

VOM SEIN DES SEIENDEN

Eine Entwicklungslinie aus der jüngsten Metaphysik

Von Dr. Friedrich P z i l l a s

„Das An- und Fürsichseyn jedes Dinges
muß nothwendig ein subjektives
seyn . . .“

Schopenhauer WW II 217.

Es gibt materialistische und spiritualistische, idealistische und realistische, induktive und deduktive, Willens- und Geistmetaphysik. Man möchte meinen, es gebe nicht nur eine Metaphysik, die nach verschiedenen Gesichtspunkten beurteilt, benannt und eingeteilt wird, sondern es seien sogar mehrere Metaphysiken möglich; wir können diese Frage hier offenlassen, zumal über den Begriff der Metaphysik, ihr Verhältnis zur Ontologie und ihre Stellung im Ganzen der Philosophie die Meinungen noch recht verschieden sind.¹⁾ Immerhin werden sich Möglichkeiten zur Abgrenzung dieser Disziplinen zeigen, wenn wir die Absicht dieses Aufsatzes durchführen, die darin besteht, eine Entwicklungslinie aus der Geschichte der Metaphysik herauszustellen, die in die Gegenwart hineinreicht (und sich hoffentlich noch in die Zukunft fortsetzen wird), die bei Kant anknüpft und durch die Namen der Metaphysiker Schopenhauer, E. v. Hartmann und Aloys Wenzl gekennzeichnet wird.²⁾ Diese Metaphysik verdankt Kant ihre strikte Ausrichtung auf das An-sich-sein des Seienden als ihr Objekt; damit wendet sich metaphysisches Forschen von dem bisherigen Gegenstand der Metaphysik, den Wesensformen ab, weil diese — wenn auch als ein notwendig-gesetzhaftes Element in der Erscheinungswelt — doch eben nur phänomenale Geltung haben, als Erscheinung wesensmäßig auf fremde empirische Subjekte oder einfachstenfalls auf die eigene äußere Wahrnehmung angewiesen sind, um überhaupt ein Sein als Wahrgenommenwerden zu besitzen. Mithin ist Erscheinung etwas Relatives, nur eine Außenansicht der Seienden, die mindestens nicht ohne weiteres als Aufschluß über deren Inneres gelten kann und darum auch nicht zum Inhalt einer das An-sich-sein erforschenden Metaphysik gemacht werden darf. Als Gegenstand der hier untersuchten Metaphysik wird sich der innere zentrale Seinsgrund eines jeden Seienden erweisen, der aller Erscheinung vorausliegt und viel einfacher als die gestalthaften Phänomene gedacht werden muß; er scheint uns am besten unter Zuhilfenahme der Vorstellung des Punkthaften denkbar. Weil allein dieser punkthafte Seinskern, den man wohl das (individuelle) Sein nennen könnte, an sich im strengen Sinne ist, insofern er durchaus unabhängig vom empiri-

schen und transzendentalen Bewußtsein, ja auch unabhängig von empirischer voluntativer Bezielung bestehen muß, scheint er das einzige Objekt der Metaphysik zu sein, während Modalitäten-, Kategorien- und Universalienlehre einer anderen philosophischen Disziplin zugewiesen werden müßten. Schon vorgreifend bemerken wir, daß wir als die wichtigste Frucht der Forschungen der hier dargestellten Metaphysik die Erkenntnis ansehen, daß Ansichsein — und dies gegen Hegel — nur als ein metaphysisch zu denkendes Fürsichsein möglich ist, wozu im Weiteren mehr gesagt werden wird.

Daß die genannten Metaphysiker tatsächlich eine zusammengehörige Reihe bilden, hoffen wir mit zwingender Deutlichkeit zeigen zu können. Es besteht sogar eine gewisse Notwendigkeit, auf diese Reihe als Reihe hinzuweisen, denn trotz der ziemlich auffallenden Zusammenhänge zwischen den vier bzw. drei Denkern sind diese bisher so wenig als einheitliche Entwicklungslinie gesehen worden, daß noch nicht einmal ein zusammenfassender Name für die hier entstandene und zugleich noch werdende Metaphysik gefunden worden ist. Am ehesten kann sie noch als Spiritualismus bezeichnet werden, aber diese Charakterisierung ist schon zu abgegriffen und zugleich zu allgemein, um das Eigenartige dieser Metaphysik hervortreten zu lassen. Ich möchte sie die Metaphysik des punkthaften Seinsgrundes nennen, welche Benennung weiter unten näher begründet werden soll. Ihren Ausgangspunkt hat diese Metaphysik, wie schon bemerkt, an Kants theoretischer Philosophie.

Letztere erfuhr bekanntlich in unmittelbarem Anschluß drei wichtige Deutungen bzw. Fortbildungen: Die idealistische im engeren Sinne, durch Fichte, einen großen Teil von Schellings Werk und Hegel dargestellt; die psychologistische bei Fries und Beneke (als eine Spätblüte dieser Richtung erweist sich R. Ottos Religionsphilosophie mit dem Religiösen als psychologischer Kategorie a priori); und die zu unserer Fragestellung hinführende idealistisch-voluntaristische Schopenhauers. Schopenhauer vergleicht sein Verhältnis zur Leistung Kants mit dem des Arztes, der den Star operiert, zum Optiker, der die Starbrille liefert.²⁾ Wo Kant nur die Begrenztheit der Geltung menschlicher Erkenntnis zeigte, unternimmt Schopenhauer es, „positivere Aufschlüsse“ zu geben.³⁾ Die Welt, wie sie uns begegnet, ist zwar nur Vorstellung,⁴⁾ empirische Realität, kantisch gesprochen transzendente Idealität.⁵⁾ Diese Welt der Erscheinungen, die sich für Schopenhauer aus den Gehirnfunktionen Raum, Zeit und Kausalität aufbaut, ist entsprechend auch nur ein Gehirnprodukt,⁶⁾ nach Kant war sie ein Produkt des transzendentalen Bewußtseins.⁷⁾

Wir wollen hier weder das Verhältnis Schopenhauers zu Kant im einzelnen darlegen noch gar die sehr reizvolle Frage untersuchen, inwieweit die schopenhauersche Kantinterpretation zu Recht besteht. Alle drei genannten nachkantischen Richtungen beanspruchten ja, die wahren Jünger Kants zu sein, was man meist schon in den Vorworten zu ihren Werken lesen kann. Diesen Anspruch jeweils auf sein Recht zu prüfen, würde den Rahmen dieser Untersuchung überschreiten. Wir verfolgen darum hier nur die tatsächliche Weiterführung kantischer Gedanken durch Schopenhauer, soweit sie für unser Thema von Bedeutung wurde. Schopenhauer erkennt nicht an, daß zwischen Kant und ihm selbst in der Philosophie etwas geschehen wäre,⁸⁾ weshalb er unmittelbar an Kant anknüpfte. Sein Hinausgehen über Kant wendet sich nicht dem absoluten Idealismus zu, sondern einer realistisch

verstandenen Metaphysik, die das Sein hinter der Vorstellungswelt, also den bloßen Erscheinungen, sucht und näher erklärt.^{8a)} Der Intellekt als das Vermögen der genannten Gehirnfunktionen hat gar nicht die Aufgabe, uns über das Wesen der Dinge zu belehren; er zeigt uns nur die Schale der Dinge, nicht ihren Kern. Diese Leistung ist aber hinreichend für seine primäre Aufgabe, Medium der Motive an unsern Willen zu sein.^{8b)} Außerdem aber ermöglicht er uns die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich.^{8c)} Der Weg der Schopenhauerschen Metaphysik führt von den Gegenständen der Vorstellung, den Vorstellungsgestalten, auch den Wesensformen weg und kehrt in das Subjekt zurück, um in dessen geistigem Kern sein Ziel zu finden.⁹⁾ Der Weg in die Außenwelt konnte ja nicht zum Metaphysischen führen, denn seit Kant steht die Relativität alles Erscheinungshaften fest. Hingegen bleibt uns „ . . . ein Weg von Innen offen . . . gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt . . . Das Ding an sich kann . . . nur ganz unmittelbar ins Bewußtseyn kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird . . .“¹⁰⁾ Unser Wollen ist das einzige uns unmittelbar gegebene An-sich; in unsern Willensakten erleben wir uns zugleich von Innen und von Außen. Indem wir uns im Innersten als Willen wissen, offenbart sich uns unser eigenes An-sich, wenn auch noch nicht „erschöpfend und adäquat“,¹¹⁾ sondern a posteriori und durch die Anschauungsform der Zeit verschleiert. Immerhin ist uns das Ding an sich hier am unmittelbarsten faßbar; was es darüber hinaus, daß es sich als Wille darstellt, etwa noch ist, läßt sich nie beantworten.¹²⁾ Von der Erkenntnis des eigenen An-sich aus wird allein die Deutung des An-sich der anderen Seienden möglich.

Wir hätten demnach bis auf Kant eine von der Außenerfahrung herkommende Metaphysik, deren Begriffsbildung dementsprechend ganz und gar am Vorstellungsmäßig-Gestalthaften hängt, die die Wesensformen zu bestimmen sucht und deren An-sich-Begriff (selbst bei Locke) noch nicht von allen raum-zeitlich-kausalen Elementen gereinigt ist. Nach Kant, seit Schopenhauer wandelt sich die Metaphysik in die eines subjekthaft aufgefaßten, zentralen Seinsgrundes jedes Seienden, den wir, im Gegensatz zum Gestalthaften, punkthaft genannt haben.

In den Parerga äußert sich Schopenhauer über sein Verhältnis zu Kant: „Da ich selbst Kantianer bin, will ich hier mein Verhältnis zu ihm mit Einem Worte bezeichnen. Kant lehrt, daß wir über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinaus nichts wissen können: ich gebe Dies zu, behaupte jedoch, daß die Erfahrung selbst, in ihrer Gesamtheit, einer Auslegung fähig sei, und habe diese zu geben versucht, indem ich sie wie eine Schrift entzifferte, nicht aber wie alle früheren Philosophen, mittelst ihrer bloßen Formen über sie hinauszugehen unternahm, was eben Kant als unstatthaft nachgewiesen hatte.“¹³⁾ Das besagt, daß die Erfahrung als Quelle der Metaphysik nicht radikal verstopft werden muß. Zwar kann man nicht einfach Erfahrungsgegebenheiten in die Metaphysik hineinnehmen, sondern „ . . . das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben . . .; wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können“.^{13a)} Es muß sich angeben lassen „ . . . was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße Erscheinung ist, der durch den Intellekt bedingten Form dieser Erscheinung angehört und was,

nach dessen Abziehung, dem Dinge an sich übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an sich erkennen kann; so trägt andererseits doch Jeder dieses in sich, ja, ist es selbst: daher muß es ihm im Selbstbewußtseyn, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein.^{13b)} Dieses Ding an sich ist der Wille, den wir aus unserm Selbstbewußtsein kennen und den wir nun in der ganzen uns begegnenden Welt wiederfinden. Dadurch entziffern wir die Geheimschrift, die uns die Welt der äußeren Erfahrung bietet. Eine Metaphysik, die solcherart durch Erfahrung bedingt ist und deren Zentralbegriff, der Wille, doch nur eine inadäquate Fassung des eigentlich Metaphysischen darstellt, besitzt natürlich nicht „die Art apodiktischer Gewißheit“,^{13c)} sie erfährt dafür aber eine mannigfache Bekräftigung bei „Betrachtung der realen Welt“. ^{13d)} Somit ist bei Schopenhauer Kants allzu radikale Scheidung von Erscheinungswelt und Ding an sich, die die bestehende Metaphysik „zermalmen“ und die Entwicklung jeder künftigen hemmen mußte, bei Schopenhauer bereits überwunden, ohne zugleich das durch Kant Gewonnene wieder aufzugeben, was Schopenhauer in scharfer Weise als Fichtes, Schellings und Hegels Fehler rügt.^{13e)}

Schopenhauer hat also das liefern wollen, was die neueste Kantforschung als den geplanten eigentlichen Abschluß aller Arbeiten ihres Philosophen annimmt¹⁴⁾; den Aufbau einer kritisch geläuterten und damit auch theoretisch gesicherten Metaphysik. Wenn auch Kant durch seine Lehre vom intelligiblen Charakter Schopenhauer bereits vorgearbeitet hatte,^{14a)} so hat es nach den bisherigen Forschungen doch nicht den Anschein, daß Kants Metaphysik, wenn er noch zu ihrer Ausarbeitung gekommen wäre, in der Richtung von Schopenhauers Nach-Innen-Wendung und Voluntarismus gelegen hätte, sondern in einer Weiterentwicklung der Kritik der Urteilskraft, an welcher Hegels Philosophie nachmals ja auch angeknüpft hat.¹⁵⁾

Die Entwicklungslinie der Metaphysik vom Seinsgrunde, besonders in ihrem Hineinreichen in die Gegenwart aufzuzeigen, betrachten wir hier als unsere Aufgabe.

Es ist sicherlich das Verdienst Schopenhauers, mit klarer Konsequenz die Frage angegriffen zu haben, wodurch das Seiende eigentlich im tiefsten ist und was demgemäß allein als Sein im strengen Sinne des Wortes gelten kann. Mag auch seine Antwort einseitig monistisch und alogisch sein, so hat er der weiteren Forschung immerhin einen aussichtsreichen Weg geöffnet. In E. v. Hartmann hat er seinen wohl bedeutendsten Fortsetzer gefunden. Hartmann hat mit seiner Philosophie eine Synthese von Hegel und Schopenhauer „unter entschiedenem Uebergewicht des ersteren“ vollzogen,¹⁶⁾ wie schon vorher Schelling eine Verbindung des Voluntativen und des Logischen in seiner Metaphysik versucht hatte. Hartmanns Bedeutung für die Entwicklung dieser Metaphysik liegt darin, daß er das bei Schopenhauer ganz auf den phänomenalen Bereich beschränkte Logische eindeutig und klar begründet ins Metaphysische hineinnimmt; sein (metaphysisches) Unbewußtes ist eine Einheit von Wille und Vorstellung.¹⁷⁾ Hartmann glaubte hier nur Schopenhauer mit Hegel versöhnt zu haben; bei Aloys Wenzl wird aber deutlich werden, daß auch Berkeleysches Erbe in der logischen Seite dieser Metaphysik fortlebt. Das gegenwärtige Stadium dieser Richtung der Metaphysik wird ja im Wesentlichen durch Wenzls Namen gekennzeichnet. Wenzl kommt ursprünglich von der Naturwissenschaft und der Psychologie

her.¹⁸⁾ Es ist überhaupt ein Kennzeichen der von uns betrachteten Denker, daß sie eine gründliche Kenntnis der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften besitzen, was sich in ihrer Philosophie bemerkbar macht, freilich nicht in der Art, wie bei manchen unserer gegenwärtigen Naturwissenschaftler, die zwar durchaus für Philosophie aufgeschlossen sind, aber doch so sehr in ihrem naturwissenschaftlichen Denken verhaftet sind, daß sie trotz ehrlichen Bemühens die Eigenart des Philosophischen, besonders des Metaphysischen verfehlen; um ihrer Autorität als Wissenschaftler willen können sie zur Gefahr für die Philosophie werden, wovor besonders A. Müller warnt.¹⁹⁾ Bei Schopenhauer, Hartmann und Wenzl ist die Sachlage ganz anders; selten in der Geschichte der Wissenschaft fanden Einzelwissenschaften wie Philosophie so eine gerechte Würdigung je ihrer spezifischen Gegenstandssphäre und so ein fruchtbares Zusammenwirken wie bei diesen Denkern; eine Analogie dazu würde in der Neuzeit höchstens Leibniz bieten. Driesch sagt, daß Hartmann „ . . . wie übrigens auch schon Schopenhauer, gründliches Einzelwissen und nicht nur so ein Wissen obenhin . . .“ besitze.²⁰⁾ Im übrigen braucht man nur die Schriften beider daraufhin durchzusehen und wird dieses Urteil voll bestätigen. Durch diesen Sachverhalt bietet uns die Geschichte dieser Metaphysik reiches Material für eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft.^{20a)} Hartmann glaubte offenbar, eine induktive Metaphysik zu liefern,²¹⁾ auch Wenzl spricht zuweilen von seiner Metaphysik als einer induktiven,²²⁾ täuscht sich aber doch nicht über die Apriorität des metaphysischen Prinzips und das Deduktive in jeder Metaphysikmethode.²³⁾ Es wird wohl auch niemand behaupten, daß Schopenhauers Wille und Hartmanns Unbewußtes einfachhin im Erfahrungsmaterial gefunden worden seien, was natürlich ebenso für Wenzls „Freiheit“ gilt. Induktive Metaphysik kann es nur in einem weiteren Sinne geben, insofern nämlich die Begriffsbildung, ja überhaupt der Erkenntnisfortschritt der Metaphysik nicht unabhängig von den Ergebnissen der Einzelwissenschaften vor sich geht. Man sollte die merkwürdige Erscheinung nicht übersehen, daß rein spekulative Metaphysik fast stets einer schnellen Erschöpfung unterworfen ist, während ihr von der Erfahrung her, vorsichtig ausgedrückt, „neues Leben“ zuströmen kann.

Daß Wenzl metaphysisch gesehen als Fortsetzer der Reihe Schopenhauer-Eduard v. Hartmann betrachtet werden muß, ergibt sich daraus, daß auch bei ihm das Metaphysische nicht in den Gesetzen, Formen oder gar Beziehungen der Seienden sich darstellt, sondern daß es sich als der innere Seinsgrund jedes Seienden zeigt, wie er selber sagt, als dessen „Freiheit“.²⁴⁾ Ein leicht bemerkbares Hinausgehen über Hartmanns und Schopenhauers Monismus^{24a)} besteht bei Wenzl in seiner Annahme einer Vielheit der genannten Seinsgründe. Wenzl findet die Hinweise und Bestätigungen seiner metaphysischen Freiheit in den Seienden der stufenbauförmig geschichteten Welt.²⁵⁾ Wir wollen uns hier darauf beschränken, seinen Begriff von dem genannten Seinsgrunde, dieses Sein in und aus Freiheit, näher zu untersuchen, weil wir das Sein oder genauer den individuellen Seinsgrund ja bereits als das einzige Objekt und damit als Hauptkennzeichen dieser Metaphysik feststellen konnten. Für Wenzl ist dabei allerdings eine nähere Erklärung nötig, weil sein Metaphysikbegriff verhältnismäßig weitläufig und unbestimmt gefaßt erscheint. Die von allen subjektiven Einflüssen gereinigte wissenschaftliche Erkenntnis des weltanschaulich Belangvollen ist ihm Me-

taphysik.²⁶⁾ Metaphysik bedeutet für ihn immer zugleich Streben nach Weltanschauung, wie ja auch der Begriff, unter dem er das Metaphysische letztlich faßt, die Freiheit, etwas stark weltanschaulich Gefärbtes ist. Aber es geht ihm gleich Schopenhauer und Hartmann doch um die Wirklichkeit hinter der Erscheinungswelt;²⁷⁾ alles, was wir von der Erfahrung her über Dinge, die uns nur in der äußeren Wahrnehmung gegeben sind, aussagen können, bleibt äußerliche, relative Aussage und ist keine Metaphysik.²⁸⁾ Für eine Welt, die wir für tot und nur fremdwahrnehmbar halten, kann die Frage nach ihrem inneren „Sosein“ nicht beantwortet werden.²⁹⁾ Die Metaphysik dieser Welt wird nur möglich dadurch, daß wir sie nach Analogie unseres eigenen Inneren deuten;³⁰⁾ damit ist diese Welt nicht mehr bloß fremdwahrnehmbar, sondern erhält eine (metaphysische und damit auch als Vorgang in der metaphysischen Sphäre mit der nötigen Vorsicht vorzustellende) Eigenwahrnehmung zuerkannt, worüber weiter unten nähere Erklärungen folgen. Bezüglich seines zweiten Hauptwerks zur Metaphysik, der Philosophie der Freiheit I, ist festzustellen, daß W. die Metaphysik dort nirgends definiert, und jeder Leser desselben wird mir darin beistimmen, daß man allein von der Kenntnis der ganzen Schrift her bestimmen kann, was eigentlich das Tiefste An-sich des Seienden für W. ist und was mithin als bestimmender Gegenstand für seine Metaphysik zu gelten hat. Als solcher tritt uns in allen Untersuchungen die Freiheit im Sinne eines seinskonstituierenden Grundes in jedem Seienden klar hervor. Damit zieht sich aber das Gebiet der Metaphysik, das bei W. zunächst so ausgedehnt erschien, weil es alle wissenschaftlich beurteilbaren Weltanschauungsprobleme umfassen sollte, tatsächlich doch auf den individuellen Seinskern jedes Seienden zusammen. W. spricht etwas unbestimmt vom „Sosein“ der Dinge, das die Metaphysik erfassen müsse.³¹⁾ Unter diesem Sosein kann man aber nach dem Zusammenhang der Stelle nicht die Wesensform verstehen, sondern etwas, was viel innerlicher als die Form letztlich das „an-sich und für-sich“ der Dinge ausmacht. Damit dürfte klar genug gezeigt sein, daß W.s Metaphysik in die Reihe Schopenhauer-Hartmann gehört und daß auch sie am treffendsten von ihrer Fassung des letzten individuellen Seinsgrundes her charakterisiert wird.

An die Untersuchung dessen, was dieser Seinsgrund näherhin ist, wollen wir nun herantreten. Wenzl sagt nicht ausdrücklich: Sein (esse) bedeutet Freiheit, wie überhaupt die formale Frage nach dem Sein bei andern Philosophen der Gegenwart viel klarer herausgearbeitet ist als bei ihm, aber bei ihm findet sich die klarste Antwort darauf, was „Sein“ inhaltlich bedeuten kann (und wohl auch muß). Es ist der äußerst schwierige Versuch, Sein auf etwas Anderes, Bekannteres und Einfacheres zurückzuführen, oder besser, Sein aus seinen notwendigen Voraussetzungen zu verstehen. —

Am brauchbarsten herausgearbeitet finde ich die formale Frage nach dem Sinn von Sein bei Pfänder.³²⁾ Pfänder stellt zwar zunächst nur die „Sinn- oder Bedeutungsfrage“ für Realsein, Existenz oder Wirklichkeit im Rahmen seiner Untersuchung über die Existentialurteile. Er versucht, diese Frage auf phänomenologischem Wege zu beantworten, muß aber alle irgendwie empirischen Erklärungsversuche für das, was Wirklichkeit bedeutet, als verfehlt zurückweisen. Wirklichkeit bestehe nicht in örtlichen oder zeitlichen Relationen, nicht im Wirken, nicht im Wahrgenommen-werden, auch nicht in der bloßen Wahrnehmbarkeit, auch nicht darin, daß sie notwendig ge-

dacht werden müsse; ebensowenig ließe sich Wirklichkeit durch Unabhängigkeit von fremden Intentionen definieren, denn dadurch erfahre der Existenzgedanke eine Umdeutung.³³⁾ Pfänders Ergebnis ist: „Die Frage nun . . . was . . . die Existenz, die Realität, die Wirklichkeit des Gegenstandes sei, ist nicht eigentlich von der Logik zu lösen, sondern eine Aufgabe der Ontologie.“³⁴⁾ Trotz dieses negativen Resultats liegt der Wert seiner Untersuchung doch darin, daß er durch die Entkräftung aller empirischen und relativen Erklärungsversuche die Fragestellung nach dem Sinn des Begriffes Wirklichkeit geklärt und zugleich ins metaphysische Gebiet vorgetragen hat; damit fragt er aber tatsächlich bereits nach dem berühmten „Sinn von Sein“. Dies erweist sich deutlich bei dem Versuch einer Antwort, den er dann doch macht (obgleich er sich in einer „Logik“ dazu nicht verpflichtet weiß), nämlich: Das, was man mit der Existenz meint, sei „ein eigenartiges Verhalten des Gegenstandes zu sich selbst . . ., in welchem er sich selbst setzt, oder kraft dessen er aus sich seinen Bestand und Halt hat“.³⁵⁾ Das ist eine Feststellung, an der die Metaphysik des punkthaften Seinsgrundes leicht anknüpft, mühte sie sich doch seit Schopenhauer gerade um die Kraft, aus der heraus das Seiende im letzten seinen Bestand hat. Es handelt sich nun darum, die seinskonstituierende Eigenkraft näher zu bestimmen, die die metaphysische Wirklichkeit oder das Sein ausmacht, denn dies konstituiert ja das Seiende in seiner Seiendheit überhaupt erst. Hierbei müssen wir allerdings beachten, daß das, was das Individuell-seiende seiend macht, vermöge seiner Bindung an das Seiende selbst auch individuell ist. Damit scheiden wir uns von Heideggers Fragestellung nach dem Sein, wie sie sich in den neuesten Auflagen seiner Schriften und in dem Interpretationsversuch Max Müllers³⁶⁾ sich darstellt. Heidegger „bedenkt“ das Sein, bevor es noch in einem Seienden „west“;³⁷⁾ es ist für ihn eine Art allgemeines Medium, eine „vorexistentielle Realität. Es geht bei Heidegger, wie bei den Denkern unserer Reihe um ein realistisch verstandenes Sein,³⁸⁾ also um mehr als in den seit Kant häufigen Untersuchungen zur „Logik des Seins“; es ist einseitig, das Sein nur von der Kopulafunktion oder, wie häufig in der Neuscholastik, wenn auch im Sinne des *ens commune*, nur als Produkt der Abstraktion zu verstehen.³⁹⁾ Das Sein west nicht primär im Urteil, sondern es west im Seienden;⁴⁰⁾ wie unabhängig vom Seienden sein An-sich-sein denkbar ist, läßt sich kaum entscheiden; im Seienden „gründet“ es, aber man darf sagen, daß es auch unabhängig vom Seienden Sein „gibt“.⁴¹⁾ Wir haben also festzuhalten: Das An- und Für-sich-sein des Seienden wollen wir hier „Sein“ nennen und verstehen dies als individuiertes. Wir bestreiten damit aber nicht, daß Sein auch eine Semsweise schlechthin unabhängig vom Seienden besitzen kann. Diesen Zustand meint jedenfalls Heidegger mit dem Nichts in seiner bekannten Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“⁴²⁾ Heideggers Nichts „ist als das andere zum Seienden (nur) der Schleier des Seins“.⁴³⁾ Es ist also offenbar so, daß zwischen dem radikalen Nichts und der Vielheit der Seienden noch ein drittes liegt, das Sein nicht hat, sondern es selbst ist; darauf will Heidegger das denkende Fragen lenken.

Das Sein in unserem Sinne ist, wie erwähnt, ein anderes. Wir fanden es als den individuellen Seinsgrund in den einzelnen Stufen des Seienden; es fragt sich, ob dieser individuelle Seinsgrund sich nur durch seine Individuiertheit von dem allgemeinen Sein unterscheidet, oder ob er überdies auch noch

die Verschiedenheit der einzelnen Stufen konstituiert bzw. mitkonstituiert; mit andern Worten: Ist das Sein auf allen Stufen das gleiche, gibt es also nur eine Analogie des Seienden oder auch eine solche des Seins? N. Hartmann begegnet zu Beginn seiner Ontologie dieser Frage ebenfalls; das Sein ist ihm „das schlicht ontisch verstandene Generelle“ im Seienden,⁴⁴⁾ welches „eines“ ist. Von diesem Standpunkt aus kann es nur eine Analogie des Seienden geben (entis, aber nicht essendi).⁴⁵⁾ Diese Annahme ist auch für einen individuell-punkthaft aufgefaßten Seinsgrund leichter, denn bei einem solchen ist ohnehin schon die Individuation schwer zu begründen; diese Schwierigkeiten vervielfachen sich, wenn wir uns diesen punkthaften Seinsgrund analog verschieden je nach der Seinsstufe denken müssen. Zwar würden diese Schwierigkeiten wegfallen, sobald wir als das Metaphysische am Seienden nicht nur den punkthaften Kern, sondern auch seine, vorausgesetzt gesetzmäßig-unwandelbare, gestalthafte Entfaltung bzw. Objektivierung annehmen dürften, denn dann läge eben die Analogie im Gestalthaften des Seienden, wie es die Scholastik wohl auch gemeint hat. Eine Metaphysik der Gestalten ist uns aber nicht möglich, weil das Gestalthafte nicht dem Ding an sich zugehört, sondern nur „für uns“ ist. Das Sein darf also nicht gestalthaft, sondern mit Vorsicht höchstens punkthaft, ja eigentlich ganz ohne Raumbeziehung und damit strenggenommen überhaupt nicht mehr vorgestellt werden, denn es liegt nicht in der Ebene der anschaulichen Gegenstände und müßte darum rein gedanklich erfaßt werden.^{45a)}

Wir werden uns an dieser Stelle einige erkenntnistheoretische Erörterungen nicht gut ersparen können. Die Frage ist nämlich, wie wir uns Begriffe von einer Seinssphäre bilden sollen, die nie als Sinnenwelt gegeben ist, während wir andererseits nicht mit Sicherheit behaupten können, daß wir eine „intellektuelle Anschauung“ für die Gegenstände dieser übersinnlichen Sphäre besitzen. Wir müssen uns also bei der metaphysischen Begriffsbildung auf die sinnliche Anschauung und das Denken beschränken. Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem wir mit Kant in Auseinandersetzung treten müssen, denn er sagt ja: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“; nur wenn Anschauung und Verstand sich vereinigen, „kann Erkenntnis entspringen“.⁴⁶⁾ Eine solche Erkenntnis ist aber keine metaphysische, weil sie anschauungsgebunden bleibt, also über das anschauungsjenseitige An-sich nichts aussagen kann. Nun könnte man zwar mit Balmes ⁴⁷⁾ den „Sensualismus des Kant“ beanstanden, aber damit wäre eine Begriffsmetaphysik noch nicht gerechtfertigt. Balmes versucht allerdings die Existenz einer rein intellektuellen Anschauung in uns nachzuweisen,⁴⁸⁾ indem er die bewußten innerseelischen Vorgänge anführt, die zugleich unsinnlich und dennoch „unserm Geiste in einem klaren, lebendigen Bewußtsein“ gegenwärtig wären. Mir scheint es freilich, daß dies klare Bewußtsein nicht auf intellektuelle Anschauung zurückzuführen ist, sondern daß das Denken hier ein sinnliches Korrelat der inneren Erfahrung besitzt (etwa im Sinne der Lockeschen Reflexion), wodurch die seelischen Vorgänge verhältnismäßig lebendig und sicher begrifflich gefaßt werden; auf jeden Fall glaube ich, daß man die psychischen Phänomene auch ohne Balmes' „Anschauung . . . des rein intellektuellen Gebietes“ erklären kann, mithin eine solche für den Nachweis der metaphysischen Erkenntnisbefähigung des Menschen nicht zur Grundlage gemacht werden darf. — Walter Brugger wird bei seinem Versuch, die metaphysische Begriffsbildung gegen Kant zu verteidigen, dem kan-

tischen Anliegen besser gerecht als Balmes.⁴⁹⁾ Das metaphysische Denken untersuche die Bedingungen aller Erfahrung und gelange so über alle mögliche Erfahrung hinaus,⁵⁰⁾ aber die Begriffe der metaphysischen Stufe würden vom Durchschreiten der physischen Stufe her gebildet;⁵¹⁾ „das Metaphysische gibt sich niemals in irgendeinen Eigenbegriff“. „Was im Metaphysischen begrifflich faßbar wird, wird also immer Physisches sein, das der konkreten Seinsweise des Physischen entkleidet und so durchscheinend für das Metaphysische gemacht wurde.“⁵²⁾ Außerdem stützt sich Brugger auf eine Analogie zwischen der Erfahrungswelt und der metaphysischen Schicht, welche die von der Erfahrungswelt hergenommenen Begriffe nur um so brauchbarer im metaphysischen Bereich macht. Wir wollen hier die Analogiefrage nicht aufrollen, aber wir halten den Gegensatz von Denken und Anschauung in der Erkenntnis für keinen absoluten, sondern nur für einen Richtungsgegensatz;⁵³⁾ gewiß kann ohne eines von beiden keine Erkenntnis zustandekommen, aber der jeweilige Anteil des einen und des anderen läßt sich beliebig verkleinern oder vergrößern. Darum kann und muß bei unsern metaphysischen Begriffen die anschauliche Seite ganz unentwickelt sein; man darf nur soviel Anschauung hinnehmen wie nötig ist, um den Begriff nicht völlig leer zu lassen; zugleich müssen wir uns der Inadäquatheit dieser Seite des metaphysischen Begriffs bewußt sein. Nach Erfüllung dieser Bedingungen halten wir solche Begriffe innerhalb der Metaphysik für tragbar. Natürlich ist ihre noetische Leistungsfähigkeit gering, aber auf übersinnlichem Gebiet ist dem Menschen offenbar nicht mehr zugänglich. Bei einer solchen Begriffsbildung der Metaphysik kommen die Induktion und die Abstraktionstheorie zu ihrem Recht, nicht insofern zwar als sie Metaphysik im strengen Sinne liefern; das können sie beide nicht, weil das Metaphysische im Erfahrungsinhalt durchaus nicht gefunden werden kann, man mag ihn behandeln nach welcher Methode man immer will; wohl aber bilden wir den Inhalt unserer metaphysischen Begriffe durch möglichst weitgehendes Abstrahieren des Sinnlichen vom Erfahrungsinhalt. Damit ist freilich in gewissem Sinne unseren metaphysischen Begriffen ihr Urteil schon gesprochen, weil sie der Eigenart des Metaphysischen nicht voll gerecht werden können. Aber schon in dieser ihrer kritischen Einschätzung liegt eine gewisse Ueberwindung ihrer Unvollkommenheit;^{53a)} trotzdem bleibt es schwer, sie Kant gegenüber zu verteidigen. Was ist z. B. Geist? Müßte man Kant nicht Recht geben, wenn er Begriffe wie diesen als „Vernünftlei“ abtut? Dennoch ist er der wichtigsten einer in unserer Metaphysik, und ich möchte sagen, er ist auch nicht vollkommen leer, obgleich sein wissenschaftlich faßbarer Sinn nur im Abstrahiertwordensein der Materie und im Bewußtsein gehabter seelischer Erlebnisse besteht. Zu einer gewissen Kritik an Kants Theorie der Erfahrung berechtigt neuerdings die nichteuklidische Geometrie in ihrer mannigfaltigen Anwendung, weil sie losgelöst von der Anschauung reine Gedankenoperationen durchführt, deren wissenschaftlicher Erkenntniswert nicht anfechtbar ist. Ostwald meint zwar: Mathematiker, welche sich viel mit der formalen Theorie des vierdimensionalen Raumes beschäftigt haben, gewinnen ein Vorstellungsvermögen für diese Gebilde . . . Eine Unmöglichkeit, sich den vierdimensionalen Raum vorzustellen, besteht also . . . keineswegs.“⁵⁴⁾ Daraus läßt sich aber entnehmen, daß unser Vorstellungsvermögen erweiterungsfähiger und leistungsfähiger ist als Kant ihm zugetraut hat. Vielleicht könnte die Anschauung sogar so weit vervollkommen werden, daß sie mit dem

Denken zusammenfällt. Jedenfalls ist die kantische Erkenntnislehre von der einen ihrer beiden „Grundquellen“⁵⁵⁾ her ergänzungsbedürftig geworden, eben der Anschauung, weil Kant sie begrenzte „durch das Fassungsvermögen der Sinne allein“.⁵⁶⁾ Bei v. Handel finde ich diese wichtige Erkenntnis ausgesprochen, die uns auch von Kant her größere Freiheit gibt, den Boden der Metaphysik wieder zu betreten. Denn wenn schon die empirische Forschung nicht mehr unbedingt an die gewöhnliche menschliche Anschauung gebunden ist und dennoch wahre Erkenntnis liefert, so darf man dem Bemühen der Metaphysik nicht mehr deshalb einen Riegel vorschieben, weil sie unfähig wäre, den Boden der Anschauung zu verlassen bzw. wenn sie ihn wirklich verlasse, sich nur in leeren Hirngespinnsten bewege. Die Denkarbeit des Verstandes kann sich also von der sinnlichen Anschauung freimachen und tut dies schon in der Naturwissenschaft in der Auswertung der überanschaulichen Aspekte, die sich dem bewaffneten Auge und überhaupt den bewaffneten Sinnen neuerdings eröffnen.⁵⁷⁾

Wie ist nun aber der Gegenstand der Metaphysik, den wir das Sein nannten, beschaffen?

Definieren läßt es sich nicht, denn es fällt unter keine Gattung, von der es durch einen Artunterschied abgegrenzt werden könnte. Darum erklärt es M. Müller nach dem Vorbild der scholastischen Ontologie durch die sogenannten Transzendentalien, Seinsbestimmungen, die ebenso allgemein sind wie das Sein des Seienden selbst und darum mit dem Sein konvertibel sind: „Im Zueinander dieser transzendentalen Bestimmungen ist der Sinn des Seins enthalten“.⁵⁸⁾

Diesen Weg zur Erklärung des Seins haben unsere Denker nicht gewählt, sondern sie versuchen stets, Sein auf etwas noch Tieferliegendes und uns dennoch Verständlicheres zurückzuführen als der Begriff „Sein“ es für uns ist. So sehen wir Wenzl nach den Bedingungen fragen, unter denen Sein überhaupt mit einem faßbaren Sinn erfüllt werden kann.⁵⁹⁾ Einen Begriff vom Sein können wir uns nur bilden, wenn wir an Dinge denken, die wir als seiend erfahren haben. Aber die empirische Seinsweise der Seienden kann uns nach unsern bisherigen Feststellungen nur als eine phänomenale gelten. Selbst der Begriff „Sein“ ist noch nicht von der Art, daß wir schon bei ihm als letztem stehen bleiben dürften. Zwar kann man Sein etwas Letztes und Absolutes nennen, aber man darf darüber nicht vergessen, das es als Begriff noch weiterer Klärung bedarf⁶⁰⁾ und es sich dabei als eine letzte, alles Seiende als solches konstituierende Relation erweisen kann, die natürlich ganz innerhalb des metaphysischen Individuums verbleibt und etwa nach Art der Selbsterkenntnis verstanden werden müßte. Wir kennen nämlich Seiendes nur als ein auf irgendeine Wahrnehmung bezogenes; ein Seiendes, das weder für sich, noch für irgendein Subjekt wahrnehmbar (im weitesten Sinne gemeint) ist, ist ein „Ungedanke“,⁶¹⁾ weil wir damit keinen Sinn verbinden können. Solch ein Seiendes müßte geradezu ins Nichtsein umschlagen, wenn es sich nicht für irgendjemand geltendmachen könnte. Das Sein des Seienden dürfte jedenfalls unerklärbar bleiben, solange man dies schlechthin unabhängig von Wahrnehmung versucht. Echtes Sein kann sich indes nicht auf Objektivität für fremde Wahrnehmung beschränken, denn eine solche Erklärung würde der Selbständigkeit des Seins nicht gerecht werden. Da es aber andererseits unabhängig vom Wahrnehmungssubjekt nicht geht, bleibt nur übrig, diese seinskonstituierende Wahrnehmung als metaphysische zu

verstehen, sie in das Innere jedes Seienden selbst zu verlegen und somit dabei Subjekt und Objekt zusammenfallen zu lassen. So wäre also die erwähnte letzte metaphysische Relation näherhin zu verstehen. Es ist wohl zu beachten, daß das Seiende als solches rein objekthaft nicht zu verstehen ist, denn Objekthaftigkeit ist immer etwas für fremdes oder höchstens für eigenes Wahrnehmen bzw. Denken, bleibt notwendig etwas Relatives und kann kein An-sich darstellen. Anders ist hingegen der Sachverhalt bei der dargelegten metaphysischen Selbstwahrnehmung, diese würde dem Subjekt das eigene An-sich unmittelbar offenbaren und dies, indem sie es zugleich schafft. Hier läge ein unmittelbarstes Bei-sich-sein vor. Daß dem empirischen Subjekt normalerweise kein Zugang zu diesem seinem tiefsten Selbst offensteht, widerlegt unsere Theorie nicht; die Psychologie des Unbewußten hat ja gezeigt, welche erstaunlichen Tiefenschichten im Subjekt liegen, ohne dem Wach-Ich normalerweise zum Bewußtsein zu kommen. Empirische Objekthaftigkeit dagegen ist dem subjekthaften An-sich diametral entgegengesetzt (wenn sie uns auch gewissermaßen Bild und Gleichnis ist für den im Innern des Seinsgrundes schwingenden Vorgang einer immerhin noch irgendwie korrelativen „Wahrnehmung“). Die Zeugen gegen die Objekthaftigkeit des Metaphysischen sind seit Kant zahlreich; hören wir nur Schopenhauer, der gegen den Begriff von „Objekten an sich“ polemisiert,⁶²⁾ weil An-sich-sein, und das allein ist Sein im strengen Sinne, nur subjekthaft gedacht werden kann. „Das An- und Fürsichseyn jedes Dinges muß nothwendig ein subjektives seyn.“⁶³⁾

Wir setzen hier voraus, daß die sonst für „tot“ gehaltenen Elementarbausteine auch selbständiges An-sich-sein haben, ihnen mithin ebenfalls dieser subjektische Seinsgrund zuerkannt werden muß; wem diese Annahme zu kühn erscheint, dem steht es frei, alles Unlebendige (obgleich der Wesensunterschied zwischen der toten Materie und dem Organischen nach den neuen Erkenntnissen der Mikrophysik nicht mehr so groß wie bisher erscheint⁶⁴⁾ für menschliche Setzung zu halten. Damit wird eine ernstgemeinte Seinsfrage gegenüber diesen Dingen unmöglich und sie hören auf, die Metaphysik weiterhin zu interessieren. Diese letztere Annahme erscheint uns indes gewagter als die erstere. Eine Allbeseelung im Sinne derselben ist, tiefer betrachtet doch gar nichts so Absurdes; abgesehen von den vielen Vorgängern einer solchen Philosophie können uns auch ganz alltägliche Vorgänge, wenn wir sie nur nach ihrem tieferen Gehalt durchdenken, einen so verstandenen Spiritualismus überzeugend nahelegen. Wie oft sprechen wir z. B. „tote“ Dinge an, als ob sie Lebewesen wären, mindestens entlocken sie uns Ausrufe der Ungeduld oder der Freude; wären diese Dinge wirklich tot, dann wären solche unwillkürlichen Aeußerungen doch ganz sinnlos, sonst aber könnte man sie als Zeugnis für ein unbewußtes Wissen um den Geist in allen Dingen werten. Wie ist es weiterhin denkbar, daß wir durch Arbeit an toten Dingen geistig wachsen, wenn in diesen Dingen nicht auch Geist enthalten wäre? Indes ist der Hauptgrund für unsere Annahme des metaphysischen „Selbstbewußtseins“ der, daß Sein-an-sich nur mit Beziehung auf ein erkennendes Subjekt gedacht werden kann. Um dem transzendentalen Idealismus zu entgehen, der ja auch gar keine letzte Lösung bieten will, nehmen wir kein transzendentes Subjekt an, das den Dingen logisches Sein verleiht; wir rekurrieren auch nicht auf ein göttliches Subjekt, das durch seine kontinuierliche Vorstellungstätigkeit die außergöttlichen Seienden im Sein erhält, weil uns dies konsequent genommen zum Pantheismus führte, solches Sein wäre nur durch göttliche Kraft hervorgebrachte Erscheinung, son-

dern wir verlegen das seinskorrespondierende Subjekt in jedes Seiende selbst. Die Relativität des Seins besteht demnach in einer metaphysischen Relation des Seienden zu sich selbst: eine metaphysische Selbstwahrnehmung ist die erste Bedingung, unter der das An-sich-sein des Seienden überhaupt gedacht werden kann.⁶⁵⁾ Es ist auffällig, wie eng das Resultat einer Seinsanalyse, die K. Rahner vom Thomismus her unternimmt, mit dem unseren übereinstimmt: „Ein wesenhaft nicht erkennbares Seiendes ist ein Unbegriff. . .“⁶⁶⁾ und: „. . . zum Wesen des Seins gehört die erkennende Bezogenheit auf sich selbst“⁶⁷⁾ und weiterhin: „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkanntsein in einer ursprünglichen Einheit, die wir das Beisichsein des Seins nennen. . .“⁶⁸⁾ Wir wollen aber das Sein nicht in vollkommene Rationalität auflösen; N. Hartmann meint: Es „steckt etwas Irrationales (im Sinne des Unerkennbaren verstanden) im Wesen des Seins überhaupt“.⁶⁹⁾ — Immerhin vertreten wir in etwa Berkelys Satz „esse est percipi“, nur mit der näheren Bestimmung, daß das percipi keine irgendwie empirische Wahrnehmung meint, sondern metaphysisch aufzufassen ist und daß Subjekt und Objekt bei diesem „Wahrnehmungsvorgang“ identisch sind. Wir müssen also jedem Seienden ein metaphysisches Selbstbewußtsein zuerkennen, das immer wach ist und es so im Sein erhält, obgleich es sich, wenigstens für unser empirisches Bewußtsein, nur als ein selten spürbares Unbewußtes darstellt. Damit dürfte auch die sonst für tot gehaltene Welt der Sachen in ihrem eigenständigen, metaphysisch vom Menschen durchaus unabhängigen Dasein relativ gut verständlich gemacht sein. Nur unsere empirische Welt ist auf Korrespondenz mit dem Menschen angewiesen, um so zu sein, wie sie uns eben begegnet, nicht aber ihr überempirischer metaphysischer Kern.

Mit dieser logischen „Funktion“ des metaphysischen Kerns des Seienden ist der Inhalt des Seinsbegriffs noch nicht erschöpft; wir lesen bei E. v. Hartmann, „daß das Sein ein Produkt aus dem Unlogischen und Logischen, aus Wille und Vorstellung“ ist⁷⁰⁾ und bei Wenzl: „Was einen Gegenstand aber zu einem realen macht, ist etwas Außerlogisches . . .“.⁷¹⁾ Wir müssen darum auf das Unlogische im Sein, den Willen, näher eingehen. Der Wille ist nämlich auch die zweite, und wenn wir recht sehen, letzte Bedingung, ohne die echtes Sein nicht denkbar ist. Natürlich dürfen wir dabei nicht an empirisches Wollen denken, sondern an eine metaphysische Kraft, die wir unter dem Begriff des Willens fassen, die aber den Namen Wille wahrscheinlich mit mehr Recht trägt als unser empirisches Wollen. Sie muß mit der metaphysischen Selbstwahrnehmung im engsten Zusammenhange stehen; das konkrete Seiende ist dann das Produkt beider und der empirischen Wahrnehmung. Bei Schopenhauer und Wenzl ist die Frage der Freiheit von Sein und Wirken, also in der empirischen und metaphysischen Schicht, ein vielbehandeltes Thema. Schopenhauer, im Gefolge der kantischen Erkenntnistheorie, erkennt nur dem Sein d. h. dem metaphysischen Willen Freiheit zu;⁷²⁾ es ist hierbei schon deutlich Wenzls metaphysische Freiheit vorgebildet: „. . . im Esse liegt Freiheit!“ Wenzl geht nur insofern über Schopenhauer hinaus, als er auch empirische Freiheit, mit Schopenhauer zu sprechen, Freiheit im operari, annimmt.⁷³⁾ Zudem ist man nach dem Lesen der Wenzlschen Schriften geneigt, (metaphysische) Freiheit und esse einfachhin identisch zu setzen. Abgesehen davon, daß Wenzl die Hinweise der modernen Physik auf Indeterminiertheit des Mikrogesehens sehr ernst nimmt, führen ihn auch rein spekulative Überlegungen zu seinem Freiheits-Seinsbegriff. Der metaphysische Wille nämlich

darf keiner zwingenden Determination unterworfen sein, denn sonst gliche er einer unselbständigen Maschine, deren wahres Sein nicht in ihr zu suchen wäre, sondern dort, woher ihre Determination kam. Bei dieser Erklärungsart würden wir aber unweigerlich zum Monismus getrieben. Durchgängige strenge Kausalität würde eine metaphysische Pluralität ausschließen; alle Vielheit wäre dann nur Schein.⁷⁴⁾ Sollen die Seienden selbständige Wirklichkeit besitzen, so müssen sie eine metaphysische freie, besser selbstschöpferische Kraft in sich tragen. Damit muß der Wunschtraum der deterministischen Wissenschaft, die Berechenbarkeit und das tatsächliche Vorherbestimmen allen Geschehens zu Grabe getragen werden; schon von der Mikrophysik hat „der Laplacesche Dämon den Todesstoß erhalten“.⁷⁵⁾ Nun klingt uns Kants Satz, „daß Naturkausalität der Kausalität aus Freiheit nicht widerstreite“, einleuchtender.⁷⁶⁾ Noch einfacher ist N. Hartmanns Freiheitstheorie aufgebaut, weil sie weder metaphysische noch mikrophysikalische Freiheit als Hilfsmaßnahmen heranzieht.⁷⁷⁾ Wir wollten hier allerdings nur den spekulativen Grund für die Annahme der Seinsfreiheit verständlich machen: Selbständiges Sein darf nicht absolut determiniert sein, denn sonst wäre es nur Anhängsel, Marionette seines Determinators; darum muß jedes Seiende einen Spielraum für die Entfaltung seines Soseins haben und diese seine Entwicklung bis zu einem gewissen Grade selbstschöpferisch bewirken. — Es wäre sicherlich ein Irrtum, zu glauben, Wenzls Freiheitsmetaphysik hänge wesentlich von induktiven Freiheitsnachweisen ab, denn Freiheit entspringt seinem Seinsbegriff und ist darum nicht sehr auf nachträgliche Beweise, welche stringent ja auch gar nicht geführt werden können, angewiesen. Die Feststellungen physikalischer Indeterminiertheit haben Bedeutung nur insofern, als sie Veranlassung wurden, den überkommenen Seinsbegriff auf seine innere Widerspruchslosigkeit und auf seine Angepaßtheit den neuen Phänomen gegenüber zu prüfen und, soweit notwendig, umzubilden.

Natürlich soll mit der Freiheit des Seins keine Welt beliebiger Willkür konstituiert sein, denn eine solche wäre „ein Chaos . . . eine Welt der . . . Wesenlosigkeit, denn ein Wesen, dessen Zustand von seinem vorausgegangenem unabhängig wäre, hätte kein Wesen . . . Jede Wirklichkeit kann . . . nur in einem Rahmen frei sein, der ihr durch ihr Wesen und durch die Beziehungen ihrer Teile gesteckt ist.“⁷⁸⁾ Es gibt einen „kollektivstiftenden, überindividuellen Faktor“, der dafür sorgt, daß die statistische Ordnung erhalten bleibt, „daß alle gleichen Möglichkeiten doch gleich oft Wirklichkeit werden“.⁷⁹⁾ Durch ein übergeordnetes, im einzelnen nicht zwingendes Wahrscheinlichkeitsgesetz wird die Einhaltung eines statistisch-ordnungsgemäßen Rahmens verbürgt.

Wir hoffen, gezeigt zu haben, „daß das Moment der Freiheit . . . wesentlich ist für die Kennzeichnung des Seienden als wirklich“.⁸⁰⁾ Sein im Vollsinn muß die beiden von uns aufgewiesenen Bedingungen erfüllen, nämlich in einem recht zu verstehenden Sinne „Geist und Freiheit“ in sich schließen; daß Sein überhaupt nur so konsequent denkbar ist, legt E. v. Hartmann einleuchtend am Ende seiner *Phil. des Unbewußten* dar.⁸¹⁾ Erwähnenswert scheint mir auch eine „metaphysische Privatmeinung“ Kants, die sich für Spiritualismus ausspricht; sie ist zitiert in *Driesche Metaphysik der Natur*: „das, was der Erscheinung der Materie . . . zum Grunde liegt“ möchte vielleicht „dem Gegenstand des inneren Sinnes (der Seele)“, „so ungleichartig nicht sein“.⁸²⁾

Die Stellen bei Wenzl, die die Beseeltheit aller Seienden bezeugen, sind zahlreich; einige haben wir bereits gehört. Daß Wenzls Termini für diesen subjekthaften, seelischen Kern jedes Seienden schwanken, darf nicht verwundern. Dieses letzte metaphysische Innen bleibt in seiner Eigentlichkeit dem Menschen im normalen empirischen Zustande weitgehend verborgen und muß mühsam mit Hilfsbegriffen aus der empirischen Welt erfaßt und beschrieben werden. Es scheint auch, daß Wenzl den angemessensten Begriff für das, was er an der Metaphysik neu erkannt hat, noch nicht gefunden hat. Freiheit besagt für die untermenschlichen Seinsstufen wahrscheinlich zu viel und ist strenggenommen auch nur ein negativer Begriff; sonst verwendet Wenzl auch Begriffe wie: Geistigkeit, Beseeltheit, Psychisches, Vorstellung, welche in diesem Zusammenhange metaphysisch gemeint sind. Es geht ihm darum, die metaphysische Selbständigkeit jedes Seienden mit diesen Begriffen verständlich zu machen. Das Sein ist ihm " . . . letztlich auf allen Stufen lebendig-seelischen Wesens";⁸³⁾ „es gilt für alle Stufen, das innere Wesen ist seelisch, Wille und Vorstellung“.⁸⁴⁾ In Wenzels Synthese von Realismus und Idealismus⁸⁵⁾ liegt das realistische Moment darin, daß er die Wirklichkeit in ihrem Sein nicht von absoluter oder empirischer Fremdwahrnehmung abhängig macht und das idealistische darin, daß ihm einerseits die Erfahrungswelt in ihrer Erscheinung von der Wahrnehmungstätigkeit empirischer Subjekte abhängt⁸⁶⁾, andererseits darin, daß ihm eine subjekthafte Kraft das metaphysisch Tiefste, eigentlich überhaupt erst Seinskonstituierende am Seienden ausmacht.

Mithin können wir für die Frage nach dem Sein des Seienden als Ergebnis feststellen: Die unbedingten Voraussetzungen für dieses Sein, ja sein eigentlicher Inhalt sind Wille und Vorstellung oder wie Wenzl lieber sagt, Freiheit und Geist. Wir zitierten schon den Schopenhauerschen Satz, der uns diese Wahrheit am kürzesten und tiefsten zu erfassen scheint und darum dieser Untersuchung als Leitsatz voransteht; wir legen dabei natürlich mehr in Schopenhauer hinein^{86a)} als er selbst zugestanden hätte: das Subjektive ist uns nicht nur voluntativ, sondern auch intellektiv, außerdem fassen wir diese Kraft als je individuierte auf. Wollen wir den Inhalt der hier dargelegten Metaphysik ganz kurz fassen, so könnten wir sagen: An-sich-sein gibt es nur als Für-sich-sein. Für ein bloßes An-sich-sein ist also innerhalb des Seins kein Raum, wohl aber eröffnet sich uns von hier aus ein Weg zu dem seit Lotze vielerörterten Begriff des Geltens.

Um der Fortführung oder wenigstens letzten Klärung dieser Linie der Metaphysik willen ist es wichtig, ihren Zentralbegriff, wie wir ihn in ihrem letzten Stadium bei Wenzl fanden, noch einmal zu betrachten. Wenzls Freiheit schließt Logisches und Voluntatives zusammen, weil die Betätigung der Freiheit immer vorher eine irgendwie intellektive Orientierung an Möglichkeiten, Werten oder Normen voraussetzt.⁸⁷⁾ Gegen die Fassung des Metaphysischen als Freiheit steht aber das Bedenken, daß damit nur eine negative Charakterisierung desselben gegeben ist. Es ist also mindestens notwendig, den Begriff Freiheit noch näher zu erklären. An der eingesehenen Literatur zum Freiheitsproblem⁸⁸⁾ hatte ich den Eindruck, daß man den logischen Grundlagen der Freiheitsfrage zu wenig Beachtung schenkt; dies gilt auch für Wenzl. Eine solche Grundlegung ist aber unerläßlich, wenn der Freiheit die beherrschende Stelle in der Metaphysik zuerkannt wird. Ich glaube selbst hier nicht mehr als einige Anregungen geben zu können.

Freiheit ist doch zunächst der Begriff von etwas Negativem; wenn man unbefangen dem Sinn von Freiheit gerecht werden will, dann meint er doch das Freisein von etwas (die bisweilen verfochtene „Freiheit zu“ ist logisch gesehen doch nur eine Begriffsverwirrung). Freiheit von etwas ist überdies sogar nur etwas Relatives, denn sie setzt immer etwas voraus, wovon man freisein kann. Nun kann man aber im zunehmenden „Freiwerden von“⁸⁹⁾ und das würde doch bedeuten, mit immer größer werdender Freiheit eigentlich kein Wachsen der seinsmäßigen Vollkommenheit sehen, denn die absolute Freiheit würde dann das radikale Nichts bedeuten, nicht nur Entäußerung von allen Pflichten und Gütern, sondern überhaupt von allem Seienden, vom Selbst, ja vom Sein. Demnach stellt die Freiheit, wenn man ihren Sinn ganz streng nimmt — wenn vielleicht noch keinen Unbegriff, so doch jedenfalls ein Unding dar. Man meint also offenbar nicht dieses Freisein, wenn man Freiheit sagt, sondern vielmehr etwas Positives, etwas ungestört-selbständiges Verfügen über den Besitz oder das Herrsein über das Handeln, vielleicht sogar Macht über das Gesetz. Man spürt, wie überall als das Material der Freiheit und eigentlich als ihr Tieferliegendes und Positives der Wille durchblickt. Stellt Wenzls Freiheitsmetaphysik vielleicht gar keinen Fortschritt gegenüber Schopenhauers Willensmetaphysik dar? Wenn allerdings der Wille gänzlich alogisch und blind aufgefaßt wird, nur als Kraft, so ist das Hinzutreten des logischen Elements sicherlich doch ein Fortschritt, der schon E. v. Hartmanns Verdienst war. Wenzls Freiheit bedeutet aber über Hartmann hinaus doch etwas Neues am Metaphysischen. Freiheit erlangt m. E. den von ihm intendierten Sinn nur dann, wenn sie einerseits Lösung von gewissen Bindungen, andererseits aber — und nun kommt ihr anderer Gegenpol zur Geltung, der aber nicht Bindung heißt, sondern „Erfülltheit mit . . .“ (etwa Eigenkraft, Selbständigkeit, Erkenntnis wie überhaupt jeder echten Vollkommenheit) bedeutet. In diesem Falle muß man den Sinn von Freiheit gerade umkehren, damit sie eine Vollkommenheit darstellt. Treffend sagt Nietzsche: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.“⁹⁰⁾

Ich möchte darum die metaphysische Freiheit Wenzls durch ein metaphysisches Selbstschöpferisches ergänzen. Damit wäre wieder ein positiver Begriff für das Metaphysische gewonnen, ohne daß damit bestritten sein soll, daß Freiheit der tiefer sein könnte; er ist aber entschieden der dunklere. Zu deutlich klingt hier Malebranches Wort herein, das Schopenhauer seiner Preisschrift über die Freiheit des Willens voranstellt:⁹¹⁾ „La liberté est un mystère“.

¹⁾ Vgl. etwa die Stellungnahme dazu bei Heidegger, N. Hartmann und A. Müller, um nur einige namhafte Forscher von denen zu nennen, die die Metaphysik ernst nehmen.

^{1a)} C. G. Carus und Fechner stehen dieser Metaphysik sehr nahe, bilden aber keine Hauptstationen in ihr. Schwierig ist das Verhältnis von Schellings Philosophie in ihr. Daß wesentliche Gedanken von Schelling in diese Entwicklung hineingehören, würdigte bereits E. v. Hartmann. Eine gründliche Klärung dieser Frage erforderte allerdings, zumal die Schellingsforschung seit Hartmann nicht stehengeblieben ist, eine eigene eingehende Untersuchung.

²⁾ Sch. I 12.

³⁾ Sch. I 23.

⁴⁾ Sch. I 23 u. häufig.

⁵⁾ Vgl. Kr. d. n. V. 1. Aufl. 369.

⁶⁾ Sch. I 47.

⁷⁾ Kritik d. r. V. 1. Aufl. 106 f., 2. Aufl. 132 ff.

- ⁸⁾ Sch. I 533.
^{8a)} Vgl. Sch. II 189, 224 IV 100 ff.
^{8b)} Sch. II 204.
^{8c)} Ebd.
⁹⁾ Sch. II 227.
¹⁰⁾ Sch. II 226 f. Vgl. I 246.
¹¹⁾ Sch. II 228.
¹²⁾ Sch. II 229.
¹³⁾ Sch. IV 58 f.
^{13a)} Sch. II 212.
^{13b)} Sch. II 212.
^{13c)} Sch. II 211.
^{13d)} Sch. II 216.
^{13e)} Sch I 532, 535.
¹⁴⁾ Vgl. Heimsoeth, *Metaphys. d. Neuzeit*, 85 ff., auch Diltheys *Grundriß der Allg. Geschichte d. Phil.* 1949, 197 Anm.
^{14a)} Sch. I 539, II 201.
¹⁵⁾ Vgl. R. Kroner, *Von Kant zu Hegel*.
¹⁶⁾ HU I; XI und XIV.
¹⁷⁾ HU II; 10, 443 Anm. 453 ff.
¹⁸⁾ Vgl. PhF I; IV.
¹⁸⁾ Im Vorwort zu „Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau“ 1947.
²⁰⁾ *Metaphysik d. Natur* 67.
^{20a)} Zum Grundsätzlichen vgl. Sch. II 200 ff.
²¹⁾ Vgl. hierzu *Wandelband, Lehrb. d. Geschichte der Phil.* 14. Aufl 547.
²²⁾ PhF I S. VII.
²³⁾ Ebd. auch *Weg, Stand und Aufgaben d. Phil. von heute* 6 f.
²⁴⁾ PhF I S. VII und 244.
^{24a)} Zwischen Schopenhauers „abstraktem“ und Hartmanns „konkretem“ Monismus bestehen noch Unterschiede; Hartmanns Monismus ist gemäßigter; er erinnert an Schellings Auffassung in der „*Freiheitslehre*“ (Ausg. d. Phil. Bibliothek, etwa S. 8—30). Wenzl widmet dem metaphysischen Monismus-Pluralismus-Problem keine näheren Untersuchungen.
²⁵⁾ Vgl. hierzu seine Bücher: *Wissenschaft und Weltanschauung*, 1935, 2. Aufl. 1949 und *Philosophie der Freiheit I*, 1947; auch des VI. ungedruckte Bonner Diss. von 1949: *Metaphysik und Wissenschaft. Eine Untersuchung über Gegenstand und Methode der Metaphysik an A. Wenzls Philosophie*.
²⁶⁾ WuW 2.
²⁷⁾ WuW 6.
²⁸⁾ WuW 25 f., 61 f. 80.
²⁸⁾ WuW 26.
³⁰⁾ WuW 278, 300.
³¹⁾ WuW 26.
³²⁾ *In der Logik*, 2. Aufl. 56 ff.
³³⁾ Ebd. 61.
³⁴⁾ Ebd. 64 f.
³⁵⁾ a. a. O. 65.
³⁶⁾ *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949.
³⁷⁾ Ebd. 50.
³⁸⁾ Ebd. 70.
³⁹⁾ Vgl. Baur, *Metaphysik*, 3. Aufl. 33.
⁴⁰⁾ M. Müller, *Existenzphil.* 50 und Heidegger, *Was ist Metaphysik?* 41.
⁴¹⁾ Müller, *Existenzphil.* 94 f.
⁴²⁾ *Was ist Metaph?* 38.
⁴³⁾ Ebd. 20 f. Vgl. dazu Sch. II 230.
⁴⁴⁾ *Zur Grundl. d. Ontol.* 3. Aufl. 41; seine Definition ist übrigens mit dem Fehler des *idem per idem* behaftet.
⁴⁵⁾ *Der mittelalterl. Sprachgebrauch* ist allerdings anders, vgl. Müller *Sein und Geist. ... Grundprobl. u. Aufbau matl. Ontologie.* 1940, S. 56.
^{45a)} Ich möchte hier anmerken, daß ich wohl weiß, daß unter dem Begriff des „punkthaften Seinsgrundes“ das Einheitsprinzip von Schopenhauers, E. v. Hartmanns und Wenzls *Metaphysik* nur unvollkommen erfaßt ist. Aus dieser seiner noch mangelhaften begrifflichen Erfassung möge man aber nicht schließen, daß dieses Prinzip ein schwaches wäre; es läßt sich eben nur schwer fassen. Wenzl selbst schlägt vor, es „subjektischen und vor-ausdruckschaften Seinskern“ zu nennen, wovon ich besonders das „vor-ausdruckschaft“ für eine wertvolle Bereicherung unserer hier so begriffsarmen Wissenschaft halte.

- 46) Kritik d. r. V. 2. Aufl. 75.
 47) Fundamente der Phil. III 57 (nach der Uebers. von Lorinser, 1856).
 48) Ebd. 59 ff.
 49) Das Grundproblem d. metaph. Begriffsbildung, in Zeitschr. f. phil. Forschung IV 225 ff.
 50) Ebd. 230 f.
 51) Ebd. 233.
 52) Ebd.
 53) Wie in N. Hartmann zwischen Sosein und Dasein festgestellt (Zur Grdlgg. d. Ontologie 131, 133 f.).
 53a) Vgl. Sch. II 204.
 54) Grundriß der Naturphilosophie, S. 86 Anm. — Allerdings schließen sich nicht alle Mathematiker dieser Meinung von Ostwald an.
 55) Kritik d. r. V. 74.
 56) v. Handel, Gedanken zu Physik u. Metaphysik, 1947, S. 61 ff.
 57) v. Handel a. a. O. 94 — ähnlich H. Conrad-Martius, Naturw.-metaphys. Perspektiven, 1948, S. 16 f.
 58) M. Müller Sein u. Geist 48 f. bzw. 54 ff.
 59) WuW 21 ff.
 60) WuW 24.
 61) WuW 24.
 62) Sch. II 12.
 63) Sch. II 224; zitiert auch bei Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, 190.
 64) Vergl. WuW 170 ff.
 65) Vgl. WuW 21 ff., PhF I 20 ff., 53 f., 72 ff.
 66) Hörer des Wortes, 1941, S. 51.
 67) Ebd. 52.
 68) Ebd. 50.
 69) Z. Grdl. d. Ontologie 47.
 70) HU II 463.
 71) WuW 23.
 72) Sch. III 475 f.
 73) WuW 265 ff, PhF I 1 ff.
 74) PhF I 52 ff.
 75) v. Handel a. a. O. 53.
 76) Ebd. 101.
 77) Ethik Kap. 65 ff.
 78) PhF I 54.
 79) PhF I 58.
 80) PhF I, Vorwort.
 81) II 416 ff.
 82) S. 46; bei Kant Kr. d. r. V., 1. Aufl. 358, 360, 380, 385; 2. Aufl. 400
 83) PhF I 71.
 84) Ebd. 188.
 85) Ebd. 194.
 86) Ebd. 195.
 86a) Interessant ist dazu zu vergleichen Sch. III, 161; „Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort „Ich“ beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich.“
 87) Vgl. PhF I 49, 66 ff.
 88) Eine gute Zusammenstellung und Verarbeitung der Literatur zur Willensfreiheit bietet Steinbüchel, Philos. Grundlegung der kath. Sittenlehre 1. Halbb. 357 ff. (aus dem Handb. d. kath. Sittenlehre von Tillmann, Steinb. und Müncker).
 89) Sowohl von Bindungen, wie von Gütern, denn beides kann ja die Freiheit negieren. Im Begriff Freiheit liegt nämlich eine Aequivokation: man kann frei sein gegenüber dem Gesetz, aber auch frei sein vom Besitz.
 90) Also sprach Zarathustra. Kröner-Ausg. 66.
 91) Sch. III 381.

Abkürzungen:

- Sch = Schopenhauers Werke nach der Ausgabe von Grisebach zitiert.
 HU = Eduard von Hartmann, Phli. des Unbewußten, nach der 12. Aufl. Leipzig 1923, 3 Bde.
 WuW = Wissenschaft und Weltanschauung. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik von Aloys Wenzl. 2. Aufl. Hamburg 1949.
 PhF I = Philosophie der Freiheit I (Metaphysik) von A. Wenzl, München 1947.