

Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-andern

Von Heinrich ROMBACH (Würzburg)

Erster Schritt

Das Eine ist das wichtigste Thema der Metaphysik. Es wird seit zweieinhalb Jahrtausenden – seit der „Achsenzeit“ (K. Jaspers) – in allen Hochkulturen der Erde bedacht. Dabei erscheint es in unterschiedlichen Perspektiven und Brechungen und wird das Namenlose, das Brahma, das Nichts, der Weg, der Gott, das Absolute, das Sein oder ähnlich genannt. Die griechische Philosophie beginnt mit der These, daß allem das Eine zugrundeliege (das Wasser, das Feuer, das Apeiron, der Nous usw.) und daß alles im Grunde dieses sei. So ist das Eine das „Seiende“, im Sinne von: das einzige, das „ist“. Erst später treten die Begriffe Sein ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) und Seiendes ($\delta\acute{\nu}$) auseinander und „Sein“ kommt nicht mehr nur allein, sondern nur noch vorzüglich dem Einen zu.

Zu seiner Ehrenstellung und Bedeutsamkeit kommt das Eine dadurch, daß alles Denken des Vielen durch den Gedanken der Einheit erst ermöglicht wird. Schon um sich in die Vielheit zu verteilen, bedarf das Seiende der einen Ebene einer solchen Verteilung und des Vergleichs innerhalb eines Einheitshorizontes, der so erst das Viele als ein Anderes gegenüber der Einheit und als ein solches, das durch die Einheit überholt und zusammengeschlossen ist, kennzeichnet. Der Gedanke der Differenz setzt den Gedanken der Einheit voraus; daraus resultiert die *Metaphysik der Einheit*, der *Identität* und des *Seins*, „Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes.“ (Plotin)

Der erste Schritt in unserem Gedankengang führt zur Einsicht in die *regionalen Ontologien*, in denen nicht mehr das „Sein selbst“, sondern jeweils nur eine „Seinsweise“ erfaßt wird. Die moderne Ontologie beginnt dort, wo das Problem des Seins primär in der Gestalt des Problems der *Seinsweisen* erfaßt wird. Seinsweisen sind jeweils konkret und profiliert und können in ihrem inneren Bau beschrieben werden. Die Beschreibung der Seinsweisen ist die Aufgabe der Phänomenologie, jedenfalls dann, wenn sie sich in der Weise von Husserl und Heidegger versteht. Solange die Ontologie die Lehre vom Einen bleibt, bleibt sie unentfaltbar, kann sie sich nur als Ur-Intuitus begreifen, der nichts weiter besagt als das Eine und das Sein, ja der bereits durch diese „Namen“ in den Schein der Vielheit hineingezogen wird, weshalb es eigentlich unennbar, undenkbar und unfaßbar bleibt. Es ist nur in Rückwendung als der Grund alles Nennens, Fassens und Denkens, als der Ursprung, an den das Denken nur zurückdenken, auf den es aber nicht in seiner eigenen Wahrheit und Gestalt vordenken kann, anzuzielen und anzudeuten. Ontologie ist darum nur in der Erfassung der *Seinsweisen*, d. h. „nur als Phänomenologie möglich“ (M. Heidegger).

Über die regionalen Ontologien sagt Max Müller: „Durch jede Grundart der Intentionalität ... ist mir der Zugang zu einer Region, einem Seinsbereich gegeben: zur Natur, zur Geschichte, zu Religion, zur Kunst. Diesen Seinsbereichen gehören jeweils viele Gegenstände an. Alle Gegenstände kommen darin überein, zu sein. Den Gegenständen eines bestimmten, unzurückführbaren Seinsbereichs, einer Region also, ist ein bestimmtes Sosein gemeinsam: das Natürlichsein, Geschichtlichsein, Religiös-wertvoll-sein, das Kunstwerk-sein, Künstlerisch-wertvoll-sein usw. Diese Regionen können zueinander in einem bestimmten Fundierungsverhältnis stehen (so fundiert Natur als abstrakteste Region alle anderen als konkrete), aber nicht ineinander übergeführt werden. Wenn ich die ihnen entsprechende Einstellung nicht habe, die bestimmte Grundart des Verhaltens nicht betätige, so kann ich bestimmten Gegenständen nicht begegnen. In rein naturwissenschaftlicher Einstellung begegne ich keinem Kunstwerk, in rein ästhetischer Einstellung erlebe ich keine ethische oder politische Forderung, in rein religiöser Einstellung bleibt mir das Politische und die Realität ›Staat‹ verschlossen.“ (Sein und Geist [21981] 33)

Diese Darstellung der regionalen Ontologie können wir nur bestätigen. Sie befindet sich allerdings nicht in völliger Übereinstimmung mit dem Entdecker der regionalen Ontologien, Edmund Husserl. Für Husserl gibt es keine Region der Religion oder der Kunst, sondern nur solche ontologische Regionen wie Raumgebilde (in der Geometrie), wie materielle Raumgebilde (in der Physik), wie die Natur (in den Naturwissenschaften), wie die Zahlen (in der Mathematik), wie Phantasiegebilde (in der Psychologie), wie allgemeine Ideen und Begriffe (z. B. im Recht) usw. Sieht man genauer nach, so ergibt sich, daß Husserl im Grunde nur zwei vollständige und selbständige Regionen anerkennt, das „Physische“ und das „Psychische“. Darum gibt es eigentlich nur zwei Wissenschaften, die Naturwissenschaft und die Psychologie, wobei sich beide Grundwissenschaften jeweils noch in viele Disziplinen unterteilen, in die Einzelwissenschaften, die ungefähr zu den beiden Gruppen von Natur- und Geisteswissenschaften zusammenzufassen sind. Im Grunde wiederholen die Wissenschaften damit den Stufenbau der Wirklichkeit, der eigentlich nur die zweifache Welt von Natur und Geist kennt. Diese Einteilung ist im Cartesianismus Husserls begründet, und in philosophie-geschichtlicher Wendung kann man mit gutem Recht behaupten, daß der cartesische Dualismus von Körper und Geist, *res extensa* und *res cogitans*, die erste Gestalt der Einteilung in regionale Ontologien war.

Sieht man noch einmal genauer hin, so erkennt man, daß die Husserlsche Unterscheidung der regionalen Ontologien eigentlich nur eine innerwissenschaftliche Unterscheidung innerhalb der einen Ontologie der *Gegenständlichkeit* ist. Aus diesem Grund kann Husserl auch den regionalen Ontologien „Tatsachenswissenschaften“ zuordnen, ohne zu bedenken, daß dadurch eine bestimmte Grundform der Seiendheit und eine bestimmte Grundform der Zugänglichkeit absolut gesetzt, und damit eine bestimmte ontologische Vorentscheidung unwiderruflich gemacht ist. Im Unterschied dazu verweist der Gedanke der regionalen Ontologie, wie er in der Unterscheidung von Religion, Kunst, Geschichte u. ä. gemeint ist, auf eine Intentionalität, die nicht mehr nur auf die *vergegenständlichenden* Akte (Erkennt-

nis, Wissenschaft) beschränkt ist, bzw. auf Seinsbereiche, in denen der Mensch nicht mehr nur vergegenständlichend verfährt. Dergleichen grundlegende ontologische Differenzen erscheinen erst bei Scheler und Hartmann und vor allem bei Heidegger.

Das Problem der regionalen Ontologien erscheint erst dann voll und ganz, wenn dieser grundlegende Unterschied berücksichtigt wird und sich das Denken von der vergegenständlichenden Seinsvorstellung löst. Dann erst zeigt sich, wohin uns hier der erste Schritt führt: es gibt keine allgemeine Ontologie, sondern nur den Pluralismus der materialen Ontologien. Eine allgemeine Ontologie wäre eine formale Ontologie und als solche bloße Logik. Eine allgemeine Ontologie gibt den Vorteil preis, den man in der Wendung des Denkens zu den regionalen Ontologien im Hinblick auf Ausführlichkeit und Durchführbarkeit der Ontologie überhaupt gewonnen hat. Es gibt nur regionale Ontologien; es gibt keine formale oder allgemeine Ontologie. Dies ist die Grundthese, die ein entschlossen zur Ontologie übergehendes Denken setzt. Die Grundthese ergibt sich daraus, daß „Sein“ in dieser Wendung nicht mehr das „Ganze“ des Seienden, sondern seine bestimmte Prägung, die Art und Weise, *wie* es „ist“, meint. Ontologie wird erst dann sprechend, wenn man das „ist“ als einen jeweiligen *Modus* des Wirklichkeitsvollzugs versteht, der einen grundlegenden Typus des Seienden fixiert und somit von unten her und aus der radikalsten Bedeutsamkeit heraus alle einzelnen Vollzugsweisen und Eigenschaften prägt. Sein, das sagt beim personalen Seienden etwas anderes als beim tierhaften Seienden; bei diesem wieder anderes als beim mineralischen, beim stellaren, beim künstlerischen, beim religiösen, oder bei was sonst für einem Seienden. Die Person hat nicht nur andere Eigenschaften als das Tier (als das Mineral, als das Kunstwerk usw.), sondern hat eine andere *Weise zu sein*, das personale Seiende z. B. „setzt“ sich selbst und lebt nur zufolge einer jeweiligen Gesamtsetzung seiner Seins- und Verhaltensweisen als „verantwortlich“, als „frei“, als „betreffbar“, eben als „personal“. Freiheit ist nicht eine „Eigenschaft“ des Menschen, sondern seine *Weise zu sein*. Hat nun aber das Sein „Weisen“, so kann es niemals ohne eine solche *bestimmte* Weise sein. „Sein überhaupt“ gibt es nicht, oder kann nur als das Zusammenspiel der konkreten Seinsweisen gemeint sein, als das Zusammenspiel, das man aus der konkreten Beschreibung der einzelnen *materialen* Seinsweisen erheben muß.

Darin bekundet sich die Herkunft der „Seinsweisen“ aus dem antik-mittelalterlichen Begriff des „Wesens“ (*ousia, essentia*), der Seinsstufen wie Pflanze, Tier, Mensch, reiner Geist meint. „Wesen“ meint dabei das partizipiale Sein, wie es sich noch im deutschen Wort „gewesen“ bekundet. Gewesen besagt soviel wie „geseint“, alemannisch *gî*, schwäbisch *gei*, Wesen ist also soviel wie Sein verbal genommen, Seinsvollzug, Seinsweise. Die regionale Ontologie Husserls ist, historisch gesehen, eine Wiederaufnahme der antik-mittelalterlichen Wesenslehre, als welche sich die Metaphysik hauptsächlich entwickelt und dargestellt hat.

Es gibt also nur materiale Ontologien, keine formale oder allgemeine Ontologie. Dies macht sich schon deutlich bei Husserl bemerkbar, obwohl er den vollen materiellen Sinn und die gewaltigen ontologischen Differenzen zwischen den Regionen noch nicht vor Augen bekommen hat. So schreibt er: „Die sog. formale

Region⁶ ist also doch nicht etwas den materialen Regionen (den Regionen schlechthin) Koordiniertes [gemeint ist: Gleichgeordnetes, Gleichgestelltes], sie ist eigentlich nicht Region, sondern eher Raum von Region überhaupt, sie hat alle Regionen mit allen ihren sachhaltigen Wesensbesonderungen statt neben sich, vielmehr (wenn auch nur formaliter) unter sich. Diese Unterordnung des Materialen unter das Formale bekundet sich nun darin, daß die formale Ontologie zugleich die Formen aller möglichen Ontologien überhaupt (sc. aller „eigentlichen“, „materialen“) in sich birgt, so daß sie den materialen Ontologien eine ihnen allen gemeinsame formale Verfassung vorschreibt...“ (Ideen, Band 1, Husserliana III, 27)

Natürlich schriebe eine formale Ontologie, wenn es sie gäbe, den materialen keine gemeinsame allgemeine Verfassung vor, da das Entscheidende des ontologischen Unterschieds zwischen den Regionen darin besteht, daß sich jeweils *alles* ändert, auch die scheinbar formalen Kategorien. Nehmen wir z. B. das „und“, das ganz formal und allgemein in allen Regionen zu gelten scheint, und sehen wir näher hin, so zeigt sich ein wesentlicher Unterschied beispielsweise darin, daß man folgende zwei Sätze sinnvoll formulieren kann: „Drei und fünf ist acht“, „drei und fünf sind ungerade Zahlen“. „Und“ meint jedesmal etwas grundwesentlich anderes, d. h. es gehört jeweils einer anderen materialen Region an, so daß dieselben Gegenstände (fünf, drei) je anders genommen werden und ihre Zusammenfassung daher jeweils etwas anderes erbringt.

Ein anderes Beispiel: Die Zahlen scheinen einen allgemeinsten formalen Sinn zu haben, der sich in allen Regionen gleichartig darstellt. Es ist aber nicht so, wie folgendes Beispiel zeigt: Fünf Äpfel sind mehr als ein Apfel (kosten mehr, stellen zusammen einen höheren Wert dar), fünf Personen sind aber nicht „mehr“ als eine Person (stellen keinen höheren Wert dar). Fünf Personen sind zwar als raumkörperliche Dinge mehr als eine Person, aber als Personen sind sie nicht mehr, stellen keinen höheren personalen Wert dar als eine Person, möglicherweise sogar einen geringeren. Man kann sich nun allerdings nicht auf den Standpunkt zurückziehen, daß in der personalen Dimension Vielzahl oder Zahl überhaupt gar nichts bedeutet, denn es gibt sehr wohl die Zweiheit als „Paar“, was eine veritable personale Bedeutung, auch im Sinne einer positiven Wertung, hat. Ebenso die Dreiheit, die Gruppe usw. Die personalen Bedeutungen der Zahlen sind etwas ganz anderes als ihre mathematischen Bedeutungen. Es gibt auch eine personale Vielheit, ein personales „Zählen“, das die Sprache meint, wenn sie sagt: „wir zählen auf dich.“ Auf diese Weise dokumentiert die Unterschiedlichkeit der Bedeutung von Zahl und Zählen, daß auch die vermeintlich formalen Kategorien etwas *toto coelo* anderes bedeuten (also *Materiales*), wenn sie in anderen Regionen als der mathematischen angewandt werden. Es gibt keine einzige Kategorie, die in allen Regionen gleichsinnig angewandt werden könnte, auch nicht die Kategorie „Sein“, auch nicht die Kategorie „Einheit“. Es gibt also „das Eine“ gar nicht, sofern dieses das über allen Regionen stehende, nicht selbst wieder in eine Seinsweise und in eine bestimmte Form von Einheit geschlagene letzte Sein sein soll.

Der erste Schritt unseres Ganges führte uns weg vom Einigen und hin zum Mannigfaltigen der materialen Ontologien, die in je anderer Weise das Motiv der

Einheit und des Seins durchspielen. Man muß das „Eine“ und das „Sein“ vergessen, wenn man konkrete, inhaltlich bestimmte und sachlich zutreffende Ontologie treiben will. Alle Versuche einer weitergehenden Verallgemeinerung und Zusammenfassung ist die Preisgabe der Ontologie und der Verrat des ontologischen Denkens, das der eigentliche Sinn und der Probestein aller Philosophie ist.

Zweiter Schritt

Der erste Schritt hat uns vom *Einen* und vom *Sein* zu den vielen *Seinsweisen* geführt. Der zweite Schritt führt uns ins Innere einer jeweiligen Seinsweise und zeigt uns, daß es darin nur eine *jeweilige* Form der *Erfahrung* gibt. Wir sprechen von *originärer Erfahrung* (im Anschluß an Husserl, aber nicht genau in seinem Sinne) und meinen damit, daß in jeder Region eine eigene Weise der Erfahrung der darin georteten Gegenstände gilt. Es gibt keine Erfahrung überhaupt, sondern nur eine Je-Form der Erfahrung, die unableitbar von anderen Je-Formen für sich besteht und die der Mensch schon ausgebildet besitzen muß, wenn er sich in der betreffenden Region umsehen will. Die phänomenologische Bedeutung Max Schelers liegt u. E. darin, daß er auf die Eigenart der jeweiligen originären Erfahrung innerhalb einer Region aufmerksam gemacht hat. Man kann z. B. in der Region der Werte (wenn es so etwas gibt) keine Wahrnehmungen haben, sondern nur „Wertnehmungen“. Das bedeutet: man erfaßt nicht zuerst Werte, zu denen man sich dann zustimmend oder ablehnend verhält, sondern man nimmt Werte überhaupt nur *wertend*, d. h. sich in Zustimmung oder Ablehnung entscheidend wahr. – Auch nimmt man nicht zunächst Dinge wahr, an denen man sodann Werte erfaßt, sondern die Dinge sind immer nur in einer jeweiligen Wertdimension als die dort gültigen „Wertsachen“ in originärer Erfahrung erfahrbar. Man kann also nicht zunächst Gegenstände wahrnehmen und an ihnen dann einen Wertcharakter, wie den des Kunstwerks, erfassen, sondern man muß sie von Grund auf als Kunstwerke und d. h. schon von Anfang an als in einer bestimmten Wertigkeit stehend erfassen. Der Kunstwert hängt dem Gegenstand nicht an, sondern bestimmt das Dingphänomen durch und durch, ergreift beispielsweise auch die Materie daran, die nicht bloß materielles Substrat für die künstlerische Form ist, sondern selbst schon eine eminent künstlerische Sache ist, und somit ungeschieden und unabscheidbar zur Gesamtgestalt des Kunstwerks gehört. Eine bestimmte Gestalt kann nur in Eichenholz oder in Erz oder in Muschelkalk gebildet sein; würde das, was in Marmor gebildet ist, in Muschelkalk gebildet werden, so würde eine Entwertung des Werkes im ganzen bzw. die Beraubung des Kunstcharakters dieses Dinges die Folge sein.

Max Scheler hat den Sinn der originären Erfahrung am deutlichsten im Hinblick auf die religiöse Region oder Dimension dargestellt und dort gezeigt, daß man nicht zunächst das Objekt „Gott“ denken kann, um sich dann noch „glaubend“ zu ihm zu bekennen, sondern daß man den Gott des Glaubens nur im Glauben erfaßt; bei der Abschwächung ins bloße Denken wird dieses „Objekt“ um das Wesentliche gebracht. Man kann sich also nicht in die religiöse Dimension begeben, um sodann

darin Akte des Glaubens oder des Nichtglaubens, Akte der Sündhaftigkeit oder des Heils oder was immer zu setzen, sondern man kann nur, *indem* man glaubt oder betet oder segnet, in die Dimension des Religiösen gelangen. Alle Negationen dieser Akte (Nichtglauben, bloßes Wissen, Leben im Allgemeinen) gehören in eine andere Dimension, bzw. sie bestehen darin, daß man aus der Region des Religiösen gefallen ist. Wenn der Atheist Gott leugnet, dann sagt er nicht nein zu *demselben* Gott, zu dem der Theist ja sagt. Hätte der Atheist denselben Gott wie der Theist, so würde er ja sagen und wäre Theist. Ebenso umgekehrt: hätte der Theist denselben Gott wie der Atheist, so würde er nein zu diesem Gott sagen und wäre Atheist. Es handelt sich um verschiedene Götter, bzw. es handelt sich nur einmal um Gott, da sich nur der Theist in der religiösen Region befindet; der Atheist kennt diese Region nicht, hat gar nicht das Auge für sie, „weiß“ aber nicht, daß es da, wo er nichts sieht, etwas zu sehen gibt. Sehen heißt hier „glauben“, Nichtsehen heißt „nicht glauben“. Sehen ist die Fähigkeit zur originären Erfahrung in einer Region.

Die originäre Erfahrung ist eine Weise der Identität mit der Dimension, in der sie „gilt“, sie ist der ontologische Zugehörigkeitscharakter, ohne den man gar nicht in diese Dimension zu gelangen vermag. Der Zugehörigkeitscharakter kann auch in keiner Weise gesteigert werden, sondern ist die vollständige Erfüllung der Dimension in allen ihren Momenten und Teilen, und darin zugleich die Selbstdarstellung der Identität, die die jeweilige Dimension zur Dimension macht, bzw. sie als ontologische Struktur konstituiert. Die Dimensionen sind ontologische Strukturen, d. h. sie sind Seinsartikulationen, die nur in dieser Form, wie sie sind, möglich sind, und die ihre Momente nicht als Teile in sich aufnehmen und etwa nur prägen, sondern die durch die „Aufnahme“ von Elementen etwas anderes aus diesen Elementen machen. Darum wird der Eintritt in die religiöse Dimension in der Form der Taufe vollzogen, die eine ontologische Verwandlung, eine „Wiedergeburt“ im ganzen Sein bedeutet. *Jede* Region hat ihre „Wiedergeburt“, und ihre „Taufe“, nicht nur die religiöse, denn jede Dimension bedeutet eine ontologische *Verwandlung* des Menschen, da in jeder Dimension eine andere und neue Art der transzendentalen Subjektivität notwendig ist.

Die „originäre Erfahrung“ einer Dimension ist nicht nur die Art und Weise, wie die dort vorhandenen „Gegenstände“ erfaßt werden, sondern auch die Art und Weise, wie der Mensch sich darin als Mensch und als Erfahrender konstituiert. In gewissen Regionen konstituiert er sich nicht, sondern wird konstituiert. Zugleich gilt, daß die originäre Erfahrung universal ist, denn sie gibt die gesamte Struktur, wenn auch in jeweiliger Abschattung und Perspektive. Sie ist an keiner Stelle schwächer als an einer anderen, an keiner Stelle weniger zugänglich und nirgendwo nur teilhaft. Sie ist die Art der Teilhabe, oder besser die Art, wie die Identität, die der ontologische Grundcharakter der jeweiligen Struktur ist, in das Subjekt einzieht.

Ein charakteristisches Beispiel für originäre Erfahrung finden wir bei *Friedrich Schiller*. Was Schiller „Anmut“ nennt, ist die Identität mit der sittlichen Dimension, die derjenige in sich ausbildet, der den Übertritt in die Dimension der Sittlichkeit, als in eine ontologisch eigentümliche Region, „mit Leib und Seele“ vollzieht. Er kann diesen Übertritt überhaupt nur „mit Leib und Seele“ vollziehen,

da die Subjektivität, die sich in dieser Dimension konstituiert, die Totalität der Vermögen beinhaltet. Es wird nicht nur die Seele und der Geist „wiedergeboren“, sondern auch die Leiblichkeit, in der sich Seele und Geist realisieren. Wer also wirklich in die Dimension der Sittlichkeit als in eine eigentümliche ontologische Region eintritt, wird in die *originäre Erfahrung* des Sittlichen einbezogen, die als originäre so unmittelbar mit dem sittlichen Handeln verknüpft ist, daß kein Akt der „Entscheidung“ und des „Handelns“ notwendig oder auch nur möglich ist. Das eigentümliche Kriterium der Zugehörigkeit zur sittlichen Sphäre ist darum die *Unmittelbarkeit* der sittlichen „Handlung“, die ohne Bedenken und Besinnung, ohne Bedingung und Voraussetzung, also eben eigentlich ohne „Handlung“, erfolgt. Wer in die sittliche Sphäre so eingegangen ist, kann eine bestimmte Situation nur so „sehen“, daß darin bereits ein bestimmtes Handeln beschlossen, ja ausgeführt ist. Er hilft dem notleidenden Menschen nicht darum, weil es ihm die Pflicht gebietet, sondern weil er ihn nicht leiden „sehen“ kann. Schiller hat den Einbezug in die originäre Erfahrung allerdings zunächst falsch gedeutet, indem er ihn so erklärte, daß ein Mensch, der sich oft und intensiv den sittlichen Forderungen unterzogen hat, den sittlichen Charakter als eine „Natur“ in sich ausgebildet hat, die nun „wie ein Trieb“ wirkt. „Anmut“ ist dann das sittliche Verhalten, das nicht aus der Vernunft und aus dem Charakter, sondern aus der Gesamtnatur des Menschen, aus seiner ganzen neugebildeten Triebstruktur („aus der vollständigen anthropologischen Schätzung“) erfolgt. In der Weise der sittlichen Anmut lebt und reagiert der Mensch, der seine Sinnlichkeit so vollständig – meint Schiller – der Herrschaft der Vernunft unterworfen hat und sie so vollständig von dieser Herrschaft durchtränken ließ, daß von Anfang an keine Differenz aufkommen kann und der Mensch die Motive seines Handelns ganz seiner unmittelbaren Natur, d. h. seinen sittlich *verwandelten* Trieben überlassen kann. Dies ist eine irreführende Deutung. Es geht nicht um die Gewöhnung an das Sittliche – denn Gewöhnung ist nur Veränderung der Sinnlichkeit –, sondern es geht um die Konstitution einer neuen Subjektivität, in der in neuer Weise empfunden, erfahren, gedacht und gehandelt wird. Es verwandeln sich darin nicht nur die Antriebe, sondern zuvor schon die Wahrnehmungen und natürlich auch die Gedanken, es verwandelt sich die ganze Lebens- und Leidensweise des Menschen. Die Gesamtstruktur des Menschen handelt, nicht nur ein Teil der Gesamtstruktur, auch nicht der höhere und höchste Teil, genannt Vernunft. Wer pflichtmäßig handelt unter der Herrschaft der Vernunft, handelt ewig nur pseudo-sittlich. Der wahrhaft sittlich handelnde Mensch „ist“ sittlich, und er handelt nur darum sittlich, weil sein Handeln aus seinem Sein erfließt. Das Sittlichsein ist die Weise, wie er in *originärer Erfahrung* in die Gesamtstruktur des Sittlichen eingelassen ist und darin als ein lebendiger Teil derselben zu sein und zu wirken versteht.

Ein weiterer Zeuge für die originäre Erfahrung ist *Blaise Pascal* in seiner Darstellung des „esprit de finesse“, auch hier wieder vor allem im Bereich der Moral. Für die originäre Erfahrung bzw. für den esprit de finesse gibt es die Differenz zwischen Norm und Faktum, Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit nicht. Der „Feingeist“ „sieht“ die moralische Situation schon so unmittelbar und originär im moralischen Licht, daß daraus die moralische Handlung *unmittelbar*

entspringt, für die dann freilich die wenigen Regeln und Gesetze, nach denen die offizielle „Moral“ urteilt und handelt, viel zu grob, viel zu äußerlich und viel zu einfach sind. Die wahre Moral „spottet“ daher der (normativen) Moral (*la vraie morale se moque de la morale*), da sie viel zahlreichere und viel schwierigere „Regeln“ besitzt, und sie dennoch viel leichter „erfüllt“. Die Regeln sind keine „Regeln“ und die Erfüllungen keine „Erfüllung“; die jeweilige Situation erscheint schon als Moment *in* der moralischen Struktur und hat ihre gemäße Reaktion immer schon bei sich.

Freilich muß man auch sehen, daß die originäre Erfahrung nur selten erreicht wird. Gewöhnlich hilft sich der Mensch mit einer allgemeinen Erfahrung, die dann für die jeweilige Region mit zusätzlichen, regionsspezifischen Charakteren ausgestattet wird. So bedarf es innerhalb der Region der Kunst der „Kenntnis“ spezieller „ästhetischer“ Eigenschaften, die zur normalen Erfahrung eines Dinges hinzukommen muß, wenn diese Erfahrung als solche eines Kunstwerks verstanden werden soll. Die *Ästhetik* ist ein (schlechtes) Hilfsmittel, mit dem einem Subjekt, das die originäre künstlerische Erfahrung nicht hat, zur Not in die Kunstregion hineingeholfen werden kann; wobei dann allerdings diese Region niemals als das erscheinen kann, was sie in Wahrheit und Wirklichkeit ist. – In derselben Weise ist die *Dogmatik* ein Hilfsmittel, mit dem denjenigen Menschen, die nicht zur originären Erfahrung gelangen können, zu einer notdürftigen Analog-Erfahrung des Religiösen verholffen werden kann, und wieder in ähnlicher Weise ist die *Pädagogik* das Hilfsmittel, mit dem einem nicht zur originären Erfahrung des Erzieherischen gelangenden Menschen zu einer Ersatz-Erfahrung verholffen werden kann, mit der er aber möglicherweise in dieser Dimension mehr Schaden als Nutzen anrichtet, selbst dann (und gerade dann), wenn er seinen Analog-Erfahrungen mit den Hilfsmitteln der pädagogischen „Erfahrungswissenschaft“ aufzuhelfen sucht. In diesem Sinne sind alle Wissenschaften verschärfte Analog-Erfahrungen, die den Mangel an originärer Erfahrung durch verschärfte Kategorien der *zusätzlichen* Eigenschaftsbestimmung zu ersetzen suchen, Eigenschaftsbestimmungen, die mit zunehmender Verschärfung vom Kernphänomen der originären Region wegführen, wenn sie auch dabei an Wissenschaftlichkeit gewinnen. Die „Krisis der europäischen Wissenschaften“ (Husserl) hat in dieser unerkannten Schere ihren Grund.

Leider sind originäre Erfahrungen selten und Theorien der originären Erfahrungen, einschließlich adäquater phänomenologischer Beschreibung derselben, noch seltener. Überall herrscht noch die (unbeholfene und immer fehlgehende) Analog-Erfahrung – und ebenso die (irrtümliche und ungenaue) Allgemein-Ontologie vor, sei diese nun unbewußt am Werke oder in scheinbar philosophischen Analysen und Theorien (z. B. „Handlungstheorie“) entwickelt. Die Probleme der Wissenschaft und die Probleme der Menschen sind jedoch nur dann adäquat zu lösen, wenn von der analogen zur originären Erfahrung übergegangen wird. Für diese und in dieser schließt sich die Kluft zwischen Problem und Lösung. Die originäre Erfahrung entwickelt sich zwar lebendig (d. h. historisch) weiter und weiter, aber nicht auf dem Weg von Problem und Lösung. Vielleicht kommt der Mensch erst dann auf seinen „Weg“, wenn er diese lebendige Weise des Gehens entdeckt.

Dritter Schritt

Jede Region hat ihre eigene Ontologie und ihre eigene Erfahrungsweise. Dies war das Ergebnis der ersten beiden Schritte. Aber die Regionen behalten ihren ontologischen Charakter nicht unveränderlich bei, sondern wandeln ihn zu jeweiliger *geschichtlicher* Besonderheit. So gibt es nicht die überzeitliche Region Kunst, in der sich sodann die geschichtlichen Phänomene der Kunst abspielen, sondern der Gesamtbereich verwandelt seine Verfaßtheit, seine ontologische Struktur im Laufe der Geschichte selbst. Verschiedene Epochen wie Gotik und Renaissance stellen nicht nur verschiedene „Kunststile“ dar, sondern in ihnen *bedeutet* Kunst jeweils und im ganzen etwas anderes. Kunst nimmt zu verschiedenen Zeiten einen je anderen Platz im gesamt menschlichen Haushalt, in der menschlichen Grundstruktur ein. Dasselbe gilt für Religion, für Politik, für Ökonomie, für Sittlichkeit, für Erziehung, für Arbeit usw. In diesem Sinne gibt es nicht eine eindeutig durch alle Zeiten hindurch geltende Idee Gottes, die dann vielleicht verschieden beantwortet oder in verschiedenen Kulturen verschieden verehrt wird, sondern die Gesamtwesenheit des Göttlichen verwandelt sich, so wie sich die Gesamtwesenheit des Menschen verwandelt. In diesem Sinne gibt es nicht nur eine *Menschengeschichte*, sondern auch eine *Göttergeschichte*, einen Wesenswandel des Göttlichen, ohne den man die Mannigfaltigkeit der Religionen und die Unterschiede ihrer epochalen Ausgestaltung nicht verstehen kann.

Der erste Denker, der eine solche Göttergeschichte als Göttlichkeitsgeschichte in großer Eindringlichkeit gedacht und dargestellt hat, ist *Friedrich Hölderlin*, dessen Dichtwerk sich im ganzen als eine Fassung des Gedankens der Geschichtlichkeit Gottes und der sich verwandelnden *Gesamtstruktur* von Göttlichem und Menschlichem darstellt.

So wie sich die Gesamtwesenheit der Kunst und die Gesamtwesenheit der Religion geschichtlich verwandeln, so auch die Gesamtwesenheit des Sozialen, des Politischen, des Pädagogischen, des Moralischen, des Ökonomischen und was wir immer als ontologische Region ansehen können. Es gibt also nicht nur eine Pluralität der Ontologien nach der Zahl der ontologischen Regionen, es gibt auch noch innerhalb dieser Regionen soviel verschiedene Ontologien, wie sich geschichtliche Epochen ausgebildet haben. Der eigentliche Inhalt der Geschichte ist dieser Wesenswandel der Regionen und damit die Gesamtverwandlung der Ontologie des Menschen bzw. der für den Menschen, für Gott und für die Wirklichkeit gemeinsamen *ontologischen Gesamtstruktur*, die die jeweilige „Zeit“ oder „Epoche“ in ihrer Einheit und Bedeutsamkeit ausmacht. Man hat solange nichts von der *Geschichtlichkeit* begriffen, solange man sie nicht als eine *ontologische Verwandlungsgeschichte* begriffen hat.

Vierter Schritt

Der dritte Schritt führte zur Erkenntnis, daß die ontologischen Regionen einen geschichtlichen Wandel durchmachen, der ihre jeweilige ontologische Verfaßtheit

durch und durch tangiert. Die Frage ist nur, von woher dieser ontologische Wandel erfolgt. Er kommt weder vom Himmel noch aus einer inneren Zwangsfolge der betreffenden Dimension; er wird vielmehr durch die großen und gültigen Werke erwirkt, die die Region im ganzen betreffen und ihr eine neue Struktur aufprägen. Das große *Kunstwerk* verwandelt den Bereich von *Kunst* überhaupt. Es gibt darin nicht nur dem Werk, sondern auch dem Betrachter und dem Schöpfer einen neuen Platz, und so gestaltet sich im Werk und durch es der Schöpfer und seine Zeit neu. In solcher Weise schaffen die Künstler eine je neue Struktur der Kunst, die dadurch auch eine neue Struktur des Menschlichen und des Göttlichen, ein neues Selbstverständnis der geschichtlichen Menschheit bedeutet.

Ebenso sind die großen Religionsstifter wie Zarathustra, Buddha, Jesus nicht nur große Gestalten *innerhalb* des religiösen Lebens, sondern auch große Gestalter *des* religiösen Lebens selbst. Jesus setzt nicht nur neue Inhalte für den von ihm vorgefundenen Traditionsrahmen der Religion, sondern er bildet diesen Rahmen um, indem er eine neue religiöse Struktur schafft, in der nicht nur er selbst, sondern auch die vergangenen Gestalten und Inhalte der Religion im neuen Licht und in neuen Verhältnissen erscheinen. In Jesus wird eine neue originäre Erfahrung manifest; dadurch wird eine neue religiöse Ontologie gestiftet.

Wer Buddha kennenlernen will, wird seine „Lehre“ zunächst im Bereich des „Religiösen“ zu verstehen suchen, wird dann aber bald merken, daß sie eine Religion ohne Gott, ohne Frömmigkeit und ohne Lehre in einer völlig anders gestalteten Verfaßtheit des menschlichen Daseins und der „religiösen“ Bedeutungen ist. Der Buddhismus ist nicht nur eine andere Religion, sondern er gehört auch in eine ganz andere Dimension der Religiosität als das Christentum. Und das gilt für jede große Religion; sie schafft auch jeweils eine neue religiöse Sphäre, eine neue ontologische Region, in der sowohl sie selbst wie alles andere des menschlichen Daseins und der Geschichte, der Natur und der Wirklichkeit neu aufscheint.

Es gibt also nicht nur eine Vielheit der regionalen Ontologien, und darin nochmals eine Vielheit geschichtlich epochaler Ausprägungen, sondern es gibt eine Jeweiligkeit der regionalen Ontologie im einzelnen *Werk* dieser Region selbst. Jeder große und bedeutende „Gegenstand“ innerhalb einer Region definiert diese Region neu und organisiert ihre ontologische Struktur in einer neuen Weise. Damit hat sich, so jetzt in diesem vierten Schritt, die Ontologie bis zum *Seienden* herunter spezifiziert. Sie ist nicht mehr ein umfassender Horizont, innerhalb dessen eine Vielheit von Seiendem erscheint, sondern sie ist der *jeweilige* ontologische Horizont eines jeweils *einzelnen* On. Das gilt vermutlich nicht nur für die großen Werke in den verschiedenen Regionen, sondern es gilt in abgeschwächter Weise für jeden *einzelnen Menschen*, dessen Besonderheiten in Leben und Verstehen, in Wollen und Handeln, aus einer nur ihm verständlichen Modifikation der regionalen Strukturen begreiflich ist. Es mögen minimale Differenzen sein, die das Kunst- oder Religions- oder Sittlichkeitsverständnis des einen Menschen vom anderen unterscheiden, sie reichen doch, da sie die Gesamtstruktur betreffen, bis in alle Verästelungen und Konkretionen hinein und motivieren so eine *ontologische Besonderheit des jeweiligen Daseins*. Jeder Mensch hat seine eigene Ontologie, und vielleicht nicht nur jeder Mensch, sondern jedes lebendige Wesen auf dieser Welt.

Überall prägen sich Minimalitäten aus, die von strukturaler Bedeutung für das betreffende Lebewesen sind, diesem in seinem Leben den Charakter der Jeweiligkeit, der Jemeinigkeit und der Jeeigenheit gebend. Die „Innerlichkeit“, die zu einem jeden Lebewesen gehört, ist in ontologischer Sicht vielleicht nur die Eigenbedeutsamkeit der ontologischen Verfassung, die nur aus ihrer eigenen Stimmigkeit heraus erfaßt, also nur „von innen“ begriffen und gelebt werden kann. Die Unmittelbarkeit der je eigenen Innerlichkeit ist in der Spezifikation der ontologischen Struktur begründet, die nur in originärer Erfahrung, d. h. nur in der Identifikation mit sich selbst erfaßt werden kann. Dies hindert freilich nicht, daß zwei und mehrere, ja viele, vielleicht sogar alle Menschen in bestimmter Hinsicht an der Genese übergreifender Strukturen beteiligt sein können und somit an derselben Innerlichkeit, an derselben Wir-Identität teilhaben. Nur daß diese Wir-Identität nicht aus der „Kommunikation“ und Mitteilung von Ichidentitäten entsteht, sondern aus der ontologischen Erwirkung einer eigenen Seinsverfassung, die als neue Entität auch eine neue Identität besitzt.¹ Nicht nur das Seiende, sondern dem voraus schon das Sein verwandelt sich. Geschichte ist Seinsverwandlung. Geschichte ist Seinsgeschichte; dies hat Martin Heidegger mit größter Eindringlichkeit gesehen und gesagt. – Aber die Seinsgeschichte geschieht uns nicht vom Sein her, nicht von einem „Es gibt“ als schlechthin unbegreifliche „Gabe“ und als unhinterfragbares „Geschick“, sondern es geschieht *im Seienden* und *durch es* allein. Das große *Kunstwerk* arbeitet mit an der Seinsgeschichte der Kunst, durch die der Seinscharakter des Kunstwerks, aber mit diesem auch der Seinscharakter des Menschen, des Gottes und der Wirklichkeit bis in den Grund hinunter und bis in die äußersten Verästelungen und Konkretionen hinaus verwandelt wird. Ebenso verwandelt sich der ontologische Gesamtcharakter des Religiösen im geschichtlichen Vollzug des *religiösen Werkes* und *Lebens* selbst. Die Wesensgestalt Gottes wird verwandelt, wenn der Mensch in einer neuen Weise beten lernt. Der Mensch nimmt sich selbst und den Gott „ins Gebet“ – und insgleichen nimmt Gott den Menschen „ins Gebet“ – und das Gebet ist das Hinübergehen in die originäre Erfahrung innerhalb der religiösen Struktur. Dasselbe gilt für alle ontologischen Strukturen. Die ontologische Geschichte der Regionen, sowie auch die ontologische Geschichte der Gesamtstruktur aller Regionen, wird konkret geführt und geleistet im einzelnen Werk und in der einzelnen Tat, je nach dem Maß ihrer Grundbedeutsamkeit, ihrer Totalität und ihrer Radikalität. Wenn „radikal“ von radix kommt, dann ist jedes radikale Werken und Tun auf die Wurzeln des gesamten Seinsbereichs, d. h. auf den Seinscharakter der ontologischen Verfassung als der betreffenden Lebensdimension im ganzen bezogen. Seinsgeschichte geschieht radikal, d. h. sie geschieht im Menschen und durch den Menschen, im Werk und durch das Werk, in der Wirklichkeit und durch die Wirklichkeit.

¹ Für die Strukturontologie gibt es keine Relationen zwischen Entitäten, sondern Relationen nur innerhalb einer Struktur, d. h. innerhalb einer Entität; für sie hängt der Seinscharakter am Strukturcharakter, nicht umgekehrt. (Vgl. H. Rombach, Strukturontologie [Freiburg/München 1971] 25 ff.)

(Übrigens: nirgendwo ist die Einsicht in die Identitätserfahrung der originären Erfahrung und des originären Handelns soweit getrieben wie im Buddhismus. Die originäre Erfahrung hat auch nur dort einen Namen erhalten: Erleuchtung, satori. Daran gemessen ist die Selbsterfahrung innerhalb des Christentums fast immer im abgeleiteten Analog-Bereich verblieben, ausgenommen die Mystik.)

Versteht man unter „Sein“ den „Horizont“ für Seiendes, der sich in „ontologischer Differenz“ hinter und jenseits des Seienden aufbaut und von dort her die „Offenheit“ und „Lichtung“ schafft, in der das Seiende sein Sein zu haben und darzustellen vermag, so müssen wir dieses „Sein“ in Richtung auf die *Wirklichkeit* überschreiten. Im Einzelwerk gibt es einen Jenseitshorizont nicht mehr; *in ihm* entscheidet sich der Möglichkeitsraum seiner selbst, der nur soweit gegeben ist, als er durch das Werk selbst erfüllt wird. In den radikal-bedeutsamen (d. h. originären) Taten und Werken erwirkt sich eine neue Möglichkeit, durch die sich eine neue Wirklichkeit ermöglicht. In eins gehen Wirklichkeit und Möglichkeit in einer neuen Grundform hervor, so daß sich das Werk in seiner ganzen Möglichkeit durch seine Wirklichkeit erfüllt. Es bringt seinen eigenen Horizont mit sich, d. h. es ist die Vollgestalt seines Horizonts, die *Vollendung* seiner eigenen Möglichkeit. Der *originären Erfahrung* entspricht ein *originäres Sein*, in dem Sein und Seiendes identisch sind, und solche *ontologische Identität* vollzieht sich in dem, was wir „Vollendung“ nennen.

Der vierte Schritt führt die Ontologie bis ins Seiende hinein. Das originäre *Seiende* ist sein *Sein*. Es bringt eine neue Seinsstruktur hervor, bzw. es geht mit einer neuen Seinsstruktur realidentisch hervor. Das Entstehen einer neuen Art auf dem Wege der Evolution ist der Hervorgang einer neuen (regionalen) Ontologie in eins mit dem Entstehen eines neuen Seienden. Im „Hervorgang“ fällt der Unterschied von Sein und Seiendem dahin. An die Stelle der „ontologischen Differenz“ tritt die *ontologische Identität*.

Fünfter Schritt

Wenn alle Wirklichkeit in diesem Sinne ihr eigenes „Sein“ erwirkt, so müssen wir *Seinsgeschichte* in Richtung auf *Wirklichkeitsgeschichte* weiterdenken. Wirklichkeitsgeschichte ist der Wesenswandel des Wirklichen durch den Wirklichkeitswandel des Wesentlichen. Das Wirkliche macht die Wirklichkeit. Dies bedeutet, daß es den Raum und Rahmen seiner selbst ebenso wie seiner Selbstverständlichkeit und Unmittelbarkeit selber eröffnet. Wenn die „Seinsgeschichte“ im Sinne Heideggers nur auf den Menschen bezogen war und sich nur innerhalb der Geschichte der Menschheit verwirklichen konnte, so erstreckt sich die Wirklichkeitsgeschichte auf die ganze Wirkzeit der Wirklichkeit und bestimmt an allen Stellen den Weltcharakter und den Seinsstil der dort seienden Dinge und Verhältnisse. Die menschliche Seinsgeschichte ist nur *eine* Epoche innerhalb der Wirklichkeitsgeschichte der Natur, die überall dieselbe Ereignisform hat und dasselbe Ontologicum erbringt: die Einheit von Wirklichem und Welt für dieses Wirkliche, die Bereitung des Spielraums für das Weltspiel der Dinge und dann auch der Menschen.

Wie wir wissen, ist die Evolution der Erdgeschichte nicht linear abgelaufen, sondern weist große Schübe und Epochen auf. In der Zeit, in der auf dem Land die gewaltigen Formen der Saurier herrschten, wurden die Meere von gewaltigen Reptilien und die Lüfte von riesigen Flugechsen beherrscht. Diesem Zug ins Gigantische folgte auch die Vegetation, in der nicht die feingliedrigen, durchstrukturierten Gewächse herrschten, die wir als Blume, Strauch und Baum kennen, sondern grobgegliederte, wuchtige und überdimensionierte Pflanzen nach dem Modell unseres Ackerschachtelhalms, sich meist blütenlos vermehrend. Pflanze und Tier paßten zusammen, nicht nur in funktionaler Hinsicht, sondern auch im erscheinungsmäßigen Gesamtstil. Die Zeit der Saurier ist gewissermaßen der Barock der Natur. Noch weiter zurückgreifend kann man Epochen der Farbstile unterscheiden und beispielsweise das langsame Aufkommen von Rot nach einer monochromen Vorherrschaft von Grün beobachten (H. Zoller). Der funktionale Zusammenhang bildet ebenso wie der vorherrschende Gestaltstil in großen Zeiträumen übergreifende Zusammenhänge aus, die jeweils einen Gesamthabitus definieren, der sich bei Pflanze und Tier durchsetzt. Bestimmte Pflanzenarten und Tierformen können sich nur in bestimmten Zeiten entwickeln, in denen die Raum- und Zeitformen alles Lebendigen eine bestimmte Aufgangsweise zeigt, also in einer profilierten „Lichtung“ erscheint. Diese epochalen Grundgestaltungen des Lebens sind Grundformen der Offenbarkeit und somit der „Wahrheit“, in die sich alles Seiende fügt. „Verstehen“ findet sich nicht erst beim Menschen, alles Lebendige muß sich in bestimmten Formen aufeinander verstehen, wenn es im Gesamtkonzert der Wirklichkeit mitspielen will. Dabei ist nicht zu allen Zeiten alles möglich. Das gegenseitige Aufeinandereingehen des Wirklichen setzt ein Sich-einlassen auf Grundformen des Lebens voraus, von denen her sich das Lebendige gemeinsam aufs Leben versteht. Daß sich das Lebendige aufs Leben verstehen muß, ergibt sich zwangsläufig daraus, daß es nur durch Einfinden in einen biotopischen Zusammenhang, der sich selbst wieder in den Gesamtzusammenhang des Lebens einfinden und einfühlen muß, bestehen und überleben kann. Leben ist daher fortwährend in Verwandlung, wenn eben auch notwendig in einer solchen, die sich über bestimmte Zeiten hinweg zu einem relativen Gleichgewicht verfestigt. Diese relativen Gleichgewichtszustände können *Epochen* heißen, nicht weniger und nicht anders als die relativen Gleichgewichtszustände des menschlichen Daseins im Verlauf seiner „Geschichte“. Geschichte nennen wir diejenige Zeitform, die in Epochen verläuft. demgemäß sprechen wir auch mit vollem Recht von *Naturgeschichte* und *Erdgeschichte* – und die Menschheitsgeschichte ist nur eine Fortsetzung der Naturgeschichte mit differenzierteren Mitteln, und darum auch in kürzeren Epochen. Die Geschichte der Natur und der Wirklichkeit überhaupt ist ein epochales Wahrheitsgeschehen, das durch den Menschen nur gesteigert, aber nicht erst ermöglicht wird. Wenn „Sein“ die Art und Weise ist, wie der Mensch die Wirklichkeit im ganzen, in ihrer „Lichtung“, versteht, so ist die *Seinsgeschichte* nur eine letzte Etappe der *Naturgeschichte*, die selbst nur eine späte Etappe der *Wirklichkeitsgeschichte* ist. Dabei ist unter „Wirklichkeit“ das Ganze alles Wirklichen zu verstehen, das sich als Ganzes erst aus dem Wirklichen ergibt, so wie sich das Wirkliche erst aus dem Ganzen ergibt. Wir nennen dies den „Hervorgang“.

Der Hervorgang ist ein einziges, ungeschiedenes, ontisch-ontologisches Geschehen.

Dies ist nicht der Gedanke der *Evolution*, wonach sich alles durch Mutation und Selektion ergeben haben soll, so nämlich, daß sich das Einzelne dem anderen anpaßt, sondern der Gedanke einer die Evolution überholenden Geschichtlichkeit, in der sich dieses „Ganze“ in großen Etappen je anders, *revolutionär*, entwickelt. Diese Entwicklung der Evolution selbst ist nicht selber wieder *evolutiv*, nicht mechanistisch oder kausalistisch, sondern muß *revolutiv* ablaufen. Nur wenn man solche wirklichkeits- und wertgeschichtliche Epochen in revolutionären Umbrüchen zugrunde legt, kann man den „Schichtenbau“ der Erdrinde verstehen. Die geologischen Strata halten die erdgeschichtlichen Epochen fest und konnten sich nur darum in der säuberlichen Schichtenfolge ausbilden, weil die erd- und naturgeschichtlichen Epochen in eindeutigen Epochensprüngen aufeinander folgten. Auch die Natur verläuft revolutionär, nicht evolutionär. Der revolutionäre Aufgang einer neuen Epoche stiftet einen neuen Gesamtstil des Lebens und setzt einen neuen Möglichkeitsraum für das Wirkliche. Der Epochenablauf des Menschen ist nicht anders bestimmt, er läuft nur eine Dimension schneller und damit auch um eine Dimension charakteristischer und aussagekräftiger als die Natur. Die neun Schichten Trojas sind nicht anders sedimentierte Geschichte wie das Pleistozän der Erdrinde. Der Geist einer Kulturepoche – und sie ist nur Epoche, weil sie einem Geist folgt – ist nicht „mehr“ Geist als der Geist einer Erdepoche, als welcher die Gesamtstimmung der Natur das Einzelne prägt. Die Natur ist von Anfang an „menschlich“, nie stumm, nie blind, nie dumpf. Nur weil die Natur von Anfang „menschlich“ ist, kann sie am Ende den Menschen hervorbringen, und kann auch noch weiter über den Menschen hinausgehen, ohne deshalb un- oder übermenschlich zu werden.

Solche Gedanken sind im Lichtungsbereich des Abendlandes unerhört und empörend. Sie sind aber für das asiatische und fernöstliche Denken ganz gewöhnlich und selbstverständlich und gehören zu dem elementaren Wahrheitswissen, das das Abendland vom Morgenland spätestens jetzt lernen muß. So ist es z. B. für den indischen Denker, der der ältesten Tradition der Philosophie folgt, jener Tradition nämlich, aus der die ionische Naturphilosophie erst entstand, ganz selbstverständlich, vom „Bruder Tier“ und von der „Schwester Pflanze“ zu sprechen und den Menschen über den Gedanken der „Wiedergeburt“ in den Gesamtzusammenhang alles Lebens einzubeziehen. Und ähnlich ist es für den chinesischen Grundgedanken des Tao ganz eindeutig und unwiderleglich, daß sich der Mensch als kleiner und unwesentlicher Diener in das Ganze alles Wirklichen, das Tao oder Weg ist, einbeziehen muß. Das große Tao ist der gemeinsame Weg, auf dem alles mitgeht, wenn es wahrhaft „geht“. Der Mensch ist nicht direkt und ausschließlich gefragt; es geht auch nicht um sein Handeln (Wu-wei, Nicht-handeln), er ist nur gebeten, sich auf dem großen Weg einzufinden, auf dem alles („von selbst“) geht. Der Anthropozentrismus ist allein im Westen zu Hause, hat hier über mehrere Jahrhunderte hinweg Triumphe gefeiert, besonders in der Gestalt von Wissenschaft und Technik, erfährt sich jedoch in unserer Zeit als ein fehlerhafter Ansatz. Der „Weg“ führt jedoch nicht rückwärts, sondern vorwärts, aber wie und wohin,

dies kann das abendländische Denken nur durch eine Auseinandersetzung mit der großen und unverletzten Tradition des asiatischen Denkens erhellen. Dies bedeutet nicht „ex oriente lux“, sondern es bedeutet, daß das Licht allein aus dem Lichtungsgeschehen kommen kann, als das sich die Wirklichkeit *im ganzen* und *von Anfang an* abspielt.

Sechster Schritt

Mit dem fünften Schritt haben wir gelernt, die ontologische Geschichte als das Wirklichkeitsgeschehen im Ganzen zu verstehen. „Seinsgeschichte“ vollzieht sich nicht „über“ oder „hinter“ dem Seienden, sondern nur durch es und als es. „Ontologie“ gibt es nicht nur, wo Menschen sind, sondern alles hat Teil am Schaffen und Umschaffen von Seinsstufen und Seinsstilen. Ist der Gesamtstil im Verlauf der *Naturepochen* noch so allgemein, daß er sich durch Jahrmillionen wie ein „ewiges“ Grundgesetz durchzieht und behauptet, so wird er in den nur noch nach Tausenden oder Hunderten von Jahren bemessenen Epochen der *Menschheitsgeschichte* zu etwas, das nicht *über* dem Geschehen waltet, sondern *in* ihm, also in den Kulturen, als ihr „Geist“ und ihre „Seele“. In noch weitergehender Steigerung wird das Sein oder die Lichtung *im Einzelnen* wirksam und prägt sich in ihm als je-eigene Ontologie aus. Diese Zuspitzung, die das Lichtungsgeschehen im Einzelnen zusammenzieht, finden wir zuerst in den asiatischen Theorien und Praktiken der „Erleuchtung“, die prinzipiell mehr und anderes ist als Erkenntnis oder Begriff. Wir finden diese Lehre sodann in der europäischen Mystik, einige hundert Jahre später in der Philosophie des Deutschen Idealismus.

Mit den bisherigen Schritten haben wir die „ontologische Differenz“ überwunden. Es ist kein Unterschied mehr zwischen dem Sein und dem Seienden, sondern das Sein wird im Seienden zur Entscheidung gebracht und das Sein wird durch das Seiende erwirkt. Das so verstandene *radikal-ontologische Seiende* ist nur dann wirklich und *präzis*, konkret und anschaulich verstanden, wenn der *ontologische* Umbruch begriffen ist, der sich in ihm radikal durch es selbst vollzieht. Das ontologische Verständnis ist nur als Verstehen des Seienden zureichend. Es gibt keine „Ontologie“, die dem Begreifen des Seienden vorgeordnet wäre, und so gibt es auch keine „regionalen Ontologien“ mehr, sondern es gibt nur das radikal-ontologische Verständnis des Seienden, in dem dieses *zugleich* mit dem durch es erwirkten Sein, bzw. *als* solches Sein aufgeht.

Das Seiende ist eine *Welt*, wenn es radikal-ontologisch, das ist zugleich radikal-ontisch, verstanden wird. Es gilt freilich auch das Umgekehrte: nur eine *Welt* ist wahrhaft wirklich, ist wirklich ein Seiendes. So ist es eine Verkürzung und Verwischung, wenn beispielsweise der Tisch als ein Seiendes gegenüber dem Stuhl, und als ein anderes Seiendes als dieser, angesehen wird. Der Stuhl ist nicht Stuhl ohne Tisch, der Tisch nicht Tisch ohne Schrank, ohne Zimmer, ohne Haus, ohne Mensch, ohne Speise und Trank, ohne Gott und die Welt. In einer Welt ohne Stuhl, z. B. in der alt-japanischen, ist Zimmer, Haus, Speise, Gott usw. etwas ganz

anderes. Jedes Seiende ist, was es ist, nur innerhalb einer ganzen Welt und als diese. Darum ist nur jeweils die Welt wirklich, wahr und seiend. Radikal-ontologisches und radikal-ontisches Verständnis ist nur in Weltzusammenhängen möglich. Die Beschreibung eines Weltzusammenhangs ist die Darstellung der Phänomenalität, die alle dazugehörigen Dinge und Verhältnisse zugleich zusammenführt und auseinander hervorgehen läßt. Eine radikal-ontische Weltbeschreibung ist nur als *Phänomenologie* möglich. Phänomenologie in diesem Sinne kann nur dort durchgeführt werden, wo der jeweilige Weltzusammenhang gesehen und zugrundegelegt wird. Ein ontologisches Verständnis des Ontischen in diesem neuen Sinne, der jenseits des ontologischen Unterschieds beheimatet ist, setzt als erste und wichtigste Entscheidung voraus, daß der „Strukturzusammenhang“ erfaßt, umzirkelt und herausgehoben wird, innerhalb dessen ein bestimmtes Ereignis, ein Faktum oder ein Verhältnis aufgefaßt werden muß, wenn es in ontologischer Weise, d. h. als Erwirkung von Sein, begriffen werden soll. Ein ontologisches Wirklichkeitsverständnis hängt in erster Linie daran, den Umriss derjenigen *Struktur* (oder *Welt*) zu erfassen, der hier die Entität begründet, innerhalb deren die Relationen als *ontologische* Verfassung gelesen und enträtselt werden können. Der Weltumgriff kann mit den Strukturgrenzen eines einzigen Werkes, einer einzigen Person zusammenfallen, er kann aber auch eine ganze Kultur oder den Zusammenhang einer Galaxie umgreifen.

Die ontologische Differenz wird nicht in jedem Sinne, sondern nur in diesem radikal-ontologischen Sinne überwunden; nur dann, wenn jeweils der gültige Rahmen für einen solchen Totalblick einer konkreten Phänomenologie erfaßt ist. Wer diese Übereinstimmung von Struktur und Moment, von Sein und Seiendem, von Sinn und Wirklichkeit verfehlt, faßt eine Region innerhalb einer *Differenzen-ontologie*, bleibt somit unter der *originären Erfahrung*, und muß die Momente, die zum Ganzen des hier seienden Seienden gehören, als nachträgliche Eigenschaften und Charakteristika *hinzunehmen*. Im *hinzunehmenden* Verständnis gibt es z. B. zunächst einmal materielle Dinge, die dann noch eine religiöse Bedeutung, eine ästhetische Form, einen sittlichen Charakter oder dergleichen haben. So entsteht jene Verfallsform, in der die ontologischen Regionen gewöhnlich genommen werden und in der sie uns auch die traditionelle Philosophie und Metaphysik zu sehen gelehrt hat. So aber bleibt alles in einem ontologischen Verfall stecken, und es gelingt überall nur jenes uneigentliche Verständnis, das sich in den vergegenständlichenden und reduktionistischen Erfassungsweisen der Wissenschaften sanktioniert. Der Fortschritt des radikal-ontologischen Verständnisses ist der Fortschritt zu einem genuinen Wirklichkeitsverständnis, das zugleich einen höheren Wirklichkeitscharakter des Menschen mit sich bringt. Abendländische „Wissenschaft“, deren Wesen darin besteht, alles in einer einzigen Region, in der des „Gegenstandes“ anzugehen, und dieses Vorverständnis in einer „Methode“ festzuschreiben, ist die Ewigkeitsinstallation des *hinzunehmenden* Verständnisses.

In diesem unserem neuen Sinne ist Sein nicht „Anwesen“, nicht das Erscheinen des Seienden im Horizont der Erfahrung, nicht die Realisierung des Realen innerhalb der Offenheit und Lichtung des Seins, sondern jenes Tun und Leben, mit dem sich ein Moment der betreffenden Struktur in das originäre Gesamtleben und

in den radikalontologischen Ereignischarakter der Gesamtstruktur mitschöpferisch einbezieht. „Sein“ ist genau das Wirklichkeitsgeschehen des betreffenden „Seienden“, jetzt allerdings so verstanden, daß dies nicht nur Ereignis im Stile eines allgemeinen Geschehensmodus, einer Naturgesetzlichkeit oder psychischen Gesamtgesetzlichkeit ist, sondern in dem Sinne, daß sich das Licht eines reinen seinsmäßigen Sinns in der konkreten Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens erst konstituiert. *Seiendes*, so genommen, *ist selbst eine Seinsaussage* und ist als solche: „Sprache“, nämlich mit einem radikal-menschlichen Sinn behaftet. Der Strukturcharakter des Seienden, sein ontologisches Wesen, zeigt sich somit dann, wenn der *menschliche* Sinn des Wirklichkeitsgeschehens aufgeht, bzw. jener Sinn, der nicht nur und nicht erst vom Menschen, sondern von der Wirklichkeit im Ganzen und von Anfang an als die Selbstverwirklichung ihrer selbst gelebt wird.

Sein ist nicht „Anwesen“ (von Seiendem, innerhalb der Lichtung des Seins), sondern ist das konkrete Tun, das Leben und die Wirklichkeit des je-weiligen Seienden. „Sein“ ist *Sein*. Die Grundaussage einer solchen radikal-ontologischen Wendung der Philosophie lautet „Sein ist Sein“, wobei freilich in solcher Tautologie nicht der Sinn verlorengehen darf, den wir mühsam in sechs Schritten zu gewinnen suchten.

Ein Seiendes, das seinen *eigenen* Horizont mitbringt und zugleich die *Welt* ist, in der es seinen Wirklichkeits- und Bedeutsamkeitscharakter hat, besitzt den ontologischen Charakter der *Einzigkeit*. Es ist unvergleichlich. Es kommt nicht neben anderem im selben Horizont und nicht unter anderem in derselben Welt vor. Es kann nur aus sich begriffen und nur für sich bedeutsam gemacht werden. In der *Ontologie der Einzigkeit* wird die ontologische Differenz überwunden, also vor allem die Differenz zwischen dem Einen und dem Vielen. Die *Ontologie der Einheit* ist mit diesen sechs Schritten in die *Ontologie der Einzigkeit* übergegangen. Dies besagt, daß einzelnes Wirkliches je als *das Einzige* begriffen werden kann, als die Setzung eines Weltsinnes, innerhalb dessen es die höchste Bedeutung und die größtmögliche Entfaltung besitzt. Im Grunde und in der Wurzel kann sich ein jedes Seiende als den Sinn des Ganzen begreifen, wobei es allerdings, tut es dies radikal-ontologisch, das Ganze so versteht, daß darin jedes andere Wirkliche ebenfalls als die Bedingung seiner selbst die größtmögliche Entwicklungsmöglichkeit erhält. Wenn der Seinssinn des Seienden die *Einzigkeit* ist, ist jedes Wirkliche in seine höchste Vollendung freigesetzt, und in dieser Weise gewinnt das Sein denjenigen Gesamtcharakter, der im religiösen Bereich als *Heil*, im ästhetischen Bereich als *Vollendung*, im sittlichen Bereich als das *Gute*, im menschlichen Bereich als das *Menschliche* usw. erscheint. Eine wirkliche Lösung erfährt die Wirklichkeit nicht erst irgendwo im Jenseits, sondern in ihrem Diesseits dann, wenn es gelingt, alle Faktizitäten in diejenige Struktur zu heben, in der sie sich als radikal-ontologische Wirklichkeit in Selbsterwirkung und *Selbsthebung* konstituieren.

Man sage nicht, daß *Selbsthebung* nur in den seltensten Fällen möglich ist. Sie ist überall möglich, wo ein Strukturzusammenhang in lebendiger Genese und Selbstartikulation möglich ist. Und da die Selbstartikulation schon aufgrund minimalster Überformungen geschehen kann, wenn sich diese nur genau nach ihrer Selbsterfah-

rung richten, so ist sie nicht von besonderen Bedingungen, Seltenheitsverhältnissen, abhängig. Den Charakter der ontologischen Vollendung erhält sie auch nicht „im Vergleich“ mit anderen Leistungen, sondern nur im Vergleich mit sich selbst. Um diesen Aspekt zu gewinnen, ist allerdings ein Umdenken nötig, ein paar Schritte von der *Ontologie der Einheit*, die im Abendland immer noch alles beherrscht, zur *Ontologie der Einzigkeit*, die in anderen Kulturen längst bekannt und zu einem hohen Grad gedanklicher Klarheit gebracht ist.

Im Abendland ist es einzig *Hölderlin*, der die Wirklichkeit in dieser Weise gesehen hat und der zum uneingeschränkten Zeugen eines solchen Ganges und Überganges wurde. In diesem Aspekt erschien ihm jeder Baum, jeder Fluß, jedes Land als ein „Genius“, als ein „Sohn des Höchsten“, als der „Einzig“. Darum kann der Rhein besungen werden, die Stadt, der Ulmbaum, die Zeit. Alles wird, im Gedicht, radikal-ontologisch erfaßt, zu einem „Bild“ des Höchsten, wobei Bild gerade nicht Abbild besagt, sondern durchsichtige Seinsweise, Realpräsenz des Ganzen in je-dem.

Einzigkeit ist nicht dasselbe wie *Einzigartigkeit*. Das Einzigartige ist einzig „in seiner Art“, also im Vergleich zu anderem. Das „Einzig“ aber steht nicht im Vergleich, ist also auch nicht ein anderes gegenüber anderem. Es ist das *Nicht-andere*, wie wir in Anlehnung an *Nikolaus von Kues* sagen können. Das Nicht-andere ist nicht etwas, das neben anderem, über anderem oder jenseits von allem steht. Es ist genau dies als je-dieses. Nicht dieses in seinen Allgemeinheiten, sondern sofern es so sehr in der „Ritzung“, im „Charakter“ seiner Eigenheit steht, daß daraus es selbst als *eins mit seiner Welt* erscheint, also *es selbst als Welt*. In diesem Sinne ist das Nicht-andere der *Deus creatus* oder *Deus occasionatus*, wie der Kusaner sagt.

Das Nicht-andere ist je „einzig“, ohne mit anderem in Konkurrenz zu treten, oder gar aus einer solchen Konkurrenz als Sieger hervorgegangen zu sein. Dennoch ist je-dies als Nicht-anderes ein Gipfel, nämlich der Gipfel seiner eigenen Welt, oder der Ausgangspunkt einer Weltauslegung, die in ontologischer Eigenständigkeit das Ganze des Seienden je-typisch anwesen läßt. Als das Konkretum einer Typik des Anwesens ist es „Bild“, das Bild der Welt in einer unverwechselbaren Weise. In dieser Weise ist ein Dom Bild der Welt in einem alles verbindenden und erhellenden Sinn von Sein, in einer konkret gewordenen Ontologie. Eine solche Ontologie, wenn freilich in ganz anderer Typik, spricht auch aus einer alten Dorfkirche, aus einer Landschaft, aus einem Menschen. Man muß diesen Menschen, diese Landschaft und diese Kirche nur „sehen“, erblicken in ihrer Unvergleichlichkeit, in ihrer bildhaften Unausschöpfbarkeit. Als das Unausschöpfbare ist es ein Gegenstand der Liebe. Das liebende Sehen erfaßt das Nicht-andere als Pforte zu einer Welt originärer Erfahrung, in der überall Fülle ist. Überall im Grunde Dasselbe, überall das Nicht-andere.

„Da alles, was nur immer ist, nicht anderes (*non aliud*) ist als es selbst, so hat es diese Beschaffenheit nicht anderswoher; es hat sie folglich von dem Nicht-anderen (*non-aliud*). Allein dem Nicht-anderen verdankt das Seiende sein Sein sowie die Erkennbarkeit seines Seins; es ist seine Ursache, sein völlig zureichender Grund oder seine Wesensbestimmung; es bietet sich vorgängig (*prioriter*) dar, ist es doch

Ursprung, Mitte und Ziel dessen, was der Geist sucht.“ (Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen, Kap. 3)

Siebter Schritt

Die Ontologie der *Einzigkeit*, die die Ontologie der *originären Erfahrung* und des *originären Seins* ist, wurde in den vorausgehenden sechs Schritten erreicht. Eine weitere Vertiefung des Gedankens ist nicht möglich, denn über die Ontologie der Identität kann man ontologisch nicht hinausgehen. Die Ontologie der Identität ist gelebte Wirklichkeit, wo sich alles Fremd-verständliche in das wahre Selbst-verständliche überführt.

Die Ontologie der *Selbst-verständlichkeit*, der *originären Erfahrung* und *Identität von Mensch und Wirklichkeit* ist nicht in den geläufigen Philosophien, wohl aber in den großen Initiatoren der Kulturkreise präsent, in Shiva, Mitras, Zarathustra, Lao-tse, Buddha, Sokrates, Christus, Mohammed u. a. Die Ontologie der Einzigkeit wird zur überragenden Lehre in der Deutschen Mystik, im Deutschen Idealismus, in Nietzsche und Heidegger, aber von allen diesen Lehren sind es nur der Buddhismus und die Deutsche Mystik, die auch noch den siebten Schritt, den Schritt zurück in die Dimension der Differenzen, tun. Es ist dies das Motiv des „den Berg hinabgehenden Sakyamuni“ und der in den Alltag zurückkehrenden „Martha“,² die beide wissen, daß das Leben in den Differenzen, in der Teilhaftigkeit, im Leiden und in der Schuld nicht „außerhalb“ der Einzigkeit, der Fülle und der Identität verläuft, sondern im innersten Inneren, im „Herzen“ der Einzigkeit. Der in die Differenzen verlorene Mensch erfährt die Verlorenheit als das Fremde im Fremdgeschehen. Die *Entzogenheit* der Dinge, die dem Menschen darum nur noch einzeln und zufällig und nur „von außen“ gegeben werden können, enthält in ihrem Entzugscharakter die intensive und alles erfüllende *Ganzheit* des Ganzen. Die Entzogenheit des Einzelnen ist eine prägnante Weise der Anwesenheit des Ganzen. Das Ganze kündigt sich darin an, daß alles Einzelne den Charakter der Verlorenheit, der Zufälligkeit, der Verwiesenheit und des Entzugs (der „Andersheit“) hat. Da dieser Charakter den Horizont für die Gegebenheit des *Gegebenen* bildet, ist mit dem *Gegebenen* immer auch *mitgegeben* das Ganze, und zwar am meisten dann, wenn es als Leiden, als Schmerz erfahren wird. Das partikularisierte Seiende erfährt das Ganze, das *einzig* ist, in der einschneidenden Empfindung seiner eigenen *Einzelheit* und *Verlorenheit*. Die Ontologie der Einzigkeit in ihrer gelebten Identität erfährt die Wirklichkeit als Ganzes und Vollendetes auch nicht intensiver und wahrer. Dies ist freilich erst auf dem *Rückweg* von der Ontologie der Einzigkeit und Fülle her faßbar. Erst jetzt ist die Identität wirklich bei sich, da sie jetzt die *Identität von Identität und Differenz*, die Einigkeit auch im Unterschied ist.

² Vgl. A. Tsujimura, R. Ohashi und H. Rombach, *Sein und Nichts* (Freiburg i. Br. 1983); und: Predigt 7 des Meister Eckart.

Es gibt nicht nur *ein* Verhältnis des Einen und Vielen, sondern viele solche Verhältnisse. Deren Einheit besteht darin, daß die vielen Formen des Henopollismus lebendig in der Weise des „Übergangs“ miteinander verbunden sind. An der Basis bilden das Eine und das Viele einen Gegensatz, so daß sie selbst wieder ein Vieles sind. In der Spitze bilden das Eine und das Viele eine Einheit, während dazwischen mehr oder weniger lebendige Formen der „Einigkeit“ liegen.

Die Spitze darf nicht nach der Weise der Einheit an der Basis vorgestellt werden. Es gibt also „viele“ Spitzen, die aber auch nicht wieder nach der Weise der Vielheit an der Basis vorgestellt werden dürfen. Sie sind Je-Einheit, deren Ausschließlichkeit sich dadurch konstituiert, daß man sie nur im Aufstieg erreicht. Im Auf- und Abstieg. In der bloßen Draufsicht sind sie nur „jeweilig“ und stehen in einem scheinbaren „Vergleich“. So aber ist ihre wahre Einheit und Vielheit verlorengegangen. Am ehesten lassen sie sich in ihrem Verhältnis noch dadurch vorstellen, daß sie als ineinander einbehalten gedacht werden. Dann ist der Übergang ein Umsteigen, ein Übertreten, eine Neugeburt. Eine gemäße Erfahrung der Vielheit konstituiert sich nur in der Erfahrung des „Übergangs“, die von denjenigen gemacht werden kann, die den Rückgang bis Null durchzustehen und durchzugehen vermögen.

Gleichsam im Gefolge des „den Berg hinabgehenden Sakyamuni“ zeigen die „Zehn Ochsenbilder“ des Zen-Buddhismus nach dem Kreis des „absoluten Nichts“ ein erneutes und strahlenderes Aufscheinen von Baum und Fluß, Natur und Mensch: Der Baum blüht, „wie er von sich her blüht“, und der Mensch „kommt, wie er von sich her kommt“ und „geht, wie er von sich her geht“. Alles ist genau so, wie es ist, richtig und gut und edel. Alles ist richtig und gut und edel, wenn und weil es im Einzigen ist. Im Einzigen ist es das Ganze; und es empfindet dieses Ganzsein, diese unendliche Berechtigung; und im Grunde empfindet es auch, daß das Empfinden dieses Ganzen das Empfinden dieses Ganzen durch sich selbst ist. Meister Eckhart: „Das Auge, mit dem die Seele Gott sieht, und das Auge, mit dem Gott die Seele sieht, ist ein einziges Auge.“

Im christlichen Bereich ist hier an die Genesis zu erinnern, nach der am *Siebten Tag* der Schöpfergott die Schöpfung ansah und sah, „daß sie gut war“. Dieses „Ansehen“ der Dinge ist der Blick des siebten Schrittes, nicht mehr nur das originäre Sehen, das im Zusammenhang der Genesis dem Schaffen entspricht. Es ist das Finden, das in allem Einzelnen und Teilhaften gerade durch den scharf empfundenen Charakter der Einzelheit und Teilhaftigkeit die Nähe, ja Präsenz des Ganzen empfindet. Auch dieser rückwärts gerichtete, nach-sichtige Blick ist göttlich, ja vielleicht erst dieser. Wer das Einzige erreicht hat, ist noch nicht am Ende. Dem sechsten Schritt schließt sich ein siebter an, der der Nach-sicht. Und diese führt ins Viele zurück, aber anders. Anders gegenüber dem Anfang und nicht-anders gegenüber dem sechsten Schritt.

Nicht die ursprüngliche Einheit, die unabhängig von aller Vielheit ist und als das Eine über dem Vielen thronet, ist das Göttliche, sondern jenes Verbindende und Vereinigende, das zwischen dem Getrennten lebt und einzig in ihm lebendig wird. Jenes Einzige, das Nicht-andere ist als das Andere, wenn sich dieses Andere je und je als der Brennpunkt einer Welt enthüllt. Und alles, als göttliches Geschöpf, ist

Brennpunkt der Welt. Vielleicht ist es diese Erfahrung, die die Religionen des Ostens zum Glauben an viele Götter, ja zum Glauben an Alles als Gott geführt hat, und in dieser Richtung haben wir Europäer, die wir uns vielleicht zu ein-seitig an den „Einen“ gehalten haben, uns dieses göttlichen Lebens zu erinnern, das in allem als das Einigende lebt. Von hier aus kann vielleicht verständlich werden, was der Dichter *Hölderlin* in einem einfachen aber vielsagenden Distichon ausspricht:

Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn
Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?