich auf das, worüber diese Theorie quantifiziert, zurückführen läßt².

Nun ist ein ontologisches Kriterium eine Sache, und eine ontologische Theorie oder eine Ontologie eine andere. Dies nicht etwa nur deshalb, weil jedes ontologische Kriterium relativ neutral in bezug auf das ist, was denn nun die mit dem Kriterium formulierten Bedingungen erfüllt. Ob es also z. B. etwas gibt, das sich nicht widerspricht, und wenn, was dies ist, oder was wohl als die beste Gesamtheorie betrachtet werden muß und worüber genau sie nun quantifiziert, darüber geben die jeweiligen Kriterien verständlicherweise keine Auskunft. Hinzu kommt, daß ein ontologisches Kriterium weder dazu bestimmt noch in der Lage ist, die soz. ‚internen‘ Fragen einer Ontologie zu entscheiden, d. h. Fragen, die mit der Sortierung und Reduktion von den zusammenhängen, was den Bedingungen wenigstens jeweils eines der ontologischen Kriterien gemäß ist, was es also insofern gibt. Sowohl die, nennen wir es einmal: ontologische Neutralität eines ontologischen Kriteriums wie auch seine Ungeeignetheit für Sortierungs- und Reduktionsaufgaben mag zwar bei unterschiedlichen Kriterien verschieden stark ausgeprägt sein, doch keines, zumindest von den bisher erwähnten Kriterien, ist frei von beidem.

¹ Den Terminus ‚ontologisches Kriterium‘ verwende ich hier als eine Art Abkürzung für die umständliche Formulierung ‚Kriterium, auf Grund dessen man über den ontologischen Status einer gegebenen Entität entscheiden kann‘.

² W. V. Quine: *On what there is* (in: *From a Logical Point of View*, New York 1961, 1 ff.), *Existence and Quantification* (in: *Ontological Relativity*, New York 1969, 91 ff.), *Things and Their Place in Theories* (in: *Theories and Things*, Cambridge 1981, 1 ff.). Zur kritischen Diskussion des Quineschen Kriteriums vgl. C. S. Chihara: *Ontology and the Vicious-Circle Principle*. Ithaca. 1973, 87 ff.

Dies mag am wenigsten deutlich im Zusammenhang mit Quines Kriterium sein. Denn dieses Kriterium scheint dadurch, daß es das, was es gibt, von dem Wertebereich der Variablen einer Theorie abhängig macht, weder ontologisch sonderlich neutral noch reduktionsindefinit zu sein. Ontologisch neutral deshalb nicht, weil, kaum ist die Theorie festgelegt, auch der Gegenstandsbereich bekannt und damit, wenn man so will, die Ontologie (dieser Theorie) bestimmt ist. Und reduktionsindefinit deshalb nicht, weil das, worauf reduziert werden kann, auch durch die Theorie, die man gewählt hat, festgelegt ist. Doch diese Festlegungen kommen erst durch die Entscheidung für irgendeine Theorie zustande, sind also Folgen einer Festlegung, die selbst in gar keiner Weise in irgendeinem Zusammenhang mit dem Kriterium steht. Das Quinesche Kriterium ist daher, was die ontologische Neutralität und die Reduktionsindefinitheit betrifft, von den anderen Kriterien schwer zu unterscheiden³.

Ein ontologisches Kriterium, ist gesagt worden, trägt nichts zur Entscheidung der ‚internen‘ Fragen einer Ontologie bei. Und als interne Fragen sind solche angeführt worden, die etwas mit der Sortierung und der Reduktion von dem, was es ‚wirklich‘ gibt, zu tun haben. Wieso sind solche Fragen wichtig für eine ontologische Theorie? Ontologische Theorien sind kein Selbstzweck, wenigstens nicht in dem Sinne, daß es eigentlich gleichgültig ist, zu welcher ontologischen Theorie man sich denn entschließt oder was man denn als das, was es wirklich gibt, akzeptiert. Dies deshalb nicht, weil ontologische Theorien - wie alle anderen Theorien auch - Folgelasten mit sich bringen, denen man irgendwie Rechnung tragen muß. Von dem, was man als das, was es gibt, zuläßt, hängt nicht nur eine Entscheidung darüber ab, womit man unsere Welt soz. ‚objektiv‘ ausgestattet sein lassen will. Wichtiger ist, daß davon auch abhängt, welche Möglichkeiten des theoretischen und pragmatischen Umgangs mit der Welt man hat. Dies ist es, nebenbei bemerkt, was die Beschäftigung mit Ontologie hauptsächlich rechtfertigt. Es macht also, um weniger metaphorisch zu reden, einen Unterschied, ob man, z. B. mit Bradley, nur die Eine Substanz als das, was es ‚wirklich‘ gibt, zuläßt, oder ob man, z. B. dem frühen Russell folgend, alles zuläßt, solange es nur als Eins gezählt werden kann. Der Unterschied besteht darin, daß die eine Annahme zu teilweise vollständig anderen Interpretationen alles dessen, was man vorfindet, nötigt als die andere. Wenn man sich Bradley anschließt, muß man z. B.

³ Eine (wesentliche) Voraussetzung dieser Überlegung ist allerdings, daß es die beste Gesamtheorie (bisher wenigstens) nicht gibt. Gibt es irgendwann einmal tatsächlich nur noch eine Theorie, mit deren Mitteln sich alles erklären läßt, dann ist Quines Kriterium tatsächlich nicht mehr ontologisch neutral.

bereit sein, zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was nur Erscheinung ist, zu unterscheiden, man darf eine ganze Reihe von Theorien, etwa Mathematik und Physik, und eine ganze Reihe von Begriffen, etwa Kausalität, Raum und Zeit, nicht realistisch interpretieren, und man muß außerdem noch in Kauf nehmen, daß man sich zu einer Vielzahl sowohl komplizierter als auch keineswegs unmittelbar einleuchtender Überlegungen zu dem Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Erscheinung verstehen muß. Folgt man jedoch z. B. Russell, stehen andere Entscheidungen an. So z. B. die, daß man Relationen und Eigenschaften ontologische Realität zusprechen muß, daß man zwischen verschiedenen Arten realer Entitäten und verschiedenen Weisen der Existenz unterscheiden muß, und auch hier muß man natürlich damit rechnen, daß man sich irgendwelche Überlegungen dazu zurechtlegen muß, wie man denn die verschiedenen Entscheidungen in einen akzeptablen Zusammenhang bekommt. Ganz gleichgültig also, zu was für einer Ontologie man sich aus welchen Gründen entschließt - ob zu einer, die nur einen Gegenstand zuläßt, oder einer, die mehrere erlaubt, ob zu einer idealistischen oder materialistischen, ob man nominalistische oder realistische Versionen vorzieht -, man wird mit diesem Entschluß sehr viel mehr festlegen als ‚nur‘ eine Ontologie.

Und hier kommen nun Sortierung und Reduktion ins Spiel. Wenn man nämlich einen Zusammenhang sieht zwischen einer Ontologie und den zulässigen Möglichkeiten der Interpretation von (wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen) Theorien über die Welt, so wird man sich über das, was an Interpretationen unter Annahme irgendeiner gegebenen Ontologie zulässig ist, erst dann einigermaßen genau verständigen können, wenn klar ist, was die Ontologie an Entitäten zuläßt. Dies ist nun nicht in dem Sinne zu klären wie man z. B. klären kann, welche Gäste auf einem Empfang eingeladen sind oder welche Kandidaten zu einer Prüfung zugelassen sind. Derartige Fragen kann man u. a. durch Listen klären, die die Namen aller eingeladenen. Gäste bzw. zugelassenen Kandidaten enthalten. Ein solches Verfahren ist jedoch im Falle der Frage nach den Entitäten, die von einer Ontologie zugelassen werden, aus verschiedenen Gründen nicht anwendbar. Hauptsächlich aus dem Grunde, daß die Vollständigkeit solcher ontologischer Listen nicht garantiert werden kann, man also nicht sicher sein kann, daß solche Listen auch tatsächlich, die die durch die Ontologie zugelassenen Entitäten enthält.⁴ Man tut daher besser daran,

⁴ Einen anderen Grund, dessen Einschlägigkeit schwer auszumachen ist, führt Quine gegen die Möglichkeit einer durch Listen festgelegten Ontologie an. Für Quine gilt, daß „Ontology ... is emphatically meaningless for

sich von vornherein auf etwas anderes als auf einzelne Gegenstände und deren Auflistung zu konzentrieren, nämlich auf Arten von Entitäten. Aus der Aufgabe zu klären, was eine Ontologie an Entitäten zuläßt, wird die Frage: welche Art oder Arten von Entitäten läßt eine gegebene Ontologie zu? Der Reduktions- bzw. Sortierungs- gesichtspunkt tritt hier normalerweise in doppelter Form auf; einmal nämlich als Nötigung zur Sortierung dessen, was es gibt, nach ontologisch unterschiedenen Arten, die evtl. wieder auf andere Arten reduziert werden können, zum anderen als Nötigung zur Reduktion komplexer Entitäten auf einfache.

Folgt man dieser groben Skizze über das, was man wenigstens von einer ontologischen Theorie zu erwarten hat, nämlich ein ontologisches Kriterium und Reduktionsanweisungen, und geht man, wie angedeutet worden ist, weiter davon aus, daß jede Ontologie in irgendeiner Weise dem gerecht werden muß, was man jeweils vorontologisch vorfindet, dann scheint es allerdings weder schwierig noch wichtig zu sein, sich mit ontologischen Fragen zu beschäftigen. Denn jetzt hat es den Anschein, als sei eine Ontologie nichts weiter als das Produkt der Analyse dessen, was in die theoriefähigen Auffassungen, sei es eines Individuums, sei es einer Gruppe oder eines Kulturkreises - wenn es so etwas wie einem Kulturkreis spezifische Auffassungen gibt - an Existenzannahmen eingeht. Man erhält auf diese Weise die Möglichkeit, die Vorstellung sehr vieler verschiedener Ontologien problemlos zuzulassen; denn da unter diesen Voraussetzungen jede Ontologie relativ zu den theoriefähigen Überzeugungen irgendwelcher Personen oder Gruppen bestimmt ist, und es keinen Grund gibt auszuschließen, daß diese Überzeugungen verschiedener Personen oder Gruppen miteinander unverträgliche Existenzannahmen implizieren, wird man bei diesem Begriff von Ontologie geradezu dazu gezwungen, verschiedene Ontologien für möglich zu halten. Wenn aber eine Ontologie [nur noch] Auskunft über das gibt, was ein Individual- oder Kollektivsubjekt auf Grund seiner theoriefähigen Überzeugungen als existierend anzunehmen genötigt ist, dann wird Ontologie als eigenständige Disziplin tatsächlich überflüssig, weil sie nur noch höchstens im technischen Sinne, nämlich über das Bereitstellen von Reduktionstechniken, etwas zur Bestimmung

a finite theory of named oobjects, considered in and of itself" (*Ontological Relativity*, a.a.O.,62). Dies deshalb, weil in diesem Fall Quantifikation überflüssig wird - sie ist ersetzbar durch Konjunktion und Alternation - ,und damit auch Variablen und mit ihnen Fragen nach dem Wertebereich der Variablen verschwinden. Die Schwierigkeit mit diesem Argument besteht darin, daß Quine, soweit ich sehe, nirgends erläutert, warum denn mit dem Wegfall von Werte bereichen auch gleich die Ontologie verschwindet oder sinnlos wird. Quine äußert sich in anderen Stellen ähnlich. („A finite and listed ontology is no ontology": *Things and Their Place in Theories*, a.a. O, 7)

dessen, was ist, beiträgt. Primär festgelegt wird das, was ist, durch die Ergebnisse der Analyse von theoriefähigen (wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen) Überzeugungen, also von Theorien und Ideologien eines bestimmten Typs.

So bestechend eine solche Strategie zur Klärung ontologischer Fragen auch ist, eben weil sie in der Lage zu sein scheint, erstens solche Fragen trivial erscheinen und sie problemlos entscheidbar werden zu lassen und zweitens Konflikte oder Unterschiede zwischen Ontologien auf Konflikte bzw. Unterschiede zwischen Gesamtheiten von Überzeugungen abzubilden, so wenig trägt sie dazu bei festzulegen, welche Gesamtüberzeugungen (Weltbilder) bzw. welche Ontologien denn erlaubt sind und welche nicht. Dies scheint zunächst ein weiterer Pluspunkt für diese Art des Umgangs mit ontologischen Fragen zu sein, weil eine relative Vagheit in bezug auf das, was an Gesamtüberzeugungen zugelassen ist oder nicht als Ausdruck einer gewissen Liberalität und Toleranz aufgefaßt werden kann, was konkurrierende und inkompatible Ontologien betrifft. Doch kann diese Liberalität auch als Schwäche gedeutet werden, insofern sie mit dem Verzicht einhergeht, auf die Bedingungen hinzuweisen, denen die mit irgendwelchen Gesamtüberzeugungen verbundenen Ontologien genügen müssen, wenn sie vertretbar sein sollen, d. h. nicht schon an immanenten Schwierigkeiten scheitern sollen. Anders bzw. deutlicher formuliert: wenn man Ontologien zu Produkten der Analyse der Existenzvoraussetzungen von Gesamtüberzeugungen (Weltbildern) erklärt, und wenn weiter davon ausgegangen wird, daß miteinander unverträgliche Gesamtüberzeugungen zulässig, d. h. weder logisch noch empirisch problematisch sind, dann hat man nicht nur ebenso viele Ontologien wie inkompatible Gesamtüberzeugungen, man hat zugleich auch das Problem, daß man Vorzüge oder Nachteile konkurrierender Ontologien nur über Festsetzungen in bezug auf Vorzüge oder Nachteile der sie konstituierenden Gesamtüberzeugungen diskutieren und entscheiden kann.

Dieser Zustand ist nun aus mehreren Gründen nicht sehr vorteilhaft. Der eine ist, daß eine allzu starke Betonung der Abhängigkeit einer Ontologie von einer Gesamtüberzeugung die Beurteilungsmöglichkeiten der Korrektheit der Existenzvoraussetzungen einer Gesamtüberzeugung stark einschränkt, insofern als bei der Beurteilung solcher Fragen der Rekurs auf die ‚Wirklichkeit‘ oder auf das, was es gibt, nur um den Preis der Zirkularität möglich ist. Ein anderer und für uns wichtigerer Grund ist der, daß ein solcher Ansatz von vornherein die Möglichkeit ausschließt, daß ontologische Theorien soz. aus eigenem Recht etwas zur Klärung

dessen beitragen können, was denn an Gesamtüberzeugungen tolerabel ist und was nicht. Diese Möglichkeit besteht, wie leicht einzusehen ist, unter der Voraussetzung, daß ontologische Theorien selbst Gründe für ihre Haltbarkeit bzw. Unhaltbarkeit liefern, Gründe, die unabhängig sind von irgendeinem Rekurs auf die sie implizierenden Gesamtüberzeugungen, sondern allein in den jeweiligen Annahmen der ontologischen Theorie selbst zu suchen sind. Sollte diese Voraussetzung berechtigt sein, dann wird Ontologie in gewissem Sinne wieder interessant, weil sie dann wenigstens Minimalbedingungen festlegt, denen Gesamtüberzeugungen genügen müssen, wenn sie einen Anspruch auf Ausweisbarkeit erheben wollen. Denn angenommen, es gibt ontologische Modelle oder, moderner ausgedrückt, ontologische Optionen, die sich schon in bezug auf ihre eigenen Annahmen als widersprüchlich oder inkonsistent erweisen, dann wird man kaum geneigt sein, Gesamtüberzeugungen zu akzeptieren, die solche Modelle implizieren.

Nun hat die philosophische Tradition alle möglichen ontologischen Modelle gezeitigt, und in gewisser Weise gibt es eben so viele Ontologien wie eigenständige Philosophien. Ihre jeweiligen Vorzüge und Nachteile zu diskutieren, ist zwar eine sicher verdienstvolle, aber weder einfache noch ökonomische Strategie. Letzteres deshalb nicht, weil sich alle vorgeschlagenen Ontologien mehr oder weniger offensichtlich auf einen von zwei Typen von Ontologien zurückführen lassen, Typen, die man seit dem späten 19. Jahrhundert gewohnt ist, als (ontologischen) Monismus bzw. (ontologischen) Pluralismus zu kennzeichnen. Obwohl beide Kennzeichnungen unscharf genug sind, um sehr verschiedene Interpretationen zuzulassen, sind sie doch genau genug, um deutlich zu machen, was für eine Art von Alternative mit diesen Termini gekennzeichnet werden soll. Faßt man diese Alternative in einen Satz zusammen, so kann man sagen, daß der ontologische Monismus alle die Ontologien umfaßt, die annehmen, daß es nur eine einzige Entität oder eine einzige Art von Entitäten im ontologisch relevanten Sinne gibt, daß also nur eine einzige oder eine einzige Art von Entitäten keine Fiktion oder Konstruktion sind, während der ontologische Pluralismus alle die Ontologien umfaßt, die von der Annahme der Realität verschiedener Entitäten bzw. verschiedener Arten von Entitäten ausgehen⁵.

⁵ Die gerade gegebene Formulierung der Alternative ist insofern sehr ungenau als sie die Zuordnung ein und derselben Ontologie zu beiden Gliedern der Alternative erlaubt. In dem Fall nämlich, daß eine Ontologie eine Mehrzahl von Entitäten derselben Art annimmt, kann sie gemäß dieser Formulierung sowohl als monistische als auch als pluralistische Ontologie betrachtet werden. Philosophen, wie z. B. Russell, ziehen es deshalb vor, zwischen monistischen (eine einzige Entität), monadistischen (eine einzige Art von Entitäten) und pluralistischen (mehrere Arten von Entitäten) zu unterscheiden. Ich werde, aus Gründen der terminologischen

Will man also Ontologien auf ihre immanente Plausibilität oder Akzeptabilität hin betrachten, so tut man gut daran, sich zunächst einmal über die Leistungsfähigkeit der beiden genannten Typen von Ontologie zu verständigen. Sollte sich nämlich zeigen, daß entweder einer oder beide Typen schon auf Grund immanenter Schwierigkeiten sich nicht als haltbare ontologische Modelle qualifizieren, dann wird man auch entweder die dem zum Scheitern verurteilten Typ zuzuordnenden Ontologien oder aber (traditionelle) Ontologie überhaupt aufzugeben bereit sein müssen.

Nun ist die Gegenüberstellung von Monismus und Pluralismus nicht nur sehr allgemein, sondern auch unklar. Dies deshalb, weil die Rede von ‚Entitäten‘ bzw. ‚Arten von Entitäten‘ sehr vage ist. Diese Vagheit ist primär die Folge einer gewissen Unsicherheit in bezug darauf, was denn als ontologisch relevante Entitäten angesehen werden kann. Denn, wie schon anfangs erwähnt, nicht alles, was man in irgendeinem Sinne als Entität bezeichnen kann, ist insofern auch schon ontologisch ernstzunehmen. Obwohl es nun sehr schwierig ist, eine Formulierung zu finden, die es erlaubt, ontologisch relevante Entitäten hinreichend zu kennzeichnen, so genügt für meine Zwecke hier der Hinweis, daß auf jeden Fall die Entitäten ontologisch relevant sind, deren Annahme notwendige Bedingung für die Möglichkeit einer irgendwie geordneten und sowohl erkennend als auch handelnd zugänglichen Realität ist⁶. Diese Formulierung sollte nicht als kantianisierend oder strawsonisierend mißverstanden werden, es wird in ihr nicht auf irgendwelche Kategorien oder konzeptuelle Erfordernisse von Begriffsrahmen angespielt, sie besagt nur, daß es wenigstens die Entitäten geben muß, die man bereit sein muß anzunehmen, wenn man die Annahme einer (realen) Außenwelt zuzulassen bereit ist.

Die Liste der Kandidaten für den Status solcher basaler Entitäten, die die Geschichte der Philosophie bereitstellt, ist lang. Sie wird dominiert durch die Vorstellung von als Substanzen zu denkenden Entitäten, denen andere Entitäten entweder neben- oder untergeordnet werden. Die Motive für die Dominanz der Substanzvorstellung sind vielfältig und haben zu mannigfaltigen Spekulationen Anlaß gegeben. Sie hängen - soweit sie mir bekannt sind - weitgehend mit einer gewissen intuitiven Plausibilität der in der traditionellen Urteilstheorie geläufigen Vorstellung

Sparsamkeit und weil es für meine Zwecke hinreicht einer solchen Komplikation dadurch zu entgehen versuchen, daß ich den Terminus ‚ontologischer Pluralismus‘ für solche Theorien reserviere, die mit der Annahme mehrerer Arten von Entitäten arbeiten.

⁶ Solche Entitäten müssen selbst keineswegs hinreichende Bedingungen für die durch sie festgelegte Realität darstellen.

eines Subjekts von Zuständen oder Trägers von Eigenschaften zusammen. Die Dominanz der Substanzvorstellung findet nun ihren extremsten Ausdruck in dem, was man den substanzontologischen Monismus nennen kann, dem Monismus also, der für uns hauptsächlich mit den Namen Spinoza und Bradley verknüpft ist und zu dem auch (unter bestimmten Interpretationen) Parmenides geneigt hat. Diesem Monismus zufolge läßt sich alles, was ist, auf Zustände bzw. Manifestationen Einer Substanz reduzieren, und zwar so, daß außer dieser Substanz keine weitere Entität als wirklich angenommen werden muß.

Trotz seiner prima facie außergewöhnlichen Unplausibilität hat dieser substanzontologische Monismus eine nicht geringe Attraktivität z. T. wohl auch deshalb besessen, weil er einerseits bestimmten Einheitsbedürfnissen, die mit philosophischen Theorien und Systemen verbunden sind, in ausgezeichneter Weise Rechnung getragen hat und weil er andererseits von seinen verschiedenen Repräsentanten so gut ausgearbeitet worden ist, daß er relativ schwer überzeugend zu widerlegen gewesen ist. Vor allem in seiner weniger radikalen monadistischen oder Leibnizschen Variante ist er logisch relativ stark vorgestellt worden. Es entbehrt daher nicht einer gewissen Ironie, daß es hauptsächlich logische Argumente waren die den substanzontologischen Monismus zu Ende des vorigen Jahrhunderts in Verruf gebracht haben.

Hier kommen nun Relationen und über sie der Hegelsche Begriff des Selbstbewußtseins ins Spiel. Die Argumente nämlich, die sehr an den Grundlagen des substanzontologischen Monismus zehrten, waren hauptsächlich solche, die auf den Schwierigkeiten beruhten, in die sich dieser Monismus bei der Behandlung von Relationen verwickelte. Gemäß seiner Generalthese von der Einen Substanz als der alleinigen Reduktionsbasis hatte er keine Möglichkeit, Relationen als irgendwie eigenständige und unreduzierbare Entitäten zuzulassen, was ihn in Regresse und Widersprüche brachte. Die mit Relationen und deren ontologischem Status verbundenen Argumente gegen einen substanzontologischen Monismus sind weitgehend von Russell ausgearbeitet worden. Sie können uns hier nicht im einzelnen beschäftigen. Es muß die Behauptung genügen, daß Russell im großen und ganzen recht erfolgreich mit seiner Kritik war.

Russell und mit ihm die meisten seiner philosophischen Nachfolger sind nun der Meinung gewesen, daß mit der Widerlegung des substanzontologischen Monismus jeder Monismus hinfällig geworden ist. Dies auf Grund der ebenso naheliegenden wie

trivialen Überlegung, daß man nicht umhin kann, wenn man neben Substanzen oder ihren moderneren Nachfolgern - terms, particulars, individuals - wenigstens einen weiteren Typ von Entitäten, z. B. Relationen, in einer Ontologie unterzubringen hat, sich auf eine pluralistische Ontologie zu verpflichten. Diese Überlegung ist insofern etwas voreilig als sie außer acht läßt, daß es andere als substanzontologische Formen des Monismus geben mag. Und hier scheint mir hauptsächlich eine von besonderem Interesse zu sein, die ich den relationsontologischen Monismus nennen möchte und die mit der Position Hegels verbunden ist. Von besonderem Interesse ist die Hegelsche Version des ontologischen Monismus deshalb, weil sie in ihrem Ausgangspunkt so geplant ist, daß sie den Schwierigkeiten, die dem substanzontologischen Monismus Relationen bereiten, Rechnung trägt. Dies dadurch - wenn man es einmal sehr grob und sehr von außen charakterisiert - daß Hegel die traditionelle monistische Vorstellung einer Substanz als der weder zu vermeidenden noch zu hintergehenden Reduktionsbasis aufgab, um an deren Stelle Relationen oder besser: eine Relation zur unhintergehbaren ontologischen Reduktionsbasis zu erklären.

Diese etwas plakativ formulierte und insofern leicht mißverständliche Behauptung gilt es nun zu erläutern und zu belegen. Zunächst zur Erläuterung: mit der These, daß Hegel anstelle eines substanzontologischen Monismus einen relationsontologischen Monismus zu etablieren versucht hat, ist nicht gemeint, daß Hegel irgendeine angebbare, stabile Relation die Rolle der traditionellen monistischen Substanz übernehmen läßt - eine solche bloße Substitution würde aus vielen Gründen keine sehr erfolgversprechende Strategie darstellen. Was vielmehr mit dem Terminus ‚relationsontologischer Monismus‘ im Zusammenhang mit Hegel gemeint ist, ist, daß Hegel einen seiner Meinung nach nur relational zu fassenden Sachverhalt zur ontologisch basalen Entität in dem Sinne erklärt, daß alles, was ist, als mehr oder weniger manifester Fall der relationalen Struktur des basalen Sachverhalts aufgefaßt werden kann. Diesen basalen Sachverhalt nennt Hegel je nach Kontext ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Geist‘, ‚Ich‘. Der Terminus ‚Selbstbewußtsein‘, verwendet zur Kennzeichnung des ontologisch basalen Sachverhalts, soll hier natürlich nicht das psychologische Phänomen ‚Selbstbewußtsein‘ kennzeichnen - er ist als Terminus der Ontologie vielmehr so zu verstehen, daß er einen Sachverhalt kennzeichnet, dessen empirisches Paradigma das Selbstbewußtsein der Psychologie ist. Angenommen nun, ein solcher Sachverhalt läßt sich als ontologisch basale Entität plausibel machen, d. h. es lassen sich sowohl seine interne Verfassung als auch Reduktionsstrategien namhaft

machen, die zeigen, wie sich das, was in irgendeiner Form gegenständlich gegeben ist, als Fälle dieses Sachverhalts darstellen lassen, dann ist wenigstens folgendes erreicht: man hat einerseits die Basis für einen ontologischen Monismus insofern gelegt, als nur auf eine einzige ontologisch primäre Entität rekurriert wird, und es ist andererseits - vorsichtig ausgedrückt - nicht von vornherein ausgeschlossen, daß die Einwände, die den substanzontologischen Monismus treffen, nicht auch diese Form des Monismus tangieren, weil eben z. B. Relationen in prinzipiell anderer Weise Rechnung getragen ist.

Daß Hegel einer relationsontologischen Konzeption des Monismus, deren zentrale Kategorie die des Selbstbewußtseins bzw. der Subjektivität ist, tatsächlich angehangen hat, ist auf einer eher oberflächlichen Ebene relativ einfach deutlich zu machen. Man muß kein großer Hegel - Kenner sein, um zu vermuten, daß Hegel mit Äußerungen wie der aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*, daß man die Substanz ebenso sehr als Subjekt begreifen müsse, oder mit seinen Hinweisen auf den Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Begriff zu Beginn der subjektiven Logik im Rahmen der *Wissenschaft der Logik* auch auf Grundzüge seiner Ontologie aufmerksam machen wollte. Schwieriger ist es, sich etwas genauer darüber zu verständigen, was denn mit der Rede vom Selbstbewußtsein als einem relationalen Sachverhalt gemeint ist und wie Hegel diese These systematisch einbringt. Beides läßt sich, meines Erachtens, im hiesigen Zusammenhang am besten durch eine Art Fallstudie deutlich machen. Als Gegenstand dieser Fallstudie ist für meine Zwecke ein im Rahmen des Hegelschen Oeuvres etwas entlegener Text besonders geeignet, nämlich die Metaphysik der *Jenaer Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* von 1804/05. Dies deshalb, weil Hegel hier am kürzesten und am deutlichsten seine uns hier interessierenden Grundannahmen ausführt.

Zuvor noch eine, wie mir scheint, unumgängliche Vorbemerkung, die, wenn man so will, eine These über wenigstens eines der Motive für Hegels Monismus impliziert. Daß Hegel auf die ‚Selbstbewußtsein‘ genannte Struktur als die paradigmatische Struktur für den basalen ontologischen Sachverhalt verfällt, hängt eng mit seiner, leicht aus für ihn zeitgenössischen Kontexten zu erklärender Überzeugung zusammen, daß es schon aus erkenntnistheoretischen Gründen irgendeine Art von Gemeinsamkeit zwischen all dem geben muß, was an unterschiedlichen Entitäten vorzufinden ist. Dies nicht in dem Sinne, daß es irgendwelche materialen Gemeinsamkeiten geben muß, sondern eher in dem Sinne, daß alles, was überhaupt als Entität betrachtet werden

kann, gewissen formalen Bedingungen genügen muß. Diese Bedingungen entwickelt Hegel in seiner frühen Logik und Metaphysik im Rahmen einer Analyse des Erkenntnisbegriffs, derzufolge Erkennen als eine spezifische Relation zwischen Entitäten beschrieben wird, die selbst nur relational gefaßt werden kann. Diese „Erkennen“ genannte Beziehung genau zu bestimmen, macht beträchtliche Schwierigkeiten und würde eine eingehende Betrachtung der einschlägigen Passagen der *Logik* erfordern. Als das ihr wesentliche Kennzeichen kann jedoch betrachtet werden, daß sie nach Hegel nur angetroffen werden kann zwischen Sachverhalten, deren Grundbestand an Bestimmungen (Momenten) von der Art ist, daß die Verhältnisse, die zwischen diesen Bestimmungen herstellbar sind, gleichartig sind.

Diese Sachverhalte kennzeichnet Hegel als „Erkennen im engeren Sinne“ oder auch als „differentes Erkennen“ und als Ding an sich. Ding an sich und differentes Erkennen sind die beiden „Momente des Erkennens“ nicht nur in dem Sinne, daß sie als Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt trivialerweise die Relata der Erkenntnisrelation sind, sondern in dem stärkeren Sinne, daß sie und nur sie die Bedingungen erfüllen, die für Momente des *Erkennens* konstitutiv sind, und das heißt, daß sie als Verhältnisse betrachtet werden müssen, die einen gewissen ihnen spezifischen Komplexitätsgrad besitzen und gleichartig sind.

Diese Ausgangslage beschreibt nicht nur einen Zustand, den nämlich, der als die die *Logik* abschließende Konstellation aufgetreten ist, sondern formuliert zugleich ein Programm und verweist auf Strategien zu dessen Einlösung. Das Programm ist festgelegt durch den Zwang zur Einlösung der durch die Ausgangslage aufgestellten Behauptung und besteht in nichts anderem als 1) der konkreten Bestimmung der Art der Gleichartigkeit der Verhältnisse, die die Momente der Erkenntnisrelation bilden sollen, und dem Nachweis ihrer Gleichartigkeit und 2) der Analyse der Eigenschaften der Erkenntnisrelation selbst, soweit sie als durch die spezifische Beschaffenheit ihrer Relata bestimmt betrachtet wird. Die Strategien, die zur Lösung dieser doppelten Aufgabe zur Verfügung stehen, sind verschiedene⁷. Die von Hegel im Rahmen der hier betrachteten *Metaphysik* gewählte besteht darin, daß er zunächst durch eine genaue Analyse der für jedes der Relata anzusetzenden materialen Elemente (Sich-selbst-Gleichheit und Reflexion)⁸ nachweist, daß die Relata der Erkenntnisrelation als identisch in dem Sinne aufgefaßt werden müssen, daß das eine *dasselbe* wie das

⁷ Eine genauere Untersuchung der möglichen Strategien würde vermutlich dazu beitragen können, bestimmte schwer verständliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Logik-Fassungen zu erklären.

andere ist. Dieser Nachweis der Artidentität der Relata macht nach Hegel zugleich die Begründung dafür aus, daß die Relation, die zwischen diesen Relata besteht, nur als eine Relation gedacht werden kann, die er mit dem Terminus „Grund“ bezeichnet⁹.

Dieses Ergebnis des ersten Abschnittes der Metaphysik („*Das Erkennen als System von Grundsätzen*“) behauptet nur die strukturelle oder die Artidentität der Relata der als „Grund“ bestimmten Erkenntnisrelation, nicht jedoch deren numerische Identität. Daß sie auch als numerisch identisch angesehen werden müssen, dies nachzuweisen ist das Ziel des zweiten Schrittes der Explikation der Erkenntnisrelation, der *Metaphysik der Objektivität*¹⁰. Kann jedoch die numerische Identität der Relata behauptet werden, so ist die Erkenntnisrelation nicht mehr zureichend bestimmt, wenn sie nur als „Grund“ gefaßt wird. Denn die „Grund“-Relation impliziert ja nur die Artidentität der Relata, und diese ist zwar eine notwendige, keineswegs aber eine hinreichende Bedingung für die numerische Identität der Relata. Die Relation, die zwischen derartig numerisch identischen Relata besteht, muß daher anders gefaßt werden, und Hegel kennzeichnet sie terminologisch als „Unendlichkeit“¹¹. „Unendlichkeit“ heißt nun ganz allgemein eine Relation, die zwischen numerisch identischen Relata besteht, sie ist ein Fall einer Erkenntnisrelation dann, wenn die Relata als Verhältnisse *von bestimmter Art* gedeutet werden können¹².

Aus dem Umstand, daß die Relata der Erkenntnisrelation als numerisch identisch betrachtet werden müssen, wenn sie in der Unendlichkeits-Relation zueinander stehen sollen, folgt unmittelbar, daß die Unendlichkeits-Relation als eine reflexive oder als Selbstbeziehung verstanden werden muß. Die genauere Bestimmung dessen, was in diesem Kontext „Selbstbeziehung“ überhaupt heißen kann, macht nun den dritten Teil der Metaphysik, die „*Metaphysik der Subjektivität*“ aus und führt zu einer weiteren Bestimmung der Erkenntnisrelation, die nun als „Geist“ („Ich“, „absoluter Geist“) bezeichnet wird¹³. Zu dieser Weiterbestimmung kommt es auf Grund der Betrachtung der immanenten Struktur der Relata der Unendlichkeits-Relation. Wie bereits mehrfach betont, sollen die Relata als Verhältnisse, also selbst als relationale Gebilde betrachtet werden. Die Untersuchung der relationalen Verfassung dieser Relata führt nun nach

⁸ Hegel: *Gesammelte Werke*. 7.128 f.

⁹ a.a.O., 136 ff.

¹⁰ Vgl. vor allem die abschließenden Bemerkungen in dem Abschnitt über das höchste Wesen; a. a. O., 153 f.

¹¹ a. a. O., 154 f., 170, 172, 179 f.

¹² Vor diesem Hintergrund läßt sich auch der von Hegel gerade in diesem Systementwurf betonte Unterschied zwischen einer logischen und einer metaphysischen Unendlichkeit m. E. besser verstehen. Vgl. a.a.O., 179f.

¹³ a. a. O., 165, 172 f., bes. 174 ff., 186.

Hegel nicht nur zu der Einsicht, daß sie für jedes der Relata dieselbe ist - was ja auch nur eine triviale Konsequenz der numerischen Identität der Relata wäre -, sondern macht darüber hinaus deutlich, daß die relationale Verfassung der Relata dieselbe ist wie die der Relation, deren Relata sie sind¹⁴. Zu Artidentität und numerischer Identität der Relata kommt also als drittes die terminologisch schwer zu fassende relationale Identität von Relation und Relata. Daß genau dies dritte es ist, was Hegel im Blick hat, wenn er von der Erkenntnisrelation als „Geist“ spricht, wird unschwer deutlich an bestimmten Formulierungen, von denen auf zwei verwiesen sei: 1) „Der absolute Geist, ist die einfache oder sich auf sich selbst beziehende Unendlichkeit“¹⁵ und 2) „Indem der Geist die Unendlichkeit so erkennt, so begreift er sich selbst, denn sein Begreifen ist diß daß er sich als bezogen auf ein anderes setze; er begreift sich denn er setzt sich auf das Andere bezogen, d. h. sich selbst als das Andre seiner selbst, als unendlich, und so sichselbst gleich“¹⁶.

Daß Subjektivität oder Selbstbewußtsein im Rahmen dieses Hegelschen Ansatzes als eine relationale Struktur gedacht wird, hat sich, wie ich hoffe, durch diese Skizze deutlich machen lassen. Daß dieses relational gefaßte Selbstbewußtsein zugleich als ontologisch basaler Sachverhalt aufgefaßt wird, läßt sich durch zweierlei belegen: einmal durch den Hinweis auf die von Hegel der Metaphysik zugewiesene Aufgabe, das „zweite Werden“¹⁷ oder die Realisation des *Begriffs* des Erkennens zu leisten. Dies in dem Sinne, daß das Erkennen in der Reflexion auf und in der Analyse seines Gegenstandes sich genau der Struktur oder des Sachverhaltes vergewissert, dessen Vorliegen sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingung seiner objektiven Realität ist. Zum anderen mit dem Hinweis darauf, daß für Hegel die Möglichkeit der Realphilosophie oder, wenn man so will, der materialen Ontologie gebunden ist an die Möglichkeit des Einbringens dieser Subjektivität oder Selbstbewußtsein genannten Struktur als des Generationsprinzips von Realität überhaupt zusammen mit ihren einzelnen Erscheinungen natürlicher und psychisch-sozialer Art. Und schließlich: daß Hegel versucht hat, mit den hier umrissenen Mitteln die Basis für einen ontologischen *Monismus* zu legen, macht u.a. der Umstand deutlich, daß es für ihn *nur* das als relationale Struktur gedachte Selbstbewußtsein ist, welches mit dem Anspruch auf ontologische Wirklichkeit auftreten kann.

¹⁴ a.a.O., 164, 172, 184f., 186.

¹⁵ a.a.O., 174.

¹⁶ a.a.O., 173.

¹⁷ a.a.O., 136.

Dieser Exkurs in den Jenaer Hegel ist unternommen worden, um Aufschluß über den Sinn zu gewinnen, in dem Hegel den Terminus ‚Subjektivität‘ zur Kennzeichnung eines ontologisch relevanten Sachverhalts verwendet. Obwohl nun, wie bereits bemerkt, der Jenaer Subjektivitätsbegriff nicht ohne gewichtige Einschränkungen dem späteren Hegel unterstellt werden kann, ist doch schwer zu übersehen, daß sich die Hauptpunkte des Jenaer Ansatzes einer Metaphysik der Subjektivität auch noch in der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie* finden. Dies wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß für die nachjenaer Vorstellung von Subjektivität die bereits für die Jenaer Konzeption grundlegenden Voraussetzungen typisch sind, nämlich 1) daß Subjektivität als Relation oder Verhältnis begriffen wird und 2) daß dieses Verhältnis als Verhältnis zwischen Verhältnissen bestimmter Art anzusehen ist. So wenig diese Hinweise auch dazu beitragen können, Hegels logische oder metaphysische Theorie der Subjektivität vom Verdacht des Obskuren zu befreien, so sind sie doch zureichend für die Charakterisierung der Funktion, die der Begriff der Subjektivität in Hegels Ontologie übernimmt.

Diese Skizze der Metaphysik Hegels sollte zweierlei deutlich machen: erstens, in welchem Sinne Hegel Selbstbewußtsein als einen relationalen Sachverhalt faßt und zweitens, wie dieser relationale Sachverhalt von Hegel als Basis eines relationsontologischen Monismus konzipiert worden ist. Es ist offensichtlich, daß diese Exposition keine Auskunft über die Erfolgsaussichten der - meiner Meinung nach - von Hegel eingeschlagenen Strategie zur Etablierung eines Monismus gibt. Dies ist auch nicht die Absicht gewesen. Worum es hier vielmehr gegangen ist, war der Versuch, dreierlei im Grundrisse auszuführen: 1) wieso man trotz sehr ernstzunehmender Versuche, die Ontologie zu einem obsoleten Folgethema der Wissenschaftstheorie zu erklären, ihr eine selbständige Funktion bei der Beantwortung der Frage nach dem, was ist, zuschreiben muß; 2) daß es eine Unterschätzung des theoretischen Potentials monistischer ontologischer Positionen ist, wenn man auf Grund der Hinfälligkeit einer Variante des Monismus, nämlich des sog. ‚substanzontologischen‘ Monismus, nur pluralistische Ontologien für vertretbar hält und 3) daß Hegels auf die Behauptung der relationalen Struktur des Selbstbewußtseins aufbauender Monismus eine gangbare Alternative zu pluralistischen ontologischen Positionen darstellen mag.¹⁸

¹⁸Die hier vorgetragenen Überlegungen habe ich versucht, ausführlicher darzulegen in einer mittlerweile veröffentlichten Arbeit: *Ontologie und Relationen. Hegel Bradley, Russel und die Kontroverse über interne*

Was bedeutet dies alles für den ‚Monismus‘? Ich glaube, letztlich wenig. Dies deshalb, weil der Nachweis seiner logischen Möglichkeit, wenn er denn geführt werden könnte, kaum dazu beitragen würde, ihn als philosophische Position attraktiver zu machen. Wenigstens zwei Gründe lassen sich für diese Vermutung anführen: der erste hängt mit der irritierenden Kompliziertheit einer solchen Position zusammen. Wenn es nämlich tatsächlich die Hegelsche relationsontologische Variante des Monismus sein sollte, der man Erfolgsaussichten bescheinigen kann, dann verpflichtet man sich - bei vorhandenen monistischen Interessen - auf die Verfolgung eines dermaßen überkomplexen Unternehmens, daß es schon - wie die Hegelschen Werke zu Genüge zeigen - von seinem Begründer Hegel kaum und - wie die Deutungen der Hegelschen Werke zeigen - durch die Hegel-Interpreten noch weniger im logischen und argumentativen Detail einsichtig bzw. verständlich gemacht werden konnte. Und wer übernimmt sich schon gern sehenden Auges? Der zweite Grund führt auf den Anfang zurück, auf die Motive für monistische Theorien. Einige von ihnen, die in meinen Augen sehr gewichtig sind, hat Hegel selbst sehr deutlich gemacht. Sie lassen sich zusammenfassend charakterisieren als ein Interesse an bzw. ein Bedürfnis nach Einheit des Lebens. Vor dem Hintergrund der Überzeugung, daß diese Einheit verlorengegangen ist, ergibt sich - so jedenfalls Hegel - das Bedürfnis der Philosophie und d. h. einer Theorie, die zumindest im Prinzip in der Lage zu sein hat, diese Einheit wiederherzustellen. Nun ist zu vermuten, daß die Attraktivität einer philosophischen Position in irgendeiner Weise zusammenhängt mit den sie leitenden Motiven, und es ist nicht zu bezweifeln, daß das Motiv der Einheit des Lebens, wenigstens im westlichen Denken der Gegenwart, eher eine untergeordnete Rolle im Kontext möglicher Motivationen für Philosophie spielt. Worin sollte nun die Attraktivität einer monistischen Philosophie in der gegenwärtigen Situation bestehen? Vielleicht ist die östliche Philosophie in einer besseren Position, das monistische Motiv und den damit verbundenen Theorieentwurf zu bewahren.

und externe Beziehungen. Königstein/Ts. 1984. Zu Hegels Jenaer Konzeption von ‚Subjektivität‘ vgl. R. P. Horstmann: *Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften*. in: Hegel in Jena. Hrsg. v. D. Henrich und K. Düsing. Hegel-Studien Beiheft 20. Bonn 1980. 181 ff.