

**Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften**

Philosophisch-historische Klasse

Jahrgang 1952, Heft 7

**Die ontologische Problematik
von heute**

Von

Aloys Wenzl

Vorgetragen am 7. November 1952

München 1953

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

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

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

Die Philosophie unserer Zeit ist von zwei Impulsen beherrscht: der Auseinandersetzung mit der Krisenhaftigkeit und Fragwürdigkeit des menschlichen Daseins und der Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff – und beide hängen zusammen. Der Akzent hat sich von der erkenntnistheoretisch aufgefaßten Kategorienlehre auf deren ontologische Bedeutung verschoben. Die ontologische Frage begegnet uns in zwei Problemstellungen: 1. in einer fundamentalontologischen, 2. einer Kategorialanalyse nach Seinsschichten. Es liegt nahe, diese Unterscheidung zu parallelisieren mit der von Heidegger betonten Unterscheidung von Sein und Seiendem – ich komme auf die Bedenklichkeit der Trennung bald zurück. Der Ausgangspunkt für die Fundamentalontologie, bei der wir heute zunächst an Heidegger denken, für die Frage also: Was ist das Sein?, ist der Mensch. Wir suchen den Zugang zum Sein von dem Erleben unseres Seins aus. Das ist nicht neu, es war im Grunde immer der Weg, ganz exemplarisch klar etwa bei Schopenhauer, der, wie er selbst meinte, als Vollender Kants die Unbeantwortbarkeit des „An-sich“ anerkannte, aber überwinden wollte, indem er in sich hinter die Kulissen zu sehen vermeinte und das eigene An-sich als Willen entdeckte und diesen allem Seienden unterstellte – ein an sich richtiger, aber zu einseitiger Gedanke schon im Ansatz, schon hinsichtlich des Menschen. Heidegger antwortet bekanntlich in dem viel zitierten Satz, daß wir in den seltenen Augenblicken der Angst unser Gehaltensein ins Nichts und die Geworfenheit aus dem Nichts ins Nichts entdecken, ein Ansatz, der selbst die Verwandlung Rilkescher Verse¹ in theoretische Prosa ist. Dem entspricht, daß er von der Frage nach dem Sein zu der Frage nach dem Nichts kommt, das ständig nichtet, und schließlich wieder zurück zu der Antwort, das Sein sei das Es selbst, das transzendens schlechthin. Man kann wahrlich nicht sagen, daß damit etwas gegeben ist, und vielleicht wäre es besser, dann klar zu sagen: Wenn die Frage selbst richtig gestellt und gemeint war, bleibt sie, mindestens auf diesem Wege, unbeantwortbar.

¹ „Wir liegen lindernd auf dem Nichts und wir verhüllen seine Risse.“ (Ges. W. II S. 203, III S. 338.) (Vgl. v. Rintelen, Philosophie der Endlichkeit S. 32).

Aber daß dann keine Antwort kommen kann, ist ja eigentlich mit logischer Notwendigkeit voraussehbar, wenn der Ausgang der Mensch ist und die Antwort auf unser Sein so, man möchte sagen, nichtig sein müßte. Aber der Ansatz ist schon beim Menschen falsch. Ob wir uns ins „Nichts“ geworfen fühlen, hängt bereits von unserer Stimmung ab, in diesem Fall der sogenannten existentiellen Angst einerseits und von religiösen und Wertentscheidungen andererseits. Was mit dieser Angst, die nicht psychologisch verstanden werden will – obwohl sie nur ein in der Psychologie nichtintentional genanntes Gefühl sein kann –, gemeint ist und gemeint sein kann, das müßte selbst eindeutig aufgezeigt werden. Wenn schon das Wesen des Menschen, das ihn von allen Lebewesen unterscheidet, gerade darin gesehen werden kann, daß er allein seiner Endlichkeit sich bewußt ist, wissend um sein unausweichliches Entgegengehen dem Tode, ist dann die „Grundbefindlichkeit“ der Angst nicht eben die Angst vor dem Nichtmehrsein nach dem Tode – „einmal ist alles aus“, also Verlust der Hoffnung auf Unsterblichkeit, wir sind „Tote auf Urlaub“ –, oder allenfalls die Angst des Nichtwissens um das Sein nach dem Tode, oder ist sie das Bewußtsein des Nichtseinmüssens und das Gefühl der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins? Jedenfalls – ob wir uns ins „Nichts“ gehalten fühlen, was echter Nihilismus wäre, auch wenn es nicht ein nihil negativum, sondern ein eigenschaftsloses Es bedeuten soll, oder nicht, das kann nicht für den Menschen schlechthin zum Fundament gemacht werden. Der Mensch, dem Unsterblichkeit religiöser Glaube oder auch nur ein Postulat der praktischen Vernunft ist, aber auch schon der Mensch, der den Aufschwung der Neunten Symphonie erlebt, wird diese Angst nicht als die Grundbefindlichkeit schlechthin anerkennen können. Der Zugang ist schon zum Menschen zu schmal, wie ja überhaupt zum Verhängnis der Existenzphilosophie wird, wenn sie den Menschen unter Verzicht auf ein Eingehen auf die Natur und seine Rolle und Aufgabe in ihr und unter Absehung von seiner normalen und für ihn normativen Transzendenzbezogenheit nur aus den sogenannten Grenzsituationen, den „Grenzstimmungen“, und hier wiederum nur aus den negativen erfassen will, als ob es nicht auch positivwertige gäbe. Das wäre, wie wenn man das Wesen des

Logarithmus aus dem Grenzwert, minus unendlich für $x = 0$, verstehen wollte.

Nun will Heidegger selbst aber von der Existenzphilosophie loskommen; im Grunde genommen schweben ja alle Existenzphilosophien zwischen Anthropologie und Metaphysik. Das Wort „Existenzphilosophie“ ist ein Sammelbegriff für differente, ja entgegengesetzte Antworten auf eine primär religiöse, sekundär humane Krise. Das wird nicht nur klar schon durch die Tatsache, daß als nächste Vorfahren der Existenzphilosophie Kierkegaard und Nietzsche genannt zu werden pflegen und daß Sartre ausdrücklich einen christlichen und einen atheistischen Existenzialismus unterscheidet (wenn auch die Nennung von Jaspers und Heidegger als deren deutsche Repräsentanten eine vergrößernde Vereinfachung ist), sondern unverkennbar geht die Stellungnahme zu religiös-metaphysischen Problemen sogar grundlegend gerade auch in das Denken dieser meistgenannten Existenzphilosophen von heute ein: der Atheismus als axiomatische Voraussetzung bei Sartre, das Scheitern, weil Gott sich nicht offenbart habe, bei Jaspers, die ausweichende Haltung gegenüber dem Gottes- und Unsterblichkeitsproblem bei Heidegger. Aber wir schließen nun die Frage: „Was ist der Mensch?“ und die anthropologisch-existentialistischen Betrachtungen, die wir nur vorausschicken mußten, weil diese Frage der Ausgang und schließlich auch wieder das Ziel der ontologischen Betrachtungen der Existenzphilosophen ist, und wenden uns, der Wendung Heideggers folgend, auf den ich mich hier beschränken will, wieder der Frage zu: Was ist das Sein?

Heidegger sucht also nach der Grundlegung einer Fundamentalontologie, die nach dem Sein fragt, was die Philosophen seit Plato bis Nietzsche vergessen haben sollen, weil sie dem Seienden verhaftet geblieben seien. Das ist nun freilich wiederum eine zweifellos unhaltbare Umdeutung der ganzen Philosophiegeschichte, aus der fast zweieinhalb Jahrtausende gestrichen wurden. Die Vorfrage wäre, was in der Frage: Was ist das Sein? mit dem Sein überhaupt gemeint ist. Wie in Heideggers Rede: Was ist Metaphysik? das klein geschriebene Pronomen „nichts“ sich in das groß geschriebene Substantiv „das Nichts“ verwandelt, das aber dann nicht eine bloße Negation im Sinn des nihil

negativum sein soll, so wandelt sich der Infinitiv des Verbums „sein“ zu einer substantivischen Bedeutung – aber welcher? Fragen wir uns selbst, was mit der Frage: Was ist das Sein? gemeint sein kann, so bieten sich vier Möglichkeiten an: 1. Wir fragen in der Tat nach dem Sinn des Verbums „sein“ in seiner allgemeinsten Bedeutung, wir fragen uns also: Was heißt es, wenn wir von einem Gegenstand unserer Betrachtung sagen, er sei seiend, er existiere? Wir können uns dann zunächst nur negativ und limitativ ausdrücken; wir meinen, das Ding oder Wesen – der Stein, das Tier, der Mensch, ja auch Geister und Gott – könne als existent angesprochen werden, sei nicht nur vorgestellt, gedacht oder geglaubt, sondern existent unabhängig von unserem Bewußtsein. Wir können auf ihre Existenz nur aus dem Vertrauen in die Wahrnehmung und aus einem Sichgeltendmachen für uns, einem Sich-uns-Offenbaren schließen, aber es kann nicht verlangt werden, daß wir das Existieren selbst wieder rational zu begründen hätten oder begründen könnten, es ist hinzunehmen. Es ist klar, daß der Begriff des Existierens und die Frage, was Existieren heißt, überhaupt erst einen Sinn haben, wenn man sich bereits für einen Realismus entschieden und einen subjektiven Idealismus und Solipsismus abgelehnt hat. Aber dieses Sein des Seienden meint Heidegger nicht mit seiner Frage: Was ist das Sein? Das Sein sei vielmehr gerade das Nicht zum Seienden. Nun, wir können unter dem Sein zweitens verstehen den Inbegriff des Seienden. Auch Jaspers fragt: Was ist Sein?, und wie kann und muß ich das Sein denken? und er kommt zu dem Begriff des Seins, das uns nicht selbst Gegenstand werden kann, das auch unseren jeweiligen und sich erweiternden ganzheitlichen Horizont immer noch umgreift; er nennt es das Umgreifende, worin alles vorkommt, aber nicht nur als Summe! Damit kommen wir zu der dritten Bedeutungsmöglichkeit: Nicht als Summe versteht Jaspers das Umgreifende, sondern als Grund. Soll „das Sein“ aber der Grund alles Seienden sein, dann wäre es selbst ein Überseiendes zu nennen, die Religion würde Gott sagen. Auch an Spinozas „deus sive natura“ wäre übrigens hier zu denken. Aber auch diese zweite und dritte Bedeutungsmöglichkeit lehnt Heidegger als den Sinn des „Seins“ ab, nach dem er fragt. Was bleibt dann noch? Es bleibt viertens ein Über-

seiendes, Vorseiendes als Potenz, ein dem Seienden vor- und übergeordnetes Sein, das sich in dem Seienden manifestiert und erfüllt, aus dem das Seiende hervorgeht. Letztlich wäre dann dieses Sein freilich doch wieder selbst ein Seiendes, wenn auch gegenüber dem Erfahrbaren ein Überseiendes, von uns nicht Faßbares, sondern nur Ahnbares; es wäre letzten Endes wieder der Weltgrund. Aber könnte man denn dann sagen, die Frage nach dem Sein wäre von der Philosophie, die ganz dem Seienden verhaftet geblieben sei, vergessen worden? Ist es nicht die Frage, die ebenso z. B. der Emanationslehre Plotins zugrunde liegt wie selbstverständlich dem Schöpfungsglauben der Religion wie auch der Schopenhauerschen Metaphysik, ja im Grunde allen philosophischen Systemen? Wäre das Heideggersche „Sein“ schließlich doch mit dieser Bedeutung zu erfüllen, trotz seines Einspruchs gegen eine Deutung als Weltgrund, oder ist es nicht nur ein formaler, sondern ein wirklich leerer, nur konstruierter Begriff, ein Wort?

Wie immer aber die Deutung und Bedeutungsgebung ist, über zweierlei müssen wir uns klar sein: 1. daß wir eine Antwort auf die Frage nach dem Sein, in welchem Sinn wir sie auch stellen, nicht erwarten können, ohne vom Seienden, ja von allem von uns als seiend Anerkannten auszugehen, daß wir keine Antwort erhalten können bei einer nicht nur unterscheidenden, sondern tatsächlichen Trennung des Seins vom Seienden, und 2. daß eine Antwort allenfalls nur in Analogie gegeben werden kann, indem wir vom Menschen ausgehen, daß sie also anthropogen ist, daß aber alles, was wir verantwortlicherweise über das Seiende aussagen können, in Betracht gezogen und zusammengehalten werden muß, um nicht zu einer „anthropomorphen“ Antwort zu kommen. Das heißt aber, fundamentale und regionale Ontologie dürfen nicht grundsätzlich getrennt werden.

Nun hat sich von den Wissenschaften her in unserem Jahrhundert eine Wandlung der regionalen Ontologie vollzogen, die auch für die universale Ontologie von grundlegender Bedeutung ist. Die regionale Ontologie, die Lehre von den Seinsbegriffen, die für die verschiedenen Seinsbereiche der Wirklich-

keit gefordert sind und dank deren wir diese Wirklichkeit beschreiben und beherrschen, ist uns als Kategorienlehre geläufig geworden, wenn auch diesem Wort seit Kant eine subjektiv-erkenntnistheoretische Bedeutung anhaftet. In die Lehre von den Seinsbegriffen, den Kategoriensystemen, ist immer die Wechselwirkung von Philosophie und Einzelwissenschaften eingegangen. So ist schon Kants Kategorientafel nur formal aus der Konzeption des kritischen Idealismus, material aber geboren aus Newtons klassischer Physik. Eine Rückwendung zum Realismus und damit zur ontologischen Auffassung der Kategorien und zugleich eine Verfeinerung der Kategorienanalyse ist das Erbe, das uns Nicolai Hartmann hinterlassen hat. Er ist der bekannteste Vertreter der Lehre vom Stufenbau der Wirklichkeit; wenn diese auch unabhängig von und vor ihm schon von den Vertretern des kritischen Realismus wie z. B. Erich Becher aufgestellt worden ist, so schien seine Kategorialanalyse doch den bis jetzt erreichten Höhepunkt und einen gewissen Abschluß der Bemühungen um ein umfassendes System zu geben. Aber gerade sie läßt die Berücksichtigung der wissenschaftlichen Entwicklungen vermissen, von deren ontologischer Bedeutung ich nun sprechen möchte.

Beginnen wir mit der niedrigsten Seinsschicht, der sogenannten materiellen anorganischen Wirklichkeit, die der Gegenstand der Physik ist, so können wir geradezu konstatieren, daß wir heute in die dritte Phase der menschheitlichen Entwicklung eines Weltbildes eingetreten sind. Die erste möchte ich die naive nennen, wenn dieses Wort nicht entwertend klingen würde und wenn sie nicht die grundlegende Ausgangsphase bliebe. Sie ist die des geozentrischen und qualitätsreichen Weltbildes, des überzeugenden Augenscheins: Unsere Erde ruht im Zentrum der leuchtenden Sternenvelt. Der repräsentative denkerische Vertreter dieser Phase ist Aristoteles, auf sie ist auch seine Kategorientafel bezogen. Die zweite Phase beginnt mit der kopernikanischen Wendung und mündet in die von Fechner als Nachtansicht bezeichnete klassische Physik. Sie ist bereits eine Abstraktion hohen Ranges, die uns heute, wo wir an sie gewöhnt sind, nicht mehr zum Bewußtsein kommt, auf deren ungeheure Zumutung aber Goethe noch in eindringlichen Worten hingewiesen hat. Die Erde hat ihre Sonderstellung verloren, der Mensch verliert sie zugleich;

wenn er, zu einem Stäubchen auf dem Körnchen Erde geworden, nicht die damit drohende Entwertung durch den Materialismus hinnehmen will, dann liegt ihm nur eine Kompensation durch einen Idealismus nahe. Der absolut ruhende Raum, die gleichmäßig fließende, unendliche Zeit, die ewige Substanz der Massen und die durchgängige eindeutige Kausalität der Gesetze sind die kategorialen Grundbegriffe, gleichviel, ob wir uns auf den Boden eines physikalischen Realismus stellen oder ob wir Raum und Zeit als Anschauungsformen, Substanz und Kausalität als Denkformen verstehen, oder ob wir in einer Abwandlung von *adaequatio rei et intellectus* uns zu einem Zwischenstandpunkt bekennen. Die Abstraktion ist schon so groß, daß man von einem anschaulichen Weltbild eigentlich nicht mehr sprechen kann. Was anschaulich bleibt, ist nur noch die Vorstellung von Modellen, wie sie Planetarien sind. Nicht zufällig wird dieser Modellgedanke schließlich auch auf das Atom übertragen.¹ Die dritte Phase nun, in der wir heute stehen, ist durch die beiden Entwicklungslinien der modernen Physik, die Relativitätstheorie und die Quantenphysik, heraufgeführt. Nun müssen wir auch auf solche, wenigstens anschaulich vorstellbare Modelle verzichten; die Abstraktion geht weiter zu bloßen Gedankenmodellen mathematischer Form. Es hat keinen Sinn mehr, nach einem zentralen oder nach einem ruhenden Körper zu fragen. Drängt es uns zu einer Vorstellung, so können wir sie nur durch eine Analogie unter Verzicht auf eine oder zwei Dimensionen des Raumes uns bilden. Das in diesem Sinn mit dieser Einschränkung „anschaulichste“ Beispiel ist noch das viel gebrauchte Bild von einer sich ausdehnenden Seifenblase: Das Universum gleicht einer Seifenblase mit Beulen und von körniger Oberfläche; indem es sich ausdehnt, entfernen sich die noch zusammenhaltenden Bereiche, die Milch-

¹ Man könnte den Gedanken erwägen, ob nicht zwischen die zweite und dritte Phase eine Zwischenstufe sich schon eingeschaltet hätte mit den Maxwell'schen Gleichungen für das elektromagnetische Feld; denn wenn die Begriffe der zweiten Phase noch der „greifbaren“ haptischen und der sichtbaren Welt zugehört sind, ist mit den Begriffen des elektromagnetischen Feldes der Bereich der sinnlichen Vorstellbarkeit bereits überschritten; die Einordnung in die klassische Physik, die von der Mechanik ausgegangen war, ist noch möglich, weil die „Ladungen“ von Massen getragen werden und weil die „Feldstärken“ zu den alten Kraftbegriffen in Beziehung gesetzt werden können.

straßen, voneinander. Von einem Zentrum, das auf der Seifenblase, also im Universum, liegt, ist nicht mehr die Rede. Das Zentrum liegt innerhalb, also in einer nicht zum Universum gehörigen Dimension. Aber es hat auch keinen Sinn mehr, von einer absoluten, ruhenden Bewegung irgendeines Teils des Universums zu sprechen, alle Bewegung ist relativ, daher hat ja die Theorie ihren Namen. Alle Aussagen über räumliche und zeitliche Merkmale und Beziehungen fallen verschieden aus je nach dem System, dem der Aussagende verhaftet ist; aber sie können von einem System auf das andere umgeformt werden. Das von Max Planck geforderte Absolutum ist ein vierdimensionales Beziehungsgefüge, das wir seit Minkowski Raum-Zeit-Union zu nennen gewohnt sind. Alle Systeme, die wir unserer Wahrnehmung des Seienden zugrunde legen, sind also nur Teilaspekte, sie sind eingeordnet in eine übergeordnete „Welt“, eine pythagoräische Welt, die schlechthin „ist“. Ist diese Welt „das Sein“, wenigstens soweit wir uns auf die materielle Erscheinung beschränken? Eine merkwürdige Paradoxie ergibt sich, die Raum-Zeit-Union ist selbst ein zeitloses Ganzes oder, wenn man will, eine überzeitliche Gestalt, und doch ist sie eine Mannigfaltigkeit von „Ereignissen“. Was kann das heißen? Nun, Sein ist ja immer ein Sein für, das Sein des Seienden im empirischen Sinn heißt immer ein Auftreten in Ereignissen auf Grund von Beziehungen; „Ereignis“ wäre das Aktuell-sein einer Auseinandersetzung in bezug auf endliche Wesen und für ihre Beobachter; Weltlinie wäre die Kette solcher Ereignisse in bezug auf einen und für einen ihnen gegenüber substantiellen Träger; das Ganze wäre ein Sein für ein das Ordnungsganze überschauendes Wesen von höherer Mächtigkeit. Diese Welt ist also eine determinierte Welt, die auch *uno aspectu* überschaut werden könnte.

Nicht geringer ist die Zumutung in der Mikrophysik: Wenn wir die atomare und elementare Welt behandeln wollen – und wir können sie mit den Gedankenmodellen der neuen Physik in manchmal uns so beängstigender Weise beherrschen –, so müssen wir es tun durch zwei miteinander unverträglich scheinende Modellvorstellungen, von denen wir je eine unterdrücken müssen, wenn wir uns die andere machen, nämlich durch die Bilder von Korpuskel und Welle, wobei der Begriff der Welle selbst wiederum

nur in Analogie zu dem einer anschaulichen Welle zu verstehen ist. Und im Zusammenhang mit dieser berühmten Doppelnatur steht die Grenze für die Behauptbarkeit der Kausalität, an die wir gekommen sind. Die entscheidenden zwei an die Philosophie gerichteten Fragen sind: Handelt es sich bei diesen neuen Kategoriensystemen des nichteuklidischen Raumes, der Raum-Zeit-Union, der Doppelnatur von Korpuskel und Welle und des Spielraums von Indeterminismus nur um fiktionale Methoden oder haben sie einen ontologischen Gehalt, und welchen? Um Fiktionen im Vaihingerschen Sinn handelt es sich nicht, sondern um Hypothesen. Sie sind gefordert – ich kann das hier nicht näher ausführen – von der Begegnung mit der physikalischen Wirklichkeit, sie sind also ontologisch zu verstehen; auch wenn sie nicht das letzte Wort sind, müssen wir anerkennen, daß wir die Grenzen auch der anschaulichen Vorstellbarkeit überschritten haben und überschreiten mußten. Wie haben wir die Bewährung dieser Gedankenmodelle zu deuten?

Wir können nur mehr sagen: Was wir im Sinn der alten Seinsbegriffe materiell nennen, ist die Erscheinungsweise eines Seinswillens in einem Ordnungsgefüge, das sich mathematisch ausdrücken läßt, also rational, wenn auch nicht mehr anschaulich behandeln läßt bis an die Grenze der Individuierung und individuellen Reaktion der Elemente, mit der das Irrationale beginnt. Was wir jetzt materielles Sein nennen, ist ein Beziehungsgefüge, das materiell Seiende ist geradezu nur relationales Sein. Nun erst wird uns ganz bewußt, daß schon die alten Begriffe von Trägheit, Schwere und Ladung nur ein „in bezug auf“ bedeuten; das In-Beziehung-Sein ist der letzte erreichbare Gehalt der Naturwissenschaften immer gewesen, nur daß jetzt die Relationen nicht einmal mehr anschaulich sind. Das materielle Sosein gleicht einer Gleichung mit allgemeinen Zahlen als Koeffizienten, ihre Bestimmung ist die existentielle Verwirklichung. Das Beziehungsgefüge selber ist gegenüber den Relationsträgern etwas Übergeordnetes. Die Relationsträger äußern sich für uns auf Grund der Relationen, in die sie zu uns treten, und aus denen wir auf das übergeordnete Beziehungsgefüge schließen, ohne es anschaulich haben zu können. Über das innere Wesen können wir nur durch Analogie etwas sagen, wenn man will, nur durch Speku-

lation, nur daß man das Wort nicht als Schimpfwort betrachten darf, wenn es seinen analogischen Charakter bekennt. Es ist ein Wagnis, wenn wir sagen, das materielle Sein ist ein übergeordneter Seinswille, der sich in individuellen Willensträgern geltend macht. Aber es ist das einzig mögliche Wagnis.

Eine in gewissem Sinn parallele Betrachtung und Entwicklung ergäbe sich auf dem Gebiet des vitalen Seins. Der Bauplan der Organismen und das Verhalten der Lebewesen, die ontogenetische und die phylogenetische Entwicklung lassen sich nicht aus den individuell seienden Wesen und nicht aus ihrer physikochemischen Struktur erklären. Die Einwände gegen den Mechanismus, mit denen Hans Driesch den Neuvitalismus begründete, sind grundsätzlich nicht überholt, auch ihre Ergänzung durch die „Ontologie des Lebendigen“ von Richard Woltereck und durch die Versuche von Hans Spemann betreffen nur die Probleme höherer Ordnung, nur die Feinstruktur des Neuvitalismus. Die sogenannte Genetik und Mutationsforschung, so wissenschaftlich wertvoll sie ist, darf nicht als eine Restauration des Mechanismus gedeutet werden. Wohl sind einzelne Gene bestimmend für die Beschaffenheit mehrerer Organe und Körperteile und andererseits eine Mehrzahl von Genen bestimmend für diejenige eines Organs, und wohl darf man das Genom im ganzen als bestimmend für die Beschaffenheit des Organismus im ganzen ansprechen, aber erstens sind die Mutationen doch nur für die Rassenbeschaffenheit bestimmend; sie leiten die Bildung von Fermenten ein, die für die Ausbildung von Rassenmerkmalen entscheidend sind, und zweitens kann physikochemisch weder wirklich erklärt noch auch nur vorgestellt werden, wie sie auch nur diese bewirken. Auch die Bezugnahme auf die Auslese im Kampf ums Dasein hilft nichts, denn dieser setzt immer schon eine hinreichende Zweckmäßigkeit für den Start voraus, dessen Zustandekommen durch gleichzeitige, aufeinander abgestimmte Mutationen vieler Gene so unwahrscheinlich ist, daß nach einer Überschlagsrechnung auch das Weltalter nicht ausreichen würde, um an den Zufall zu appellieren; wenn aber die erforderlichen Mutationen nacheinander im Lauf von vielen Generationen zustande kommen sollten, so müssen sie in der „rechten“ Ordnung auftreten und die Unwahrscheinlichkeit wäre dann die gleiche. Und

endlich hilft die Bildung funktionstüchtiger Organe ja nichts, wenn nicht ein Empfindungsvermögen einerseits, ein Trieberleben andererseits hinzukommt, dank dessen das Lebewesen von der organischen Beschaffenheit Gebrauch macht. Ob aber nun der bauplanschaffende und die phylogenetische und ontogenetische Entwicklung und das individuelle Verhalten bestimmende Faktor „in den Raum hinein“ wirkt als Entelechie wie bei Driesch oder dem Genom innewohnt wie bei Woltereck, oder ob man die Hypothese einer Mneme wagt – dem Seienden, dem individuellen Lebewesen gegenüber ist dieser Faktor überindividuell. Das individuelle Sein und Verhalten und das individuelle, ja auch entwicklungsgeschichtliche Werden setzt ein überseiendes Lebensprinzip voraus, das sich individuiert.

Endlich aber und nicht zuletzt haben wir auf die entscheidende Erweiterung des psychischen Seins hinzuweisen, die durch den Begriff des Unbewußten eingetreten ist. Wir denken dabei zunächst an die Tiefenpsychologie, wir sollten aber auch an das Geheimnis des Gedächtnisses denken. Dieses Geheimnis, daß wir gegenwärtig haben, was vergangen ist und wovon wir wissen, daß es vergangen ist, daß wir in der Hypnose sogar Vergangenes gegenwärtig haben und es für gegenwärtig halten, also in der Vergangenheit leben, daß wir ferner im Denken aus einem Ideenschatz greifbar haben müssen, was jeweils von der Situation gefordert wird, dieses Geheimnis wird uns als solches erst jetzt wieder bewußt, nachdem die Versuche einer rein physiologischen Gedächtnislehre als unzulänglich erkannt sind und wir durch das Unbewußte im weiteren Sinn vor eine neue Ontologie der psychischen Wirklichkeit gestellt sind. Ontologisch fordert der Begriff des Unbewußten einen erweiterten Subjektbegriff, den Begriff eines übergreifenden Subjekts, dessen Inhalt gegenüber dem Prozeß des Bewußtseinsablaufs von höherer, von überzeitlicher Dimension ist; unsere jeweilig bewußte Wirklichkeit ist nur Oberfläche eines seelischen Überraums, der selbst als Bezugspunkt sein Subjekt fordert. Wir haben mehr inne, als uns erfahrungsbewußt wird. Es wird uns bewußt, wenn es ihm gelingt, sich einen überschwelligigen physischen Ausdruck zu schaffen. Es darf aber in diesem Zusammenhang bei aller kritischen Vorsicht auch nicht übergangen werden, daß wir auch eine Reihe hin-

reichend gesicherter sogenannter parapsychologischer Phänomene in Betracht zu ziehen haben, die eine „extrasensorische“ Verbundenheit von Menschen mit Menschen und Dingen fordern, eine überräumliche und überzeitliche Teilnahme an einem übergeordneten Sein.

Halten wir all das zusammen, so haben wir festzustellen: Die Überschreitungen der natürlichen Kategorien, zu denen uns die Erfahrung gezwungen hat, fordern eine Ontologie, die zwischen der Empirie und Transzendenz steht und zwischen der klassischen regionalen Ontologie und einer fundamentalen Universalontologie. So sind wir gezwungen, uns die Fragen zu stellen: Wie sieht eine Ontologie aus, die für alles Geschehen nicht mehr exakte Eindeutigkeit, sondern eine Schwelle von Unbestimmtheit zuläßt, die den Raum und die Zeit relativiert und im ganzen endlich setzt, die in der Struktur der Organismen das Walten ganzheitlicher und zielstrebigter Naturfaktoren sieht und die Möglichkeit eines gleichzeitigen Innehabens des sukzessiv erscheinenden Seelischen in Betracht zieht. Während die Begriffe der „alten“ Ontologie sich auf die Beschreibung und Bestimmung der uns unmittelbar faßbaren oder vorstellbaren „Gegenstände“ der Außen- und Innenwelt bezogen und während diese Begriffe ihren letzten Bedeutungsgehalt immer unserem unmittelbaren Erleben verdanken, ist nun alles uns gegenständlich-greifbar werdende auf jeder Stufe, in jeder Region oder Schicht der Gesamtwirklichkeit nur die oberflächenhafte Erscheinung eines dimensionsreicheren Seins, das die Potenz und Tendenz zu den Äußerungen in sich trägt, die für uns Erscheinungen werden. Die neuen regionalen Ontologien müssen für den erschlossenen Zusammenhang von Raum und Zeit, von „Freiheit“ und Bindung, von Potenz und Akt, von Individualität und überindividuellem Wesen Seinsbegriffe bilden, von denen die alten nur Komponenten und Teilaspekte sind (Tensoren, Matrizen, Doppelnatur, Entelechien, Unbewußtes). Wir müssen auch über Kant noch hinausgehen, einerseits über ihn hinaus, andererseits hinter ihn zurück: Raum und Zeit sind zwar für uns Anschauungsformen, aber sie sind nicht mehr bloße Anschauungsformen, sie entsprechen Erschei-

nungsformen einer objektiven Ordnung mit einem „raumartigen“ und „zeitartigen“ Bereich; daß die Welt räumlich und zeitlich erscheint, ist zwar menschlich allgemeingültig; was aber als Gleichzeitigkeitsraum angesprochen wird, ist relativ; die Welt erscheint uns je nach unserem Standort in verschiedenem Maßstab, wie eine näherungsweise entsprechende „graphische Darstellung“ der wahren Ordnung. An die Stelle der Kausalgesetzlichkeit tritt nur eine kollektive Rahmengesetzlichkeit, aber diese ist wiederum mehr als eine Denkform. Auch Finalität ist mehr als nur eine regulative Idee. Fragen wir nach dem Bedeutungsgehalt des dem relational Seienden übergeordneten, je dimensionsreichen, so gibt es immer nur eine psycho-analogische Antwort, selbst für die sogenannte materielle Schicht. Dieses Übergeordnete trägt je gegenüber dem Gegenständlichen den Charakter eines Seinswillens und eines logoshaften Soseins, ja wir könnten sagen: daß die empirische Wirklichkeit Oberflächenerscheinung ist, das führt uns in einem neuen Aspekt auch zu dem Höhlengleichnis Platons zurück, nur daß die Oberflächenaspekte, die wir haben, erst dann Schattenbilder sind, wenn wir sie für die volle Wirklichkeit halten, in Wahrheit aber selbst Teilwirklichkeiten sind.

Wir sind damit zu der Frage „Was ist das Sein überhaupt?“ zurückgekehrt. Auch die neue Ontologie bezieht sich noch auf den Stufenbau der Wirklichkeit, sie ist ja aus den einzelnen Grundwissenschaften erwachsen. Trotzdem läßt sie mehr als die alte Ontologie bereits analoge und gemeinsame Züge der Schichten ahnen. Das fundamentale „Sein“ aber, nach dem wir zuerst und zuletzt fragen, meint den auch allen Schichten gemeinsamen und sie einenden Grund. Die Frage „Was ist das Sein?“ stellen hat nur einen Sinn, wenn wir das „Sein“ als den komplementären Begriff zum Seienden verstehen; das heißt wir meinen mit dem „Sein“, nach dem wir fragen, mehr als den Inbegriff des uns begegnenden „Gegenständlichen“, wir meinen auch mehr als den Inbegriff der in den neuen Ansätzen regionaler Ontologie erschlossenen „Tiefenschichten“ der sich gegenständlich äussernden Oberflächenerscheinungen. Wie die neuen Begriffe, welche unser Anschauungsvermögen überschreiten, gefordert waren von dem für uns gegenständlich Seienden, auf das die klassischen regionalen Ontologien sich bezogen, so ist wiederum auch für die

neuen Begriffe ein übergeordneter Begriff des „Seins“ gefordert, der ihnen zugrunde liegt. Jedenfalls kann dieses „Sein“ nicht als eigenschaftsloses Es, als ein imprädikables Apeiron gedacht werden, nicht als Leere, sondern als Fülle in sich, als Ursprung, als überseiende Voraussetzung des Seienden. Vielleicht verständigen wir uns über den Sinn, den wir dieser Komplementarität von Sein und Seiendem zudenken müssen, doch am ehesten, wenn wir uns der religiösen Sprache bedienen und das Verhältnis von Sein und Seiendem dem gleichsetzen, das die Religion mit dem Verhältnis von Gott und Kreatur bezeichnet. In bezug auf Gott aber kann sich dann auch die Religion nur analogischer Begriffe bedienen, der Analogiebegriff beherrscht die Theologie, wie er für eine Fundamentalontologie unentbehrlich ist; nicht in „univoker“, aber auch nicht in „äquivoker“ Bedeutung haben wir schon oben von Logos und Wille gesprochen. Bleiben wir auf dem Boden der Philosophie, so wird die Entscheidung über die Frage, ob wir beim geforderten Begriff des Seins im Sinne der Komplementarität des Absoluten gegenüber der relativen Selbständigkeit und Relationalität des Seienden haltmachen und es bei einem unerkennbaren An-sich bewenden lassen, wie es der klassische Kant tut, oder ob wir – näher dem Kant der vor- und der nachkritischen Phase – uns von dem Zwischengebiet zwischen sensibler und intelligibler Welt, das schon die Wissenschaften betreten mußten, in eine Deutung im Sinne eines Realidealismus wagen, eben abhängen von dem Anspruch auf eine Gewißheit kategorischer Aussagen oder von der Bescheidung bei verantwortbaren Deutungen, abhängen auch von der Ablehnung oder Zulassung einer übertragenen Sprache; es könnte, wie gesagt, nur eine psycho-analogische sein. Unsere Zeit ringt wieder aufs neue mit der Problematik, mit der Plato und Plotin, der Cusaner und Spinoza, Kant und die Idealisten gerungen haben und mit der von je auch die Theologie gerungen hat. Der Versuch einer Synthese der neuen regionalen Ontologien mit einer wiedererstandenen Fundamentalontologie würde zugleich geradezu zu einer Philosophie der großen philosophischen Systeme führen.