

Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Klasse

Jahrgang 1950, Heft 6

Fundamentalontologie –
Metaphysik
oder Ende der Metaphysik?

Von

Aloys Wenzl

Vorgetragen am 3. November 1950

München 1950

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

In der Geschichte der Philosophie gibt es immer wieder drei verschiedene Arten von Zäsuren: 1. Es wechselt das Thema oder wenigstens der Akzent je nachdem, welches der großen Probleme das besondere Anliegen der Zeit ist, ob diese theozentrisch, anthropozentrisch oder kosmozentrisch gerichtet ist; 2. es folgt auf eine Zeit metaphysischer Systeme eine Absage an die Metaphysik schlechthin, und 3. es ergeht der Ruf, aus einer wirklichen oder vermeintlichen Sackgasse zurückzukehren zum Ausgangspunkt.

Alle diese drei Momente finden sich zusammen in der heute so viel genannten Existentialphilosophie. Der Akzent hatte sich, wenigstens für viele, vom Gottesproblem und Weltproblem verschoben auf das anthropologische; die Kantische Frage: Was ist der Mensch? stand im Vordergrund, aber auch sie nicht im Sinn einer klassisch anthropologischen Schau seines Wesens, sondern so, wie es einer Zeit der inneren Krise entsprach, nicht auf Idee und Aufbau seines Soseins gerichtet, sondern auf das konkret erlebte Dasein des Menschen und seine Seinsproblematik. Die Existentialphilosophie entsprang aus einer religiösen Krise ebenso wie aus der Krise des Menschenbildes des Humanismus, aus einer Zeit, in der sich der Mensch selbst fragwürdig geworden war in der Doppelbedeutung des Wortes und mehr noch in der negativen als in der positiven. Wie sehr die Existentialphilosophie ihre Wurzel in der religiösen Krise hat, wird uns klar, wenn wir uns erinnern, daß Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche, die beiden Antipoden gegenüber dem Christentum, ihre Vorläufer gewesen sind und daß Jean Paul Sartre ausdrücklich den atheistischen und den christlichen Existentialismus als die beiden Grundformen unterscheidet. Wie sehr die Erschütterung des humanistischen Weltbildes den Boden bereitete, wird uns bewußt, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie die negativen Grundstimmungen der Sorge und Angst, des Ekels, des Scheiterns und des Verdammenseins zur Freiheit ihr Ausgangspunkt geworden sind; von diesem Pessimismus ist dann zum Nihilismus nur ein Schritt.

Zugleich und im Zusammenhang damit, im Zusammenhang mit der Loslösung des Menschenproblems vom Gottesproblem und Weltproblem und mit der Einengung des Ausgangspunktes auf die negativen „Grundbefindlichkeiten“ führte die Existentialphilosophie, zumal in der Prägung, die sie durch Heidegger erhalten hat und im Laufe seiner Entwicklung, zu einer Absage an die Metaphysik. Wir verstehen, um es gleich vorwegzunehmen und nicht den ungefähren Sinn dessen, was wir meinen, erraten lassen zu müssen, wie es heute leider so oft üblich geworden ist, unter Metaphysik das Kernanliegen jeder ganzen Philosophie, nämlich den Entwurf einer menschenmöglichen, best-verantwortlichen Antwort auf die Frage nach dem Wesen und Sinn und Grund des Seins und der Struktur der Gesamtwirklichkeit. Die klassisch gewordene Zäsur der Philosophiegeschichte im Sinn einer Absage an die Metaphysik ist uns vor allem die sogenannte kritische Periode von Kant geworden, der Bruch mit den großen Gedankensystemen der Neuzeit von Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff. Aber aus dem kritischen Idealismus Kants, den man den Zermalmer der Metaphysik genannt hatte, wurde schon zu seinen Lebzeiten und bald nach seinem Tode der metaphysische Idealismus. Eine andere Absage war vor Kant ausgegangen und ging nach dem deutschen Idealismus aus vom Positivismus, und wieder eine andere Art dieser Absage will nun Heidegger geben.

Und endlich drittens: der Ruf zur Rückkehr. Wie der Neukantianismus nicht zuletzt gegenüber der materialistischen Metaphysik oder, wenn man will, dem metaphysischen Materialismus immer wieder den Ruf ertönen ließ: also muß auf Kant zurückgegangen werden; wie die Neuscholastik die Wiederanknüpfung an Thomas forderte, so schien zeitweise die Ontologie zu Aristoteles zurückzugehen, und der radikalste Standpunkt wird nun von Heidegger vertreten, wenn er im gesamten abendländischen Denken von Plato bis Nietzsche, unter dessen Einfluß er im übrigen weitgehend steht, eine Sackgasse sehen will, weil die Philosophen über der Beschäftigung mit dem Seienden das Denken des Seins vergessen hätten, und er also (wie auch schon Nietzsche) vom Denken fordert, auf die Vorsokratiker, auf Heraklit und Anaximander zurückzugehen. So wendet er sich mehr und

mehr ab von der existentialphilosophischen Problematik, die von der Anthropologie im Grunde untrennbar ist, und der Ontologie zu, oder vielmehr, wie er sagt, der Fundamentalontologie, der Frage nach dem Sein selbst, der Forderung des Denkens des Seins, der ja schon seine Rede: Was ist Metaphysik? gewidmet war.

Ich habe nun nicht die Absicht, mich mit Heidegger im einzelnen auseinanderzusetzen und ihn zu interpretieren, denn das wäre im Grunde ein fast hoffnungsloses Unternehmen angesichts der von ihm beliebten Sprachexperimente, die keine eindeutige Deutung zulassen, und der wahrhaft heraklitisch fließenden Wandlungen; die Philosophie käme vor Interpretationsversuchen nicht zu ihren eigentlichen Fragen. Wir werden daher die Auseinandersetzung beschränken auf die Frage, der dieser Vortrag zugedacht ist, ob die sogenannte Fundamentalontologie ein Ende der Metaphysik bedeute.

Was heißt Fundamentalontologie? Nun, Heidegger verlangt mit ihr das Denken des Seins selbst und spricht dieses, wie gesagt, der Philosophie von Plato bis Nietzsche ab; sie habe nur Metaphysik als Frage nach dem Seienden getrieben. Zwar stellt er die Frage nach dem Sein in der Antrittsvorlesung von 1929 noch unter den Titel: Was ist Metaphysik? In dieser Rede aber schlägt das Sein sofort um in das Nichts, und die Frage: Was ist das Sein? verwandelt sich in die Frage: Wie steht es mit dem Nichts, das sich uns dadurch offenbart, daß wir uns in den „seltenen Augenblicken der Angst“ ins Nichts gehalten und geworfen fühlen? Es ist nicht eine bloße Negation, dieses Nichts, denn es „nichtet“ unausgesetzt. Aber was ist dann dieses irrlichternde Gespenst, das so sehr in unserer philosophischen Literatur umgeht, und wenn es nicht Nichts ist, warum nennt man es dann irreführend mit diesem Namen? Ist nur ein Totaliter-aliter-Sein gemeint, für das die Sprache kein Wort hat und das darum Nichts genannt wird, weil es nicht selbst ein Seiendes, sondern eben das Sein ist? Wie immer, eine Antwort ist es nicht, und eine Antwort auf die Frage: Was ist das Sein? erhalten wir auch nicht, als Heidegger wieder zu ihm zurückkehrt. In seinem „Brief über den Humanismus“ – ist es nicht des Nachdenkens wert, daß Heidegger diesen Titel wählte, der an Sartres ungefähr

gleichzeitige Schrift „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ erinnert und wie ein Rechtfertigungsversuch klingt? – nennt Heidegger schließlich das Sein das schlechthinnige Es. Was wir aus dem Ausbleiben der Antwort als erstes erkennen können und was freilich vorauszusagen war, ist daher wohl, daß eine Antwort auf die Frage nach dem Sein ausbleiben muß, wenn sie von allem Seienden getrennt werden soll, wenn von einem Ausgang vom Seienden und einem Durchgang durch das Seiende und von einer möglichsten Überschau darüber abgesehen werden soll. Es kann sich daher in einer Fundamentalontologie nur um das Sein des Seienden handeln, also um die Hintergründigkeit des Seienden und seinen Ursprung. Das aber war von jeher die Frage der Metaphysik. Es ist dann aber auch nicht wahr, daß diese Frage je von der Philosophie vergessen worden sei. Worin besteht sie denn? Nun, sie lautet: Wodurch ist alles Seiende seiend, was liegt allem Seienden zugrunde, worin besteht das Sein alles Seienden, was ist das Wesen des Seins selbst und, um auch Heideggers Formulierung, aber nicht nur die seinige zu wählen: Warum gibt es denn überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Man wird das Bewußtsein dieser Fragen schon Aristoteles und erst recht Plato und gar Plotin nicht absprechen dürfen, vor allem aber nicht der christlichen Philosophie. Sie freilich antwortet auf diese Frage mit der religiösen Antwort: Durch Gott ist das Seiende, sein Wille zur Wirklichkeit ist Wirklichkeit, sein Wort ist Welt geworden, die Welt ist aus und durch und in ihm, er aber ist über ihr. Manche haben denn auch gemeint, dahin gehe auch Heideggers Weg, nur enthalte er sich der Nennung Gottes. Aber das ist wieder nicht Heideggers Meinung selbst, denn ein solcher Gottesbegriff wäre für ihn selbst wieder der Begriff eines Seienden. Gewiß, die Frage kann man stellen: Warum ist denn Gott und nicht vielmehr nichts? Aber man kann sie nicht beantworten, dessen ist sich die christliche Philosophie bewußt, und darum mündet sie in die Aseität Gottes. Sie weiß, daß sie damit vor dem letzten Geheimnis steht. Aber auch die nichtchristlichen Philosophen haben diese Frage nicht einfach zu denken vergessen, Spinoza nicht und nicht Schelling und Schopenhauer. Mit dem „Willen“ antwortet dieser, aber fordert Wille denn nicht einen Träger, ein Sub-

jekt? Mit dem Gegensatz aber eines personalen und impersonalen Seins als Fundament des Seienden ist eine fundamentale Frage der Fundamentalontologie verbunden: Ist das Seiende durch ein und aus einem ens realissimum, einem Überseienden, wahrhaft Seienden oder aus einem „noch nicht“ Seienden, insofern aus einem „Nichts“, aus einer bloßen Potenz des Seienden? Diese fundamentale Frage, die dann mit der Entstehung des Seienden, Schöpfung, Emanation, Aktualisierung zusammenhängt, zeigt aber, wie nahe der neu geprägte Begriff der Fundamentalontologie dem schon älteren einer Fundamentaltheologie steht. Und wollen und sollen wir hier wirklich über ein X hinauskommen, dann bleibt nur die Wahl des Wagnisses der Entscheidung, des Glaubens an den verborgenen und doch sich offenbarenden Gott – und dann würde die Fundamentalontologie eben wirklich zur Fundamentaltheologie – oder des Ansatzes einer Analogie-Hypothese – und dann sind wir bei dem letzten Wagnis einer Metaphysik, einem Wagnis darum, weil wir mindestens seit Kant uns voll bewußt sind, daß wir die Vorstellungsweisen und Begriffe für das Seiende nicht ohne Vorbehalt übertragen und erweitern dürfen für das Transzendente.

Eines aber können wir von vornherein sagen: wenn eine letzte Antwort auf die Frage: Was ist das Sein? überhaupt gegeben werden soll, dann kann sie nur – und auch dessen sollte man sich einmal voll bewußt werden – als einzig möglichen Bedeutungsgehalt einen psychischen haben, denn das einzige Sein, mit dem wir einen Sinn verbinden können, ist das Innehaben eines gefühlsmäßigen Zustandes, einer Vorstellung und eines Strebens und Wollens, das Erfülltsein also oder die Erfüllung von psychischem Sosein. Der übliche Einwand oder doch die übliche Hemmung ist, daß das ein Anthropomorphismus sei. Das ist zuviel gesagt, denn niemand, der dieses Axiom vertritt, meint menschliches Fühlen, Denken und Wollen, sondern jeder nur eine Analogie zu ihm, über ihm und unter ihm. Wenn wir diese Analogie nicht wagen, müssen wir schweigen. Ich persönlich bekenne mich dazu, daß es evident ist, daß das Sein nur ein psychisches, in ehrfurchtsvoller Analogie versteht sich, sein

kann; aber ich behaupte, daß es jedenfalls nur die Wahl zwischen einem Agnostizismus und dieser letzten Antwort gibt. Wer der letzte Träger dieses Seins ist, ob er Gott, Weltgeist, Weltseele, Naturseele, Urmonade, absolute Substanz oder wie immer genannt wird, das ist eine Frage der religiösen Entscheidung, d. h. des Bekenntnisses zu einer Offenbarung oder der metaphysischen Entscheidung für eine Hypothese, aber eine andere Antwort gibt es nicht. Auch wenn wir nicht den allem erfahrbar Seienden gegenüber überseienden zeitlosen oder vielmehr überzeitlichen Gott als die Quelle des Seienden nennen, sondern ihm ein Noch-nicht, eine Potenz vorlagern, auch dann können wir nur meinen, ein noch nicht entfaltetes, sondern sich entfaltendes seelisches Sein, also um mit Bergson zu reden, einen werdenden Gott. Das also wäre das Axiom jener Fundamentalontologie, daß auf die Frage: Was ist das Sein? geantwortet werden müßte: ein psychisches Sein, Wille und Idee, die aber einen subjektischen Träger fordern, und man dürfte nicht mit dem formalen grammatikalischen Einwand dieser Konsequenz ausweichen, daß damit doch wieder ein Seiendes eingeführt werde.

Wir können das Problem auch noch von einer anderen Seite aus angreifen. Es gibt nur zwei Möglichkeiten der Einsicht: in der wissenschaftstheoretischen Sprache, die der Mathematik und die des psychologischen Verstehens. Ich verstehe entweder, soweit ich durch den Zusammenhalt von evidenten Axiomen die mit ihnen gegebenen Möglichkeiten als notwendig durchschaue, aus ihnen die Folgerungen erschließe und das mir unmittelbar nicht Verstehbare auf sie zurückführen kann, oder indem ich analogisch ein Psychisches und seinen Motivationszusammenhang im weitesten Sinn des Wortes erfasse. Darum sind auch alle metaphysischen Systeme auf den Bezug, auf Mathematik oder psychisches Verstehen gegründet. Wenn und soweit sie aber auf Mathematik gegründet sind – und das ist kein Materialismus –, dann fordert die Einsicht in die mathematische Geltung selbst ein überschauendes Subjekt. Das liegt bereits im Begriff der Geltung. Und die Realität einer mathematischen Ordnung würde wiederum eine mathematische Idee fordern, die dem Wesen des mathematisch sich ausdrückenden und ausdrückbaren

Seienden zugrunde liegt, diese Idee aber ein sie tragendes Subjekt. In diese Richtung also müßte eine Fundamentalontologie gehen, und dann ist sie letzten Endes eben Metaphysik.

Sie darf aber dabei den Anschluß nicht verlieren an die Begegnungen mit dem Seienden und seinem Sein, d. h. an die Ontologie im herkömmlichen Sinne des Wortes. Geschichtlich war die Ontologie als Lehre von den letzten Seinsbegriffen ja ursprünglich mit Metaphysik geradezu identisch. Daß die neuere Zeit wieder zu ihr zurückgefunden hat, hat seinen Grund in ihrer Hinwendung zum Realismus. Nichts ist symptomatischer in dieser Beziehung für unser Jahrhundert als die Wandlung des vor kurzem verstorbenen Nicolai Hartmann vom neukantianischen Idealisten zum Realisten und damit vom Erkenntnistheoretiker, der die subjektiven Bedingungen des Erkennens zu erforschen sucht, zum Ontologen, der die objektiv geforderten Seinsbegriffe herauszuarbeiten sucht.

Diese Bemühungen nun laufen zum Teil parallel, zum Teil treffen sie sich mit denen des kritischen Realismus, dessen oft mißverstandene induktive Metaphysik eine Lehre von der Gesamtwirklichkeit unter Einbeziehung der wissenschaftlichen Hinweise und Ergebnisse entwerfen will, nicht als ancilla scientiae, sondern nach kritischer Rechenschaftsablage als überhöhende Synthese. Sie kommt dabei ontologisch zu einem hierarchischen Stufenbau der Wirklichkeit, der für jede Schicht eigene Seinsbegriffe und Seinsgesetzlichkeiten fordert. Die Grundbegriffe für die Materie waren (ebenso für die Naturwissenschaft wie für den kritischen Realismus) Raum, Zeit, Substanz und Kausalität, für die vitale Schicht Ganzheit und Zweckmäßigkeit für Individuum und Art, für die seelische die Subjekt- und Umweltbezogenheit des Erlebens, für die geistige die Bewußtheit, Reflexivität, Freiheit, Wertung und Transzendenz. Zu einem solchen Schichtenbau gehört also eine Ontologie, die man als regional von einer universalen zu unterscheiden pflegte.

Nun hat sich aber in unserem Jahrhundert eine Situation entwickelt, die geradezu dadurch gekennzeichnet ist – und das ist das geistige Stigma unserer Zeit –, daß sie zu Grundbegriffen

geführt hat, die zwischen denen der klassischen Ontologie und einem Seinsbegriff stehen, der dem Seienden selbst zugrunde liegt und also auch das Anliegen einer Fundamentalontologie wäre, zwischen dem „Für uns“ und dem „An sich“. Diese neue Ontologie ist zwar immer noch regional, insofern sie ja gerade von den Einzelwissenschaften ausgegangen ist, aber sie weist, wenn wir ihr einen Bedeutungsgehalt unterstellen, auf eine Metaphysik des Seins selbst hin. Ich meine in bezug auf die materielle Schicht die Relativitätstheorie und die Quantentheorie, in bezug auf die vitale den Entelechiebegriff des Neuvitalismus, in bezug auf die seelisch-geistige das Unbewußte. Was ihnen gemeinsam ist, ist die Überschreitung unseres anschaulichen Vorstellungsvermögens, ihre Überdimensionalität gegenüber der natürlichen Erfahrung und dem konkret Seienden, nichtsdestoweniger aber ihre weitgehende gedankliche Behandelbarkeit.

Das philosophisch Aufregende an der Relativitätstheorie ist vor allem ein Doppeltes: die Vereinigung von Raum und Zeit zu einer Union und die Übersetzung der Materialität und ihrer Dynamik in Geometrie oder vielmehr Hypergeometrie. Was heißt das? Es heißt zunächst, daß wir das Suchen nach einem absoluten Raum endgültig aufgegeben haben. Der natürliche Raum war und ist für den unbefangenen, aber durchaus geistig reifen Menschen die ruhende Erde. Vor 400 Jahren wurde die Sonne die Repräsentantin des Raumes. Aber auch das heliozentrische System verlor sich in der Entwicklung der Astronomie. Um die Jahrhundertwende nahm man seine Zuflucht zu dem Äther, der ein wahres Apeiron war. Aber daß auch diese Zuflucht Illusion ist, war die Grundthese der Relativitätstheorie. Nun gibt es keinen Raum als absolut Seiendes mehr bzw. kein Seiendes in einem absoluten Raum und keinen Mittelpunkt mehr, die Welt ist nicht nur nicht geozentrisch, sondern auch nicht heliozentrisch, auch kein Milchstraßensystem kann den Anspruch erheben, Zentrum zu sein. Wie ist das möglich? Wir sprechen doch andererseits heute von einem sphärischen Raum und einem sich ausdehnenden Universum. Das heißt aber: Was jedem als sein Raum erscheint, ist perspektivisches Bild einer umfassenden Ordnung, die er sich im ganzen nicht vorstellen kann, und der

Mittelpunkt dieser Ordnung liegt nicht in ihr selbst, ist ideell, nicht materiell. Wir sind als Naturwesen dem System verhaftet, dem wir angehören, nur Gott könnte das Ganze überschauen; als Mathematiker wissen wir um die Möglichkeit, aber wir haben sie nicht. Wir wissen um die widerspruchsfreie Denkbarkeit einer nichteuklidischen und mehr als dreidimensionalen geometrischen Ordnung, aber wir haben keine Vorstellbarkeit von ihr. Nun verbindet sich das Raumproblem mit dem Zeitproblem, die Welt ist eine Raum-Zeit-Ganzheit. Das ist die moderne Fassung des alten Streits zwischen den Eleaten und Herakliteern, eine Bestätigung des ihm zugrunde liegenden Gegensatzes: das wahrhaft Seiende ist, wir können nur Sein, nicht Werden denken; aber alles Wirkliche erscheint zeitlich, wir können nur Werden, nicht Sein erleben. Beziehen wir die allgemeine Relativitätstheorie ein, so ist die materielle Welt für uns das Erleben im Nacheinander eines realisierten mathematischen Gebildes, einer verwirklichten mathematischen Idee. Das ist moderner Pythagoräismus. So ist die Physik auf höherer Ebene zu der ganzen vorsokratischen Problematik zurückgekehrt. Fragen wir uns, was denn das Sein des materiell Seienden ist, und nehmen wir die Antwort des Physikers entgegen, die einzige, die er geben kann, nämlich die Erfüllung eines mathematischen ordo, so stehen wir vor der nicht mehr physikalischen Frage, wer der Träger dieser Idee ist und wodurch sich dieser ordo erfüllt. Wir müssen schweigen und sagen, wir rechnen mit Zeichen und nach Regeln, von denen wir nicht wissen, was sie bedeuten, nur daß gewisse Kombinationen Beobachtungen zugeordnet sind, und daß sie nicht als Fiktionen erfunden, sondern als Ausgangsmöglichkeiten entdeckt sind, oder wir stehen vor dem Platonischen Satz vom Gott, der allezeit Mathematik treibt, und vor der Antwortmöglichkeit: durch einen Willen erfüllt sich dieser ordo, einen Schöpferwillen oder schöpferischen Willen, der in einem nur ahnbaren Einklang steht mit dem inneren Willen der Geschöpfe, hier der materiellen Individuen, in der physikalischen Sprache, der Elemente, im Grunde das Problem der Leibnizschen Monadologie, und in anderer Sicht das Problem, mit dem Schopenhauer rang. Wir schauen das Sein nicht, den Willen und die Idee nicht, wir kommen nur an Grenzen, wo wir schweigen oder

Spekulationen wagen müssen. Wie weit sie vertretbar sind und sich in eine Einheit fügen, bleibt die ewige Verantwortung der Methaphysik. Aber das können wir sagen: Wir sind auch als körperliche Wesen gehalten – nicht in das Nichts, sondern in eine unserer Erfahrung und unserer Vorstellbarkeit gegenüber überdimensionale Welt, um mit Jaspers zu reden, in ein Umgreifendes.

Aber diese relativitätstheoretische Welt ist deterministisch konzipiert. Nun hat die andere Entwicklung, die Quantentheorie, gerade zur Grenze der Kausalität geführt. Das Ergebnis der jetzt ein Vierteljahrhundert alten Auseinandersetzung um die Heisenbergsche Unsicherheitsrelation kann man wohl dahin zusammenfassen: die Physik kann von sich aus eine Entscheidung nicht erzwingen, ob es sich bloß um eine Unprognostizierbarkeit des Elementargeschehens oder um seine objektive Unbestimmtheit im Rahmen einer Schwelle handelt. Die Entscheidung kann nur von der Fassung des Seinsbegriffes selbst aus fallen, zu dem man sich bekennt: entweder ist alles Geschehen exakt und eindeutig determiniert, dann müssen wir eben latente und, weil verborgen bleibende, unbekannt determinierende Faktoren annehmen, dann ist das Seiende eine Marionettenwelt, eine passive Welt, und ein Laplacescher Geist würde es in einem Blick überschauen können – das entspräche der eben erörterten eleatischen Auffassung der Relativitätstheorie, das Nacheinander wäre Erscheinung für unser beschränktes Bewußtsein –, oder wirklich wird, was innerhalb einer Schwelle sich bestimmt, wenn auch nicht in bewußter Wahl wie der Mensch. Das Weltgeschehen entspräche bis in die materielle Schicht hinein einem Schauspiel mit Improvisationsmöglichkeiten für die Spieler – aber auch das ist ein Bild, das hinkt –, dann wäre die relativitätstheoretische Raum-Zeit-Union nur der überindividuelle Rahmen für die Individuationen. Ich will bekennen, daß mir sowohl die berühmte Doppelnatur von Korpuskel und Welle wie metaphysische Überlegungen auf eine solche Schwelle als Grenze der äußeren Kausalität hinzuweisen scheinen. Dann wäre das So-sein der materiellen Welt eine mathematische Idee, die die Bezüge des Seienden ausdrückt, das Dasein wäre die Erfüllung eines Dranges innerhalb einer Schwelle. Eine Ordnungsidee und

ein Wille zu ihrer Verwirklichung lägen als Sein der Individuierung zum Seienden zugrunde. Das individuelle konkret Seiende wäre eingebettet in diese übergeordnete Idee und diesen überindividuellen Willen, sie trügen sie in sich und wären ihre Erfüllung, aber in relativer Selbständigkeit.

Auf dem heurigen Philosophenkongreß in Bremen hat ein Gesprächspartner des Symposions von Metakategorien der Ordnung gesprochen. Nun, das ist ein formaler Ausdruck, aber er verrät, daß wir von der Wissenschaft selbst her gedrängt werden zur Einordnung des Seienden in Begriffe, für die wir keine Anschauung mehr haben, in ein überindividuelles Sein, mit dem wir nur durch Analogie einen Bedeutungsgehalt verbinden können, so wie wir mit einem dreidimensionalen sphärischen Raum nur eine Anschauung verbinden können, indem wir eine Dimension, wie man dann sagt, unterdrücken und ihn dann in Analogie zu einer zweidimensionalen Kugeloberfläche behandeln.

Nicht anders geht es uns, wenn wir von der zweiten Grundwissenschaft, der Biologie, ausgehen. Ich gehe mit N. Hartmann darin einig, daß man am Wesen des Lebendigen vorbeigehe, wenn man seine in die Augen springende Zweckmäßigkeit verkennte. Aber ich bin nicht mit ihm einig, daß man echte Finalität in der Natur nicht annehmen dürfe, weil sie zu einem Theismus oder einem teleologischen Gottesbeweis führen könnte und das nicht der Autonomie der Wissenschaft entspräche. Wir folgern ja die Zweckmäßigkeit nicht aus einer Vorwegnahme, sondern finden sie vor. Ich kann hier nicht darlegen, warum ein Versuch, Strukturen und Funktionen der Organismen nach physikalischen Gesetzen, d. h. also Resultanten der Beziehungen der Teile zu erklären, auch aussichtslos ist, schon wegen der Untrennbarkeit von Leben und Erleben.¹ Warum wehrt man sich dagegen? Weil man Zweck und Zielstrebigkeit nur dem handelnden Menschen zuerkennt. Das Sein, das dem Leben zugrunde liegt, müßte also ein sinnfreies sein; es hätte zwar seine „besonderen Gesetze“,

¹ Ausdrücklich sei nur bemerkt, daß die Gen- und Mutationsforschung nur die Bildung spezifischer chemischer Stoffe wenigstens grundsätzlich erklären kann, aber nicht ihren Einsatz, die organische Strukturbildung und Funktion.

diese leugnen heute auch die Gegner des Vitalismus nicht mehr, aber diese Gesetze wären keine zielstrebigem. Aber entweder wage ich über dieses Sein nichts auszusagen, dann kann ich auch nichts ausschließen, oder ich ziehe die Konsequenz aus der nicht verkannten vitalen Zielstrebigkeit und Sinnhaftigkeit, dann käme ich zu Drieschs Entelechie, die selbst nicht räumlich ist, sondern in den Raum hineinwirkt, oder zu Wolterecks Innen, das ebenfalls selbst nicht räumlich ist, aber doch der lebendigen Keimsubstanz immanent ist.¹ Dann ist eine Seite, ein Attribut des Seins, um den Spinozistischen Ausdruck zu gebrauchen, auf die Verwirklichung, die Individuierung lebendiger, d. h. erlebender Raum-Zeit-Ganzheiten gerichtet, dann ist die Natur eine natura naturans, mag ich sie im umfassenden metaphysischen Zusammenhang Naturseele oder Weltseele oder in religiöser Entscheidung Gott nennen oder auf ihn zurückführen. Der Einwand, den Heidegger wieder erheben müßte, daß man damit nicht zum Sein, sondern zu einem Seienden gekommen wäre, ist ein terminologischer, nicht inhaltlicher. Ist das „Sein“ ein Verbum, dann kann es, um in Heideggerscher Sprache zu sprechen, nur heißen, daß ein Seiendes „west“, das hinter dem endlichen, individuellen Seienden steht als ein ihm gegenüber überindividuelles, übergeordnetes, sinnhaftes, auch zielträchtiges. Das Verhältnis der Entelechie zum Organismus entspricht dem der mathematischen Idee zum Element. Ein immaterielles, ideelles Sein west im Leiblichen, und wir können es wieder nur durch Analogie mit einem Bedeutungsgehalt verbinden.

Und wiederum hat uns die dritte Grundwissenschaft, die Psychologie, zu dem Begriff des Unbewußten geführt. Die Erscheinungen des Gedächtnisses, des Denkens, der Motivation unseres Verhaltens zwingen uns zur Anerkennung eines Unbewußten. Was heißt das? Es heißt etwas Psychisches, sonst hätte es keinen Sinn, von Gedächtnis, Denken, Verdrängung und Motivationen zu sprechen. Aber zum Wesen des Psychischen gehört doch das Innehaben eines Inhaltes, Wissens, Strebens und Sinnes durch einen Träger. Also wiederum eine Antinomie.

¹ Dieser Begriff des Innen von Woltereck ist geprägt in Analogie zu dem gleichbenannten Begriff, den Hermann Weyl bereits für die materiellen Elemente (Elektronen usw.) forderte.

Das Unbewußte ist Grundlage des Bewußten, aber da es psychisch ist, bedarf es eines subjektiven Trägers, auf den es bezogen, „dessen“ Psychisches es ist. Unser Ich also ist eingebettet in ein es übergreifendes Subjekt. Dieses Subjekt kann, so scheint es in vielen Fällen das Wahrscheinlichste, unser wahres Ich, wagen wir zu sagen, unsere Seele sein, die den Sinn unseres Lebens und Strebens oder doch weiter Bereiche desselben als (vergangene) Ganzheit überschaut oder als künftige antizipiert. Zu diesem unserem weiteren Ich gehört insbesondere unser Vorbewußtes, unser Gedächtnisbesitz,¹ aus dem wir im Denken, wiederum unbewußt, so schöpfen, daß die geforderte sinnvolle Ganzheit sich ergibt. Zu diesem weiteren Ich gehört auch das sogenannte „Verdrängte“, die unserem Bewußtsein nicht oder nicht mehr zugänglichen Wünsche und Ängste. In anderen Fällen scheint das Unbewußte der Inhalt eines uns gegenüber (neben- oder) übergeordneten Subjektes, an dem wir teilnehmen, unter dessen Suggestion wir stehen, wieder in anderen Fällen der Inhalt eines uns Untergeordneten, ein Inhalt eines Organs unserer Physis. Die Tiefenpsychologie behandelt das Unbewußte, sie rechnet damit qualitativ, so wie der Mathematiker die vierdimensionale Welt und die Eigenfunktionen und Wahrscheinlichkeitswellen behandelt und mit ihnen quantitativ rechnet, aber sie kann es nur als das dem bewußt Seienden zugrunde Liegende in Analogie behandeln, als das Psychische, das sich im Bewußtsein kundtut. Aber wichtig ist, daß wir uns darüber klar sind, daß das Unbewußte entweder nur „relativ unbewußt“ heißen kann, das heißt, das empirische individuelle Bewußtsein überschreitend, aber einem überdimensionalen Subjekt gegeben, oder daß es im Leibnizschen Sinn (in neuerer Zeit auch im Sinn Oswald Bumkes) nur „dunkel“ und unentfaltet heißen kann, aber doch im weiteren Sinne bewußt, das heißt erlebt wird, nur nicht „apperzeptions-

¹ Das soll nicht heißen, daß wir eine rein psychistische Gedächtnislehre vertreten, nur daß wir eine rein physiologische ablehnen. Die nervöse Substanz wird gewiß dank einer erworbenen Disposition funktionstüchtig für die Bewußtmachung sein müssen, aber sie kann prinzipiell und widerspruchslos weder als physiologische Engrammsammlung verstanden werden, noch kann die sinnhafte Abfolge des Denkens, der Einsatz des nach Sinn gesetzten Richtigen erklärt werden aus physischen Gesetzen.

fähig" ist. In beiden Fällen fordert es einen Träger, in beiden Fällen überschreitet es die anschauliche Vorstellung und Begriffsbildung, und beide Fälle scheinen aus der Erfahrung erschlossen werden zu müssen.

Fassen wir zusammen: Die Wissenschaften haben die Anschauungs- und Denkformen überschritten, die für unser praktisches Leben und weitgehend auch für ein theoretisches Sich-zurechtfinden ausreichen, sie haben die Grenzen überschritten, so wie im Surrealismus die Malerei ihre Grenzen überschritten hat. Das meinte ich, wenn ich von dem geistigen Stigma unserer Zeit sprach.¹

Die Überschreitung erfolgt so, daß dem unmittelbar beobachtbaren, individuell Seienden ein übergreifendes und höher dimensionales zugrunde gelegt wird. Es schaltet sich zwischen die klassische Ontologie der Anschauungsformen und Kategorien und zwischen die nach dem Sein fragende Fundamentalontologie ein System von Begriffen höherer Ordnung ein, die wir nur durch Analogie noch mit Bedeutungsgehalt erfüllen können.

Gegenüber den Anschauungs- und Denkformen des kritischen Idealismus wandte der kritische Realismus ein, daß den Merkmalen und Beziehungen der Erscheinung solche der Wirklichkeit wenigstens zugeordnet sein würden, daß die Kluft also nicht unüberbrückbar und unüberbrückt ist, weil sonst die Bewährung und Konvergenz unserer Folgerungen unverständlich wäre, noch mehr, weil diese Anschauungs- und Denkformen selbst sonst unverständlich wären. Wir sind aber, einerseits durch die Wissenschaften selbst, andererseits durch die Bereitschaft, im Denken unsere Vorstellungskraft zu transzendieren, heute in eine neue Situation gekommen; das von Jaspers betonte Streben an die Grenzen der Transzendenz, das nach ihm zum Scheitern verurteilt ist, hat gerade dank der Bereitschaft, ein Zwischenreich zwischen Erscheinung und An-sich zu betreten, zu Seinsbegriffen

¹ Die Überschreitung wird noch weitergehen, wenn die heute erst im Entwicklungsstadium befindliche Erforschung der sogenannten paranormalen Phänomene (Telepathie, Extra-Sensorial-Perception usw.) eine ontologische Erweiterung fordert.

geführt, die ebenso die anschauliche Vorstellbarkeit überschreiten, wie sie sich nicht mit den Denkformen für die sinnliche Erfahrung decken, die aber nichtsdestoweniger noch nicht behaupten, bereits das An-sich zu erfassen. Die klassischen Anschauungs- und Denkformen ergeben sich aus ihnen durch Simplifizierung, durch „Unterdrückung“ einer Dimension. Es ist charakteristisch, daß diese neuen Begriffe, auf die wir durch die Empirie hingewiesen wurden und die ihrerseits auf einen metaphysischen Seinsbegriff hinweisen, insbesondere das Zeitproblem und das Ursachenproblem betreffen: sowohl die relativitätstheoretische Konzeption wie die des Vorbewußten sind überzeitlich. Es ist nicht philosophische Spekulationssucht, sondern Bewußtheit unseres Standortes in der Wirklichkeit, daß wir der Zeugenschaft des Unbewußten noch größeres Gewicht beilegen als der gewiß genialen Hypothese der theoretischen Physik. Eine Ganzheit übergreift das nur jeweilig und nacheinander Gegebene. Das zeitlich Seiende ist in ein überzeitliches Sein eingebettet. Dem, was wird, liegt eine Idee zugrunde, das, was geworden ist, überdauert den Akt als Inhalt seines Trägers. Das Gedächtnis und das Unbewußte verbürgen uns diese Dauer, wiewohl sie unsere anschauliche Erlebbarkeit überschreitet. Grund des Wunders aber ist – ich will das nicht ausführen, sondern hier nur andeuten – die Parallele zu der Rolle der Zeit in der Relativitätstheorie: der Bereich, den sie das raumartige Gebiet nennt, ist der Inbegriff der „Gleichzeitigkeitsräume“ der verschiedenen, je ihrem System verhafteten Beobachter; der Bereich, den sie „Vergangenheit“ nennt, ist eine Raum-Zeit-Ganzheit, welche die verschiedenen Subjekte verschieden in räumliche und zeitliche Distanzen aufspalten, der Bereich, den sie die „Zukunft“ nennt, ist eine Antizipation, könnte man paradoxerweise sagen, von künftiger Vergangenheit, eine Präexistenz von Postexistenz. Das aber fordert die Frage heraus: Ist auch die Zukunft schon? Ist also Wirklichkeit determiniert und wäre sie in gleicher Weise seiend für ein überempirisches Subjekt, während sie für uns in Vergangenheit und Zukunft zerfällt? Wiederum überwiegt die Zeugenschaft des Erlebens über die erschlossenen Hypothesen. Wir sind frei und sei es auch in sehr bescheidenem Maße gegenüber unserem Sosein und den Umweltseinflüssen, wir sind wahrhaft

wirklich, indem wir und soweit wir uns auch selbst bestimmen. Auf eine wiederum und erst recht sehr bescheidene (durch die Größe des sogenannten Wirkungsquantums begrenzte) Unbestimmtheit auch der Elementarereignisse in der materiellen Wirklichkeitsschicht weist uns die Quantentheorie mindestens als auf eine Möglichkeit hin. Damit ist allerdings die Kontinuumstheorie, die Relativitätstheorie nur der überindividuelle Rahmen für das individuelle Geschehen.¹

Mit dieser Überzeitlichkeit eines Seins und Soseins einerseits und der Verwirklichung, dem Werden des Daseins andererseits stehen wir vor dem eigentlichen Problem einer „Fundamentalontologie“. Das „Sein“ hat gegenüber dem „Seienden“ einen immer verkannten Doppelsinn. Es bedeutet 1. die Voraussetzung des Konkreten, zeitlich Seienden, 2. das Sosein dieser Voraussetzung. Es ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie es meist hingestellt wird, daß dem Seienden ein noch inhaltsloses, formloses, eigenschaftsloses Sein zugrunde liegen müsse. Das ist nur eine Abstraktion. Auch „Sein“ hat nur einen Sinn als Sein für ein Subjekt, und auch dem Sein, das dem empirisch antreffbaren Seienden zugrunde liegt, ist ein Sosein zuzuschreiben, das dem Sein und Sosein des Seienden teils vorausgeht, teils in ihm geworden ist. Dieses „Sein“, das als überzeitliche Idee und Wille dem Seienden als Sosein immanent ist und das im Seienden seine konkrete Bestimmung erfährt, ist zugleich Geheimnis und Ahnung. Wir können nicht mehr sagen, als daß wir hingewiesen sind auf eine Korrelation von individuell Seiendem und einem ihm zugrunde liegenden Seinsprinzip von Wille und Geist. Damit befinden wir uns aber bereits im Bereiche der Metaphysik. Jedenfalls muß auch die Frage der Fundamentalontologie nach dem Sein von dem Seienden ausgehen und kann an den Bemühungen und Ergebnissen der Wissenschaften nicht vorübergehen. Diese haben uns von einem „Organon“, einem System anschaulich vorstellbarer Kategorien und Seinsbegriffe zu einem „Novum Organon“, einem System von gedanklichen Werkzeugen geführt, die unsere anschauliche Vorstellbarkeit transzendieren, und damit

¹ Vielleicht hängt damit auch die Erfolglosigkeit der bisherigen Bemühungen zusammen, die Relativitätstheorie so zu erweitern, daß sie mit der Quantenmechanik auf einen Nenner zu bringen ist.

in ein Zwischenreich zwischen dem Seienden und dem Sein. Das Transzendieren aber ist mit dem geistigen Wesen des Menschen verbunden und wird es bleiben. Es geht um eine Einheit, einen Bedeutungsgehalt und eine Sinndeutung des Seins. Die ewige Aufgabe der Metaphysik bleibt, das Maß und die Mitte zu finden zwischen übergroßer Kühnheit und übergroßer Vorsicht.