

Sein, Wert und Ziel.¹⁾

Von Caspar Nink S. J., St. Georgen, Frankfurt a. M.

Platon spricht von einer wahren Riesenschlacht (Gigantomachie), die Philosophengruppen aus Anlaß des Streites über das Sein gegeneinander zu schlagen scheinen.²⁾ Die doppelte Stufe des Seinsverständnisses, das *natura duce* und das reflex-philosophisch vollzogene Verständnis, wird von Platon zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Da wir also ratlos sind, müßt ihr uns ausreichend darüber aufklären, was ihr eigentlich meint, wenn ihr euch des Ausdrucks ‚seiend‘ bedient. Denn offenbar seid ihr darüber längst im klaren, wir dagegen glaubten früher allerdings es zu sein, jetzt aber sind wir in Verlegenheit geraten.“³⁾ In der Gegenwart ist die Lage eher noch ernster. Infolge der stark divergierenden Richtungen, vor allem des Idealismus, der Geltungs- und Wertphilosophie, der modernen Ontologie und Existenzphilosophie, gehen heute die philosophischen Auffassungen über den Sinn des Seins noch mehr auseinander als zur Zeit Platons.

Wenn wir auf philosophische Weise den Sinn der Begriffe Sein, Wert, Ziel, Aktivität bestimmen wollen, so müssen wir die Mahnung Kants beachten, der sich mit Recht gegen das Verfahren wendet, durch das rein induktiv, „rhapsodistisch“ Erkenntnisse als Bauzeug gewonnen und „technisch zusammengesetzt“ werden. Der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger irren bei einem solchen Verfahren um eine Idee herum, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen können; daher sind sie außerstande, den eigentümlichen Inhalt, die systematische Einheit und Grenzen der Wissenschaft zu bestimmen.⁴⁾ Die Zusammenhänge der Begriffe sind nicht auf gut Glück aufzugreifen, sondern in der Ordnung zu entwickeln, die durch die sachlichen Beziehungen vorgezeichnet ist. So sehr ein nicht an der Sache orientierter Begriffsapriorismus abzulehnen ist, so besteht

¹⁾ Der wesentliche Inhalt wurde auf der 49. Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Limburg an der Lahn am 28. August 1935 vorgetragen.

²⁾ Platon, *Sophistes* 246; vgl. *Theätet* 155 E.

³⁾ *Sophistes* 244.

⁴⁾ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 832, 834 f.

doch anderseits die aus dem Wesen der Philosophie sich herleitende Forderung, daß der rationale Gehalt des Seienden und die in ihm gründenden rationalen Zusammenhänge auf streng rationale Weise, in erster Linie aus ihren logischen Ursprüngen heraus dargestellt werden.

Die nachstehende Untersuchung erfolgt auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Realismus und überläßt das Eingehen auf die Grundgedanken der Hauptrichtungen des Idealismus einer andern Gelegenheit. Nach realistischer Erkenntnisauffassung hat Sein immer den Bezug auf Dasein, Existenz; nach ihr gibt es kein überindividuelles Sein. Wenn von der reinen Idee, dem reinen Sinn, von reinen Sinnverhältnissen und Gültigkeitszusammenhängen die Rede ist, so wird immer der Sinn von möglichen oder wirklichen Gegenständen, die Geltung möglicher oder wirklicher Urteile über gegenständliche Verhältnisse betrachtet und dabei von der Individualität und Existenz der betrachteten Gegenstände, sowie von andern Bestimmungen, mit denen die betrachteten realidentisch sind, abstrahiert. Diese Abstraktion ist aufs innigste mit unserm intellektuellen Erkennen verbunden und wird so sehr naturhaft und leicht vollzogen, daß ihr Vollzug unbeachtet bleiben kann, wie schon Aristoteles sagt, daß die Mathematiker (ebenso wie die Platoniker) sich nicht immer klar darüber seien, daß sie erst eine Abstraktion vollziehen.¹⁾

Das „Sein“, der Sinn des Seins ist zwar nicht als solcher seiend, nicht selbst ein Seiendes; insofern sagt Heidegger mit Recht: „Sein“ ist „nie durch Seiendes erklärbar“;²⁾ Logos ist nicht ein „Vorhandenes“, nicht ein Ding; sondern der Sinn des Seins ist dasjenige, wodurch ein Seiendes ist, was es ist. Der Sinn des Seins wohnt dem Seienden nicht bei (ist in ihm nicht vorhanden) als Seiendes im Seienden; diesen Sinn hat das Aristotelische *ἐννῶσθαι* (Innewohnen) weder bei Aristoteles noch in der aristotelischen Scholastik; sondern die Idee des Seins ist innerer, das Seiende konstituierender, selbst nicht seiender Bestandteil des Seienden, der abstraktiv erfaßt wird; nicht selbst ein Etwas, sondern inneres, konstitutives, ergänzungsfähiges und ergänzungsbedürftiges Prinzip des Etwas. Von diesem Seinsbegriff behaupten: „Sein“ werde als „Vorhandenheit“ bestimmt, ist ein Mißverständnis. Wenn man sagt: „der Sinn haftet am Wirklichen“, „der Sinn ist wirklich“, so können beide Ausdrücke mißverständlich sein. Der Sinn „haftet“ nicht wie eine Eigenschaft am Wirklichen -- so wäre er wieder eine singuläre Bestimmung des Wirklichen -- noch ist er als

¹⁾ Aristoteles, *Physic.* II, 2, 193 b 35 f.

²⁾ M. Heidegger, *Sein und Zeit* I, Halle 1927, 208; vgl. 207.

solcher (in allgemeiner Form) wirklich. Sondern: nur Seiendes kann wirklich sein; Seiendes ist aber, was es ist, durch seinen Sinn.

Aristoteles versteht unter der „Ersten Philosophie“ die Wissenschaft vom $\delta\nu \eta \delta\nu$, vom Seienden als Seienden, Heidegger setzt an Stelle der Frage nach dem „Seienden als Seienden“ die nach dem „Sinn des Seins“, d. h. die Frage nach einem inneren konstitutiven Bestandteil des Seienden, der in der Abstraktion rein als solcher festgehalten wird, wobei freilich die Abstraktion bei Heidegger unberücksichtigt bleibt. Heideggers Frage ist somit in der Aristotelischen enthalten, wie auch in der aristotelischen Scholastik erkannt ist.

Sinn (Logos, Wesenheit) ist ein Urbegriff, gegeben mit dem Begriff des Seins, daher so umfassend wie dieser; d. h. nichts von all dem, was ist und sein kann, ist ohne Sinn; alles ist sinnhaft, jeder Seinsbegriff ist zugleich ein Sinnbegriff. Logos heißt ursprünglich Wort, Rede: das Seiende redet durch seinen Sinn zum verstehenden Geist. Der Sinn ist Voraussetzung und Grund dafür, daß Seiendes begriffen werden kann; Seiendes ohne Sinn — allerdings ein Widerspruch! — wäre unbegreiflich.

Nach diesen skizzenhaften Andeutungen, die, wie der Kenner feststellen wird, überall über sich hinausweisen und mitten in den großen Kreis der Fragen hineinführen, die in der Gegenwart unter den Namen: Idee, Sinn, Logos, Geltung, Gegenstand, objektiver Geist u.s.w. eine sehr ausgedehnte Behandlung finden, sind nunmehr Sinn und Zusammenhang der Begriffe Sein, Wert, Ziel, Aktivität zu bestimmen.

Das Seiende (ens) ist zu definieren als dasjenige, was existieren kann. Unter diesen Begriff fällt auch das existierende Sein, das eben weil es tatsächlich existiert, auch existieren kann.

Das Wirklichsein, Realsein, d. h. dasjenige, wodurch etwas in der Realordnung ist, ist ein letzter Begriff, der nicht gleichbedeutend ist mit „eine Stelle in der Zeit haben“, wie Husserl sagt. Der Begriff der Zeit, d. h. der sukzessiven Dauer im Dasein, setzt den Begriff des Wirklichseins bereits voraus. Realsein bedeutet ferner weder soviel wie „in gesetzmäßigem Zusammenhang stehen mit faktischen und möglichen Wahrnehmungsinhalten“, noch Auftreten von etwas in sog. gesetzmäßigen „Wahrnehmungsmöglichkeiten“, wie man in neukantischen Schulen meinte. Die Wahrnehmungsmöglichkeit folgt erst aus dem Realsein.

Der Begriff des Seienden wird mit Recht als der inhaltlich einfachste und abstrakteste von allen Begriffen bezeichnet, und wie er nicht genus oder species oder eines von den andern Prädikabilien ist, sondern alle species und genera übersteigt, so ist er auch nicht

aus *genus* und *differentia specifica* zusammengesetzt. Doch ist auch in seinem Inhalt — ebenso wie bei allen unsern Begriffen — eine Mehrheit und zwar notwendigerweise eine Dreiheit von Elementen zu unterscheiden: 1. die Wesenheit (*quidditas*, der Seins-Sinn), d. h. dasjenige, wodurch das Seiende das ist, was es ist; 2. das mögliche oder aktuelle Dasein, d. h. dasjenige, wodurch das Seiende im Zustande der Möglichkeit oder Wirklichkeit ist; und 3. das Subjekt, das *Compositum* aus Wesenheit und Dasein, *ens*, d. h. dasjenige, was Sinn hat und existieren kann. Und zwar bilden Subjekt, Wesenheit und Dasein in dem Sinne eine Einheit (und Ganzheit), als das Dasein die Vollendung (Vollkommenheit) der Wesenheit und des Subjekts ist. *Exsistentia est actus essentiae (et entis), complementum possibilitatis*. Das Begriffspaar Potenz und Akt hat hier seinen logischen Ursprung, es ist unzertrennlich mit dem Begriff der Kontingenz gegeben. Jedes Seiende ist Einheit unterschiedener und darum auch irgendwie gegensätzlicher Momente. Potenz und Akt stehen im relativen Gegensatz, in korrelativer Zuordnung. Der menschliche Geist ist zwar ein geborener Feind des Widerspruchs, nicht aber des Gegensatzes als solchen. Nur der eigentliche Widerspruch wäre Auflösung und Vernichtung von Sein und Denken, der Gegensatz aber und die Einheit gegensätzlicher Elemente sind innerstes Wesen von Sein und Erkennen.

Näherhin ist das korrelative Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein derart, daß das logisch Frühere nicht die Korrelation ist, sondern die Korrelation folgt der Wesenheit und dem Dasein; diese sind das logisch Frühere, sie stehen in Korrelation.¹⁾ Im Verhältnis von *ens* und *actus entis* steckt ferner der Begriff des Guten (*bonum*) und des Zweckes. Das Dasein ist das das Subjekt Vollendende, Vervollkommnende, das ihm Entsprechende. Subjekt und Wesenheit sind naturhaft auf das Dasein hingeordnet; die Finalität gehört zum innersten Wesen des Seienden und damit dringt die Zweck-

¹⁾ Der Begriff der Einfachheit entspringt ebenfalls hier. Absolut einfach ist das Seiende, bei dem jedwede Art der Seinszusammensetzung aus einem potentiellen und aktuellen Bestandteil ausgeschlossen ist. Die verschiedenen Arten der Einfachheit bestimmen sich aus dem Verhältnis von Potenz und Akt. — Die Seinsmodalitäten: Notwendigkeit, Unmöglichkeit, Zufälligkeit, Möglichkeit, bestimmen sich ebenfalls aus dem Verhältnis von Potenz und Akt. Absolut notwendig ist das, was innerlich notwendig mit einer Wesenheit gegeben ist; das Gegenteil ist innerlich unmöglich. Zufällig (kontingent) ist das, wogegen etwas seinem Wesen nach indifferent ist; möglich das, was sein kann, wobei unter seinen Umfang sowohl das Notwendige, wie auch das Zufällige fällt. Mehr Seinsmodalitäten sind nicht möglich. Die Urteilsmodalitäten gründen in den Seinsmodalitäten.

bestimmtheit in den Begriff eines jeden Seienden ein. Die Idee des Seienden enthält zwar explicite nur, was es ist (die konstitutiven Wesensbestandteile), implicite aber zugleich immer auch, woher und wozu es ist (Grund und Zweck, die bei Gott zu seinem Wesen gehören, bei allen kontingenten Seienden aber aus dem Wesen folgen). Wenn freilich im Begriff des Seienden keine Vielheit unterscheidbar wäre, so ließe sich nicht von seiner relationalen, sinnvoll ausgerichteten Natur, von seinem Gut- und Wertvollsein sprechen (der Satz: *omne ens est bonum*, ließe sich nicht begründen).¹⁾

Wir sehen hier schon, daß die Zweckursache wohl nicht im ausschließlichen Sinne zu definieren ist als: „das, weswegen etwas geschieht“, sondern grundlegender (tiefer) und weiter als: „das, weswegen etwas ist oder geschieht“; ganz allgemein das aristotelische *οὐ ἔνεκα*.

Das allgemeine Verhältnis von Wesenheit und Dasein ist, wie das allgemeine Prinzip des Seins, so auch das allgemeine Prinzip der Intelligibilität. Alle Möglichkeit, auch die bloß innere, reine oder logische Möglichkeit, hat ihrer Natur nach den Bezug auf das Wirklichsein. Wie die Wesenheit, so ist auch jede Seinsmodalität auf das Wirklichsein hingeordnet. Darum fragen wir bei allem Seienden nach den Bedingungen seiner Möglichkeit, richtiger: nach dem Grunde, womit es gegeben ist; bei dem innerlich notwendigen und dem unmöglichen Seienden nach dem Grunde seiner inneren Notwendigkeit und Unmöglichkeit, bei allen zufälligen Sachverhalten nach der Ursache ihrer Faktizität. Die Wesenheit der kontingenten Dinge mag in sich noch so sehr aus Elementen, die gegeneinander indifferent sind, zusammengesetzt sein, sie mag noch so indifferent gegen ihre Existenz sein, sie hat doch die fundamentale Hinordnung auf das Wirklichsein. Das Wirklichsein-können gehört zur Definition des Seienden.

Daraus folgt: das intellektuelle Erkennen kann in einem tiefen Sinne als Erfassender inneren Ordnung und zutiefst relationalen Struktur des Seienden bezeichnet werden, wobei diese Ordnungs- und Relationserkenntnis eine wesentlich tiefere ist als die Erkenntnis der äußeren

¹⁾ Wenn man den Satz: alles Seiende ist gut (werthhaft), durch die Ueberlegung zu begründen sucht: das Sein ist die Grundlage von allem, und alles, was kein Sein hat, ist nichts, also wären die Werte ohne Sein nichts, so ist das nur eine äußerliche, nicht in die Sache eindringende Erwägung, die nicht den Grund angibt, warum und inwiefern alles Seiende gut ist. Ein Sachverhalt wird erst dann auf wissenschaftliche Weise erkannt, wenn er aus seinem eigentümlichen Prinzip (Grund) erkannt wird. Auch die Folgerung: Seiendes kann einem andern werthhaft sein, also ist es selber werthhaft, gibt nicht den inneren Grund der Werthhaftigkeit des Seienden an.

Ordnungs- und Beziehungszusammenhänge, in denen die Dinge stehen. Bestimmtheit, Form, Akt eines Gegenstandes schließt ein relationales Moment ein. Schon der Begriff des abstrakten Seins besagt eine vom Sinn und Zweck durchwaltete, eine logisch-teleologisch ausgerichtete Einheit, die darum in jedem Seienden sich findet.¹⁾

Jeder Begriff stellt mithin eine *unitas multiplex* und bei der Wiedergabe des kontingenten Seins eine synthetische Einheit dar;²⁾ und unser Begreifen ist immer Auffassen einer strukturellen Einheit, die eine Vielheit unterschiedener Elemente enthält; weder also ausschließlich Unterscheiden noch ausschließlich Verbinden, sondern Erfassung der *unitas multiplex* und ihrer sinnvoll ausgerichteten Natur. Und zwar ist die verbindende Einheit mit dem Objekt selbst, mit seinem Sinn gegeben;³⁾ nicht gilt Kants Satz, daß sie „nur vom Subjekt

¹⁾ Der Begriff der Gestalt ist heute einer der wichtigsten und fruchtbarsten Begriffe der Psychologie und Aesthetik. Bei einer eigentlichen Gestalt, etwa der Fünf auf dem Würfel, werden die fünf Punkte nicht einfach zusammengezählt, sondern die Gestalt ist eine auf Grund des Sinneseindrucks erfaßte Ganzheit, etwas Neues gegenüber den einzelnen Elementen, die sie enthält. Dieser Begriff der Ganzheit aber hat seinen logischen Ursprung bereits im Begriff des Seienden, der nicht bloß eine Summierung der Elemente ist, sondern eine sie enthaltende sinnvolle, logisch-teleologisch ausgerichtete Ganzheit. Jedes Seiende ist ein Ganzes, in dem mehrere unterschiedene und darum auch irgendwie gegensätzliche Bestandteile einander ergänzen. Erst recht ist jeder näher bestimmte Begriff und infolgedessen auch jede Aussage und Schlußfolgerung eine innerlich gegliederte sinnvolle Einheit. Jeder Satz, jeder Syllogismus hat einen einheitlichen Sinn, der nicht bloß wie ein Band die einzelnen Teile zusammenhält, durch den vielmehr das Ganze innerlich geformt und ausgerichtet ist. Kein Gegenstand weist eine letzte Starrheit auf, sondern hat eine sinnvoll geformte Natur. Die Ganzheitsbezogenheit kennzeichnet nicht bloß das organische Sein, sondern ausnahmslos jedes Seiende. Der Formbegriff beherrscht alles Seiende. Und zwar ist jeder Gegenstand ein natürliches Ganzes; er ist in einem ganz andern Sinne Ganzes, als etwa ein Steinhaufen ein Ganzes von Steinen ist, oder selbst ein Haus, das doch viel mehr wieder ein Ganzes seiner Bausteine ist als ein Steinhaufen. Aber selbst schon ein Steinhaufen ist mehr als eine bloße Summe von Steinen, weil eine solche gar nicht zu einem Haufen eben angehört zu sein braucht; vgl. Bruno Bauch, *Die Idee*, Leipzig 1926, 140. Der Ganzheitscharakter ist nicht bloß der Idee, sondern jedem Seienden eigen.

²⁾ Auch der transzendente Idealismus betont nachdrücklich, daß jede Form als Ausdruck einer kompositionellen Synthesis zu verstehen sei, durch die der Inhalt Einheit, Form, Ganzheit und „Zusammenhang“ erhalte.

³⁾ Darum entsprechen den Seinsstufen auch die Einheitsstufen. Schon jedes leblose Ding ist gesetzliche Einheit einer Vielheit; noch klarer zeigt sich bei den Lebewesen die Beziehung aller Teile auf das Ganze; im bewußten Leben sind durch die Einheit des Bewußtseins alle Akte einem Subjekt zugehörig; die höchste Einheit in der Vielheit ist die des Geistes. Es ist nicht bloß eine immer wieder feststellbare Tatsache, sondern ein metaphysisches Seinsprinzip, daß jedes Seiende eine „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ ist.

hervorgebracht werden kann¹⁾ Damit aber sind hochbedeutsame Probleme gegeben: das Verhältnis der Einheit (Ganzheit) und Vielheit, der Identität und Verschiedenheit, von Potenz und Akt. Grundsätzlich enthalten alle unsere Erklärungen ein dualistisches Element. Es ist nicht zufällig, daß der Dualismus von jeher eine so große Rolle im Erklärungsbedürfnis der Menschheit spielt; er greift in alle Gebiete des Wissens ein. Platon sieht mit Recht die Fähigkeit der Philosophie darin, das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu erkennen. Analyse und Synthese gründen letztlich im Begriff des Seins. So groß aber die Bedeutung des Unterscheidens in unserm Denken ist, so geschieht doch das Unterscheiden nicht, um bloß bei Unterschieden stehen zu bleiben, vielmehr ist unser Erkennen bei allen Unterscheidungen zugleich Einheitserfassung. Das zeigt sich grundsätzlich schon an dieser Stelle als vom Seienden aus bestimmt. Der starke Drang, „gleichsam hinter das Sein zu kommen“, das Sein als eine Struktur zu begreifen, der in der Geschichte der alten wie neuen Philosophie immer wieder hervortritt, erweist sich grundsätzlich als berechtigt.

Schon der Urbegriff der Philosophie ist nicht ein ganz undifferenziertes von der Abstraktion übrig gelassenes Residuum, sondern ein wirklicher Anfang des Systems, d. h. ein solcher Anfang, von dem aus man nicht äußerlich und lediglich mittels der Erfahrung weitergeht, sondern der ein Prinzip der logischen Entwicklung, der die Notwendigkeit des Fortschreitens und die Rücksicht auf das weitere Fortgehen logisch in sich schließt und die weitere Richtung des Systems anzeigt. In diesem Sinne setzt schon mit dem abstrakten Seinsbegriff eine „Bewegung“, eine „Dialektik“ der Gedanken ein, die ganz an der Sache orientiert ist und nicht eher zum Ziele, zur Ruhe kommt, als bis sie bei Gott angelangt ist, bei dem alle Vollkommenheiten nicht bloß faktisch, sondern innerlich notwendig identisch sind, bei dem m. a. W. alle Seinsindifferenz und Potentialität absolut notwendig ausgeschlossen ist. Echte Dialektik ist nicht Spielerei mit Gedanken oder Begriffen, sondern Entwicklung der in der Sache gelegenen logischen Zusammenhänge, die eine Hauptaufgabe der Philosophie, den Kern der Metaphysik bildet. Jede echte Erkenntnis hat die innere Tendenz, durch das, was sie logisch einschließt, voraussetzt und zur Folge hat, sich zum System auszuwachsen. Wahre Realdialektik geht nicht an

¹⁾ Auch diese Grundfunktion des Denkens ist vom Objekt, vom Seienden her bestimmt. Sie wird nicht bloß erfahrungsmäßig erkannt, sondern vor allem durch das Eindringen in das Wesen des Begriffs. Einheit und Unterschied sind deshalb im Denken untrennbar verbunden, weil sie im Seienden notwendigerweise sich finden.

den Gegenständen vorbei, sondern dringt tief in sie ein, erfäßt sie in ihrem Innersten, in ihrem allem Geschehen zugrunde liegenden Sinn. Das Erkennen stützt sich dabei zwar nicht auf empirische Beobachtung, bewegt sich aber nicht widerstandslos, nicht frei konstruierend, sondern geführt von der Sache. Entscheidend wichtig freilich bei der Real-dialektik ist, daß der Ausgangspunkt richtig bestimmt wird. Sonst entsteht ein fehlerhaftes Begriffssystem, eine begriffliche Konstruktion, die frei im Luftleeren schwebt.

Wenn man die Eigenart des Seinsbegriffes betrachtet, so wird verständlich, wie Aristoteles, nicht weniger wie Heraklit und Parmenides, den Begriff als schwierig empfand: „Und auch die von alters her wie gegenwärtig und allezeit aufgeworfene und nie hinreichend aufgeklärte Frage: was ist das Seiende, bedeutet nichts anderes als: was ist die *Usia*“¹⁾: das Wesen, das Seinshafte, der „Seins-Sinn“ (Heidegger). Bis heute finden sich bekanntlich auch bei den Anhängern der aristotelischen Philosophie Verschiedenheiten in der Auffassung des Seinsbegriffes.

Es bestätigt sich das Wort Hegels: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, noch nicht erkannt“.²⁾

Auch folgendes ist von hoher Bedeutung. Weil das Seiende notwendigerweise aus Wesenheit und Dasein besteht und zwar derart, daß die Wesenheit auf das Dasein hingeordnet ist, so hat es in seiner Einheit notwendigerweise sowohl statische Wesensverhalte wie auch dynamische Daseinsverhalte. Mit der Wesenheit sind statische, ruhende, logische Soseins-Sachverhalte gegeben, mit dem Dasein (actus) aktive (dynamische) Sachverhalte. Das aktive Moment ist vom Seienden gar nicht zu trennen, auch vom möglichen Seienden insofern nicht, als es auf das Dasein, als seinen actus, hingeordnet ist.³⁾ Das Seiende weist also in seiner Einheit auch die statisch-dynamische Dualität auf, niemals nur statische oder nur dynamische Sachverhalte. Dieses Urverhältnis ist bereits im Begriff des abstrakten Seins und daher einschließlich auch im Kontradiktionsprinzip enthalten, eben deshalb weil auch der Begriff des Seins eine Einheit

¹⁾ Aristoteles, *Met.* VII, 1, 1028 b 2—4.

²⁾ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede. SW 2, herausg. von H. Glockner, Stuttgart 1927, 33. Richtig heißt es ebenda: „Das Analysieren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der Form ihres Bekanntseins“.

³⁾ Selbst die Gegensätze zeigen den dynamischen Charakter des Seienden, wie wohl schon die Sprache anzeigt: das Sein ist mit seiner Verneinung unvereinbar, ist unmöglich seine Verneinung, steht zu ihr im Gegensatz, Widerspruch, kann nicht seine Verneinung sein.

aus Wesenheit und (möglichem oder wirklichem) Dasein ist. Daher gilt das Widerspruchsprinzip absolut allgemein, sowohl für die statische Soseinsordnung wie für die dynamische Daseinsordnung. Immer sind daher auch beim Seienden statischer (logischer) Wesensgrund und dynamischer Daseinsgrund zu unterscheiden, und zwar ebenfalls in so vielfacher Beziehung, als beim Seienden von Wesens- und Daseinsverhalten die Rede sein kann.

Wert und Ziel. Wenn wir in der Literatur nach einer Definition des Wertes suchen, so stoßen wir auf Begriffsbestimmungen folgender Art. Der Wert „ist eine nicht weiter zurückführbare Relation zwischen einem (‚wertenden‘) Subjekt und einem (‚wertvollen‘) Objekt. Wert ‚hat‘ etwas, insofern es wegen seiner Brauchbarkeit für einen zwecksetzenden Willen in irgendeinem Grade als begehrtbar erscheint“.¹⁾ In der Gegenwart betont man vielfach, der Wert sei nichts unabhängig von jeglichem Subjekt und seinem Wollen oder Fühlen Gegebenes; er sei nicht etwas an sich Seiendes. Gemeinsam in der neueren Wertphilosophie ist die Beziehung des Wertes auf das bewertende Subjekt, wobei dieser bald auf das Gefühl, bald aufs Wollen, Streben, Zwecksetzung, Bedürfnis oder Entwicklungsstreben bezogen wird. Das Wirkliche müßten wir freilich als an sich bestehend denken, aber ein Wert außer aller Beziehung zu bewertenden Subjekten wäre ein Wert, der für niemand wertvoll wäre. Aller Wert sei nur aus Werthaltungen heraus verständlich. Die Wertfrage sei eine Frage unserer Welt, der erlebten Welt. Diese Relation auf das Subjekt, die der „Naive“ nicht beachte, lasse sich aus dem Begriff des Wertes nicht herausnehmen, ohne diesen selbst zu zerstören. „Hebt man das Wollen und Fühlen auf, so gibt es keine Werte mehr“.²⁾ Daher sei der Wert im Unterschied vom Sein als etwas Relatives, nicht als etwas Absolutes aufzufassen. In den Werturteilen werde infolgedessen nicht ein Sein oder Sachverhalt erkannt, vielmehr werde ein Wert beigelegt und damit der Gegenstand als wertvoller erst geschaffen. Und dabei könnte es sich sowohl um wirkliche wie um bloß gedachte Objekte handeln. Zu den letzteren gehören alle Ideale, die wir als Ziele unsers Handelns denken.

In dem Begriff des Wertes, der Gutheit ist freilich ein Streben enthalten. Gerade dieses Streben aber gehört, wie wir sahen, zum innersten Wesen des Seienden. Jedes Seiende ist auf das Dasein

¹⁾ Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* III⁴, von Karl Roretz, Berlin, 1930, 514.

²⁾ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, 253.

hingebordnet. Daher ist das Dasein für das Seiende eine Vollendung, eine Vollkommenheit, es ist ihm angemessen, entsprechend. Das Seiende ist also, soweit es daseiend ist, vollkommen, vollendet. Soweit es dagegen bestimmbar ist, kann es eine Vollkommenheit, eine Vollendung erhalten. Das Gute besagt nicht bloß die Beziehung zum sensitiven und rationalen Streben, der Zusammenhang ist tiefer: das Gute schließt die Beziehung zum Streben ein, die ganz allgemein mit dem Seienden als solchem gegeben ist und entsprechend der spezifischen Verschiedenheit des Seienden spezifisch verschieden ist; die Naturdinge haben ein Naturstreben, die belebten Wesen ein lebendiges Streben, die sinnenbegabten Wesen ein sensitives Streben, die vernunftbegabten Wesen ein rationales Streben; und zwar geht dieses Streben jeweils sowohl auf die Existenz des betr. Seienden wie auch auf sein Handeln.¹⁾ Der Begriff der Gutheit, des Wertes besagt also nicht primär die Eigenschaft oder Qualität eines Seienden; der Begriff ist grundlegender: Gut ist das, was einem Seienden entsprechend ist; in erster Linie aber ist das Dasein dem Seienden entsprechend. Der Wert ist mit der innerlich relationalen Struktur des Seienden gegeben. Weiterhin kann dann selbstverständlich auch eine Eigenschaft oder eine Beziehung zu einem andern einem Seienden gut, wertvoll sein. Der Aktus als solcher ist ein bonum; insofern etwas aktual ist, hat es eine Vollendung.²⁾ Schon hier ist ersichtlich, daß der alte Satz: omne ens est bonum, weit entfernt, einen nichtssagenden Inhalt zu haben, vielmehr eine tiefe Seinserfassung ausspricht, nämlich die teleologisch auf das Dasein als seine Vollendung hingebordnete Natur des Seins. Das Gute besagt also immer, auch im Falle der bonitas absoluta, ein Subjekt, dem etwas entsprechend ist; die Subjekts- und Strebensbezogenheit ist vom Begriff des Guten nicht zu trennen; jedem Seienden (Subjekt) ist sein Dasein entsprechend; jedes Seiende ist deshalb ein Wertträger, weil es Dasein hat oder haben kann. Insofern ist es wahr, daß es einen „Objektwert“ ohne „Subjektwert“ gar nicht geben kann. Wert besagt also wesentlich mehr als eine Beziehung des Objekts zu einem wertenden Subjekt, das sich in einem Akte des Gefallens oder Mißfallens auf das Objekt richten kann — darin liegt zwar auch ein Wert, das sog. relativ Gute —, vielmehr ist natura prius jedes

¹⁾ Vgl. die treffende Darlegung bei Thomas v. A., *De verit.* q 21 a 2, die schließt: „Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est, quod sit aliquod ens, quod non habeat esse, ita necesse est, quod omne ens sit bonum ex hoc ipso, quod esse habet“.

²⁾ Vgl. S. Thomas, *C. gent.* III, 7.

Seiende in sich selbst — das Subjekt in sich selbst und das Objekt in sich selbst — gut, wertvoll, auch abgesehen davon, daß es einem andern entsprechend sein kann.

Die Begriffe des Wertes und der Teleologie stehen in folgendem Zusammenhang. Etwas ist nur deshalb geeignet und würdig, als Ziel zu gelten, weil es gut, wertvoll ist. Die Teleologie setzt den Wert voraus und wird durch ihn fundiert. Wert und Streben sind eindeutige, wesenhafte Korrelate. Der Wert ist mit dem Begriff des Guten inhalts- und umfangsgleich.

Die Natur der Dinge ist somit ein ihnen eingesenkter göttlicher Kunstplan, durch den sie auf ein bestimmtes Ziel seinsmäßig angelegt sind. Jedes Seiende trägt ein inneres Gesetz seines Strebens in sich, nach dem es sich selbst entfaltet und zur Vollendung anderer beiträgt.¹⁾ Die Alten hatten einen tief in die Sache eindringenden Wertbegriff. Dem Stoffe wohnt nach Aristoteles ein natürliches Streben nach der Form — als der Bestimmtheit, der Vollkommenheit und Vollendung — inne.²⁾ Aristoteles-Thomas fassen die Form zugleich als Zweck. Die Form ist das verbindende, ordnende, gestaltende Prinzip. Man versteht in diesem Zusammenhang, warum Aristoteles die Aktualität *ἐν-τελ-έχεια* nennt, worin wahrscheinlich das Wort *τέλος* steckt; der Terminus bedeutet Vollendung, Vollkommenheit. Das Wirkliche ist die Verwirklichung eines Zweckes, was der Ausdruck *ἐντελέχεια* besagt.³⁾ Das gilt selbst in dem Sinne von Gott, als Gott sich selbst letztes Ziel seines Wollens und Liebens ist.

Das wirkliche Sein (ens in actu) ist innerlich auf das Wirken hingeeordnet, es ist dynamisch, zum Wirken befähigt

¹⁾ Vgl. Aristoteles, *Physic.* II, 8, bes. 199a 33—b33; dazu den Kommentar des hl. Thomas, in 2 *Physic. lect.* 14.

²⁾ Vgl. Aristoteles, *Phys.* I, 9, 192a 18f.; *Met.* XII, 7, 1072b 1—3.

³⁾ Bei der philosophischen Behandlung der Finalität unterläuft recht oft ein Mißverständnis. Man zeigt an der Hand der Tatsachen, wie in den Gestalten und Einrichtungen der Natur der Zweck obwaltet, beim Menschen, im Tier- und Pflanzenleben, in den klimatischen Verhältnissen, den Sternbahnen usw. Allein, derartige Ausführungen sind nichts weiter als Herübernahmen aus den entsprechenden Naturwissenschaften, die erforschen, welche zweckvollen Einrichtungen und (physisch notwendigen) Gesetzmäßigkeiten tatsächlich bestehen. Die Philosophie dagegen hat zu untersuchen, was der Zweck seinem ursprünglichen Sinn nach ist, wie er dem Seienden wesensnotwendig zukommt, welche metaphysischen Prinzipien darin gründen, welche Schlüsse sich daraus ergeben. Diese Untersuchungen lassen sich nicht auf empirische Weise durchführen. Es gibt keine Empirie des Apriori. „Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 832).

und notwendig immer auch irgendwie handelnd;¹⁾ Sein ist nicht Wirken, aber das Wirken folgt aus dem Wirklich-sein; *agere (operari) sequitur esse.*²⁾ Die spezifische Art der Handlung gründet in der spezifischen Beschaffenheit des Wesens, das den Aktus hat.

Darin, daß jedes Seiende innerlich auf seine Vollendung und das potentiell Seiende auf den ihm entsprechenden Aktus hingeordnet ist — *potentia ordinatur ad actum* —, folgt, daß jedes Seiende, bei dem eine Potentialität besteht, von innen heraus, mit naturhafter Tendenz nach der seinem Wesen entsprechenden Vollendung strebt. Jedes potentiell Seiende hat also eine innere Unruhe, Bewegung und Spannung, strebt naturhaft über sich hinaus; was dasselbe ist: es hat nicht in sich sein letztes Ziel. Eine Erfüllung seines Strebens durch irgend ein endliches Gut, eine „irdische Vollendung“, ist unmöglich. Der reine Akt, Gott ist das Ziel von allem, Ziel schlechthin. Alle andern Wesen (*entia*) sind voll von Bewegung und wechselvoller Eigenart. Und zwar ist mit ihrer Hinordnung auf den ihnen entsprechenden Aktus gegeben, daß sie nicht bloß etwas werden, sondern über das Werden hinaus etwas sein, das ihrer Natur Entsprechende sein wollen; sie streben nach der ihrer Natur entsprechenden Vollendung (d. h. um spätere Resultate voranzunehmen, nach immer größerer Verähnlichung mit Gott).

Daß der Mensch ruhelos weiterstrebt, ist nicht bloss eine immer wieder feststellbare Tatsache, sondern Auswirkung einer Naturanlage, die sich in entsprechender Weise auf allen Stufen des kontingenten Seienden findet und die sich mit immanenter Notwendigkeit rastlos entfalten muß. Daher spricht der Mensch leicht und naturhaft an auf alles, was dieses Streben fördert, und sträubt sich ebenso naturhaft gegen dawiderstehende Hindernisse. Er erkennt in vorphilosophischer Weise dieses Naturstreben mit einer ähnlichen Leichtigkeit wie die ersten Begriffe und Prinzipien. Weil ein wesensnotwendiger Sachverhalt vorliegt, deshalb spielt dieses Streben eine so große Rolle in der Philosophie und der andern Literatur. Doch ist einzusehen, daß die Philosophie ihrer wissenschaftlichen Eigenart entsprechend nicht wie von ungefähr auf dieses Naturstreben stoßen

¹⁾ „Unumquodque, in quantum est actu, agit“ (S. Thomas, *S. theol.* 1 q 5 a 5).

²⁾ Das Wort besagt wohl nicht bloß: das Handeln setzt das Sein, das Wirken das Wirklich-sein logisch voraus, sondern mehr: dem Wirklichsein folgt das aktuelle Wirken naturhaft; das aktuelle Wirken ist mit dem Wirklichsein naturhaft unzertrennlich gegeben, so daß jedes Wirklichseiende auch wirkt. Das rein das Wirklich-Seiende (der *actus purus*, Gott) ist reinste Aktivität. Jedes Seiende, das irgendwie potentiell ist, ist immer sowohl aktiv, wirkend wie auch passiv, leidend.

darf, sondern seinen wahren Ursprung und die Zusammenhänge, in denen es notwendigerweise steht, aufzudecken hat. Erst dann beschäftigt sie sich in philosophischer Weise mit ihm.

Das Wirkliche ist ein Gefüge von Entelechien. Die Kraft fließt aus dem innersten Wesen des Seienden, entfaltet und äußert sich in seinen Erscheinungen. Das ist der Sinn des Wortes: die Idee beherrscht die Erscheinungen. Die Idee ist nach Platon *ῥαξίς* und *νόμος*, Ordnung und Gesetz; er spricht von der Parusie, der Erscheinung, Gegenwart der Ideen in den Dingen, welche an jenen teilhaben;¹⁾ Aristoteles lehrt die Parusie der Form im Stoff. Das gesetzmäßige Wirken der Dinge gründet in ihrer inneren Anlage. Das Seiende hat in jeder seiner Gestalten eine bestimmte Ausdruckskraft. Das Ding ist nicht bloß, wie der englische Empirismus der Aufklärungszeit meinte, die Summe seiner Erscheinungen, die Kraft nicht nur die Gesamtheit ihrer Wirkungen, die Seele nicht bloß die Folge ihrer Einzelerlebnisse. Kein Ding kann ein bloßes Konglomerat von Erscheinungen sein. Jedes Seiende hat ein inneres Aufbau-, Gestaltprinzip (*μορφή*), ist, wie eine logisch-teleologisch gegliederte Einheit, so auch ein logisch-teleologisch geordnetes Zusammenspiel von Kräften. Jedes Wirkliche ist eine Wirkenseinheit. Die Idee ist Einheitsprinzip und bestimmt das innere Entwicklungsgesetz.²⁾ Darum zeigt die Natur der Dinge sich in ihrem Entstehen. Das Samenkorn entwickelt sich naturhaft zur Pflanze; der Kern, das junge Bäumchen hat ein inneres Prinzip der Entwicklung der Zweige, Blätter, Blüten, Früchte. Beim Kinde kommen von innen heraus nacheinander die körperlichen Vermögen und die geistigen Tätigkeiten zur Erscheinung; und so bei jedem Seienden.³⁾

¹⁾ Platon, z. B. *Phädon* 100 C.

²⁾ Schon Platon sah in den Ideen etwas, das das Geschehen irgendwie bestimmt, das aus dem Chaos den Kosmos macht. Wenn wir hier von der platonischen Ideenlehre absehen und nur den Gedanken berücksichtigen, auf den es ankommt, wenn wir sagen, die Idee bestimme das Geschehen, so ist dieses Bestimmen im Sinne des aristotelischen Realismus nicht als ein von außen auf die Dinge erfolgendes Einwirken zu verstehen, sondern als eine Äußerung der dem Dinge innewohnenden spezifischen Natur; mit der Natur des Dinges selbst ist eine spezifische Art des Wirkens gegeben. Zu unterscheiden hiervon ist der Satz, daß die kontingenten Dinge den Grund ihrer Eigenart nicht in sich selbst haben und trotz der ihnen wesentlichen Aktivität nicht aus sich allein, sondern nur unter der unmittelbaren physischen Mitwirkung Gottes wirken können. Auch das Verhältnis der Dinge zu Gott als *causa exemplaris* ist noch näher zu untersuchen.

³⁾ Nach Leibniz gehört zum wahren Wesen eines jeden Seienden ein harmonischer Charakter, eine Einheit, die eine *varietas* übergreift. Das ist bereits mit dem Begriff des Seienden gegeben und darum ein absolut allgemeines

Mit dem Aktus der Existenz ist das aktive Moment des Seienden gegeben, wie Thomas v. A. sagt: „Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile“.¹⁾ Mit der potentia ist das passive Moment im Seienden gegeben. Je weniger Potentialität ein Seiendes hat, um so höher steht seine Aktivität.

In der aktiv-passiven Struktur der Dinge gründen die Gegensätze der Vereinigung und Trennung, der Entzweigung und Vielheit, die alle Stufen und Ordnungen des kontingenten Seienden kennzeichnen. Das Seiende hat eine gegensätzliche Struktur, freilich ist jedes auch eine Einheit und steht in Einheitsbeziehungen zu andern. Auch diese Eigentümlichkeit bestimmt unser Denken. Der Gegensatz, die Antithetik spielt eine große Rolle in unserm Denken; die Alten sagten: intellectus se habet ad opposita. Zugleich aber ist unser Denken wesentlich Einheitserfassung.

Weil das Wirken ein proprium des Aktus ist, deshalb sagt Thomas von der Substanz: „Impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio“.²⁾ Man kann daher den Satz aufstellen:

Wesensprinzip. Leibniz lehrt darum auch mit Recht, daß es zum Wesen des Seins gehöre, in unzähligen Beziehungen zu stehen, zum Wesen des Geistes, die ganze Mannigfaltigkeit der Welt mitzuerleben, zum Wesen der Ursache, eine Unendlichkeit von Wirkungen nach sich zu ziehen. Darum gehöre es auch mit zur vollkommenen Erkenntnis einer substantiellen unitas, außer der Einheit ihres objektiven Wesens „auch die ‚varietas‘ der Aeußerungen ihres inneren Lebens, die Mannigfaltigkeit ihrer individuellen Relationen und subjektiven Erscheinungen vollständig zu kennen.“ (Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*. Jahrbuch f. Philosophie und phänomenol. Forschung 7, Halle 1925, 313). Gott kennt tatsächlich diese ganze varietas.

¹⁾ S. Thomas, *S. theol.* 1 q 115 a 1; vgl. *De pot.* q 3 a 7.

²⁾ S. Thomas, *C. gent.* II, 80. — Einen absolut „trägen“ oder untätigen Grund im Seienden kann es dem Lauf der Natur zufolge, den Gott freilich durchbrechen kann, wohl nicht geben. Jede Ruhe ist wohl nur relativ, ein geringerer Zustand der Aktivität im Vergleich zu einem größeren. In Uebereinstimmung hiermit steht, daß so viele Beobachtungen der Wissenschaft unablässiges Werden da fanden, wo man ruhiges, sich selbst gleiches Beharren zu sehen gemeint. Nach der heutigen Physik sind alle Körper unablässig innerlich und äußerlich bewegt. Die Bewegung ist nach Aristoteles der gemeinsame Zug alles kontingenterweise Seienden, und mit dem Wort Bewegung meint er alle Formen des Werdens, qualitative Veränderung, Entstehen und Vergehen, Vermehrung, zeitliche Aufeinanderfolge, lokale Bewegung. — Aus demselben Gründe ist es wohl auch ein inneres Wesensgesetz, daß alles kontingente Seiende unablässig einander gegenseitig bestimmt, gegenseitig aufeinander reagiert, entweder unmittelbar oder mittelbar, niemals freilich ohne Vermittlung. — (Der Gedanke von dem unablässigen gesetzmäßig geordneten

Omnis substantia est natura, i. e. principium agendi (principium activum.¹⁾ Doch ist bei den kontingenten Dingen die substantia „principium motus et quietis“. Ueberall, wo eine Potentialität besteht, kann ein Seiendes etwas empfangen, erleiden. Aller kontingenten Wirklichkeit ist also ein Streben, eine Ruhelosigkeit eigen.

Wenn wir also die Begriffspaare: Kraft (Fähigkeit) und Aeußerung, Wirkliches und Wirkung, Wesen und Erscheinung, betrachten, so ist es nicht so, als ob das jeweils erste Glied zunächst einmal für sich da sei und dann erst das zweite Glied äußerlich hinzutrete, sondern die Aeußerung ist zwar nicht Wesen der Kraft, aber ihr proprium; das Wirken folgt naturnotwendig aus dem Wirklichsein; das Wesen erscheint naturnotwendig. Ueberall wo das Spannungsverhältnis zwischen Potenz und Akt vorliegt, besteht notwendig die dynamische Bewegtheit des Seienden.

Doch ist die Wirklichkeit der kontingenten Dinge nicht nur Streben, Werden, Sichverändern, Ruhelosigkeit und Tendenz, sondern sie ist ein Seiendes, das streben, sich verändern, etwas werden kann, das ruhelos ist, Anlagen und Tendenzen hat. Das Ding ist nicht bloß Entstehen und Vergehen noch bloß ein Prozeßstadium, sondern es ist ein Seiendes, das entsteht und vergeht, das in einem Prozeßstadium ist. Jede wirkliche Substanz hat notwendig ein irgendwie dauerndes, permanentes Sein. Die wesensmäßigen Sachverhalte sind das absolut Statische, das Absolut Unveränderliche, Unbewegliche in den Dingen. Auch da also, wo eine beständige Bewegung, ein ständiges Neuwerden und Vergehen sich findet, ist ein sich gleichbleibender Inhalt verwirklicht, der rational erfaßbar ist.

So groß die Rolle des Entwicklungsprinzips im Weltgeschehen ist, so sehr die Kräfte vorwärts drängen, die Welt ist immer auch irgendwie fertig, hat eine Gegenwart; ihr Sein ist von der Vergangenheit her, in der Gegenwart, nach der Zukunft hin. Jedes

Aufeinanderwirken aller Dinge kehrt wohl wieder in der uralten mythisch-magischen Auffassung von der universellen „Sympathie“ aller Dinge.) — Ein rein passives Bewegtwerden ist wohl unmöglich; immer wohl ist auch bei dem passiven Bewegtwerden ein aktives Bewegen (ein reagere) des betr. Seienden beteiligt. So steht das Wirkliche immer in Wirkungszusammenhängen, es ist Wirkung vergangener Ursachen und Ursache künftiger Wirkungen. Nach Aristoteles hat jeder einfache Körper seiner Natur nach ein Bewegungsprinzip in sich (*De caelo* I, 2, 268 b 27 f. vgl. 14 ff.; *Phys.* II, 1, 192 b 20). Das Wirken entspricht der spezifischen Beschaffenheit des Wirklichen und folgt der natürlichen Hinordnung. Freiheit besteht überall da und nur da, wo ein vernunftbegabtes Wesen erkennt, daß es gut für es sei, ein Objekt zu erstreben oder nicht, dieses oder jenes Objekt zu erstreben.

¹⁾ Vgl. S. Thomas, *De ente et essentia* cap. 1.

Seiende der Welt trägt also in seiner Einheit immer den Charakter sowohl des Seins wie des Werdens (der Bewegung) und verlangt daher eine Betrachtung, die beide Momente in ihrer Wechselbeziehung darstellt. Andererseits aber ist die Welt ebenso wie jedes kontingente Seiende, nie absolut fertig oder vollkommen, und zwar nicht nur deshalb, weil eine absolut vollkommene Welt unmöglich ist, sondern auch deshalb, weil jedes kontingente Seiende auch bei jedem Grade der Vollkommenheit, den es innehat, seiner Natur nach nach höherer Vollendung und damit zugleich nach höherer Einheit strebt. Die Welt ist ein Ganzes, aber ein sich entwickelndes, höher strebendes Ganzes. Immer aber bewegt sich das Streben innerhalb der durch die Anlagen gezogenen Grenzen; niemals kann es dahin gehen, wozu jede Anlage fehlt; es ist eine Unruhe innerhalb der einzelnen Seinsstufen, niemals das Streben nach der Vollkommenheit eines wesentlich höheren Seinsgrades; die leblose Materie strebt nicht naturhaft nach der Vollkommenheit des Lebens, der Mensch nicht nach der Vollkommenheit des Engels oder Gottes. Niemals aber können alle diese Tendenzen sich realisieren; immer wieder erscheinen neue Möglichkeiten. Eine absolute Stabilität gibt es im Bereiche des kontingenten Seienden nicht.¹⁾

Speziell ist der Mensch als derjenige, der das philosophische Fragen und Verstehen vollzieht, nicht ausschließlich ein im Verstehen seiner faktischen, endlichen Situation allererst sich bildendes Sein, das in ursprünglicher Freiheit sein endliches Wesen selbst „zeitigt“ — wie die heutige Ontologie des Daseins, zumal Heidegger, will —, sondern der Mensch als vernunftbegabtes substantielles Sinnenwesen ist in jedem Moment immer irgendwie auch fertig, actu, aber so, daß er unablässig weiter fragt und strebt, sich weiter bildet und höher entwickelt.²⁾

Die Wirklichkeit hat einen zugleich rationalen und dynamischen Charakter. In ihrem Streben wirkt die ratio. Das Seiende steht

¹⁾ Wohin geht dieses Streben? Darauf antwortet die Lehre vom letzten Ziel der Welt.

²⁾ Bei vielen modernen Philosophen und auch in einigen neuscholastischen Lehrbüchern der Allgemeinen Metaphysik ist die enge Verknüpfung des Begriffes des Guten, der Finalität und Aktivität mit dem des Seins wohl nicht in seinem letzten Ursprung dargestellt. Günther Schulemann hat wohl nicht ganz unrecht, wenn er mit Bezug hierauf meint, daß bei den Neuscholastikern und modernen Philosophen die Transzendentalphilosophie mehr „ehrenhalber“ tradiert werde. (*Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, Leipzig, 1929, 76 f.) Ein ähnliches Urteil hatte schon Kant ausgesprochen; vgl. *Kritik d. r. V.* B 113. — Sehr zu unrecht ist der Satz: omne ens est unum, verum, bonum als ein banaler Satz von kümmerlichem Inhalt bezeichnet worden. Er spricht vielmehr eine Erkenntnis aus, die tief ins Innere des Seins eindringt. Ein leerer Satz erhält sich nicht

unter Formprinzipien und Aktivitätsprinzipien. Wertgehalt und rationaler Gehalt der Wirklichkeit sind zwar begrifflich verschieden, aber realidentisch. Bonum et verum sind vertauschbar. Weil die wesensmäßigen Sachverhalte des Seienden als solche nicht entstehen, nicht sich ändern und vergehen, sondern sind, so werden sie auch als absolut und schlechthin „statische“ Verhältnisse bezeichnet.¹⁾ Der mit dem Seienden gegebene Sinn ist tatsächlich immer und überall teleologisch, doch betrachten manche Wissenschaften das Seiende und Seinsbestimmungen in Absehung von ihrer Finalität.

Der Urgrund der Wirklichkeit ist also nicht, wie Max Scheler in seiner letzten Phase lehrte, blinder Trieb oder sinnloser Drang. Wäre das der Fall und die Erreichung eines Zieles nicht garantiert, so wäre freilich der Weltlauf durch eine naturhafte Tragik gekennzeichnet und eine pessimistische Weltauffassung berechtigt.

Alle kontingenten Dinge sind in unaufhörlicher Bewegung; sie zeigen den unablässigen Uebergang von der Potenz zum Akt, den dauernden Umschlag von dem einen zum andern, von Gegensatz zu Gegensatz.²⁾ Diese Lehre ist dem Heraklitischen *πάντα ῥεῖ* verwandt, doch nicht mit ihm identisch; nicht alles an den beweglichen Dingen ist im Fluß, ihre wesensmäßigen Sachverhalte sind unveränderlich. Es gibt im kontingenten Seienden weder absoluten Wandel (Heraklit) noch absolute Identität (Parmenides), sondern ständiges Neuwerden, ununterbrochene Veränderung, wobei aber nicht alles sich verändert. Das bewegliche Sein ist im Fluß mit darin, ohne selbst zu zerfließen; sonst könnte von seinem Fließen nicht mehr die Rede sein. Nach Aristoteles muß bei aller Aenderung eine bleibende Materie-Subjekt der Gegensätze sein; der kontinuierliche Uebergang von einem Gegenteil zum andern wäre ohne ein Bleibendes, darum ohne Materie nicht möglich.³⁾ Notwendige und kontingente Sachverhalte, beide kommen dem veränderlichen Sein zu. Das Weltbild trägt statische und kinetische oder dynamische Züge. Sein und Werden, beide sind zu betrachten. Immer ist das

durch die Jahrhunderte. Wir müssen heute den wahren, tiefen Sinn des Satzes wieder richtig ins Licht stellen. Die Verkennung des wahren Charakters der Transzendentalien muß zum Verhängnis werden, deshalb weil ein innerster Lebenskeim der Wahrheit verkannt wird.

¹⁾ Außer diesen metaphysisch notwendigen „statischen“ Verhältnissen finden sich bei den sinnfälligen Dingen auch die Verhältnisse der Ruhe und Statik im physikalischen Sinne, die nicht metaphysisch notwendig sind.

²⁾ Das „Geschöpfliche“ ist nach Augustinus wie ein „abstürzender, verfließender Gießbach“ (in *Ps.* 109, 20), wie ein Sein, das davon flieht und dann nicht mehr ist (*De lib. arbitrio* III, 7, 21).

³⁾ Vgl. *De generatione et corruptione* I, 1, 314 b 26 ff.; II, 1, 329 a 26 u. a.

Wirklichseiende sinnvoll (logisch) zugleich und dynamisch. (Das gilt auch in Gott.) Wiewohl aber alles einen Sinn hat, so gibt es doch im Bereiche des kontingenten Seienden keine Panarchie des Logischen, vielmehr ist es selbst in seiner Existenz Wirkung eines (des göttlichen) Willens, und unablässig wirken Kräfte in ihm, deren Wirkungen ihm im metaphysischen Sinne kontingent sind. Weder ausschließlich der Panlogismus oder Logizismus noch ausschließlich ein alogischer Dynamismus reichen mithin aus, das Seiende zu erklären, sondern dieses hat eine Natur, die logisch und dynamisch zugleich ist. Die Philosophie und unsere Zeit zumal will nicht bloß den Gegensatz, sondern auch die Verbindung von Existenz und Essenz, von Zeitlichkeit und überzeitlicher Idee, von Leben und Denken sehen. Im Seienden sind die Gegensätze überwunden.

Die logisch-teleologische Eigenart des Seienden wäre nunmehr auf den einzelnen Seinsgebieten zu behandeln. Doch muß eine so weitreichende Ausführung an anderer Stelle erfolgen. Nur ein Punkt sei kurz angedeutet: die Bedeutung des Dynamismus in unserm Erkenntnisleben. Wie jedes Seiende auf das ihm Entsprechende, so ist der menschliche Verstand auf das Wahre hingebordnet. Daher liegt es in seiner Natur, sich den Dingen anzugleichen, wie Thomas an der oft zitierten Stelle *De verit.* q 1 a 9 sagt: „In cuius (intellectus) natura est, ut rebus conformetur“. Er hat die Tendenz, den „amor naturalis“, den unersättlichen Drang zum Wahren. Der Verstand hat primär ein Seinsverhältnis zu den Dingen, und dieses ist naturhaft ein Streben nach ihrer Erkenntnis; die *tendentia in verum* folgt notwendig aus dem Seinsverhältnis. Es gehört zu der Natur des Verstandes, nach der Erfassung des Seins zu streben, sich der Sache anzugleichen und sich von dieser determinieren zu lassen. Er will wissen, wie das Seiende eigentlich ist. Wir können gar nicht die vollständige *ἐπιτοχή* von allem Urteilen (und Wollen) üben. Unser Verstand kann gar nicht die Aufnahme der Sinnesindrücke ablehnen, so wenig „wie ein Spiegel die Bilder ablehnen, verändern oder auslöschen kann, welche die vor ihn gebrachten Gegenstände auf ihm entwerfen“ (Locke). Niemals sind die Dinge der Umwelt rein passiv für uns. Wir sehnen uns nach der Wahrheit, lieben, umfassen sie, freuen uns ihres Besitzes. Das Leben des wahren Philosophen kennzeichnet das Wort: „*vitam impendere vero*“.¹⁾ Unser Erkennen ist in seinem Werden ein Intendieren (in *facto esse* eine *qualitas*). Der Intentionalismus des Erkennens

¹⁾ Juvenal, *Satir.* 4, 91 (Wahlspruch J. J. Rousseau's).

ist wesentlich Dynamismus.¹⁾ Wenn das Streben nach Wahrheit, in der Erkenntnis der Evidenz eines Sachverhaltes zum Ziel führt, so tritt hinsichtlich dieses Sachverhaltes die Endberuhigung des Geistes ein. Vorher war es ein Suchen und Streben, jetzt die Ruhe im Besitz der Wahrheit. Der Prozeß der Wahrheitsgewinnung nimmt beim erkennenden Menschen seinen Ausgang von dem naturhaften Streben und endigt in der Stellungnahme, im Ja- oder Neinsagen. Der Strebecharakter kennzeichnet den ganzen Erkenntnisprozeß. Niemals ist das Subjekt rein kontemplativ; richtiger: die reine Kontemplation ist ein vom Streben bewirktes und durchwaltetes Resultat. Im Streben nach Wahrheit wurzelt das philosophische Streben, der amor sapientiae. Die Philosophie, die Metaphysik gehört zur „Natur des Menschen“. Der Intellekt stellt von Natur aus die Frage: „Was ist das?“ Er stellt sie aktuell bei der Wahrnehmung sinnfälliger Gegebenheiten, beim Hören eines Wortes oder Satzes. Wie alles unvollkommene Sein naturhaft nach seiner Vervollkommnung und Vollendung strebt, so strebt der Intellekt naturhaft zu seiner Vollendung durch den Besitz der Wahrheit.

Deshalb kann Aristoteles seine Metaphysik mit den bekannten Worten einleiten: „Alle Menschen haben von Natur ein Verlangen nach Wissen. Ein Zeichen dessen ist die Liebe (*ἀγάπησις*) an den Sinneswahrnehmungen . . .“²⁾ Kant weiß um die „Metaphysik als Naturanlage“, um die Fragen, zu denen die Vernunft „durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben wird“,³⁾ um „die natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft“, die ihr „unhintertreiblich anhängt“.⁴⁾ Er hält die Gleichgültigkeit in den Fragen der Metaphysik für erkünstelt und brandmarkt solchen „Indifferentismus“ als „die Mutter des Chaos und der Nacht“.⁵⁾

Platon betont nachdrücklich, daß die Liebe die Grundlage der Philosophie sei; der im Wesen des Intellektes gründende Eros treibt zum Forschen; er ist ein Vereinigungs- und Schaffensdrang, ein geistiger Zeugungstrieb, der sich am Schönen entzündet, die Seele höher emporhebt und in der Erkenntnis des wahrhaft Seienden, des Idealen und Göttlichen seine Erfüllung findet.⁶⁾ Von den Göttern

¹⁾ Man vgl. S. Thomas, *C. gent.* I, 55.

²⁾ Aristoteles, *Met.* I, 1, 980a 21 ff. Dasselbe noch klarer im *Protreptikos*; vgl. Werner Jäger, *Aristoteles*. Berlin 1923. 69 f.

³⁾ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 21 f.; *Prolegomena* (Akademieausgabe) 365—367.

⁴⁾ *Kritik der reinen Vernunft* B 354.

⁵⁾ *Kritik der reinen Vernunft* A X.

⁶⁾ Platon, z. B. *Phädrus* 244 ff., 249—251; *Symposion* 198 ff., 205 *Staat* V, 479 f.; VI, 505 A.

philosophiert keiner, denn sie sind schon wissend; aber auch keiner von den Toren, denn sie glauben ja zu wissen, wo sie nichtwissend sind. Der Philosophierende steht mitten zwischen dem Weisen und dem Toren (*Symposion* 204).

Nach Max Scheler ist Wissen nicht möglich ohne eine Tendenz, welche die Grenzen des eigenen Seins und Soseins durch Liebe sprengt, wodurch ein Seiendes am Sosein eines andern Seienden „teilhat“. ¹⁾ Platon und Scheler sehen, allerdings nicht in den letzten im Spannungsverhältnis von Potenz und Akt gründenden Zusammenhängen, daß mit dem Verstand die Grundhaltung und Tendenz zum Wahren unzertrennlich verbunden ist, erklären aber nicht (Scheler) oder nicht in zutreffender Weise (Platon), wie der Verstand infolge seines naturhaften Wahrheitsstrebens aus seiner Anlage heraus tatsächlich zur Erkenntnis der Ideen, zur „Teilnahme“ „am Wesenhaften aller Dinge“ (Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* I, 68 f.) kommt. Letzteres geschieht nach Aristoteles-Thomas mittels der abstraktiv-intellektiven Erkenntnis.

Nach Heidegger liegt der urteilsmäßigen Aussage über das Seiende eine „vorprädikative Offenbarkeit von Seiendem“ zugrunde. Dieses „ontische Offenbare“ ist aber nicht als ein Anschauen oder Vorstellen aufzufassen, sondern geschieht im „stimmungsmäßigen und triebhaften Sichbefinden inmitten von Seiendem und in den hierin mitbegründeten strebensmäßigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden“. ²⁾ Husserl weist darauf hin, daß wir in der Erfahrung immer schon eingestellt sind in Horizonte der Vorbekanntheit, der gebietsmäßigen Vertrautheit des faktisch Gegebenen. Wir haben immer schon ein Vorwissen, sind von je offen für Natur, für Tiere, Menschen, für die Bezirke des Seienden überhaupt. Mit Recht sagt Heidegger, daß auch die phänomenologische „Wesensschau“ im „existentiellen Verstehen“ gründe. Und Dilthey spricht feinsinnig von dem „schweigenden Denken“, das das eigentlich produktive sei.

Die Wahrheitserkenntnis — das betont die „Lebens“- und „Kulturphilosophie“ mit Recht — ist eine Lebensäußerung des Geistes, sie erhebt sich aus der Flut des geistigen Lebens, ist geistiges Leben und Erleben, dient dem Leben des Geistes und den in diesem gründenden Tendenzen und Gesetzen. Das Erkennen ist stets ein interes-

¹⁾ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* I, Leipzig 1921, 65 ff.; Erkenntnis und Arbeit, erschienen als 2. Abhandl. in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* 1926, 247 f.

²⁾ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung. Husserl-Festschrift. Halle 1929, 76 f.; vgl. *Sein und Zeit* I, § 29. S. 134 ff., § 60, S. 295 ff.

siertes, der lebenswarme Kontakt der „natürlichen Wahrheitsliebe“ zwischen Sucher und Gesuchtem. Darin hat es seinen Grund, wenn philosophische Begriffe und Systeme sowohl die Züge ihrer Zeit und Kultur tragen wie auch das Gepräge verraten, das ihnen schöpferische Einzelpersönlichkeiten geben. Andererseits freilich soll die Philosophie infolge des absoluten Wahrheitsgehaltes ihrer Sätze und Normen dem geistigen und kulturellen Leben einer Zeit sowohl wie auch der Einzelmenschen die Richtung weisen, Ziele setzen, dadurch Kräfte wecken, Motive und Impulse geben. Die Wahrheitsforschung wird, wie sie aus dem Urgrund des geistigen Lebens entspringt, ihrerseits zur Lebensdeutung und -Förderung.

Die Bedeutung der Finalität für unser Erkenntnisleben ist endlich — um viele andere zu übergehen — in unseren Tagen erkannt bei dem von der Kritik oft mißverstandenen Joseph Maréchal. Mit Recht betont dieser, daß das Begreifen eines Gegenstandes ein intendere, ein Streben von seiten des begreifenden Subjekts auf den zu begreifenden Gegenstand voraussetze. „Das Geheimnis unserer Erkenntnis gründet in der dynamischen Relation der Finalität“. ¹⁾ Ohne dieses naturhafte Streben nach dem Objekt wäre Erkenntnis irgendwelcher Art nicht möglich. Der Intellekt ist dem Objekt naturhaft zugewandt. Weil unser Erkennen aus dem dynamischen Zug unseres Geistes resultiert, der nach dem Einswerden mit den Dingen strebt, deshalb hat die Korrelation zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt die perennierende Unrast eines Spannungsverhältnisses. Und weil das naturhafte Streben, der naturhafte Liebeszug alles Seiende kennzeichnet, deshalb kann Maréchal sagen: „Die dem Menschen mögliche Metaphysik hat keine andere Aufgabe als die allgemeine Liebe zu erkennen, in der sich die transzendente Kausalität ausdrückt. Die Metaphysik ist also Wissenschaft der Liebe. Aber, fügt der thomistische Aristotelismus hinzu, diese Liebe ist, weit entfernt, sich in einen blinden Drang aufzulösen, eine intellektuelle Liebe. . . . Der thomistische Voluntarismus ist Intellektualismus“. ²⁾

¹⁾ J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V, Louvain-Paris 1926, 274 ff. Vgl. *Le dynamisme intellectuel*, in der Revue néoscholastique de Philosophie 29, 1927, 137—165, bes. 155.

²⁾ J. Maréchal, *Le point de départ* V, 348. Wie der Liebeszug in allem Seienden und in allem Wirken und Handeln (ja sogar irgendwie auch im schlechten Handeln) sich zeigt, so wird auch das Philosophieren zu einem erleuchteten Lieben; vgl. die Augustinische Kennzeichnung der Platonischen (und der eigenen) Philosophie: „Non dubitat (Plato) hoc esse philosophari, amare Deum“ (*De civit. Dei* VIII, 8, Migne PL 41, 233).