

Zur Ontologie der Gegenwart

Von HANS MEYER

Es ist eine aktuelle Problematik, der folgende Seiten gewidmet sind. Die Ontologie, einstens die philosophische Grundwissenschaft, dann beiseite geschoben und in Erkenntniskritik aufgelöst, ist heute wieder zu hohem Ansehen gekommen und steht als Fundamentalontologie geradezu im Vordergrund des Interesses. Eine Überschau über die ontologische Situation der Gegenwart erscheint geboten. Für eine originäre Einsicht in eine Grunddisziplin gibt es keinen besseren Weg, als den Ursprungsort der Problematik aufzusuchen. So bietet sich das aristotelische Grundwerk von selbst zum Ausgangspunkt an.

1. Die Entwicklung der traditionellen Ontologie

a) Aristoteles stellt fest, daß alle Menschen von Natur aus ein Verlangen nach Wissen tragen, daß über dem Wissen des „Daß“, des rein Tatsächlichen, das Wissen des „Warum“, der Ursachen stehe, daß das höchste Wissen in der Erkenntnis der letzten Prinzipien und obersten Ursachen liege und weist Met. I der Metaphysik oder, wie er sie nennt, der Weisheit, diese höchste, ohne Rücksicht auf irgendwelchen Nutzen abzielende Erkenntnis der Ursache zu. Die Merkmale für diese *σοφία*, die wir nicht besser als mit „Weltanschauungslehre“ wiedergeben können, hat großenteils schon Platon festgelegt. Um ihrer selbst willen und des Wissens wegen wird diese Weisheit erstrebt und ist deshalb keine hervorbringende, sondern eine theoretische und freie Wissenschaft. Weil sie auf die Erkenntnis des Zweckes gerichtet ist, ist sie herrschend und nicht dienend. Sie ist Wissenschaft des vom Sinnlichen weitabliegenden Allgemeinen und, weil sie auf das Erste und die Ursachen geht, Ursachenlehre, Lehre von den Wesensgründen der Dinge und als solche Wissenschaft des am meisten Wißbaren. Die höchste Würde besitzt sie, weil sie die göttliche Wissenschaft ist, und das ist sie, einmal weil sie Gott zum Gegenstande hat, sodann weil Gott diese Wissenschaft besitzt. Notwendiger sind andere Wissenschaften, besser als sie ist keine. Nach dieser Bestimmung der Eigenart der Metaphysik und der Festsetzung ihrer Aufgabe als Erkenntnis der obersten Ursachen erinnert Aristoteles an seine Lehre von den vier Ursachen und ihre eingehende Erörterung in der Physik (II, 3 u. 7). Deshalb will er sie hier nicht mehr unter systematischem Gesichtspunkt betrachten, sondern nur eine historisch-kritische, systematischen Zwecken dienende Übersicht über die Ursachenlehre seiner Vorgänger teils zur Abwehr, teils zur Stütze seiner eigenen Auffassung geben.

Dabei bleibt es nicht. Aristoteles macht im vierten Buch der Metaphysik einen neuen Ansatz, die Aufgabe dieser Wissenschaft zu bestimmen. Dort

weist er ihr zu, das Seiende als Seiendes und das ihm als solchem Zukommende (τό ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό) zu behandeln. Dadurch unterscheidet sie sich von allen Einzelwissenschaften, die nie das Seiende als solches, sondern immer nur einen Ausschnitt des Seienden zum Gegenstande haben. Die obersten Prinzipien, die die Metaphysik sucht, sind somit die Prinzipien des Seienden als Seienden (IV, 1). Metaphysik ist Ontologie. Das Seiende wird im vielfachen Sinne ausgesagt, aber immer in Bezug auf eine Natur. Das eine heißt seiend, weil es Substanz, das andere, weil es Eigenschaft der Substanz, wieder ein anderes, weil es Entstehen oder Vergehen der Substanz oder Privation, Qualität oder wirkendes Prinzip der Substanz ist oder weil es auf die Substanz bezogen ist oder die Negation der Substanz bedeutet. Wie nun alles, was auf einen Gegenstand bezogen ist (z. B. auf die Gesundheit), unter eine Wissenschaft fällt, so muß auch alles, was dem Sein als solchem zukommt, von einer einheitlichen Wissenschaft behandelt werden. In jeder Wissenschaft bildet das Erste und Grundlegende den eigentlichen Gegenstand und dieses Erste ist hier die Substanz. Somit steht die Erforschung der Ursachen und Prinzipien der Substanz obenan. Da Aristoteles hier vom Sein als solchem im Gegensatz zu den einzelnen Seinsarten ausgeht, kann er als Wissenschaftsobjekt alles zusammennehmen, was zum Seienden als solchem in Beziehung steht und die einzelnen Problemkomplexe näher bestimmen. Da das Seiende und das Eine sachlich zusammenfallen, gehört auch die Untersuchung des Einen zur Metaphysik, mit dem Einen auch das Gleiche und das Ähnliche. Da derselben Wissenschaft auch die Behandlung des Entgegengesetzten zukommt, so fallen unter die Metaphysik auch das Nichtseiende, das Viele, das Verschiedene und Unähnliche. Ferner weist Aristoteles die Behandlung der obersten Axiome, die von allem Seienden gelten und in jeder Wissenschaft eine Rolle spielen, der Metaphysik zu (IV, 2-3). Ausgeschlossen werden von dieser Wissenschaft das zufällig Seiende, von dem es überhaupt keine Wissenschaft gibt, und das Seiende als Wahres wie das Nichtseiende als Falsches, weil sie in die logische Sphäre des verbindenden bzw. trennenden Denkens gehören. Das Zentralproblem der Metaphysik, die Frage nach der Substanz (οὐσία) und ihren Arten, ist im siebenten und achten Buch behandelt. Aristoteles leitet das neunte Buch mit der Feststellung ein, daß die Untersuchung über das Seiende als Substanz, worin alle anderen Kategorien gründen, beendet sei und stellt einen anderen Seinsunterschied, nämlich den von Potenz und Akt, zur eingehenden Erörterung.

Bevor wir in der Linienführung der Metaphysikbücher weiterfahren, ist notwendig auf eine dritte Begriffsbestimmung, auf diejenige im sechsten Buch der Metaphysik zurückzugreifen. Dort teilt Aristoteles die Philosophie in eine theoretische, praktische und poetische und die theoretische selbst wieder in die Teile der Physik, Mathematik und Metaphysik und weist diesen drei Wissenschaften eine besondere Art des Seienden zu, der Physik für sich existierende und bewegte Gegenstände, der Mathematik unbewegte und nicht für sich seiende Gegenstände und der ersten Philosophie unbewegte und ontisch für sich seiende Gegenstände. Das letztere sind die übersinnlichen Sub-

stanzen. Aristoteles hat die höchste und reinste Form, seinen unbewegten Bewegter im Auge. Damit ist aber die Metaphysik nicht mehr eine Wissenschaft, die das Seiende als solches im Gegensatz zu den einzelnen Seinsarten behandelt, sondern eine Wissenschaft, die wie die Physik und Mathematik auf eine bestimmte Seinsart, wenn auch auf die höchste und vollendetste, gerichtet ist. Sie erscheint damit der Physik und der Mathematik nicht mehr, wie sie es als allgemeine Seinswissenschaft war, übergeordnet, sondern nebengeordnet. Im zwölften Buch der Metaphysik hat Aristoteles diesen höchsten Gegenstand seiner ersten Philosophie behandelt, die dort scharf von der Wissenschaft von der materiellen Welt getrennt wird.

Die Aristotelesforschung hat erkannt, daß die Metaphysikbücher aus verschiedenen, zu verschiedener Zeit abgefaßten Nachschriften der aristotelischen Vorlesungen bestehen, und hat verschiedene Schichten des aristotelischen Denkens festzustellen gesucht. Das erste Buch der Metaphysik geht mit dem zweiten Buch der Physik in die platonische Periode zurück, in der Aristoteles unter platonischem Einfluß die übersinnlichen Substanzen, vor allem Gott, als Gegenstand der Metaphysik aufgefaßt hat. Die erste Philosophie war somit Theologie. Das zwölfte Buch, ein selbständiges, mit der späteren Gestalt der Metaphysik verbundenes Lehrstück, ist Zeugnis für diese Denkart. Später soll Aristoteles von seinem theologischen Jugendstandpunkt abgerückt und, mehr positivistisch gerichtet, sich der Erforschung der sinnlichen Substanzen zugewandt (Buch VII–IX), das Seiende als solches zum Gegenstand der Metaphysik erhoben und als Ontologie gefaßt haben. Selbst wenn diese Skizzierung des Entwicklungsganges des Philosophen sich nicht schwerwiegende Einwände gefallen lassen müßte, wäre sie wohl lehrreich für das geistige Schaffen des Aristoteles, würde aber die sachliche Problematik nur wenig oder gar nicht berühren. Mögen die Teile des Ganzen verschiedenen Zeiten und verschiedenen Motiven entstammen – Aristoteles ist eben von Anfang an mit seinem Metaphysikbegriff nicht fertig –, das Entscheidende ist, ob die Teile, wenn zusammengeklammert, auch sachlich zusammengehören, einander ergänzen und so Glieder eines Ganzen werden können. Betrachtet man den Inhalt des ersten Metaphysikbuches, so bedarf es keiner besonderen Darlegung, daß die Erkenntnis der obersten Ursachen und Prinzipien zum ersten unbewegten Bewegter als der Ursache des Weltprozesses geradezu hindrängt. Ursachenlehre und Theologie schließen sich nicht aus, sondern fordern sich. Daß die Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen dem Philosophen als *θεολογική* vor Augen steht, erhellt aus Met. I, 982 b28–983 a 11 deutlich. Freilich ist als Unterbau hierzu eine allgemeine Ursachenlehre nötig, die Aristoteles in der Physik gegeben hat (II, 3–7) und worauf er Met. I, 3 verweist. Betreffs der Lehre vom ersten unbewegten Bewegter besteht zwischen dem Buch A und Teilen der Physik, somit zwischen der Metaphysik und Physik ein enger Zusammenhang. Bedenklich wird im Rahmen des Ganzen die Bestimmung der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchem einerseits und die Aufführung der Metaphysik als einer theoretischen Wissenschaft neben der Physik und

Mathematik anderseits. Aristoteles hat diesen Widerspruch selbst gefühlt und nur mit Mühe ausgleichen können. Die Wissenschaft vom $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$, die das Wesen des Seienden, die Formen des Seienden, die Gründe und Ursachen des Seienden behandelt, stellt eine Überbrückung dar. Denn Gott fällt als höchste $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ in ihren Bereich. Fordern doch die anderen Formen des Seienden eine reine Energie; in der Wissenschaft von den Formen des Seienden gebührt somit der höchsten Seinsform eine besondere Stelle. Der *Usia*-Begriff ist der alle Teile der Metaphysik verbindende Oberbegriff. Daß die Theologie auf der *Usia*-Lehre beruht, zeigt das zwölfte Buch.

Lehrreich ist für diesen Zusammenhang die Übernahme und Fortbildung der aristotelischen Grundgedanken durch Thomas von Aquin. Der mittelalterliche Scholastiker betrachtete die aristotelische Metaphysik als ein einheitliches Werk, las sie mit systematischen Augen wie eine metaphysische Summa, deren einzelne Bücher sich unter einer obersten Leitidee zu einem Ganzen zusammenordnen. Auch für ihn hält der Begriff des Seins, und zwar des Seins als solchen die Teile der Metaphysik zusammen. Vom Begriff des Seins gelangt man zur Substanz und den anderen Kategorien, sowie zu Potenz und Akt, von den sinnlichen Substanzen gelangt man zur übersinnlichen Substanz. Thomas spannt Ursachenlehre, Gotteslehre und Seinslehre dadurch zusammen, daß er dem Bereich derselben Wissenschaft sowohl die Behandlung der eigentümlichen Ursachen einer Gattung wie die Untersuchung der Gattung selbst zuweist. Die Gattung ist das *ens commune*. Unsere Wissenschaft ist Ontologie und wird in ihrem Abschluß Theologie. Im Gegensatz zum positivistischen Seins- und Wirklichkeitsbegriff der Neuzeit, dem eine positivistische Erkenntnislehre entspricht, und der zur Leugnung aller Metaphysik geführt hat, steht nach Aristoteles-Thomas hinter den erfahrbaren Phänomenen als Tiefenschicht ein metaphysischer Grund, eine transzendente Wesensstruktur alles Existentiellen, die es zu erfassen gilt. Die Metaphysik ist diejenige Wissenschaft, die das Seiende als solches mit allen seinen Wesenszügen und Prinzipien zum Gegenstande hat. Darum bildet sie die Grundlage aller andern Seins- und im Sein fundierten Wissenschaften, sie ist ein *Prius* den anderen Wissenschaften gegenüber, zwar nicht für uns, aber an sich *philosophia prima*. Noch anderes ist für diesen Zusammenhang wichtig. Zunächst die Stellung der Theologie. Sie ist nur ein Bestandteil der Ontologie, fügt sich ganz in letztere ein. *Ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis ad quam pertinet consideratio entis primi* (In IV Met. 1. 5, In VI Met. 1. 1). Gott ist nicht selbständiger Gegenstand in der Metaphysik, sondern nur als Prinzip des metaphysischen Gegenstandes gegeben. Selbständiger Gegenstand wird Gott erst in der Offenbarungstheologie. In der allgemeinen Ontologie wird Gott nur sichtbar als durchscheinend durch die *principiata*, die volle Entfaltung des Seinsproblems drängt zum Urgrund dieses Seienden. Es gibt im Rahmen der Metaphysik keine philosophische Theologie als besondere Wissenschaft.

Während der große Systematiker der Metaphysik Suarez (*Disputationes Metaphysicae* 1597) Seinslehre und Gotteslehre noch als untrennbares Gan-

zes zusammenspannte und im Gefolge des Aristoteles und Thomas Naturphilosophie und rationale Psychologie aus der Metaphysik ausschloß, bahnte sich im 17. Jahrhundert ein grundsätzlicher Wandel an. Man darf freilich nicht übersehen, daß sich, längst bevor Aristoteles die Wissenschaft vom Seienden als Seienden begründete, die Vorsokratiker über das Physische hinausgehend die Erforschung der letzten Prinzipien des Seins und Geschehens in Angriff nehmen, den Aufbau des Kosmos mit seinen Schichten und Stufen zu verstehen, d. h. mittels der natürlichen Geisteskraft ein Wissen von der Gesamtwirklichkeit, also eine Erkenntnis der Universal-Physik zu erringen suchten.

Um die Wende zum 17. Jahrhundert hat Baco von Verulam in seiner „Instauratio magna scientiarum“ die Erkenntnis von Gott, von der Natur und von Menschen als die drei Teile der Metaphysik unterschieden und ihr eine Universalwissenschaft mit der Erörterung der allgemeinen Begriffe und Prinzipien vorgeordnet. Damit war die Trennung eingeleitet, die dann Christian Wolf († 1754) lehrbuchmäßig festlegte, indem er eine allgemeine Metaphysik = Ontologie und eine spezielle Metaphysik mit den drei Teilen der Kosmologie (Naturphilosophie), metaphysischen Psychologie und metaphysischen Theologie unterschied. Es ist bekannt, wie diese Einteilung Schule machte; sie liegt einem großen Teil auch der neuscholastischen Lehrbücher zugrunde. Man wird diese Ausweitung der metaphysischen Problematik nicht für ein glattes Schema ohne tiefere Problematik halten, ihr vielmehr eine gewisse sachliche Notwendigkeit nicht absprechen können, auch wenn man verschiedene Einwände gegen diese Art von Ontologie und gegen diese Aufteilung der speziellen Metaphysik bereit hat.

Aus didaktischen wie aus sachlichen Gründen scheint es wenig zweckmäßig zu sein, eine Erörterung der zu verwendenden Grundbegriffe in der Art, wie es die traditionelle Scholastik zu tun pflegt, voranzuschicken. Begriffe und Seinsbestimmungen haben, so scheint es, nur dort organisch ihren Platz, wo sie von der sachlichen Problematik gefordert werden. Welche Bestimmungen die verschiedenen Wirklichkeitsgebiete an sich tragen und durch welche Begriffe diese Bestimmungen am besten gedeutet und gefaßt werden, kann nur die Behandlung dieser Wirklichkeitsgebiete selbst begründen. Sollen in einer der „speziellen Metaphysik“ voranzuschickenden Ontologie als „allgemeiner Metaphysik“ diese Begriffe in einer sachgemäßen Weise behandelt werden, dann müssen ganze Teile der Kosmologie, Psychologie und Theologie vorweggenommen werden, weil ja sonst diese Erörterungen der realen Unterlage entbehren. Das müßte zu einer Verdoppelung in der Problembehandlung führen. Dazu kommt, daß wichtige Grundbegriffe, z. B. Substantialität und Kausalität, auf den verschiedenen Gebieten Verschiedenes in sich schließen und nur auf dem Boden der verschiedenen Wirklichkeitsgebiete in ihrem jeweiligen Sinn und ihrer jeweiligen Bedeutung richtig erfaßt werden können. Aristoteles hat bei der Erörterung seiner allgemeinsten Begriffe häufig auf die eingehenden Untersuchungen in der Physik und in anderen naturwissenschaftlichen Schriften verwiesen, Thomas hat in sei-

nen großen systematischen Werken die Grundbegriffe und Grundgesetze dort entwickelt, wo er sie im Rahmen des Ganzen brauchte. Auch die „spezielle Metaphysik“ der Tradition ist nicht gegen Einwände gefeit. Gewiß werden in den drei metaphysischen Einzeldisziplinen wichtige Grundprobleme der Metaphysik aufgerollt; aber die behandelten Fragen sind in einer zu wenig organischen Verbindung vorgeführt, und wichtige Problemgruppen sind überhaupt nicht behandelt. Wir fordern den Ausdruck „Ontologie“ für die Wissenschaft vom Gesamtseienden und seinen Bereichen zurück. Damit fällt sie mit der Metaphysik zusammen.

So ergibt sich als Aufgabe einer materialen Ontologie: Aufriß und Verständnis der Gesamtwirklichkeit. Sie hat die verschiedenen Seinsbereiche in ihren charakteristischen Merkmalen und Wesensgesetzlichkeiten zu erfassen, in ihren Prinzipien und Ausdrucksformen zu verstehen, die Körper-, Lebens- und Geiststufen in ihren Strukturen und Auswirkungen zu durchleuchten, die idealen Seinsgebilde in ihrer Eigenart und in ihrer Beziehung zur kulturellen Wirklichkeit aufzuweisen. Der Versuch einer Zusammenordnung zur Welt als Ganzen ist die lockende Aufgabe.

Wenn sich die Metaphysik mit dem Seienden und mit dem Sein, mit den Seinsstufen, ihrer Eigenart und ihrem Zusammenhang, mit den Gründen des Seinsganzen beschäftigt, leuchtet ein, daß diese Ontologie zu einer Regional-Ontologie werden muß; denn die Seinsstufen des Leblosen, des Organischen, des Seelischen, des Bewußtseins, des Geistes enthalten schwerwiegende metaphysische Probleme, die der Erörterung bedürfen und die im weltanschaulichen Ringen der Jahrhunderte bis heute ihre vordringliche Bedeutung bewahrt haben. Gerade um diese Spezialprobleme tobt der Streit; je nach der Stellungnahme zu diesen Problemen scheiden sich die Geister. Sie aus einer Metaphysik = Ontologie als einer Lehre vom Seienden und seinen Stufen zu eliminieren, wäre widersinnig. Diese Ontologie ist und wird erst recht Metaphysik, wo sie ihr Fragen nach der Wesensstruktur, nach Grund und Ursache, Sinn und Bedeutung auf die Welt als Ganzes richtet, die Existenz der Welt mit einer höchsten und letzten Realität in Beziehung bringt, diese oberste Realität (Gott) in ihrem Verhältnis zur Welt, wie die Welt- dinge in ihrem Verhältnis zu Gott zu bestimmen und aus solcher letzten Beziehung den Sinn der Welt, sowie Stellung und Aufgabe des Menschen festzulegen sucht.

Wie steht es mit der Ontologie im alten Sinne, mit der *Ontologia generalis*? Wir müssen zurückstecken. Die vorgebrachten Einwände reichen nicht aus, sie in den Regional-Ontologien auf- und untergehen zu lassen. Umfassende ontologische Erörterungen, noch dazu in Details, würden die Regionalontologien unnötig belasten, und fänden dort nicht alle ihren sachlichen Ort. Es gibt Bestimmtheiten, Strukturen, Prinzipien und Gründe des Seienden als solchen, die einen gesonderten Gegenstand abgeben. Sie bilden schon die Zentralfragen der aristotelischen Ontologie und sind dies auch in der heutigen Ontologie geblieben. Dabei geschieht dieses Fragen im Hinblick auf das Sein selbst, das ja nur in und am Seienden zu greifen ist. Schon eine Wissenschaft

vom Seienden als Seienden führt zu einer philosophischen Seinsdeutung und gelangt durch den Unterschied des endlichen und unendlichen Seins, des welthaften und des über die Welt hinausliegenden Seins zum Urprinzip alles Seienden.

Es existiert nicht das Seiende als Seiendes, es existieren nur verschiedene Stufen des Seienden, die sich zum Weltganzen zusammenschließen. Die Ergebnisse der ursprünglichen Ontologie sind auch im Aufbau der Seinsstufen irgendwie enthalten und erfahren durch Bearbeitung dieser Stufen ihre naturgemäße Ergänzung.

Falsch wäre es, das erste Sein als eine Seinsstufe den innerweltlichen Seinsstufen anzureihen und eine natürliche Theologie neben die Kosmologie, Psychologie, Anthropologie zu stellen. Der Urgrund alles Seienden, alles dessen, was Sein hat, steht prinzipiell transzendent der Gesamtheit des innerweltlichen Seienden gegenüber und bildet den Abschluß der Metaphysik. Das bringt der Satz des Aquinaten zum Ausdruck: *Prima philosophia tota ordinatur ad dei cognitionem sicut ad ultimum finem* S. c. g. III, 25).

So teilt sich die Metaphysik in eine Allgemeine Ontologie, in eine Regionalontologie der konkreten Seinsstufen und in eine Lehre vom höchsten Sein als der Krönung des Seinsverständnisses überhaupt¹. Sie ist nicht Transzendentalphilosophie, d. h. Erforschung der apriorischen Grundlagen unserer gültigen Erfahrungsurteile aus dem erkennenden Subjekt, sondern Erforschung der inneren Seinskonstitution im allgemeinen wie in den besonderen Seinsstufen und bringt durch Bestimmung des *primum ens* die Seinslehre zum Abschluß. Über die Beziehung des Seienden zum Geiste, wie über den Maßstab der Seinshöhe braucht in der ersten Definition noch nichts gesagt zu werden.

b) Metaphysik und Ontologie, lange bekämpft, sind wieder zu Ehren gekommen, wenn auch die Gegner nicht ganz verstummt sind. Die kritische Ablehnung erfolgte von drei Seiten.

Der Positivismus ist mit seiner Behauptung, daß die Aufgabe der Wissenschaft einzig in der Sammlung und Ordnung der Erfahrungstatsachen bestehe und kein Schluß über die Erfahrung hinaus Gültigkeit besitze, und daß eine Frage, auf die es keine durch Erfahrung kontrollierbare Antwort gebe, sinnlos, eine Scheinfrage sei, längst in seiner Unhaltbarkeit erkannt.

Der viel gefährlichere Gegner der Metaphysik war Kant. Er galt als der Zermalmer der Metaphysik, aber er kannte nur die aprioristisch-rationalistische Metaphysik aus reinen Begriffen, wie er sie vor allem bei Wolf vorfand. Eine andere Metaphysik – also die aristotelische und mittelalterliche – kannte er nicht. Alle Metaphysikscheu in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist besonders auf Kant zurückzuführen. Die Kritik der reinen Vernunft (1781, ²1787) und die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ (1783)

¹ Die Unterscheidung von zwei verschiedenen Bereichen der Metaphysik, je nachdem das transzendente Sein oder das subsistierende Sein zum führenden Thema gemacht wird (Joh. B. Lotz, *Ontologie und Metaphysik, Scholastik 1943*), braucht nicht zu einer dualistischen Aufteilung zu führen. Dagegen ist wichtig seine Schrift „Das Seiende und das Sein“ für den systematischen Aufriß der Transzendentalienproblematik überhaupt.

haben die Grundfrage zum Ausgangspunkt, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich ist; die Lösung erfolgt durch eine kritische Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens; die Antwort fällt negativ aus. Wenn Erkennen nichts anderes ist als Einordnen eines gegebenen Stoffes in die subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit, als denkgesetzliche Bearbeitung des so geformten Stoffes durch die subjektiv-apriorischen Kategorien, dann ist eben Erkenntnis dort zu Ende, wo kein Stoff mehr da ist, der geformt werden kann, dann sind unsere Erkenntnisformen nicht anwendbar auf Transzendentes. Indem Kant die reale Welt transzendental subjektiviert und damit ontologisch entwurzelt, ist Erkennen kein *intus legere* in den Dingen, kein Erfassen von Wesensgehalten, die durch das Gesamtseiende hindurch, also transzendente Geltung besitzen. Kant war es mit der Ablehnung jeder Metaphysik ernst. Er hatte dafür ein tief in seiner Weltanschauung wurzelndes Motiv. Er wollte nach eigenem Geständnis das Wissen einschränken, um dem Glauben Platz zu machen. An die Stelle der alten Metaphysik trat ein vom sittlichen Leben her geforderter Vernunftglaube in der Form der bekannten drei praktischen Postulate (der Freiheit des Willens, der persönlichen Unsterblichkeit und des Daseins Gottes).

Wenn man sagt, Kant habe nur die Metaphysik des Rationalismus zerstören, nicht die Metaphysik überhaupt beseitigen, sondern den Weg zur wahren Metaphysik aufzeigen wollen, so trifft das nicht die Intention Kants. Gewiß sollte Kants Kritik die Metaphysik allererst möglich machen, und sein Ringen mit dem „Ding an sich“ beweist, wie stark ihn die Seinsproblematik gefangen hielt, aber sein entscheidendes Wort ist Transzendentalphilosophie als Lehre von Möglichkeit und Grenze apriorisch-allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis. Wohl sehen wir heute, daß auch Kants Kritik sich auf „metaphysischen Hintergründen“ erhebt. Und richtig ist, daß in Kant ein gutes Stück Metaphysik steckt, ja daß in der Gegenwart im Anschluß an Kant eine Geist-Metaphysik versucht wird.

Erst recht haben die Idealisten durch ihre These von der „Setzung“ des Seins einer objektiven Ontologie widerstanden. Aber auch im Neukantianismus stecken noch metaphysische Elemente genug, abgesehen davon, daß Seiendes nicht im Gegenstandsein aufgeht und Erkennen stets ein an sich Seiendes intendiert. Selbst innerhalb des Neukantianismus regten sich ontologische Bedürfnisse, nur sind sie im Ansatz schon zum Versagen verurteilt. H. Rickert (*Die Logik des Prädikates und das Problem der Ontologie*, 1930) konnte höchstens zu einem konzeptualistischen, niemals zu einem realistischen Seinsbegriff kommen.

Zuletzt schien W. Diltheys historische Kritik der abendländischen Metaphysik mit ihrem psychologisch-historischen Relativismus der Grundlage dieser Wissenschaft gefährlich zu werden. Jede Weltanschauung ist historisch bedingt, begrenzt, relativ, steht unter der Macht des Ortes und der Stunde. Doch jeder Relativismus richtet sich selbst und so will auch Dilthey kein Pragmatist und kein absoluter Relativist sein, sieht die Strahlen der Wahrheit aus jeder Weltanschauung leuchten, wenn es ihm, der alle Denk-

typen und alle Geistesgebiete als berechnete Ausformungen des Lebens betrachtet, auch schwer wird, ein objektives, zur sachlichen Entscheidung geeignetes Wahrheitskriterium zu finden. Der radikale Historismus wird vom Angriff auf den Wahrheitsbegriff und das Wahrheitskriterium aus sogar dazu geführt, die Realität der Welt relativ auf die Geistesauffassung der Zeit zu setzen, kommt aber selbst in dieser extremen Form über ein ontologisches Fundament nicht herum.

Dagegen haben drei Richtungen in einheitlicher Front sich zur Abwehr des Kantischen transzendentalen Subjektivismus, des Relativismus und Historismus zusammengeschlossen, die traditionelle Richtung, die Phänomenologie und die induktive Metaphysik. Zu ihnen gesellte sich in der Aufnahme ontologisch-metaphysischer Probleme die Lebens- und Existenzphilosophie.

1.

Von der traditionellen Ontologie, von der wir ausgingen, sei im Hinblick auf ihren Gegenstand zunächst die Rede. Sie betrachtet entweder unter Fortführung des platonisch-augustinischen oder des aristotelisch-thomistischen Denkens Ontologie (Metaphysik) als das Kernstück der Philosophie, sei es im Sinne der einheitlichen Zusammenspannung der Seins- und Gotteslehre, sei es im Sinne des von Wolf entworfenen Themas einer allgemeinen und einer speziellen Metaphysik.

Für die erstere Richtung sei auf die Werke von Geny, de Maria, von Mercier, Gredt, Steenberghen, Nink, für die letztere auf das Schrifttum von L. Baur, D. Feuling, P. Borgmann verwiesen².

Im Geiste der aristotelisch-thomistischen Ontologie, also in einheitlicher Zusammenschau von Ontologie und Gotteslehre, ist das auch die Sachproblematik fördernde Werk von L. de Raeymaeker, *Metaphysica Generalis* (2 Bde.) gearbeitet. Seine besondere Bedeutung besteht darin, daß im zweiten Band eingehende historische Untersuchungen über die ontologischen Grundfragen vorgelegt sind. – Einen ähnlichen Standpunkt nimmt die Ontologie von F. Steenberghen ein, die von dem Redemptoristen A. Guggenberger gut ins Deutsche übersetzt und mit trefflichen erläuternden Anmerkungen versehen ist (Bd. IV der *Philosophia Lovanensis*, Benziger, Einsiedeln [Schweiz] 1953). Das Charakteristische dieses Buches ähnelt dem vorhin genannten Werke, soferne jede Regionalontologie ausgeschieden und Ontologie

² D. Mercier, *Métaphysique générale ou ontologie* 7, 1923. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelicae thomisticae*, 1926. F. Steenberghen, *Ontologie*, übersetzt und durch Anmerkungen erweitert von A. Guggenberger, 1953. C. Nink, *Ontologie*, 1952. L. Baur, *Metaphysik*³, 1935. D. Feuling, *Hauptfragen der Metaphysik*, 1936 und P. Borgmann, *Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode der Metaphysik* (Franz. Stud. 21, 1934) nähern sich dieser Auffassung, soferne der erstere Naturphilosophie und Psychologie als angewandte Metaphysik, der letztere eine Metaphysik zweiter Stufe (Naturphilosophie und Psychologie) unterscheidet. Dem Geiste nach gehört das stark phänomenologisch gearbeitete Werk von A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, 1953, hierher.

im Sinne ihres Begründers konsequent als Wissenschaft vom Sein, vom endlichen und unendlichen Sein, verstanden wird. Die philosophische Gotteslehre wird mit Recht als wesentlicher Teil in die Ontologie mit einbezogen, macht sogar den größten Teil des Buches aus. Freilich vermißt man innerhalb der Ordnung des endlichen Seienden wesentliche Bestandteile, die für Struktur und Aufbau des real Seienden unerläßlich sind, so die eingehende Behandlung der Kategorien, der Transzendentalien, der Raum und Zeitproblematik sowie eine Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Positionen der Phänomenologie und Existenzphilosophie, die in ihren verschiedenen Begründungen zur Stellungnahme geradezu herausfordern. Auch das wichtige Problem des idealen Seins findet keine Berücksichtigung. Gegen die ausgeführte Gotteslehre erhebt sich manches Bedenken. Wenn unter Hinweis auf B. Welte, „Thomas und Jaspers“ (Symposion II) die Meinung vertreten wird, in allen thomasischen Gottesbeweisen sei der Hinweis auf eine eigentümliche Differenz des Seienden zum Sein zu erspähen und darauf die Forderung zu setzen, die Bewegung mit ihrem Bewegtsein zu verstehen, so ist das ein Irrtum. Mag das Wesen des Bewegtsein „*actus entis in potentia prout est in potentia*“ sein, und das ontologische Bewegtsein sich in Spannung und Differenz zum Seinsbegriff befinden, mag Bewegtsein eine Weise dieses Seins bezeichnen, für den Beweis eines transzendenten Gottes ist damit nichts ausgerichtet. Eine ontologische Differenz des Seienden zum Sein kann auch in einem ontologischen Pantheismus untergebracht werden. Auch sonst ließe sich noch mancher Einwand gegen die Gottesbeweisführung wie gegen die Ableitung der göttlichen Attribute erheben.

Ein interessantes, nicht leicht zu lesendes Werk ist die Ontologie des Frankfurter Jesuiten Kaspar Nink, die sich die Exposition der Seins- und Gegenstandskonstitution in ihren inneren Gründen im konstituierten Seienden, in den wesensnotwendigen Vollkommenheiten der *constituentia* und durch diese des Seienden, also deren Gesamtbedeutung für den Aufbau des Seienden zum Ziel setzt. Dabei erscheint als eine wichtige innere Vollkommenheit das *verum esse*, das Sich-Selbst-Erschließen (Entbergen) im Sinne des Sich-Selbst-Erschlossen-Seins (*natura prius*) wie im Sinne des Offenstehens (*natura posterius*) für andere geistige Wesen. Dabei erscheint von besonderer Wichtigkeit das durch das Sein des Menschen innerlich begründete Wahr-Sein. Von diesem *verum esse* aus wird das Recht der platonischen, von Aristoteles verkannten Anamnesis-Lehre, das Recht der augustinischen Memoria-Lehre und ein wichtiges und zugleich richtiges Anliegen der Transzendentalphilosophie, die mit dem Subjekt gegebenen apriorischen Möglichkeitsgründe der Erkenntnis, aufgewiesen, ebenso der Irrtum in der Transzendentalphilosophie, die nicht Berücksichtigung der notwendigen finalen Determination der Erkenntnis durch ihr Objekt gebührend angemerkt. – Nach dem Thomismus sind *essentia* und *existentia* des kontingenten Seienden real verschieden; nach dem Skotismus sind sie formal verschieden und real identisch; nach dem Suarezianismus sind sie real identisch. In ihrer positiven Aussage spricht Nink allen drei Systemen Berechtigung zu und sucht sie

selbst aus einem tiefer liegenden Fundament heraus zur Einheit zu bringen. Durch die Verpflichtung an die große Tradition Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas und an die Transzendentalphilosophie sucht der Verfasser das Recht der fortgebildeten Scholastik zu erweisen und das letzte Anliegen der Transzendentalphilosophie sichtbar zu machen.

Eine Ontologie sui generis ist das Werk des Münchener Jesuiten August Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, 1950, mit dem Untertitel: *Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*. Das Buch gehört zu den gehaltenen Veröffentlichungen der letzten Jahre und bietet eine sachgemäße Grundlage für vorwärtstreibende Erörterung der behandelten Probleme. Der Verfasser, der sich durch ein reiches Schrifttum in deutscher und französischer Sprache als einen kundigen Fachmann ausgewiesen hat, knüpft an das Ergebnis seiner Erkenntnistheorie an, daß die Ebene des personal-vitalen Seins des Menschen die zuerst und best erkannte ist. Alle anderen Seinstufen können nur als Analogie zu dieser Ebene verstanden werden, dies um so weniger, je mehr sie sich von dieser Ebene entfernen. Brunner weiß sich mit den modernen Systemen des Idealismus und Existenzialismus einig, daß von dieser Ebene ausgegangen werden muß. Nur muß sie in ihrer ganzen Fülle erforscht, d. i. es müssen die einzelnen Strukturen des Menschen den verschiedenen Seinsschichten in richtiger Weise zugewiesen werden. Die angewandte Methode läßt den Verfasser als Phänomenologen erscheinen; da er aber bei großer kritischer Selbständigkeit seine Position auf der Linie der christlichen Tradition bezieht, wird man sein Buch in dieser Sicht lesen. Zugleich wird deutlich, welche Anziehungskraft eine von Schulbuchform befreite, für die moderne Problematik aufgeschlossene, für alle Schichten des Seins durchgeführte Untersuchung besitzt und welche belebende Wirkung sie auslösen kann. Mit der möglichsten klaren Beschreibung der menschlichen Tatbestände setzt die Untersuchung ein. Dann wird das in Einheit Gesehene kritisch gesondert und getrennt. Von der Ontologie des menschlichen Seins führt der Weg zu Erforschung der anderen Seinstufen. Die Methode ändert sich, je nachdem eine allgemeine Seinslehre oder eine regionale Ontologie entworfen wird. Wie die Person, so werden Gegenständlichkeit, Subjekt, Substanz und Akzidenz, die Relation, die numerische und transzendente Einheit, die Seinsverhältnisse von Dauer und Zeit, die Arten der Ursächlichkeit, aber auch die Erkenntnis- und Wahrheitsproblematik, Wille- und Wertproblematik, Geschichtlichkeit und Gemeinschaft, das Sein der Gemeinschaft und des objektiven Geistes auf Gehalt, Bedeutung und Tragweite untersucht. In den Kapiteln über Potenz und Privation, Macht und Möglichkeit sind wichtige ontologische Probleme der trockenen Schulform entkleidet und in lebensvolle Bezüge eingeordnet. Metaphysik ist für den Verfasser mit Recht dasselbe wie Ontologie. Brunner geht keinen Schwierigkeiten aus dem Wege, setzt sich mit jedem Einwand, sei er von Hegel oder von Sartre, in eindringender Analyse auseinander. Nicht so ist es, daß man dem Verfasser in allen seinen Ausführungen zustimmt; gar manche seiner Behauptungen reizen zum Widerspruch, sind zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen. Diese vor-

wärtstreibende Kraft in den Untersuchungen erhöht den Wert dieses Buches und verlangt Auseinandersetzungen.

Nur auf einiges sei hingewiesen. Dem Vorschlag gegenüber, bei der Analyse der Stufen des Seienden vom personal-vitalen Sein des Menschen als dem zumeist und am besten Bekannten auszugehen, weil alle anderen Ebenen nur durch Analogie zu dieser Ebene zu erfassen seien, ist als Gegenantwort der Hinweis am Platze, daß ein Bemühen um die Struktur des Seienden als Seienden sich dort zu orientieren hat, wo immer Seiendes anzutreffen ist ohne Bevorzugung einer Seinsschicht. Daß besonders in der Regionalontologie vom Menschen her manches Licht auf die untermenschlichen Schichten fällt, ist richtig; aber ebenso richtig ist das Umgekehrte. Eine einseitige Orientierung am menschlichen Sein kann zur Verfälschung anderer Seinsschichten führen, Idealismus und Existentialismus sind dafür Beweis. Der Daseinsmodus des ichhaft Seienden ist bis in den Grund hinein anders geartet als der Daseinsmodus alles anderen Seienden. Die Seinsanalogie, die Analogia entium finitorium trägt zum Verständnis der Seinsschichten bei. Tätigkeit ist in den Stoff nicht bloß von der verobjektivierenden Tendenz des menschlichen Erkennens hineinprojiziert. Pflanze und Tier treten in ihrer Individualität stärker hervor, als der Verfasser zuzugeben bereit ist. Der Entwertung der Substantialität für das Stoffliche wird man nicht so weitgehend zustimmen dürfen, obwohl manches gut gesehen ist. Unbewußte Finalität ist kein bloßes Wort und nicht bloß Analogie zur eigentlichen Finalität. Der Behauptung: Finalität sei keine allgemeine ontologische Kategorie, steht der Satz von Max Planck entgegen: „In der Tat durch das sogenannte Prinzip der kleinsten Wirkung wird in den Begriff der Ursächlichkeit ein ganz neuer Gedanke eingeführt: zu der Causa efficiens, der Ursache, welche aus der Gegenwart in die Zukunft wirkt und die späteren Zustände als bedingt durch die früheren erscheinen läßt, gesellt sich die Causa finalis, welche umgekehrt die Zukunft, nämlich ein bestimmt angestrebtes Ziel, zur Voraussetzung macht und daraus den Verlauf der Vorgänge ableitet, welche zu diesem Ziele hinführen.“ Die physikalische Ursächlichkeit besitzt einen ausgesprochen teleologischen Charakter, letzten Endes deshalb, weil der Seinsbegriff ein teleologischer Begriff ist. Daß die sinnliche Erfahrung kein Kausalitätserlebnis gibt, muß bestritten werden. Wenn Thomas die Sinne als rein passiv bezeichnet, so ist das kein Einwand, weil in der Wahrnehmung weit mehr steckt als nur Sinnesinhalte (vgl. H. Meyer, Allgemeine Wissenschaftstheorie- und Erkenntnislehre, 1955 und A. Reinach, Kants Auffassung des Humeschen Problems [Gesammelte Schriften, 1921]). Das Zeitproblem ist derart im Fluß und hat so gegensätzliche Auffassungen auf den Plan gerufen, daß noch gründliche Diskussionen nötig sind³.

³ Ein merkwürdiges Buch ist H. Krings, Fragen und Aufgaben der Ontologie, 1954. Einerseits möchte der Verfasser die Verbindung mit der traditionell-christlichen Philosophie aufrecht erhalten, andererseits ist er dem Existentialismus verpflichtet. Das Buch will nicht eine umfassende systematische Ontologie sein — systematisches Denken ist nicht Sache der Existentialisten —, sondern soll eine Erörterung einiger ontologischer Grundfragen sein.

Man sieht historisch nur so viel, soweit die systematische Sicht in der Problematik reicht. Und man kann ohne gründliche Kenntnis des bereits Geleisteten nicht hoffen, systematische Untersuchungen erfolgreich vorwärts zu treiben, längst aufgedeckte Irrtümer zu vermeiden, auf gesicherten Bahnen sich an die Lösung der Probleme heranzuarbeiten. Daher müssen vom Boden einer *philosophia perennis* aus historische Aufhellungen als Bereicherung der Sachproblematik begrüßt werden. E. Przywaras Sachliches und Historisches zusammenbindende *Analogia entis* (1932) hat trotz mancher Überspannungen zur Förderung der Analogieproblematik Wesentliches beigetragen. Auch G. Söhngen, *Sein und Gegenstand* (1930), ferner J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique* Bd. V (1926), G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1938 (trotz mancher gewagter Formulierungen) und davon abhängig M. Müller, *Sein und Geist* (1940), K. Rahner, *Geist in Welt* (1941), stehen durch Auswertung des Gedankengutes der Vorzeit im Dienste systematisch-ontologischer Untersuchungen. Daß es eine rein historische Forschung ohne systematische Perspektiven für eine tiefere philosophische Betrachtung nicht gibt, dafür enthalten die Ergebnisse der unermüdlichen Handschriftenforschung von Anneliese Maier über die im Mittelalter diskutierte Zeitproblematik (Realität des Zeitflusses, Zeit und Bewegung, Einheit und Ewigkeit), über die Auffassung der Quantität bzw. der räumlichen Ausdehnung, über Finalkausalität und Naturgesetz, über die Auflösung der Finalkausalität im alten Sinne und die Vorbereitung der modern-exakten Naturwissenschaft Beweismaterial in Fülle⁴.

In eindringlicher Weise wird der Wert der historischen Forschung für die Systematik in dem Buche von G. Martin, *Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen* (1949) vorgeführt. Martin hat ein Herzstück aller Ontologie, die Kategorien- und Transzendentalienlehre bei Ockham, in Angriff genommen und die tiefgreifende, von sachhaltigen Gesichtspunkten aus erfolgte Veränderung in der Transzendentalienproblematik des Mittelalters aufgedeckt. Thomas hat unter Übernahme bereits vorhandener Elemente der Transzendentalienlehre durch die Zusammennahme von

Der Abschnitt „Phänomen des Dämonischen, ein Exkurs über die radikalste Form des Verlustes der Lauterkeit“ will einen schwankenden Begriff klären. Vieles ist in dem Buch gut gesehen (wenn auch nicht alles neu), manches ist fragwürdig. Der Verfasser wird dem ontologischen Gottesbeweis nicht gerecht und ist den aposteriorischen Beweisgängen gegenüber nicht kritisch genug. In der Verhältnisbestimmung von Leib und Geist knüpft er an die Sache fördernde Bestimmungen von Hedwig Conrad-Martius an. Seine Freiheitsproblematik bleibt in der Auseinandersetzung mit modernen Existentialisten stecken. In dem Spezialkapitel mit dem Titel „Die Lauterkeit“ hätte eine Auseinandersetzung mit dem thomistischen Seinsbegriff, der in seiner Gehaltfülle lange noch nicht ausgeschöpft ist, manches noch vertieft. Erst durch eine Erörterung der Seinsgründe auf solcher Ebene hätte auch die Stellungnahme zum Existentialismus Relief bekommen. Näheres in einem anderen Zusammenhang.

⁴ Vgl.: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, 1949. Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, 1951. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, 1952. Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, 1955.

ens, res, unum, aliquid, verum, bonum einen gewissen Abschluß gegeben, der freilich kein endgültiger war und sein konnte. Duns Scotus schreitet über die thomistische Transzendentalienlehre hinaus. A. B. Wolter (*The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute St. Bonaventure Nr. 4, 1946) hat die skotistische Lehre dargelegt. Scotus kennt ein dreifaches Transzendentale, einmal das Sein und das mit ihm konvertible unum, verum, bonum; sodann die Transzendencia disjuncta. Das Sein hat nicht bloß *passiones convertibiles simplices*, sondern auch solche, *ubi opposita distinguuntur* (endlich und unendlich, möglich und wirklich, kontingent und notwendig u. a.); zur dritten Art gehören die *perfectiones simplices* wie Verstand, Wille, Weisheit, die ja für die Metaphysik des Göttlichen von grundlegender Bedeutung sind (Oxon. I, 8, 3 n. 19). Ockham kommt in Auseinandersetzung mit der thomistischen und skotistischen Position dazu, alle Kategorien als Transzendentalien aufzufassen, mit Ausnahme von Substanz und Qualität; nur die beiden letzteren läßt er als selbständige Realitäten bestehen. Bei Leibniz und Kant wirkt Ockham nach. Um die mittelalterliche Transzendentalienlehre in ihrer Breitenwirkung zu bewerten, müssen Suarez und die deutsche Schulphilosophie herangezogen werden. In der Schule Wolfs wurde diesem Kapitel so große Bedeutung beigemessen, daß Baumgarten in der Transzendentalphilosophie die ganze Ontologie enthalten dachte. Kant, der Baumgartens Metaphysik als Lehrbuch seinen Vorlesungen zugrunde legte, hat sich lange mit der traditionellen Transzendentalienlehre auseinandergesetzt, bis er die Kategorien in Stammesbegriffe des transzendentalen Bewußtseins umwandelte⁵.

Die ontologische Problematik wird durch das Buch von Etienne Gilson, *L'être et L'essence*, Paris 1948 belichtet. Bei Platon und Aristoteles liegt eine Ontologie der Essenz vor. Das Problem der Existenz wird nicht erörtert. Die Existenz tritt erst im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Schöpfungs-idee in den Bereich der Untersuchung und wird in der Welt des Islam lebhaft diskutiert. Avicenna erklärt die Existenz als ein Akzidenz der Essenz und will damit die Kontingenz der Welt zum Ausdruck bringen. Während bei Siger von Brabant die Ontologie dieselbe bleibt wie bei Aristoteles und der Begriff des Seins sich mit dem der Substanz vermengt, deren eigentlicher Kern die Form ist, setzt Thomas einen realen Unterschied von Existenz und Wesenheit fest. Die ontologischen Betrachtungen knüpfen an Avicenna an, der die Essenz unter einem dreifachen Gesichtspunkt, in ihrem An-sich-sein, in ihrem Sein im Intellekt und in ihrem Sein im Dinge selbst diskutiert. Duns Scotus geht von der *natura absolute considerata* des Avicenna aus, identifiziert das Sein des Dinges mit seinem Sosein und weiß nichts von einer realen Verschiedenheit der Existenz vom essentiellen Sein des Dinges. Er gibt nur

⁵ Zur Geschichte des Problems vgl. V. Rūfner, *Ens et verum convertuntur — factum et verum convertuntur* (Philos. Jahrbuch 60, 1950). M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jh.*, 1939. H. Leisegang, *Über die Behandlung des scholastischen Satzes: Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft* (Kantstudien, 1915).

verschiedene essentiell zu verstehende Seinsgrade zu. Seine Schüler erklärten die Existenz als einen *modus intrinsicus* der Essenz. Weitreichende Bedeutung hat Suarez erlangt in seiner umfassenden Metaphysik, besonders mit der Bestimmung, daß das *ens verbaliter spectatum* nur die aktualisierte Essenz bedeutet. Im 17. Jahrhundert, in dem der Begriff Ontologie aufkommt und durch Wolf bekannt gemacht wird, tritt auch der Niedergang der Wissenschaft ein. Gilson bemerkt mit Recht, daß der ontologische Gottesbeweis, wie ihn Wolf und Leibniz geführt haben, nur dann sinnvoll ist, wenn die Existenz als eine Vollkommenheit der Essenz verstanden wird. Daher hat Kant vom Standpunkt der existenziellen Neutralität der Begriffe aus den Beweis mit Recht kritisiert, fälschlich jedoch angenommen, daß damit alle anderen Gottesbeweise erledigt seien. Hegel macht mit dem Satze: „Denken und Sein sind dasselbe“ ernst. Er betrachtet bei seiner Abneigung gegen die Existenz diese als eine Folge des Wesens, als eine Bestimmung des Seins auf dem Wege zum Ding. Begreiflich, daß die Existenzphilosophie dagegen in die Schranke trat, die freilich bei Kierkegaard, abgesehen von der schwer zu bestimmenden Existenz, zu einer neuen Antinomie führt, zu der Antinomie zwischen der abstrakten und der konkreten Existenz. Leicht abzuweisen ist die Auffassung der Existenz als bloße Erkennbarkeit oder als die bloße Fähigkeit, Eindrücke hervorzubringen, denn die Existenz ist ja die Voraussetzung für beides. Aristoteles hat davor gewarnt, an Stelle des Seins eine bestimmte Art des Seins als Objekt der ersten Wissenschaft zu setzen. Diese Warnung wurde oft überhört. Im Mittelalter wurde gelegentlich die Logik an die Stelle der Ontologie gesetzt. Im 17. Jahrhundert sollte die Mathematik zur allgemeinsten Wissenschaft gemacht werden. Im 18. Jahrhundert brachte Kant die Philosophie in Abhängigkeit vom physikalischen Weltbild Newtons. Auguste Comte betrachtete die Soziologie für die oberste Wissenschaft. Spencer und Bergson landeten bei dem biologischen Evolutionismus als der *prima philosophia*, – also eine fortwährende Täuschung im Objekt der ersten Wissenschaft. Gilson selbst bekennt sich zu einem Existenzialismus, der an der Unableitbarkeit der Existenz festhält, zugleich aber den *actus essendi* als Ausgangspunkt der essentiellen Bestimmtheiten betrachtet. Er findet diesen Mittelweg in der Ontologie des Thomas eingeschlagen – mit Recht – und bekennt sich zu ihm.

Einen überaus instruktiven Beitrag zur Seinsproblematik bedeutet die soeben erschienene Abhandlung von C. Fabro, *Actualité et originalité de l'„Esse Thomiste“* (Revue Thomiste in den beiden Heften April-Juni, Juli-September 1956). Die aufgerissene Perspektive reicht von Parmenides-Heraklit, Platon-Aristoteles über das Mittelalter bis herauf zu Hegel-Feuerbach, Kierkegaard und Heidegger. Im Mittelpunkt steht der thomistische Seinsbegriff, der mit der Position des Nominalismus und des Rationalisten Wolf, mit dem Hegelschen und Heideggerschen Seinsbegriff konfrontiert wird. Dabei fällt Licht auf die Herkunft des Hegelschen Seinsbegriffes, auf die innere Beziehung des Existentialismus zu Hegel, auf die scharfe Opposition Feuerbachs gegenüber Hegel, auf die moderne Bewegung Hegel-Feuerbach-Marx,

Hegel-Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. – Die zentrale Stellung, die die Seinsproblematik in der neuzeitlichen Metaphysik, gerade im Anschluß an Thomas von Aquin, gefunden hat, wird zur Veranlassung, die verschiedenen Thomas-Interpreten kritisch zu beleuchten. F. M. Sladeczek (Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas, Scholastik, 1930), K. Rahner (Geist in Welt, 1939), M. D. Roland-Gosselin (Le „De ente et essentia“ de S. Thomas, 1926), R. P. Marc (L'idée de l'être chez saint Thomas... Archive de philosophie, 1933), B. Geiger (La participation dans la philosophie de S. Thomas, in: Bibliothèque Thomiste, 1942) werden auf die Richtigkeit der Thomas-Interpretation untersucht und weithin korrigiert. – Faber bemerkt mit Recht, daß der Vorwurf der Seinsvergessenheit für die vom Nominalismus abhängige Ontologie des Wolf berechtigt sei, nicht aber gegenüber der thomistischen Ontologie. Er sieht auch weithin die Übereinstimmung von Thomas und Heidegger: L'être de Heidegger, comme celui de saint Thomas, n'est ni phénomène, ni noumène, ni substance, ni accident, il est acte simplement: mais tandis que l'être heideggérien est donné dans le flux du temps par la conscience de l'homme, l'être thomiste exprime la plénitude de l'acte qui se possède par essence (Dieu) ou qui repose (quiescit) au cœur de tout être, comme l'énergie primordiale qui le soutient hors du néant (dans la créature). Indes bedürfte der Unterschied einer gründlicheren Hervorhebung. Die Übereinstimmung besteht darin, daß das Sein nicht als essentielles Prädikat gedacht werden soll. Daraus aber folgt nicht, daß es einer rationalen Erfassung unzugänglich ist. Nach Heidegger ist uns dieses Sein nur erfaßbar, erfragbar, erwartbar. Solche und ähnliche Formulierungen haben ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die, eingehend untersucht, Licht auf Heideggers Begriff von Erkenntnis werfen und in ihrer Unhaltbarkeit in erkenntniskritischer wie in ontologischer Hinsicht aufgewiesen werden müssen. (Vgl. die demnächst erscheinende Schrift von Dieter Wendland, Die Ontologie des Ausdrucks, das Kapitel über Heidegger.) Für die Beurteilung der heutigen Seinsproblematik ist also der Zugang wichtig, auf dem Thomas, Hegel, Heidegger zum Sein bzw. zum Nichts gelangen. Denn daraus fließt die Bedeutung, die jeweils dem Sein wie dem Nichts gegeben wird.

Es versteht sich, daß E. Gilsons großes Werk „Jean Duns Scotus. Introduction a ses positions fondamentales“, Paris 1952 für die Seinsfrage wie für die gesamte ontologische Problematik von größter Wichtigkeit ist, schon wegen des skotistischen Einbruchs in die Analogie des Seins. Gilson hat nach vierzigjähriger Beschäftigung mit Skotus das Beste bis heute über die Philosophie des genialen Franziskaners geschrieben. Sämtliche aufgeführten Texte sind authentisch, von denen ein großer Teil sich gerade mit ontologischen Grundfragen befaßt. Freilich ist Skotus ein schwieriger Autor und die Antworten, was er unter „ens“ und „esse“ versteht, sind nicht gleichlautend. Ist ens = existentia oder ist ens = Grund + existentia oder ist ens = essentia? Es gibt Texte, in denen dieses ens im Bereich der Möglichkeit aufgefaßt wird und in denen es die indeterminierte Wesenheit besagt, während darüber hinaus anderswo der Begriff ens auch die Aptitudo zur Existenz einschließt.

Skotus hat an keiner Stelle, weder in der Metaphysik noch in der Logik und Erkenntnislehre eine Definition des esse gegeben; um so dankenswerter ist es, daß Gilson das Objekt der Metaphysik, die Grenzen der Metaphysik (Ontologie), das esse commune, die Analogieproblematik herauszuarbeiten suchte.

Selbst durch große zusammenfassende Arbeiten ist nicht das letzte Wort gesprochen. Daher sind Einzeluntersuchungen wie die des trefflichen Skotuskenners P. Timotheus Barth über „Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Skotus“ (Wissenschaft und Weisheit, 1938) und „De univocatione entis scotisticae intentione principali necnon valore critico“ (Antonianum, 1953) mit ihrer Darstellung der Univozität von Aristoteles bis Skotus und des skotischen Analogiebegriffes auch die Sachproblematik fördernde Untersuchungen.

Ein interessantes und ebenso wichtiges Problem hat Bernhard Lakebrink „Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik“, 1955 in Angriff genommen. Dem Verfasser ist es auf Grund seiner umfassenden Kenntnis der neuzeitlichen Literatur, seiner gründlichen Belesenheit im thomistischen und hegelschen Schrifttum gelungen, grundlegende methodische und sachliche Unterschiede im thomistischen und hegelschen Denken aufzuzeigen, und die Nachwirkung Hegels in der modernen Existenzphilosophie nachzuweisen. Die Arbeit ragt weit über die meisten Veröffentlichungen der Gegenwart hinaus und soll in dem positiv Geleisteten nicht geschmälert werden. Dennoch waltet ein gewisses Mißgeschick über dem Buch. Der Verfasser will Hegel durch Thomas totschiagen und hat zum mindesten nicht genügend gewürdigt, daß Thomas und Hegel im Problemansatz und in der Problem-entwicklung starke Parallelen aufweisen, und ist der Forderung nicht gerecht geworden, Hegel von der Tiefe der eigenen Position aus zu erfassen. So steht trotz der Verdienste, die das Buch zweifelsohne hat, das gewaltige und für die Sachproblematik wichtige Problem „Thomas und Hegel“ noch ungelöst vor uns. Ja der deutsche Idealismus Fichte, Schelling und Hegel müßte mit Thomas konfrontiert und ein grandioses Gespräch über die Grundfragen der Fundamentalontologie in Gang gebracht werden. Diese so aktuelle und gewaltige Aufgabe wartet noch auf ihren Meister. Die Gegenwartsontologie würde damit freilich in Schatten gestellt werden. Vorliegendes Buch kann als wichtige Vorarbeit gelten.

Der Seinsbegriff ist bei Aristoteles noch unentwickelt. Die Meister der Hochscholastik sind wesentlich über Aristoteles hinausgeschritten. Wer die große Ontologie dieser Tradition nicht kennt, dem fehlt die Grundlage für eine Auseinandersetzung mit der modernen Ontologie.

2. *Ontologie und Phänomenologie*

Die vielbezeichnete „Wende zum Objekt“ und die Forderung „zu den Sachen selbst“ mit ihrer offenkundigen Tendenz einer objektiven Ontologie sind nicht bei Husserl, sondern in der phänomenologischen Schule zur Auswirkung gekommen. Husserls Bedeutung besteht zunächst in der Zurück-

eroberung einer objektiven Logik (Log. Untersuchungen Bd. I) und in dem Versuch, die Phänomenologie als die philosophische Grundwissenschaft, als eine Wesenswissenschaft mit allgemeingültigen, notwendigen Erkenntnissen zu begründen. Diese Wesenswissenschaft sollte im Gegensatz zu den Tatsachen-, d. h. Erfahrungswissenschaften stehen. Alle Tatsachen verfallen der Einklammerung in der sogenannten eidetischen Reduktion. Da Realität mit dem Bereich der empirischen Erfahrung zusammenfällt, wird sie in der eidetischen Reduktion ausgeschaltet. Aber dabei bleibt es nicht. Husserl vollzieht eine zweite, die transzendente Reduktion. Alles, was real ist, faßt Husserl als „bloße Einheiten intentionaler Konstitution“; diese gehen auf intentionale Setzungen zurück und entbehren der Notwendigkeit. „Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig (in unserem strengen Sinn) der Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in einem absoluten Sinn gar nichts, es hat gar kein „absolutes Wesen“, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist“⁶. Dieses eigentliche Sein im absoluten Sinne ist für Husserl das reine Bewußtsein, der *ordo connexio idearum*. Von ihm gilt, daß es prinzipiell „*nulla re indiget ad existendum*“. Es ist kein Zweifel, daß Husserl bei seinem Denken von dem Bestreben nach absoluter Gewißheit getrieben wurde, die er in den „*cogitationes*“, jenen absoluten Gegebenheiten fand, deren absolute Gewißheit ihm auf Grund des immanenten Gegebenseins feststand. Daß diese transzendente Phänomenologie mit ihrem Rückgang auf das reine Bewußtsein und das in ihm Gegebene eine wirkliche Ontologie an der Wurzel trifft, bedarf keines weiteren Beleges. Der Weg der transzendentalen Phänomenologie führte Husserl dazu, das immanente Bewußtsein als Ausgangs- und Mittelpunkt der philosophischen Forschung zu setzen: Die in Akten des Bewußtseins aufgebaute Welt bleibt stets eine Welt für das Bewußtsein. Der in dieser Immanenzsphäre eingefangene Mensch vermag an eine von aller Bewußtseinsrelativität freie Wirklichkeit nicht mehr heranzukommen.

Gottlob haben die Schüler Husserls, A. Pfänder, A. Fischer, M. Geiger, J. Daubert, A. Reinach, A. Gallinger, Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, I. Hering, A. Koyré und andere diese verhängnisvolle Wendung des Meisters nicht mitgemacht. Vor allem vertrat Max Scheler die Überzeugung, daß Phänomenologie als Methode der geeignete Weg zu allen Sachproblemen darstellt, den rechten Sachkontakt herstellt. Sie alle suchten Husserl zu überzeugen, daß die phänomenologische Methode gerade zur Aufhellung der Realität in ihrer Wesens-, Stufen- und Beziehungsordnung geeignet ist. Eine Wesenslehre der Natur, des Lebens, des Psychischen, des Geistes, des Rechtes, der Gemeinschaft usw. wurde vordringlich und im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Bd. I–XI), wie in den Werken der genannten Denker in fruchtbaren Analysen durchgeführt.

⁶ Ideen zu einer reinen Phänomenologie, 1913, S. 93f.

Der Begründer der realistischen Richtung in der Phänomenologie ist nicht Husserl, die Begründer sind vielmehr die sog. „Münchener“, die von Theodor Lipps her kamen und vergeblich in Göttingen den Meister zu einer realistischen Phänomenologie zu bekehren suchten⁷. Husserl konnte dem Bannkreis von Descartes, Kant und Fichte nicht mehr entwunden und aus dem transzendentalen Bewußtseinskasten nicht mehr herausgeholt werden. Heidegger mag recht haben, daß H. anfangs nicht drinnen war. Das mag für die „Logischen Untersuchungen“ gelten, aber von den „Ideen“ ab ist eine eindeutige Stellungnahme bezogen. Daß Husserl nicht imstande war, seinen Standpunkt konsequent durchzuführen, gelegentlich in realistische Wendungen zurückfiel, ändert nichts an der prinzipiellen Haltung.

Die realistische Richtung kennt als obersten Grundsatz: Sich nach der Sache richten, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen. Mit dem Beschreiben, Aufweisen setzt die mit Mühe und in steter Übung zu vollziehende Denkleistung ein, um in schauendem Nachvollzug in engste Berührung mit der Sache zu gelangen. Das ist möglich, weil in dem sich Zeigenden die konstitutive Eigenart, das Wesen der Sache sich offenbart. Die Erscheinung stellt das Erscheinende dar und macht es offenbar. Die realistische Richtung steht daher im Gegensatz zu Kant, der unsere Anschauung der Dinge und ihre Verhältnisse nicht mit dem An-sich dieser Dinge und ihren Verhältnissen zusammenstimmen läßt. Das im Phänomen sich zeigende Wesen enthält die ganze Reichhaltigkeit und Vielschichtigkeit der es konstituierenden Faktoren, also alles, was an Eigenschaften, Zuständen, Tätigkeiten, Beziehungen, Wirkungsweisen in sinnlicher oder geistiger Anschaulichkeit gegeben ist.

Die entscheidende Frage ist sofort, ob denn eine solche enge Fühlungnahme möglich ist. Eine doppelte Voraussetzung ist für diese Phänomenologie charakteristisch: 1) Das Reale ist gemäß seiner eigenen Seinskonstitution ein sich von sich selber her Zeigendes, steht deshalb im Lichte seiner Verstehbarkeit. 2) Es besteht eine transzendente Organisation im Menschen als die strukturelle Ermöglichungsvoraussetzung objektiver Erkenntnis⁸.

Durch die Bestimmungen des Phänomens ist der Gegenstand getroffen, der durch immer größere Vervollkommnung unserer Erkenntnis in immer stärkerer Annäherung erfaßt werden kann. Es versteht sich, daß bei einer solchen Einstellung die Vorschriften zu einer Wesensanalyse vordringlich sind und der Herausstellung von Wesensgesetzen besondere Bedeutung zufällt. Das Sosein einer Sache wird durch die Erfassung der Beziehungen innerhalb der jeweiligen Realität und der transzendenten Beziehungen Zug um Zug erhellt. Nur darf die Einheit des Ganzen nicht zerstört werden. Die Unterscheidung

⁷ Über die Entwicklung von Husserls Denken und seine Wendung zum transzendentalen Idealismus geben Aufschluß W. Bliemel, *Idee der Phänomenologie*, 1955; Fr. G. Schmücker, *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis* (unter Berücksichtigung der Göttinger Phänomenologenschule), 1956. Dort auch Interessantes über die Beziehung zu Theodor Lipps in München.

⁸ J. Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee (*Jahrb. f. Philos. u. phaenom. Forschung* IV, 1921).

von einheitlichen und komplexen Wesenheiten spielt dabei eine Rolle. Während Husserl und Scheler eine eidetische Reduktion verlangen, kommen andere Phänomenologen durch die Blickrichtung auf das allgemeine Wesenhafte von selbst zum Absehen vom Dasein.

a) Edith Stein, die mehrjährige Assistentin Husserls in Freiburg und spätere Ordensfrau im Kölner Karmelitinnen-Kloster, spürte die Verwandtschaft einer realistischen Phänomenologie mit dem Denken der Arbeitsweise des Thomas von Aquin und daran anschließender Denker, versuchte die erstere mit der thomistischen Gedankenwelt zu konfrontieren und beide auf einer einheitlichen Linie zur fruchtbaren gegenseitigen Ergänzung zusammenzuordnen. Das geschieht nicht so sehr in der Husserl-Festschrift 1928 (Erg.-Bd. des Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung), in der Stein (nicht ganz einwandfrei) eine Gegenüberstellung von Husserls Phänomenologie und der Philosophie des Thomas von Aquin versucht, mehr die prinzipiellen Unterschiede beider Denker herausarbeitet als in dem Werke „Endliches und ewiges Sein“, 1950.

Wesensschau ist ja nichts Mystisches, sondern strenge Arbeit am unmittelbar Gegebenen und Geschauten, ein Scheiden, ein Unterscheiden und Zusammennehmen. Einer näheren Betrachtung konnte nicht entgehen, daß Thomas dieselbe saubere Methode im Dienste der Philosophie als strenger Wissenschaft handhabt: Klärung von Urmeinungen und Bedeutungen, Sinnklärung; kein Zurückschrecken vor Schwierigkeiten, keine Zurückführung von Unbekanntem auf anderes Unbekanntes; nur Übernahme des sich unmittelbar Zeigenden, keine unrechtmäßigen Entlehnungen, nur Anerkennung von Sachverhalten und Ideen, die die Außenweltsphänomene darbieten oder auf die der Geist in sich selbst stößt; Abwehr von Mißdeutungen; Ausschau nach Ursprungsbeziehungen, nach Begründungszusammenhängen, nach den inneren Aufbauprinzipien, nach Folgeerscheinungen; Enthüllung von Seinsunterschieden und Seinsweisen; Wesensanalyse durch sorgsames Unterscheiden und Zusammenschauen. Es war ein leichtes, bei Thomas die gleichen Intentionen anzutreffen, die einer realistischen Phänomenologie zugrunde liegen, phänomenologische Einsichten und Begriffe zur Klärung und Weiterführung heranzuziehen. So konnte die Schülerin Husserls die der aristotelisch-thomistischen Tradition entstammende Akt-Potenzlehre, die Lehre von den Wesenheiten und dem wesenhaften Sein, die Substanz- und Kategorienproblematik, die Ursachen- und die Transzendentalienlehre, die Stoff-Formlehre in Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Ursprungsort mancher fruchtbaren Klärung entgegenführen. Es steht hier nicht zur Diskussion, ob ihre Ausdeutung immer die richtige ist – jedenfalls ist ihr nicht entgangen, daß in den Werken des Thomas Kabinettstücke phänomenologischer Analyse enthalten sind, so in den Disputationes de veritate, die von ihr ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen wurden.

⁹ A. Reinach, Was ist Phänomenologie? mit einem Vorwort von H. Conrad-Martius, 1951.

b) Viel größere Bedeutung kommt den philosophischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius¹⁰ zu. Angefangen von ihrer Dissertation: „Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt“, Jahrb. III, 1916 und ihrer „Realontologie“ (Jahrb. VI, 1924) bis zu ihrem Zeitbuch („Die Zeit“, 1954) hat die Philosophin in unermüdlicher Arbeit die Grundprobleme der allgemeinen Ontologie wie der Regional-Ontologie behandelt. Sie muß heute als die bedeutsamste Vertreterin der phänomenologischen Richtung in der Philosophie bezeichnet werden, die in fruchtbarer Auseinandersetzung mit anderen realistischen Richtungen steht.

Auch nach H. Conrad-Martius ist Phänomenologie Wesenswissenschaft und umfaßt alles, was ein Wesen, d. h. ein eindeutig bestimmtes Quale besitzt. In diesem Wesen gründen Wesensgesetze. Diese Gesetze liegen über alles Tatsächliche und Zufällige hinaus, begründen ein notwendiges Sosein, fundieren die Wesensbeziehungen und können zur unmittelbaren Anschaulichkeit gebracht werden. „In den transzendentalen Beziehungen gelangt das immanente Geheimnis der Wesenheit zu rational faßbarem Aufschluß.“ Die Wesensanalyse geht auch bei ihr wie bei verwandten Denkern auf die Auffindung von Wesenszügen, in denen das Wesen durchleuchtet. Durch solches Sichheranarbeiten an das Phänomen wird das Selbstgegebensein und damit die möglichste Sachnähe erreicht, zugleich die Möglichkeit gewonnen, letzte einfache und komplexe Wesenseinheiten auseinanderzuhalten und diese Wesensganzheiten von Zufallsverbindungen gewisser Elemente zu unterscheiden. Aus dem Hineinsehen in die innere Struktur der in Selbstgegebenheit vor uns stehenden Wesensgebilde und Wesenssachverhalte ersteht dann das, was man Evidenz nennt, bei der sich Intuition und Rationalität miteinander verbinden. Daß ein solches Resultat nur in beständigem Immer-näher-kommen, auch durch Täuschung und Irrtum hindurch, möglich ist, leugnet kein Phänomenologe.

¹⁰ Metaphysische Gespräche, 1921.

Farben (Fortsetzung der Realontologie in Husserls Festschrift, 1929).

Die fundamentale Bedeutung eines substantiellen Seinsbegriffes für eine theistische Metaphysik, 1932.

L'existence, la substantialité et l'âme (Recherches philos. Paris, 1932/33).

Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle (Philos. Hefte, III, 1933).

Existentielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich (Schildgenossen, 1934).

Licht und Geist (Der kath. Gedanke, 1939).

Der Selbstaufbau der Natur, 1944.

Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, 1949.

Bios und Psyche, 1949.

Naturwissenschaft und Naturphilosophie — Naturphilosophie in Abwehrstellung (Hochland, 1950 und 1951).

Abstammungslehre, 1951.

Vorwort zu A. Reinach, Was ist Phaenomenologie? 1954.

Das Artproblem in naturphilosophischer Beleuchtung (Experientia VIII/10, Basel 1952).

Eine lehrreiche Arbeit ist W. Behler, Realität und Ek-sistenz, Auseinandersetzung mit der Konzeption Martin Heideggers in Konfrontation mit den ontologischen Schriften von Hedwig Conrad-Martius (Münchener Diss. 1956).

Will man das Eigenartige unserer Philosophin für die Ontologie verstehen, so tut man gut, Ontologie und Realontologie zu unterscheiden. „Es gibt“ nicht nur sämtliche Seinsbestände der wirklichen Welt, eingeschlossen alle zu ihr gehörigen formalen und materialen Beziehungen, eingeschlossen die Wirklichkeit als solche selber – „es gibt“ die Zahl 3, das Dreieck, ideale und eidetische Gegenständlichkeiten, kategoriale, dimensionale und formale, mathematische, logische, wissenschaftstheoretische und materialwissenschaftliche, „es gibt“ das Sein als solches, „es gibt“ das Wesen, den Sinn, „es gibt“ in diesem schlechthin allgemeinsten Sinne auch das Nichts, das Nichtsein, das Irrationale, das Imaginäre usw. Kurz und gut: „es gibt“ alles das, was ein eindeutiges Quale besitzt, und von dem man infolgedessen in einer eindeutigen Weise reden kann, das man zum mindesten als solches eindeutig benennen kann.

Zu einer Ontologie (Onto-Logik) im präzisen, objektiven Sinne gelangt man mit der Einsicht, daß sämtliche Bestände des „Seienden“ als solchen einen „Kosmos“ bilden, innerhalb dessen jeder Seinsbestand, jedes Ens in seinem eindeutigen Quale eine sinnvolle Stelle innerhalb der Ganzheit besitzt. Dieser Seins- oder Sinnkosmos (Seinssinn-Kosmos) ist absolut zu unterscheiden von dem Wirklichkeitskosmos, von der wirklichen Welt, sei sie Natur, Übernatur oder Unternatur, physisch oder psychisch, irdisch, himmlisch oder göttlich. Gleichwohl ist dieser Wirklichkeitskosmos, sofern er als ganzer oder in einzelnen, zu ihm gehörigen materialen oder formalen Beständen als ein solcher und dieser (also nicht nach seiner faktischen Existenz, sondern nach seinem Wesen) begriffen wird, in jenen Sinnkosmos einzuordnen.

Auch alle übrigen Bestände, die zum Kosmos Noetos gehören, sind (z. B. innerhalb verschiedener Wissenschaften oder auch des täglichen Lebens) als „seiende“ behandelbar, ohne daß man auf ihr Wesensquale blickt. Mit Zahlen rechnet man, Zahlarten sowie geometrische Gebilde entdeckt man, stellt sie auf, konstituiert sie, Allgemeingegenstände („Ideen“) erfaßt man abstraktiv, Kategorien lassen sich aufstellen oder werden in Beweisverfahren usw. benützt, Sachverhalte werden entdeckt, ihr Bestehen behauptet oder negiert, Urteile gefällt, bestritten, befragt usw. usw. Wir können also auf alle diese Gegenständlichkeiten intentional bezogen sein, sie handhaben, mit ihnen umgehen, alles Mögliche geistig mit ihnen tun, sie als formale Mittel unseres Denkens gebrauchen, ihnen gegebenenfalls zur Existenz verhelfen usw., ohne im mindesten ihr eigentliches Wesensquale vor Augen zu haben, ohne sie als solche explizit zu sichten, ohne im mindesten eine Einsicht in ihre Sinnstelle, ihren noetischen Topos zu haben, an dem sie sich eindeutig und einmalig als solche konstituieren.

Wenn uns aber ihr Konstitutionsort innerhalb des Sinnkosmos aufgeht und einsichtig wird, dann und nur dann sind wir explizit auf ihr Wesen gerichtet. Denn dieses eindeutige Quale irgendeines ens, das aus seiner unverwechselbaren Sinnstelle innerhalb des Kosmos Noetos herauspringt, ist sein Wesen.

Die intelligiblen Bezüge aller entia schlechthin untereinander nach ihrem eindeutigen Quale bestimmen den „Ort“, an dem sich ein solches Ens mit seinem Wesen konstituiert.

Da erhebt sich die Frage, ob das eindeutige Quale das Zugrundeliegende oder das Geflecht der sinnvollen Bezüge ist, aus denen sich erst ein eindeutigen Wesensquale je und je ergibt. Conrad-Martius nimmt für einige Grundgegenständlichkeiten das erstere an, weil ihr Wesen nicht von woanders her durch zugrundeliegende Sinnbezüge aufgehellert, erst dadurch durchsichtig gemacht werden kann. Das gilt für das Sein selber, das ens als solches, dann für das Eine, die Einheit, das Etwas, dann auch für gewisse kategoriale Grundrelationen (z. B. das Verhältnis als solches).

Den meisten Beständen jedoch, die zu diesem Sinnkosmos gehören, wächst das Wesensquale durch die unauswechselbare Sinnstelle zu, die es zu einem mehr oder minder komplexen Knotenpunkt im übrigen unausschöpfbaren Netz aller Sinnbezüge macht.

Das Einleuchtende, Evidente, Verständliche, Durchleuchtete, das das betreffende Ens durch die Wesensforschung und Wesenserkenntnis bekommt, stammt eben aus dem Umstand, daß jedes solche ens einen eindeutigen, wenn auch hochkomplex beschaffenen Topos innerhalb des Sinnkosmos besitzt. Conrad-Martius faßt solche Wesensdurchforschung alles „Seienden“ als solchen unter den Ausdruck „Onto-Logik“ zusammen und warnt davor, in der philosophischen Theorienbildung einen falschen Topos anzusetzen und dadurch einer Wesensverfälschung Vorschub zu leisten.

In diesen allgemein-ontologischen Rahmen ordnet sich auch die Realontologie ein. Ihre erste Aufgabe ist die Wesensdurchleuchtung von Realität als solcher. Diese ist nach ihrer unauswechselbaren Sinnstelle innerhalb des Sinnkosmos einsichtig, verstehbar zu machen. Es müssen die kategorialen und dimensional Grundstrukturen der Wirklichkeit z. B. ihre Räumlichkeits- und Zeitlichkeitsart, wobei es sich um hochkomplexe Sinnzusammenhänge und damit eben Wesensbegründungen handelt, untersucht werden. Das Gleiche hat mit den formalen und materialen Grundstrukturen der Wirklichkeit zu geschehen. Der Realontologe hat dem nachzugehen, was Materie zu Materie, Kraft zu Kraft, Energie zu Energie, Licht zu Licht usw. wesenhaft macht. Kommt sie damit nicht mit der Naturwissenschaft in Konflikt? Kann mit apriorischer Wesensmethodik gefaßt werden, was der Naturwissenschaftler durch Experiment und mathematisch-physikalische Berechnungen mit eindeutigen Definitionen immer eindeutiger und tiefer festlegt. Droht hier nicht die Gefahr verfälschender Spekulationen?

Conrad-Martius antwortet: Im physischen Naturzusammenhang konstituiert sich so etwas wie „Kraft“ oder „Energie“ oder „Licht“ oder „Farbe“ unter ganz bestimmten physischen Zusammenhängen, die selber qualitativ eindeutig und quantitativ exakt bestimmbar sind. Die Gleichungen drücken die quantitativen Funktionsbeziehungen, unter denen sich so etwas wie physische oder noch spezieller mechanische Kraft konstituiert, wenn anders sie richtig sind, exakt aus. Ganz bestimmte, exakt faßbare physikalische Bedin-

gungen bringen auf physischem Felde so etwas wie „Licht“ oder eine bestimmte Farbe hervor. Wenn der Physiker aber sagt: Licht ist nichts anderes als elektromagnetische Wellenbewegung, so irrt er sich. Aber in der Tat braucht der Physiker für seine Wissenschaft nichts anderes. Denn mit der qualitativen und quantitativen Beherrschung der faktischen Entstehungsbedingungen des physischen Lichtes beherrscht er auch das Licht, ja die gesamten Strahlungsbeziehungen selber. Und das ist seine Aufgabe. Auch physio-logische Entstehungsbedingungen können mitwirken.

Daher müssen Unterscheidungen gemacht werden, es müssen die noetischen Konstitutionsbedingungen oder Sinnbezüge, in denen sich ein solches eindeutiges und unverwechselbares Wesensquale wie das der Kraft, des Lichtes, der Stofflichkeit, des Äthers, der materialen Substantialität, der Raumhaftigkeit, der Zeithaftigkeit konstituiert, unterschieden werden von den physikalischen bzw. physiologischen Konstitutionsbedingungen, auf Grund derer sich ein genau entsprechendes Ens (in speziell physischer oder z. B. auch biologischer Gestalt) realiter darstellt.

Die noetischen Konstitutionsbedingungen sind einsichtig (a priori). Die physischen oder biologischen Konstitutionsbedingungen sind nicht einsichtig (nur durch Versuch und Berechnung exakt feststellbar). Die ersteren sind durch Wesensforschung festzustellen, die letzteren müssen durch empirische Forschung festgestellt werden. Beides liegt auf ganz verschiedenen Ebenen und kann sich, wenn richtig vollzogen, nicht widersprechen. Es muß als eine besondere Aufgabe tiefdringender realontologischer Untersuchungen (Naturphilosophie) bezeichnet werden, einen nach Möglichkeit selber einsichtigen Zusammenhang zwischen den faktischen Konstitutionsbedingungen und dem jeweilig herausspringenden Wesensquale herzustellen. Das führt zu einer realontologischen Interpretation und „Begründung“ der naturwissenschaftlichen eruierten Tatbestände und Phänomene.

Das Gelingen hängt an einem Doppelten: Es müssen

1. Die naturwissenschaftlichen Tatbestände, soweit sie in ihrer Ebene nicht mehr bezweifelbar sind, genauestens als solche beachtet und festgehalten werden.
2. Es muß andererseits das reine Wesensquale der betreffenden Sache auf Grund exakter Wesensforschung durch Ermittlung der unauswechselbaren eventuell hochkomplexen Sinnstelle herausgestellt werden. Geschieht das erstere nicht, dann entstehen Irrtümer und „wilde“ Naturphilosophie. Wird letzteres vernachlässigt, dann wird von vorneherein ein seinem Wesen nach Verfälschtes interpretiert oder weginterpretiert. Das Einhalten dieser beiden Grenzen ist die Vorbedingung für das Eindringen in den wahren Sachverhalt.

In ihrer Realontologie, in ihrer ergänzenden Abhandlung „Die Farben“ hat Conrad-Martius diesem Doppelgesichtspunkt Rechnung zu tragen versucht. Durch die realontologische Fassung des Realitätsproblems, durch die tiefere Fassung der Struktur des Substanzbegriffes, durch den Aufweis einer doppelten Trägerhaftigkeit im Substanzbegriff, durch die Herausarbeitung des Unterschieds der Struktur stofflicher Substantialität und der Struktur

geistiger Substantialität, durch ihr Eindringen in die letzte ontologische Aufbaustruktur des Mikrophysischen, durch die Bloßlegung des schöpferischen Moments im Organischen, durch den Aufweis der Seinsmitte innerhalb des Seinsstufenbereiches, durch die Aufdeckung von Seinsohnmacht und Seinsautonomie, durch die Korrektur von Hans Driesch, durch das Eindringen in die Grundstruktur des Leib-Seele-Verhältnisses, durch ihren Beitrag zur Abstammungslehre, durch ihr Werk zum Selbstaufbau der Natur, durch ihr gewagtes, beinahe an Gnostisches erinnerndes Zeitbuch, durch ihre dauernde Bezugnahme auf die Gotteslehre hat sie den Umkreis der ontologischen Problematik in Sicht gebracht und wesentlich bereichert. Nicht darauf kommt es an, daß man all ihren Ausführungen zustimmt – das ist bei allen im Fluß befindlichen wissenschaftlichen Problemen nicht möglich –, sondern darauf, daß hier echte Leistungen einer selbständigen Ontologie vorliegen und für das metaphysische Seinsdenken fruchtbar gemacht sind. Aus der Wesenschau ist eine sorgfältige und umsichtige Wesensanalyse geworden, die in Nachbarschaft zur Methode der großen Ontologen der Vergangenheit steht.

c) Einen anderen Weg schlägt L. Landgrebe ein, er muß es, weil er sich auf Husserls Reduktionen zu weit einläßt. Sein Buch „Phänomenologie und Metaphysik“, 1949, hat das Verdienst, Husserls Gedankenentwicklung, sein Verhältnis zu Dilthey, Heideggers Abrücken von der phänomenologischen Methode herausgestellt zu haben. Er selbst sucht unter Verwertung von traditionellen, kantischen, existenzphilosophischen Gesichtspunkten Husserls Reduktion bloßzulegen und dennoch beim obersten Gegenstand der Metaphysik, beim höchsten, absoluten Sein zu landen. Der Weg erscheint umständlich und gezwungen; die Bereitschaft ihn mitzugehen, bedarf eines gründlichen ontologischen Ansporns. Die bedrängende Frage soll gelöst werden, wie eine von der Reduktion auf das ego cogito ausgehende Metaphysik zu einem Gott führen kann, der mehr ist als ein Gebilde menschlicher Phantasie. Der Seinsglaube als vorgängiger Bewußtheitsboden soll inhibiert werden. In der Reduktion auf das jeweils eigene Ich, auf die absolute Subjektivität, als ob ich solus ipse wäre, in einer Augustinus-artigen radikalen Vertiefung in die Subjektivität wird der Wegzeiger zum Absoluten gefunden. Indem die Subjektivität als Intentionalität, als intentionales, Ursprung bildendes Leisten verstanden wird, wird die verlorene Welt zurückgewonnen. Denn die Dinge verweisen auf andere, auf Mitmenschen, auf eine gemeinsame Welt. Zum Sinn ihrer Gegebenheiten gehören die anderen mit. Die Welt ist objektiv als intersubjektiv. Im konkreten Gehalt eines lebendigen Ego ist das alles impliziert. Damit ist der Rahmen des absoluten Ego gesprengt, denn die Korrelation zwischen dem Gedanken eines Seienden und dem Gedanken eines möglichen Subjektes, für das es seiend ist, ist unaufhebbar. Der Einzelne steht in einem bewußt gemeinschaftlichen Horizont. Unter Berufung auf das intuitionistische Prinzip der Phänomenologie wird behauptet, die Weise der Gegebenheit des Du, des anderen sei viel ursprünglicher als die des Dinges. Die Evidenz des Du hat ihre eigene Bewährung. Das Schema der Auffassung des Du gehört zum apriorischen Bestand unseres Bewußtseins. Subjektbezogen-

heit der Welt heißt Bezogenheit auf Intersubjektivität – strenge Korrelationalität von Intersubjektivität und Welt. Damit, d. h. durch die Konstitution der Welt als gegenständlicher Welt aus intentionalen Leistungen ist nicht bloß Kants Werk auf einer tieferen Ebene wiederholt, darüber hinaus ist durch den Nachweis der vorgängigen Evidenz des Du der Weg geöffnet in der einzigen Richtung, in der das Ich über sich hinausfindet, sofern das Ich immer schon draußen ist und dieses Draußensein das Offensein für die echte Transzendenz des von der metaphysischen Erkenntnis gesuchten Absoluten ist. Diese echte Transzendenz, das Absolute darf nur als Subjekt begriffen werden (Hegel). Der Einwand, daß es sich dabei um menschliche Subjektivität, hypostasiert zum Absoluten, handelt, wird unterbunden, sofern es sich nicht um ein totes Objekt, sondern um eine solche Subjektivität handelt, die zumens spricht, nicht in der Sprache weltlicher Kommunikation. Dieses Sprechen darf auch nicht im Bilde eines weltlich Seienden, einer Person verstanden werden. Nicht einer negativen Theologie will L. das Wort reden. Im Anruf der konkreten augenblicklichen Existenz ist das Absolute selbst da und nur in diesem Selbstdasein liegt die Möglichkeit der Existenz des Menschen in ihrer Faktizität. Die Transzendenz ist also als das Du des göttlichen Anrufs zu bezeichnen, nur muß die Enge des traditionellen Erkenntnisbegriffs aufgegeben werden. Eine adäquate Aussage über Gott gibt es nicht (hat auch noch niemand behauptet!); offenbar wird er in der unmittelbaren Existenz, die als erfüllte Existenz in sich selbst Gewißheit und Offenbarkeit ist. Aber nicht der Appell an die menschliche Existenz, der Rückstoß auf den Menschen, sondern die Selbstenthüllung des Absoluten ist der eigentliche Sinn des Geschehens der Metaphysik. Nicht auf den Menschen, wie die Existenzphilosophie meint, kommt es an, sondern auf die Herrlichkeit Gottes.

Das ist ein sehr erfreuliches Schlußwort, das, von subjektivistischer Verkrampfung frei, die objektive Realität Gottes in ihrer Seins- und Lebensbedeutung im Auge behält. Aber die Lösung? Wenn der Anruf des göttlichen Du nicht zur Personalität oder doch zur Person-Ähnlichkeit des Absoluten führt, was soll dann unter dem Absoluten verstanden werden?

3. Heideggers *Fundamentalontologie*

Bekannt ist Heideggers Einbruch in die Seinsproblematik in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1927), das im Kantbuch „Kant und das Problem der Metaphysik“ (1929) und durch die Inhaltsbestimmung der Metaphysik „Was ist Metaphysik?“ (1929) ergänzt wurde. Ebenfalls ist bekannt, daß viel von der Wandlung, von der „Kehre“ die Rede ist, die sich in Heideggers Denken in den Schriften „Vom Wesen der Wahrheit“ (1943), „Platons Lehre von der Wahrheit“ mit einem Brief über den Humanismus (1947) und in der späteren Ergänzung seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ ankündigte. Heidegger selbst will von einer solchen „Kehre“ nichts wissen; er betrachtet sich selbst in einer geradlinigen Entfaltung der ursprünglichen

Grundsituationen begriffen. Inwiefern eine Wandlung über die Frühschriften hinaus statthat, wird noch zu erörtern sein. Zunächst erscheint die Feststellung wichtig, daß die aufgebrochene Gedankenrichtung durch das nachfolgende Schrifttum, durch die „Holzwege“ (1950), eine Sammlung von Aufsätzen aus früherer Zeit mit ihrer Interpretation von Anaximander, Hegel, Nietzsche, Rilke, durch seine „Einführung in die Metaphysik“ (1953), durch die Vorlesungen „Was heißt Denken?“ (1954), durch die größtenteils schon früher einzeln veröffentlichten „Vorträge und Aufsätze“ (1954) keine Fortbildung erfahren hat. Das Gleiche gilt von Heideggers letzter Schrift „Zur Seinsfrage“ (1956), einer Aussprache mit Ernst Jüngers „Der Arbeiter“. Auch sie ist höchstens eine geistvolle Belichtung im alten Rahmen.

Es besteht nicht die Absicht, die Wegbereiter der Heideggerschen Philosophie alle namhaft zu machen¹¹. Soweit solches für das Verständnis seiner Ontologie notwendig ist, wird die Darstellung darauf Bezug nehmen.

Wichtiger ist eine andere Feststellung: Heideggers Fundamentalontologie ist dem großen Ontologen Thomas von Aquin verpflichtet. Daß die Epigonen das nicht wissen, ist nicht verwunderlich; daß es Heidegger selbst nicht weiß, ist nicht anzunehmen¹². Bewußt oder unbewußt wirkt diese gewaltige Ontologie nach, auch wo sie nicht ausdrücklich genannt wird und im einzelnen nicht immer bekannt ist. Sie ist bis heute noch nicht voll ausgeschöpft; zur Lösung dieser Aufgabe ist eine profunde Kenntnis des ganzen thomistischen Schrifttums die Voraussetzung. In mehr als in einer Problematik konvergieren beide Denker, um sich in der Lösung diametral gegenüberzustehen. Eines muß freilich angemerkt werden: Während Thomas deutlich und unmißverständlich redet, hüllt Heidegger seine Gedanken in Redewendungen, die erst der Entzifferung bedürfen, die selbst Heidegger-Experten nicht immer gelingen will¹³.

In „Sein und Zeit“ entwirft Heidegger eine „universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt“. Er geht aus von der altbekannten ontologischen Differenz, von der Differenz von

¹¹ Einiges bei A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens (Zeitschr. f. philos. Forschung, V. 4). Weit ausgreifend J. Hommes, Zwiespältiges Dasein. Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger, 1953.

¹² Das geht aus H.s Äußerung hervor, mit einem aufgeschlossenen Thomismus könne er einig gehen (Scherer in „Wort und Wahrheit“, 1947). Ich gestehe offen, daß ich anfänglich der Meinung war, Heidegger wollte mit dieser Äußerung einem reichlich naiven Gemüt eines aufdrehen, bin aber später der Auffassung geworden, daß H. es ernst gemeint. So groß sind die Parallelen, wenn man Heideggers Terminologie auf ihren wahren Sinn zurückführt. Selbst die Schwierigkeiten in der Thomistischen und in der Heideggerschen Ontologie beginnen nahezu an den gleichen Fragepunkten. Beide Ontologien klaffen dort unvereinbar auseinander, wo das Sein im letzten Verhältnis zum Seienden und zu Gott bestimmt wird.

¹³ Es wäre kein Schaden, wenn J. M. Hollenbach, Sein und Gewissen, 1954 die Intention seiner nachher sehr berechtigten Kritik an Heidegger gleich anfangs deutlicher zum Ausdruck gebracht hätte.

Sein und Seiendem (esse und ens). Die großen mittelalterlichen Metaphysiker kannten diesen Unterschied gar wohl und waren um ihre Verhältnisbestimmung bemüht. Die bisherige Metaphysik mit ihrer Frage nach dem Seienden wird von Heidegger nur als die erste Phase der Geschichte des Seins betrachtet. Sie muß auf ihr Fundament hin überstiegen werden zu einer Fundamentalontologie als der Frage nach dem Sein. Mit dieser Unterscheidung verbindet sich bei Heidegger der groteske Vorwurf der Seinsvergessenheit in der abendländischen Philosophie seit Platon. Die Vorsokratiker, besonders Anaximander und vor allem Parmenides, sind seine Lieblinge. Seitdem habe die abendländische Metaphysik bis herauf in unsere Zeit sich nur mit dem gegenständlichen Seienden beschäftigt und darüber das Sein vergessen. Diese Metaphysik der Seinsvergessenheit ist in ihrem eigentlichen Wesen Nihilismus. Die Seinsvergessenheit gehört zur Sache des Seins selbst, waltet als Geschick seines Wesens, ist also durchaus notwendig und unverschuldet. Nihilismus ist die Grundbewegung des Abendlandes, die ihren Vollender und Vollstrecker in Nietzsche gefunden hat. Diese Bewegung hat sich aus der Geschichte des Seins selbst ereignet. Zunächst ist wiederum unrichtig, daß die abendländische Metaphysik das Sein vergessen hat. Wer hat denn dem Sein (esse) im Unterschied zum Seienden (ens) mehr nachgespürt als Thomas von Aquin? Bei Skotus und Ekkehart bildet der Seinsbegriff den Zentralbegriff. Es handelt sich nicht darum, ob man dem einen oder anderen Lösungsversuch zustimmt, sondern um die Tatsache des Bemühens um die gleiche Problematik. Heidegger hat also mit seiner Fundamentalontologie Vorläufer.

Auf welchem Wege will nun Heidegger an das Sein herankommen? Im Hauptwerk wählt er den Ausgang vom Menschen und sucht durch eine Fundamentalanalytik des Menschen, durch eine auf die Seinsfrage zielende existentielle Analytik das Sein zu berühren. Ein Doppeltes ist hier wichtig. Im zeitlichen, endlichen, in das Nichts gehaltenen Dasein des Menschen schien das Sein unterzugehen – Dasein, Existenz wird eingeschränkt auf das menschliche Dasein, auf menschliche Existenz. Wahre Existenz hat nur das ichhaft Seiende, alles andere hat kein Sein im eigentlichen Sinn. Ein Doppelpfeil erhebt sich sofort: Einmal die Frage, woher Heidegger das Recht nimmt, allem anderen Seienden ein Sein im eigentlichen Sinne abzusprechen? Die Tatsache, daß ichhaftes (geistiges) und stoffliches Sein eine andere Struktur besitzen, berechtigt nicht zu einer solchen Entwertung des nichtichhaften Seienden. Bei H. fehlt daher eine Fundamentalontologie durch alle Seinstufen hindurch, obwohl er (freilich nur für das ichhafte Dasein) ein Prinzip ausgesprochen hat „Das realiter Seiende steht in einem Seinsverhältnis zu seinem eigenen Sein“, das zur Erhellung des Gesamtseienden geeignet gewesen wäre. Sodann wird man Heidegger entgegenhalten: Gerade weil der Mensch als ichhaftes Sein seinsverstehend ist, muß er allem Seienden aufgeschlossen gegenüberstehen, muß eine Ontologie im universalen Sinn möglich sein. Weil der Mensch Sinträger der Welt ist, wurde ihm von den Ontologen der Vor-

¹³ Über den Unterschied bei Thomas und Skotus vgl. meine „Grundprobleme der Metaphysik“.

zeit die Fähigkeit zu einer universellen Ontologie zuerkannt. H. kennt eine solche universale Ontologie nicht, deshalb hat er die ontologische Grundfrage nach dem Selbersein (Selberheit) des Seienden und nach dem Grund dieses Selberseins nicht gestellt.

Die Andacht zum Sein hält durch das ganze Schrifttum durch, wenn auch die Aspekte sich ändern. Die ursprüngliche Seinsdeutung vom Menschen her wird im späteren Schrifttum vom Menschen weg objektiviert, ohne daß der Zusammenhang mit dem Menschen aufgegeben wird. Sein ist nicht mit dem Menschsein identisch. Die Angleichung an Kant geht nicht so weit, daß das Sein in Abhängigkeit vom Dasein steht, daß das Sein auf einen bloßen Entwurf des Menschen zurückgeht. Der Humanismusbrief sagt es deutlich, daß das Sein der Werfer ist, daß nicht der Mensch das Sein, sondern umgekehrt das Sein den Menschen entwirft. Der Mensch ist der existierende Gegenwurf des Seins, dem der Bezug zum Sein wesenskonstitutiv ist. Das Sein ist der Wesensgrund des Seienden; auch der Mensch west nur in seinem Wesen, insofern er vom Sein sein Wesen geschenkt bekommt. Das hypostasierte Sein erhält beinahe personalen, ja göttlichen Nimbus. Über das Sein selbst wird nichts gesagt, aber vieles über dasselbe. Da ist die Rede von der Huld und Gnade des Seins; das Wesen des Menschen erscheint als Geschenk des Seins. Der Bezug zum Menschen ist auch jetzt vordergründig. Aus der Existenz des Menschen wird die Ek-sistenz, das Hinausstehen des Menschen in die Wahrheit des Seins. Der Mensch ist die „Ortschaft der Wahrheit des Seins“, steht in der „Lichtung des Seins“, ist „der Wächter und Hirt des Seins“, das „Haus des Seins“. Ihm als Seinsverstehenden ist das Sein näher als jedes Seiende, „sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott“. Worin besteht die „Lichtung des Seins“? Wenn Heidegger im Seinsdenken ein Denken fordert, das plötzlich ist und, jedesmal und immer neu durch einen Sprung erregbar, abspringt vom Seienden in das Bodenlose, wenn das Sein als das Bodenlose erklärt wird, das von Boden und Grund gelöst und ihrer nicht bedürftig, wenn nur das Seiende in bezug auf das Sein bodenständig ist, so klingt darin einmal eine Bestimmung an, das ipsum esse, die in der traditionellen Ontologie stets mit Nachdruck hervorgehoben wird, sodann kommt der Bezug des Seienden zum Sein wiederum deutlich in Sicht, wenn auch daraus leider keine weiteren Folgerungen gezogen werden. Die Irrationalität des Seins ist offenkundig, von einem wissenschaftlichen Erfassen kann keine Rede sein. Mit der Logik ist dem Sein nicht beizukommen. Bedient sich Heidegger selbst wirklich keiner Logik?

Bei H. ist viel vom Nichts (in seiner Mehrdeutigkeit) die Rede. Wenn in „Sein und Zeit“ das menschliche Dasein als „Hineingehaltenheit in das Nichts“ bestimmt wird, das den Boden für das Verstehen der Endlichkeit des Daseins abgibt, und wenn damit die Geworfenheit alles Geschöpflichen zum Ausdruck gebracht werden soll, wird niemand etwas von Belang einwenden können. Damit sind auch die Behauptungen in der Metaphysikvorlesung, das Nichts sei weder ein Gegenstand, noch überhaupt ein Seiendes, das Nichts komme weder für sich vor, noch neben dem Seienden als Anhängsel, das

Nichts gebe nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern es gehöre ursprünglich zum Wesen selbst, im Sein des Seienden geschehe das Nichten des Nichts, durchaus vereinbar. Der Satz dagegen: „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein“, bedeutet eine überspitzte Formulierung eines nur mehr zur Not einer vernünftigen Auslegung fähigen Gedankens. Wenn Heidegger das Nichts im Sinne der Scholastik als Gegenbegriff zum *summum ens*, zu Gott als *ens increatum* bezeichnet, so kann er sich auf Ekkehart berufen, muß aber Ekkeharts Dialektik hinzunehmen, dagegen nicht auf die eigentliche Scholastik, die den Begriff des Nichts auf Mängel, Fehler zurückführt und als Negation des Seins faßt¹⁴. In der genannten Vorlesung wird das Nichts stark hypostasiert, wird beinahe zum „Nichts“, das einstmals alles war. Heidegger bekennt sich zu dem Satze Hegels: „Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe“, begründet nur anders als Hegel. Der Grund ist, „weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hineingehaltenen Daseins offenbart“. Mit Nihilismus hat dieses Nichts keine Gemeinschaft, tritt vielmehr in positive Beziehung zum Sein, daher kann Heidegger das Nichts als „den Schleier des Seins“ bestimmen¹⁵. Der Aufbruch zum Sein setzt ein mit der Wegwendung vom Seienden und führt zunächst zu keiner positiven Bestimmung; es kommt ans Licht, daß das Sein ein Nicht-Seiendes ist. Dieses Nichts ist der erste Schritt zum Sein, verbindet zum Sein hin, ist die Hülle des unsichtbaren Seins, verweist auf das Sein. In einem existenziellen Urakt, in einem „wesentlichen Denken“ soll der Sprung gewagt werden, von dem Seienden über das Nichts zum Sein zu gelangen. Das wesentliche Denken soll sich im Sein für die Wahrheit des Seins verschwenden. Was ist das Resultat dieser Verschwendung, dieses „Opfers“? Bonaventura und Pascal sahen deutlicher. „Jedes Ding ist ein Schleier, der Gott verhüllt.“ Die Spekulation um das Nichts ist nicht neu. Meister Ekkehart (*Opus propositionum*) spricht Gott das Sein schlechthin zu, den Geschöpfen als „dem ganz anderen“ ab. Die Dinge sind in ihrem Abstand von Gott das reine

¹⁴ Die Bestimmung, daß die Angst die Grundbefindlichkeit ist, in der der Mensch vor das Nichts gebracht wird, entbehrt der Grundlage. Schon die Abgrenzung von der Furcht ist nicht stichhaltig. Auch die Angst ist eine Angst vor dem Tode, vor dem unbekanntem Jenseits, vor der Verantwortung usw. Die Angst ist durchaus keine allgemeinemenschliche Grundbefindlichkeit. Marc Aurel findet sich eingebunden in den Kosmos, und wenn die letzte Stunde naht, ist er voll Dankbarkeit gegen den Baum, der ihn hervorgebracht und gegen den Ast, der ihn getragen hat. Die Mystiker leben in harmonischer Verbundenheit mit Gott. Viele Menschen werden nicht von einer Urangst, sondern lieber von einem Urvertrauen sprechen. Der Versuch, Gestimmtheiten als Verständnisszugang zu ontologischen Sachverhalten einzusetzen, übersieht, daß es Gestimmtheiten ohne Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Denkinhalte bewußter bzw. unbewußter Natur nicht gibt, daß Gestimmtheiten Begleit- bzw. Folgeerscheinungen sind. Es wäre kein Schaden, die thomistischen Ausführungen über die *passiones animae* nachzulesen. Wenn Weischedel (*Phil. Jahrbuch der Görresg.* 1956) die alte Metaphysik absetzen und durch eine neue ersetzen will, für die Heidegger und Jaspers neue Erfahrungen bereitgestellt hätten, so irrt er. Diese Erfahrungen waren längst bekannt und ausgewertet. Vgl. meine im Druck befindlichen „Grundprobleme der Metaphysik“ (Bd. II der *system. Phil.*).

¹⁵ Näheres in Bd. II „Grundprobleme der Metaphysik“.

Nichts. Diese übertriebene Gegenüberstellung (Ekkeharts „Dialektik“!) wird auf ihr Maß zurückgeführt in der *creatio e nihilo*. Die Dinge tragen, weil aus dem Nichts, wenn auch *ex virtute divina*, geschaffen, einen Nichtigkeitsfond in sich, der aber durch Teilnahme am *ipsum esse* und durch Eingliederung in eine Seinsstufe in eine positive Realität eingehüllt wird. Wenn „das Nichts nichtet“, kommt ihm ein ausgezeichneter Machtbereich zu. Wie zum Sein gehört auch zum Nichts das gedenkende Menschenwesen. Ja der Mensch ist der „Platzhalter des Nichts“, d. h. „der Mensch hält dem ganz Anderen zum Seienden den Ort frei, so daß es in dessen Offenheit dergleichen wie Anwesen (Sein) geben kann“ (Zur Seinsfrage). Dieses Nichts, das nicht das Seiende ist und das es gleichwohl gibt, ist nichts Nichtiges. Die Hypostasierung wird in die Formel gekleidet: Das Sein „ist“ sowenig wie das Nichts. Aber es gibt beides.

Lehrreich ist hier ein Vergleich mit Thomas, der im Anschluß an den neuplatonischen *Liber de causis*, § 4 ausführt: „Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein; ein anderes Geschaffenes vor ihm gibt es nicht. Denn das Sein ist über dem Sinne, über der Seele und über der Intelligenz, und nach der ersten Ursache gibt es nichts, was mehr umfaßt und mehr verursachte als das Sein. Deshalb ist es das höchste aller geschaffenen Dinge und am stärksten geeint. Diese seine Beschaffenheit gründet darin, daß es dem reinen Sein, dem Einen und Wahren, nahesteht, in welchem es keine Vielheit von irgendwelcher Art gibt. Das geschaffene Sein aber ist, obwohl es eines ist, doch vielfältig, d. h. es nimmt das Viele auf, und zwar ist es deshalb etwas Vielfältiges, weil es, obwohl es einfach ist, und etwas Einfacheres unter den geschaffenen Dingen sich nicht findet, doch zusammengesetzt ist aus Endlichkeit und Unendlichkeit.“ Vom Sentenzenkommentar angefangen vertritt Thomas immer wieder die Auffassung, daß die Schöpfung die erste Tätigkeit, und das Erstgeschaffene, der erste Effekt, das Sein ist. – Wir haben hier nicht die Lehre von den Seinsbereichen und der Entsprechung von Über- und Unterordnung dieser Bereiche und der Über- und Unterordnung der hervorbringenden Ursachen nachzugehen. Auch fällt nicht ins Gewicht, daß Thomas die Seinsproblematik mit der Schöpfungsproblematik in Beziehung bringt. Wichtig ist die thomistische Feststellung: „*Ipsum enim ens est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus.*“ Die innerste Wirklichkeit und der letzte Ankergrund jedes Seienden ist das Sein und bildet den Horizont, unter dem das Seiende betrachtet werden muß. Das *esse* ist der erste Akt, die vollkommenste Vollkommenheit, die allen Dingen zu innerst innewohnt. Das Sein fundiert ontisch alles andere, ist deshalb das Erste und Wertvollste. Das Bemühen des Aquinaten, diesem Sein den metaphysischen Standort zwischen Gott (= *ipsum esse subsistens*) und dem Endlichen zuzuweisen, gehört nicht unmittelbar in unseren Zusammenhang. Ein Doppeltes ist jedoch lehrreich: Faßbar ist dieses Sein nur in den Ausdifferenzierungen in den Seinsstufen, d. h. nur über Dasein und Sosein der Dinge, sodann ist dieses Sein die erste Wirkung der göttlichen *causa prima* = *ipsum esse*. Heidegger weicht nach einer doppelten Richtung ab: Die Bestimmung: Das Sein

ist „Es selbst“, sollte zum Ausdruck bringen, daß das Sein nur aus sich selbst begriffen werden kann, daß das Sein das Licht ist, von dem alles Seiende beleuchtet wird, das sich aber im Seienden verbirgt. Das ist um so merkwürdiger, als auch H. betont, daß das Sein niemals west ohne das Seiende, daß es niemals ein Seiendes ohne Sein gibt – also muß doch aus dem Seienden das Sein irgendwie herausleuchten. In jedem Seienden steckt wurzelhaft das Sein, also kann das Sein unmöglich aus „es selbst“ erkannt werden.

Wenn die Unterscheidung von Sein und Seiendem als absolute Trennung abgewehrt und behauptet wird, daß im Anwesen (Sein) das Anwesende (Seiende) hervorgebracht, aber gleichfalls nicht verursacht wird (im Sinne einer effizienten Kausalität), wenn auf die Zusammengehörigkeit von Gestalt (*ιδέα*) und dem Sein hingewiesen wird, wenn Sein seit der Frühzeit des Griechentums bis in die Spätzeit unseres Jahrhunderts „Anwesen“ besagt, wenn jede Art von Präsenz und Präsentation dem Ereignis der Anwesenheit entstammt, wenn der Wille zur Macht als die Wirklichkeit des Wirklichen eine Weise des Erscheinens des Seins des Seienden ist, dann muß das Sein im Seienden und umgekehrt irgendwie beheimatet sein, und es muß das Sein aus dem Erscheinen im Seienden zu eruieren sein (vgl. „Zur Seinsfrage“, S. 16–21).

Auch Heidegger redet von einem *ipsum esse*, aber dieses Sein ist nicht Gott, denn Gott und Götter gehören zum Seienden. Weil das Sein über allem Seienden steht, steht es auch über Gott. Über Gott und Götter steht das Sein, ähnlich wie bei den Griechen über den Göttern die Moira steht. Ist nun das Sein, das endlich sein soll, der Wesensgrund alles Seienden, dann ist es auch der Wesensgrund des untermenschlich Seienden und der Wesensgrund der Götter und Gottes – ein Panousismus merkwürdiger Art tut sich auf, der eine nähere Erhellung dieser allgewaltigen und allmächtigen Ousia gebieterisch erheischt.

In der letzten Schrift „Zur Seinsfrage“ bricht die anthropologische Verankerung des Heideggerischen Seinsdenkens wieder deutlich durch. Der Weg zu einer Erörterung des Wesens des Seins hat zur Voraussetzung, daß die Sprache der Metaphysik aufgegeben wird, „weil das metaphysische Vorstellen es vorzieht, die Frage nach dem Wesen des Seins zu stellen“ (Zur Seinsfrage, S. 26). Auf die Frage, ob das Sein etwas für sich ist und ob es außerdem und bisweilen auch sich dem Menschen zuwendet, erfolgt die Antwort: „Vermutlich ist die Zuwendung selber, aber noch verhüllterweise, Jenes, was wir verlegen genug und unbestimmt das ‚Sein‘ nennen.“ Ganz deutlich ist die Formulierung: „Wir sagen vom ‚Sein selbst‘ immer zuwenig, wenn wir ‚das Sein‘ sagend, das Anwesen zum Menschenwesen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst ‚das Sein‘ mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer zuwenig, wenn wir, das ‚Sein‘ (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum ‚Sein‘ bringen. Wir sagen aber auch zuviel, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonderes Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen und beides in die Beziehung setzen; denn schon im Menschenwesen liegt die Be-

ziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als ‚Sein‘ bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen ist“ (Zur Seinsfrage, S. 27).

Für die Subjekt-Objekt-Beziehung ist wesentlich, nicht zu übersehen, daß das Sein in der Zuwendung beruht, so daß diese nie erst zum „Sein“ hinzutreten kann. Über das Sein gibt es ebensowenig wie für das Nichts eine begriffliche Bestimmung. Heidegger will nur erläutern. Er will jetzt in kreuzweiser Durchstreichung schreiben und dadurch die fast unausrottbare Gewöhnung abwehren, „das Sein, wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen“. Dieser Vorstellung gemäß hat es dann den Anschein, als sei der Mensch vom „Sein“ ausgenommen. „Indes ist er nicht nur nicht ausgenommen, d. h. nicht nur ins ‚Sein‘ einbegriffen, sondern ‚Sein‘ ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben, weshalb es auch anderen Wesens ist, als die Vorstellung eines Inbegriffes wahrhaben möchte, der die Subjekt-Objekt-Beziehung umgreift. Der Mensch ist das Gedächtnis des Seins, insofern Anwesen in der Zuwendung gründet, die als solche das Menschenwesen in sie verwendet, daß es sich für sie verschwende“ (S. 30).

Eine Ontologie des Göttlichen wird abgewehrt, kommt zunächst nicht in Sicht. In „Sein und Zeit“ bewegt sich die Existenzanalyse des Menschen im endlichen Innenraum, ohne jede Möglichkeit, eine göttliche Transzendenz (im Unterschied zu Jaspers) auch nur in Sicht zu bekommen. Die Annahme, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird, gilt genau so als unbewiesen, wie die Annahme eines absoluten Subjektes. Daher die Konsequenz: „Die Behauptung ‚ewiger Wahrheiten‘ ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität‘ des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik.“ Daß diese mit Rilke und anderen Gleichgesinnten harmonisierende und zu einer Mythisierung der empirischen Wirklichkeit führende Analyse in „Sein und Zeit“ atheistisch ausgelegt wurde, braucht nicht wunder zu nehmen. Auch Heideggers Urteil, die höchste Herabwürdigung Gottes bestehe darin, daß man Gott als höchsten Wert erklärte: „Alles Werten ist eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als Objekt seines Tuns gelten“, ist nicht bloß ein starkes Abrücken von der traditionellen Metaphysik und christlichen Theologie, sondern geradezu eine Verkennung der Wertproblematik. Als ob Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht das Wertdenken schlechthin wäre, als ob es nicht eine objektive Wertlehre gäbe, als ob nicht in dem Transzendentale „ens et bonum convertuntur“ die Seinsanerkennung alles Werthafte vollzogen, zum mindesten gefordert wäre.

Sartre glaubt sich auf Heidegger berufen zu können. Aber Heidegger wehrt sich gegen Atheismus. Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-Sein sei weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Es müsse zuerst ein zureichender Begriff des Da-

seins gewonnen sein, bevor nach dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch gefragt werden könne („Wesen des Grundes“). Noch deutlicher redet H. im Humanismusbrief (102f.): „Das Denken, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt, fragt anfänglicher als die Metaphysik fragen kann. Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort „Gott“ nennen soll. Oder müssen wir nicht erst die Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, d. h. als eksistente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist.“ Heidegger legt sich aus Achtung vor den Grenzen des Denkens weder für den Theismus noch für den Atheismus fest. Diese Denkgrenzen gilt es zu bestimmen, sie sind gesetzt durch das „Geschick des Seins“. Die Produktionskraft des stark verobjektivierten Seins ist groß. Der vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins geworfene Mensch ist darauf angewiesen, „ob und wie Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen“ (S. 75).

Daß Gott tot, d. h. getötet ist, gilt freilich für viele Menschen und kann die Signatur eines ganzen Zeitalters ausmachen. Es ist richtig: „Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt . . . Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen“ (ebd.). Aber nicht minder groß ist der Glaube an Gott und die Sehnsucht nach ihm. Viele Menschen sind den Göttern und Gott nicht entflohen, sondern sehr nahe. Zunächst kommt es nicht darauf an, ob Gottes Existenz vom Einzelnen oder vom ganzen Zeitalter anerkannt wird, sondern darauf, ob Gott existiert. Als in der Französischen Revolution Gott abgesetzt und dann wieder eingesetzt wurde, widmet E. Geibel dem Franzmann folgenden Vers:

Lieber Gott darfst wieder sein,
 So wills der Schah der Franken.
 Schick flugs ein paar Engelein
 Dich höflichst zu bedanken.

Es ist nicht richtig, daß man in der Öffentlichkeit von Gott schweigt. Man schweigt im politischen Leben nicht, in der Literatur nicht, in der Wissenschaft nicht (vgl. Das Bekenntnis von 16 Naturforschern in: „Die Natur, das Wunder Gottes“). Dem Fortbestehen des christlichen Gottesverhältnisses bei Einzelnen und in der Kirche wird Heidegger nicht gerecht.

Es ist nur zum Teil so, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solchen Versammlungen die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt.

In den „Holzwegen“ steht der Satz: „Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht.“ Das erinnert an alte traditionelle Formulierungen. Falsch wäre es, in Heideggers Sein Gott zu vermuten. Gott ist nicht das ipsum esse der christlichen Metaphysik, sondern ein Seiendes, und zwar das Seiendste des Seienden, und über allem Seienden steht das Sein, – das endliche Sein! Die unter Hölderlins Einfluß vollzogene Wendung zu den Göttern des Seins braucht man nicht als Neuheidentum abzustempeln. Diese Götter sind die numinosen Mächte, die Heidegger im Sein verspürt. Daß diese Mächte der Seinswelt als solche innewohnen, nicht als ein Widerschein des Transzendent-Göttlichen zu deuten sind, liegt in der Konsequenz des Heideggerschen Seinsbegriffs. Wenn H. bekennt, nur die Abwesenheit Gottes zu behaupten, wenn er seine Philosophie als ein Warten auf Gott bezeichnet, weil die Seinsfrage noch nicht soweit gediehen ist, daß die Gottesfrage gestellt werden kann, so wird dieses Warten kein Ende nehmen. Freilich sieht seine Äußerung in der Züricher Diskussion, die Philosophie habe es mit dem Sein, nichts mit Gott, die Theologie habe es mit Gott und nichts mit dem Sein zu tun, weit negativer aus. Eine solche radikale Trennung von Philosophie und Theologie entzieht der philosophischen Gotteslehre den Boden. (Ob die Leugnung einer philosophischen Gotteslehre und der Verweis der menschlichen Vernunft auf das rein Innerweltliche mit der Beeinflussung von Kant oder vom Marburger Protestantismus her zusammenhängt, mag dahingestellt bleiben.)

Wenn das Sein endlich und geschichtlich ist, dann erscheint ebenfalls eine Gotteslehre unmöglich, und doch könnte dieser Einschränkung ein Sinn abgewonnen werden. Man vergleiche Ekkehart. In der erster Pariser Quaestio spricht der Meister Gott das Sein ab und behauptet in Fortführung des Gedankenganges aus dem „Liber de causis“: Sobald wir zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf. Gott ist puritas essendi und als solcher Wurzel und Grund aller Dinge. Zu einer solchen Position fehlt bei Heidegger die Voraussetzung. Daß H. Gott als das Seiendste des Seienden, als das höchst Seiende bezeichnet, ist nicht das Abwegige, braucht auch kein rationalistisches Überbleibsel zu sein. Nicht bloß bei Chr. Wolf findet sich diese Bezeichnung, auch die großen Scholastiker kennen den lebendigen Gott als höchstes Fürsichsein, höchste Selbstbestimmung und höchste Selbstmacht, als unendlich vollkommenes Selbst, nicht als das Absolute, sondern als den Absoluten, als die absolute Person, als dasjenige Seiendste, das mit dem ipsum esse identisch ist. Zweifellos liegt in der Identifizierung des höchsten Seienden mit dem esse schlechthin eine ernsthafte ontologische Problematik¹⁶. Bei Heidegger wird eine Auseinandersetzung mit dieser Problematik abgeschnitten, weil er ja über alles Seiende, also auch über Gott, das Sein setzt.

¹⁶ Zur Kritik Heideggers vgl. die treffliche Schrift von K. Löwith, Heidegger Denker in dürftiger Zeit, 1953.

Nur eine hyper-optimistische Deutung der Heideggerschen Philosophie kann noch eine Offenheit seiner Fundamentalontologie zu Gott hin vorfinden; es müßte denn sein, daß dichterische Wendungen wie „Heiles erwirkt ruhend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott“ auf die menschliche Innenerfahrung als den Weg hinweisen, der erleuchtend zu Gott zurückführt, und daß der religiöse Platonismus, der auf dem Grund H.s wenigstens zeitweilig west, beides zusammenbindet. „Der Denker sagt das Sein, der Dichter nennt das Heilige.“ Aber die Sachlage verschlimmert sich angesichts des Heideggerschen Relativismus. Das geschichtliche Erfahren Gottes wäre nur relativ auf den erfahrenden Menschen, ohne schon der Prüfstein zu sein, ob solches Erfahren und Erleben die Realität Gottes verlangt und ihr entspricht¹⁷.

Der Wechsel in der Verhältnisbestimmung von Sein und Seiendem hat keinen Fortschritt in der Seinsproblematik gebracht. Während früher das Sein nur vom eigenen Dasein verstanden werden sollte, wird nach der „Kehre“ das Wesen des Menschen aus der Wahrheit des Seins gedeutet, und der Mensch vom Sein selbst in seine Ek-sistenz geschickt und zum Hirten bestellt. Was ist nun das Ergebnis des wesentlichen Denkens?

Mit der Erklärung von Wortwurzeln und ihrer Abwandlung¹⁸ sind trotz mancher positiven Sachverweise keine philosophischen Probleme zu lösen. Die philosophische Magie läuft Gefahr zu blenden, statt zu erhellen. Auch „der Wirbel eines ursprünglichen Fragens“ ist ein schlechter Ersatz für sachgemäßes Denken und saubere Seinsmetaphysik. Das ursprüngliche Fragen kennt man schon lange. Die Frage, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts, ist nicht eine Wiederholung Schellingscher Fragestellung. Die Frage ist uralte. Sie ist zum erstenmal bei Aristoteles (*De gen. animal.* II, 1) aufgetaucht und steht hinter der Seinsbetrachtung der mittelalterlichen Scholastik und Mystik. An diese Frage reiht sich sofort die andere, warum das Seiende gerade so und nicht anders ist, folgerichtig an.

Was weiß Heidegger vom Sein zu sagen: Er gesteht selbst sein Nichtwissen ein oder versteigt sich zu Behauptungen oft ohne zureichende Begründung. Wenn ein Denker nicht mehr weiter kann, dann beginnt er zu interpretieren. Heidegger interpretiert Vorsokratiker, Platon, Kant, Hölderlin, Rilke. Aber wie interpretiert er sie?¹⁹

H. spürt in der Seinsproblematik etwas Richtiges. Da-sein und So-sein! Haben sie nicht eine ihnen vorausliegende Seinswurzel? Ist das Sein etwa der Untergrund, auf und aus dem sich das „Da“ und das „So“ erheben? Wenn

¹⁷ H. Kuhn, *Philosophie in Sprachnot* (Merkur 1953).

¹⁸ Vgl. H. Krüger, *M. Heidegger und der Humanismus*, *Studia philosophica*, 1949 (geg. H.s Platon-Deutung). E. Coreth, *Heidegger und Kant* (in „Kant und die Scholastik“, hrsg. von I. B. Lotz, 1955). Heidegger gerät bei seiner Überwindung Kants in radikalen Relativismus. — Gegen Heideggers Deutung des Kommunismus G. Lukas, *Sinn und Form*, 1949. E. Buddeberg, *Heidegger und die Dichtung* (*Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.*, 1952 (gegen H.s Hölderlin-Deutung). — Über die Geschichte des Seins und der Physis vgl. K. Löwith a. a. O.

¹⁹ K. Barth, *Theologische Existenz heute*“.

ja, dann kann das Sein, wenn überhaupt, nur über Dasein und Sosein aufgehellt werden. H. kann den Satz des Widerspruchs beiseite schieben, weil er keine ontologische Wahrheit kennt, obwohl für sie in seinem Gedankengefüge Platz gewesen wäre. Wahrheit ist und bleibt eine Beziehung. Wenn H. sie als ein Geschehen, als Urstreit bezeichnet, so kann man das nur gelten lassen, wenn darunter der Kampf um die Wahrheit und die Bemühung um sie verstanden werden soll. Ewige Wahrheiten kann H. nicht anerkennen, weil er den ewigen göttlichen Geist nicht gelten läßt und weil er das Sein für endlich und zeitlich hält. Der Bezug auf den Menschen wird nicht bloß in „Sein und Zeit“, sondern auch im „Vom Wesen der Wahrheit“ aufrecht erhalten. Denn die „Wahrheit als die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west“, ist eine Entbergung für den Menschen, – als ob im Universum nicht noch andere Seinsstufen möglich wären, die sich auch um die Entbergung des Seienden bemühen.

Von Dilthey her, teils von Hegel her, beeinflußt, treibt Heidegger den historischen Relativismus auf die Spitze. Nicht alle Probleme, die Heidegger in seiner Geschichtsbetrachtung aufwirft, sollen hier aufgerollt werden. In „Sein und Zeit“ steht das geschichtliche Schicksal, die eigentliche Geschichtlichkeit in engstem Zusammenhang mit der eigenen Entschlossenheit, der Geworfenheit, mit dem Augenblicklichsein für seine Zeit, mit dem Ausgeliefertsein des faktischen Da an den Tod; alles ist von der Zeitlichkeit und Endlichkeit des Menschen her gesehen. Später ist es das Seinsgeschick, das über der gesamten Geschichte des Abendlandes als der Geschichte des Nihilismus waltet. Die anonyme Macht des Seins steht über und hinter allem Seienden und ist verantwortlich für das, was uns zugeschiedt wird. Daher bezeichnet Heidegger die Technik als seinsgeschichtliches Geschick der Wahrheit des Seins, ebenso den Kommunismus.

Solchen weittragenden Aussagen gegenüber erheben sich ebenso grundlegende Bedenken: Ist alles, was in der Geschichte geschieht, Seinsgeschick, Geschick der Wahrheit des Seins? Wenn ja, woher kommt der Unterschied von Wahrheit und Irrtum, gut und böse, gemein und edelsinnig usw.? Woher stammt das Kriterium zur Unterscheidung? Ist das Seinsgeschick die alles beherrschende, die einzig hervorbringende und gestaltende Macht, dann folgt daraus eine eindeutige Determination des Geschichtsgeschehens, in der Wertunterschiede schlecht Platz und Sinn behaupten. Eine Art manichäischer Seinsdualismus ist erst recht ausgeschlossen. Tatsache ist, daß alle Faktoren der Geschichte, die räumlichen, zeitlichen, kausalen zum Seienden gehören und daß das Sein, das in ihnen west, ein jeweils recht verschiedenes ist. Steht auch der Mensch unter der Notwendigkeit des Seinsgeschickes, wo bleibt der Mensch mit seiner Freiheit und mit seiner Opposition, mit seiner Überlegenheit über das Zeitgeschehen, mit seiner Verantwortung?

Auch der Philosoph hat die Verpflichtung, den Realitäten des Daseins nicht blind gegenüberzustehen. Die Menschen werden sich für ein solches Seinsgeschick bestens bedanken. Seinsverkennung führt zur Geschichtsverkennung. Nur so ist es begreiflich, daß ein Denker wie Heidegger („Die Selbst-

behauptung der deutschen Universität“, 1933) vom Nationalsozialismus völlige Umwälzung des deutschen Daseins erhoffen und vom Glanz des gewaltigen Aufbruchs träumen konnte, dessen verheerende Auswirkung und katastrophalen Zusammenbruch wir miterlebt haben. Woher weiß denn Heidegger von diesem Seinsgeschick, das sich im Seienden verbirgt? In Wahrheit weiß er nichts, er hypostasiert ein Etwas, das für uns Menschen schwer zu fassen ist und legt ihm sinnwidrige Prädikate bei. Die geschichtliche Not kann durch solche Seinslehren nicht behoben werden.

4. *Nic. Hartmanns Ontologie*

Nic. Hartmann hat von der Phänomenologie manche Anregung empfangen, ohne eigentlich Phänomenologe zu sein. Schon vorher hat Günther Jacoby „Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit“ I und II den Nachweis versucht, daß eine auf unser Bewußtsein beschränkte Seinsinterpretation zu Widersprüchen in unserer Wahrnehmungsdeutung führt, daß nur eine Transzendenzontologie die Schwierigkeiten überwindet. Der innere Aufbau unserer Wahrnehmungswelt ist von Einschlügen durchsetzt, die nur durch ihr Bezugsverhältnis zu der transzendenten Außenwirklichkeit verständlich sind. Diese Annahme eines unabhängig von unserem Bewußtsein bestehenden, naturgesetzlich selbständigen Zusammenhanges eines Seinsausschnittes bildet die Voraussetzung jeder Realwissenschaft. Die gründliche Zergliederung unseres Bewußtseinsbestandes führt zur Ontologie.

Hartmanns großes Verdienst besteht darin, allem Idealismus und Relativismus gegenüber die Unmöglichkeit der Ausschaltung der Seins- und Realitätsfragen dargetan und den ontologischen Hintergrund in der Naturwissenschaft, in der Logik und Erkenntnislehre, im objektiven Geist, im personalen Bereich der Freiheit, im Reich der Werte, der Kunst, der Geschichte aufgewiesen zu haben (Zur Grundlegung der Ontologie, 1948). Dem steht allerdings bedenklich Negatives gegenüber. Von einer spekulativen Metaphysik will Hartmann nichts wissen, für sie gelten die Kantischen Erkenntnisgrenzen. Den metaphysischen Problemen Welt, Seele, Gott gegenüber bleibt er Positivist. Nur der ontologische (Rest-) Gehalt in den metaphysischen Problemen ist das Rationale, das Erkennbare, d. i. die Seinsweise, Seinsstruktur der Seinsformen, der kategoriale Aufbau der Seinsschichten. Hierin hat er in den drei großen Werken „Möglichkeit und Wirklichkeit“, „Der Aufbau der realen Welt“, „Philosophie der Natur“ (speziell Kategorienlehre) trotz mancher Vorbehalte, die zu machen sind, Sachhaltiges geleistet und aller weiteren Forschungs Wege gewiesen. Der höchsten Seinsschicht ist das inhaltsreiche Werk „Das Problem des geistigen Seins“ gewidmet. Diese Grundlegung der Geschichtsphilosophie und Geisteswissenschaft mit ihren Untersuchungen über das Sein des personalen, des objektiven und objektivierten Geistes enthält wertvolle Vorarbeit zum Ausbau einer Geschichtsontologie; konsequent ist sie wiederum durch die scharfe Ablehnung einer spekulativen Metaphysik (gegen Hegel) gekennzeichnet. Man kann zweifeln, ob

Hartmann überhaupt an das Wesen des Geistes herangekommen ist. Konsequenter kennt er keine metaphysische Begründung des Wertreichs und seiner Haltung, und, trotz des Titels seines Buches „Metaphysik der Erkenntnis“ keine metaphysische Grundlegung des Erkenntnisbereiches. Gerade die letzten und entscheidenden Probleme der Metaphysik und damit der Ontologie hat er liegen lassen.

In der Ontologie knüpft Hartmann an Aristoteles an, an die Bestimmung der Ontologie als der Wissenschaft vom Seienden als Seienden, um sich aber sofort gegenüber der alten Metaphysik zu distanzieren. Die unzulängliche Kenntnis der scholastischen Ontologie führt ihn dazu, bei einer Ablehnung der alten Metaphysik die aristotelisch-scholastische Metaphysik, die rationalistische von Descartes bis Wolf und die spekulativ-konstruktive des deutschen Idealismus zusammenzuwerfen. So dogmatisch und kritiklos war die scholastische Metaphysik durchaus nicht; sie hat die Unterschiede von Seiendem und Sein gut durchgeführt; auch sie wußte: „Man muß beim Gegebenen einsetzen und von ihm aus erst den Weg weiteren Vordringens finden, wenn sich die Möglichkeit dazu bietet.“ Hartmanns Übereinstimmung mit scholastischen Gedankengängen ist daher vielfach größer, als ihm zum Bewußtsein kommt. Weil er sich an die aristotelische Begriffsbestimmung hält, lehnt er Heideggers Umbiegung der Fragestellung nach dem „Sinn des Seins“ und dessen Ontologie vom Boden einer Existentialanalyse des (menschlichen) Daseins sowie die Konsequenz dieses Ansatzes, alles Seiende von vornherein als relativ auf den Menschen zu verstehen, grundsätzlich ab. Die starke Annäherung von Sein und Seinsverstehen, die Verwechslung von Sein und Seinsgegebenheit tragen die Schuld an der Verfehlung. Zudem führt Heideggers Existentialanalyse zu einer Verkennung der Bedeutung des objektiven Geistes. Die Umbiegung der Seinsfrage in eine Sinnfrage ist wegen der Vieldeutigkeit von „Sinn“ verhängnisvoll. Was heißt „Sinn“? Man müßte auch nach dem „Sein von Sinn“ fragen. Das bedeutet aber eine Einengung der Seinsfrage. Zudem gibt es „Sinn“ nur für jemand, daher führt das Abgleiten der Seinsfrage in die Sinnfrage zu einer auf den Einzelmenschen relativen („zur meinigen“) Welt.

Husserl wird ebenfalls abgelehnt. So sehr Hartmann mit der phänomenologischen Methode: „zurück zu den Sachen“ sympathisiert, macht er Husserl mit Recht den Vorwurf, daß er nicht zu den Sachen, sondern nur zu den Phänomenen der Sachen gelangt sei. Mit der Methode der Einklammerung, des vor die Klammer Setzens, des Absehens vom Einzelfall, der Reduktion ist die *Intentio recta*, die natürliche Einstellung, die Gerichtetheit auf begegnendes Seiendes verlassen, ohne die eine Ontologie, die nicht Gegenstandstheorie, sondern Wissenschaft vom „Seienden als Seienden“ ist, zum Versagen verurteilt ist. Weil die natürliche Einstellung des Lebens ihre Fortsetzung in den Wissenschaften und in der Ontologie findet, können die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften für die Kategorialanalyse vorausgesetzt werden.

²⁰ Vgl. auch A. Wilmsen, *Ende der alten Ontologie?* (Scholastik, 1953).

Aber auch Hartmann gegenüber sind berechtigte Einwände am Platze²¹:

Während bei Aristoteles und in der Scholastik die Frage nach dem Seienden als Seienden die Kernfrage bildet, betrachtet H. eine allgemeine Kategorienlehre nur als Vorstufe, als Einleitung zu einer Realontologie der Seinstufen, für die er die Kategorialanalyse vorgenommen hat. Die Fundamentalkategorien sind für ihn nur Mittel zur Erreichung eines höheren Zieles. Daß er die Resultate der Einzelwissenschaften berücksichtigt, ist an sich berechtigt; denn auch sie sind neben den natürlichen Gegebenheiten Phänomene (zweiter Ordnung), die nicht übersprungen werden dürfen. Aber die Art, wie er sie ansetzt, ist zu beanstanden. Die Ontologie, die *philosophia prima* sein soll, wird ihrer Durchführung und Arbeitsweise nach nur *philosophia ultima*. Damit kommt die eigentliche Seinsfrage außer Sicht. Andere Schwierigkeiten kommen hinzu. Hartmann unterscheidet am Seienden einen rationalen, erkennbaren und einen prinzipiell unerkennbaren Bestandteil. Ist die Ontologie nur auf Teilstrukturen, Teilprinzipien, Teilgründen angewiesen, ist das Unerkennbare am Seienden gar recht weit und tief, wie kann man dann noch von einer Erkenntnis der Fundamente des Seienden als Seienden reden?

Hartmann trennt im Unterschied zu Aristoteles und der großen Tradition Ontologie und Metaphysik. Als Positivist kennt er nur eine innerweltliche Ontologie und ist auf dem metaphysischen Auge geradezu blind. Diese Blindheit wirkt selbst auf seine Ontologie zurück. Das beweist nicht bloß das unmögliche Teleologiebuch, seine ganze „Philosophie der Natur“ ist höchstens eine „Naturwissenschaftsphilosophie“, kommt an eine eigentliche Natur-Ontologie gar nicht heran. Man vergleiche nur, was er alles mittels des Selektionsprinzipes erklären will. Dort, wo Hartmann auf transzendent-metaphysische Probleme zu sprechen kommt, gerät er geradezu in eine affektgeladene Ablehnung. Auch in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit macht er sich die Sache leichter, als es der wahre Sachverhalt zuläßt. Ein Beispiel. Im „Aufbau der realen Welt“ behauptet er, bei Aristoteles gehe die Relation im *Προς τι* auf, auch die Scholastik sei in dieser Enge stecken geblieben. Er gibt dann an, welche Elemente nach seiner Auffassung in der Relation enthalten sind. Der wahre Sachverhalt dagegen ist, daß alles, was Hartmann anführt, bereits bei Thomas von Aquin steht, nur noch weit mehr, so daß Krempel ein über 700 Seiten starkes Buch über die Relationslehre des Thomas von Aquin veröffentlichen konnte. Jedem Kenner der mittelalterlichen Philosophie und Theologie ist apriori klar, daß die Scholastik angesichts der Trinitätslehre gerade dem Relationsbegriff eingehende Untersuchungen widmen mußte. Sein Werk über „Möglichkeit und Wirklichkeit“ ist ein durchgehender Beweis, daß ihm die eingehenden Untersuchungen über die Seinsmodalitäten von seiten der alten und neueren Scholastik unbekannt sind. Sonst wären ihm wohl so manche Paradoxien erspart geblieben.

²¹ A. Wenzl, *Fundamentalontologie — Metaphysik oder Ende der Metaphysik* (Sitz.-B. d. bayer. Ak. d. Wiss. 1950).

²² Sollte R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, 1953, die Auswirkung Wenzlscher Positionen sein, dann wäre allerdings eine gründliche Klärung notwendig.

Viel aufgeschlossener und positiver steht A. Wenzl einer ins Metaphysische führenden Ontologie gegenüber. Wenn er das eigentliche Problem einer Fundamentalontologie im Verhältnis des Seins zum Seienden sieht, wenn er dem Sein dem Seienden gegenüber eine immer verkannte Doppelfunktion zuschreibt, sofern es einmal die Voraussetzung des Konkreten, zeitlich Seienden, sodann das Sosein dieser Voraussetzungen bedeute, so kann man dieser Konzeption, richtig gedeutet, zustimmen. Daß dem Seienden ein noch „inhaltsloses, formloses, eigenschaftsloses Sein“ zugrunde liegen müsse, ist ein Irrtum, ist auch von den großen Ontologen nie behauptet worden, von Thomas von Aquin gewiß nicht. Daß Sein nur einen Sinn hat als Sein für ein Subjekt, ist ohne nähere Erläuterung leicht mißverständlich. Die Behauptung, daß dem Sein, das dem empirisch antreffbaren Seienden zugrunde liegt, ein dem Sein und dem Sosein teils vorausgehendes, teils in ihm gewordenes Sosein zukommt, das als Idee und Wille dem Seienden immanent ist und darin seine konkrete Bestimmung erfährt, läuft in der Linie einer idealistischen Deutung der Seinswirklichkeit, die allerdings eine Fülle von Einzelfragen in sich schließt, deren Verknötung nur im Rahmen einer Gesamtmetaphysik entwirrt werden kann. Was ist unter diesem Grundwillen und dieser Grundidee zu verstehen? Intellektiv sind sie nicht zu erfassen, sie sollen jenseits alles Wahrnehmbaren und Vorstellbaren nur erahnbar sein²³.

5. Zur Regional-Ontologie

Daß die Fundamentalontologie bei der Frage nach dem Sein von dem Seienden auszugehen hat, ist gewiß richtig; nur nicht in dem Sinne, daß die Einzelwissenschaften und die Regionalontologien die Grundlagen für eine allgemeine Ontologie abgeben könnten.

Die induktive Metaphysik mit ihrem von G. Th. Fechner („Zendoveska“-Vorwort) formulierten Programm, Verallgemeinerung durch Induktion und Analogie und vernünftige Kombination des von verschiedenen Seiten her gewonnenen Allgemeinen seien die einzigen theoretischen Wege und Weisen zu den fruchtbaren Grundlagen unseres Wissens, ist für eine allgemeine Ontologie zum Scheitern verurteilt. Die Seinsbestimmungen, die die allgemeine Ontologie grundsätzlich herausgearbeitet hat, müssen in der Regionalontologie auf ihre sinnhafte Anwendung, sachgerechte Abwandlung geprüft werden. Es ist prinzipiell nicht ausgeschlossen, daß ontologische Grundbegriffe zur Erfassung neu auftretender Wirklichkeitsbereiche nicht mehr ausreichen. Die ontologischen Grundbegriffe der Substanz (richtig gefaßt) und des Kausalprinzipes haben durchgehalten, sind durch einzelwissenschaftliche Ergebnisse gar nicht aus den Angeln zu heben. Mag die Quantenphysik den Substanzbegriff entbehrlich finden, die Naturontologie kann es nie. Ja selbst die tiefer lotenden Quantenphysiker diskutieren heute lebhaft die Frage nach

²³ Das ist nicht beachtet bei L. Strauß u. Torney, Der Substanzbegriff in der neueren Physik und seine Grenzen (Philos. Jahrb. 1956).

einer einheitlichen materiellen Substanz (etwa des Weltäthers) oder gar einer immateriellen Grundlage des physikalischen Geschehens²⁴.

Die Regionalontologien haben durch die Aufdeckung neuer Erfahrungsbereiche eine wesentliche Erweiterung erfahren. Die Mikrophysik hat neue ungeahnte Welten erschlossen, die der Ontologie schwierige Probleme aufgeben. Ob die am anschaulich verstellbaren Material gewonnenen Kategorien und Seinsbegriffe einer Ergänzung bedürfen, ob sich ein Zwischenreich zwischen dem Seienden und dem Sein auftut, muß durch die erst in Gang gebrachten Untersuchungen geklärt werden. – Entitäten, die nicht räumlich, aber doch der lebenden Keimsubstanz immanent sind, werden vom Vitalismus von jeher verteidigt. Der moderne Entelechie-Begriff, das sogenannte „Innen“ des Organismus geht in die gleiche Richtung. Neben dem bewußten Seelenleben ist der Bereich des Unbewußten in seiner fundamentalen Bedeutung aufgewiesen. Bereits vor sechzig Jahren hat der bis heute unerreichte Seelen-Analytiker Theodor Lipps auf dem internationalen Psychologenkongreß in München die Frage nach dem Unbewußt-Seelischen geradezu als die Frage der Psychologie erklärt.

Eine Ontologie der Person, die von Bonaventura, Thomas, Skotus geradezu mustergültig vorwärtsgetrieben wurde, bildet auch heute noch das große Anliegen und die ideale Aufgabe aller tieferschürfenden Psychologie. Freilich muß man sich über eines klar sein: Jeder Versuch, den Menschen von unten her aufzubauen und zum Verständnis zu bringen, ist von vorneherein zum Versagen verurteilt. Die menschliche Person ist eine Ganzheit und ist von oben her bis in ihre untersten Schichten durchstrukturiert und kann nur aus dieser Ganzheitsstruktur voll verstanden werden. Es ist kein Zufall, daß der heutigen Psychologie eine Ontologie der Person noch nicht geglückt ist, daß sowohl die Unterschicht wie der sogenannte noetische Oberbau völlig unzureichend charakterisiert sind. Der Aufbau der Person sieht anders aus, als sich das heutige Psychologen vorstellen. Eine Durchforschung der großen Scholastiker und Mystiker würde zur Aufhellung des Personaufbaues Wesentliches beitragen²⁵.

Ob unser Ich in ein übergreifendes Subjekt eingebettet ist (E. Becher, A. Wenzl), bedürfte der näheren Erläuterung und Begründung, um Grundlage für eine fruchtbare Diskussion zu werden. Tiefer greift R. Eucken mit seiner Verteidigung eines selbständigen ewigen Geisteslebens als einer über die sichtbare Welt hinausliegenden Überwelt. „Das geistige Leben entwickelt sich wie ein eigenes Reich gegenüber dem Menschen, es stellt seine Wahrheit hin als unabhängig von dem Wechsel und Wandel der menschlichen Lagen, von der Verschiedenheit und dem Zwist der Individuen, ja, es macht den Anspruch, aller Meinung und Neigung des Menschen weit überlegen zu sein und sie mit starkem Zwange meistern zu können, es gibt seine Inhalte als Normen, die alle menschlichen Leistungen messen und sie oft genug als unzulänglich,

²⁴ Das auf drei Bände berechnete Werk von M. Thiel, *Ontologie der Persönlichkeit*, Bd. I, 1950 enthält wertvolle Anregungen, läuft Gefahr, in eine „Alleweltsphilosophie“ auseinanderzufallen.

ja als verkehrt verwerfen.“ Dieses geistige Leben stammt aus einer tieferen Quelle als der Sondernatur des Menschen. Der Mensch gewinnt in ihm die Teilnahme an einem Weltleben, an einer höheren Stufe der geistigen Wirklichkeit. Ein solches übermenschliches Geistesleben führt in die theologische Problematik hinein und wird von Eucken auch mit dem persönlichen Sein Gottes in Beziehung gebracht – ob in einwandfreier Weise, steht in der Ontologie des Theologischen zur Erörterung. Ein solches Geistesleben tritt in innere Beziehung zum geschichtlichen Sein des Menschen, damit zur Ontologie des Geschichtlichen überhaupt. Th. Lessings Deutung der Geschichte als „Sinnggebung des Sinnlosen“ fällt in sich zusammen, weil einem absolut Sinnlosen kein Sinn beigebracht werden kann, zudem Sinnlosigkeit Sinn voraussetzt, und scheitert an dem Grundsatz, daß der Seinsbegriff ein teleologischer Begriff ist. Dagegen sind ernsthafte Probleme durch Danilewskis Typenlehre, Spenglers Kulturmorphologie, A. Toynbees Töchterkulturen einer Ontologie des Geschichtlichen gestellt worden. Wenn ein bedeutsamer Historiker Raum, Zeit und Kausalität als die Grundkategorien der geschichtlichen Wirklichkeit bezeichnet, so erhebt sich sofort die Frage, was denn in der Geschichte unter Raum, Zeit und Kausalität zu verstehen ist. Der geschichtliche Raum, die geschichtliche Zeit, die geschichtliche Kausalität (Kausalität aus Freiheit) bedeuten etwas anderes als diese Kategorien in den Naturwissenschaften beinhalten.

Oswald Spengler hat trotz des vielen Abwegigen in seinem Hauptwerk zweifellose Verdienste nicht bloß für die Kulturmorphologie, sondern auch für die Ontologie, indem er den Blick wieder für eine „allumfassende Symbolik“ geöffnet und Goethes Weisheit, daß „alles Vergängliche nur ein Gleichnis“ ist, wieder zu Ehren gebracht hat. Es ist eine längst in der Scholastik und Mystik ausgesprochene Wahrheit, daß aus den Gleichnissen und Sinnbildern der Welt Dinge die Tiefe des Seins und des Göttlichen herausleuchtet. Das symbolische Denken Bonaventuras wird hier wiederum in sein Recht eingesetzt. Damit tut sich ein Tor für eine ontologische Tiefenschau und für das Verständnis der Zusammenstimmung der Mannigfaltigkeit der Seinsbereiche auf. Was dem begrifflichen Denken versagt ist, soll aus der Spiegelung der Dinge in ihrer Wirklichkeitsfülle nicht bloß angedeutet, sondern wegen der alle Seinsbereiche durchwaltenden Analogie zu sinnlich-geistiger Anschaulichkeit gebracht werden.