

Zur Grundlegung der Ontologie.

Ausführungen zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann.

Von Dr. Joseph Geysler.

(Erste Fortsetzung).

Vom Seienden als Seienden.

Bei der Behandlung der Probleme der Ontologie im einzelnen ist der Ausgang von dem allgemeinsten und grundlegendsten dieser Probleme zu wählen. Doch darf man nicht glauben, daß darüber, welches dieses Problem sei, keinerlei Meinungsverschiedenheit unter den Philosophen bestehe. Darum ist in der Tat von einer Wahl des Ausgangspunktes der ontologischen Untersuchungen zu sprechen. Durch sie wird naturgemäß die ganze Auffassung der Aufgabe der Ontologie und damit auch ihr Schicksal wesentlich bestimmt. So wird auch beim Herantreten an die Ontologie Hartmanns die erste Frage zu lauten haben, was ihm als das Grundproblem der Ontologie gelte. Die Ueberschrift des „Ersten Teiles“ seiner Untersuchungen, welche lautet: „Vom Seienden als Seienden überhaupt“ gibt die Antwort auf diese Frage. Ihrer Würdigung wenden wir uns ungesäumt zu.

VI.

In der Bestimmung der ontologischen Grundfrage trifft H. sich mit Aristoteles. Sie ist auch ihm gerichtet auf das „Seiende als Seiendes“ oder, anders ausgedrückt, auf „das Seiende als solches.“ „Diese klassische Formel trifft genau die Sachlage des Ausgangspunktes . . . Man darf sich daher diese Formel ohne weiteres zu eigen machen“ (42).

Vergegenwärtigen wir uns den Sinn des ontologischen Grundproblems. Zu den Prädikaten, mit denen in den Wissenschaften die mannigfachsten Erkenntnisgegenstände bestimmt werden, gehört die Aussage, daß sie ein Seiendes seien. Ich darf nun wohl als allgemein zugestanden annehmen, daß sich dieses Prädikat z. B. vom Menschen, aber auch vom Tier, von der Sonne, vom Weltall, von einem Gemütsaffekt u.s.w. rechtmäßig aussagen läßt. Auch das wird allgemein

zugestanden werden, daß diese Aussage keine nichtssagende Redensart, sondern sinnvoll ist, daß sie also diese Gegenstände in einer bestimmten Hinsicht kennzeichnet, ihnen etwas bestimmtes Positives beilegt. Diesem Positiven kommt nun eine gewisse Eigentümlichkeit zu. Ist es z. B. der Mensch, von dem ausgesagt wird, er sei ein Seiendes, so muß damit einerseits etwas gemeint sein, was dem Menschen angehört und sich an ihm findet. Dieses zum Menschen Gehörige darf aber andererseits nicht auf ihn, insofern er Mensch ist, abgepaßt und zugeschnitten sein; denn dann ließe sich nicht auch von Gegenständen, die nicht Mensch sind, aussagen, sie seien ein Seiendes. Der Ausdruck ‚Mensch‘ bezeichnet nun etwas Allgemeines, weil es viele Individuen gibt, die alle je ein ‚Mensch‘ sind. Der Ausdruck ‚ein Seiendes‘ bezeichnet folgerichtig etwas, das noch allgemeiner ist als der Mensch. Ja, er bezeichnet, wie es scheint, das Allgemeinste, das sich überhaupt von den Erkenntnisgegenständen aussagen läßt. Doch ist das für jetzt keine vordringliche Frage. Sicher ist jedenfalls, daß das, um dessentwillen ein Gegenstand wie der Mensch oder die Sonne u.s.w. den Namen eines ‚Seienden‘ führt, etwas sehr Allgemeines ist. Und so fragt sich notwendig: Was ist jenes Allgemeine, um dessentwillen das Verschiedenste mit demselben Namen bezeichnet, nämlich ein Seiendes genannt wird? Diese Formel ist nur eine andere Wendung für die Aristotelische Frage: Was ist das Seiende als Seiendes? Ein jeder der verschiedenen Gegenstände ist ja ein Seiendes. Darum können wir auch an jeden von ihnen die Frage richten, was er nicht als Mensch oder Sonne u.s.w. sei, sondern gerade als ein Seiendes. Das aber ist die Frage: Was ist das Seiende als Seiendes überhaupt?

Was unsere Frage will, ist, zu wissen, durch was etwas, das ein Seiendes ist, eben dies, nämlich ein Seiendes ist. Betrachten wir einen analogen Fall. Es gibt Gegenstände, von denen aussagbar ist, daß sie ein Schönes seien. Wie vorhin, so fragen wir auch jetzt: Durch was ist alles Schöne schön? Die Antwort, die auf diese Frage zu geben ist, lautet: Ein Gegenstand ist schön durch den Besitz der Schönheit. Diese Antwort führt zu der weiteren Frage: Was ist die Schönheit? Worin besteht ihre Natur? Sie geht geraden Weges auf die Schönheit als Objekt, d. h. sie fragt nicht, ob, wie, wodurch u.s.w. wir die Schönheit erkennen, und wie wir sie auffassen. Nein, die ästhetische Grundfrage ist einfach objektiv gerichtet: Was ist die Schönheit?

Was von dem Prädikat eines Gegenstandes, daß er ein Schönes sei, gilt, das übertragen wir auf das Prädikat, daß er ein Seiendes

sei. Demgemäß ist auf die Frage, durch was er ein Seiendes sei, zu antworten: Durch den Besitz der ‚Seinsheit‘. Doch statt dieses unserer Sprache fremden Ausdrucks sagt man: Der Gegenstand ist ein Seiendes durch das Haben von Sein; oder anders gesprochen: Etwas ist ein Seiendes dadurch, daß es ist.¹⁾ Wie oben müssen wir darum auch hier mit der Frage fortfahren: Was ist die Seinsheit? Was ist das Sein? Worin besteht seine Natur? Bei dieser Frage ist ‚das Sein‘ ganz allgemein gemeint. Sie richtet sich nicht auf irgendein besonderes Sein, neben dem es noch anderes ‚Sein‘ gäbe, das dann konsequent durch die Beantwortung jener Frage nicht getroffen sein würde.

Noch ein Weiteres ist zu beachten. ‚Sein‘ bedeutet hier das, wodurch etwas ein ‚Seiendes‘ ist. Es darf daher bei diesem Ausdruck nicht an „Dasein“ gedacht werden, wie nahe liegt. Denn dazu, ein Seiendes zu sein, kann mehr erforderlich sein als das Haben von Dasein. In der Tat gehört dazu auch das Haben von Sosein. Zur ‚Seinsheit‘ sind mithin Sosein und Dasein gehörig. Was aber dieses Sosein und Dasein seien, und ob sie in allen Fällen ihrer Aussage dasselbe bedeuten oder nicht, darüber ist hiermit noch nichts entschieden.

An dieser Stelle ist auf einen Punkt von größter Wichtigkeit aufmerksam zu machen. Die Rede von der Allgemeinheit des Seienden als Seienden, und also auch von der Wesenseinheit des ‚Seins‘, macht eine verborgene Voraussetzung. Die ontologische Grundfrage, so sagten wir, gehe auf die Natur des Seins überhaupt, nicht auf die irgendeiner irgendwie besonderen Art des Seins. Eine solche Fragestellung ist aber nur dann berechtigt, wenn in der Tat alles Sein, durch das irgendetwas ein Seiendes ist, die eine und selbe Natur besitzt. Ist es nun selbstverständlich, daß das der Fall sei, so daß man das Recht hat, ohne weiteres diese Einheit alles verschiedenen Seins im Allgemeinen vorauszusetzen? Keineswegs ist dem so. Möglich ist es nämlich an sich auch, daß das verschiedene besondere Sein nicht die Besonderung eines letzten und allgemeinsten einen Seins ist, sondern zuletzt auf verschiedenes Sein von nur analoger Natur zurückgeht.

Man wird vielleicht gegen meinen Satz einwenden, das letzte Verschiedene, von dem ich spreche, dürfe eben darum, weil es von-

-¹⁾ Ens dicitur ab esse, ens enim est id, quod est, heißt es bei Thomas von Aquin. Doch besagt dies nur, daß das esse es ist, von dem der Gegenstand den Namen des Seienden hat.

einander verschieden sei, nicht mit demselben Namen des Seins benannt werden; vielmehr sei nur eines davon Sein und das übrige Letzte etwas anderes. Jedoch liegen die Dinge nicht so einfach, wie dieser Einwand annimmt. Vergessen wir nicht, daß mit den Ausdrücken ‚Seiendes‘ und ‚Sein‘ ein gewisses bestimmtes Etwas wohl bezeichnet, aber nicht schon gegeben, oder überhaupt bekannt ist. Das, was mit diesen Ausdrücken gemeint ist und durch sie bezeichnet wird, ist eine bestimmte Sache, nicht ein Name. Die Gleichheit des sprachlichen Ausdrucks vermag daher auch durch sich nicht zu verbürgen, daß das, was Seiendes oder Sein genannt wird, im ganzen Umfang seiner Aussage etwas Eines und nicht bloß etwas Analoges sei. Noch mehr. Wird das, was diese Ausdrücke bezeichnen, von einem Philosophen durch eine gewisse Angabe seines Inhaltes bestimmt, so läßt sich diese Bestimmung logisch nicht dadurch widerlegen, daß dies und das, das den Namen des Seins führt, ihr nicht entspreche. Woher steht denn von ihm fest, daß die angerufene Gegeninstanz den Namen des Seins mit Recht führe? Kein Philosoph kann dies anders entscheiden als so, daß er sich nicht bloß an die Namen Seiendes und Sein hält, sondern sie durch irgendeinen ihm richtig erscheinenden Inhalt bestimmt, und gemäß diesem urteilt, ob in einem gewissen Falle diese Namen anzuwenden sind oder nicht. Selbstverständlich kann es sich hierbei nicht in nominalistischer Weise um die beliebige Festsetzung eines gewissen bestimmten Sinnes oder Gebrauches dieser Ausdrücke handeln, sondern nur um sachlich begründete Feststellungen von allgemeinen Gegenstandsbestimmtheiten. Diese hängen zum ersten von ihrem Ausgangspunkt und zum zweiten von der Methode oder dem Verfahren ab, von diesem Ausgangspunkt aus zum klaren Erfassen jenes Sachlichen vorzudringen, das allgemein als Sein und Seiendes zu bezeichnen ist. Es ist daher auch bei der Würdigung des von H. über das Seiende als Seiendes Gesagte dieser Punkt, d. h. die Methode, das Seiende als Seiendes zu bestimmen, ganz besonders ins Auge zu fassen.

VII.

Soll das Seiende, wie es die Grundfrage der Ontologie fordert, in seiner größtmöglichen Allgemeinheit und Reinheit erfaßt werden, so darf offenbar seinem Bestimmen keinerlei Auffassung des Seienden zugrundegelegt werden, die irgendeine der umstrittenen Deutungen des Seienden vorwegnimmt. Ganz richtig fordert daher H., daß der Ausgang der Ontologie sich diesseits von Idealismus und Realismus zu halten habe. Erst muß die allgemeine Natur des Seins feststehen,

ehe sich fragen läßt, ob sie fordere, idealistisch oder realistisch gedeutet zu werden.

Wonach fragen wir, wenn wir nach dem Seienden als solchem fragen? Nach dem, antwortet H., was bei allem noch so verschiedenen Seienden das generell Gemeinsame ist. Das aber ist das Sein und verhält sich zum Seienden wie die Wahrheit zum Wahren. Daraus folgt für H., daß, wie es zwar vieles Wahre gibt, sein Wahrsein aber eines und dasselbe ist, so auch das Sein des mannigfaltigen Seienden „eines“ ist. „Alle weiteren Differenzierungen des Seins aber sind nur Besonderungen der Seinsweise“ (41). Das Sein „ist offenbar das Identische in der Mannigfaltigkeit des Seienden“ (Ebd.).

Für die Auffassung, die ich als die meine vorausschickte, steht die hier von H. behauptete Einheit und Identität des Seins nicht von vornherein fest. Sie erscheint mir nicht als eine selbstverständliche Notwendigkeit. Woraus erklärt sich diese Meinungsverschiedenheit zwischen H. und mir? Für H. ist das Ziel der ontologischen Grunduntersuchung, „den streng generellen Begriff des ›Seienden‹ zu fassen“ (40). Ich dagegen meine, es gelte, das Seiende selbst zu fassen, d. h. zu klarem Bewußtsein zu bringen. Ob das durch Bildung eines allgemeinen „Begriffes“ des Seienden zu geschehen habe, betrachte ich als eine nachfolgende Frage. Bei dieser Stellungnahme verkenne ich jedoch nicht, daß es kein allgemeines Seiendes und Sein für sich gibt. In der Form der Allgemeinheit kommt das Sein nur als logische Abstraktion, und darum als eine Art von Begriff vor.

Das Problem, auf das wir gestoßen sind, liegt in der Frage: Gelingt es dem Denken, eine allem verschiedenen Seienden gemeinsame Eigentümlichkeit, durch die sie alle je ein Seiendes sind, zu erfassen und diese ferner begrifflich so zu isolieren, daß dieser gemeinsame, von allen und jeden Besonderheiten unter dem mannigfaltigen Seienden absehende Begriff noch einen für sich faßbaren Inhalt besitzt? Oder aber läßt sich ein solcherart einziger Begriff, dessen Inhalt von ausnahmslos allem Seienden als sein von ihm besonderer Gattungsbegriff eindeutig auszusagen wäre, nicht gewinnen? Wenn die gedankliche Isolierung des Seinsbegriffes von schlechthin aller und jeder Besonderheit des verschiedenen Seienden sich als unmöglich zeigen sollte, dann ist offenbar die zweite Frage zu bejahen. Die überzeugendste Weise nun, diesen ontologischen Fragekomplex zur Entscheidung zu bringen, ist offenbar der tatsächliche Aufweis eines begrifflichen Inhaltes, dessen eindeutiger prädikativer Aussage von ihm alles und jedes Seiende verdankt, ein Seiendes zu heißen. Unser größtes Interesse muß darum sein zu sehen, ob die

Untersuchungen H.'s uns mit einem solchen allgemeinen und reinen Begriff des Seins bekannt machen.

Zur Klärung des aufgeworfenen Begriffsproblems sei noch folgendes gesagt. Ein von den Besonderheiten seiner mannigfaltigen Gegenstände isolierbarer Allgemeinbegriff ist z. B. der Begriff des Dreiecks. Das rechtwinkelige Dreieck ist nämlich ein besonderes Dreieck. Es ist dies dadurch, daß zu dem das Dreieck allgemein konstituierenden begrifflichen Inhalt eine neue, die allgemeine Bestimmtheit besondernde Bestimmtheit, die Rechtwinkeligkeit, hinzugesetzt ist. Dieser letzteren Bestimmtheit bedarf das Denken nicht, um den Begriff des Dreiecks zu konstituieren. Ja, es darf ihn nicht einmal dazu verwenden. Dies ist das, was mit dem Satze gemeint ist, daß ein Begriff von den Besonderheiten seiner Gegenstände isolierbar sei. Verstärkend kommt in unserm Beispiel hinzu, daß auch der den allgemeinen Begriff des Dreiecks besondernde Begriff der Rechtwinkeligkeit nicht auf die Verbindung mit dem Begriff des Dreiecks angewiesen ist, um gedacht werden zu können. Es gibt ja auch rechtwinklige Vierecke und rechte Winkel, die weder zu einem Dreieck noch einem Viereck gehören. Diese Verhältnisse sind nun analog bei dem Seinsbegriff zu untersuchen, soll das von uns namhaft gemachte Problem behandelt werden.

Ehe H. sich zur Erörterung der ontologischen Grundfrage selbst anschickt, sichert er diese zunächst gegen ihre Ablehnung durch Heidegger und dessen Versuch, sie durch die Frage nach dem „Sinn des Seins“ zu ersetzen. Heidegger hat seine besondere Auffassung der Kantischen „Kritik der reinen Vernunft“. Dennoch hat er von Kant den grundlegenden Ansatz seiner Ontologie übernommen, daß das, was man Sein nennt, in Funktionen des endlichen menschlichen Geistes gründe. Mit Recht bemerkt H. zu diesem Ansatz Heideggers, daß mit ihm „die allgemeine Seinsfrage umgangen und vorentschieden“ sei; denn nach diesem Ansatz gibt es Sein nicht an sich selbst, sondern nur relativ auf den Menschen, d. h. auf sein in der ganzen Fülle seiner Lebensfunktionen aufgefaßtes „Dasein“.

Ganz und gar nicht einverstanden ist H. mit der Formulierung des ontologischen Grundproblems als der Frage nach dem „Sinn des Seins“ (44 ff.) Daß er dabei sagt, der Ausdruck ‚Sinn‘ sei selbst nicht weniger klärungsbedürftig als der Ausdruck ‚Sein‘, ist sehr zu begrüßen, ebenso wie seine Unterscheidung verschiedener Bedeutungen dieses Ausdrucks. Doch glaube ich, daß sich in der Ontologie dennoch der Frage nach dem „Sinn des Seins“ ein guter und wertvoller „Sinn“ abgewinnen läßt. Man muß sich dazu nur ins Bewußtsein rufen,

daß die Ontologie zunächst doch lediglich den sprachlichen Ausdruck ‚Sein‘ und ‚Seiendes‘ vor sich hat und von ihm feststellt, daß er sich einer sehr allgemeinen Anwendung in wissenschaftlichen Aussagen zu erfreuen hat. Weil mehr zunächst nicht vorliegt, kann die Ontologie sehr wohl ihrer Grundfrage den Inhalt geben: Was bedeutet der Ausdruck ‚Sein‘ in seiner größten Allgemeinheit? Daß diese Frage, wie H. behauptet, auf eine Nominaldefinition hindränge, mit der aber für die Ontologie nichts gewonnen wäre, leuchtet mir nicht ein. Wird gefragt, was das Wort Sein bedeute, so kommt es lediglich darauf an, daß jenes Sachliche, was bei dem Ausdruck Sein gemeint ist, auf irgend eine Weise klargestellt und so genau als möglich bestimmt werde. Die Vorschrift, dies durch Aufstellung einer Definition zu tun, steckt in jener Frage keineswegs. Ist dies möglich, dann um so besser. Sollte es nicht möglich sein, so bleibt die Aufgabe selbst dennoch bestehen, muß nur anders gelöst werden.

Ein bekannter Satz der aristotelisch-scholastischen Logik sagt, daß die ersten und allgemeinsten Begriffe grundsätzlich undefinierbar seien. Diese Behauptung fußt auf der Lehre, die Definition der Begriffe setze sich zusammen aus dem zu ihnen jeweils nächst allgemeineren Begriff und der diesen zu dem zu definierenden Begriff besondernden Bestimmtheit. Da nun noch allgemeinere Begriffe als die ersten und allgemeinsten wesensunmöglich sind, so bilden sie notwendig undefinierbare Begriffe. Zu ihnen zählen in erster Linie die Begriffe des Seienden und des Seins. In dieser Lehre geht H. mit der Scholastik durchaus einig (46 f.) Ja, das Seiende als solches läßt sich nach ihm auch nicht einmal abgrenzen gegen anderes. „Denn es handelt sich um das schlechthin Allgemeine zu allem. Es bleibt nichts neben dem Seienden, wogegen man es ausgrenzen könnte“ (47). Dieses Ausgrenzen ginge ja auch nur durch Angabe eines allgemeinsten Inhaltes des Seienden. Aber es steht überhaupt nicht ein allgemeinsten Inhalt in Frage, sondern die alle besonderen Seinsweisen umfassende allgemeinste Weise des Seins, durch die alles Seiende, alles Inhaltliche ein Seiendes ist. Bei dieser Charakterisierung des Seienden darf aber H. nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen, da es bekanntlich Philosophen gegeben hat und noch gibt, welche den Wert teils über, teils neben das Seiende und das Sein stellen wollen.¹⁾

Ist das allgemeinste Sein, durch das das Seiende ein Seiendes ist, aus Mangel an Inhalt unangebbbar und wegen seiner Erstheit undefinierbar, so scheint die ontologische Grundfrage notwendig un-

¹⁾ Zu ihnen gehört Plato. Bekannt ist sein Ausspruch Rep. 509 b: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, πρῆσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

beantwortbar zu sein. Allein damit würde über die ganze Ontologie als Wissenschaft das Urteil gesprochen sein. Dieser Aporie der Grundeinstellung der Ontologie ist H. sich voll bewußt und bemüht sich, sie, soweit es möglich ist, zu lösen. Denn bis zu einer letzten, restlosen Erkenntnis des »Seins überhaupt« können wir nach ihm freilich nicht gelangen, wohl aber in dem Erfassen des Vielen, das vom Sein erkennbar ist, immer mehr fortschreiten. Dies ist dadurch möglich gemacht, daß uns mancherlei besonderes Seiendes unmittelbar gegeben ist, in dem schon für das naive, und nicht erst für das reflektierende und abstrahierende Bewußtsein „das Sein selbst etwas durchaus Mitgegebenes ist“ (47 f.). Das ist ein nicht nur richtiger, sondern auch sehr fruchtbarer Gedanke H.s; denn auch sonst ist uns das Allgemeine und Abstrakte nicht für sich selbst gegeben, und ist doch nicht ungegeben: es steckt in allem Besonderen und Konkreten als Grundlage drin. Von ihm aus muß es sich darum auch mittels der sein Schauen ermöglichenden Hilfen finden lassen. H. zieht daraus die einwandfreie Folgerung, daß der Vorstoß der Ontologie zum Erfassen des Letzten, des Seins überhaupt, nur in einzelnen Etappen geschehen könne, die an Problemen des besonderen Seienden orientiert seien.

H. sucht nunmehr nach einem Hauptkriterium für die Beurteilung, ob Untersuchungen, die sich ontologische nennen, richtig eingestellt seien, und so das auch sind, was sie sein wollen. Dieses Kriterium ergibt sich ihm aus der Unterscheidung zweier letzter Arten der Erkenntniseinstellung. Die eine davon bezeichnet er als die „natürliche Einstellung“ oder „*intentio recta*“. Das dem Menschen natürliche Erkenntnistreben ist dadurch charakterisiert, daß es sich unmittelbar, geraden Weges, auf die Gegenstände selbst richtet, über sie urteilt und nach ihren Sachverhalten fragt. Selbstverständlich vollzieht sich diese Erkenntnis in gewissen Formen und unter gewissen Bedingungen des Erkennens. Wenn nun die Erkenntnis sich auf diese ihre Formen und Bedingungen besinnt, um sie wissenschaftlich festzustellen, dann biegt sie von dem auf den Gegenstand gerichteten geraden Wege ab und wendet sich auf sich selbst zurück. Sie „reflektiert“ jetzt. Deshalb gibt ihr H. den Namen der „reflektierten Einstellung“ oder der „*intentio obliqua*“. Musterbeispiele derselben sind ihm Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik. Die reflektierenden Wissenschaften hält H. für weit schwieriger und problematischer als die auf der Basis der natürlichen Einstellung sich entfaltenden Wissenschaften (48 ff.). „Die Ontologie macht die Reflektiertheit gar nicht erst mit. Sie schließt direkt an die natürliche Einstellung an“ (50 f.). Vgl. auch S. 102.

Nicht zu bestreiten ist, daß den Gegenstand der ontologischen Grundfrage das Sein selbst bildet. Die Ontologie hat ja doch das Seiende und das Sein zu untersuchen. Davon trägt sie ihren Namen. Doch hat sie nicht bloß das Seiende ganz im allgemeinen zu bestimmen, sondern muß auch zu erkennen suchen, welche höchsten Verschiedenheiten es unter dem besonderen Seienden gebe. Ebenso muß sie auch entscheiden, ob der Idealismus oder der Realismus im Recht ist. Diese Untersuchungen sind nun aber ohne ein reflektierendes Zurückgehen auf die Erkenntnisquellen und Erkenntnismittel nicht wissenschaftlich durchführbar. Darüber hinaus scheint mir, was ich an dieser Stelle nicht näher begründen möchte, daß auch die Beantwortung der Frage nach dem allgemeinsten Sein durch eine Reflexion auf das urteilende Erfassen des Seienden wesentlich gefördert wird. In diesem urteilenden Erfassen liegt meines Erachtens der Ursprung der Seinsvorstellung. Nachher komme ich auf diese Frage noch einmal zurück.

Meine Bemerkungen berühren sich in der Sache mit der Behauptung H.s, daß ein „natürlicher Realismus“ die natürliche, die wissenschaftliche und die ontologische Einstellung der Erkenntnis bestimmt. Alle drei Einstellungen sind nämlich auf das Seiende als ihren Gegenstand so gerichtet, daß sie diesen Gegenstand „als einen selbständigen, an sich seienden verstehen.“ Von dieser Auffassung geht, betont H., die Frage nach dem Seienden aus. Dieser „natürliche Realismus ist nicht eine philosophische Theorie. Er gehört zum Phänomen der Erkenntnis und ist in ihm jederzeit aufzeigbar“. Er besteht in der unbefangenen Ueberzeugung, daß die Welt „nicht erst durch unser Erkennen geschaffen wird, sondern unabhängig von uns besteht“ (53).

Man wird nicht leugnen können, daß H. hier die natürliche Einstellung des Menschen zur Welt, die er wahrnimmt und erkennt, zutreffend beschreibt, wenn sich auch über den Sinn dieses „natürlich“ manches sagen ließe. Als das „Phänomen“ nun, aus dem diese Einstellung stammt, erscheint mir das über die Gegenstände urteilende Denken, weil in ihm dem Menschen sowohl die inhaltliche Erfülltheit der Gegenstände als auch ihre Unabhängigkeit von seinem Erkennen derselben bewußt wird. Jedoch kann dieser „natürliche Realismus“ höchstens einen Ausgangspunkt, nicht aber auch eine Grundlage der ontologischen Untersuchungen bilden; denn die „natürliche Ueberzeugung“, daß „die Welt unabhängig von uns besteht“, enthält zweifellos bereits eine Deutung des Seins und überdies eine erhebliche Unklarheit. Sie begnügt sich nämlich keineswegs mit einer Un-

abhängigkeit des Erkannten, der Welt, von unserm Erkennen, sondern macht daraus eine Unabhängigkeit des Bestehens der Welt „von uns“. Was ist aber unter diesem „Uns“ hier gemeint? Woher hat der Mensch das „natürliche“ Wissen, daß die Welt nicht bloß von seinem Erkennen, sondern auch von allem, was er ist, nicht abhängt? Die Ontologie kann und muß diesen „natürlichen Realismus“ prüfen; sie darf aber nicht ihm die allgemeinste Vorstellung des Seins entnehmen. Daran ändert auch die von H. geltend gemachte Tatsache nichts, daß auch die Naturwissenschaft die Realität des von ihr erforschten Seins und Geschehens annimmt. Mir scheint vielmehr, daß mit dieser Wendung die allgemeine Wissenschaft vom Seienden überhaupt ihre klare Unterscheidung von einer allgemeinen Wissenschaft des realen Seienden zu verlieren im Begriff steht. ¹⁾

VIII.

Das ontologische Grundproblem liegt somit für H. mit Aristoteles in der Frage, was das Allgemeine sei, durch das etwas ein Seiendes ist. Diesem Problem tritt H. mit der Ueberzeugung näher, daß bei ihm „alle direkte positive Bestimmung versagt ist“ (57). Seine Behandlung muß konsequent für H. die Form annehmen, die in der Geschichte der Philosophie lautgewordenen positiven Bestimmungen dessen, was das Sein in seiner Allgemeinheit ist, als verfehlt zu erkennen und daraus zu lernen, in was das gesuchte Allgemeine nicht bestehe. Diese Bestimmungsversuche ordnet H. in zwei Gruppen ein. Der ersten weist er jene Seinsbestimmungen zu, welche durch eine Charakterisierung der inhaltlichen Seite des Seienden das Allgemeine des Seins bestimmen möchten, und der zweiten Gruppe jene, welche dieses Ziel von der Seite der Seinsweise her erreichen zu können glauben.

Seien wir uns also klar über das von H. eingeschlagene Verfahren, zu der Erkenntnis vorzudringen, was das Seiende „als Seiendes überhaupt“ sei. Er geht der Reihe nach die verschiedenen Bestimmungen, die in der Philosophie über das Seiende oder auch das „eigentlich Seiende“ aufgestellt worden sind, kritisch durch. Geprüft werden sie hierbei durch die Frage, ob sie alles umfassen, was ein Seiendes ist, oder nur einen Teilbereich desselben. Die Mängel dieses Verfahrens sind leicht zu sehen. Erstens führt dasselbe zwar zur Unterscheidung eines mannigfachen besonderen Seienden, aber nicht zur positiven Bestimmung der allgemeinen Natur des Seienden überhaupt. Zweitens müßte es diese letztere Kenntnis schon besitzen,

¹⁾ Vgl. dazu auch H. S. 84.

um wissenschaftlich urteilen zu können, ob eine gewisse Inhaltsbestimmung des Seinsbegriffes alles Seiende oder nur einen Teil desselben umfasse. Dennoch darf man die Ausführungen H.s darum keineswegs für wert- und ergebnislos halten. Deshalb werde ich von den, übrigens ziemlich summarisch gehaltenen, Ausführungen H.s das erwähnen, was mir inhaltlich größere Beachtung zu verdienen scheint.

Dem naiven Menschen liegt es nahe, das Seiende mit körperlichem Ding gleichzusetzen. Die Einsicht, daß das Seelische und Geistige auch seiend, aber nicht körperlich ist, hat zu der erweiterten Auffassung geführt, das Seiende mit dem Gegebenen gleichzusetzen. Aber auch das erweist sich als zu eng, weil auch das Sein von Ungegebenem, nur Erschlossenem anerkannt werden muß. Die Philosophie lernte hieraus, daß die Bestimmung der Natur des Seienden sich von der Frage leiten lassen müsse, durch welche besonderen Eigentümlichkeiten das Seiende zum Träger des Seins werde. Sie wurde dadurch nach H. dazu geführt, das allgemeine Wesen des Seienden durch einen Substanzbegriff zu bestimmen, in dessen Inhalt selbst sich mehrere Merkmale vereinigten. Als solche Merkmale zählt H. auf: die stete Gegenwärtigkeit, das Beharren, das Zugrundeliegen, die Selbständigkeit, die Einheit und Eindeutigkeit, die Begreiflichkeit, Zweckhaftigkeit und Wertigkeit. Die kritische Betrachtung aber muß es, urteilt H., ablehnen, von diesen Eigentümlichkeiten die allgemeine Natur des Seienden überhaupt abhängig zu machen; denn auch solches ist im Besitz von Sein, dem derartige Eigenschaften abgehen. Es heißt z. B. bei H.: „Es ist doch von vornherein klar, daß das Zugängliche um nichts weniger seiend ist als das Unzugängliche . . . , das Getragene als das Tragende, . . . das Abhängige als das Unabhängige, das Unbegreifliche als das Begreifliche“ u.s.w. (57 ff.). Doch frage ich, ob dies wirklich „von vornherein klar“ sei. Mindestens wäre dazu eine klare und eindeutige Vorstellung davon, wann und wo der Seinsbegriff anzuwenden ist, die logische Vorbedingung. Der naive Wortgebrauch: ‚Das und das ist‘ oder ‚Es gibt dies‘ u.s.w., kann unmöglich für die Beurteilung, was als mögliches Seiendes zu gelten oder nicht zu gelten hat, ausreichend sein.

An Einzelheiten erscheint mir Folgendes erwähnenswert. Für erheblich schwierig sehe ich die Frage an, in welchem Sinne von einer Dauer, einem Beharren des Seienden gesprochen werden dürfe. Das Seiende steht unter den zeitlichen Bestimmtheiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ist es vergangen, so besteht es nicht mehr, liegt es in der Zukunft, so besteht es noch nicht. Es besteht also

nur in der dazwischen gelegenen Zeit. Wir nennen sie die Gegenwart. Wie lange ist deren Dauer? Füllt sie eine Zeitstrecke aus oder nicht? Wenn ja, wie lang ist diese Zeitstrecke mindestens und höchstensfalls? Wenn aber nein, ist dann nicht das Sein etwas Zeitloses, und sind dann nicht das Noch-nicht-sein und das Nicht-mehr-sein allein etwas Zeitliches? H. scheint mir nicht anerkennen zu wollen, daß das Seiende nur in der Gegenwart Sein hat. „Es gibt Vergangenes, das sehr gewichtig in der Gegenwart mitspricht, Zukünftiges, das in sie hereinbricht“ (58). Das läßt sich nicht leugnen. Aber ist darum das Vergangene nicht vergangenes Sein, und das Zukünftige nicht ein erst kommendes Sein, und bleibt so nicht doch dem vorhandenen Sein bloß die Gegenwart? ¹⁾

Man kann sich nicht auf die Natur des Seins besinnen, ohne auch sofort mit den Eleaten auf die Schwierigkeiten in den Begriffen des Werdens und des Vergehens zu stoßen. Was wird, ist noch nicht, weil, wenn es schon Sein hätte, es nicht mehr erst Sein bekäme. Was vergeht, ist nicht mehr; denn hätte es noch Sein, so müßte von ihm gesagt werden, daß es ist, und das heißt gewiß nicht, daß es vergeht. Sowohl das Werden als das Vergehen müßten also zugleich Sein und Nichtsein sein, was ein innerer Widerspruch, und deshalb unmöglich ist. Nach H. löst sich diese Schwierigkeit durch die Erkenntnis des in ihren Ueberlegungen enthaltenen grundsätzlichen Fehlers. Sie fasse nämlich das Werdende und das Vergehende auf als eine Vereinigung von Seiendem und Nichtseiendem, während beide in Wirklichkeit aufzufassen seien als ein seiendes Verhältnis von beharrendem und der Veränderung unterliegendem Seienden. An dem selbst identisch bleibenden Beharrenden wechseln die Zustände und Bestimmtheiten. „Das Werdende besteht im Uebergang der Seinszustände des Beharrenden. Werden, Wechsel, Veränderung, Uebergang sind selbst eine Form des Seins“ (60).

Ob wohl, frage ich, das Verhältnis des Werdens und Vergehens zum Sein durch den Rückgang auf den Begriff der Veränderung schon hinreichend geklärt und begriffen ist. Mir kommt es so vor, als ob H. den Ursprung der Schwierigkeit in dem Glauben suche, es gebe in dem Werden „ein Entstehen aus Nichts und ein Vergehen in Nichts“, während doch „ein Nichts in dieser Welt gar nicht vorkommt“ (60). Ist aber der Wechsel von Formbestimmtheiten an einem Beharrenden, der Uebergang einer Bestimmtheit A an ihm in eine andere Bestimmtheit B, irgendwie begreiflicher als ein Werden

¹⁾ H. meint allerdings: „Es ist ein Irrtum, der Gegenwart allein Existenz vorzubehalten“ (S. 102).

von etwas aus Nichts und Vergehen in Nichts? Sicher müssen hier noch weitere Gesichtspunkte herangezogen werden, auf die aber in dieser Abhandlung nicht näher eingegangen werden kann.

Im Zusammenhang mit der Verlagerung des Seins des Seienden in die Substantialität steht seit alters die Zuteilung des „eigentlichen Seins“ an die allgemeine Wesenheit im Ding. H. sieht das ontologisch Richtige daran „in der Einsicht, daß überhaupt das Allgemeine ein Sein hat“, das Unrichtige aber in der Entwertung des Seins der Einzelfälle, das den Charakter der Individualität, Zeitlichkeit und Existenz hat. Insofern war der Nominalismus im Recht, daß er im Gegensatz zur vorigen Auffassung, die zum Universalienrealismus führte, das Sein in der Existenz suchte. Doch war auch dies einseitig. Das Richtige kann nur die Aufhebung beider Isolierungen durch die Erkenntnis sein, daß Wesenheit und Existenz nur in ihrer Einheit das Seiende bilden (63 ff.).

Es ist nötig, sich klar zu machen, was aus diesen Ausführungen H.s für das ontologische Grundproblem, die allgemeine Bestimmung des Seienden als Seienden, herauschaut. H. selbst sieht den Gewinn in dem Satz, daß es „nicht genügt, das Seiende nur als Bestimmtheit, oder nur als real Vorkommendes zu verstehen. Seiendes als Seiendes ist die Einheit beider“ (66). Aber ich muß fragen: Soll dieser Satz für alles Seiende überhaupt, oder nur für das real vorkommende Seiende gelten? Was ergibt sich sodann aus diesem Satz für den allgemeinsten Begriff des Seins, der doch wohl für das Seiende als Seiendes konstitutiv ist? H. schreibt: „Da die Fälle das Existierende sind und ihr Sosein gerade als existierende an sich haben, so muß die *essentia* in ihnen notwendig auch ein Sein haben. An ihnen also ist die *essentia* um nichts weniger seiend als die *existentia*“ (66). Durch was ist denn nun die *essentia* „seiend“: durch ihr eigenes „Sein“, oder durch die mit ihr verbundene *existentia*? Besteht das zu untersuchende „Sein“ des Seienden, die Seinsheit, wie ich mich ausdrückte, nicht in der Verbindung von Sosein und Dasein? Uebersehen wir nicht, daß, wie schon zitiert, H. selbst „die Einsicht, daß das Allgemeine ein Sein hat“, als einen positiven Erkenntnisgewinn bezeichnet. So viel dürfen wir darum, glaube ich, sagen, daß H. den allgemeinen Begriff des Seins, der gerade das Ziel der ontologischen Grundfrage ist, durch seine vorigen Ausführungen über Wesenheit und Existenz eher verdunkelt als geklärt hat. Doch ist zu beachten, daß H. „das Verhältnis von Dasein und Sosein“ später noch in einer eigenen Untersuchung behandelt. In ihr erst werden wir klarer sehen.

Man weiß, wie hoch in Ehren auf den verschiedensten Wissens- und Lebensgebieten heute der Begriff des Ganzen und der Ganzheit sowie der ihm verwandte Begriff der Allheit und Gemeinschaft steht. Er löst eine Zeit ab, in der gerade umgekehrt das eigentliche Sein in dem Individuum, der Monade, dem Element und Teil gefunden wurde. Wie im vorigen Fall so findet H. auch in diesem beide Meinungen, das Wesensstück des Seienden erfaßt zu haben, fehlerhaft, weil einseitig. „Um nichts weniger seiend ist der Teil als das Ganze, das Individuum als die Allheit, das Glied als das System, das niedrigste Stäubchen im All ist nicht weniger seiend als das All“ (71). Doch will H. hiermit keineswegs sagen, das Ganze und die Allheit seien lediglich die Summe der Teile, der Elemente und der Individuen. Er hebt vielmehr hervor, daß alles Ganze als solches seine spezifischen Eigentümlichkeiten habe und sich zu dem Individuellen, das in ihm ist, überragend und gebend verhalte. Nur hindert diese Tatsache nicht, daß nicht bloß das Ganze, sondern auch seine Teile und Elemente ein Seiendes darstellen (68 ff.).

Von der großen Zahl besprochener Versuche, das Seiende als Seiendes zu bestimmen, urteilt H. zusammenfassend, daß sie alle je nur „eine Seite des Seienden treffen“, aber doch den positiven Gewinn ergeben, über die „einzelnen Seinskategorien“ und die „zum Sein gehörenden Grundmomente“ zu unterrichten. So bedeute ihre Besprechung eine Sammlung des verschiedenen Besonderen, zu dem sich das allgemeine Sein als das „ungreifbare Generelle“ verhalte. Insbesondere umfasse das Seiende als Seiendes die mannigfaltigen zutage getretenen Gegensatzbestimmungen als Gemeinsames, z. B. Einheit und Mannigfaltigkeit, Teil und Ganzes, Beharrendes und Werdendes, Abhängiges und Unabhängiges, Allgemeines und Individuelles (72).

Daß es verschiedene Typen des Seienden gebe, war der Ontologie immer bekannt. Wie mannigfaltig aber sie sind und in welchem Maße sie durch das Prinzip des Gegensatzes beherrscht werden, das kommt uns erst durch die Ausführungen H.s eindringlich zum Bewußtsein. Diese bewahrheiten damit einen der wichtigsten Programmsätze der Ontologie des Aristoteles: „der Ausdruck ‚das Seiende‘ ist vieldeutig“. ¹⁾ Aristoteles folgert aber aus dieser Vieldeutigkeit, daß unter dem Verschiedenen, das mit dem Namen des Seienden bezeichnet wird, eines sein müsse, dem dieser Name im ersten und eigentlichsten Sinne zukomme, weil alles Andere nur von einer gewissen Beziehung auf dieses Eine her ebenfalls den Namen eines

¹⁾ τὸ δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Met. IV, 2. 1003 a, 33.

Seienden erhalte. Diesen ursprünglichen und eigentlichen Träger des Namens des Seienden erblickt Aristoteles in der *Usia*, der Substanz. Die Untersuchung des „Seienden als Seienden“ ist konsequent für ihn an erster Stelle die Bestimmung der Natur der *Usia*.²⁾ Ganz anders die Folgerung, die H. aus der Vieldeutigkeit des Seienden zieht. Weil ein jedes von dem verschiedenen „Seienden“ ein Seiendes genannt wird und ein Seiendes ist, erscheint ihm das viele besondere Seiende als eine Vielheit von Arten einer und derselben höchsten Gattung, der Gattung des Seienden. Den Weg zu ihrer Erfassung zu bahnen, gilt ihm darum als der Sinn der Unterscheidung des vielen besonderen Seienden. Geleistet aber ist damit für diese Erfassung doch nur die magere Erkenntnis, daß mit dem Ausdruck ‚das Seiende‘ etwas bezeichnet sei, von dem die und die Besonderungen bekannt seien. Worauf es jedoch ankommt, ist, daß von der Ontologie an dem Besonderen das Allgemeine aufgezeigt, sichtbar gemacht werde. Dies ist, wie immer wieder zu betonen ist, um so notwendiger, als ja doch ohne Klarheit über dieses Moment gar nicht feststellbar ist, ob etwas, das unter dem aufgezählten Besonderen mitgenannt worden ist, in der Tat zu diesem Kreis gehöre. Ist z. B. das „Sein“ des Allgemeinen dasselbe wie das des Individuellen, das Sein einer Allheit dasselbe wie das ihrer einzelnen Glieder?

Durch gewisse Ausführungen H.s in dem besprochenen Abschnitt scheint das ontologische Grundproblem doch noch in höherem Maße gefördert zu sein als durch das vorhin gekennzeichnete Ergebnis. H. hat ja nicht bloß darauf hingewiesen, daß es neben dem Seienden, das man jeweils als das eigentliche Seiende betrachtete, auch noch anderes „Seiendes“ gebe, sondern er lenkte auch auf die Frage die Aufmerksamkeit, was für das Sein des verschiedenen Seienden erforderlich sei. Ein Seiendes ohne Sein ist ein Uding. Sein haben zu können, ist aber bei dem Verschiedenen je an gewisse Bedingungen und Voraussetzungen gebunden. In ihnen gründet die Verbundenheit des verschiedenen Seienden miteinander zu Ganzheiten und Systemen. Darum kann kein Zweifel daran bestehen, daß es zu den vordringlichsten Aufgaben der Ontologie zählt, diesen die Seinsmöglichkeit des verschiedenen besonderen Seienden bedingenden Zusammenhängen nachzuforschen. Dadurch wird dann gewiß auch auf die allgemeine Natur des Seins Licht fallen. Ein Ansatz zur Inangriffnahme dieser Aufgabe zeigte sich uns, als H. auf die für das Sein der Wesenheiten erforderliche Verbindung mit der *existentia*

²⁾ Ebd. 1003 b, 15–20.

hinwies. Daß aber H. damit die Kenntnis der allgemeinen Natur des Seins doch nicht geklärt hat, sagte ich schon, wie sich übrigens evident schon daraus ergibt, daß H. keineswegs gesonnen ist, Wesenheiten, die nicht existieren, darum auch das Sein abzusprechen.

Ein Moment, das geeignet erscheint, auf dem von H. bei der Bestimmung des Seienden als Seienden beschrittenen Wege zu weiteren positiven Ergebnissen zu führen, liegt in der Tatsache, daß es außer dem Inhalt noch eine ganz andere Seite an dem Seienden gibt, durch die es sich in typischer Weise besondert und von einander unterscheidet. Vielleicht lassen diese Besonderungen die allgemeine Natur des Seins deutlich werden, zumal es gerade die Seinsseite des Seienden ist, auf die sie sich beziehen. Im Buche H.s sind diesem Punkte die Ausführungen zu den „Bestimmungen des Seienden aus der Seinsweise“ auf S. 72—87 gewidmet. Mit ihnen wollen wir uns demnach jetzt beschäftigen.

IX.

H.s Frage ist, ob von den Philosophen am Seienden eine gewisse Bestimmtheit aufgewiesen worden sei, die sich als das Gemeinsame alles Seienden überhaupt charakterisieren lasse. An dem Inhalt des Seienden hat sich eine solche nicht gefunden. Treffen wir vielleicht auf sie, wenn wir die anderen Seiten des Seienden ins Auge fassen? Als solche Seiten unterscheidet H. drei, die er als Seinsmodi, Seinsweisen und Seinsgrade, letztere auch mit den Namen Seinsstufen und Seinschichten bezeichnet. Den Namen Seinsmodi gebraucht er für die sogen. modalen Seinsunterschiede der Möglichkeit (Potentialität) und Wirklichkeit (Aktualität, *ens actu*). Dagegen bezeichnet er den Unterschied von Realität und Idealität des Seienden als einen Unterschied der Seinsweise. Den Charakter der realen Seinsweise sucht er in der zeitlichen Bestimmtheit dessen, was ist, wird und vergeht. Die Weise des idealen Seins betrachtet er zunächst nur als eine Annahme, deren Berechtigung erst später untersucht werden soll.

Auf dem Gebiete der Seinsmodi haben Aristoteles und die Scholastiker dem aktuell Seienden, dem *ens actu*, die Potenz gegenübergestellt als ein Etwas, dessen Natur in der Anlage und Bestimmung besteht, in einem gewissen aktuell Seienden seine Vollendung (*perfectio*) zu erreichen. Damit nimmt nach Aristoteles das Aktuelle im Charakter des Seienden eine Vorrangstellung vor der Potenz ein, die zu ihrem Sein stets auf Aktuelles als ihren Träger angewiesen ist. Es ist eine richtige Bemerkung H.s, daß diese Begriffe in einem

„teleologischen Aspekt der Welt“ wurzeln. Man kann ihm auch darin nicht widersprechen, daß die Ontologie nicht von vornherein die Bestimmtheit alles Seienden durch immanente Zweckprinzipien für erwiesen halten dürfe, und daher auch nicht berechtigt sei, den Modus der Wirklichkeit, des actu esse, ohne weitere Begründung zum Wesenscharakter alles Seienden zu erheben.

Potenz und Akt bedeuten nicht rein modale, sondern auch metaphysische Unterschiede des Seins. Beseitigt man an ihnen das Metaphysische, so erhält man den rein modalen Unterschied, daß etwas entweder erst sein kann oder aber schon wirkliches Sein hat. H. warnt vor dem naheliegenden Schritt, nur dem Wirklichen den Besitz von Sein zuzuerkennen. Da nämlich alles Wirklichsein die Möglichkeit des Wirklichseins voraussetzt und einschließt, „so ist das Möglichsein des Wirklichen ein notwendiger Seinsfaktor an diesem. Es geht also nicht an, es vom Sein auszuschließen“ (73). Dieser Schluß ist jedoch wenig überzeugend. Das Sein nämlich des Wirklichen, das ohne sein Möglichsein unmöglich sein würde, ist Dasein, Existenz. Wenn also aus dem „Sein“ des Wirklichen zu folgern wäre, daß auch die Möglichkeit, ein Wirkliches zu sein, ein ‚Sein‘ besitze, so müßte dieses ‚Sein‘ ebenfalls den Sinn von Dasein haben, und damit stünden wir wieder bei der Aristotelischen Potenz, die H. hier doch gerade nicht haben will. Antwortet aber H. auf diesen Einwurf, das Dasein des Wirklichen schließe das allgemeinere Sein ein und bilde gerade in dieser Hinsicht die logische Basis des beanstandeten Argumentes, so entgegne ich, daß das ja doch eben die Streitfrage bilde, ob ‚Sein‘ gleich Dasein sei oder nicht. Für mich ist es eine Grundschwäche aller Ueberlegungen H.s, sich auf angenommenes ‚Seiendes‘ und ‚Sein‘ zu stützen, von dem noch gar nicht feststeht, ob ihm auch dieser Name mit Recht gegeben werde. Die ganze Lage wäre eine andere, wenn H. von vornherein darauf ausgegangen wäre, einen Sachverhalt festzustellen, nach dem sich bestimmt, wo von Sein zu sprechen sei.

Als eine neben der Weise des realen d. h. zeitlich bestimmten Seins mögliche andere Weise betrachtet H., wie schon gesagt, das ideale Sein. Es gilt ihm darum als unberechtigt, Sein mit Realität, die von Wirklichkeit als dem Gegensatz zu Möglichkeit genau unterschieden werden müsse, gleichzusetzen.

Abstufungen und Schichten unter dem Seienden nach der Seinshöhe erkennt H. an. „Die Gebilde selbst sind von verschiedener Seinshöhe. Aber die Seinsweise ist die gleiche“ (76). Grade des Seins oder der Seinsweise bestehen daher nicht. Die Seinsweise des Ewigen ist keine höhere oder geringere als die des Zeitlichen, sondern

die gleiche. Die Unterschiede betreffen nur die Inhalte. Es fragt sich nur, meine ich hierzu, ob und wie weit sich Seinsinhalt und Seinsform voneinander trennen lassen.

X.

Alle die von H. kritisch besprochenen ontologischen Bestimmungen des Seienden als Seienden hatten in methodischer Hinsicht dies gemeinsam, unmittelbar von dem Seienden selbst zu sprechen, es auf direktem Wege zu intendieren. Das ist aber keineswegs ein allen Ontologien, die versucht worden sind, gemeinsames Verfahren. Manche von ihnen bestimmen vielmehr das Seiende und das Sein durch gewisse Beziehungen zum Subjekt. Sie nehmen daher, wie H. dies ausdrückt, zur Seinsfrage die reflektierte Stellung der *intentio obliqua* ein. Infolgedessen betrachtet H. sie alle als Untersuchungen, die gleich im ersten Ansatz verfehlt sind. Dennoch geht er auf einige derselben noch kurz im besonderen ein. (S. 77—83.)

Die psychischen Phänomene sind dadurch gekennzeichnet, daß sie alle intentional auf einen Gegenstand gerichtet sind.¹⁾ Dies hat dazu verleitet, das Seiende als das zu bestimmen, was intentionaler Gegenstand ist. Aber diese Bestimmung leidet nach H. an dem Fehler, zu weit zu sein; denn sie macht es unmöglich, das Seiende vom Erdachten und Erdichteten zu unterscheiden, was doch schon „das naivste Bewußtsein“ tut. Weniger fehlerhaft erscheint darum H. die Ansicht, nach der es das Wesen des Seienden wäre, Erkenntnisgegenstand zu sein. Jedoch hebe dieser Gedanke sich selbst auf, weil die Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand sich von der für andere Akte typischen Beziehung gerade dadurch unterscheidet, daß sie „um das Ansichsein ihres Gegenstandes“, um seine Unabhängigkeit von ihr selbst wisse. Das Seiende ist mithin als Seiendes gerade nicht Gegenstand, wird dazu vielmehr erst durch das nachkommende Erkennen gemacht.

Dieser Fehler ist scheinbar vermieden, wenn der Charakter des Seienden, wie dies die Phänomenologen wollen, darin gefunden wird, daß der Gegenstand sich dem Erkennen zeigt. Doch stecken hierin, urteilt H., zwei Fehler. Erstens kann es sehr wohl Seiendes geben, das sich nicht zeigt, das nicht Phänomen und Gegenstand wird. Zweitens gibt es auch sich zeigende Phänomene vom Charakter „leeren Scheins, der nicht Erscheinung von etwas ist“.

Einen letzten Versuch macht Heidegger, indem er das Besondere des Gegenstandes, der das Seiende bildet, in der Beziehung

¹⁾ Diese Definition geht auf Franz Brentano zurück.

zur Lebenssphäre des Menschen sucht, seinem Zuhandensein für den Gebrauch und den Umgang mit ihm. Allein, wenn solche Gegenstände nicht zuhanden sind, hören sie darum nicht auf, zu sein. Es wird überhaupt nicht alles, von dem gilt, daß es ist, ein Gebrauchsgegenstand (77 ff.).

Der grundlegende Gedanke aller dieser Ansichten führt schließlich dazu, das Sein ganz in das Subjekt zu verlegen und die Objekte zu Vorstellungen des Subjekts herabzusetzen. Diese idealistische Seinsdeutung findet eine Stütze darin, daß „man in der Tat das Sein des Subjekts nicht in gleicher Weise skeptisch bestreiten kann wie das Sein der Objekte“. Gleichwohl opfert diese Ansicht, wenn sie konsequent ist, sowohl die Welt, in der das Subjekt wäre, als die übrigen Subjekte. Setzt man aber die Vielheit der Personen und Lebensverhältnisse als seiend voraus, dann ist damit auch das Sein der Welt vorausgesetzt, und ist nicht mehr vom Subjekt abhängig. Man hat diese Abhängigkeit durch die Annahme eines dem empirischen Subjekt irgendwie zugrundeliegenden transzendenten „Subjekts“ retten wollen. Damit ist dann aber der Idealismus und die Reflektiertheit der Seinsbestimmung aufgehoben (81 ff.).

Nach allem, was wir von H. über die Unabhängigkeit der Begriffe Seiendes und Gegenstand voneinander hörten, verstehen wir, daß H. das Seiende in jeder Hinsicht nicht nur von seiner tatsächlichen Erkenntnis, sondern auch von seiner Erkennbarkeit bzw. Unerkennbarkeit ablöst. Alles dieses erscheint H. als ganz gleichgültig für das Seiende als Seiendes. In seiner Natur steckt nach ihm so wenig irgendein „Bezug auf ein Subjekt“, daß vielmehr auch Subjekt und Erkenntnisvermögen und Erkenntnis selbst ein Seiendes sind (79 ff.).

Wir bemerken bei H., wie unsere Wiedergabe seiner Ausführungen deutlichst zeigt, ein vollkommenes Ablösen des Seienden und seines Seins, und zwar ohne daß für irgendein Seiendes eine Ausnahme gemacht würde, von dem Subjekt, seinem Erkennen und allen übrigen Akten seines Bewußtseins. Radikaler läßt sich das Seiende nicht mehr aller und jeder Subjektivität entkleiden. Hierbei haben wir nicht aus dem Auge zu verlieren, daß H. dies vom Seienden als Seiendem überhaupt meint, und also keinem Etwas den Namen eines Seienden zubilligen darf, bei dem sich eine Abhängigkeit seines Bestehens vom Subjekt nachweisen läßt. Dann dürfte er aber z. B. das Erkennen und das Erkenntnisverhältnis nicht als ein Seiendes und Seinsverhältnis betrachten, ebensowenig das Wollen, das Urteilen, das Lieben u. s. w.; denn diese Dinge bestehen doch alle durch das Subjekt. Zweitens darf H. die Frage nicht abweisen, womit er das

begründe, was er vom Seienden behauptet. Seine Begründung liegt offenbar in seinem Glauben, die von ihm dem Seienden als Seiendem zugeschriebene Natur sei im Erkenntnisphänomen unmittelbar gegeben, werde in ihm direkt geschaut. Allein wie das Subjekt im Erkenntnisphänomen auf der einen Seite ein gewisses Ihm-Entgegenstehen des Erkannten bemerkt, wodurch dieses eben Gegenstand ist, so bemerkt es nicht weniger auf der anderen Seite ein gewisses Verbundensein des erkannten Gegenstandes mit ihm durch sein Bewußthaben desselben. Ob und wie weit dieses sein Bewußthaben eine Bedingung ist für den Bestand des erkannten Gegenstandes, das ist eine Frage, die sich ohne reflektierendes Denken nicht lösen läßt, jedenfalls nicht in einer Weise, die imstande wäre, die Auffassung des Seienden als Seienden ontologisch so fest zu verankern, daß sie ein oberstes Prinzip aller weiteren ontologischen Untersuchungen bilden könnte. Meint aber H. seine Bestimmung des Seienden nur in dem Sinne, daß sie dem „natürlichen“ Standpunkt des Menschen entspreche, im übrigen aber noch der kritischen Prüfung bedürfe, so ist zu sagen, daß die von ihm zurückgewiesenen Bestimmungen des Seienden ja doch gerade kritisch berichtigte Auffassungen des Seienden sein wollen. Schließlich scheint es auch wenig Zweck zu haben, sehr bestimmte Behauptungen über etwas aufzustellen, wenn man damit rechnet, bei weiterer wissenschaftlicher Prüfung derselben sie mehr oder minder aufgeben zu müssen.

Auch vermissen ich in den Ausführungen H.s gegen reflektierte Bestimmungen des Seienden eine wichtige Unterscheidung. Wie sehr man auch das Seiende auf sich selbst stellen möge, so kann man doch nicht leugnen, daß sich Aussagen über dasselbe nur machen lassen, indem und soweit es Gegenstand unseres Erkennens ist. Soll es nun dies sein können, muß es sich durch irgendwas von anders zu benennenden Gegenständen unseres Erkennens unterscheiden. Demnach ist zu fragen: An was unterscheiden wir etwas, auf das wir urteilend und erkennend gerichtet sind, von anderm als ein Seiendes und erkennen es als ein solches? Es ist selbstverständlich an und für sich möglich, daß das ein rein objektives Moment am Gegenstande des Erkenntnisaktes sei. Es kann dieses Kriterium aber auch in einem bestimmten Verhältnis des Gegenstandes zu uns gelegen sein. Dies bedeutet dann aber nicht, daß das Seiende durch eben dieses Verhältnis zu uns ein Seiendes sei, sondern nur, daß es mittels desselben von uns als ein Seiendes erkannt, erfaßt werde. Beides muß wohl unterschieden werden. Mag nämlich das Seiende durch was immer als Seiendes konstituiert werden, so steht es offenbar kraft

seiner Seinsnatur zu uns in Verhältnissen, in denen etwas, das diese Natur nicht besitzt, eben deshalb zu uns nicht stehen kann. Infolgedessen muß es logisch durchaus möglich sein, mittels solcher Verhältnisse etwas von anderm als ein Seiendes zu unterscheiden. Ein Seiendes bedeutet hiernach etwas, das auf Grund seiner Natur zu uns in dem und dem Verhältnis steht, und folglich durch diese seine Leistung von uns als Seiendes von anderm unterschieden wird. Dieses Kriterium ist kurz gesagt eine *ratio cognoscendi ens*, nicht aber zugleich die *ratio essendi* des Seienden.

H. meint, daß der Begriff des Gegenstand-seins den des Seienden ausschließe. Ich umgekehrt meine, daß er ein brauchbares Erkenntnis-mittel des Seienden als Seienden bilde. Dieser Gegensatz kommt daher, daß wir beide auf eine andere Seite des Gegenstandsbegriffs hinblicken. H. sieht in ihm die Bezogenheit des erkannten Etwas auf das Bewußtsein. Die sehe natürlich auch ich. Aber sie ist für mich nicht, das Kostitutivum des Gegenstandes als solchen. Dieses liegt für mich vielmehr in dem Entgegenstehen, dem Gegenüber, das dem Erkannten in Beziehung auf den Erkenntnisakt eigentümlich ist. Dieses Eigentümliche der Unabhängigkeit vom Erkenntnisakt, des sich zur Freiheit desselben bestimmend und bindend Verhaltens ist das Kennzeichen, an dem wir etwas allgemein als etwas, das ist, d. h. als ein Seiendes erkennen. Dieses Erfassen des Seienden verhält sich in der Tat noch ganz indifferent zum Gegensatz von Idealismus und Realismus, wie es auch sowohl bei realen als auch bei idealen Gegenständen von einem Sein derselben zu sprechen gestattet.

Meine Ausführungen habe ich noch kurz gegen das zu sichern, was H. auf den S. 83—88 seines Buches darlegt. Das Entscheidende ist dies: Dadurch, daß das Bewußtsein des Gegenstehens für mich bloß ein Mittel zum Erfassen des Seienden bedeutet, ist deutlich, daß ich durchaus nicht lehre, etwas müsse ein Gegenstand der Erkenntnis sein, um ein Seiendes zu sein. Was ich lehre, ist vielmehr, daß nichts ein Seiendes sein kann, ohne dem Subjekt in seinem Erkenntnisakt entgegenzustehen, wenn dieses sich urteilend oder schauend ihm zuwendet. In meinen Sätzen steckt auch nicht die Behauptung, alles Seiende müsse erkennbar sein. Ich betone ferner ausdrücklich, daß mein Satz, das Sein von etwas offenbare sich uns durch das Bewußtsein seines Gegenstehens gegen unsern Erkenntnisakt, dabei nicht die besondere Seinsweise des realen Daseins im Auge hat. Er meint vielmehr einen ganz allgemeinen Seinsbegriff, bei dem die Frage, welcher Art das Sein des jeweiligen Trägers dieser Bestimmtheit

sei, noch durchaus offen ist. Selbstverständlich darf die Ontologie bei einem so allgemeinen und farblosen Seinsbegriff nicht stehen bleiben, muß vielmehr von ihm zur Bestimmung der besonderen Seinsweisen weitergehen.

Das Verhältnis von Dasein und Sosein.

XI.

Die Bestimmung, was das Seiende ganz allgemein als Seiendes überhaupt sei, läuft hinaus auf die Klarstellung der allgemeinen Seinsnatur, der Seinsheit, die etwas analog zu einem Seienden macht, wie das Besitzen der Schönheit es zu einem Schönen macht. Gefunden wurde in den bisherigen Untersuchungen diese Erkenntnis des Seins noch nicht. Nur das ergab sich für H. positiv, daß es eine ganze Reihe von verschiedenartigsten Gegensätzen sind, von denen ein jeder unterschiedslos auf den Titel eines Seienden rechtmäßigen Anspruch hat. Angedeutet wurde jedoch einmal, daß das Seiende eine Verbindung von Sosein und Dasein als zwei verschiedener Momente sei. Aus diesem Satze folgt ohne weiteres, daß dem einzelnen Glied dieses Gegensatzes als solchem der Name des Seienden nicht gebührt: also weder dem Sosein noch dem Dasein je für sich genommen. Das gleiche Verhältnis zum Begriff des Seienden findet H. noch bei dem modalen Seinsgegensatz der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, sowie bei den entgegengesetzten Seinsweisen des realen und des idealen Seins. Bei diesen drei Gegensätzen innerhalb des alles umfangenden Seienden „ist der Seinscharakter als solcher nicht derselbe“. Er bedarf daher der ontologischen Untersuchung. Ihren Schwerpunkt erblickt H. im Bestimmen der Seinsmodi, glaubt aber diesem Bestimmen das des „Gegensatzes der Wesenheit und Existenz“ als die leichtere und vorbereitende Aufgabe voranschicken zu müssen. Mit beiden Problemgebieten verkettet ist „der Gegensatz der Seinsweisen: Realität und Idealität“. Er ist darum teils zusammen mit der vorigen Untersuchung, teils nach ihr zu behandeln (89).

Der angegebenen ontologischen Untersuchung hat H. unter dem Titel „Das Verhältnis von Dasein und Sosein“ den „Zweiten Teil“ seines Buches gewidmet (S. 88—150). Im ersten Abschnitt werden die aus verschiedenen Quellen stammenden mannigfachen Aporien entwickelt, die dieses Verhältnis betreffen (S. 89—110). Der Klärung der ihre scheinbare Schlüssigkeit bedingenden Fehler dient der zweite Abschnitt (S. 110—128), worauf im dritten und letzten Abschnitt „das innere Verhältnis der Seinsmomente“ positiv bestimmt wird

(S. 128—150). Besondere Sorgfalt hat H. in diesem Teile seines Werkes darauf verwandt, die mannigfachen Ueberlagerungen und Ueberschneidungen zu entwirren, die zwischen den genannten drei Gegensatzpaaren bestehen, und deren Unkenntnis nach seiner Ansicht die ganze bisherige Diskussion der einschlägigen Probleme höchst unheilvoll beeinflußt hat.

Dieser zweite Teil des Werkes von H. ist jener, der namentlich die Philosophen, die sich zur Scholastik bekennen, von allen Ausführungen dieses Werkes am meisten interessieren muß. Die hier behandelten Fragen gehören nämlich zu jenem Problem, dem die Scholastiker wegen seiner metaphysischen Konsequenzen geradezu mit einer gewissen Leidenschaft gegenüberstehen, das ferner, obwohl es schon Jahrhunderte lang des weiten und breiten erörtert worden ist, doch auch in der Gegenwart noch nichts von seiner Aktualität und Problematik eingebüßt hat.

Der Titel dieses Problems lautet freilich für die Scholastiker ein wenig anders als der ihm von H. verliehene. Für sie handelt es sich bei diesem Problem um das Bestimmen der Art der *distinctio inter essentiam et esse*, oder um die Natur des Verhältnisses von *Wesenheit* und *Dasein* (Existenz) im realen Seienden. Das ist H. wohlbekannt. Mit Absicht ersetzt er es durch das Verhältnis von *Dasein* und *Sosein*. Hiermit meint er aber nicht, das Problem selbst geändert zu haben, sondern ist der Ansicht, durch das Ergebnis seines Problems auch das scholastische Problem getroffen zu haben. „In den scholastischen Begriffen ausgedrückt, besagt dieses Resultat: die *existentia* selbst ist auch *essentia*, die *essentia* selbst ist auch *existentia*. Das schlägt der alten Auffassung ins Gesicht. Aber eben in diesem Punkte gilt es umzulernen“ (134). Warum ersetzt nun H. das Gegensatzpaar *essentia et esse* (*existentia*) durch „*Sosein* und *Dasein*“? (92).

Die Begründung beruht auf einer Reihe von Ueberlegungen. Es ist, so verlaufen diese, nie bestritten worden, daß *essentia* und *existentia* einerseits einen bestimmten Gegensatz bilden, andererseits aber doch zusammengehören. Beides gilt nun auch von dem Verhältnis zwischen *idealem* und *realem* Sein. Dies hat schließlich dazu geführt, das erste Verhältnis mit dem zweiten zur Deckung zu bringen und als Folge davon die *Wesenheiten* dadurch zu charakterisieren, daß sie *ideales* Sein seien und als solches etwas *Unzeitliches* und *Allgemeines* darstellen, die *Existenz* aber dadurch, daß sie *Realität* habe, *vergänglich* und *individuell* sei. Diese Gleichsetzung der beiden Begriffspaare ist jedoch ein grundsätzlicher Fehler, der immer wieder

in den Argumenten versteckt ist. Dieser Behauptung H.s liegt eine bestimmte Voraussetzung über das Seiende zugrunde. Sie gipfelt in der These, daß zu allem Seienden sowohl ein Moment des Soseins als auch des Daseins, d. h. der Existenz im weiteren Sinne gehöre: ersteres, insofern als alles Seiende eine gewisse Bestimmtheit und Geformtheit besitzt, und letzteres, insofern als von allem gilt, daß es überhaupt ist, daß es so etwas gibt. Beide Seinsmomente finden sich demnach sowohl beim realen als auch beim idealen Seienden. Die vorhin erwähnte Gleichsetzung trifft also einfach darum nicht zu, weil es „Existenz“ auch in der Sphäre der Idealität und „Wesenheit“ auch in der Sphäre der Realität gibt.

Mit dem Gesagten sind die Gründe, die H. bewegen, den Begriff der Wesenheit für das zu behandelnde Problem nicht zu verwenden, noch nicht erschöpft. Aber dem vorgenannten Gedanken legt H. doch eine besondere Wichtigkeit bei, da er ihn immer wieder geltend macht. Infolgedessen schalte ich hier zunächst die Frage ein, ob die Scholastiker mit Ausnahme der wenigen sogen. Ultrarealist¹⁾, sich durch die Feststellung H.s, die Wesenheiten existierten im Realen selbst, getroffen fühlen müssen. Offenbar nicht. Ist doch die Unterscheidung von idealer und realer Wesenheit und die Immanenz nicht jener, sondern dieser Wesenheit in den Dingen, in der Entwicklung Aristotelischer Gedanken, durchaus auch ihre Ansicht; und zwar auch in dem Falle, daß sie lehren, es bestehe in dem konkreten Seienden der Natur eine *distinctio realis inter essentiam eius et esse*. Ich möchte diese Auffassung kurz belegen und erläutern durch einige Texte aus einer diesem Problem gewidmeten Monographie eines ausgesprochenen Verteidigers der Lehre von der *realis distinctio inter essentiam et existentiam rerum*.

Der Verfasser dieser Abhandlung ist der gegen 1260 geborene und in Oxford als Magister tätig gewesene Dominikaner Thomas de Sutton.²⁾ Er schließt sich in seiner Auffassung des Verhältnisses von Wesenheit und Dasein im Seienden neben Thomas von Aquin namentlich an Aegidius Romanus an. Mit diesem bekämpft er eine interessante Theorie des Henricus a Gandavo, nach der es zwischen dem *differre secundum rem* und dem *differre secundum rationem* noch als dritte Art einen Unterschied gebe, der größer sei als die bloß begriffliche, geringer aber als die reale Verschiedenheit

¹⁾ Es sind dies jene, für welche die *essentiae rerum* als ein *universale ante rem* galten.

²⁾ *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*. In den *Opuscula et textus*, hrsg. von Grabmann und Pelster. fasc. V. Münster i.W. 1929.

(pag. 23). Ferner wendet er sich gegen eine noch spitzfindigere Deutung des Godefridus de Fontibus (pag. 27). Im Verlauf der Ausführungen wird als einer der Gründe der *realis distinctio inter essentiam et esse* mit Aegidius geltend gemacht, daß auch bei den Engeln „*essentia habet esse participatum*“. Das *participare* wird erklärt als *partem capere eius, quod participatur*: im gegebenen Falle demnach des *esse* durch die *essentia* des jeweiligen Dinges. Eine solche *participatio* bedeutet folglich auch eine *limitatio* des *esse*; und zwar als Folge der begrenzten *essentia*, „in qua suscipitur esse“, insofern nämlich diese *susceptio* dem *esse* nicht die absolute Vollendung seiner Wesensvollkommenheit gestattet (pag. 31). Diese Vollendung erreicht das *esse* erst und nur in dem durch keinerlei Substrat mehr eingeschränkten „*ipsum esse subsistens*“, der Prärogative Gottes. Ob diese Anschauungen begründet und haltbar seien, steht jetzt nicht zur Diskussion. Es kommt hier nur darauf an, daß auch jene Scholastiker, welche die These verfechten: „*quod in creaturis compositio essentiae et esse est realis, ita quod essentia et esse realiter differant*“ (pag. 50), diese Wesenheit für einen realen Bestandteil der existierenden Dinge halten, nicht aber für ein einer anderen, einer sogen. idealen Sphäre angehöriges Sein. Die Beweisführungen H.s kehren immer wieder auf diesen Punkt zurück, und gehen darum an der echten scholastischen Auffassung vorbei.¹⁾

Recht lehrreich erscheint mir noch eine andere Ausführung bei Thomas de Sutton. Sie betrifft die Art, wie von den spezifischen Naturen der Dinge, also den Wesenheiten, z. B. der *humanitas*, das Existieren (*subsistere*) aussagbar ist. Weil diese Wesenheiten nicht durch sich selbst Individualität haben, sind sie als solche auch nicht ein *ens subsistens*, d. h. sind nicht *per se ipsas existentes*. Aber auch von der individuell genommenen spezifischen Natur, d. h. der *haec humanitas*, läßt sich die *subsistentia* nicht aussagen; denn die Bezeichnungsweise ‚*haec humanitas*‘ ist eine abstrakte, insofern sie, im Unterschied von der konkreten Bezeichnungsweise ‚*hic homo*‘, von dem Dasein und den sämtlichen Akzidentien des Subjekts absieht. In dieser Form besitzt sie jedoch nicht Existenz: *sic autem non existit*,

¹⁾ Erst recht gilt dies selbstverständlich für jene andere, innerhalb der Scholastik ebenfalls weit verbreitete Theorie, die nur eine *distinctio rationis inter essentiam et esse rerum* zugesteht. In der von Grabmann edierten anonymen *Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Okham* — in den genannten *Opuscula et textus*; fasc. X, 1930 — werden nicht weniger als 25 Argumente für diese Ansicht angeführt, daß die allgemeinen Artwesenheiten als solche ein Dasein besäßen. Sie werden aber alle als Scheingründe aufgewiesen, und wird ihnen die These entgegengesetzt: *quod quaelibet res de mundo est una numero et singularis* (pag. 26).

sed existit cum illis, a quibus differt realiter, sc. cum esse et cum accidentibus. Sed ‚hic homo‘ est subsistens, eo quod de modo significandi in concreto concernit omnia accidentia et esse, tamquam habens ea, licet faciant realem compositionem in ipso et cum ipso (pag. 41 s.). Diese Scholastiker machen also einen Unterschied zwischen Realität und Existenz, indem sie die Verbindung der letzteren mit der realen individuell bestimmten Wesenheit lehren. Auch H. betont den Unterschied von Realität und Existenz. Aber in einem anderen Sinne, den der Satz andeutet: „Zur Realität gehört mehr als nackte Existenz, und Existenz im weiten Sinne gibt es auch außerhalb des Realen“ (91).

Die Frage, ob die Scholastiker Wesenheit und Dasein beim Seienden so unterscheiden, daß sie jene der idealen, dieses der realen Sphäre zurechnen, ist zweifellos zu verneinen. Gewiß haben sie den Begriff einer jenseits der Sphäre der realen Dinge der Welt zu suchenden allgemeinen Wesenheit. Aber diese ist es nicht, aus deren Verbindung mit der Realexistenz sie das Seiende der realen Welt konstituiert sein lassen. Von dieser ontologischen Frage nach der Auffassung des Seienden bei den Scholastikern muß nun aber die ganz andere, nämlich logische Frage genau unterschieden werden, ob nicht vielleicht von diesen Metaphysikern bei ihren Argumenten für die *distinctio realis inter essentiam et esse* der von ihnen als real gemeinten konkreten Wesenheit der Dinge Sachverhalte zugeschrieben werden, die nur für die nicht-reale, die abstrakt-ideale Wesenheit Geltung haben, so daß dadurch konsequent jenen Argumenten ihre Beweiskraft genommen wird. Versteht man die Ausführungen H.s in diesem eingeschränkten Sinne, so verdienen sie durchaus Beachtung und Nachprüfung.¹⁾

¹⁾ Doch ist die Lage nicht so, als ob erst H. auf die Notwendigkeit hingewiesen hätte, die Theorie der *realis distinctio* auf die Unterscheidung von realer und idealer Wesenheit hin zu prüfen. Schon bei dem oben erwähnten Thomas de Sutton ist zu lesen: *Patet . . . , quod essentia non sic participat esse, quod habeat esse limitatum par differentiam contrahentem esse ad constituendum essentiam . . .*“ (pag. 31). Ferner weise ich hin auf meine eigenen Ausführungen zur Ontologie und Metaphysik im Rahmen der Gesamtdarstellung meines philosophischen Systems in dem von H. Schwarz herausgeg. Werke: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. 2. Bd. Berlin 1934. S. 95–114. — Wenn ich darin „wirkliche und gedachte Wesenheit“ einander gegenüberstelle, so meine ich mit letzterer, dem *ens rationis*, hier das, was H. als „ideale Sphäre“ bezeichnet. H., der sich des Problematischen, das im Begriff des „idealen Seins“ steckt, wohl bewußt ist, bemüht sich um die Rechtfertigung dieses von Anfang an von ihm bei seinen Argumentationen benutzten Begriffes erst im vierten und letzten Teile seines Buches.

In erster Linie will somit H. bei der Erörterung des zu behandelnden Problems den Begriff der Wesenheit (*essentia*) darum vermeiden, um der Verwechslung des Gegensatzes von *essentia* und *esse* mit dem von Idealität und Realität vorzubeugen. Aus diesem Grunde sucht er nach einem entsprechenden Begriff, bei dem diese Gefahr nicht bestehe. Auf die Fährte desselben führen ihn gewisse Schwierigkeiten, die nach ihm an der Wesenheitsvorstellung haften. Bedenkt man, so ungefähr führt er aus, daß die Dinge etwas Individuelles und Vergängliches, die Wesenheiten aber etwas Allgemeines und Unzeitliches darstellen, so drängt sich zunächst der Platonische Gedanke einer Getrenntheit beider, eines *Chorismos*, auf. Mit ihm läßt sich aber das Wesen der Welt nicht erklären. Man hat sich nun zu helfen gesucht durch die Unterscheidung von essentiellen, d. h. aus der Wesenheit stammenden Bestimmtheiten der Dinge und akzidentellen Bestimmtheiten. Wohin sollen aber letztere gehören, wenn sie nicht zur Wesenheit des Dinges gehören? Es bliebe als ihr Träger und Grund nur die Existenz. Dieser kann man sie jedoch unmöglich aufbürden: „wenigstens nicht, solange man den primären Sinn von *existentia*, als das nackte »daß es ist«, festhält“ (91). Das Richtige kann also nur sein, daß beide Bestimmtheiten zur Wesenheit des konkreten, individuellen Dinges gehören, und zwar ausnahmslos; denn sie sind ja alle an der Geformtheit des Dinges beteiligt. Es gibt auch überhaupt keine Besonderheiten eines Realen, „die im Hinblick auf das Ganze der Weltzusammenhänge nicht auch wesentlich wären“ (92). Ebenso sind sie alle in diesem Zusammenhang auch notwendige Bestimmtheiten: man muß nur nicht vergessen, daß es außer der sogenannten Wesensnotwendigkeit auch eine Realnotwendigkeit gibt. Für dieses konkrete Ganze der Geformtheit der Gegenstände, welcher Art diese auch sein und welcher Sphäre sie auch angehören mögen, steht nun der Begriff des *Soseins* oder der *quiditas*, als der Antwort auf die Frage nach dem Was der Dinge, der Ontologie zur Verfügung. Deshalb besteht das ontologische Problem im Bestimmen des Verhältnisses dieses *Soseins* zum Dasein des Seienden.

XII.

Wenden wir uns zu einem kritischen Rückblick. Auf was er gerichtet sein muß, ist leicht zu erraten. Vor ihm steht die Frage: Bringt es der Aufgabe, die allgemeinen Seinsmomente alles Seienden als solchen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen, wirkliche Vorteile, wenn das Seinsmoment der Wesenheit ersetzt wird durch das des *Soseins* und dasjenige der Realexistenz durch das des Daseins?

Hören wir zunächst, worin H. selbst diese Vorteile sucht. An erster Stelle unterliegt es nach ihm keinem Zweifel, daß es bei allem Seienden ein Moment des Daseins und ein solches des Soseins gibt (92). Die Wesenheit erscheint ihm dagegen, wie gesehen, problematisch. Sodann zeichnet sich der Gegensatz von Dasein und Sosein durch seine „Durchsichtigkeit“ aus. Hierzu treten noch drei weitere Vorzüge. Der erste ist, daß jetzt der Unterschied von Allgemein und Individuell für das Seiende und seine Momente keinerlei Rolle mehr spielt, der zweite, daß das Dasein oder „nackte »Daß«“ sich nicht auf Realexistenz beschränkt, und der dritte, daß ebensowenig das Was des Seienden als Seienden sich mit Idealität deckt (93).

Es sei auch gleich aufgezählt, welche Probleme sich nach H. mit dem Verhältnis von Sosein und Dasein verbinden. Diese Unterscheidung selbst ist nicht zu beanstanden, wenn man sich damit begnügt, „den Gegensatz als bloße Zweiheit der Kehrseiten am Seienden“ aufzufassen. Als solche Zweiheit gehört sie „generell dem Phänomen des Seienden an“. Darum bleibt es aber auch „einstweilen unentschieden, ob sie auch . . . am Seienden selbst besteht“. Ferner muß noch erst entschieden werden, ob der Unterschied von Sosein und Dasein „ein absoluter ist oder ein relativer, der sich mit dem Gesichtspunkt ähnlich verschiebt wie der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen“ (93). Später kommt H. zu dem Ergebnis, daß Sosein und Dasein „in einander übergehen“ (135).

Gehen wir zu einer kritischen Würdigung der Gedanken H.s über, so scheint ein Vorzug des Gegensatzpaares Dasein-Sosein vor Existenz-Wesenheit unbestreitbar zu sein. Spricht man von den allgemeinsten Seinsmomenten alles Seienden, so erwartet man naturgemäß eine Aufzählung von Momenten, die zusammen das Ganze eines Seienden als Seienden bilden. Wesenheit und Dasein tun dies aber nicht; denn so, wie die Scholastiker den Begriff der *essentia rei* verstehen, erschöpfen Wesenheit und Dasein noch nicht den ganzen Seinsgehalt des Dinges. Erstens gehören nämlich zum Ganzen des Dinges noch jene zur Wesenheit hinzukommenden realen Bestimmtheiten, denen sie die ihrem eigenen Wesen fremde Individualität verdankt, und zweitens umschließt das Ding in der Einheit und Ganzheit seines Bestandes auch die ganze Summe seiner Akzidentien, welche alle die Wesenheit des Dinges als ihr substantiales Substrat zur Voraussetzung haben. Im Begriff des Soseins nun ist dieses alles in eine Einheit zusammengefaßt, von der sich im jeweiligen Seienden einzig und allein noch das Dasein unterscheidet. Insofern scheint es für das Verständnis des Seienden gewiß besser zu sein,

das Verhältnis von Sosein und Dasein als das von Wesenheit und Existenz zu bestimmen. Trügt aber nicht vielleicht dieser Schein?

Man bedenke, daß mit der Einheit des Wortes ‚Sosein‘ doch noch in keiner Weise eine Einheit auch des mit diesem Ausdruck bezeichneten Seinsgehaltes des Seienden gegeben, oder gar begriffen ist. Die ganze Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten und Momenten, die vorhin von der Wesenheit zu unterscheiden war, besteht ungemindert und unverändert fort, wenn man ihr zusammen mit der Wesenheit den gemeinsamen Namen Sosein anheftet. Dieses Wort ‚Sosein‘ bezeichnet folglich eine durchaus ungeklärte, ganz verschwommen begriffene Sacheinheit, solange man in der Ontologie nicht vorher ihren Sachinhalt genau analysiert und aus dem Verhältnis seiner Bestandteile und Momente heraus als Einheit aufgewiesen hat.¹⁾ Dann erst hat es auch Sinn, ‚das Sosein‘ des Seienden als Seienden seinem ‚Dasein‘ gegenüberzustellen, um beider Verhältnis zu bestimmen. Man kann doch nicht a priori ausschließen, daß das Verhältnis des verschiedenen Mannigfaltigen, das im sogen. Sosein eingeschlossen ist, zum Dasein ein verschiedenes sein könne.

Versucht man so, vor dem Bestimmen des Verhältnisses von Sosein und Dasein zunächst einmal die Natur des Soseins gründlich klarzustellen, so ist man ganz von selbst gezwungen, sich auch um eine Lösung der mannigfachen mit dem Wesenheitsgedanken unzweifelhaft verbundenen Probleme und Schwierigkeiten zu bemühen. Mit einigen naheliegenden Einwendungen auf ein paar Seiten läßt sich hier nicht arbeiten. Wie der Soseinsbegriff, so verlangt auch der Wesenheitsbegriff zuerst möglichste Klärung, ehe sich die Frage des Verhältnisses der Wesenheit zum Dasein mit hinreichender Wissenschaftlichkeit beantworten läßt.

H. rühmt seinen Begriffen von Sosein und Dasein „Durchsichtigkeit“ nach. Wie wenig durchsichtig in Wahrheit der Begriff des Soseins ist, zeigte ich vorhin. Aber auch mit dem Begriff des Daseins verhält es sich nicht anders, trotzdem das, was er meint, sicherlich etwas viel weniger Zusammengesetztes als das Sosein, vielleicht sogar etwas ganz Einfaches ist. H. kennzeichnet als „den primären Sinn von existentia das nackte »daß es ist«“ (91 u. 92). Für das Behaftetsein von etwas mit Dasein (Existenz im weiten Sinne) genügt es nach H., daß sich von ihm aussagen läßt, »daß es dieses Etwas gibt« oder »daß dieses Etwas ist«. Da man diese Aussage nun auch von dem Allgemeinsten und dem Nicht-Realen bilden kann, so ergibt sich daraus für ihn das

¹⁾ Nach H. ist das Sosein der Dinge „der Inbegriff ihrer Bestimmtheiten, Beschaffenheiten, Unterschiede und Beziehungen“. S. 96.

Recht zu behaupten, daß das Dasein überall dieselbe Natur habe und unabhängig sei von Allgemeinheit und Individualität, von Idealität und Realität (93 u. 64). Allein, die entscheidende Frage ist doch die, was mit dem Ausdruck »daß es ist«, »daß es das gibt« gemeint sei. Diesem Ausdruck selbst kann man das so wenig wie bei sonstigen Ausdrücken ansehen. Die Wörter sind nicht die durch sie bezeichneten Sachen, Sachverhalte, Begriffe, Gedanken, Vorstellungen u.s.w. Solange aber nicht klar bestimmt ist, was mit jenen Sätzchen ausgedrückt wird, weiß man auch nicht, was Dasein ist, und kann deshalb auch nicht folgern, daß, weil man von allem Seienden aussagen könne, »daß es ist«, darum das Wort Dasein auch bei allem Seienden überhaupt die einundselbe Bedeutung habe, oder daß m. a. W. es kein verschiedenes Dasein gebe.

Man könnte einwenden, H. zeige sich ja gerade bemüht, klarzustellen, welche Natur das Dasein habe, bleibe also keineswegs bei dem bloßen Ausdruck für Dasein, dem nackten »daß es ist« stehen. Das bestreite ich nicht. Ob aber H.s Deutung des Daseins mit seiner Relativierung dieses Begriffes in gleichem Sinne auf Reales und Ideales anwendbar, ob sie überhaupt überzeugend und tragbar ist, das müssen wir noch erst sehen. Wir werden bald in die Notwendigkeit versetzt sein, uns mit dieser Deutung zu beschäftigen. Vorläufig reicht es aus festzustellen, daß das Verhältnis von Wesenheit bzw. Sosein und Dasein anders nicht bestimmbar ist als auf der Grundlage eines klaren und deutlichen Begriffes von Dasein, oder m. a. W. einer genauen Erklärung des Sinnes, den die Aussage von etwas besitzt, daß es ist.

XIII.

Ueber das zwölfte Kapitel seines Buches (S. 94—101) setzt H. als Titel: „Die Trennung von Dasein und Sosein“. Er deutet mit ihm die nach seiner Meinung herrschende Ansicht an über das Verhältnis von Dasein und Sosein im Seienden. Es sei das Verhältnis der Trennung beider Seinsbestandteile voneinander. Der Ausdruck scheint mir etwas zu weitgehend zu sein. Geht er doch über den scholastischen Ausdruck der *distinctio* hinaus. Was H. mit ihm ausdrücken will, ist die Auffassung, daß zwischen dem Dasein und dem Sosein ein absoluter, nicht bloß ein relativer Unterschied bestehe, daß also die Möglichkeit eines Ueberganges von Dasein in Sosein und umgekehrt als vollkommen ausgeschlossen angesehen werde. H. zählt alsdann eine Reihe ontologischer, logisch-gnoseologischer und metaphysischer Argumente für diese Trennung auf und weist bei den oberflächlicheren derselben ihre Widersprüche und Fehler auf. Bei

dieser Gelegenheit macht er eine sehr gute Feststellung gegenüber Scheler. Dieser will Sosein und Dasein der Dinge dadurch voneinander trennen, daß nur jenes erkennbar, dieses aber grundsätzlich unerkennbar sei, und zwar darum, weil nur das Sosein ein Sein in mente haben könne, während das Dasein ein Sein extra mentem sei. Es ist eine alte aristotelisch-scholastische Ueberzeugung, was H. gegen dieses Argument geltend macht: „Was unabhängig vom Subjekt an sich besteht, das kann sehr wohl im Bewußtsein wiederkehren. Und was vom Bewußtsein in bestimmter Weise vorgestellt wird, das kann sehr wohl in eben dieser Bestimmtheit auch an sich bestehen“ (98).

Auf die übrigen Ausführungen gehe ich nicht näher ein. Wichtiger dürfte es sein, wenn ich zur Ergänzung das Wesentlichste der scholastischen Auffassung hinzufüge. Ich folge dabei wiederum der Schrift des Thomas de Sutton. Der Fragepunkt ist dieser. *Quaeritur, utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse.* Thomas leitet seine Besprechung mit dem Satze ein: *Multi et magni tenent, quod in creaturis non est realis compositio essentiae et esse, sed quod differant vel sola ratione secundum quosdam vel intentione secundum alios, non autem realiter* (pag. 49). Von diesen Scholastikern wird somit eine „Trennung“ der beiden Seinsmomente ausdrücklich geleugnet.

Thomas selbst schließt sich der anderen Gruppe an. *Alia est positio magnorum doctorum, quod in creaturis compositio essentiae et esse est realis, ita quod essentia et esse realiter differant. Et illa positio videtur mihi esse vera et necessaria praecipue propter unam rationem, quam adducunt, quae necessario concludit.* Das Argument verläuft folgendermaßen. Findet sich in einem Gegenstande ein realer Bestandteil, dessen Verhältnis zu der Wesenheit dieses Gegenstandes so ist, daß er nicht zu ihrem Begriff und Inhalt gehört,¹⁾ so ist seine Verbindung mit dieser Wesenheit eine reale, ebenso wie sein Unterschied von ihr ein realer ist. Ebendies erfüllt sich nun im Verhältnis des Daseins eines Gegenstandes zu seiner Wesenheit. Ist doch z. B. die *humanitas* als solche nicht davon abhängig, daß sie aktual existiert. Also unterscheidet sich das Dasein von der Wesenheit realiter (p. 50).

Der Begriff der *realis differentia* erfährt folgende Klarstellung: *nihil aliud est, aliqua differre re, quam differentiam eorum esse in re.* Umgekehrt verhält es sich bei dem *differre ratione tantum*:

¹⁾ Was der Ausdruck: *de intellectu essentiae esse*, bedeutet, zeigt z. B. die Stelle: *Omne reale, quod est idem cum essentia hominis, est de intellectu hominis, ut animalitas, rationalitas et huiusmodi* (pag. 20), d. h. gehört zu dem, was man unter dem Begriff *homo*, also dem Wesen des Menschen, zu verstehen hat.

differentia tantum est in ratione considerante unum et idem in re sub diversis rationibus (pag. 24).

Es ist nun angesichts der positiven Stellung H.s zum Problem des Verhältnisses von Dasein und Sosein interessant, daß auch schon Thomas de Sutton einer Ansicht Erwähnung tut, welche dieses Verhältnis relativiert. Nachdem nämlich Thomas kurz sein Argument entwickelt hat, erwähnt er, daß Heinrich von Gent (gewisse quidam) gegen dasselbe einwende, es schließe nur dann, wenn der im Begriffsinhalt der Wesenheit nicht enthaltene Bestandteil des Dinges *addat aliquid absolutum supra essentiam; si autem non addit nisi respectum, non oportet quod realiter differat ab essentia, sed solum secundum intentionem*. Das treffe bei dem esse zu; denn esse nihil absolutum addit super essentiam, sed tantum respectum ad efficiens essentiam. Heinrich von Gent folgert daraus sogar¹⁾: *quod ipsa essentia, ut est sub tali respectu, est quaedam existentia* (pag. 50 s.). Ja, im Anschluß hieran ist auch die Schwierigkeit erörtert worden, wie sich bei dieser Auffassung das esse der Geschöpfe, z. B. des Engels, vom esse divinum unterscheiden lasse: *esse in angelo non importat nisi habitudinem essentiae ad causam efficientem et ideo est extra intellectum essentiae, esse autem in Deo non importat habitudinem ad causam et est de intellectu essentiae, et ideo causam non potest habere* (pag. 19).

XIV.

Im 13. Kapitel (S. 101—105) schreitet H. zur „Aufhebung der Trennung“. Er wendet sich hierbei in der Hauptsache gegen den Typus jener Argumente, von denen wir eines als *demonstratio realis distinctionis inter essentiam et esse* bei Thomas de Sutton kennen lernten. Ganz richtig erblickt H. in dem für dieses Argument benutzten auffälligen Erkenntnisphänomen „die eigentliche Wurzel“ der Trennung von Sosein und Dasein. Ein allgemeines Gesetz und ein allgemeines Sosein werden gedacht und begriffen, ohne daß dabei das Dasein von Fällen dieses Allgemeinen überhaupt in Frage käme. Also muß dieses Dasein etwas von dem Sosein der betreffenden Gegenstände Getrenntes sein. Thomas drückt den Nerv dieses Argumentes mit den Worten aus: *Nulla enim essentia potest intelligi sine illis, quae sunt partes essentiae. Sed omnis essentia creata potest intelligi sine esse*. Den Fehler dieses Argumentes findet H. darin, daß das nicht zutreffe, was seine Prämissen behaupten. Ein Gesetz, das an einem Einzelfall erkannt ist, und nun auf eine unendliche Reihe nicht erkannter Fälle aus-

¹⁾ Henricus a Gandavo, *Quodlibeta*; ed Venetiis 1613. 10 qu. 7.

gedehnt wird, meint „gar nicht das allgemeine Sosein nichtexistierender Fälle, sondern das von existierenden Fällen“ (102). Es ist, bemerke ich hierzu, selbstverständlich, daß ein von existierenden Fällen abstrahiertes und für das Naturgeschehen ausgesprochenes Gesetz ein Gesetz „von existierenden Fällen“ sein will. Auf diese Art des Gesetzesdenkens bezieht sich aber auch das Argument nicht. Es handelt sich bei ihm vielmehr um den Gedanken, daß ein bestimmtes Gegenstandsgesetz und eine bestimmte Wesenheit, wie z. B. die humanitas, dadurch nicht aufgehoben werden, daß gedacht wird, es existierten keine Fälle derselben. Der Sinn der menschlichen Wesenheit wird davon nicht berührt, ob man annimmt, es existierten Menschen, oder es existierten keine. Diese Wesenheitsbegriffe sind insofern das, was H. als „apriorische Erkenntnis“ bezeichnet.

Auch vom Gesichtspunkt der letzteren aus läßt nun H. das Argument nicht gelten. Mit Kant meint er, daß alles Operieren mit reinen Verstandesbegriffen sich im Felde möglicher Erfahrung bewegen müsse. „Die Konsequenz ist schlagend: es gibt apriorische Erkenntnis nur so weit, als der aposteriorischen das Dasein der Fälle zugänglich ist. Sie ist also gar nicht Erkenntnis von nichtdaseienden, sondern nur von daseienden Fällen“ (103). Aber damit ist meines Erachtens der Sinn des z. B. aus der existenzunabhängigen humanitas abgeleiteten Argumentes nicht getroffen. Die reinen Wesenheiten und Gesetze schließen in ihrem Begriffsinhalt das Dasein nicht ein; sie schließen es aber auch nicht aus. Gewiß, wenn das Dasein ihnen entsprechender Fälle unmöglich wäre, würden sie selbst nichts Denkbare sein. Insofern ist es selbstverständlich auch bei apriorisch entworfenen Wesenheiten und Gesetzen immer sinnvoll zuzusehen, ob es in der Wirklichkeit ihnen Entsprechendes gebe. Dadurch wird aber ihr eigener Inhalt nicht abhängig vom Dasein entsprechender Fälle. Umgekehrt liegt die Sache. Ein Dasein von etwas ist dann grundsätzlich ausgeschlossen, wenn die apriorisch konstruierte Wesenheit in sich unmöglich ist. Verlangt man freilich bei einer solchen apriorischen Konstruktion, sie müsse so sein, daß Fälle derselben in der gegenwärtigen Natur möglich seien, so gehört zu diesen Wesenheiten auch die Eingebundenheit in den Naturzusammenhang und damit in Daseinsbeziehungen. Doch bliebe die Wesenheit humanitas unangetastet, auch wenn angenommen würde, die Naturordnung sei so, daß homines in ihr nicht leben könnten.

Von einer Wesenheit, wie ich sie hier voraussetze, sagt nun H., sie gehöre der Sphäre der Idealität an, und in dieser Sphäre sei die Existenz erst recht nicht trennbar vom Sosein. „Was die ideale

Existenz . . . anlangt, so ist diese mit dem Sosein stets gegeben, und zwar auch a priori gegeben“ (103). Endgültiges läßt sich hierüber erst sagen, wenn die Frage des idealen Seins klargestellt wird. Für jetzt ist dazu nur zu bemerken, daß das Argument für die realis distinctio lediglich die Sphäre der Realität im Auge hat, hier allerdings nicht nur diejenige der tatsächlichen Welt, sondern auch jede andere reale Welt, die an sich möglich wäre.

Mit allen diesen Bemerkungen will ich nicht sagen, daß die Argumente für die realis distinctio wirklich beweiskräftig seien, sondern nur dies, daß die von H. im Bisherigen gegen sie geltend gemachten Ueberlegungen, so eindringlich und wertvoll sie auch ohne Frage sind, doch die gegnerische Festung noch nicht sturmreif gemacht haben. Doch bringt H. in der Fortsetzung seiner Untersuchungen noch weitere Gesichtspunkte, die sich mit den vorigen zum entscheidenden Generalangriff vereinigen. Wir werden ihnen im 15. Kapitel begegnen.

Die kritische Betrachtung der logisch-gnoseologischen Argumente für die Trennung von Dasein und Sosein gewinnt für H. den Charakter der natürlichen Ueberleitung zu seiner eigenen positiven Bestimmung des umstrittenen Verhältnisses jener beiden allgemeinsten Seinsmomente. Sie beginnt im 14. Kapitel (S. 106—110) mit dem Thema „Die Urteilstypen und ihre Ueberführbarkeit“.

Die Urteile zerfallen in die beiden wesentlich verschiedenen Typen des Existenzialurteils mit der Form ‚S ist‘ und des prädikativen Urteils mit der Form ‚S ist P‘. Im ersten wird das Dasein, im zweiten das Sosein der Gegenstände ausgesagt. Da nun der Unterschied dieser beiden Urteilstypen ein absoluter ist, insofern sich das eine Urteil nicht in das andere überführen läßt, so muß dasselbe auch von ihren spezifischen Gegenständen, dem Dasein und dem Sosein, gelten.

H. betrachtet die vorigen Ueberlegungen als „ein Hauptmotiv in der ontischen Scheidung von Dasein und Sosein“ (106). In der Tat findet sich dieses Argument in Anlehnung an Aristoteles in einer etwas anderen Form auch bei den Scholastikern. Ich zitiere wiederum Thomas de Sutton. *Alia quaestio est »an est« et alia est quaestio »quid est«, ut dicitur 2^o Posteriorum.*¹⁾ *Ergo aliud est scire de aliqua re »an est« et scire »quid est«, quia quaestiones sunt aequales numero his, quae vere scimus. Esse igitur rei est aliud a quiditate (pag. 20 s.).*

Um H. in seinen Ausführungen zu diesem Argumentieren richtig zu verstehen, darf man den Sinn desselben nicht mißverstehen. Folgende Ueberlegung liegt nämlich nahe. Ob zwei verschiedene Urteile ineinander überführbar seien oder nicht, das wird nicht durch die Möglichkeit

¹⁾ *Anal. Post. 2,1. 89 b, 24.*

bezw. Unmöglichkeit, ihnen die gleiche sprachliche und logische Form zu geben, entschieden, sondern allein durch das Verhältnis ihres Aussagegehaltes; denn dieser ist das Wesentliche beim Urteil. Nun aber sind Dasein und Sosein der Gegenstände absolut verschiedenes Sein und bilden entsprechend verschiedene Aussagegehalte. Also bleiben das Existential- und das Soseinsurteil auch bei Herstellung sprachlicher und logischer Formgleichheit doch wesenhaft getrennte Urteile. Das Urteil z. B. »Gott ist« verliert seinen Wesensunterschied von dem Urteil »Gott ist gerecht« nicht dadurch, daß auch es die Aussage meint: »Gott ist seiend«. Ebenso wenig wird das Soseinsurteil »der Tisch ist viereckig« dadurch ohne Sinnänderung in ein Existentialurteil verwandelt, daß man ihm die Form gibt: »die vier Ecken des Tisches sind«.

Gegen diese Sätze ist sofort die Einwendung zu erheben, daß sie die Sachlage verkennen. In ihnen wird geschlossen: »Weil Dasein und Sosein ein getrenntes Sein darstellen, sind auch Existenzial- und Soseinsurteil sachlich getrennte Urteilstypen«. Allein, es steht ja gerade zur Frage, ob Dasein und Sosein etwas absolut oder nur relativ Verschiedenes seien. Und eben dies soll im Sinn absoluter Verschiedenheit dadurch entschieden werden, daß die das Dasein und das Sosein aussagenden Urteile eine unüberbrückbare Formverschiedenheit besitzen. Ist man sich über diesen Sinn des Argumentes klar, so versteht man, daß H. seine Widerlegung in dem Aufweis der Ueberführbarkeit der einen Urteilsform in die andere sucht.

Dieser Aufweis ist selbstverständlich nur dann gelungen, wenn bei der Umformung der ursprünglichen Aussageform in die andere der Sinn der Aussage in nichts geändert wird. Das ist sicherlich der Fall, wenn die Aussage »Gott ist« geändert wird in die Aussage »Gott ist seiend«. Es ändert sich ja auch umgekehrt nichts am ausgesagten Gedanken, ob z. B. gesagt wird »die Sonne wärmt« oder »die Sonne ist wärmend«. Zu jedem Urteil gehören Subjekt, Prädikat und Kopula, wie immer man diese seine Elemente im Ausdruck formen möge. Darum stimmen wir dem Satze H.s zu: »S ist« ist mit »S ist seiend (real)« „schlechthin identisch“ (131). Genau dasselbe behauptet H. von dem Soseinsurteil »S ist P« und dem Daseinsurteil »P ist vorhanden (ist seiend, ist real) an S« (Ebda). Man müsse nur, um das zu erkennen, imstande sein, statt auf die logische Form auf den Seinsgehalt zu sehen.

Gegen die zweite Behauptung H.s habe ich Bedenken. Ich erläutere sie an einem konkreten Beispiel. Der Satz »Das Quadrat ist viereckig« ist ein Soseinsurteil. Ich gebe ihm nun die Form »Am Quadrat gibt es vier Ecken« oder in gekünstelter Sprache »An einem

Quadrat sind vier Ecken seiend«. Habe ich damit ein mit dem ursprünglichen Soseinsurteil in dem ausgesagten Seinsgehalt identisches Daseinsurteil gewonnen? Scheinbar gewiß. Allein, es besteht ein wesentlicher Sinnunterschied zwischen dem Urteil »Vier Ecken sind« und dem Urteil »Vier Ecken sind am Quadrat«. Das erste ist zweifellos nach Form und Sinn ein Existentialurteil. Gilt das aber auch vom zweiten? Nach meiner Ansicht nicht. Vielmehr wird im zweiten Urteil ausgesagt, daß zum Sosein des Quadrates vier Ecken gehören. Erst wenn der Gedanke hinzugesetzt wird, daß das Sosein des Quadrates Dasein habe, folgt, daß, weil das Haben von vier Ecken zum Sosein des Quadrates gehöre, diese vier Ecken gleichfalls das entsprechende Dasein haben.

Aus der von ihm angenommenen wechselseitigen Ueberführbarkeit von Soseins- und Daseinsurteil ergibt sich für H. die Folgerung, daß die Zweiheit der genannten Urteilstypen kein Beweis für einen absoluten Unterschied von Dasein und Sosein sei. Dagegen ist nichts einzuwenden. Aber H. begnügt sich nicht mit dieser negativen Folgerung. Indem er den Grundsatz hinzunimmt, daß Sinn und Gehalt der Urteile ontologisch bedingt seien, also durch die Art des Seins, auf das sich die Aussage bezieht, folgt für ihn aus dem Ineinanderübergehen der beiden Urteilstypen die Erwartung, „daß auch am »Seienden als Seiendem« das, was sie aussagen — Dasein und Sosein — ineinander übergehen muß“ (109 f.). Ein Beweis kann hierin selbstverständlich nicht gesehen werden. Dazu bedürfte das Verhältnis der logischen Urteilssphäre zur ontologischen Sphäre noch erst einer eingehenden Analyse und genauen Bestimmung im einzelnen.

Im Zusammenhang mit dem von H. kritisch besprochenen Argument zitierte ich das auf ähnlichem Gedanken fußende scholastische Argument. Gleichwohl ist dieses von größerer Beweiskraft, und wird es durch die Kritik H.s in seinem Wesen nicht getroffen. Bei ihm wird nämlich die Beweiskraft darin gesucht, daß die Fragen nach dem Dasein und dem Sosein der Gegenstände — an sunt und quid sunt — nicht ineinander übergehen, d. h. daß sich die eine Frage niemals durch die Beantwortung der anderen Frage erledigen läßt, abgesehen selbstverständlich von dem Fall, daß man versteckter Weise mit der ausgesprochenen Frage die andere unausgesprochen verbunden hat. Man muß sich bei den scholastischen Argumenten ferner, wie ich schon einmal hervorhob, stets vor Augen halten, daß sie sich nur auf das Dasein und Wesen der realen Dinge beziehen wollen.

XV.

Wir stehen jetzt an dem Abschnitt, der dem „ontisch positiven Verhältnis von Dasein und Sosein“ gewidmet ist. Er beginnt mit der „Aufhebung des ontologischen Scheines“ im Kapitel 15 (S. 110—115). Unter ontologischem Schein versteht H. die Begründung der Trennung von Dasein und Sosein durch Scheinargumente ontologischen Inhaltes. Das wichtigste derselben ist das Indifferenzargument. Das Sosein eines Gegenstandes verhält sich zu dessen Dasein indifferent; denn es macht dieses Dasein nicht notwendig, so daß dasselbe für jenes Sosein zufällig ist. Da hier nach zwischen Sosein und Dasein keine notwendige Verbindung besteht, sind sie getrennte Momente des Seienden. Bei diesem Argument, meint dazu H., „handelt es sich um die Grundlage, auf der fast die ganze alte Ontologie sich aufbaute. Das Wanken der Grundlage reißt das Bauwerk mit sich“ (112). Das stimmt insofern nicht ganz, als die alte Ontologie das Argument nicht auf das »Sosein«, sondern auf die *essentia* aufbaute, die doch nicht das ganze Sosein ist. Diese Verschiedenheit im Argument ist für seine Bewertung nicht bedeutungslos.

Das Argument scheidet nach H. daran, daß — so lege ich seine Ausführungen aus — weder in der idealen noch in der realen Sphäre des Seins das Verhältnis des Soseins zu seinem Dasein das der Indifferenz, und dasjenige des Daseins zu seinem Sosein das der Zufälligkeit ist. Es liegt vielmehr Notwendigkeit vor, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erstens in allgemeiner Hinsicht. Es ist unmöglich, daß der idealen Sphäre ein Sosein angehört, ohne daß es dieses in ihr gibt, also ohne auch Dasein in dieser Sphäre zu besitzen. Ebenso wenig ist reales Sosein möglich, ohne reales Dasein zu haben. Auch umgekehrt kann es in keiner der beiden Sphären ein Dasein geben ohne ein Sosein, das ideal bzw. real daseiend ist. Zweitens besteht Notwendigkeit im Verhältnis von Sosein und Dasein auch beim Hinblick auf konkretes Sosein und Dasein. Was immer nämlich irgendwann und irgendwo in der realen Welt entstehen mag, besitzt nicht nur sein genau bestimmtes Sosein und das ihm entsprechende Dasein, sondern besitzt beides auch so, daß das Haben eines anderen Soseins oder das Nichthaben des Daseins ihm überhaupt nicht möglich wäre. Beides ist durch die Gesetzlichkeit des konkreten Seinszusammenhanges im Weltgeschehen determiniert.

Die Behauptungen, die wir eben vernommen haben, sind tadellos. Sie waren aber auch den Scholastikern stets bekannt und sind von ihnen nicht bestritten worden. Welche Folgerungen zieht nun H. aus diesen Sätzen? Man darf — dies ist seine erste Folgerung — aus der

unfraglichen Getrenntheit der beiden Sphären der Seinsweisen nicht eine Trennung der Seinsmomente des Daseins und Soseins machen. Weder verbindet sich ideales Sosein mit realem Dasein noch ideales Dasein mit realem Sosein. Man braucht ferner, das ist die zweite Folgerung, die Verschiedenheit und Zweiheit von Dasein und Sosein im Seienden nicht zu leugnen, muß aber ebenso die unlösbare Gebundenheit beider aneinander, ihr notwendiges Zueinandergehören innerhalb einer jeden Seinssphäre bejahen.

Weder die erste noch die zweite Folgerung stößt bei den scholastischen Vertretern der *realis distinctio inter essentiam et esse* auf Widerspruch. Eine Trennung von Dasein und Sosein (Wesenheit) wollen ja auch sie keineswegs lehren. Es ist schade, daß H. immer nur von einer Theorie der Trennung spricht, niemals aber den eigentlichen Streitpunkt berührt, um den es in der scholastischen Diskussion geht, ob die anzuerkennende Zweiheit bloß für das begriffliche Erfassen und Wiedergeben des Seienden bestehe, oder vielmehr auf eine gewisse Weise am Gegenstande selbst angetroffen werde. Letzteres ist auch H.s Meinung, wenn ich ihn recht verstehe.

Noch werfe ich die Frage auf, ob nun in der Bestimmung des Verhältnisses von Wesenheit und Dasein das Indifferenzargument gänzlich erledigt sei. Für H. selbst ist es dies selbstverständlich, da er ja im Sinne des Argumentes überhaupt kein Indifferenzverhältnis sieht. Wir müssen aber beachten, durch was hierbei der Blick H.s geleitet wird: nämlich dadurch, daß er erstens statt von der Wesenheit vom Sosein ausgeht, und daß er noch dazu zweitens den Begriff des Soseins im allerweitesten Sinne versteht. Das Entscheidende dieses zweiten Umstandes liegt darin, daß H., wie wir sahen, zum Sosein eines Seienden nicht nur den Inbegriff seiner inneren Bestimmtheiten und Beschaffenheiten rechnet, sondern auch jenen seiner Beziehungen zu dem übrigen Seienden. Durch diesen zweiten Bestandteil des Soseins, so wie eben H. das Sosein auffaßt, ist naturgemäß kein Raum mehr frei für eine Indifferenz des Soseins zum Dasein. Mit einem solchen Soseinsbegriff operieren jedoch nicht auch die Scholastiker. Sie gebrauchen den Begriff des Seienden nicht in einem so vagen Sinne, daß sie gleich H. die Einheit des betreffenden Gegenstandes dabei nicht in Rechnung stellten, sondern außer inneren Einheiten auch alle möglichen durch rein äußere Beziehungen zusammengefaßten Aggregate als ein ‚Seiendes‘ bezeichneten. Vom Seienden unterscheiden sie vielmehr die Vielheit von einzelнем Seienden, und konsequent die zwischen diesem vielen Seienden vorhandenen Beziehungen. Zum Sosein eines bestimmten Seienden

können sie folgerichtig nicht dessen Beziehungen zum übrigen Seienden rechnen. Ist doch jenes Seiende die Voraussetzung für diese Beziehungen. Einem so verstandenen Sosein läßt sich nun aber sehr wohl Indifferenz zu dem ihm verliehenen Dasein zuschreiben; denn es ist nicht daseiend auf Grund seines eigenen Inhaltes, sondern durch seine äußeren Beziehungen.

Noch überzeugender zeigt sich diese Lage, wenn mit den Scholastikern nicht die Beziehung des individuellen Soseins, sondern die der allgemeinen Wesenheit zum Dasein des Gegenstandes zugrundegelegt wird. Hier wirft nun freilich H. ein, damit sei der grundsätzliche Fehler begangen, ein Gebilde der idealen Sphäre, das abstrakt- allgemeine Sosein (die Wesenheit) zu verbinden mit einem Gebilde der realen Sphäre, dem realen Dasein. Dieser Einwand läßt sich jedoch nur erheben vom Standpunkt des Nominalismus aus. Hier wird das Universalienproblem aktuell: die Frage, ob und wie im real existierenden Einzelseienden Allgemeines Realität habe. Ohne die genaue Erledigung dieses Problems und nicht minder des Problems der Einheit des Seienden — *omne ens est unum* — ist dem Indifferenzargument nicht endgültig beizukommen.

Im 17. Kapitel (S. 119—128), das überschrieben ist „Konjunktiver und disjunktiver Gegensatz“ zeigt sich, daß auch H. zwar nicht das Indifferenzargument, wohl aber eine gewisse Indifferenz des Soseins gelten läßt. Die Entdeckung und Bestimmung derselben schafft ihm zugleich die Grundlage für das bisher von ihm noch nicht gebotene positive Bestimmen der Natur des Seienden gemäß dem Verhältnis seiner beiden Seinsmomente und im Hinblick auf die beiden Seinsphasen mit ihrem Gegensatz der beiden Seinsweisen. Wegen der Wichtigkeit dieser Lehren H.s für die Ontologie muß ich hier besonders reichlichen Gebrauch von wörtlichen Zitaten machen.

Am Sosein haftet, so lehrt H., in einem erheblichen Teilbereich des Seienden „eine gewisse Indifferenz gegen Idealität und Realität“. Sie zeigt sich darin, daß das vollkommen gleiche, inhaltlich sich deckende Sosein in den Grenzen des genannten Gebietes sowohl in der idealen als auch in der realen Sphäre möglich ist: das Rundsein z. B. als Sosein der geometrischen und irgendeiner materiellen Kugel. „Also kann man vollkommen eindeutig vom »Sosein überhaupt« sprechen“, oder „zutreffender vom neutralen Sosein“, weil „es sich hierbei um eine Art von Unbestimmtheit hinsichtlich des Unterschiedes von Idealität und Realität handelt“ (120). „Neutrales Sosein muß zum mindesten ideales Sosein sein und als solches seine Existenz in der idealen Seinsphasen haben. Es kann darüber hinaus auch

reales Dasein haben, braucht es aber nicht zu haben . . . darum kann man sehr wohl um das Sosein von etwas wissen, ohne um sein reales Dasein zu wissen. Man weiß dann eben um das neutrale Sosein“ (121).

Wodurch unterscheidet sich — diese Frage sei hier eingeschoben — diese Indifferenzauffassung H.s von der scholastischen? Dadurch, so belehrt uns H., daß er das indifferente Sosein ausdrücklich als *neutrales*, also nicht als *ideales* Sosein verstehe, wohingegen „im alten *essentia*-Begriff *ideales* Sein und Sosein ineinanderschillern“ (123).

Wir werden gleich prüfen, ob dies anzuerkennen ist. Zunächst sei noch die bedeutsame ontologische Folgerung erwähnt, die H. aus seinem Gedanken des neutralen Soseins zieht.

Nichts ist so augenscheinlich wie dies, daß die ideale und die reale Sphäre des Seienden klar auseinandergehalten werden müssen. Sie sind und bleiben eine getrennte Zweiheit. Aber zwischen ihnen waltet doch auch „eine eigenartige Verbundenheit“, ein „konjunktives Verhältnis“, geschaffen eben durch die Neutralität des Soseins, durch sie ist es „das Eigentümliche des Soseins, daß es die beiden Seins-sphären verbindet und sich über beide Seinsweisen erstreckt“ (119).

Nicht weniger wichtig sind die Lehrsätze H.s über das zweite Seinsmoment alles Seienden, das Dasein, die Existenz. Doch muß, bevor ich darüber berichte, in der Frage des Soseins Klarheit geschaffen sein.

Der indifferenten Wesenheit der Scholastiker schafft H. ein Gegenstück in seinem indifferenten oder neutralen Sosein. Die Indifferenz der Wesenheit gegen Sein oder Nichtsein, von der die Scholastiker sprechen, verwirft H. und setzt an ihre Stelle die nach seiner Ansicht tatsächlich bestehende Indifferenz oder Neutralität des „Soseins als solchen“ gegenüber Idealität oder Realität der Sphäre seines Daseins. Ich frage: Worin besteht Neutralität? Offenbar in der indifferenten, aus sich selbst nichts entscheidenden Haltung gegenüber einem bestimmten Gegensatz. Subjekt der Indifferenz oder Neutralität ist nun in unserm Falle das Sosein, und zwar als solches, nicht als Soseiendes eines Seienden. Indifferent soll es sich nach H. verhalten gegenüber Idealität oder Realität, was übrigens nur für einiges Sosein zutreffen soll. H. beschreibt dieses neutrale Verhalten des Soseins noch genauer: ein Sosein kann, aber braucht nicht real zu sein; es ist gleichgültig dagegen. Schön, das ist gerade das, auf was die scholastischen Ontologen ihr Argument stützen. Aber das ist doch keine Neutralität des Soseins gegenüber Idealität oder Realität, sondern, soweit ich wenigstens sehen kann, gegenüber Sein oder Nichtsein in der realen Sphäre. Wie H. die ideale Sphäre auffaßt,

gibt es kein Sosein, das ihr gegenüber neutral wäre. Vielmehr muß jedes Sosein ohne Ausnahme ideales Dasein haben; das einzige Dasein, das es haben kann, aber nicht zu haben braucht, ist das reale Dasein. Hiernach sind Sätze H.s wie der folgende zu beurteilen: „Die Seinsbestimmtheit als solche ist dieselbe in der idealen und der neutralen Sphäre; sie ist wirklich neutral gegen die Seinsweise. Und das wiederum heißt nicht, daß sie gleichgültig gegen das Dasein überhaupt wäre — ohne Dasein wäre sie ja nichtseiende Bestimmtheit, d. h. keine Bestimmtheit. Die Neutralität betrifft nur die »Art« des Daseins“ (125).

Aber H. spricht doch vom Sosein als solchem! Gewiß. Was ist dieses jedoch für ein drittes Sosein? Es ist nichts als eine rein begriffliche Abstraktion, ein ausgesprochenes *ens rationis*. Ich richte die Frage an H.: Gibt es dieses Sosein als solches? Wenn ja, dann besitzt es, gemäß H.s Ontologie, Dasein, und zwar mindestens ideales. Gibt es dasselbe aber nicht, was könnte es dann anderes sein als ein bloßes Gedankending der Abstraktion.¹⁾ Die richtige Formel kann daher nur lauten: Ein Sosein von einem solchen Inhalt (Soseinsgehalt) kann, aber braucht nicht reales Dasein zu haben. Das führt zu wichtigsten Folgesätzen. Wenn ein solches Sosein in der Wirklichkeit existiert, so muß diese seine Existenz, soll sie nicht ein grundloses Faktum sein, ihren Grund irgendwie außerhalb jenes Soseins haben, und ferner müssen Soseinsgehalt und seine Realexistenz irgendwie eine das Denken zu ihrer Anerkennung verpflichtende Zweiheit bilden.

Probleme ergeben sich somit genug aus jener Indifferenz des Soseins als solchen; denn es muß versucht werden, jenes „Irgendwie“ fortzuschaffen. Neben den beiden genannten möchte ich aber noch ein drittes ontologisches Hauptproblem aufzählen. H. rühmt dem „neutralen Sosein“, wie er dieses versteht, nach, durch das Sichdecken des Soseins die ideale und die reale Sphäre miteinander zu verbinden. Diese Art des Verbindens würde nach meiner Ansicht einen größeren Erkenntniswert haben, wenn sie eine durchgängige ontologische Eigentümlichkeit wäre. Das aber ist sie, wie H. selbst richtig bemerkt, mit nichten; denn keineswegs kann jedes beliebige Sosein in der Realität vorkommen. Gewisse Pythagoreer scheinen z. B. zwar den Zahlen reales Dasein beigelegt zu haben. Sie sind damit jedoch ganz isoliert geblieben. Reine Zahlen haben ihren Daseinsort nur in

¹⁾ Es sei übrigens nicht verschwiegen, daß H. selbst zu seinem Begriff des neutralen Soseins die Einschränkung macht, seine Berechtigung sei „ja nur eine relative“ (128).

der idealen Sphäre. Und nun ist das für die Erkenntnis des Seienden ungemein wichtige Problem klar: Worin gründet die innere Möglichkeit widerspruchsfreier Soseinsgehalte, wirkliches Dasein zu haben? Oder anders ausgedrückt: Was ist für das allgemeine Wesen des Seienden der Wirklichkeit entscheidend?

Auf die soeben formulierte Frage werde ich wohl die Antwort erhalten, was das Realseiende vom Idealeseienden unterscheide und zum Realseienden mache, sei dies, daß sein Dasein die Weise des Realdaseins (der Realexistenz) habe. Bedenkt man nämlich, daß das gleiche Sosein, das in der Sphäre der Wirklichkeit existiert, z. B. das Menschsein, auch in der Sphäre der Idealität, d. h. als nicht real existierendes Sosein möglich ist, so wird man daraus den Schluß ziehen, das die beiden Sphären voneinander unterscheidende Wesensmoment müsse in dem Unterschied der realen und der idealen Daseinsweise gelegen sein. H. zieht diesen Schluß: „Am Dasein scheiden sich die Seins sphären“; ihr Gegensatz „ist ein Gegensatz des Daseins“ (121). „Ideales und reales Sein unterscheiden sich durch die Art und Weise des Daseins“, weil „das Sosein als solches neutral gegen Idealität und Realität steht“ (120). Dieser Schluß ist nicht unberechtigt, wenn er auch nur, wie sich aus dem von uns namhaft gemachten Problem ohne weiteres ergibt, die halbe Wahrheit ausdrückt. Abgesehen davon leuchtet es ein, daß es einen Unterschied der idealen und realen Daseinsweise geben müsse, und daß seine genauere wissenschaftliche Bestimmung von größter ontologischer Wichtigkeit ist. Dementsprechend müssen wir darauf gespannt sein, ob und wie das Problem des inneren Unterschiedes der beiden Daseinsweisen an H. seinen Meister gefunden.

XVI.

Um in dem Bericht über H.s Unterscheidung der beiden „Seinsweisen“ und Daseinsarten ganz sicher zu gehen, zitiere ich seine Angaben wörtlich: „Reales Dasein ist das ungleich gewichtigere, gleichsam verdichtete Dasein, die Existenz im engeren Sinne. Das Seinsgewicht des realen Daseins gibt im Leben allen Dingen und allen Verhältnissen ihre Härte, Wucht, Wichtigkeit. Das ideale Dasein dagegen ist etwas gewichtsloses, kaum greifbares“ (120). Ich füge sogleich den Satz an: „Die Seinsweise des Daseins ist an jedem »Seienden« ohne weiteres zugleich Seinsweise des Soseins. Sie erstreckt sich stets vom Dasein unmittelbar auf das Sosein“ (122). Niemand wird der Meinung sein, nunmehr Klarheit zu haben über den Wesensunterschied zwischen idealer und realer Daseinsweise. Was H. hier

angibt, ist kaum mehr als eine Schilderung der unterschiedlichen Wertung beider Sphären im naiven Bewußtsein. Die wissenschaftliche Stellungnahme H.s zum Problem der Daseinsarten finden wir aber auch erst in dem „dritten Abschnitt“, in welchem von H. „das innere Verhältnis der Seinsmomente“ bestimmt wird (S. 128—150). Ihm gilt nunmehr unsere Aufmerksamkeit.

In dem neuen Abschnitt tritt H. an jenes ontologische Problem heran, um das der Streit in der scholastischen Ontologie hauptsächlich geht. Es lautet kurz: „Wie ist das konjunktive Verhältnis von Sosein und Dasein im Seienden beschaffen?“ H.s Antwort ist in der These ausgesprochen: „Alles Sosein von etwas »ist« selbst auch Dasein von etwas, und alles Dasein von etwas »ist« auch Sosein von etwas. Nur ist das Etwas hierbei nicht ein und dasselbe.“ Nämlich: „Sieht man auf ein isoliertes Stück des Seienden allein hin, so fallen Sosein und Dasein an ihm auseinander. Behält man das Ganze der Seinszusammenhänge im Auge, so ist immer — und zwar in bestimmter Reihenordnung — das Sosein des einen auch schon das Dasein des anderen“ (133). Zum Verständnis beachte man, daß H. bei seiner These in erster Linie — obwohl das eigentlich gegen die Allgemeinheit der ontologischen Fragestellung geht — das reale Seiende im Auge hat, und daß er hier den Ausdruck des »Seienden« einmal als Name für das Ganze der Welt in Raum und Zeit versteht, und zum andern als Name für das viele einzelne Seiende, das je ein Stück im Weltganzen bildet. Die These selbst spricht aus, daß Sosein und Dasein nur einen relativen, nicht einen absoluten Gegensatz darstellen. Einunddasselbe ist Sosein und Dasein. Die Unterscheidung dieser beiden Begriffe beruht jedoch nicht bloß auf einer Verschiedenheit in der Richtung der gedanklichen Bestimmung des Seienden, sondern einer gewissen Zweiheit in der Sache selbst. In scholastischer Terminologie heißt das: Die Unterscheidung von Sosein und Dasein ist eine *distinctio realis*, nicht bloß eine *distinctio rationis*. Von dieser sachlichen Zweiheit würden wir nun erwarten, sie liege darin, daß jedes einzelne Seiende, welches auch immer es sei, seine ihm eigene Bestimmtheit besitze, die sein Sosein bildet, daß es aber zugleich in unlösbarer Beziehung zum Ganzen des Seienden stehe, und insofern Dasein habe. H. nimmt jedoch die Begriffe umgekehrt. Das, was in sich selbst Dasein ist, eben das ist in Bezug auf das übrige Seiende Sosein.

Die gegenüber der ohne Frage höchst interessanten Problemlösung H.s sich aufdrängenden Fragen sind vornehmlich die folgenden. Wie und womit beweist H. seine These? Ontologisch noch wichtiger ist die Frage, worin denn nun die Daseinsnatur dessen bestehe, das in

bezug auf ein gewisses anderes Etwas als es selbst Sosein ist. Ist denn nicht es selbst ebenfalls schon ein Sosein? Worin soll nun dieses sein eigenes Sosein bestehen? Und ist sein Dasein nicht das Dasein dieses seines eigenen und unmittelbaren Soseins? Wenn ferner, sei es zum Dasein, sei es zum Sosein, die Beziehungen zum allgemeinen Seinszusammenhang wesentlich gehörig sind, erstreckt sich dann die das Sosein und Dasein konstituierende Sphäre der Beziehungen auf alle Beziehungen überhaupt, oder aber auf eine bestimmte Gruppe aus diesen Beziehungen?

Den einen der von H. für seine Auffassung geltendgemachten Beweisgründe haben wir schon kennen gelernt: die Ueberführbarkeit der Soseinsurteile in Existentialsätze und umgekehrt. Ueberzeugende Kraft kommt, wie gesehen, diesem Argument nicht zu.

Das zweite Argument leitet H. aus der Brüchigkeit des Fundamentes ab, das nach ihm die versteckte Unterlage für die so allgemein verbreitete absolute Trennung von Dasein und Sosein bildet. Dieses Fundament sucht er in dem Gebrauch des naiven Weltbewußtseins, die Aussagen über das Seiende sprachlich in solche von substantivischer und adjektivischer Form zu trennen (129 ff.). Spricht der naive Mensch vom »Seienden«, so meint er »Dinge«. Sie substantialisiert er und schreibt ihnen Dasein zu. Sie sind es, die »existieren«. Die Beschaffenheiten, Verhältnisse und Veränderungen der Dinge erscheinen dagegen als ein zu den Dingen hinzukommendes Zweites, das als ein Was, Wie und Sosein von dem Dasein als ihrem Subjekt, dem „substantiv Seienden“, unterschieden wird. Diese sprachliche Trennung von substantivem und adjektivem Sein erhält nun sich und den Glauben an die Getrenntheit von Dasein und Sosein auch noch, nachdem erkannt ist, daß sie, weil auch das „substantive Daseiende“ sein Sosein und das „adjektive Sosein“ sein Dasein besitzt, rein relativer Natur ist. Das Dasein ist in Wirklichkeit „gleichgültig gegen den Unterschied des substantiven und des adjektiven Seins.“ Man findet in der Welt nichts, das nur Sosein oder nur Dasein wäre.¹⁾ Es läßt sich also keine Grenze zwischen dem einen und dem andern ziehen. Uebrig „bleibt nur ein Richtungsgegensatz“ (131). „Das Wesen der Sache liegt darin, daß im Sosein selbst und als solchem ein Daseinscharakter steckt und im Dasein selbst ein Soseinscharakter“ (133). „In den scholastischen Begriffen ausgedrückt, besagt dieses Resultat: die existentia selbst ist auch essentia, und die essentia selbst ist auch existentia“ (134). Zwischen Dasein und Sosein besteht „kein scharfes

¹⁾ Eine Ausnahme wird nachher genannt.

Grenzverhältnis“, sondern „nur ein Richtungsunterschied“. Es folgt dies „aus der allgemeinen ontischen Sachlage, daß alles Dasein von etwas selbst wiederum Sosein von etwas und alles Sosein von etwas auch wiederum Dasein von etwas ist“ (149).

Das Argument H.s beruht auf der Voraussetzung, daß das Verhältnis von Dasein und Sosein entweder das der Getrenntheit, oder aber jenes realer Einheit sei, wie H. es bestimmt. Nun ist die erste Annahme, so verläuft der Beweis, eine Folge der Trennung von substantialem und akzidentalem Sein voneinander, wobei dem ersteren das Dasein, und zwar im Sinne der Unabhängigkeit und Selbständigkeit zugeschrieben wird. Diese Trennung besteht aber in der Wirklichkeit nicht. Es gibt in ihr nichts, was bloß Dasein oder bloß Sosein wäre. Alles, was ist, besitzt vielmehr eine gewisse Bestimmtheit des Seins, also Sosein, und dieses so bestimmte Sein ist daseiend. Gegen diesen Gedankengang ist einzuwenden, daß das hochwichtige ontologische Problem des substantialem und akzidentalem Seins durch Hinweis auf substantivischen und adjektivischen Sprachgebrauch in keiner Weise zu erledigen ist, und daß ferner das Verhältnis von Substanz und Akzidens ein wesensmäßig anderes als das von Dasein und Sosein ist. Was sodann dieses letztere Verhältnis anbelangt, so erschöpfen sich die Möglichkeiten seiner Auffassung keineswegs mit dem Gegensatz »Getrenntheit oder Einheit, so wie H. diese versteht«. Man braucht gar nicht zu bestreiten, daß alles in der Wirklichkeit Unterscheidbare ein daseiendes Sosein ist, um lehren zu können, daß trotzdem das Sosein nicht Dasein, und Dasein nicht Sosein sei. Daß Sosein nicht der realen Sphäre angehören könne, ohne mit Dasein verbunden zu sein, und umgekehrt, ist ein Satz, zu dem sich auch jene Scholastiker ausdrücklich bekennen, welche für die *distinctio realis inter essentiam et esse* eintreten.

Als eine Möglichkeit, seiner Auffassung des Verhältnisses von Dasein und Sosein auszuweichen, erscheint H. die Unterscheidung zwischen zwei Daseinsformen: dem ‚Dasein schlechthin‘, dem ‚ontisch Isolierten‘, ‚der freischwebenden Existenz‘ einerseits und dem ‚Dasein an etwas‘ oder dem, dessen Dasein sein „Woran, Worin und Wodurch hat“ andererseits (134 ff.). Die zweite Daseinsform betrachtet man als „die besondere alles Soseins“. Aber, so bemerkt nun H. hierzu: Erstens ist der Charakter des Daseins nur einer, und ist ganz der gleiche, ob es sich um freischwebendes oder anhaftendes Dasein handelt. Gibt es überhaupt diesen Unterschied, so ist er ein solcher des Soseins. Ein „nacktes Dasein“ ist eine bloße logische Abstraktion. Zweitens entsteht der Schein ontisch isolierter Existenzen dadurch,

daß sich allerdings logisch die Existenz von etwas unterscheiden läßt von den sie tragenden Relationen zum übrigen Seienden. Das Dasein dieses sonstigen Existierenden und jener Relationen gehört eben nicht zum Inhalt des Daseins jenes Etwas selbst. Die Seinsrelationen, auf denen die Existenz eines gewissen Etwas beruht, liegen „in einem Zusammenhang, dessen Dasein nicht identisch ist mit dem Dasein des Etwas“ (135). Trotzdem ist in der ontischen Ordnung selbst das Dasein von etwas nur in dem allgemeinen Zusammenhang durch die es mit diesem verknüpfenden realen Relationen möglich. „Wie die Beschaffenheiten nur etwas »an« einem Dinge . . . sind, so sind auch die Dinge selbst nur etwas »an« oder »in« einem Dingzusammenhang, »im« Weltgeschehen, »in« der Welt. Als ein solches »daran« und »darin« aber gehören sie zum Sosein der Welt“ (136). „Das Dasein des Baumes an seiner Stelle »ist« selbst ein Sosein des Waldes, der Wald wäre anders ohne ihn; das Dasein des Astes am Baum »ist« ein Sosein des Baumes . . . Diese Reihe läßt sich auch umkehren: das Sosein des Blattes »ist« das Dasein der Rippe, das Sosein des Astes ist das Dasein des Blattes u.s.f.“ (133). So „ist immer das Dasein des einen zugleich Sosein des andern“, und besteht alles Sosein „im Dasein von immer wieder anderem und anderem“ (ebda).

XVII.

Will man sich über seine Stellungnahme zu den Thesen H.s klar werden, so hat man sich vor Augen zu halten, daß die zur Behandlung stehende Frage nicht die ist, auf was das Dasein des in der Welt Wirklichen beruhe, von was es abhängt und dergleichen, sondern die, was das Dasein sei, in was seine Natur bestehe, und wie es sich zum Sosein verhalte. Feststeht, daß es kein reines, nacktes Dasein gibt, d. h. kein Dasein, das ein Daseiendes ohne jede inhaltliche Seinsbestimmtheit wäre, das m. a. W. nicht zugleich ein bestimmtes Soseiendes darstellte. Auch das sei nicht in Frage gezogen, daß alles die Wirklichkeit erfüllende Sein und Geschehen mit anderem Sein und Geschehen so zusammenhängt, daß sein Dasein, sein Fortbestehen, seine Aenderungen davon abhängig sind, wie auch es selbst wieder anderes in seinem Entstehen und seinem Dasein entscheidend beeinflußt. Es gibt in diesem Sinne eine reale Schicksalsgemeinschaft alles dessen, was in Raum und Zeit wirklich war, wirklich ist und wirklich werden wird. Ferner darf das Entstehen von etwas nicht so aufgefaßt werden, als ob ein zunächst und aus sich in der Realität getrenntes Sosein und Dasein miteinander zu einem unum compositum vereinigt würden. Es entstehen vielmehr als Wirkung der Ursachen

völlig in Einem das Sosein und sein Dasein, d. h. es entsteht ein bestimmtes daseiendes Sosein, das auch erst und nur hiermit und hierdurch reales Sosein ist.

Wir haben offenbar mit H. mehr gemeinsam, als es diesem selbst wohl scheint. Gleichwohl müssen wir fragen, ob die aufgezählten ontologischen Wahrheiten zu dem Satze führen, das Verhältnis von Dasein und Sosein des Seienden bestehe darin, daß immer und immer wieder im Weltzusammenhang das Dasein des einen das Sosein des anderen sei. Die Behauptung H.s geht dahin, „daß das Sosein von etwas zugleich das Dasein eines anderen und das Dasein von etwas zugleich das Sosein eines anderen ist“ (138). Das Dasein des Baumes, so drückt er sich z. B. aus, ist das Sosein des Waldes. Viel richtiger, scheint mir, würde schon der Ausdruck lauten: das Dasein des Baumes hat teil am Sosein des Waldes. Genau ist aber auch dieser Ausdruck noch nicht. Daseiend sind vielmehr sowohl der Baum als auch der Wald, und beide besitzen dabei je ihr bestimmtes Sosein und ihr Dasein. Ein Baum ist ja nicht ein Wald, und auch das Dasein eines Baumes ist nicht das Dasein eines Waldes. Der wahre Sachverhalt ist dieser: Das Sosein des Baumes ist beteiligt am Sosein des Waldes und das Dasein des Baumes am Dasein des Waldes. Das ist etwas ganz anderes, als H. sagt; denn in diesem Sachverhalt wird mit nichten das Dasein des Baumes identifiziert mit dem Sosein des Waldes wie bei H. Ein daseiender Baum kann teilhaben an einem daseienden Walde, aber braucht es nicht. Und wenn er Teil eines Waldes ist, so ist nicht sein Dasein es, das zum Aufbau des Soseins des Waldes gehört, sondern sein Sosein ist Träger dieser Rolle. Im Verhältnis von Ursache und Wirkung in der Welt stehen sich ebensowenig die Ursache als »Dasein« und die Wirkung als »Sosein« gegenüber. Sondern durch das Dasein der Ursache ist das Dasein der Wirkung und durch ihr Sosein das der letzteren bedingt. Blätter müssen z. B. dasein, damit ein Baum dasein könne, und sie müssen Blätter sein, damit das, zu den sie gehören, das Sosein des Baumes haben könne.

Das Verhältnis von Dasein und Sosein im Seienden scheint mithin durch die These H.s nicht geklärt. Mag ein Geschehen B noch so sehr die notwendige Folge eines Geschehens A sein, wie die Erwärmung des Nagels die Folge des ihm treffenden Schlages des Hammers ist, so besitzen doch beide je ihr Sosein und ihr Dasein, und zwar so, daß nicht das Dasein des A das Sosein des B ist. Der Schlag des Hammers existiert und hat das Sosein des Hammerschlages, aber nicht das der Wärme des Nagels. Dieses ist vielmehr ein

anderes Sosein und besitzt ebenfalls Dasein. Daß der daseiende Hammerschlag mit der daseienden Nagelwärme durch eine kausale Beziehung real zusammenhängt, ist selbstverständlich nicht zu bestreiten, macht aber doch nicht das Dasein des Schlages des Hammers zum Sosein der Wärme des Nagels.

Was H. über Dasein und Sosein behauptet, läßt sich so ausdrücken: Das, was in der Richtung auf ein ihm nachfolgendes und von ihm abhängiges Etwas Dasein genannt wird, eben dieses wird in der umgekehrten Richtung, also in der Richtung von dem nachfolgenden Etwas zu ihm zurück, Sosein genannt. Daraus leitet H. ein Uebergewicht des Daseins über das Sosein ab, insofern das Erste in der ganzen Reihe des Wirklichen, nämlich das Weltganze, nur Dasein, nicht aber auch Sosein sei; denn es gebe ja außer ihm nichts, zu dem es sich als Sosein desselben verhalten könne (138 ff.). H. meint dazu: „Das stimmt gut zusammen mit dem Umstand, daß im Dasein die Seinsweise steckt. Die Seinsweise aber ist an allem Seienden das ontische Grundmoment“ (140). Die allgemeinsten Momente des Seins sind für H. die Seinsbestimmtheit und die Seinsweise. Jene heißt Sosein, diese Dasein. Das letztere teilt sich in die Weisen des Realdaseins und des Idealdaseins. Durch diese Seinsweisen wird der Gegensatz der realen und idealen Seinsphäre begründet. Weil das Sosein als solches sich zu diesen Sphären neutral verhält, so ist nicht das Sosein, sondern das Dasein das ontische Grundmoment.

Die organische Verkettung der Gedanken H.s ist gewiß eindrucksvoll. Was sie uns aber dennoch nicht bringt, ist Klarheit über die Natur des Daseins: eine Klarheit, die um so dringender erwünscht ist, als H. dem Dasein die erste und wichtigste Stelle in der realen und idealen Welt zuweist. Dem Philosophen kann es nicht genügen, daß gesagt wird, es gebe zwei gegensätzliche Daseinsweisen: die Real- und die Idealexistenz. Er muß fragen, wodurch sich diese beiden Weisen voneinander unterscheiden, oder m. a. W. worin das Besondere und Wesentliche der Realexistenz bestehe. Mag sich dies immerhin nicht durch eine Definition bestimmen lassen, so gibt es doch noch andere Wege, die zum Ziel führen. Es hat ja doch ohne alle Frage sachliche Gründe, warum jederzeit und gleichmäßig vom naiven wie vom wissenschaftlichen Menschen an den Realinhalten der Welt Sosein und Dasein unterschieden wird. Diese Gründe können nur in einem Vergleich der an allem Seienden sich dem Bewußtsein aufdrängenden allgemeinen Sachverhalte entspringen.

An erster und grundlegender Stelle zeigt sich dem Bewußtsein das Sosein, d. h. die inhaltliche Bestimmtheit des vielen und mannigfaltigen Seienden, weil in ihm der Sachverhalt der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gegenstände des Bewußtseins gründet. Es werden aber auch noch andere Sachverhalte derselben Gegenstände erfaßt, z. B. die zeitlichen Bestimmtheiten, und von ihnen wird erkannt, daß sie ihren Grund nicht in dem Sosein als solchem haben können, durch das diese Gegenstände inhaltlich bestimmt sind. So sieht sich nunmehr das Bewußtsein genötigt, an den Gegenständen von ihrem Soseinsmoment ein zweites allgemeinstes Moment zu unterscheiden, das den Namen Dasein erhält. Hiermit scheint mir nun der Weg vorgezeichnet zu sein, die Natur des Daseins, soweit dies dem wissenschaftlichen Denken überhaupt möglich ist, zu bestimmen. Er besteht im Aufweis jener beim Seienden erkennbaren allgemeinen Sachverhalte, die ihren Grund nicht in seinem Sosein, sondern in einem davon wesentlich verschiedenen Moment haben, das man Dasein nennt. Erst nachdem auf diese Weise eine klare Unterscheidung von Sosein und Dasein und eine Erkenntnis der Natur des Daseins gewonnen ist, stehen die Unterlagen bereit, ohne welche das Verhältnis von Sosein und Dasein im Seienden nicht mit hinreichender Klarheit bestimmbar ist.

H.s Weg ist ein anderer. Er entwickelt eine sehr bestimmte Auffassung von dem Verhältnis zwischen Sosein und Dasein, ohne daß er zuvor, oder wenigstens zugleich damit, die Natur des Daseins geklärt hätte; denn die Bezeichnung des Daseins als „Seinsweise“ klärt gar nichts. H. ist sich darüber nicht im Unklaren. „Reales Sein ist zwar empirisch nur allzu bekannt, aber was es ist, d. h. was es mit seiner Seinsweise ontologisch auf sich hat, ist deswegen doch nicht weniger ungeklärt“ (142). Gewisse Unterschiede von Sosein und Dasein macht H. geltend. Sosein, weil Bestimmtheit, steht nach ihm in notwendiger Relation zu etwas, an und in dem es ist. „Seinsweise dagegen ist gleichgültig gegen das Woran und Worin. Das Dasein einer Sache steht zwar in Seinsrelationen, die selbst daseiende sind; aber es »besteht« nicht in ihnen. Das Sosein hingegen besteht wesentlich mit in ihnen. Das ist der Grund, warum das Dasein als etwas Selbständiges, das Sosein als etwas Unselbständiges »erscheint« (143). Müssen wir da nicht fragen, worin denn nun das Dasein »besteht«?

Als eine Veranlassung für das Bewußtsein, in der Zweiheit von Dasein und Sosein mehr als nur einen Richtungsunterschied zu erblicken, erwähnt H. schließlich noch die Unterscheidung apriorischen

und aposteriorischen Erkennens. Sosein ist auf beide Weise, Dasein aber nur aposteriorisch erkennbar. Hierzu macht H. die interessante Bemerkung: „Die Zweiheit der Erkenntnisquellen hat ihren Grund in der Organisation der Erkenntnis, also in der Artung des erkennenden Subjekts, nicht in der Artung des Seienden; also auch nicht in einer Gespaltenheit des Seienden in Dasein und Sosein . . . Die Artung und Organisation unsrer Erkenntnis kann die Spaltung zwar nicht in das Seiende selbst hineinbringen — denn das Seiende ist an sich und ihrer Macht entzogen —, wohl aber in den Begriff des Seienden, den sie sich macht“ (149). Nach Wendungen wie diesen müßte man H.s Bestimmung des Verhältnisses von Dasein und Sosein als eine *distinctio rationis* bezeichnen. Die für die Genauigkeit der begrifflichen Bestimmungen des Verhältnisses von Dasein und Sosein so förderliche Subtilität der scholastischen Unterscheidungen fehlt bei H.

Warum bleibt H.s Bestimmung des Verhältnisses von Dasein und Sosein bis zum Schluß unbefriedigend? Einfach darum, weil nicht zuvor die Natur je der beiden Träger dieses Verhältnisses, des Daseins und des Soseins, genau analysiert und festgestellt worden ist. Das gilt nicht nur für den Daseins-, sondern nicht minder auch für den Soseinsbegriff.

(Fortsetzung: folgt).