

Ein Blick auf die Problematik von Sein und Werden.

Von Joseph Geysler.

Für die antike griechische Philosophie bis auf Plato und Aristoteles gehörte bekanntlich zu den aus ihrem Ziel, die Weltwirklichkeit begrifflich zu verstehen, sich ergebenden Problemen als eines der ersten und wichtigsten die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden. Die Auseinandersetzung über diese Frage war eine lebhafteste und die Beantwortung eine sehr verschiedene. Merkwürdigerweise ist in den nachfolgenden Perioden der Philosophie von einem besonderen Interesse an diesem Problem als solchem wenig zu merken. Die Scholastik kennt es freilich, widmet ihm aber keine eingehende eigene und selbständige Untersuchung. Soweit sie es berührt, geschieht es in Anlehnung an Plato oder Aristoteles. Auch in der nicht scholastischen und neueren Philosophie wird dieses Problem nicht diskutiert. Eingeschlossen ist es allerdings in dem Problem der Wesenheiten und der Substanz. Dennoch scheint es sich mir bei der Frage des Verhältnisses von Sein und Werden um eine der für das Verstehen der Wirklichkeit fundamentalsten Fragen zu handeln, so daß an der Beschäftigung mit ihr die Beteiligung möglichst vieler Forscher, und nicht etwa nur aus dem Kreise der Philosophen, ein dringendes Gebot ist.

I.

Eine Problematik von ‚Sein und Werden‘ setzt voraus, daß zwischen den Bedeutungen beider Namen eine gewisse Beziehung besteht, und wäre es vielleicht auch nur die des Gegensatzes. Jedenfalls ergäbe sich aus ihnen kein Problem, wenn sie entweder lediglich zwei verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache wären, oder zwei Namen für Dinge, die nichts miteinander zu tun haben. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Gemeinsam ist dem Sein und dem Werden das Bezughaben auf das Wirklichsein des Wirklichen in der Welt. Sie bedeuten zwei Formen dieses Wirklichseins. Das

vorhandene Wirkliche ist wirklich im Zustande entweder des Seins oder des Werdens. Gemäß dem ersten Zustand ist es zu bestimmen als ein ‚Seiendes‘, gemäß dem zweiten als ein ‚Werdendes‘. Für die Probleme, die sich aus dieser Unterscheidung von Seiendem und Werdendem ergeben, ist selbstverständlich der Sinn dieser beiden Begriffe entscheidend. Dies muß vor allem darum beachtet werden, weil die beiden Ausdrücke weder im Leben noch in der Wissenschaft eindeutig gebraucht werden.

Wird von einem Gegenstand als von etwas ‚Werdendem‘ gesprochen, so hat dies gewöhnlich den Sinn, daß dieser Gegenstand — er kann ein Ding, eine Eigenschaft, ein Vorgang, ein Verhältnis u. s. w. sein — nicht schon selbst in der Weltwirklichkeit vorhanden ist, wohl aber etwas anderes, durch das sein Entstehen, sein Eintritt in die Wirklichkeit, vorbereitet und in die Wege geleitet wird. Der betreffende Gegenstand befindet sich als ein werdender gewissermaßen in einem Zustande der Vorvorhandenheit, d. h. eines noch nicht aktuellen, aber doch schon virtuellen, nicht mehr bloß möglichen Vorhandenseins. Zum Begriff eines in diesem Sinne Werdenden gehört demnach der Übergang aus einem vorhandenen Etwas in ein gewisses nach ihm Vorhandenes. Das ergibt für ein Denken, das, nicht zufrieden damit, einen solchen Übergang in der Erfahrung festzustellen, auf das Verstehen dieses Geschehens bedacht ist, sofort das Problem, wie dieser Übergang allgemein geschehe, ferner ob aus einem bestimmten Vorhandenen alles beliebige neue Vorhandene werden könne, oder ob vielmehr zu einem bestimmten Gegenstande nur ein gewisses bestimmtes Wirkliches im Verhältnis seiner Vorvorhandenheit stehen könne. Entschließt das Denken sich zu letzterem, so muß es einzusehen versuchen, warum dies aus Gründen der Sache notwendig ist. Es gehört sich dann also dazu der Einblick in das Sachverhältnis der Vorvorhandenheit zwischen bestimmtem Wirklichen. Die Auskunft, darum sei dasselbe notwendig, weil es auf einer bestimmten ‚Gesetzlichkeit‘ beruhe, genügt erst, wenn Grund und Wesen dieser Gesetzlichkeit erkannt sind. Alle diese Probleme sind zusammengefaßt in dem einen allgemeinen Problem, in was die Gesamtheit der Bedingungen bestehe, durch die das Werden (Entstehen) von Wirklichem bestimmt sei. Zu ihnen gehört unter anderem das Kausalgesetz.

Wird das Werden so aufgefaßt wie vorhin, so bilden der Zustand des Werdens und des Seins eines Wirklichen nicht sowohl einen Gegensatz zueinander als vielmehr ein Verhältnis von Vorformung, Einleitung und Erfüllung, Vollendung. Daß auch aus diesem

Verhältnis eine reiche Problematik entspringt, habe ich gezeigt. Aber die ganze und die tiefere Problematik enthüllt sich erst, wenn Sein und Werden als eine gegensätzliche Form des Wirklichseins aufgefaßt werden. Man erinnere sich, um diesen Gegensatz zu sehen, an Heraklits Wort, daß nichts eigentlich ‚ist‘, sondern alles ‚fließt‘, und an Platos Einteilung der Welt in eine des Seins und eine des Werdens.

Bei Heraklit und Plato handelt es sich um einen wirklichen Gegensatz zwischen Sein und Werden. Das Wirkliche, dessen Wirklichkeitsform das Sein ist, kennt kein Werden, und dasjenige, das in der Form des Werdens, der Genesis, wirklich ist, bildet kein im eigentlichen Sinne Seiendes. Welche dieser beiden Formen des Wirklichseins eignet nun den Dingen dieser Welt? Finden sich vielleicht beide bei ihnen? Wenn ja, warum ist es nicht bei nur einer derselben geblieben, und welcher Art ist die Verbindung beider miteinander? Doch bestimmen wir zunächst diese Begriffe des Seins und Werdens.

Zum Sinn dieser beiden Begriffe gehört die Hinbeziehung des Wirklichen auf die Zeit, genauer auf die Eigentümlichkeit der Zeit, eine in stetigem (kontinuierlichem) Fluß stehende Dauer zu sein. Das ‚Werden‘ ist der Zustand jenes Wirklichen, das in der Form der Bewegung und Veränderung wirklich ist, das also nicht sich gleichbleibt. Die Form des ‚Seins‘ hat dagegen das Wirklichsein eines solchen Wirklichen, das im Fluß der Zeit unverändert das bleibt, was es war, und so bleibt, wie es war. Diese Begriffe lassen sich absolut oder relativ, genau oder lax verstehen. In der Philosophie sollte immer das Erste geschehen. Wird dem entsprochen, so hat dasjenige Wirkliche die Wirklichkeitsform des ‚Werdens‘, das ununterbrochen in Bewegung und Veränderung begriffen ist, das demnach keinen Augenblick unbewegt und unverändert bleibt. Die Geschwindigkeit, d. h. die Raschheit oder Langsamkeit seines Fließens ist für das Vorliegen dieses stetigen Begriffenseins im Werden unwesentlich. Entscheidend ist allein das Fehlen jedes Stillstandes und Verweilens, die Ununterbrochenheit (Kontinuität) der Bewegung. Genau so gehört umgekehrt zum strengen Begriff des ‚Seins‘ der Ausschluß jeder Veränderung, das lückenlose Beharren in dem, was etwas ist. Natürlich ist mit diesen Begriffsbestimmungen noch nicht schon alles so weit geklärt, um entscheiden zu können, ob das Wirkliche in der Welt die Natur eines Seienden oder die eines Werdenden habe. Es könnte ja z. B. unter anderm auch sein, daß es in der Welt Wirkliches beider Art gebe. Offenbar läßt sich darüber aussichtsvoll nur sprechen, wenn der Sinn der beiden Begriffe noch deutlicher geworden ist. Diese Verdeutlichung läßt sich am besten in Ver-

bindung mit der Darlegung der mit dieser Begriffsunterscheidung zusammenhängenden Probleme bewerkstelligen.

Beginnen wir mit der Wirklichkeitsweise des ‚Werdens‘. Nehmen wir den Fall eines Wirklichen an, das in einem gewissen Zeitpunkt entstanden und in einem gewissen späteren Zeitpunkt vergangen, zwischen diesen beiden Zeitpunkten aber unverändert geblieben ist. Fällt dieses Wirkliche unter den Begriff des Seienden oder des Werdenden? Zweifellos ist es ‚geworden‘ und hat später die radikale Veränderung des Vergehens erlitten. Insofern entspricht es dem Wesen des Werdenden. War aber seine Wirklichkeitsweise auch zwischen diesen beiden Veränderungspunkten eine solche der Bewegung, des kontinuierlichen Fließens? Antwortet man mit Nein, so fragt sich, wie es denn möglich sei, daß es in verschiedenen Zeitpunkten entstanden, dagewesen und vergangen sei. Antwortet man dagegen mit Ja, so hat man die Frage zu erwarten, was das sei, das an diesem Wirklichen in Bewegung und Fluß gestanden habe. So müssen wir z. B. an ihm sein Sosein (Wesen) und sein Dasein unterscheiden. Soll es nun sein Sosein sein, das sich fließend verhielt, oder sein Dasein? Man wird antworten, das Eine und Ganze aus Sosein und Dasein sei das in kontinuierlicher Bewegung Befindliche gewesen. Doch übersieht diese Antwort, daß die Frage bleibt, auf Grund welches der beiden Momente das Ganze in Bewegung befindlich war, indem von ihm das andere Moment in die Bewegung mitgenommen wurde.

Sehen wir einmal zunächst von diesen Unklarheiten im Begriff des ‚werdenden‘ Wirklichseins ab und vergegenwärtigen wir uns in Theseform die Hauptgegensätze in der Anwendung der Begriffe des Seienden und Werdenden auf das Wirkliche. Eine erste These sagt: Alles Wirkliche befindet sich in einem beständigen Werden und Fließen. Ihr stellt sich als zweite die These entgegen: Es muß unter dem Wirklichen auch Seiendes, d. h. Beharrendes geben. Beide Thesen sind verschiedener Deutung fähig. Bei der ersten hat dies seinen Grund darin, daß sich verschiedene Formen der Bewegung und des Fließens unterscheiden lassen und demgemäß die aufgestellte Behauptung verschieden gemeint sein kann. Die zweite These läßt in ihrem Wortlaut noch unklar, ob ein absolut oder ein nur relativ Beharrendes gemeint ist, wie sie auch nichts über die Art der Verbindung des gemeinten Seienden mit dem Werdenden verlauten läßt.

Am nächsten liegt es, die erste These dahin zu verstehen, daß alles Wirkliche in der Welt insofern ein ständig Werdendes sei, als

es sich kontinuierlich in räumlicher Bewegung befinde. Dafür, was räumliche Bewegung sei, sind die Bewegungen von Erde und Sonne im Weltenraum, das ununterbrochene Fließen des Wassers im Flußbett, das Wandern des Menschen durch Feld und Wald u.s.w. bequeme Beispiele. Wird nun behauptet, alles in der Welt befinde sich beständig in räumlicher Bewegung, so kann dies gemeint sein im Sinne reiner, durch Erfahrung erwiesener Tatsächlichkeit, oder aber im Sinne innerer, durch das Wesen des Wirklichen bedingter Notwendigkeit. Selbstverständlich muß, wenn dies gemeint wird, diese innere Notwendigkeit aufgezeigt und nachgewiesen werden.

In der These kann die Werdenatur des Wirklichen in der Welt aber auch als eine tiefere und innerlichere gedacht sein. Sie wird dann verstanden als eine innere Bewegung im Wirklichen, als eine stetige, sich in rascherem oder langsamerem Schritt vollziehende Veränderung im Sein des verschiedenen Wirklichen. Auch dies darf von der Natur des Wirklichen nicht einfach behauptet, muß vielmehr zureichend begründet werden.

Schließlich läßt sich der These auch der Sinn geben, daß, einerlei ob alles Wirkliche sich immerfort räumlich bewege oder nicht, einerlei auch ob sein Sein sich ständig ändere oder nicht, jedenfalls insofern alles Wirkliche in ständiger Bewegung befindlich sei, als das Stehen im stetigen Fluß der Zeit von ihm unabtrennbar sei. Mit dem ununterbrochenen Fluß der Zeit fließe auch sein eigenes Sein ununterbrochen dahin. Offenbar erscheint die These in dieser dritten Auffassung als die am meisten sichere, ja als eine selbstverständliche Aussage über das Wirkliche der Welt. Sie bedarf daher auch in erster Linie unserer Prüfung. Hat alles Wirkliche insofern notwendig die Wirklichkeitsweise des Werdens, als sein Sein ein zeitliches, und darum gleich dem der Zeit ein ununterbrochen fließendes ist? Eine Antwort auf diese Frage läßt sich ohne eine kurze Betrachtung der Natur der Zeit nicht geben.

II.

Bei der Betrachtung der Zeit muß unterschieden werden zwischen der wirklichen, d. h. der dem mannigfaltigen Wirklichen in der Welt anhaftenden Zeit, und der abstrakten Vorstellung der reinen Zeit, der Zeit, wie sie als solche und für sich selbst gedacht wird. Mit dieser abstrakten Zeitvorstellung beschäftigen wir uns zunächst.

Für die abstrakte Vorstellung der reinen Zeit liegt das Wesen der Zeit in dem Folgeverhältnis des Nacheinanders, zum Unterschied von dem des Nebeneinanders. Zu jeder Art von Ver-

hältnis (Beziehung) gehören Glieder, Träger, Subjekte, die in diesem Verhältnis zueinander stehen. Sie werden bei dem reinen Folgeverhältnis des Nacheinanders durch die sogen. Zeitpunkte oder Augenblicke gebildet. Keine zwei Augenblicke der reinen Zeit fallen zusammen; der eine Augenblick ist immer nach einem anderen Augenblick. Der Augenblick bedeutet also ein Moment der Zeit, innerhalb dem es kein Nacheinander mehr gibt, wohl aber nach außerhalb das Verhältnis des Nacheinanders zu anderen ebensolchen Momenten.

Von hier aus muß auch die der Zeit zugeschriebene Eigentümlichkeit des ‚Fließens‘ ihren Sinn gewinnen. Wir sprechen hierbei jetzt, um dies nochmals einzuschärfen, von der abstrakten oder ‚reinen‘ Zeit. ‚Fließt‘ diese Zeit, d. h. ist sie in einer ständigen Bewegung begriffen? Sicher nicht in der Weise des Wassers im Flußbett, sondern höchstens in einer gewissen Analogie hierzu. Das Wasser im Flußbett ‚fließt‘ in dem Sinne, daß derselbe Teil Wasser stetig eine neue Lage im Flußbett gewinnt. Würde die reine Zeit in dieser Weise fließen, so müßte das Verhältnis ihrer Momente, der Augenblicke, zu einander derartig sein, daß der vorige Augenblick und der Augenblick nach ihm und weiter der Augenblick nach diesem u. s. w. miteinander identisch seien, daß sie ein und denselben Augenblick bildeten. Die Augenblicke müßten sich, gleich den Teilen des Flußwassers, beständig voranschieben, nach vorwärts bewegen. Aber diese Vorstellung trifft auf sie in keiner Weise zu. Sie fließen nicht. Vielmehr bilden sie eine Ordnungsreihe, die nach dem Prinzip geordnet ist, daß jeder beliebige Augenblick in ihr andere Augenblicke sowohl vor sich als nach sich stehen hat. Die nach ihm stehenden, auf ihn folgenden Augenblicke entstehen nicht erst; sie werden nicht, ebensowenig wie die reine Zeit nach und nach wird, irgendeinmal nur erst zu einem Teile bestand. Die Vorstellung des ‚Fließens‘ wird auf die Zeit übertragen durch Wirkliches, das in der Ordnung der Zeit steht und in Bewegung ist, wie z. B. durch die Erdbewegung oder die Uhren. Die Stetigkeit (Kontinuität) aber, die man dem ‚Fließen‘, d. h. dem geordneten Nacheinander aller zur reinen Zeit gehöriger Augenblicke zuschreibt, besteht darin, daß niemals zwei Augenblicke in einen einzigen zusammenfallen, sich decken, und daß das Vor und Nach zwischen beliebigen zwei Augenblicken nie so eng gedacht werden kann, daß nicht zwischen ihnen noch unendlich viele Augenblicke angenommen werden könnten und dürften. Durch diese unendliche Folge der Augenblicke empfängt die Gesamtheit derselben den Charakter der Dichtigkeit und der stetigen (kontinuierlichen) Strecke. Wo immer man nämlich in

dieser Ordnungsfolge der Augenblicke eine Diskontinuität (Unterbrochenheit) annehmen wollte, hätte man damit in ihr zwei Augenblicke, einen End- und einen Anfangsaugenblick gesetzt. Zwischen diesen stehen aber immer wieder andere Augenblicke ins Unendliche fort.

Die reine Zeit und die reinen Augenblicke sind keine im Universum für sich existierende Wirklichkeiten, stellen auch keine fertigen Behälter und Schubfächer dar, in die das Wirkliche behufs seiner Ordnung hineingesetzt würde. Die reine Zeit ist einfach eine bestimmte Wesenheit, ein spezifisches Ordnungsverhältnis: das Verhältnis des Vor- und Nacheinanderseins. Von der reinen Zeit als solcher ist deshalb die Verwirklichung, d. h. Insdaseinsetzung dieses spezifischen Ordnungsverhältnisses sorgfältig zu unterscheiden. An und für sich ist keine Notwendigkeit für eine solche Verwirklichung zu erkennen. Tatsächlich aber ist es dadurch zu ihr gekommen, daß einmal Wirkliches erschaffen und ihm die Ordnungsform der zeitlichen Verhältnisse verliehen worden ist. Was will das letztere besagen?

Mit dem Eintritt von Wirklichem ins Dasein entstand der erste Augenblick. Seine Vorstellung hat in der Vorstellung der reinen Zeit keinen Platz, da zu ihrer Vorstellung weder Anfang noch Ende gehört¹⁾. Zugleich entstand erst mit jenem Geschehen die Möglichkeit, die reine Wesenheit ‚Zeit‘ zu erkennen und als abstrakte Vorstellung zu besitzen.

Nur ein ‚wirklicher‘ Augenblick konnte erster Augenblick sein. Mit ihm allein war jedoch nicht ohne weiteres auch schon die ‚Zeit‘ wirklich, sondern erst ein sie fundierendes und ermöglichendes Moment. Denkbar wäre nämlich, das in diesem ersten Augenblick erschaffene Wirkliche — einerlei ob eines oder vieles — wäre ein etwas gewesen, das, gerade so wie es wurde, starr, nach außen und innen unveränderlich weiterbestand, oder auch so, wie es einmal plötzlich entstand, einmal plötzlich wieder zu nichts wurde. Im letzteren Falle wäre damit ein zweiter ‚wirklicher‘ Augenblick gegeben gewesen²⁾. Wären aber mit diesem Wirklichen als dem Träger zweier wirklich seiender Augenblicke auch schon bestimmte zeitliche Verhältnisse, wäre damit auch bereits ein ‚Fließen‘ der Zeit wirklich gewesen? Keineswegs. Oder was hätte sich hier von einem Augenblick vorher zu einem Augenblick nachher fortbewegt? Doch gewiß nicht das Sein, das zwischen dem ersten und dem zweiten

¹⁾ Auf die Frage, ob eine zeitliche Anfangslosigkeit der Welt denkbar sei, gehe ich hier nicht näher ein. Ich neige zu ihrer Verneinung.

²⁾ Später werde ich den ‚wirklichen‘ vom ‚reinen‘ Augenblick wesensmäßig unterscheiden.

wirklichen Augenblick ohne jegliche Veränderung bestanden hat und ebensowenig irgendein Teilstück desselben. Zwischen jenen beiden Augenblicken gab es keinen einzigen weiteren wirklichen Augenblick. Selbstverständlich wäre auch jede zeitliche Messung und Bestimmung dieses Wirklichen eine Unmöglichkeit; denn ein solches Messen und Bestimmen hat zu seiner Voraussetzung das Vergleichen und Aufeinanderbeziehen gewisser an einem A wirklicher zeitlicher Verhältnisse auf solche, die an einem B wirklich sind. Aus alledem ergibt sich für uns der Satz: Ein Wirkliches, insofern als sich bei ihm nichts ändert (bewegt), fließt nicht, wenn auch durch Hinbeziehung auf anderes zeitlich Wirkliches eine Zeitstrecke seiner Dauer bestimmbar sein sollte.

Das Wesentlichste für die Verwirklichung der Wesenheit ‚Zeit‘ ist, daß das konstitutiv zu ihrem Wesen gehörige Nacheinander zu einem wirklichen, nämlich geschehenden Nacheinandersein wird. Eine gewisse derartige Verwirklichung wäre schon mit dem vorhin angenommenen Fall gegeben, daß ein Unveränderliches einmal geworden und später vergangen sei. Ein Ordnungsprinzip der Schöpfung wäre diese wirkliche Zeit jedoch nicht. Das ist sie vielmehr erst dadurch, daß eine Vielheit von Wirklichem erschaffen und seinem Sein die Form der Bewegung und Veränderung zuteil geworden ist. Jetzt erst gibt es ein ‚Fließen‘ in der Welt und ein ‚Fließen‘ auch der Zeit gemäß ihrer Wirklichkeit.

Aus den festgestellten Verhältnissen ergibt sich Verschiedenes. Die reine Zeit ist wesensmäßig nur eine einzige, die wirkliche Zeit aber ist dies nicht. Sie ist vielmehr ebensooftmals wirklich, als es Wirkliches gibt, das in zeitlichen Verhältnissen steht. Dem Wesen nach sind freilich alle wirklichen Zeiten einander gleich, denn das Wesen der Zeit ist nur eines. Ein Hauptunterschied besteht dabei zwischen der reinen Zeit und den an und zwischen dem verschiedenen Wirklichen wirklichen Zeiten. In der reinen Zeit gibt es unter den Augenblicken nur die Ordnung des Vor- und Nacheinander, in der wirklichen Zeit aber wird daraus der Unterschied von vergangen, gegenwärtig und zukünftig; denn die reine Zeit ‚ist‘, die wirkliche Zeit aber ‚wird‘ nach und nach. Nur in der wirklichen Zeit geschieht das Nacheinandersein. In ihr ist eines nach dem anderen, das Geschehen B nach dem Geschehen A, insofern als, wenn das Zweite ist, das Erste nicht mehr ist. Ist z. B. die Kugel am Ziel, so ist sie nicht mehr irgendwo vor dem Ziel; der Donner ist nach dem Blitz, weil der Augenblick, in dem der Blitz beginnt zu sein, in dem Augenblick nicht mehr ist, in dem der Donner beginnt zu sein.

Man kann immer wieder lesen, daß es eine einzige Zeit sei, in der sich das ganze unermesslich vielfältige Geschehen des Universums abspielt. Daran ist erstens wahr, daß alle irgendwie wirkliche Zeit bestimmt ist durch die einundselbe Wesenheit ‚Zeit‘, und zweitens, daß die Welt ein kontinuierlich bestehendes Ganzes ist, in dem alles Sein und Geschehen miteinander irgendwie zusammenhängt und infolgedessen auch in seinen zeitlichen Bestimmtheiten durcheinander bestimmt wird. Darin gründet es, daß sich das Wirkliche behufs seiner Erkenntnis und Messung aufeinander beziehen läßt. So hat z. B. schon das Ablesen der Zeigerstellung auf dem Zifferblatt der Uhr das Bestehen eines zeitlichen Wirkungsverhältnisses zwischen diesem und dem Auge zu seiner Voraussetzung.

Durch nichts wird die Zeit in der Welt mehr und deutlicher verwirklicht als durch die säkularen Bewegungen der Gestirne in ihrem Raume. Besonders bedeutsam sind die Gleichmäßigkeit und die Ununterbrochenheit dieser Bewegungen. Unveränderlich sind diese Pole unserer Zeitmessungen jedoch nicht, weil auch sie durch die Wirkungsverhältnisse unter dem Wirklichen bedingt und bestimmt sind.

Räumliche Bewegung des Wirklichen äußert sich in der sukzessiven Veränderung seiner Lage im Raume, also in einem Lageverhältnis. Zu beachten sind dabei einige Hauptunterscheidungen. In erster Linie ist das Wahrnehmen, Erkennen und Bestimmen der Bewegung eines Wirklichen genau von der Bewegung selbst zu unterscheiden. Jenes Erkennen und Bestimmen ist nicht möglich durch ein Beziehen der Lage eines Gegenstandes auf den reinen Raum als solchen, sondern nur durch Beziehen seiner Lage auf bestimmtes anderes Wirkliches. Die räumliche Beziehung zwischen der Lage von zwei und mehr Gegenständen im Raume ist eine gegenseitige. Das nötigt zu der Unterscheidung von scheinbarer und wirklicher Bewegung eines Wirklichen. Doch läßt sich nicht jede Bewegung in der Welt in eine bloße Relation auflösen. Es gäbe z. B. nicht die bloß scheinbare Bewegung der Sonne um die Erde, wenn es nicht die wirkliche Bewegung der Erde um die Sonne gäbe. Eine wirklich geschehende und nicht bloß anscheinende Bewegung ist es auch, wenn wir Menschen durch die Straßen wandern. Dies erinnert an eine dritte Unterscheidung. Wenn der eben genannte Mensch in die Straßenbahn steigt und sich von ihr an einen anderen Platz fahren läßt, hat er aufgehört, sich selbst zu bewegen, aber nicht, trotzdem in wirklicher Bewegung befindlich zu sein. Alles auf der Erde befindet sich zeitlebens in den von ihr in dem Himmelsraum ausgeführten Bewegungen, obwohl es selbst nichts dazu tut, sie nicht

verursacht. Die wirkliche Bewegung eines Wirklichen in der Welt ist demgemäß teils eine aktive teils eine passive Bewegung, d. h. teils eine in ihm selbst entspringende und von ihm selbst verursachte, teils eine ihm von außen angetane und indirekte. Natürlich beruht auch die letztere auf bestimmten Wirkungsverhältnissen unter dem Wirklichen, und somit auf der Ordnung des allgemeinen Weltzusammenhanges.

Man ersieht aus dem Gesagten, daß die räumliche Bewegung des Wirklichen in der Tat einen seiner wichtigsten Ordnungsfaktoren in der Welt bildet, daß aber doch nicht einfach gesagt werden darf, alles Sein sei beständig in Bewegung. Vielmehr sind dabei genaue Unterschiede zu beachten, die den Grund zu schwierigen und weittragenden Problemen legen. Zu ihnen gehört unter anderen das Verhältnis von Bewegung und Ruhezustand des Wirklichen. Sicher ist, daß nicht jede Bewegung, in der ein Gegenstand sich befindet, immer währt. Der Mensch ruht sich auf seinen Wanderungen auch manchmal aus, und keine Flintenkugel fliegt ewig. Verloren sind aber diese gewesenen Bewegungen für das Universum nicht, wie denn auch der Ruhezustand bestimmten Wirkungsverhältnissen sowohl als Folge wie als Ursache eingegliedert ist. Diese Wirkungsverhältnisse sind das ewig Lebendige in der Weltwirklichkeit und gestalten diese immerfort um, nicht wirr und planlos, sondern nach Ordnungsgesetzen. Aber diese sind ungeheuer verwickelt und stellen damit dem menschlichen Geiste die nicht weniger ungeheuerere, immer aktuell bleibende Aufgabe, forschend und Stück für Stück erkennend sie zu entwirren. Das Ganze der Welt ist ein gewaltiges Ordnungssystem. Zu ihm verhält sich der Mensch — das ist seine Vorzugsstellung in der sichtbaren Schöpfung — nicht nur erkennend, sondern auch mitgestaltend. Wie letzteres möglich und wirklich ist, bildet ebenfalls einen Ausschnitt aus dem Problemkreis von Sein und Werden.

III.

Die Bewegung und der in räumlicher Bewegung befindliche Gegenstand sind nicht dasselbe. Jene ist ein Zustand der wirklichen Gegenstände. Die Veränderungen in diesem Zustande beruhen auf äußeren und inneren Wirkungsverhältnissen. Doch ich verlasse jetzt die räumlichen Bewegungen und frage, wie sich das innere Sein des Wirklichen zu Sein und Werden verhalte. Daß Dinge, Eigenschaften, Zustände, Vorgänge, Verhältnisse u. s. w. in der Welt Tag für Tag entstehen, sich ändern und vergehen, wird wohl allgemein

anerkannt. Weniger allgemein ist das Verständnis dieser Geschehnisse. Einen großen Anteil an ihm hat wiederum das Zeitproblem. Besonders aber die Frage, ob das Reale, das sich in diesen mannigfaltigen Geschehnissen bewegt, vollständig die Wirklichkeitsform des Werdens habe, oder ob es vielmehr auch von einem beharrenden, sich in sich selbst nicht ändernden Sein getragen sei. Von diesen beiden Punkten bespreche ich zunächst in Kürze den ersten.

Das reale Entstehen und Vergehen von etwas geschieht entweder aus bzw. in etwas, das schon ist, oder aber aus bzw. in nichts. Im ersten Fall vollziehen Entstehen und Vergehen sich in der Form der Veränderung eines Vorhandenen, im zweiten in der Form der Schöpfung, der creatio bzw. annihilatio. Allgemeine Anschauung ist, daß die echte Schöpfung und Vernichtung nur Gott möglich sind. Ontologie und Metaphysik haben den Beweis für diese These zu erbringen.

Worin besteht die Natur der Veränderung von etwas, das ist? In dem zeitlichen Vorgang, daß ein Sosein A in ein anderes Sosein, ein Sosein B, übergeht, daß z. B. ein gerader Stab sich biegt und krumm wird, daß genossene Nahrung sich in Fleisch und Blut verwandelt u.s.w. Dieser zeitliche Vorgang nun ist notwendig ein stetiges, kontinuierliches, nicht in zwei Hälften voneinander getrenntes, diskontinuierliches Geschehen. Sonst beruhte er ja auf einer echten Vernichtung des ersten und einer echten Schöpfung des zweiten Soseins. Ohne Frage ist ein solches stetig verlaufendes Übergehen eines A-seins in ein B-sein etwas Geheimnisvolles, wenn das auch für viele durch die äußere Erfahrung, daß dieses Geschehen vorkommt, verdeckt bleibt. Der nachdenkende Geist wird dagegen diesen Vorgang nach Möglichkeit zu begreifen und zu verstehen suchen. Es genügt dazu nicht, die einzelnen zeitlichen Phasen dieser Veränderungsvorgänge und alle an ihnen beteiligten Komponenten festzustellen. Vielmehr muß nach der Einsicht gesucht werden, warum das Sosein A nicht das Sosein bleibt, das es ist, sondern unter dem Einfluß der Wirkungszusammenhänge sich in das Sosein B verwandelt.

Ich bezeichnete die Veränderung als einen stetigen Vorgang, schreibe ihr also eine gewisse zeitliche Ausdehnung zu. Das versteht sich aber nicht von selbst. Manchen wird vielmehr der Vorgang der Verwandlung aus einem A-sein in ein B-sein als ein Augenblicksgeschehen erscheinen; denn sonst müßte es doch wohl eine gewisse Zeitstrecke geben, in der A nicht mehr A und doch auch noch nicht B wäre. Auch müßte das Entstehen und das Vergehen eines bestimmten Gegenstandes sich durch einen gewissen Zeitraum er-

strecken, während doch jedermann z. B. vom ‚Augenblick‘ des Todes spricht. Es kann doch nicht eine Zeit geben, in der ein Mensch weder noch lebend noch bereits tot ist; nur der echte Augenblick scheint beides scheiden zu können.

Die Frage ist sicherlich nicht ohne Schwierigkeiten. Diese lassen sich nur durch eine nochmalige Betrachtung des sog. Augenblicks überwinden. Sie wird ergeben, daß zwischen dem abstrakt gedachten (reinen) Augenblick und dem wirklich seienden ‚Augenblick‘ ein wesentlicher Unterschied vorhanden ist.

Ein Blitz z. B. dauert nur eine sehr kurze Zeit, füllt aber doch immerhin eine gewisse stetige Zeitstrecke aus. Gehen wir nun von irgendeiner solchen Zeitstrecke aus, so kann diese niemals so kurz angenommen werden, daß nicht an sich eine noch kürzere denkbar bliebe. Diese Verkürzung geht darum ins unendliche fort. Sie kommt niemals zu Ende, nähert sich aber ununterbrochen immer mehr dem Nullzustand der Zeitstrecke, dem völligen Verschwinden der Zeit im Sinne einer eindimensionalen stetigen Ausdehnung. Die so für unser Denken von der Zeitstrecke angesteuerte Null von Ausdehnung ist der abstrakte oder reine Augenblick und bildet den eigentlichen Sinn dieses Begriffes.

Nunmehr betrachten wir den Fall, daß irgendetwas entsteht (wird). Entstehen bedeutet ‚seiend-werden‘, beginnen dazusein, ins Dasein treten. Wenn nun dieses seiend Gewordene irgendeine Zeit hindurch bestehen bleibt, so ist es evident ein zeitlich Ausgedehntes, das eine gewisse stetige Zeitstrecke mit seinem Dasein ausfüllt. Dies tut jenes Gewordene bis zum Augenblick seines Vergehens. Die Dauer seines Daseins richtet sich darum konsequent nach dem Abstand zwischen den Augenblicken seines Entstehens und Vergehens. Ohne sein Vergehen ist es innerlich unmöglich, daß das Entstandene nicht eine Zeitstrecke hindurch bestehe. Deshalb ist der Fall, daß etwas entsteht, sein Dasein aber keine noch so kurze Zeitstrecke hindurch währt, nur dann innerlich denkbar, wenn es denkbar ist, daß etwas in einem und demselben Augenblick zugleich entsteht und vergeht, also Dasein hat und nicht hat. Denn daß der Augenblick des Vergehens auf den des Entstehens unmittelbar, d. h. ohne jegliche Zwischenzeit folge, widerspricht dem Wesen des Augenblicks und der Zeit. Daß aber etwas in wirklich ein und demselben Augenblick entstehe und vergehe, m. a. W. in eben dem unteilbaren Augenblick nicht seiend wird, in dem es seiend wird, läßt sich nur sagen, aber nicht denken, so lange noch Ja und Nein desselben Objekts einander ausschließen.

Es ist, anders gesagt, der Begriff des Augenblicks wesensmäßig ungeeignet dazu, durch ihn das wirkliche Geschehen zu begreifen.

Ein anderes ist das Richtige. Es läßt sich keine kürzeste Zeitstrecke denken und angeben, die dazu erforderlich wäre, daß ein Enstandenes sich verändere und vergehe. Ebenso wenig natürlich eine längste. Auf diesem Grunde gibt es für die Zeitdauer des Daseins von gewordenem Wirklichen an sich unendlich viele Möglichkeiten der Kürze und der Länge. Ihr tatsächliches Bestimmsein kann selbstverständlich nicht Zufallssache sein, sondern setzt einen obersten Naturordner voraus. Zugleich zeigt sich uns hier eine Wesenswurzel der Möglichkeit einer unermesslichen Mannigfaltigkeit unter dem Wirklichen, und konsequent eines unerschöpfbaren Reichtums an Verschiedenheit der Wirkungszusammenhänge in der Welt.

Aus unseren Ausführungen ergibt sich, daß Dasein und irgendwelche zeitliche Stetigkeit des Wirklichen in der Welt untrennbar sind. Ob ein Wirkliches eine Zeitstrecke hindurch unverändert beharrt oder sich stetig in irgendeinem raschen oder langsamen Tempo ändert, immer ist dies, und das gilt auch für sein ‚Entstehen‘ und ‚Vergehen‘, eine zeitliche Bestimmtheit an ihm, d. h. ein irgendwelange stetiges Geschehen, nicht ein eigentlicher Augenblicksvorgang. Dennoch wird man darum nicht aufgeben, von dem ‚Augenblick‘ seines Werdens und dem ‚Augenblick‘ seines Vergehens (Sterbens) zu sprechen. Gemeint ist mit ihm der wirklich seiende ‚Augenblick‘. Er bedeutet eine unmeßbar kurze Zeitstrecke. Man kann sie sich so kurz denken, wie einem beliebt, sie bleibt immer eine Zeitausdehnung.

Das alles läßt sich nicht verstehen ohne Berücksichtigung des Momentes der Stetigkeit, das ebenso sehr dem Veränderungsvorgang am Wirklichen wie dem unveränderlichen Beharren von Seiendem eigentümlich ist. Auch bei der ruckweisen Bewegung und Veränderung ist der eigentliche Bewegungsvorgang ein stetiges, in einem kurzen ‚Zeitaugenblick‘ ununterbrochen vorsichgehendes Geschehen. Wir wenden zwar zum ‚Begreifen‘ dieses Geschehens auf dasselbe den abstrakten ‚Begriff‘ des Augenblicks an. Aber wir sollten doch wissen, daß sich das wirkliche Sein und Geschehen und sein anschauliches Gegebensein von unserem Geiste durch abstrakte Begriffe und Symbole nicht adäquat erfassen oder ‚abbilden‘ läßt. Wie werden uns dereinst im Jenseits die Augen aufgehen?

IV.

Ein neues wichtiges Fragengebiet der Problematik von Sein und Werden erschließt sich bei der Berührung des Themas der Vereinigung von beharrlichem mit veränderlichem Sein in der Wirklichkeit. Gewiß hat Heraklit behauptet, alles Seiende fließe. Man sieht aber keine Gründe für eine solche Notwendigkeit. Denn daß alles Wirkliche in der Welt einem umfassenden System von Wirkungsverhältnissen eingeordnet ist, nötigt nicht zu der Folgerung, es könne unter diesem Wirklichen kein beharrendes Sein geben, zumal es Wirkungsverhältnisse sehr verschiedener Art gibt und aus ihrem Zusammenspiel auch Ruhezustände folgen können. Es wird daher auch nichts offenbar Unmögliches angenommen, wenn behauptet wird, das veränderliche Sein des Wirklichen sei in der Welt mit beharrlichem Sein verbunden. Aber zu fragen ist nach Gründen für die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit dieses Verhältnisses.

Aristoteles ist der Ansicht, Bewegung und Veränderung in der Welt seien durch die Annahme zu begreifen, daß sie sich als Formwechsel an einem dritten, einem beharrenden Sein vollzögen. Er kam im Verfolg dieses Gedankens zur Konzeption seiner bekannten Idee der formlosen „ersten Materie“. Weniger dunkel ist seine Deutung des beharrlichen Seins in den Dingen als der ihr Innerstes bildenden Substanz und Wesenheit. Wir prüfen hier von zunächst die erste Annahme.

Zur Veränderung sind abgesehen von den Ursachen nach Aristoteles drei Dinge erforderlich, ein während der Veränderung beharrendes und sie überdauerndes Substrat, eine anfängliche Form dieses Substrates, die aufhört zu sein, und eine zweite neue Form, die an diesem Substrat zu sein beginnt. Aristoteles entnimmt die Notwendigkeit dieser drei Faktoren dem Begriff der Veränderung, da dieser besage, daß ein gewisses Etwas, das zuerst so war, nachher nicht mehr so, sondern anders ist. Auch erscheint ihm das beharrende Substrat für den Realvorgang der Veränderung darum notwendig, weil ohne dasselbe die vergehende Form zu nichts und die ihr nachfolgende neue Form aus nichts würde. Allein ich frage, ob diese Folgerung durch die Annahme eines beiden Formen gemeinsamen Substrates wirklich vermieden werde. Mir scheint nicht; denn die erste Form verwandelt sich weder in das Substrat noch in die neue Form, sondern hört einfach auf zu sein. Von welcher Art soll ferner das zeitliche Verhältnis der beiden Formen sein? Soll der Augenblick des Entstehens der neuen Form dem Augenblick

des Vergehens der ersten Form nachfolgen, oder soll er vielmehr mit ihm ein und derselbe Augenblick sein? Der Begriff des Augenblicks duldet nur die zweite Aussage. Dieses Zusammenfallen aber von Vergehen und Entstehen ist nur denkbar als stetiger Übergang der einen Formerscheinung in die andere. Dem Aristoteles sind die beiden Formen je etwas in sich Statisches, Feststehendes, Unveränderliches. Die ‚Veränderung‘ erscheint ihm als der Ersatz einer dem Substrat verlustig gehenden bestimmten Form durch eine neue Form. Er betrachtet sie demnach als einen fluxus formarum. Wenn man aber bedenkt, wie unmerklich sich viele Veränderungen nach und nach vollziehen, so sieht man ein, welche Schwierigkeiten der aristotelische Begriff der starren Formen nach sich zieht. Das führt konsequent zu einer anderen — nennen wir sie kinetische — Auffassung der ‚Formen‘ der Dinge und ihrer Veränderungen. Diese Formen sind selbst etwas Veränderliches, und ihre Veränderung vollzieht sich in der Weise einer langsamer oder rascher geschehenden stetigen Verwandlung. Sie sind daher, um mit Nikolaus Oresmus zu sprechen, formae fluentes.

Diese Auffassung der Veränderungen des Wirklichen vermag zugleich die Forderung zu erfüllen, daß es auch ein Beharren des Wirklichen geben müsse. Gerade darum nämlich, weil die Veränderungen der Soseinsformen stetig verlaufende Vorgänge sind, ist die veränderte Form nicht eine neue, zweite Form, die auf die frühere Form, die nicht mehr existiert, gefolgt wäre, sondern bleibt mit ihr daseinsidentisch. Nicht ausgeschlossen ist hierdurch, daß es auch ein wirkliches Zuendegehen und Neuentstehen von Soseinsformen in der Welt geben könne.

Bei der soeben kurz entwickelten Auffassung der Veränderung von Wirklichem erweist sich die Annahme einer materia prima als unnötig. Welche Veränderungen an etwas möglich sind, wie weit sie gehen können, in welcher Weise und welchem Tempo sie sich vollziehen u. s. w., das hängt einerseits von der Natur des betreffenden Gegenstandes selbst und andererseits von den Wirkungsverhältnissen ab, in die der Weltlauf ihn jeweils verschlungen sein läßt.

Es gibt in der Welt auch noch anderes zu beachten als nur die Veränderung des Seins in ihr. Von größter Bedeutung für das Ordnen und Verstehen der Wirklichkeit ist, daß in ihr zahllose Zentren des Seins und Geschehens zu unterscheiden sind. Ich meine damit das, was man als Dinge voneinander unterscheidet. Ein ‚Ding‘ in der Welt ist etwas, das eine gewisse Einheit bildet, von der im Urteil mannigfache Bestimmtheiten ausgesagt werden und

die einen eigenen Namen als Bezeichnung zu haben pflegt; z. B. Wald, Baum, Pflanzenzelle, Zellkern u.s.w. Das wichtigste, an diese Dingenheiten sich anknüpfende Problem ist die Frage nach dem Grunde und der Art ihrer jeweiligen Einheit. Bei der Beschäftigung mit dieser Frage zeigt sich bald, daß die mannigfaltigen Dingenheiten von sehr verschiedener Festigkeit und Tiefe ihrer Einheit sind, je nach dem Zusammenhang und dem Zusammenhalt ihrer verschiedenen Bestandstücke. Die einzelnen Dinge, deren Einheit eine besonders tiefe und feste ist, bezeichnen wir als Substanzen, z. B. die einzelnen Menschen, Pflanzen u.s.w. Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß sie als das ein und selbe, relativ beharrende Subjekt erscheinen, von dem mannigfaltige und wechselnde Eigenschaften, Zustände, Erleidungen, Tätigkeiten, Verhältnisse u.s.w. als Bestimmtheiten seines Seins auszusagen sind. Bei allem Wechsel des Keimens, Wachsens, Blühens, Früchtetragens erscheint die Pflanze, an der dies vor sich geht, doch als eine diese einzelnen Vorgänge überdauernde Einheit.

In dieser Einheit von Subjekt und zahllosen Bestimmtheiten an ihm, von Beharren des ersten und Wechseln der zweiten, wurzeln naturgemäß tiefe Probleme. Sie zielen auf die Bestimmung der Seinsstruktur dieser Substanzen hin. Endgültig erledigt sind diese Probleme sicherlich noch nicht. Historisch hat die Theorie des Stagiriten den weitesten Einfluß ausgeübt. Die Scholastiker sind unablässig bemüht gewesen, sie zu klären und auszubauen. Ich erwähne von ihr hier nur einen einzigen Punkt: die unmittelbare Zusammensetzung der Substanzen aus einem den Sinnen verborgenen, wesenhaltig bestimmten, unveränderlich beharrenden Seinskern, dem eigentlich substantiellen Substrat des Ganzen — der „ersten Substanz“ —, und der Mannigfaltigkeit der von diesem Substrat ‚getragen‘, ihm ‚inhärierenden‘ und durch es bestimmten Akzidentien.

Die von mir schon einmal erwähnte Unzulänglichkeit unserer abstrakten Begriffe, das wirkliche Sein adäquat so geistig abzubilden, wie es an sich ist, scheint mir auch bei diesem Entwurf der Seinsstruktur der Substanzen sich zu bewahrheiten. Sind denn die hier für das Verhältnis von substantialem Substrat und seinen Akzidentien herangeholten Begriffe des Tragens, Getragenseins, Inhärierens u.s.w. etwas anderes als analoge Vorstellungen, und können sie uns nicht höchstens sagen, was so ungefähr hier geleistet wird, aber nicht, wie diese Leistung geschieht? Muß überhaupt zwischen dem einen, unveränderlichen, unsinnlichen Seinskern und den in der Erfahrung auffindbaren akzidentellen Seinsschalen ein so wesenhafter Unterschied der Seinsart gemacht werden? Nach meinem Urtei

wird das konkrete Verhältnis des konkreten substantialen Substrates eines Dinges zu den konkreten Akzidentien dieses Dinges ganz veräußerlicht, wenn jenes Substrat als während der ganzen Lebenszeit des betreffenden Dinges unverändert bleibend gedacht wird, und ganz besonders dann, wenn nun von diesem Substrat noch außerdem angenommen wird, daß es in allen Substanzen, die, wie z. B. die Menschen, dasselbe Wesen haben, einander gleich sei.

Machen wir einen kurzen Versuch, jene Dinge in der Welt aufzuzählen, die sich mit Sicherheit als ‚Substanzen‘ im Sinne der kritisierten Deutung dieses Begriffswortes auffassen lassen. Sind etwa die Körper solche Substanzen? Doch gewiß nicht alle körperlichen Dinge. Welche denn? Als die Wesenseigenschaft des körperlichen Seins gilt seit alters die räumliche Ausdehnung. Die Einheit der körperlichen Substanzen wird demgemäß gefunden in der Kontinuität des von ihnen je mit ihrer Masse erfüllten Raumteils. Eine Substanz ist hiernach eine Quantumseinheit der Materie. Stellt nun etwa der menschliche lebende Organismus mit allen seinen Bestandteilen ein solches eines Kontinuum dar? Gewiß nicht. Darf man ihn also nicht als eine ‚Substanz‘ betrachten? Doch, man mache sich nur von ihrer unhaltbaren Auffassung frei. Substanzcharakter haben im Gebiet des körperlichen Seins die einheitlichen Wirkungszentren, auch wenn in ihnen Mehrheiten von letzten Quantumseinheiten der Materie miteinander durch Kräfte verbunden sind. Auf diesem Gebiet muß der Philosoph sich bereitwillig von der Naturforschung beraten lassen.

Deutlicher als in der leblosen Natur tritt der Substanzcharakter der Einheit und Zusammengehörigkeit einer bestimmten Mannigfaltigkeit zu einem zentralen naturgewollten Ganzen zutage bei den lebenden Dingen in der Welt. Diese Dinge sind dadurch Substanzen, daß sie einheitlich gerichtete Zweckorganismen darstellen, welche von der Natur gegenüber dem Wirkungseinfluß ihrer Umwelt mit bestimmten inneren Entwicklungsanlagen ausgestattet worden sind. In diesem Sinne bilden sie innerliche Wirkungszentren in der Form von Einheitsstrukturen einer mehr oder minder reichen Mannigfaltigkeit von Kräften, Fähigkeiten und Leistungen. Das von ihnen unserem Forschen gestellte Problem gilt der Aufhellung der organischen Einheit eines bestimmte Ziele verfolgenden Ganzen.

Relativ am meisten genügt der alten Substanzauffassung die mit mannigfachen Anlagen und Betätigungsweisen ausgerüstete, sich selber als Ich bewußtwerdende menschliche Seele. Diese unsere sinnlichgeistige Seele ist zweifellos ein innerlich Eines, in dem eine Mannig-

faltigkeit von Anlagen, Fähigkeiten und Aktregungen gründet. Man hat darum zwischen jenem einen gründenden Sein, der primären Substanz, und den in ihm gegründeten Potenzen und Akten eine „realis distinctio“ finden wollen. Aber die Natur dieser Unterscheidung ist reichlich dunkel. Sie ist in unserem Falle, meine ich, nur zulässig, wenn sie lediglich sagen will, daß die Seele kein bloßes Aggregat jener verschiedenen Vermögen und Akte ist. Aber die letzteren bedeuten ebensowenig eine Art von Zutaten zur Seele selbst, sondern sind mit der Seele eins. Das Sein der Seele ist Leben und das Leben besteht in der inneren Bewegung, d. h. der Entfaltung der Anlagen und Fähigkeiten im eigenen Innern. Diese Vielheit in der Einheit, die für unsere Seele charakteristisch ist, können wir mit unseren Begriffen nicht entsprechend durchdringen. Wir stehen auch hier vor einer Tatsache, die nur ein größerer Geist, als wir es sind, wirklich durchschauen kann.

Ich billige es also nicht, alle Bewegungen und Veränderungen unserer Seele in die Sphäre der Akzidentien zu verweisen, die sie tragende und nährende Wurzel aber, das primär substantiale seelische Sein, als ein in sich in allen menschlichen Individuen gleiches und in jedem einzelnen Individuum in jeder seiner Lebensphasen unverändert bleibendes Sein aufzufassen. Die abstrakte, allgemein gedachte Wesenheitsidee des Menschen darf nicht mit den konkreten Wesenheiten der einzelnen menschlichen Individuen verwechselt werden. Meinen wir überhaupt mit den ‚Wesenheiten‘ der Dinge viel mehr, als daß sie Wesen sind mit den und den bestimmten Eigenschaften, Kräften und Leistungen? Dinge, die sich hierin nicht bloß gradweise voneinander unterscheiden, gelten uns als Dinge von verschiedener Wesenheit.

Niemals wird man aufhören von ‚Wesenheiten‘ der Dinge zu sprechen. Gleichwohl ist dieser Begriff der Geburtsort zahlreicher schwierigster Probleme. Nur einige davon seien kurz aufgezählt. In welchen Gegenständen gibt es eine Wesenheit? Nur in realen oder auch in idealen? Beschränken wir uns auf die ersteren, so fragt sich, ob bloß in den Substanzen oder auch in allem übrigen, was sich in der Welt voneinander unterscheiden läßt. Die Beantwortung ist verquickt mit der Frage: Was steht in der ontischen Sphäre dem logischen Gebilde des allgemeinen Wesensbegriffes, je des verschiedenen Wirklichen als Wesenheit gegenüber? Ist dies vielleicht ein besonderes unsinnliches Gebilde in diesem jeweiligen Wirklichen? Wenn ja, ist dasselbe ein Seiendes oder ein Werdendes, d. h. unterliegt es einer Entwicklung und damit inneren Veränderung,

oder aber gibt es in ihm keine Bewegung und Veränderung? Alles Wirkliche bildet eine individuelle Existenz. Welcher Art ist das Realverhältnis zwischen der allgemeinen Wesenheit und der individuellen Substanz, und überhaupt zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen? Substanzen entstehen und vergehen. Wie verhalten sich bei diesem Vorgang ihre realen Wesenheiten? Entstehen und vergehen auch sie? Wie geschieht dies? Ich meine, ob es geschehe in der Weise der Schöpfung der neuen und Vernichtung der bis dahin existierenden Wesenheit, oder vielmehr in der Form eines gewissen Überganges der Wesenheit der zu sein aufgehenden in die der nach ihr zu sein beginnenden Substanz.

Wer auch nur auf die von mir kurz gestreiften Probleme zurückschaut, wird daraus die Überzeugung gewinnen, daß es sich noch auf lange Zeit hinaus lohnen wird, dem Ausbau der Ontologie seine wissenschaftliche Arbeitskraft zu schenken.