

Joachim Stiller

Neue Formen der Meta-
physik und Ontologie

Materialien zu neuen Formen der
Metaphysik und Ontologie

Alle Rechte vorbehalten

Neue Formen der Metaphysik und Ontologie

Diese Schrift mit dem Titel "Neue Formen der Metaphysik und Ontologie" versteht sich als reiner Quellentext. Ich werde hier das Kapitel E. "Neue Formen der Metaphysik" aus dem folgenden Werk wiedergeben:

- Peter Ehlen, Gerd Haefner, Friedo Ricken: Grundkurs Philosophie - Band 10: Philosophie des 20. Jahrhunderts (Kohlhammer Urban), S.123-147

Weitere Texte sollen eingebaut werden.

Hier ein kurzer Auszug aus dem Inhaltsverzeichnis:

Neue Formen der Metaphysik

- Gustav Theodor Fechner
- Hermann Lotze
- Eduard von Hartmann
- Tendelenburg
- Neuscholastik und Neuthomismus

I. Neuthomismus (Dieses Kapitel war eigentlich das Kapitel III... Ich habe es nur nach vorne gesetzt...)

1. Jaques Maritain
2. Etienne Gilson
3. Joseph Marechal und seine Schule
4. Erich Przywara

II. Alfred North Whitehead

III Simon Frank

1. Kritische Anschluss an Kants Transzendentalphilosophie
2. Sozialphilosophie und Ethik
3. Die Unergründlichkeit des Seins. Transzendenz und Immanenz des Absoluten
4. Gott - der "Urgrund" des Seins
5. Gotteserkenntnis und religiöse Erfahrung

IV. Nicolai Hartmann

V. An dieser Stelle wäre eigentlich Ernst Bloch gekommen, aber ich möchte hier unbedingt ein Kapitel zu Martin Heidegger einfügen, der meines Erachtens auf jeden Fall hier hingehört.

VI. Und an dieser Stelle habe ich ein Kapitel zu Jean-Paul Sartre eingefügt.

VII. Ernst Bloch – Leben und Werk

1. Die Ontologie des Noch-Nicht-Seins
2. Materie
3. Das Reich der Fülle
4. Gegenutopie
5. Würdigung

- Analytische Metaphysik

Neue Formen der Metaphysik und Ontologie

„Im allgemeinen Urteil der Zeit und der Nachwelt galt Immanuel Kant als der "Zertrümmerer" der Metaphysik, und sicher traf das größtenteils auf die rationalistischen Konstruktionen eines Wolff und seiner Schule zu. Doch blieb das Philosophieren Kants selbst noch in vielem metaphysisch geprägt, was besonders in seinem "Opus postumum" hervortritt, und bald machte sich die nächste Generation daran, die drei Kritiken Kants gegen den Strich zu lesen und daraus einen neuen Typ von Metaphysik zu entfalten, wie es in den idealistischen Systemen Fichtes, Schellings und Hegels, ja selbst noch in den idealismuskritischen Spätschriften der beiden erstgenannten geschah. Immerhin: Eine realistisch orientierte metaphysische Fragestellung schien endgültig passe. Dennoch, Kant und den Idealisten zum Trotz war auch sie, wie sich bald zeigte, nicht völlig ausgestorben und fand neue Vertreter.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Gustav Theodor Fechner

„**Gustav Theodor Fechner** (* [19. April 1801](#) in [Groß Särchen](#) bei [Muskau](#); † [18. November 1887](#) in [Leipzig](#); Pseudonym *Dr. Mises*) war ein deutscher [Psychologe](#), [Physiker](#) und [Naturphilosoph](#). Fechner vertrat in späten Jahren eine Theorie von der Allbeseelung des Universums und ist somit einer der wichtigsten Vertreter einer [panpsychistischen](#) Weltanschauung.“ (Wiki)

Ich lasse nun den Abschnitt aus der „Geschichte der Philosophie“ von Johannes Hirschberger folgen:

„**Gustav Theodor Fechner** (1801-1887), jahrelang Professor der Physik an der Universität Leipzig, besonders bekannt als der Begründer der Psychophysik, der experimentellen Psychologie überhaupt und der experimentellen Ästhetik, schreibt schon früh ein „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ (1836), ein anderes „Über das Seelenleben der Pflanzen“ (1848), spricht in seinem „Zendavesta“ (1851) über Himmel und Jenseits und verrät schon mit diesen Buchtiteln seine metaphysischen Interessen.

Fechner ist in seiner Metaphysik getragen von dem Wunsch, eine philosophische Ausgestaltung des religiösen Glaubens zu finden, die nicht nur Begriffsdichtung ist, sondern die ohne Preisgabe seines kritischen Denkens und wissenschaftlichen Gewissens auch der Naturforscher anzuerkennen vermöchte. Seine Metaphysik wollte darum weltanschauliche Erfassung der Gesamtwirklichkeit sein. Sein Hauptverdienst liegt in der Schaffung eines neuen Forschungsverfahrens, eben dem der „induktiven“ Metaphysik. Es soll von der Erfahrung ausgehen, aber dann über sie hinausführen. Dabei liegt nicht ein Überschreiten im eigentlichen Sinne vor, wie in der klassischen Metaphysik, wo auf Grund der einmal erkannten ideellen Struktur in einer Betrachtung der Welt *sub specie aeterni* gesagt werden

kann: so muss es immer sein. Von Platon bis Spinoza, Leibniz und Schelling denkt man so, und selbst Kant meinte, alle Gesetze der Naturwissenschaften, die im Laufe der Erfahrung gefunden werden, stünden „unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden“ (B 198). Bei Fechner dagegen ist das Hinausführen über die Erfahrung nur ein Vorgriff auf das vermutliche Ergebnis noch zu gewinnender Erfahrung, der gemacht wird, um nicht bei einem Stückwerk stehenbleiben zu müssen. Prinzipiell ist man aber ausschließlich an die Erfahrung gebunden, und nur praktisch antizipiert man per hypothese ihre Ergebnisse. Im Grunde ist also der induktive Metaphysiker Empirist. Drei Regeln hat Fechner für die Methode der induktiven Metaphysik aufgestellt: Die erste empfiehlt den Analogieschluss: Wenn Gegenstände in gewissen Zügen übereinstimmen, darf man glauben, dass sie auch in anderen Zügen übereinstimmen werden. Es ist nur ein Glaube, was sich daraus ergibt, aber wenn er begründet ist, und sicheren wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht widerspricht, darf er einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen. Die zweite Regel beruht auf dem Prinzip der Fruchtbarkeit: Ist ein Glaube wissenschaftlich begründet, so darf man ihn umso mehr annehmen, je beglückender er für den Menschen ist. Die dritte Regel endlich besagt: Die Wahrscheinlichkeit ist für einen Glauben umso größer, je länger er sich in der Geschichte gehalten hat, insbesondere, wenn er mit steigender Kultur an Verbreitung zunimmt. Auf Grund dieser Methode hat Fechner eine Anzahl metaphysischer Annahmen gewagt. So z.B. seine „Tagansicht“. Fechner bemängelt an der mathematisch-naturwissenschaftlichen und Kantischen Weltbetrachtung, dass für sie die Natur außerhalb der Menschen- und Tierseele „finster“ und „stumm“ sei. „Nachtansicht“ hat er diese Meinung geheißen. Er selbst nahm an, dass auch die Außenwelt Empfindungen habe, Licht, Farben, Töne erlebe ähnlich der Menschen- und Tierseele; denn wenn die physikalischen Wellenbewegungen im Großhirn mit einem Empfindungsgehalt auftreten, dürfen wir per analogiam schließen, dass sie sonst auch damit verbunden sind. Dazu kommt, dass der Glaube der „Tagansicht“, die Natur sei voll Licht und Klang, voll Empfindung und Beseelung, erfreulicher ist, als die „Nachtansicht“. Auf Grund ähnlicher Überlegungen nimmt Fechner ferner an, dass auch die Pflanzen eine Seele haben, ebenso aber auch die Erde selbst und jeder Stern, ja die ganze Welt. Und diese Weltseele sei nicht anderes als die Gottheit. Unsere Seele und überhaupt alles seelische Leben ist ein Teil dieser Allbeseelung. Und weil wir in sie eingeschlossen sind, dürfen wir annehmen, dass unsere Seele unsterblich ist. Wenn schon die Vorstellungsbilder in unserer Seele fortleben, könne man es nicht von der Hand weisen, zu glauben, dass all die Erlebnisse des Menschen, die wir unter dem Namen Seele zusammenfassen, in der Weltseele nicht untergehen. Und wie die Vorstellungsbilder in unserer eigenen Seele zueinander und zu den Sinneswahrnehmungen in Beziehung treten, so werden die Seelen der Verstorbenen, die in Gott als Vorstellungen fortleben, auch zueinander sowie zu den Seelen der noch in diesem Leben Weilenden in Beziehung treten können. Dieser Panpsychismus will aber das Körpersein der Welt nicht in monistischer Weise auslöschen, sondern Fechner versteht ihn als einen psychophysischen Parallelismus: Wie wir am selben Kreisbogen ein Innen und ein Außen haben, eine konkave und eine konvexe Seite, wie beide verschieden aussehen und doch dasselbe sind, so seien auch Leib und Seele beim Menschen, Körper und Allbeseelung in Kristall, Erde, Sternen und Welten, der Kosmos und die Gottheit nur zwei Seiten an ein und demselben Sein. Der psychophysische Parallelismus gestattet es Fechner, in der Psychologie nach naturwissenschaftlichen Methoden zu arbeiten, die damals als das Ideal der Wissenschaftlichkeit galten, ohne zum Materialisten zu werden; denn die Körperseite war ihm ja nur eine Seite, eine Erscheinungsform, aber nicht das eigentliche Sein der Seele.

In seiner Ethik hat Fechner einen Eudämonismus vertreten. Unser Wollen zielt auf das Glück, d.h. auf die Vermeidung von Unlust und den Gewinn von Lust, und gut wäre darum alles, was das Glück der Welt zu fördern geeignet ist. Dabei dürfe man aber nicht nur an sinnliche Lust denken, sondern müsse die höhere, geistige Lust mitberücksichtigen, die Freude am Schönen,

Guten und Wahren und die Seligkeit des Sich-eins-Fühlens mit Gott. Fechner empfand es als Gottesdienst und sittliche Pflicht, soviel Glück als möglich in die Welt zu bringen, soviel Leid als möglich zu lindern. Dahinter stand der allgemeine Glaube an eine Weltentwicklung von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, von weniger Glück zu immer größerer Lust und Harmonie. Diese Entwicklung betrachtet Fechner als streng notwendig, und er vertrat zusammen mit diesem allgemeinen Determinismus auch in Sachen der Willensfreiheit die deterministische These: Jeder müsse handeln, wie seien Natur es verlangt. Auch Gott sei nicht frei im Sinne gesetzloser Willkür, sondern frei, weil er ohne äußeren Zwang sein eigenes Wesen entsprechend seiner Natur darlebt.“ (Johannes Hirschberger)

Fechner spricht also - genau wie zuvor bereits Schelling - von "Weltseele" und vertritt damit eine Panpsychismus oder, etwas abgemildert, einen psychophysischen Parallelismus... Ich bin sicher, dass sich noch eine ganze Reihe weiterer Philosophen finden lassen, die von einer Weltseele sprechen.... Mir persönlich ist der Begriff Weltseele etwas zu stringent, genau wie auch die Begriffe Weltgeist oder Weltenleib... Ich mag die Konnotationen daran nicht, die die deutsche Sprache in diese Begriffe hineinlegt... Ich persönlich spreche lieber von "physischer Welt", "seelischer Welt", "geistiger Welt" und "göttlicher Welt"... Darüber steht dann Gott, die Trinität, die keineswegs mit der Weltseele oder so zusammenfällt... Bei mir ist also alles sehr viel hierarchischer aufgebaut... Das führt dann auch ganz schnell zu Theorien von fünf, sieben oder mehr Welten... Nicht wahr, die Konnotationen sind einfach andere... "Weltseele", "Weltgeist" und "Weltenleib" sind mir persönlich zu platt und auch zu naiv... Dafür passiert in diesen Welten einfach viel zu viel... Ich meine, für den Esoteriker ist das eigentlich klar... Was ich aber annehme, ist eine Weltvernunft... Fragt sich dann allerdings, wo man diese verorten muss.... Und da bin ich mir noch nicht ganz im Klaren... Vielleicht müsste man da noch einmal Plotin etwas genauer befragen, der es ja verortet hat... Vielleicht komme ich noch einmal dazu...

Hermann Lotze

„**Rudolf Hermann Lotze** (* [21. Mai 1817](#) in [Budissin](#); † [1. Juli 1881](#) in [Berlin](#)) war eine der zentralen Persönlichkeiten der akademischen Philosophie des 19. Jahrhunderts und gehörte bis in die 1920er Jahre zu den bekanntesten und meist diskutierten Philosophen Deutschlands, der auch weltweit hohes Ansehen genoss. Im Vergleich zu den Protagonisten des deutschen Idealismus oder den bekannten Philosophen des 19. Jahrhunderts, die außerhalb der akademischen Tradition wirkten, ist er heute weniger bekannt.“ (Wiki)

Ich lasse nun den Abschnitt aus der „Geschichte der Philosophie“ von Johannes Hirschberger folgen:

„**Rudolf Hermann Lotze** (1817-1881), Professor in Leipzig, Göttingen und Berlin, war einer der größten Philosophen des 19. Jahrhunderts. Seine wichtigsten Werke: „Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele“ (1852); „Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit“ (1856-1864); „System der Philosophie“ (1874-1879). Die beiden letztgenannten Werke wurden neu herausgegeben in der Meinerschen Philosophischen Bibliothek.

Auch Lotze kommt, ähnlich wie sein Freund Fechner, wie Helmholtz, Mach und Wundt, von der Naturwissenschaft her – er hatte sich ursprünglich für Medizin habilitiert –, und es ist speziell eine im naturwissenschaftlichen Geist betriebene Psychologie, durch die er neues Leben in die Philosophie gebracht hat. Wie Fechner hatte auch er in einer

metaphysikfeindlichen Zeit den Mut zur Metaphysik und pflegte sie, ihren Gegnern den Wind aus den Segeln nehmend, gerade unter Verwendung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse. Lotze steht nicht im Bann der Kantischen Grenzziehung, sondern greift auf die vorkantische Tradition zurück, besonders auf Leibniz. Wie dieser hat er ein umfassendes Wissen, steht über den Parteien, holt in einem gesunden Eklektizismus das ewig Wahre, wie immer es sich findet, und weiß es harmonisch zu verbinden. Vor allem teilt er mit Leibniz jene Grundauffassung, die den Mechanismus des Naturgeschehens anerkennt und die kausale Erklärungsweise als die Wissenschaftliche Erklärung der Geschehnisse überhaupt betrachtet, ohne deswegen einem ausschließlichen Mechanismus zu verfallen. Dem Mechanismus wird wie bei Leibniz ein höherer Sinn- und Zweckzusammenhang übergeordnet. Alle kausalen Kräfte wirken nämlich im Verband der einen Allursache, die er in Gott, und zwar in einem geistigen und persönlichen Gott – hier über Fechners Pantheismus hinausschreitend –, sehen will. Der Mechanismus ist für ihn nur ein Mittel der Gottheit zur Verwirklichung des Weltzwecks, d.i. des Guten. In seinem Aufsatz „Die Philosophie in den letzten 40 Jahren“ (1880) – mit abgedruckt in „System der Philosophie“, Bd. 1: Logik – schreibt er, dass er wie Fichte und Hegel der Ansicht sei, dass „keine Theorie der Welt als Wahrheit und Wissenschaft gelten könne, welche nicht imstande wäre, alle besonderen Teile des Weltlaufes als unselbständige Folge eines einzigen allgemeinen Prinzips zu erklären“. Aber beide hätten sich übernommen, wenn sie aus einem Absoluten alles daraus Folgende abzuleiten sich unterfingen. „Nur ein Gott, so schien mir, der im Mittelpunkt des Universums stände, das er selbst geschaffen, könnte mit der Erkenntnis des letzten Zweckes, den er seiner Schöpfung gegeben, alle ihre einzelnen Teile vor sich vorüberziehen lassen in der majätetischen Folge einer ununterbrochenen Entwicklung“. Den Menschen bleibe nur der umgekehrte Weg einer regressiven Forschung, „die zu entdecken und sicher festzustellen sucht, was als lebendiges Prinzip in den Aufbau und Lauf der Welt erkannt und anerkannt werden kann“. Das ist der Weg Leibnizens und Platons von dem Begründeten zurück zum selbstgenügsamen Grund aller Gründe. Mit Leibniz hält Lotze auch fest an der alten Auffassung von der Substantialität der Seele als eines *etre capable d'action*. Das Ich ist nicht wie bei Kant nur ein logisches Subjekt, sondern ein tätiges Prinzip, weil sonst die Einheit unseres Bewusstseins, das Doch verschiedene Empfindungen vergleicht und verbindet, nicht zu verstehen wäre, denn im Vergleichen tut die Seele zu den gegebenen Empfindungen noch etwas Neues hinzu, das „beziehende Wissen“ – Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, stärker, schwächer –, alles Momente, die nicht eine mechanische Kraftresultante sind, sondern „Vorstellungen höherer Ordnung“. Eben diese Tatsache spricht auch entschieden gegen den Materialismus. Abgesehen von der Unvergleichlichkeit des Seelischen und Geistigen überhaupt, ist es besonders die Einheit des Bewusstseins und sein neues, nicht mehr mechanisches Tun in der Verarbeitung der Empfindungen, was gegen den Materialismus spricht. Die Entstehung der Seele ist als eine Aktion des geistigen Weltgrundes zu denken, der durch die Bildung eines körperlichen Keimes zu ihrer Erzeugung angeregt wurde. Ihre Unsterblichkeit könne die wissenschaftliche Psychologie nicht streng beweisen, sie sei nur Glaube, aber wohlbegründeter Glaube. Zwischen Leib und Seele nimmt Lotze, anders als Fechner, der den psychologischen Parallelismus vertrat, wieder eine Wechselwirkung an. Wie schon Descartes, obwohl gerade er Körper und Geist scharf getrennt hatte, sich doch für eine Wechselwirkung aussprach, weil sie eben Tatsache sei, erklärt auch Lotze, dass das Selbstbewusstsein uns davon Kunde gäbe, dass der Leib auf die Seele wirke, z.B. bei der Empfindung, und die Seele auf den Leib, z.B. bei einer Willenshandlung. Die Möglichkeit dieser Tatsache werde dann einsichtig, wenn man bedenke, dass die Kluft zwischen Leib und Seele nur in der Erscheinung besteht. In der metaphysischen Wirklichkeit aber seien die Atome ausdehnungslose, immaterielle Kraftzentren seelischer Natur, also Leibnizsche Monaden; und zudem stünden sie als solche nicht ohne jeden Zusammenhang nebeneinander, sondern gliedern sich über ihren Urgrund in Gott einem großen geistigen Sinnzusammenhang

ein. Der Gesamtzusammenhang verhindere aber nicht, dass die Einzelseele Willensfreiheit besitze, da sie ja Substanzen ist, wenn auch keine absolute. Lotze ist Gegner des allgemeinen, aus einem mechanistischen Denken sich erhebenden Determinismus des 19. Jahrhunderts, das in diesem Punkt durchaus nicht, wie es glaubt, naturwissenschaftliche Ergebnisse vortrug, sondern die Philosophie Spinozas und Kants. Lotze stand auch hier über den Zeiten, auch darin wieder mit Leibniz verwandt, der ebenfalls trotz der Würdigung der mechanistischen Naturerklärung und sogar trotz seiner verites des raison, auf die schließlich alle Tatsachenwahrheiten, wenigstens in den Augen Gottes, zurückzuführen sind, dennoch Gesetz und Freiheit zu vereinen wusste. Nur vom Standpunkt der erklärenden Psychologie aus musste man die psychischen Geschehnisse für kausaldeterminiert halten. Aber die Moral ist ohne Freiheit nicht zu denken, und darum darf man sie annehmen, zumal wenn man überlegt, dass wir durchaus nicht immer von determinierenden Ursachen etwas wissen, ja im Gegenteil ein ausgesprochenes Freiheitsbewusstsein besitzen. Eine gewisse Beschränkung der Kausalität der Seelensubstanz bringt aber ihre Einbeziehung in den geistigen Urgrund der Welt natürlich mit sich. Daraus wohl erklären sich verschiedene aktualistisch klingende Äußerungen in der Seelenlehre des älteren Lotze, besonders in der Metaphysik von 1879. Er hat damit seine frühere Lehre von der Substantialität nicht aufgegeben, sondern nur der Tatsachen Rechnung getragen, dass die Wirklichkeit der Seelensubstanz keine absolute und beziehungslose ist. Lotze hat mit seiner Seelenlehre viel Anklang gefunden, so bei C. Stumpf, Lg. Busse, M Wentscher, E. Becher, A. Wenzel. Vor allem aber ist Fr. Brentano von ihm abhängig. Auch er pflegt eine naturwissenschaftlich orientierte Psychologie, befruchtet von hier aus die Philosophie und stößt auch wieder zu einer theistischen Metaphysik vor. Über Brentano gehen dann die Einflüsse Lotzens, jetzt vor allem logischer Art, auf Ed. Husserl weiter.

Lotze hat aber auch die moderne Ethik stark gefördert, und zwar durch seine Wertlehre. Sein objektivistisches Denken lässt ihn den Zugang finden zu den Wahrheiten und Werten des Gewissens. Es kommt ihnen ein objektives „Gelten“ zu, das von der Erfahrung unabhängig ist und zu dem ursprünglichen Besitz unseres Geistes gehört. Wie die ewigen Wahrheiten der Ideen überhaupt – Lotze interpretiert auch die platonischen Ideen als objektive Geltung – bedürfen zwar die Gebote des Gewissens, die Werte, äußerer empirischer Anlässe, damit sie uns zum Bewusstsein kommen, aber es ist nicht die Erfahrung, Gewöhnung und Assoziation, was sie zustande bringt. Es sind vielmehr Vernunftinhalte, und sie bilden eben damit eine Auszeichnung, die den Menschen grundsätzlich vom Tier unterscheiden. Lotze unterliegt aber nun nicht der Gefahr, die Werte in einen luftleeren Raum zu verlegen. Es gehört wesentlich zu ihnen, erlebt zu werden, und zwar lustbetont erlebt zu werden. Lotze hat die Gefühle positiv gewertet. Der Kantische Rigorismus ist ihm fremd. Und mit Fechner teilt er den optimistischen Glauben an eine Steigerung des Glücks der Menschheit mit dem vorausschreitenden Weltprozess. Endziel der Weltgeschichte ist nicht die vollendete Moralität der Kantischen Pflichtethik, sondern die Schönheit der Welt und die Seligkeit des Menschen. Lotzes Wertlehre hat in der Wertphilosophie unseres Jahrhunderts eine noch größere Nachwirkung gezeitigt als seine Metaphysik. Man darf in ihm einen der Bahnbrecher des Wertgedankens sehen.“ (Joahannes Hirschberger)

Gut bei Lotze finde ich drei Dinge: 1. dass er den Panpsychismus und damit den Pantheismus seines Freundes Fechner nicht mitmacht, sondern übersteigt, und einen persönlichen Gott als eine geistiges Prinzip annimmt, der Allgrund oder Urgrund aller Dinge ist, 2. dass er Fechners psychophysischen Parallelismus nicht mitmacht, sondern ganz korrekt von einer Wechselwirkung ausgeht, womit er - ebenfalls zu recht - wieder an Descartes anschließen kann und 3. dass er -ebenfalls im Gegensatz zu Lotze - unbedingt an einem freien Willen festhält... Das sind grundsätzlich sehr sympathische Züge, die auch ganz richtig sind... Was mir persönlich bei Lotze nicht so gut gefällt, ist

sein Rückgriff auf Leibnitz mit seiner Monadologie und dem ganzen Schnickschnack... Ich habe für Leibnitz nie so fürchterlich viel übrig gehabt... Ich selbst komme eher von Descartes, Spinoza und Kant...

Was die Ethik betrifft, dazu möchte ich mich nicht groß äußern... Ich stehe das wirklich über den Dingen... Ich bin allerdings der Meinung, dass mit einer Wertethik nicht viel anzufangen ist... Sie bleibt zumeist völlig disfunktional und daher unbrauchbar...Ich werde also auch weiterhin an meiner negativen Ethik festhalten... Und als Sozialethik an einem Salutarismus... Glück kann kein ethischer Maßstab sein...

Eduard von Hartmann

Ich lasse nun den Abschnitt aus der „Geschichte der Philosophie“ von Johannes Hirschberger folgen:

„Eduard von Hartmann (1842-1906), ursprünglich Offizier, wegen Krankheit aus dem Militärdienst ausgeschieden, lebte als Privatgelehrter in Berlin. Hauptwerke: „Philosophie des Unterbewusstsein“ (1869); „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ (1879); „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ (1880); „Religionsphilosophie“ (1881/82); „Geschichte der Metaphysik“, 2 Bde. (1895-1900); „System der Philosophie im Grundriss“, 8 Bde. (1906-1909).

Auch Eduard von Hartmann kann der induktiven Metaphysik zugerechnet werden, weil er die spekulativen Züge seiner Philosophie, die vom deutschen Idealismus herkommen, von Schelling, Hegel und Schopenhauer, stützen will durch die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften. Hartmann beschreibt sein System selbst als „eine Synthese Hegels und Schopenhauers unter entscheidendem Übergewicht des ersteren, vollzogen nach Anleitung der Prinzipienlehre aus Schellings positiver Philosophie und des Begriffs des Unbewussten aus Schellings erstem System; das vorläufig noch abstrakte monistische Ergebnis dieser Synthese ist alsdann mit dem Leibnizschen Individualismus und dem modernen naturwissenschaftlichen Realismus zu einem konkreten Monismus verschmolzen, in welchem der real-phänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Moment geworden ist, und das so sich ergebende System ist endlich auf empirischer Basis mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften aufgebaut und errichtet“. Das Unbewusste von Hartmanns ist nicht mit dem Unbewussten der Psychologie überhaupt oder der Psychoanalyse zu verwechseln, sondern ist wieder ein Weltabsolutes, ist der Allgeist, die Substanz. Ihre beiden Attribute sind der unendliche Wille und die unendliche Vorstellung. Der Wille ist unvernünftiger Drang, die Vorstellung oder der Intellekt (das Logische) kraftlose Idee; zwei Gedanken, die Scheler übernommen hat. Vor der Entstehung der Welt standen die beiden Attribute in seliger Harmonie. Ohne Grund tritt aber der Wille plötzlich in das raum-zeitliche Dasein über, und das bedeutet nun Unseligkeit. Damit entsteht die Aufgabe der Erlösung. Sie geschieht dadurch, dass das Logische sich zum Bewusstsein potenziert. Eine seiner Haupteigenschaften ist die Einsicht, dass auf dieser Welt die Unlust die Lust bei Weitem überwiegt, und dass darum Nichtsein besser ist als Sein. Hat sich die Mehrzahl der Individuen zu dieser Erkenntnis durchgerungen, dann hat das Absolute sich vom Daseinswillen wieder emanzipiert, und die Welt wird aufgehoben werden. Die Ethik findet darum ihre eigentliche Aufgabe in der Erlösung des Absoluten vom Daseinswillen durch Steigerung der Intelligenz und Förderung des Kulturfortschritts. Die künftige Weltreligion muss darum eine Mischung sein von Buddhismus und Christentum. Von dort komme die Sehnsucht nach dem Nichts, von hier eine Fortschrittsidee, die bis zur Steigerung des Menschen zum göttlichen Wesen führe. So münden beide Wege in die Erlösung vom Dasein.“ (Johannes Hirschberger)

Eduard von Hartmann, dessen Philosophie ich gar nicht so genau kannte, auch wenn ich in meiner Jugend mal seine Kategorienlehre gelesen habe, erinnert in seinem Denken doch sehr an Schopenhauer.... Es ist praktisch der gleiche zugriff und der gleiche Pessimismus... Mein Ding ist das heute nicht mehr.... Ich habe grundsätzliche eine positive Einstellung dem Leben gegenüber, und ich habe auch einen zutiefst positiven Begriff von Wiedergeburt...Erlösung braucht es da nicht... Nicht wirklich...

Adolf Trendelenburg

Ich lasse nun den Abschnitt aus der „Geschichte der Philosophie“ von Johannes Hirschberger folgen... Aber vorher einige Einleitende Worte von Hirschberger:

„Die Metaphysik fand außer bei den induktiven Metaphysikern auch noch Pflege bei einer Reihe von Denkern, die bewusst bei der Antike und dem Mittelalter anknüpften. Und jetzt ist es wieder die klassische Metaphysik, die erstrebt wird, die Lehre also vom Sein als solchem, was zugleich immer Lehre vom Geist ist, wenn das auch oft nicht besonders in die Erscheinung tritt. Diesen Männern geht es um das ewig Wahre, um eine philosophia perennis. Unter den Deutschen erfreut sich eine solche Haltung keiner großen Beliebtheit. Bei ihnen ist es Sitte, dass ein Philosoph, der etwas auf sich hält, als ovo beginnt und wie ein Gott im Kleinen eine neue Welt baut. Sie wollen das Neue und die Originalität um jeden Preis und ziehen gelegentlich einen geisteskranken Individualisten noch einer Philosophie vor, die den Mut hat zu einem ruhigen und nüchtern-sachlichen Dienst an der Vermittlung zeitbeständiger und universaler Erkenntnis, von denen Wirklichkeit doch alle zehren, auch jene, die sich für Demiurgen halten. Immerhin, es gibt auch da Ausnahmen. Von Lotze und E. Becher geschrieben: „Es erschien ihm unmöglich, nach all den Jahrhunderten philosophischer Geistesarbeit, völlig neue Gedanken hervorzubringen. Er hat das Streben nach persönlicher Originalität der Wahrheit restlos untergeordnet, die er aufzunehmen bereit war, wo immer er sie fand.“ Ein anderer war Trendelenburg mit seinem Aristotelismus.“ (Hirschberger)

„**Adolf Trendelenburg** (1802-72), Professor in Berlin, ist ein glänzender Vertreter der ausgesprochen Wissenschaftlichen Philosophie; wissenschaftlich, weil er auch über den Apparat der philologisch-ideengeschichtlichen Forschungsweise verfügt und so in der Lage ist, seine Begriffe aus ihren Hintergründen heraus in ihrem echten Sinn wirklich zu „verstehen“, so dann ihm Begriffsgeschichte unmittelbar zur kritischen Vorarbeit des systematischen Denkens wird. Das schärft das Auge zur Unterscheidung des Nebensächlichen vom Substantiellen, des Vergänglichen vom Bleibenden. Trendelenburg hat für das ewig Wahre den Blick gehabt, den große Künstler für das ewig Schöne besitzen. Und so erkannte er, wie hinter allen möglichen Neuerungen immer wieder die unvergänglichen Werte der platonisch-aristotelischen Philosophie auftauchen. In der Einleitung zu seinen „Logischen Untersuchungen“ (1840) erklärt er, es brauche nicht jeder Denker immer von vorne anzufangen und jeweils eine ganz neue Philosophie zu erfinden; die sei vielmehr in ihren Prinzipien schon gefunden „in der organischen Weltanschauung, welche sich in Platon und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in der Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muss. Zentralbegriff seiner Philosophie ist der Zweckgedanke. Er denkt hier ganz echt aristotelisch. Damit ergibt sich dann im Geiste der griechischen Philosophie das Ideendenken, eine ganzheitliche Auffassung des Seins („organische Weltanschauung“) auf dem Grunde einer ideal-realistischen Verbindung von Platon und Aristoteles, die Trendelenburg den historischen Untersuchungen unserer Zeit vorausseilend, damals schon erkannte, und schließlich der Ausblick auf einen

göttlichen Weltgeist. Dementsprechend, auch wieder ganz antik empfunden, gestalten sich die Ethik und Rechtsphilosophie. Trendelenburg gehört zu den Naturrechtsdenkern im Geiste Heraklits und Augustins. „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“, lautet der Titel einer seiner berühmtesten Schriften. Trendelenburg wird damit zu einem der ersten Vertreter der antik-christlichen Kultur des Abendlandes. In einer sonst ziemlich oberflächlichen Zeit, wo viele sich vom täuschenden Schein der ephemeren Gegenwart blenden ließen, verweist er auf die Wurzeln unserer Kraft. Die bedeutendsten unter seinen Schülern waren Fr. Brentano, G. von Hertling, o. Willmann, G. Teichmüller und R. Eucken.“ (Johannes Hirschberger)

Neuscholastik und Neuthomismus

Hier soll einmal das Kapitel "Die Neuscholastik" aus dem Werk "Geschichte der Philosophie" von Johannes Hirschberger wiedergegeben und besprochen werden (Band II, S. 555-568)...

„(...) Der Sammelname Neuscholastik bezeichnet heute im allgemeinen die Philosophie der katholischen Kirche, obwohl er sie nicht ganz deckt, da es dort auch Vertreter einer "christlichen Philosophie" gibt, die sich nicht als Neuscholastiker fühlen. Außenstehende fassen die Neuscholastik häufig als eine Repristinierung der Philosophie des hl. Thomas, indem sie sich auf die Enzyklika "Aeterni patris" (1879) berufen, in der Leo XIII die thomistischen Prinzipien, Methoden und Thesen zur offiziellen Philosophie der Kirche gemacht habe, weshalb sie für Neuscholastik auch oft einfach Neuthomismus sagen. Die Kirche wünscht in der Tat, dass die philosophia rationalis den Studenten der kirchlichen Lehranstalten ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia gegeben werde, wie die Bestimmung des kirchlichen Rechtsbuches heute lautet. An rauere Kommandos und Gleichschaltungen gewöhnt, hat man die feine Synthese von Autorität und Freiheit, die in einer alten Kulturinstitution wie der Weltkirche heimisch ist, unterschätzt und an Uniformierung gedacht. Tatsächlich weist die Neuscholastik eine größere Spannungsbreite auf als etwa der Neukantianismus. Das zeigt ihre Geschichte sowohl wie ihre Gegenwart.

Die Anfänge der Neuscholastik legen im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts. Sie waren eine Reaktion gegen Auswirkungen der vorausgehenden Philosophie, die auf Seiten des religiösen Denkens Besorgnis erregte. Es handelte sich dabei teils um die Furcht, in den Pantheismus hineinzustürzen, teils um bedenkliche Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube und Wissen, teils auch um einen gewissen Subjektivismus. Die Gefahr des Pantheismus sah man im Ontologismus, wie ihn in Italien V. Gioberti (+1852) und A. Rosmini (+1855), in Frankreich A. Gratry (+1872) vertraten, und die bedenklichen Fassungen des Verhältnisses von Glaube und Wissen im Traditionalismus und Fideismus der Bonald, Lamennais und anderer in Frankreich, der Baader und Deutinger in Deutschland. Verbunden erschienen beide Gefahren im deutschen Idealismus bei Hegel und Schelling, wo, wie man glaubte, das Absolute in das Zeitliche überging und umgekehrt und analog das philosophische Wissen sich auch des Übernatürlichen und der Mysterien so bemächtigte, als ob es ohne Rest in menschliche Rationalität aufgehen könnte. Davon beeinflusst, hatte A. Günther (+1863) die Traditionslinie nach Hegelschen Methoden behandelt. Er findet die Hegelsche Dreiheit in der ganzen Kreatur und versteht auch die Dreifaltigkeit im Geiste des Dreischrittes, nämlich als Subjekt, Objekte und deren Einheit. Schon vorher hatte G. Hermes (+1831) im Anschluss an Descartes, Kant, Fichte und Fries einen subjektivistischen Wahrheitsbegriff entwickelt und ihn seiner Theologie zugrunde gelegt. Auch Johann Kuhn (+1876), einen der bedeutendsten Männer der Tübinger Schule, hat man wegen seiner Lehre von der natürlichen unmittelbaren Gotteserkenntnis des Subjektivismus bezichtigt.

Um wieder sicheren Boden zu gewinnen, erklang von vielen Seiten her und in vielen Ländern fast zugleich der Ruf: Zurück zu den Klassikern der Scholastik! In Spanien hatte bereits Jakob Balmes (+1848) dort angeknüpft; später folgte Z. Gonzalez (+1895). In Italien setzten sich M. Liberatore (+1892), A. Taparelli (+1862), G. Sanseveriano (+1865), T.M. Zigliara (+1893) und andere dafür ein; in Frankreich Dornet de Vorges (+1900); in Österreich K. Werner (+1888). In Deutschland waren es F.J. Clemens (+1862), C. von Schätzler (+1880), Jos. Keutgen (1811-83), A. Stöckl (1832-95), C. Gutberlet (1837-1928). Anfänglich stand die Polemik im Vordergrund, und die Ablehnung speziell der Baader, Günther, Hermes, Deutinger, J. Kuhn und ihrer Versuche, mit der zeitgenössischen Philosophie einen positiven Ausgleich zu finden, war etwas schroff. Dabei wurden Keime zu wertvollen möglichen Entwicklungen ausgetreten, wie sie z.B. in der Tübinger Schule vorlagen, etwa bei Staudenmeier und seiner christlichen Ideenlehre, die Platon, Augustinus, Malebranche und Leibnitz tief sinnig und lebensvoll zugleich zu verbinden wusste, wie es überhaupt für die katholische Tübinger Schule bezeichnend ist, dass die von ihr gesuchte Synthese zwischen dem Bildungsgut des eigenen Volkes, das der deutsche Idealismus darbot, und dem Geist des Christentums echtes, ursprünglich gewachsenes und ausbaufähiges Leben war. Ähnlich wirkte die Neuscholastik hemmend auf die Ausstrahlungen Deutingers und Sailers. Dabei verfügten die neuen Kräfte, die die Männer der katholischen Restauration überrundeten, nicht immer über das gleiche geistige Ausmaß wie jene. Man kann sich fragen, ob nicht zuviel verschüttet wurde.

Auf große Sicht gesehen, wird man aber trotzdem sagen müssen: Der in der ersten Hälfte des Jahrhunderts bestehende philosophische Unsicherheit gegenüber, in der man bald hier und bald dort anknüpfte, war es nicht nur ein Erfordernis vorausschauender Klugheit, eine tragende große Linie zu umreißen, es war auch dem Geist und der Würde einer fast zweitausendjährigen Kulturinstitution durchaus angemessen, sich auf die eigene Seele zu besinnen, ja es war eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Viel mehr als im Neukantianismus und im Neuhegelianismus konnte man hier auf ein großes Erbe zurückgreifen. Wenn man auch zunächst hier und dort in einer allzu schematischen Dialektik steckenblieb, so zeigen doch schon die rasch aufblühenden zwei großen Zentren der Neuscholastik, das Institut supérieur de philosophie in Löwen, die Gründung des späteren Kardinals Desire Mercier (1851-1926), und Quaracchi, das Studienzentrum der Franziskaner, welche fruchtbare Entwicklungen sich erhoffen ließen. Und damit zeichnen sich auch bereits die beiden ersten Differenzierungen ab. Mercier und seine Gründung pflegten den Thomismus, Quaracchi aber ediert die Werke Bonaventuras und anderer Klassiker der franziskanischen Scholastik, und damit meldet sich wieder die ältere Augustinische Richtung zu Wort, wie schon über das ganze Mittelalter hin. Und wie damals zeichnen sich die Arbeiten dieser Schule durch ein hohes wissenschaftliches Niveau aus.

Auch auf die Gefahr hin, dass ich Augustinus bin, so würde ich es hier durchaus eher mit dem Thomismus halten... Löwen is my home and my castle...

Als nächste Phase in der Geschichte der Neuscholastik ergab sich eine fruchtbare Hinwendung zu literatur- und ideengeschichtlichen Studien im Raume der mittelalterlichen Philosophie. Man sucht nach einem vertieften Verständnis der Scholastik. Und so erscheinen nun, um neben den vielen Serien von Publikationen nur zwei zu nennen, in Deutschland die "Beiträge zur Philosophie des Mittelalters" und in Frankreich die "Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age". Männer wie Denifle, De Wulf, Ehrle, Hertling, Baumker, Mendonnet, Longpre, Grabmann, Gilson, Pelster, Pelzer, J. Leclercque, Ph. Delhaye, J. Koch, F. Stegmüller, T. Barth haben das Mittelalter neu sehen lassen, so dass es heute über der Geschichte dieser Philosophie nicht mehr so dunkel ist wie noch in machen

Darstellungen des 19. Jahrhunderts. Aber man suchte das Verstehen noch mehr zu vertiefen und studierte über die mittelalterliche Philosophie hinaus auch die Philosophie der Antike, speziell in Hinsicht auf ihr Fortleben im Christentum. Gerade die führenden unter den neuscholastischen Philosophen haben in ausgezeichneten Untersuchungen zur antiken Philosophie die alte Synthese vom Griechentum und Christentum von Grund auf neu durchdacht, und das immer im Hinblick auf die philosophische Problematik der Neuzeit und der Gegenwart, so z.B. Haertling, Willmann, Baeumker, Dyroff, Geysler, M. Wittmann, H. Meyer. Und hier kommt es nun wieder zu jener philosophia perennis, wie sie Augustinus, Thomas, Erasmus, Melanchthon, Leibnitz, Trendelenburg vorschwebte. Man sucht das Bleibende im Geist des Abendlandes, findet es in der platonisch-aristotelischen Philosophie einerseits und im Ideengut des Christentums andererseits und versucht von diesem Boden aus eine philosophische Erhellung der Situation des Menschen von heute in seinem Selbst- und seinem Weltverständnis. Man will nicht stehenbleiben im nur Historischen, in einem musealen Alexandrinismus, sondern gibt in ständiger Auseinandersetzung mit allen wichtigen philosophischen Positionen eine sachlich-systematische Antwort auf die Fragen des philosophierenden Menschen.

Mit der philosophia perennis ist das so eine Sache... Als Anhänger der Lehre der Wiedergeburt glaube ich eher, dass jeder Mensch seine eigene philosophia perennis hat...

Typisch dafür ist Georg von H a e r t l i n g (1843-1919). Er schreibt seine ideengeschichtlichen Arbeiten zu Aristoteles, Augustinus, Albert, Descartes, Locke und nimmt dann Stellung zur philosophischen Problematik seiner Zeit, zu der metaphysischen in "Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung" (1875) und den "Vorlesungen über Metaphysik" (1922 herausgegeben von M. Meier); zu der ethischen, rechts- und staatsphilosophischen in dem klassischen kleinen Werk "Recht, Staat und Gesellschaft" (1906). Haertling stand im Kampf gegen den Materialismus des 19. Jahrhunderts an führender Stelle. Er war zugleich einer von den Philosophen, die das Glück hatten, mit ihren Ideen aktiv das öffentliche Leben formen zu können.

Haertling scheint mir sehr interessant zu sein, und die Grundorientierung seiner Philosophie kommt mir sehr entgegen...Vielleicht sollte ich ihn einmal lesen...

Ebenso steht es bei dem sehr zu Unrecht nur ungenügend bekannten O. W i l l m a n n (1839-1920), dessen großartige Geschichte des Idealismus bei weitem nicht nur historische Darstellung, sondern mindestens ebenso sehr Behandlung der philosophischen Sachproblematik ist, eine Behandlung, die im Gespräch mit den großen Denkern der abendländischen Geistesgeschichte erfolgend, hoch über einer "Systematik" steht, die nur ein Teilproblem ausleuchtet und das für die Philosophie hält.

Auch Clemens B a e u m k e r (1853-1924) ist durchaus nicht bloß Historiker der Philosophie. Die philosophiegeschichtliche Forschung besitzt für ihn zwar auch Stellenwert. "Darüber hinaus aber hat sie", wie E. Becher in einer schönen und treffenden Charakterisierung Baeumkers gesagt hat, "die andere bedeutsame Aufgabe, der Philosophie selbst zu dienen, indem sie das von den großen Meistern erworbene Geistesgut in unverfälschter Reinheit neu erwirbt und treu bewahrt und indem sie zugleich das Auge schärft für das Historisch-Bedingte, Sachlich Unzulängliche, das auch den erhabensten Schöpfungen menschlichen Geistes unvermeidlich anhaftet". Ähnlich ist es bei Adolf D y r o f f (1866-1943), bei Joseph G e y s e r (1869-1948), dessen Festschrift mir Recht den Titel Philosophia perennis erhalten hat und die in ihren zwei Bänden (1930) mit Beiträgen von Gelehrten aus aller Welt die Vielgestaltigkeit und Intensität dieser Philosophie eindrucksvoll vor Augen führt, bei

J. M a r i t a i n (+1973), H. M e y e r (+1966), E. G i l s o n, A. D e m p f u. a. Hier umspannt ein weit ausgreifendes Schrifttum die ganze Philosophiegeschichte, kreist aber auch stets um das ewig Wahre, das den Geist des Ganzen bildet.

Bei all diesen Denkern findet sich ein gewisses Depositum von philosophischen Lehren, das sie zusammenhält: Es gibt Wahrheiten überhaupt und es gibt ewige Wahrheiten; das Erkennen des Menschen schließt den modus cognoscentis ein, wird aber dadurch nicht zu reiner, relativistischer Subjektivität; es ist vielmehr das Sein selbst erkennbar und hat einen objektiven Charakter; es lässt sich analysieren in geschaffenes und ungeschaffenes Sein, in Substanz und Akzidens, Wesenheit und Dasein, Akt und Potenz, Urbild und Abbild, in die Schichten des körperlichen, lebendigen, seelischen und geistigen Seins [**korrekt...**]; die Seele des Menschen ist immateriell, substantiell und unsterblich [**Augustinus...**]; dadurch unterscheidet sich der Mensch wesentlich vom Tier [**wohl eher weniger... Es ist die Vernunft, die den Menschen vom Tier unterscheidet (Aristoteles)...**]; Sittlichkeit, Recht und Staat richten sich nach ewigen Normen [**leider nicht...**]; und erste Ursache allen Seins, aller Wahrheit und Werte ist der transzendente Gott [**hier wieder volle Zustimmung...**]. In der Einzeldurchführung gibt es eine große Variationsbreite, wie man das an den bekannten Kontroversen sehen kann, z.B. um die Deutung des Unterschiedes des geschaffenen und ungeschaffenen Seins (ens a se und ens ab alio, Urbild und Abbild), um das Verhältnis von göttlicher Ursächlichkeit und menschlicher Freiheit (Thomismus und Molinismus) [**allein Pelagius hat hier recht...**], um das geistige Erkennen (Abstraktion oder Intuition) [**beides korrekt...**], um die Universalien (ante res oder post res) [**Abaelardus hat hier recht...**], um die Wertung des Seelenkräfte (Intellektualismus oder Voluntarismus) [**Beides mögliche... Welche Philosophie einer wählt, hängt von seinem Charakter ab... Ich persönlich bevorzuge den harmonischen Ausgleich beider Kräfte...**], um die Begründung der Ethik (theonome oder teleologische Ethik oder Wertlehre) [**alle drei...Kommt allerdings noch die Tugendethik dazu...**].

Wenn man die philosophia perennis nicht kennt oder ihr unlautere Konkurrenz machen will, kann man das oben umschriebene Lehrgut als fixiertes Gedankengut hinstellen, das man angeblich schwarz auf weiß besitzt und getrost nach Hause tragen kann. [**Jeder hat seine eigene philosophia perennis... Das zeigt schon meine obige Kommentierung...**] In Wirklichkeit handelt es sich aber um Ideen, bei denen alles an der Einzelinterpretation liegt. Ob man diese Aufgabe überhaupt annehmen und wie man sie jeweils Grundlegen und durchführen will, das hat nicht eine Tradition oder Dogmatik festzulegen, sondern einzig das auf seine eigene Spontaneität gestellte kritische Denken der Einzelnen. Hier ist die Tradition nur Stoff und die individuelle Beurteilung alles. Es kann sein, dass dann die Varianten der Wege noch innerhalb der philosophia perennis so differenzieren wie ganze philosophische Systeme. Die Gottesidee, der Kausalbegriff und vor allem der Realitätsgedanke können sehr verschiedene gefasst werden. Hier ist alles mehr aufgegeben als gegeben. Trotzdem ist die Grundhaltung immer irgendwie getragen vom Geiste der platonisch-aristotelischen Philosophie und ihrer Metaphysik der Wesenheiten, Formen und Ideen, jener Metaphysik also, die ernst macht mit dem Wort, dass das ens metaphysicum das ens intelligibile und als solches ein "der Natur nach Früheres" ist; geschichtlich gesprochen, dass die Seele der Metaphysik des Aristoteles im modus intelligibilis Platons zu suchen ist, bei ihm selbst und auch in der späteren Entwicklung. [**Und selbst die letztere Einschränkung würde ich noch bestreiten wollen. Sowohl Aristoteles, wie auch Platon geht es sowohl um das mundus intelligibilis, wie auch um das mundus sensibilis. Das ist ja gerade der Kern jeder philosophia perennis, die was auf sich hält...Der kleinste gemeinsame Nenner bleibt aber die griechische bzw. antike Philosophie und die Verbindung, die diese mit dem Christentum eingegangen ist und immer aufs Neue eingeht...**]

Manchmal hat es sich nämlich nicht durchgesprochen, dass wir auf Grund der neuesten Aristoteles-Forschung die beiden Großen nicht mehr wie im 19. Jahrhundert einander gegenüberstellen dürfen: hier der Realist, dort der Idealist, wobei man außerdem nochtypisch für die Neuscholastik -Platon sehr schlecht kennt und nach Vorstellungen beurteilt, die von irreführenden aristotelischen Äußerungen stammen, manchmal auch von dem, was das Mittelalter über die platonici berichtet. Natürlich gibt es den Unterschied, aber es gibt noch viel mehr Gemeinsames, und das meint der Begriff platonisch-aristotelische Philosophie. Das allerdings muss man sehen; denn nur dies platonisch-aristotelische Philosophie bildet den bleibenden Gehalt der philosophia perennis, nicht aber ein modernisierter Aristotelismus, der mehr englischer Empirismus ist als griechisch Philosophie aus Akademie und Lykeion, der Patristik und dem Hochmittelalter. Es gibt nämlich einige neuscholastische Erkenntnisbegründungen, die nur im Worte und im Glaubensbekenntnis aristotelisch sind, in der Sache aber den Sensualismus mindestens streifen. Schon 1913 hat J. Maréchal von einem empirisme dissimule gesprochen. **[Also 1. halte ich den Sensualismus und des Psychologismus nicht für schlimm... Im Gegenteil: Beide sind wichtige Elemente der Bereicherung... Und 2. tut wirklicher Modernismus durchaus gut... Man kann eigentlich - wie ich selbst - nur Modernist sein... Ich selbst würde immer zum Modernismus in der Rezeption der platonisch-aristotelischen Philosophie aufrufen...]**

Wo man jedoch um den Geist der platonisch-aristotelischen Philosophie weiß, wird man bald innwerden, dass er tatsächlich perenniert, ja sich auch in der neuzeitlichen Philosophie findet, dort nämlich, wo man "rationalistisch" denkt, besser gesagt, wo man Geistphilosophie betreibt. Das Ende der Alten ist dort zwar vielfach überdeckt und oft bis zur Unkenntlichkeit umgebildet, aber das mundus intelligibilis als Formprinzip des Sinnlichen, das Ewige als Grund oder Ziel des Zeitlichen ist da von Descartes über Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Schelling, Hegel bis herauf zu Fechner, Lotze und Scheeler. **[Ich bin zwar kein Neuscholastiker, aber auch ich berufe mich auf den Geist der platonisch-aristotelischen Philosophie...]** Bei ihnen allen dringt, um mit Hegel zu sprechen, der Gedanke durch die äußere Rinde, um den inneren Puls des Logos zu finden und ihn darin auch noch in den äußeren Gestaltungen schlagen zu fühlen. Nur Hume und seine Gefolgschaft stehen außerhalb des göttlichen Reigens. Eben darum sprachen wir immer wieder von einer Kontinuität der abendländischen Metaphysik. All diese Philosophen könnten als Vertreter der philosophia perennis angesprochen werden. Im Grunde ist philosophia perennis nichts anderes, als echtes Philosophieren.

Es ist heute allerdings tatsächlich so, dass sich nur die christlichen Philosophen mehr oder weniger betont zur philosophia perennis bekennen. Das liegt daran, dass sie die perennierende untergründige Substanz stärker herausstellen als die differenzierenden Variationen, die sonst die einzelnen Denker vornehmen und die vielleicht zunächst mehr in die Augen fallen. Das liefert dann die philosophischen Aktualitäten. Da diese aber bald in ihrer Zeithaftigkeit erkannt zu werden pflegen und dann wieder hinunter sinken in den Strom des Ganzen, der sie emporspülte, bald als Woge, bald als Spritzer, muss es einleuchten, dass andere sich auf den Geist des Ganzen besinnen, nicht jenes Hegelschen Ganzen, das das Wahre ad calendae graecas verschiebt, sondern des gemeinsamen perennierenden Logos, den Platon in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellte und der seitdem nie mehr vergessen wurde - die ganze europäischen Philosophie besteht nur aus Fußnoten zu Platon, sagt A.N. Whitehead -, und nun versuchen, von diesem Boden aus die philosophische Diskussion zu führen, nicht zuletzt gerade zwischen der christlichen Philosophie und jenen Denkern, die sich nicht ausdrücklich als christlich deklarieren. Speziell überall dort, wo etwas vom deutschen Idealismus lebendig ist, müsste eine gedeihliche Aussprache möglich werden, denn in diesem Fall ist das Grundthema mächtiger als die darüber angestellten Variationen.

Diesem Dialog stellt sich allerdings immer wieder die These von der inneren Unmöglichkeit, weil inneren Widersprüchlichkeit einer christlichen Philosophie entgegen: hier ein voraussetzungsloses, freies Denken, dort der festgelegte Standpunkt des christlichen Glaubens. Der Einwand übersieht, dass es seit fast 2000 Jahren de facto eine christliche Philosophie gibt, die sich zudem mit dieser Schwierigkeit bewusst auseinandergesetzt hat. Im Grunde beruht der Gedanke auf einem Theologumenon der protestantischen Erbsündenlehre und muss sonach aus der philosophischen Diskussion ausscheiden. Eine Variante zu dem Thema bildet die Rede von der Inkongruenz griechischen und christlichen Denkens. Sie könnte eventuell noch auf einer philosophischen Ebene aufrufen, zerreißt aber die Einheit des menschlichen Geistes. Soll sie sinnvoll sein, muss sie diese Einheit voraussetzen. Man kann aber auch ihr gegenüber wieder auf das historische Faktum verweisen, dass die platonisch-aristotelische Philosophie, wo sie sich mit der christlichen Theologie verbündet hatte, keine schlechte Arbeit leistete, weil sie das Abgleiten des Offenbarungsglaubens in irrationales Reden verhinderte, in allen christlichen Jahrhunderten. Ein hervorragendes Beispiel dafür bietet Nikolaus von Kues (1401 bis 1464) dessen Frömmigkeit in ihrer Synthese von Humanismus und Offenbarung immer denkender Glaube war, schön und schnell zu sehen in dem kleinen Trialogus des possest.

Ich glaube an die Einheit der Philosophie.

Einen bedeutenden neuen Ansto für einen Dialog zwischen philosophia perennis und speziell neuzeitlicher Philosophie hat Jos. M a r é c h a l (1878-1944) gegeben. Er hat in seinem philosophischen Testament sogar gesagt, dass ein eindringliches Studium des hl. Thomas der beste Weg sei zu einem tieferen Verstehen der modernen Philosophie. Auch er hielt die Auseinandersetzung mit der Neuzeit für unerlässlich, die positive Auseinandersetzung, nicht die "Widerlegung". Sein eigenes großes Werk "Le point de depart de als metatphysique 81922ff.) macht den Versuch, Kants Phänomenalismus - das vor allem sieht Maréchal bei Kant - von Thomas her aufzufangen, indem er eine neue Deutung der thomistischen Erkenntnislehre gibt, die man als erkenntnistheoretischen Dynamismus bezeichnen kann: Der Geist, der direkt vom Absoluten berührt ist, entfaltet eine Spontaneität des Erkennens, in der er mindestens die wesentlichen Prinzipien aus sich selbst entbirgt. Insofern ist "Metaphysik das menschliche Wissen um das Absolute, indem sie unmittelbar das Ergriffensein des Menschen durch das Absolute übersetzt".

Deumaios schreibt:

Ans Absolute kommen wir nicht heran. Und das ist gut, schön und wahr.

Ich antworte:

Aber man kann sich das Absolute denkend erschleien, denn es ist praktisch die absolute Grenze oder der Horizont des gerade noch denk- und fassbaren, wenigstens des gerade noch erahnbaren... Und damit ist es zugleich die Grenze oder der Horizont des gerade noch benennbaren... Darauf verweist ja gerade der metaphysische Begriff des "Absoluten"... Es ist die Unendlichkeit selbst...

Fortsetzung:

Das hat trotz einiger Widerstände anregend gewirkt, und man kann seitdem von einer weiteren Stufe in der Entwicklung der christlichen Philosophie sprechen, einer Phase nämlich der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie. Kant, Hegel und Heidegger waren es vor allem, denen man sich stellte. Jetzt tritt der früher oft beschworene "kritische Realismus" in den Hintergrund und man hört viel von transzendentaler Methode, von ontologischer Differenz und von jenem unergründlichen Sein, das allem Seienden zugrunde

liegt vor allem dort, wo man Heidegger zu Hilfe ruft, wie unverständlich es auch bleibt, hier wie dort. Soweit es sich dabei um mehr als Anpassung und Sprachregelung handelt, ist zu fragen, wie das Absolute oder der *actus purus* nun zu verstehen sind, rein transzendentallogisch oder doch wieder in einem stillschweigend angenommenen transzendenten Sinn? Jedenfalls sind die Schwierigkeiten nicht ausgeräumt, die bei Kant schon mit dem "Gegebenen" angesichts der transzendentalen Prinzipien auftauchen und die dann bei Fichte und Hegel zu einem Panlogismus führten, in dem nicht nur die transzendentalen Prinzipien, sondern schlechthin alles Gegebene aus dem Absoluten, hier dem absoluten menschlichen Geist, deduziert werden, weswegen man konsequenterweise auch heute wieder gerne dort anknüpft.

Man spricht in diesem Zusammenhang mehrfach davon, dass man Thomas weitergebildet habe, was aber weder bei Maréchal noch sonst recht gelingen wollte, weil man einerseits zu früh von der historischen Phase absprang und stehend-freihändig Gedanken entwickelte, die nicht die des Thomas waren, andererseits aber auch sich nicht genügend über Kant, Hegel und Heidegger erheben konnte und so trotz der versuchten Auseinandersetzung in eine gewisse Abhängigkeit, mindestens in Sprache und Begrifflichkeit, geriet, weil der Gegner gerade in der Kontraposition das Gesetz des Handelns aufzwingen kann. Das bringt die Gefahr mit sich, dass man sich gelegentlich fragen muss, was man vor sich habe, Thomas oder Hegel oder Kant oder Heidegger, und was dann zu einer erheblichen Begriffsverwirrung führen kann. Es wird notwendig sein, tiefer zu steigen und Thomas nicht nur zu sehen, wie irgendeine zeitgenössische Schule ihn sieht, sondern in seiner echten, ursprünglichen Gestalt und den viele offenen Möglichkeiten, die seine Texte, aber auch die der ganzen klassischen Metaphysik von Platon bis Hegel bieten. Man müsste sich dabei aber auch über die neuzeitlichen Philosophen erheben, indem man ihre Voraussetzungen und Ansätze durchschaut und sie nicht einfach im Grunde, unter dem Druck der Umstände, eben doch akzeptiert, um dann einen Kompromiss zu schließen. Eine solche tiefer greifende Auseinandersetzung lässt sich allerdings nicht durch Dialektik und noch weniger durch literarische Künste erreichen, sondern nur durch eine kritische ideengeschichtliche Schau hinter die Kulissen der Ansätze jener Denker. Da in den "modernen" Ansätzen eine Fülle von Missverständnissen des Alten zu stecken pflegen, wurden diese Ansätze hier immer herausgearbeitet, nicht zuletzt auch bei Kant. Erst wenn diese Klärung des wahren Tatbestandes erfolgt ist, kann man die Frage nach einer Weiterbildung stellen - wenn man sie denn überhaupt noch stellen will -, die eine wirkliche Fortführung der Sachproblematik wäre und nicht nur eine Amalgamierung des nicht Aufgearbeiteten.

Das wäre dann ein nach jeder Richtung hin voraussetzungsloses Philosophieren, weil man jetzt über den Lagen stünde, über Thomas ebenso wie über Kant, Hegel und Heidegger. Man könnte es eigentlich nicht mehr Neuscholastik nennen. Diese Bezeichnung sollte man einschränken auf jene Lehrbücher, die in ihrer Methode die alte Dialektik des *distinguo* und *subdistinguo*, des *concedo* und *nego* noch schematisch beibehalten, wofür es auch gute Gründe gibt. Jenes andere Philosophieren aber in der entsprechenden Auseinandersetzung mit dem modernen Denken auf dem Grunde der *philosophia perennis* würde man wohl am besten christliche Philosophie heißen, obwohl auch dieser Ausdruck missverständlich ist, weil er die Meinung suggeriert, dass christliche Basissätze Prinzip und Ansatz seine, während in Wirklichkeit der christliche Gedanke nicht Prinzip, sondern Ergebnis ist. Was man aber bei den herrschenden Vorurteilen schwer einsieht.

In der Philosophie der Gegenwart nimmt die katholische Philosophie - sie ist *de facto* die christliche Philosophie, weil der Protestantismus keine eigene Philosophie hervorgebracht hat - eine hervorragende und weltweite Stellung ein. Sie besitzt berühmte Zentren in Rom,

Mailand, Quaracchi (Franziskaner-Kolleg) Paris (Institut catholique) Löwen (Institut supérieur de Philosophie), Nimwegen, Freiburg in der Schweiz, Innsbruck, München Washington, South Bend (Notre Dame), Toronto (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), Montreal, Madrid (Instituto Luis Vives) usw. Ihre Vertreter bearbeiten sämtliche Gebiete der philosophischen Problematik. (...) In der Gegenwart sind es vor allem, aber nicht nur, jene katholischen Philosophen, die sich in der philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft lose vereinigt haben, was man heute als Vertreter einer philosophia perennis bezeichnen könnte...**{In diesem Sinne bin ich weder ein katholischer oder überhaupt christlicher Philosoph, noch ein Vertreter der philosophia perennis...Wie ich schon sagte: Jeder hat seine eigene philosophia perennis...}**

"Neuscholastiker" will sich heute allerdings fast niemand mehr nennen lassen. Typisch, dass die seit 1926 von Jesuiten herausgegebene Zeitschrift "Scholastik" 1966 ihren Titel in Vierteljahresschrift für "Theologie und Philosophie" umgeändert hat. Im engeren Kreis kirchlicher Hochschulen lebt die neuscholastische Methode vermutlich noch weiter, still und solid. In der breiten Öffentlichkeit ist dem aber nicht so. Seit den 60er Jahren entstand hier, teil aus dem damals im Katholizismus ausgebrochenen Mangel an Stehvermögen, teils aus einer geistigen Öffnung nach allen möglichen Seiten, die nicht immer eine philosophischwissenschaftliche sein musste, eine Situation, wie sie kurz vor Beginn der Neuscholastik der Tübinger J.S. von Drey 1822 für seine Zeit beschrieben hatte: Deren Gebrechen bestünde, wenn man an das Hochmittelalter denke, darin dass man kein System mehr habe; das Ideengut läge als ein bloß Gegebenes nebeneinander, worüber ebenso zufällige Gespräche angefangen würden wie über dürres Laub, auf welches zwei Wanderer treten, ohne zu wissen, woher es der Wind geweht habe... **[Da kann man dann allerdings nur noch das Ende aller Systeme konstatieren...]**

Eine Zeitlang machte die sogenannte katholische Heidegeschichte von sich reden: J.B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth. Ein etwas schnelles Einspringen auf eine inzwischen zur mode gewordenen Zeitströmung - erkennbar schon an der Inflation der Gedankenstriche - veranlasste kritische Denker, sich reservierter zu verhalten. Dazu kamen einige von dieser Seite forcierte fragwürdige Theorien: Dass jede Zeit ihre eigene Wahrheit habe, dass Wesenheiten und Ideen ein Joch für das sich entbergende Sein bedeuteten, dass man nicht wissen, was das Wesen des Menschen ist, dass man mit einer Destruktion des christlichen Bewusstseins rechnen wollte, sofern dieses sich zu seiner Artikulation der platonisch-aristotelischen Philosophie bediente, ging an die Substanz der eigenen geistigen Grundlagen, auch wenn man es nicht vermeinte.

Von allen Wirren unerschüttert durchstand diese Jahre das reiche Schrifttum von Jos. Pieper. Ohne eigentlich Neuscholastiker zu sein, hat er, wenn auch nicht im Anschluss an den gelehrten Apparat der historisch-kritischen Forschung, in einer sehr interessanten Form die Weisheit der Alten in ihrer klassischen Zeitlosigkeit zum Sprechen gebracht, ein Lese und Lebemeister wie einst R. Guardini.

Auch Dietrich von Hildebrand (1889-1977) "Gesammelte Werke" seit 1972 im Erscheinen, hat mit seiner echt phänomenologischen Methode eindrucksvoll gezeigt, wie Sein und Wert mehr sind als nur Geschichtlichkeit. Aus dieser prinzipiellen Haltung wird verständlich, dass von Hildebrand sich nicht so leicht von bloßen Zeitströmungen überfahren lässt, sondern die "trojanischen Pferde" durchschaut.

Inzwischen hat sich die schon in den 30er Jahren einsetzende Cusanusforschung so profiliert, dass man von ihr erhoffen darf, was die Neuscholastik zu früh aufgab, die Entfaltung einer philosophia perennis, in der eine ausgewogene Synthese von Griechentum und Christentum, Philosophie und Theologie möglich wird. Und nicht nur das! Was das

cusanische Denken bewegte, war die Wahrheit im Ganzen, und eben deswegen kann man in ihm ein Leitbild der philosophia perennis sehen. Die Cusanus-Renaissance darf darum die philosophische Sach- und Systemfrage nicht aus dem Auge verlieren, soll es ihr nicht ergehen wie der Neuscholastik, der man vorhält, dass sie im nur Historischen steckengeblieben sei.

Es gibt keine philosophia perennis... Jeder hat seine eigene philosophia perennis...

Das ist selbst für die Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts ein im Grunde verfehlter Vorwurf, weil er die Tendenz der Gesamtbewegung verkennt, die doch gerade das System ansteuerte. Aber es ist richtig, die flut der nur historisch verlaufenden Dissertationen und Akademieabhandlungen konnte jenen Vorwurf suggerieren und es verständlich erscheinen lassen, dass man aus den langwierigen wissenschaftlichen Arbeiten ausbrach und sich, jetzt ohne rechte Fundamentierung, publikumswirksameren Ismen anvertraute; woraus man entnehmen kann, dass der Trend zum System auch seinen Gefahren hat. Philosophische Sachfragen lösen sich nicht so schnell, wie Primaner es hoffen und Interessenten es brauchen.

Man muss das Ganze der philosophia perennis vor sich haben, aber in einer docta ignorantia, wie der umfassende Geist des Cusaners es getan hat, um sich vor einseitigen Interpretationen der großen philosophischen Gestalten zu schützen. Eben deswegen bedarf es der historisch-kritischen Methode, die Spekulationen und den Machtansprüchen der Schulen einen Riegel vorzuschieben. Es ist allerdings keine Kunst, bei einer Gestalt der Philosophiegeschichte anzuknüpfen, um bloß anzuknüpfen und dann sein eigenes Bewusstsein zu entfalten. Die historischen Fakten selbst sollen mit sich ins Gespräch kommen. Und dazu bedarf es einer exakten historisch-kritischen Methode, damit Geschichte von der Geschichte frei wird. Auch Cusanus selbst trägt manche nur summarische Behauptung vor, aber wofür er immer beispielhaft bleibt, ist sein Wille zum Ganzen, was philosophia perennis seit eh und je sein sollte.

I. Der Neuthomismus

Ich lasse nun das Kapitel von Ehlen, Haeffner und Ricken folgen:

„Zu den erstaunlichen Tatsachen der Geistesgeschichte gehören die Renaissance großer Philosophien. Diese sind zwar unter den Bedingungen ihrer Zeit entstanden und tragen deren Spuren an sich. Dennoch verfallen sie nicht so der Vergangenheit wie das das Schicksal der älteren Techniken und wissenschaftlichen Bestände ist, die von neueren und größtenteils besseren verdrängt werden. Vielmehr gehen sie in gewisser Weise in eine gewisse Überzeitlichkeit ein, aus der sie zu späteren Zeiten neu entdeckt werden können. So steht es ganz sicher mit Platon, Aristoteles und Kant. So steht es auch mit Thomas von Aquin auch unabhängig von dem Nachdruck, mit dem Papst Leo XIII. im Rundschreiben "Aeterni Patris" (1879) sein Studium den katholischen Hochschulen empfahl. Die Klarheit seiner gedanklichen Fügungen und das Maß seines Urteilsvermögens faszinierten nun neu als Gegeninstanzen gegen den Kleinmut der positivistischen Zeitstimmung. Sein Licht musste allerdings aus dem Schutt einer erstarrten Schulphilosophie, die sich seinen Namen angemahnt hatte erst befreit werden. Dann freilich stellte sich auch und erst recht die Aufgabe einen Denker des 13. in die Sprache des 20. Jahrhunderts zu "übersetzen".

1. Jacques Maritain

Jacques Maritain wurde am 18.11.1882 in Paris geboren als Sohn eines protestantischen Rechtsanwalts. Der Positivismus, den er während seiner Studien an der Sorbonne erlebte, befriedigte seinen Hunger nach lebenstragender Wahrheit nicht. Doch als er, durch Charles Peguy angeregt, Bergsons Vorlesungen am College de France hörte, der die Reichweite des Verstandes beschränkte und die Möglichkeit einer intuitiven Metaphysik eröffnete, fand er ein Stück weit was er suchte; später kritisierte er freilich Bergsons antiintellektuellen Intuitionismus scharf.

Zu einem vorläufigen Ziel kam seine Suche, als seine russisch-jüdische Frau Raissa und er durch die Bekanntschaft mit Leon Bloy, zur katholischen Kirche fanden (1906). Bald wurden die Gesprächskreise, die sich in seinem Haus trafen, zu einem Zentrum intellektuellen und religiösen Austauschs, an dem u. a. Bermanos, Berdjajew und Cocteau teilnahmen. Großen Einfluss hatten dort die beiden Dominikaner Herbert Clerissac und Reginald Garrigou-Lagrange, die den Maritains bleibend den Thomismus erschlossen, zeitweise aber auch die "Action française", eine antidemokratische, rechtskatholische Bewegung, deren Haupt, Charles Maurras, ebenfalls in diesem Kreis verkehrte. Als jedoch Papst Pius XI. die "Action française" als mit dem katholischen Glauben unvereinbar verurteilte, löste sich Maritain von ihr. Während deren Mitglieder nach 1940 zur nazi-infiltrierten Regierung von Vichy standen und Garrigou-Lagrange jede Unterstützung de Gaulles durch einen Katholiken für eine "Todsünde" erklärte, hielt Maritain von Amerika aus Radioansprachen zur Unterstützung de Gaulles und der Demokratie. Seit 1933 war er öfter zu Vorträgen nach Nordamerika gereist, während des Krieges blieb er dort und dozierte, auf Einladung seines Gesprächspartners E. Gilson, in Toronto, dann an mehreren Universitäten in den USA, mit Unterbrechungen bis 1960. Nach dem Tod seiner Frau lebte er ab 1963 in der Kommunität der "Kleinen Brüder Jesu" in Toulouse, in den letzten Jahren als deren Mitglied. Er starb dort am 28.04.1973.

Zu den vielfältigen Publikationen Maritains, die thomistisches Gedankengut zu aktualisieren versuchen, gehören u.a. solche zur Kunst- und zur Erziehungsphilosophie. Jedoch ragen zwei Werke heraus, die sicher die wichtigsten sind. "Distinguer pour unir ou Les degres du savoir" (1932) geht vom Primat der Metaphysik vor der Erkenntnistheorie aus; jeder Mensch habe eine Metaphysik, die es zu reflektieren und zu prüfen gelte. Damit wendet er sich gegen den Anspruch der Reflexionsphilosophie, sei es Cartesischen oder Kantischen oder Husserlschen Zuschnitts, und vertritt einen kritischen Realismus. In Bezug auf das Wissen vom Realen unterscheidet Maritain, gegen jeden Methodenmonismus, verschiedene Stufen des Wissens und damit der Tätigkeiten des Geistes. Die Stufung verläuft vom empirischen Wissen der Einzelwissenschaften, speziell der modernen Physik, zur metaphysischen Erfassung des Seins, die ihrerseits übergeht in das überrationale Wissen des Gläubigen und des Mystikers. Die metaphysische Erfassung des Seins sieht Maritain vorbildlich bei Thomas von Aquin geleistet, den er freilich noch stark von Cajetan und Johannes a Sancto Thoma her deutet. In "Humanisme integral" (1936) verabschiedet sich Maritain von der Anthropozentrik der Neuzeit, die die Kultur in den Abgrund geführt habe, und entscheidet sich zugunsten eines "ganzheitlichen Humanismus", der die Theozentrik einschließt, dies aber nicht in der Art des Mittelalters mit seiner sakral verstandenen Ordnung. Vielmehr müsse das Christentum heute durch die personalen Werte der Freiheit, der religiösen Toleranz und der Demokratie bestimmt sein. Maritain hat die Deklaration der Menschenrechte durch die UNO mit vorbereitet. Im selben Sinn wirkte sein Denken auf das II. Vatikanische Konzil.

2. Étienne Gilson

Gilson wurde am 13.06.1884 in Paris geboren. Als er noch ein Junge war wurde sein Vater durch einen Schlaganfall von einer Lähmung betroffen, die bis zu seinem Tode, 20 Jahre später, anhielt. Gilbert studierte Philosophie an der Sorbonne, hörte aber auch Bergsons Vorlesungen am College de France. In seinen ersten Arbeiten zeigt er gegen die allgemeine Meinung, wie sehr Descartes von spätmittelalterlichen Voraussetzungen abhängig war: "La liberte chez Descartes et la theologie" und "Index scolastico-cartesien" (1913). Von da aus begann er, die bisher an den Universitäten kaum beachtete Philosophie des Hochmittelalters zu studieren. Er wurde an die Universität berufen, zunächst nach Lille, dann nach Straßburg und an die Sorbonne (1921-1932); ab 1932 lehrte Gislou am College de France. Von 1929 bis 1940 las er auch in Toronto, wo er das "Institut für Mittelalterstudien" gründete. 1947 wurde er in die Academie francais gewählt, 1955 in den Orden "Pour le merite". Er starb in Auxerre (Burgund) am 10.09.1978.

Gilsons Beitrag zur Philosophie ist in erster Linie der eines Historikers, der jedoch selbst ein Philosoph war ähnlich wie es bei seinem Freund, dem Theologen Henri de Lubac, der Fall war. Im Zentrum seiner Interessen stand das philosophische Denken des Thomas von Aquin, das eine innere Selbständigkeit und rationale Einsichtigkeit besitzt, obwohl es faktisch in dessen Theologie integriert ist, so dass es in den beiden theologischen "Summen" sogar kräftiger herauskommt als in den Aristoteleskommentaren. Ihm widmete Gilson ein Buch, das seit 1919 bis 1972 sechs verschiedene Fassungen durchlief: "Le thomisme". Als Mitte der Metaphysik des Thomas erblickte Gilson eine spezifische Auffassung des Seins als Akt, die sich von dem platonisierenden Essentialismus abhob, der von Thomas (bei Augustinus, Boethius, Avicenna usw.) und nach ihm durch Scotu wieder die Geister beherrschte.

Rückblickend bemerkt er, dass er zwanzig Jahre lang (bis etwa 1930) damit verbrachte, Thomas zu lesen und "über" ihn zu lesen, bevor ihm diese revolutionäre und zugleich sublime Seinsauffassung aufging, die von den späteren Thomisten (wie Cajetan, Johannes a Sancto thoma und Suarez) dann wieder verschüttet wurde. In anderer Weise als das Denken des hl. Thomas stellte für Gilson das Werk von Bonaventura einen Gipfel dar, nämlich als Synthese von Mystik und Philosophie ("La philosophie de saint Bonaventure", 1924). Bei Scotus bahnt sich, seiner Sicht nach, die Wende zum Rationalismus der Spätscholastik und der Neuzeit an ("Jean Duns Scot", 1952). Auch Augustinus und Bernhard hat Gilson in eigenen Büchern dargestellt, ja schließlich die ganze Philosophiegeschichte von der Patristik bis hin zu Hegel. In "L'esprit de la philosophie medievale" (1932) hob er die Grundzüge des mittelalterlichen Philosophierens heraus. Es ist eine Vielfalt von Ansätzen, die dem Prinzip der Einsichtigkeit folgen und nur von außen zusammengehalten werden durch den gemeinsamen Glauben, der die Vernunft und damit die Philosophie übersteigt.

Unter seinen systematischen Werken ragt hervor "L'etre et Pessence" (1948). Dort macht er, nach einem kritischen Durchgang durch die abendländische Ontologie, sich die thomistische Seinsauffassung zu Eigen. Wie dort, vollendet sie sich hier in dem Gottesbegriff "in sich subsistierendes Sein", der die Brücke schlägt zum biblischen Gottesnamen "Ich bin der ich bin" (Exodus 3,14). Gilson verteidigt auch den "nativen" Realismus der klassischen Ontologie gegen die Versuche des "kritischen Realismus" und der Transzendentalphilosophie, ihn kritisch zu hinterfragen oder zu begründen.

In seiner Kunstphilosophie verteidigt Gilson das Können des Leibe, besonders der Hände, gegen die Überbetonung des geistigen Entwerfens.

3. Joseph Maréchal

Marechal, geboren am 01.07.1878 Charleroi (Belgien) seit 1895 Mitglied des Jesuitenordens, studierte Philosophie, Theologie, Psychologie und Geschichte der Philosophie an der Ordenshochschule in Eegenhoven/Löwen wo er am 11.12.1944 starb. Er verfasste zwei bemerkenswerte Werke: zunächst seine "Etudes sur la psychologie des mystiques" / "Studien zur Psychologie der Mystiker" (1909, 1938), die sein Interesse an einer Theorie der Subjektivität weckten; dann das Werk "Le point des depart de la metaphysique" / "Der Ausgangspunkt der Metaphysik" (1922, 1947) in fünf "Heften", das aus systematisch orientierten Vorlesungen zur Geschichte des erkenntnistheoretischen Problems hervorgegangen ist und im fünften Heft gipfelte, das den Titel trägt "Le thomisme devant la philosophie critique" / "Der Thomismus angesichts des Kritizismus" (1926).

Während die meisten von Thomas herkommenden Denker eine große Abneigung gegen Kant haben, versuchte Marechal, beide Denker so zu lesen, dass sie in ein fruchtbares Spannungsverhältnis gerieten so sollte Thomas in die Moderne hinein sprechen, so entstand jedenfalls eine transzendente Variante der thomasschen Erkenntnistheorie. **[Ich habe eigentlich genau den gleichen Gedanken. Mir ist das sehr sympathisch.]** Das Problem der Metaphysik besteht für Kant darin, dass uns Menschen nicht die intellektuelle Anschauung zur Verfügung steht, die zum "reinen" Gebrauch der an sich rationalen Verstandesbegriffe nötig wäre. Auch die Vernunft-Ideen (der Welt des Selbst und Gottes) haben für ihn keine gebende sondern nur eine regulative Funktion. Nun gesteht auch Thomas dem Menschen keine intellektuelle Anschauung zu; das Geistige wird bei ihm durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewonnen. Allerdings wird dieses von vornherein nicht bloß als Erscheinung sondern als Seiendes erfasst.

Der letzte Punkt ist wiederum eher nachteilig... In Bezug auf die Parallelen in der Erkenntnistheorie bei Thomas und Kant dachte ich vor allem an die Darstellung in:

- Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, Kapitel 3.3.1.1 "Die erste (transzendente) Differenz", Abb. 15: "Der Aufbau der Erkenntnis nach Thomas von Aquin"

Meines Erachtens könnte man eine Menge damit machen.

Das Sein, das sich im "ist" des Urteils ausdrückt, ist der letzte Horizont des Erkenntnistrebens. Dieser umfasst irgendwie alles, selbst Gott, der als die in sich ruhende Fülle des Seins das letzte Ziel des menschlichen Erkenntnistrebens ist. So kann Marechal den Satz des Thomas übernehmen "Omnia cognoscuntur implicite Deum in quolibet cognito" (De veritate 22,2): in allem Erkennen wird (implizit) Gott miternannt. Damit wird der Bogen zu seinen Mystikforschungen geschlossen. Dass das Streben nach Erkenntnis des Seienden selbst nicht prinzipiell leer bleibt, sieht Marechal mit Thomas und der Tatsache, dass wir den Akt unseres Erkennens erfassen (intelligimus nos intelligere), worin sich die Struktur unseres Geistes als vollständige Rückkehr (reditio completa: De veritate 19) erweise. Auch Kant kennt eine Erfassung geistiger Sachverhalte, wenn er z.B. das Dass des Ich-denke für evident hält (KrV B 157) und den kategorischen Imperativ als a priori für alle möglichen Geistwesen erklärt (GS ix). Freilich zieht er daraus keine Konsequenzen für seine Deutung des theoretischen Vernunftgebrauchs. Vielmehr hielt er sogar die Überzeugung von der Freiheit, die doch gleichermaßen dem sittlichen Gehorsam wie dem Streben nach Erkenntnis evident zugrunde liegt, nur für ein Postulat.

Marechals Ansatz hatte einen großen Einfluss auf andere Thomisten, die sich dem modernen Geist öffnen wollten. Unter seinen französischsprachigen Kollegen sind vor allem Gaston Isaye (1903-1984) sowie der Theologe Leopold Malevez (1904-1973) und Henri de Lubac (1896-1991): "Sur les chemins de Dieu" 1956) zu nennen. Im Bereich der deutschen Kultur wurde Marechals Ansatz vor allem von drei Denkern aufgegriffen: von Karl Rahner (1904-1984: "Geist und Welt", 1939), Johannes B. Lotz (1903-1992: "Das Urteil und das Sein", 1957) und Emerich Coreth (1919-2006: "Metaphysik", 1961). Lotz analysierte den ontologischen Gehalt der Setzung des "ist" im Urteil, sah Thomas als einen Meister der metaphysischen Überlieferung, zu der für ihn auch Hegel und Heidegger gehörten; wie Marechal interessierte er sich für das mystische Erkennen und wurde zu einem der Meister der Meditation in Deutschland. Coreth nahm, statt des Urteils, die auf ihre Möglichkeitsbedingungen untersuchte Frage zum Ausgangspunkt seiner Metaphysik und Hermeneutik. Rahner unterbaute durch Marechals Analyse des endlichen Geistes den weitgespannten Entwurf seiner Theologie, sie so, obwohl tief bei den Kirchenvätern und in einer "verflüssigten" Scholastik verwurzelt, das Ohr der modernen "Hörer des Wortes" fand.

4. Erich Przywara

Przywara (lies: Pschywara) wurde am 12.10.1889 in Kattowitz/Oberschlesien geboren; in ihm mischten sich deutsches und slawisches Blut. Schon in der Jugend wurde ihm die Musik als Urgestalt der Einheit von Struktur und Bewegung wichtig. 1908 trat er in Holland in den Jesuitenorden ein, der damals durch Kulturkampfgesetze von 1872 aus dem Deutschen Reich verbannt war. Nach der Wiederezulassung des Ordens (1917) wurde er 1922 Mitglied der Redaktion der Zeitschrift "Stimmen der Zeit". Als diese 1941 von einem Tag auf den anderen durch die Gestapo aufgelöst wurde, lebte er, immer wieder bedrängt durch extreme Schwankungen seiner psychischen Gesundheit, als freier Schriftsteller und geistlicher Redner vor allem in München, ab 1951 in Murnau/Oberbayern. Dort starb er am 28.09.1972.

Przywaras Philosophieren vollzog sich in enger Verschlingung mit seiner Existenz als dramatischer Theologe. Seine Art der Theologie war ganz anders als das übliche, bloß immanente Verarbeiten der durch die Tradition vorgegebenen Glaubensinhalte; es vollzog sich wesentlich in dauernder Auseinandersetzung mit den Themen des aktuellen Philosophierens: mit Scheeler, Husserl, Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius, mit Kierkegaard und Kant und allen Großen der klassischen Philosophie. Przywara war überzeugt, dass allen metaphysischen Entwürfen der Neuzeit bestimmte theologische Überzeugungen zugrunde lägen, so wie umgekehrt die verschiedenen theologischen Auffassungen oft auf verschwiegene philosophische Voraussetzungen beruhten. Beides gelte es aufzuspüren und zu diskutieren. So sah er im Pantheismus und Atheismus vieler Moderner die Reaktion auf die theologische These, dass Gott allein wirklich und in allem unmittelbar wirksam sei.

Demgegenüber seien die Realität des Absoluten und die des Endlichen in eine Art von Gleichgewicht zu bringen, das beide Seiten Gerechtigkeit widerfahren lasse. Dazu stützt sich Przywara auf Aristoteles, den er als "bewegte" Mitte zwischen Heraklit und Parmenides sieht, - bewegt, weil sein "Seiendes" ein Werdendes ist, d. h. jeweils die *energeia* einer dynamis, das Werdende bezeugt bleibend seine beiden Ursprünge: das Sein an dem es teilhat, und das Nichts, gegen das es sich behauptet. Das Prinzip vom Widerspruch ist Ausdruck für beides, während das idealistische Identitätsdenken den radikalen Gegensatz von Sein und Nichts dialektisch zu vermitteln und dadurch aufzuheben versucht ist. Ähnlich liest Przywara Thomas von Aquin als Überwinder der latenten Entwertung des Endlichen in der platonischen und gnostisierenden Tradition, insofern Thomas sogar im Gegenüber zu Gott auf der Eigenwirklichkeit des geschöpflichen Seins, Wirkens und Erkennens besteht; denn gerade

darin zeigt sich der Schöpfer in seiner Größe und wende das endliche Sein zur Analogie, zum Gleichnis Gottes.

Die "Analogia entis", von der (1932) nur der erste Teil erschienen ist, ist Przywaras bekanntestes Werk geworden. Der Ausdruck wird bei ihm, weit über die klassische Funktion einer sprachtheoretischen Figur hinaus, zu einem Namen für die Grundstruktur des Seins, das zugleich eines ist und sich unterscheidet in die Pole des Erkannten und Ansichseienden, des Soseins und Daseins, des endlichen und unendlichen Seins. Alle diese Verhältnisse lassen sich in die Analogie-Formel "in-über" fassen. Das Seiende ist in-über seiner noetischen Erfassung; das Sosein (Wesen) ist zugleich "im" Daseienden und geht bleibend "über" dieses hinaus; das reine, unendliche Sein ist im endlichen Seienden "da" und transzendiert doch alles unendlich. Im Hintergrund dieser letzten Aussage steht der Satz des Augustinus, Gott sei mit innerlicher als sich selbst es mit sei und zugleich doch höher als das Höchste in mir. Gott ist immer der je Größere, "Deus semper maior".

Przywara war ein scharfsinniger Interpret zeitgenössischer Produktionen in Philosophie, Theologie und Geschichtsdarstellung, der allerdings gelegentlich einem exzessiven Hang zum Systematisieren erlag. Er stand mit viele Geister in Austausch; eine Schule konnte er jedoch nicht bilden. Die bedeutendste Anregung empfing von ihm wohl Hans Urs von Balthasar.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

II. Alfred North Whitehead

Alfred North Whitehead wurde am 15.02.1861 als Sohn eines Pastors in der englischen Küstenstadt Ramsgate geboren. Er studierte Mathematik in Cambridge und lehrte dieses Fach später dort und dann in London. Zusammen mit seinem Schüler Bertrand Russell verfasste er die "Principia Mathematica" (3Bde, 1910-1913), in denen das von Frege aufgrund des Russellschen Paradoxes unvollendet zurückgelassene Projekt verfolgt wird die gesamte Mathematik allein mithilfe des Mengenbegriffs und der Schlussregeln der symbolischen Logik zu rekonstruieren. Das Werk behandelt Mengentheorie Kardinalzahlen Ordinalzahlen sowie reelle Zahlen aufbauend auf Russells Typentheorie wird die Gefahr der Paradoxie gebannt. Erst relativ spät wandte Whitehead sich explizit philosophischen Fragen zu: wissenschaftstheoretischen metaphysischen und religiösen. Noch mit 63 Jahren nahm er einen Ruf auf einen philosophischen Lehrstuhl an der Harvard University in Cambridge/Mass. an. Dort starb er nach einer fruchtbaren Forschungs- und Lehrtätigkeit am 30.12. 1947.

Als das (schwer zugängliche, weil überaus konzentrierte und skizzenhafte) Hauptwerk Whiteheads gilt "Process and Reality. An Essay in Cosmology" (1929), dessen Grundgedanken ursprünglich 1927/28 im Rahmen der Gifford Lectures in Edingburgh vorgetragen worden waren. Er präsentiert es als eine umfassende metaphysische Konstruktion. Eine solche ist in gewisser Hinsicht eine frei Schöpfung, die allerdings drei Bedingungen erfüllen muss: Widerspruchsfreiheit, innere Kohärenz und Anwendbarkeit zur Interpretation auf möglichst viele Phänomenbereiche. Das bedeutet, dass das metaphysische System die Fülle der menschlichen Erfahrung in Alltagswelt, Kunst, Wissenschaft und Religion integrieren muss.

Das ist mir an sich sehr sympathisch, erinnert es mich doch an das Wirtschaftsmodell von Wilhelm Schmundt, dass ja auch eine freie Schöpfung ist, und lediglich den Anspruch auf Widerspruchsfreiheit und innere Geschlossenheit und Kohärenz erhoben hatte. Zugleich hatte es den Anspruch auf Anwendbarkeit auf möglichst viele Phänomene und Phänomenbereiche... Wichtig war uns immer vor allem die Widerspruchsfreiheit und die innere Geschlossenheit und Kohärenz. Es ist wirklich bedauerlich, dass das System Schmundt so jäh gescheitert ist... Es hatte wohl nie wirklich eine Chance... Heute führt es nur noch ein Sektendasein.

Whiteheads Metaphysik geht aus vom sogenannten "reformierten subjektivistischen Prinzip". Damit soll ausgedrückt werden, dass die neuzeitliche Wende zum Subjekt philosophiegeschichtlich unhintergebar ist. Allerdings führt sie zu einem Dualismus von Subjekt und Welt, zwischen denen sich eine unüberbrückbare Kluft auftut. [Ganz genau... Und das ist auch gut und richtig so...] Um dies zu überwinden muss die erlebende Innenperspektive der Natur selbst verortet werden. Die Beschreibung der Natur in der rein relational-funktionalen Begrifflichkeit der Naturwissenschaften führt zu einer Abstraktion, die absolut gesetzt, in eine unvollständige Beschreibung der Welt mündet, welche Whitehead "Fallacy of Mislplaced Concreteness" nennt.

Der Mann fängt an mich zu interessieren... Auch ich nehme eine grundsätzliche Unvollständigkeit allen Wissens und aller Wissenschaft an... Jeder normale Mensch tut das im Grunde... Vielleicht sollten wir nachher noch weitere Texte zu Whitehead raussuchen... Ich hebe mir schon mal den Hirschberger aus dem Regal gezogen..

Gegen die Vorstellung von Trägern von Eigenschaften (Substanzen), die in der Zeit unveränderlich sind, setzt Whitehead eine Ontologie von fundamentalen Ereignissen (actual occasions). Für Whitehead gehört zur jeweils gegenwärtigen Realität die Präsenz des Vergangenen auf dem sich ausruht und des Zukünftigen das aus ihr hervorgehen kann. Durch Wiederholung dieser aktuellen Entitäten und ihre interne Bezogenheit aufeinander, entsteht ein geordneter Prozess der beständigen Werdens. Die interne Bezogenheit aufeinander ist mental, jedoch nicht bewusst. In Anlehnung an die Unterscheidung von Apperzeption und Perzeption [Aua!] durch Leibniz, spricht Whitehead bei diesem nicht-bewussten Erfassen von "prehension" (statt von "apperzeption"). Primitive Ereignisse können sich aufgrund der Verschmelzung ihrer Innenperspektive zu komplexeren Ereignissen verbinden (Nexus). So entsteht eine Philosophie des Organismus welche den ontologischen Dualismus der Moderne überwindet.

Ich deutete es an, aber ich möchte gerne am ontologischen Dualismus der Moderne festhalten. Es gibt für mich gute Gründe dafür, gerade in einer Zeit, in der die Gefahr der Naturalisierung wieder größer geworden ist.

Die aktuellen Entitäten sind das grundlegend Wirklich. Alle anderen metaphysisch relevanten Strukturen müssen von ihnen abgeleitet werden. Selbst die abstrakten Entitäten (eternal objects) wie Universalien, Propositionen, Möglichkeiten und Werte, deren Existenz Whitehead anerkennt, haben ihren metaphysischen Grund in einer aktuellen Entität: Gott. Der Gott Whiteheads ist schöpferisch, insofern er dem Wirklichen, besonders auch den Menschen, je neue Möglichkeiten "anbietet", ohne direkt in die Welt einzugreifen. Im Anschluss an diesen Gedankengang entwickelte sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten die sogenannte "Prozessontologie" (Charles Hartshorne und John B. Cobb).

Dieses metaphysische System ist die Grundlage für eine Kulturphilosophie. Die wissenschaftliche Tätigkeit ist Teil der Kultur, die letztlich auf die Werte der Schönheit und des Friedens abzielt die noch über den Wert der (möglicherweise auch destruktiven) Wahrheit hinausgehen ("Adventures of Ideas"). Ihre Voraussetzungen sind eine Kultur der kreativen Freiheit der Disziplin und der Toleranz. Die ideale Übung für Kreativität und Disziplin gleichermaßen ist für Whitehead die Mathematik, wie es schon für Platon war auf den bezogen, sich die ganze Geschichte der Philosophie wie eine Folge von "Fußnoten" ausnimmt.

Hirschberger: Whitehead

Alfred North Whitehead (1861-1947), zuletzt Professor an der Harvard-Universität, war einer der bedeutendsten angelsächsischen Philosophen unserer Zeit. Er kam wie die Männer der induktiven Metaphysik von der Mathematik und Naturwissenschaft her zur Philosophie, und sein Denken weist überhaupt viel Ähnlichkeit mit ihnen auf, denn es ist gleichfalls eine Synthese von induktiver und klassischer Metaphysik. Whitehead arbeitete ursprünglich über mathematische Logik. Zusammen mit B. Russell gab er das Werk "Prinzipia Mathematica" heraus (1910-13) das zu den grundlegenden Werken der modernen Logik gehört. Dann wandte er sich den Naturwissenschaften zu. In diese Periode fällt "The concept of nature" (1920). Zuletzt widmete er sich der allgemeinen Philosophie. Hierher gehören u. a. "Symbolism, its Meaning and Effect" (1928), "Process and Reality" (1929); "Adventures of Ideas" (1933), "The Modes of Thought" (1938). (...)

Whitehead ist Realist. Die Welt ist ihm nicht nur subjektive Vorstellung sondern besteht aus "real seienden Wesenheiten" aus "real seienden Momenten", die er in der Art der Leibnizschen Monaden denkt. Sie stehen nämlich auch in Verbindung mit der Gesamtheit des Seins überhaupt. Es war nach Whitehead einer der größten Fehler des neuzeitlichen mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens dass es die Dinge für sich allein nahm und in der Substanz etwas Getrenntes nur für sich Seiendes erblickte. Die ganze moderne Kategorienlehre baue auf diesem Irrtum auf, wenn sie Subjekt Objekt Substanz Partikuläres Universales auseinanderreiße. In Wirklichkeit stehe alles miteinander in Verbindung. Und zwar "erfühlt" jede real seiende Wesenheit die andere. Dies geschieht deswegen weil alles sich gegenseitig durchdringt. Wie bei Leibniz sind nämlich die real seienden Wesenheiten dynamische Einheiten die stets aufeinander wirken. Sie werden sie zum "Objekt des Fühlens". Damit besteht alles Seiende aus lauter Organismen. Die Intensität ihres Lebens weise allerdings verschiedene Stufen auf. Erst auf höheren Stufen findet sich Bewusstsein in eigentlichem Sinne. Seine Vorformen sind aber überall da. Darum geschieht auch die Realitätserfassung nicht im Denken sondern im Fühlen des lebendigen Organismus. Das Denken sei künstliche Abstraktion, Zerreißung des Lebenszusammenhangs. Der Lebenszusammenhang selbst ist die erste Realität. Diese lebendige, organische Einheit, die auch noch die Scheidung von Subjekt und Objekt ausschließt, erinnert stark an Schelling und Bergson.

Mir persönlich fällt auf, dass ganz viele Elemente der Philosophie von Whitehead in der heutigen, modernen Quantenphilosophie praktisch zum Inventar gehören und von der Quantenphysik selbst längst bestätigt wurden. Insofern könnte man in Whitehead einen Vorläufer moderner Quantenphilosophie sehen.

Whitehead ist aber kein irrationaler Lebensphilosoph. Er fordert zwar auch eine Intuition ähnlich wie Bergson. Gerade hier aber greifen nun die "ewigen Objekte" ein, die platonischen Ideen, und in ihnen erst wird das Wirkliche gelesen und zur Erfahrung erhoben. Whitehead will bewusst Platoniker sein. **Die ganze abendländische Philosophie besteht ja ohnehin nur aus Fußnoten zu Platon, meint er.** Erst durch eine Bezugnahme auf das Ideelle in den ewigen Objekten werde der Prozess vor dem Verströmen bewahrt und zur Realität gemacht, was eben die grundlegende Erkenntnis Platons gewesen sei. Whiteheads ewige Objekte unterscheiden sich aber von den platonischen Ideen insofern, als sie "Möglichkeiten" sein sollten. Trotzdem sind sie nicht ohnmächtig wie das Ideelle bei Scheeler und Hartmann. Sie können als Möglichkeit bezeichnet werden, insofern Strömen, Drang und Gefühl des Realen das Medium sind worin und wodurch sie erscheinen können. Andererseits sind aber auch das Werden und die Realität nur möglich durch das Ideelle. Die Formen in denen das raum-

zeitliche Strömen erst Gestalt annimmt, sind also ideeller Natur. Sie werden auch nur intuitiv erfasst, nicht aber durch eine Abstraktion im Sinne des Empirismus; denn das raum-zeitliche Geschehen ist nicht Quelle der Wahrheit sondern hat nur Symbolcharakter. Erst hinter dem Symbol stehen die seienden Wesenheiten der ewigen Objekte. Sie erklären auch den Zusammenhang aller Dinge, denn in der platonischen "Gemeinschaft der Arten" bildet ja das Sein eine einzige Verwandtschaft, wie es schon im Menon heißt. Anders als Hartmann nimmt darum Whitehead an, dass der Geist, wenn er auch für uns Menschen immer nur innerhalb der realen Körperwelt auftritt, sehr wohl auch als für sich bestehend gedacht werden könne. Auch die Unsterblichkeit der Seele könne durch besondere religiöse Erfahrungen vielleicht begründet werden. Und darum gibt es für Whitehead auch einen Gott, der ein metaphysisches Prinzip ist. Er ist jenes bestimmende Moment, das aus dem allgemeinen Drang und den ewigen, auch immer allgemeinen Wesenheiten je und je etwas Bestimmtes macht, was wieder an Leibnitz erinnert, an seinen obersten *ratio sufficiens* nämlich, die allein genügt, um das Existentielle jeweils in seiner Diesheit zu erklären.

Was die theologischen bzw. religiösen Vorstellungen von Whitehead betrifft, bin ich ebenfalls mit dabei. "Der Mensch denkt, Gott lenkt", heißt die Devise.

Störig: Neue Ontologie und neue Metaphysik

Den Denkern, die diese Richtung - neben Hartmann - zugeordnet werden können, sind einige Wesenzüge gemeinsam, die sich wie folgt kennzeichnen lassen.

1. Der Begriff Metaphysik darf nicht so verstanden werden dass sie versucht in den Bereich "jenseits der Physik" der Natur der Erfahrung dadurch zu gelangen, dass sie der Erfahrung den Rücken kehrt und sich der Spekulation im luftleeren Raum ergibt. Im Gegenteil. Allerdings will sie wirklich Metaphysik sein und über die Gegebenheiten der Naturwissenschaft hinausgelangen. Aber diese heutigen Metaphysiker sind Empiristen. Sie gehen alle von der *Erfahrung* aus und lehnen eine apriorische Erkenntnis ab. Allerdings beschränken sie im Gegensatz zum Neopositivismus Erfahrung nicht auf äußerer sinnliche Erfahrung. Sie kennen neben ihr eine intellektuelle Erfahrung.
2. Ihre Methode ist, bei Unterschieden im Einzelnen nicht intuitiv wie die der Lebensphilosophie und Phänomenologie, sondern *rational*, verstandesmäßig vernünftig.
3. Diese Metaphysik richtet ihr Bestreben darauf, das Seiende überhaupt zu erfassen. Nicht auf den bloßen Phänomenen, unter Absehen von allem, was dahinter liegen mag (wie beim Neopositivismus)), liegt das Gewicht; nicht auf dem Werden, dem nur erlebbaren Fluss des Lebens (wie in der Lebensphilosophie). Sie ist Ontologie, *Philosophie des Seins*. Indem sie dieses Sein unmittelbar zu erfassen strebt, steht sie in der Gesamtrichtung einer großen realistischen und auf das Konkrete gehenden Bewegung im Denken.
4. Die Metaphysik dieses Jahrhunderts hei einen synthetischen, allumfassenden, *universellen* Zug. Das gilt in einem doppelten Sinne: Es gilt einmal historisch im Hinblick auf die Denker und Gedanken, die aus der bisherigen Philosophie einwirken und einbezogen werden. Die Griechen, die Scholastik die vorkantische Metaphysik und die neuere Philosophie werden herangezogen. Auch der Kritizismus Kants wird nicht einfach umgangen als ein unbequemer Stein der einem Wiederaufleben der Metaphysik im Wege liegt. Diese Metaphysiker sind durch ihn hindurchgegangen, gehen nun freilich über ihn hinaus.

[5] Universal ist die neuzeitliche Metaphysik ferner darin, dass sie das Ganze des Seins und seine letzten Prinzipien zu umfassen sucht. Kein Bericht, keine Stufe des Wirklichen wird ausgelassen oder überbetont. Man sucht die einseitigen Verabsolutierungen früherer Epochen zu vermeiden.

Drei Männer sollen ein wenig ausführlicher gewürdigt werden: ein Deutscher, ein Australier und ein Brite.

Der Zufall will es, dass der Deutsche ein Namensvetter Nicolai Hartmanns ist. Eduard von Hartmann (1842-1906). Bleibenden Nachruhm verdankt er in erster Linie seinem "Jugendwerk" "Philosophie des Unbewussten" (erstmalig 1868, danach zahlreiche Auflagen bei denen es auf 3 Bände anwuchs). Im Mittelpunkt steht der Begriff des Unbewussten, der schon bei Schelling vorkommt. Für Hartmann ist das Unbewusste der letzte Seinsgrund das "identische Dritte hinter Materie und Bewusstsein"; es ist Quelle und übergreifende Einheit des Weltwesens.

Hartmann verfolgt das Wirken des Unbewussten in der Materie, im Pflanzen- und Tierreich, in der Leiblichkeit des Menschen, in seinem Denken, in Liebe Gefühl künstlerischem Schaffen, in Sprache und Geschichte.

Hartmann hat sein Werk als "Synthese Hegels und Schopenhauers unter entscheidendem Übergewicht des ersteren" bezeichnet; Hegels Weltgeist und Schopenhauers Wille sind in seinem Unbewussten enthalten. Der Begriff war zu Hartmanns Zeit höchstens denen geläufig die Schelling gelesen hatten. Heute weiß jeder, dass Sigmund Freud und seine Nachfolger im Reich des Unbewussten einen ganzen Kontinent voller Wunder erschlossen haben. Hartmann kann als Vorläufer dieser Entwicklung gelten.

Freilich, die Dichter, die großen Kenner der menschlichen Seele, hatten immer schon in diesem Reich gelebt und aus ihm geschöpft; ja, sie hatten das auch erkannt. So sagt z.B. Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter, 1763-1825): "Wir machen von dem Länderreichtum des Ich viel zu kleine oder enge Messungen, wenn wir das ungeheure Reich des Unbewussten, dieses in jedem Sinn wahre innere Afrika, auslassen. Von der weiten vollen Weltkugel des Gedächtnisses drehen sich dem Geiste in jeder Sekunde immer nur einige erleuchtete Bergspitzen vor, und die ganze übrige Welt bleibt in ihrem Schatten liegen."

Hartmann hat sich nach diesem Jugendwerk in jahrzehntelanger Denkarbeit geschichtlich wie systematisch mit nahezu allen Einzelgebieten der Philosophie befasst: Erkenntnistheorie, Religionsphilosophie, Ethik, Ästhetik, Naturphilosophie, Psychologie Sprachphilosophie - und eine lange Reihe von Schriften, darunter auch populäre, veröffentlicht. Immer wieder hat er betont, man dürfe in der "Philosophie des Unbewussten" nicht den einzigen Grundstein seines Systems sehen; man müsse, um dieses zu erkennen und zu beurteilen, das Gesamtwerk kennen.

Solange er lebte, ist keinem seiner Gedanken ein auch nur annähernd gleich starker Widerhall beschieden gewesen wie dem Erstlingswerk. Erst nach seinem Tode begann sich das Blatt zu wenden. In neuerer Zeit wird Hartmann weniger als Metaphysiker und mehr als Erkenntnistheoretiker gewürdigt. Seine einschlägigen Hauptwerke "Kritische Grundlagen des transzendentalen Realismus", "Das Grundproblem der Erkenntnistheorie", "Kategorienlehre" haben den Grund gelegt für den "kritischen Realismus", der im 20. Jahrhundert, besonders unter den Naturwissenschaftlern, aber nicht nur hier, an Boden gewonnen hat. Der kritische Realismus steht gewissermaßen in der Mitte zwischen einem naiven Realismus, der das Gegebene einfach als die Wirklichkeit schlechthin hinnimmt und dem transzendentalen Idealismus Kants. Der kritische Realismus ist "kritisch" im Gegensatz zum naiven Realismus, indem er sich bewusst ist, dass das, was uns als Empfindung zunächst gegeben ist, nur etwas in unserem Bewusstsein ist und noch nicht die "Realität", indem er also (wie Kant) zwischen der Welt als Erscheinung und der Welt an sich wohl unterscheidet. Er ist aber Realismus, im Gegensatz zu Kants Idealismus, indem er die reale Außenwelt, die Welt an sich, nicht als schlechthin unerkennbar ansieht. Insofern gebührt Eduard von Hartmann im Umkreis seines Namensvetters ein Ehrenplatz.

Samuel *Alexander* (1859-1938), in Australien geboren, lebte und lehrte in England. Sein 1920 erschienenes Hauptwerk trägt den Titel "*Raum, Zeit und Gottheit*". Alexander hat in seiner Philosophie eine Reihe ganz verschiedener geistiger Einflüsse verarbeitet. Wir wollen aus Alexanders Gedanken über die eben angeführten allgemeinen Züge der neuen Metaphysik hinaus nur zwei Gedanken hervorheben.

Raum-Zeit. Das Grundelement der Welt ist Raum-Zeit. Dies ist auch der Grundbegriff von Alexanders Metaphysik. Raum und Zeit sind ein einheitliches Ganzes, jedes für sich genommen ist eine Abstraktion. Die Wirklichkeit setzt sich zusammen aus Raum-Zeit-Punkten. Raum-Zeit ist auch der Stoff, aus dem alles andere geformt ist. Das berührt sich wie man sieht, eng mit der Relativitätstheorie, welche Raum und Zeit als ein "vierdimensionales Kontinuum" zusammengreift und die Materie und die Gravitation in Beziehung zur "Krümmung" des Raumes setzt. Alexander ist jedoch zu seiner Auffassung unabhängig von der Physik gelangt. Das zeigt einmal mehr dass die Relativitätstheorie nicht unvermittelt dem Kopf ihres Begründers entsprungen ist, sondern im Zuge der wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung lag.

Die Stufen des Seienden. Diese Lehre Alexander erwähnen wir, weil sie bei Abweichungen in der Benennung und in der sachlichen Ausgestaltung, in im Ganzen doch sehr ähnlicher Form bei dem Deutschen Nicolai Hartmann wiederkehrt und überhaupt kennzeichnend ist für die heutige Metaphysik

Es gibt vier verschiedene Stufen des Wirklichen. Es gibt "Kategorien, die sich auf alle Stufen beziehen. Dazu gehört zum Beispiel nach Alexander die Raumzeitlichkeit. Es gibt "Qualitäten" die je einer bestimmte Stufe oder mehreren eigen sind. Die "Qualitäten", die je einer bestimmten Stufe oder mehreren eigen sind. Die Qualitäten der untersten Stufen finden sich auch in den höheren wieder. Nicht aber umgekehrt: Die höheren Stufen des Seins weisen Qualitäten auf, die gegenüber der vorhergehenden Stufe neu, nicht voraussehbar sind. Allerdings sind die Übergänge fließend, kontinuierlich. Wie sich das "Auftauchen" (emergence) der höheren Stufen auf den niederen vollzieht wissen wir nicht.

Alfred North *Whitehead* (1861-1947) war bis zu seinem 63. Lebensjahr Professor der Mathematik. Mit Russell zusammen, der erst sein Schüler gewesen war, veröffentlichte er die berühmten *Principia Mathematica* in drei Bänden. Für die Philosophie die er im Alter schuf, war diese Vorbereitung von großem Wert. "Sein Werk ist die vollständigste philosophische Verarbeitung der Ergebnisse der Naturwissenschaften die wir besitzen." Für seinen Metaphysik sind grundlegend die beiden Werke "Wissenschaft und moderne Welt" ("*Science and the Modern World*", 1925), mit fesselnden Ausblicken auf die Geschichte der Naturwissenschaft, und "Prozess und Wirklichkeit" ("*Prozess and Reality*", 1929). Beide erscheinen in Whiteheads letztem Lebensabschnitt, als er (ab 1924) in Harvard lehrte, nunmehr Philosophie. Das erstgenannte Buch ist wesentlich leichter zu lesen.

III. Simon Frank

Simon L. (Semjon Ljudwigowitsch) Frank wurde am 21.08.1877 in einer Moskauer jüdischen Familie geboren. Wie viele junge russische Intellektuelle seiner Generation interessierte er sich für die marxistische Gesellschaftsanalyse obwohl politisch nicht mehr aktiv wurde er 1899 von den russischen Universitäten ausgeschlossen. In Berlin hörte er Vorlesungen bei G. Simmel. In Russland beteiligte er sich an liberal-konservativen Kulturzeitschriften. 1909 gab er die russische Fassung des ersten Bandes der "Logischen Untersuchungen" von E. Husserl heraus. Die Auseinandersetzung mit Kant Fichte mit V. James und dem Pragmatismus mit den neukantianischen Philosophen mit der Religionsphilosophie Schleiermachers und Spinozas bereitete das eigene Werk vor. Von großer Bedeutung für Frank wurde die Erkenntnis- und Seinslehre des Nikolaus von Kues ihn wird er später seinen

"in gewissem Sinne einzigen Lehrer der Philosophie" nennen. 1912 wurde er orthodoxer Christ. Von den Bolschewisten wurde er mit seiner Familie 1922 aus Russland ausgewiesen. In Berlin konnte er bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten als Lektor arbeiten. Den Krieg überlebte der jüdische Emigrant in Frankreich in großer Not. Die letzten Lebensjahre verbrachte er in London; hier starb er am 10.12.1950.

1. Kritischer Anschluss an Kants Transzendentalphilosophie

Die geistige Krise, die sich in der europäischen Welt zu Beginn des 20. Jahrhunderts abzeichnete, erkannte Frank als Krise des menschlichen Selbstverständnisses. Würde und Freiheit des Menschen sind nur gesichert, wenn erwiesen werden kann, dass der Mensch Repräsentant des Absoluten ist. Um den Humanismus ontologisch begründen zu können war die kritische Auseinandersetzung mit dem Kantischen Erkenntnis skeptizismus unumgänglich. In seinem Werk "Der Gegenstand des Wissens" (1915) zeigt Frank ausgehend von der Erkenntnisintentionalität und unter Aufnahme von Kants transzendentaler Fragestellung, dass das unbegriffliche Wissen des Seins die transzendente Bedingung jedes bestimmten Wissens ist, also das Sein vorgängig zu jeder bestimmten Erkenntnis ungegenständlich "anwesend" sein muss. Im Anschluss an die Wissenslehre Plotins und die Cusanische *docta ignorantia* macht er das unbegriffliche "lebendige Wissen" des Seins zur methodischen Grundlage seiner Ontologie: "Im Wissen, dass ich selbst bin - das nicht vor mir steht, wie ein Denkinhalt vor dem Subjekt des Denkens sondern in mir ist als sich selbst erkennendes Sein - sind mir die Zeitlosigkeit und der 'Zeitstrom' nicht im einzelnen gegeben, sondern nur ihre Einheit als lebendige zeitumfassende Einheit, als nicht vergehendes Sein, das in jedem Augenblick seiner zeitlichen Erscheinung zugleich vollständig ist" (Der Gegenstand des Wissens, 450). Das seiner selbst bewusste Subjekt weiß sich in seinem Selbstsein mit dem Sein eins, ohne sich in ihm aufzulösen. Auch im Erleben eines musikalischen Kunstwerks haben wir das "lebendige Wissen" des ungegenständlichen Seins, denn sobald wir "die Notwendigkeit ersehen, mit der eine musikalische Phrase aus einer anderen hervorgeht" wissen wir nicht nur deren abstrakten zeitlosen und daher passiven Inhalt, sondern erfahren unmittelbar die "lebendige Realität und Wirksamkeit des Allgemeinen" (ebd. 452). In seiner "philosophischen Psychologie", unter dem Titel "Die Seele des Menschen", 1917 noch in Russland veröffentlicht zeigt er (unter Heranziehen von Husserls *Wesensschau*), dass die individuelle "Seele" nur kraft ihrer Verbindung mit dem überindividuellen Sein der Ausgangspunkt des geistigen Erkennens und Wollens ist.

2. Sozialphilosophie und Ethik

In seiner in Berlin entstandenen Sozialphilosophie "Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft" (Paris 1929 russ.) verarbeitet Frank Impulse des Personalismus (M. Scheeler, M. Buber F. Ebner u. a.). Die Erfahrung des Anderen als personales Du (und nicht nur als Nicht-Ich) hat die vorausliegende Einheit von Ich und Du die gleichwohl ihre reale Unterschiedenheit nicht beseitigt, zur transzendentalen Bedeutung. Jedes Selbstsein reicht im Wir-Sein über sich hinaus. Eine Gesellschaft hat nur Bestand solange ihre Glieder deren spezifisches Wir-Sein (russ. "sobornost") bejahen indem sie einander zur Erfüllung des gesellschaftlichen Zwecks wenigstens ein Mindestmaß an Vertrauen entgegenbringen. Die (wenigstens minimale) Anerkennung des "Heiligen" ist darum für jede Gesellschaft konstitutiv. Der "Dienst an der Wahrheit", d. h. die 2Pflicht" die Seinsgemäßheit eines Anspruchs zu prüfen und ggf. praktisch anzuerkennen, ist allen Rechten vorgeordnet. Kein Recht - ausgenommen das Recht auf die freie Gewissensentscheidung - ist darum absolut. Mit der Begründung der Menschenrechte in einem ontologischen Personalismus leistet Frank

einen Beitrag zur politischen Philosophie der das Selbstsein und die individuelle Freiheit mit dem Wir-Sein vereint.

Der kategorische Imperativ, sich sittlich zu vervollkommen, gründet im (überindividuellen) Sein des Menschen dem als geistigem Sein die Selbstentfaltung wesentlich eigen ist. Wie konkret zu handeln ist, ist im Blick auf die (historische)Erfahrung zu bestimmen. In Franks Ethik spielt die Beobachtung, dass sittliche Forderungen einander widersprechen können eine wichtige Rolle. Die Auflösung des Dilemmas obliegt, entsprechend dem personalistischen Seinsverständnis, dem "sittlichen Takt" im Sinne der aristotelischen "Epikie".

3. Die Unergründlichkeit des Sein – Transzendenz und Immanenz des Absoluten

Die lebendig erfahrene Ich-Du-Beziehung die jede Vergegenständlichung des Seins ausschließt ist das "Tor zur Ontologie". "Die Ich-Du-Beziehung als Ich-Du-Sein zeigt sich als die Grundgestalt des Seins sie erscheint und so als die Offenbarung der inneren Struktur der Realität als solcher" schreibt Frank in "Das Unergründliche" (Paris 1939 russ.) seiner "ontologischen Einführung in die Philosophie der Religion". Das Sein ist "Leben", das in seiner Ganzheit in jedem seiner Teile zugegen ist und es durchdringt. Kein Seiendes ist deshalb in seinem Sein isoliert sondern auf das andere verwiesen. Das gilt insbesondere für das personale Selbstsein, das "seinem eigensten Wesen nach ein auf das Du angewiesenes mit dem Du verbundenes und ein als Ich-Du-Sein sich vollziehendes Sein" ist. Es "verwirklicht sich selber erst im Hinausgehen über sich selbst im Transzendieren zum Du. Das Sein ist ein Reich der Geister" (Das Unergründliche 249 f.). Mit dem Ansatz der Ontologie in der transzendentalen Erfahrung ist die Beschränktheit der sog. "Bewusstseinsphilosophie" überwunden.

Die Einheit des Seins ist nicht als Vermischung des Vielen sondern als coincidentia oppositorum zu verstehen. In ihr sind die Vielen "ungetrennt" und bleiben doch "unvermischt", wie Frank in Anlehnung an die christologische Formel des Konzils von Chalzedon sagt. Das Sein verstanden als Leben, ist schöpferische Potenz und Strebedynamik die mit Vollendung und Fülle eins ist. Mit dieser Sicht folgt Frank dem Cusanischen Seinsverständnis, demzufolge Gottes philosophischer Name das "Können selbst " (Posse ipsum) ist. Weil jedes Seiende auf seine spezifische Weise an der unergründlichen schöpferischen Potenz des Absoluten teil hat, bemerkt Frank im Blick auf die Problematik der Evolution: "Gott 'schafft' nicht nur das Sein, sondern er erschafft Schöpfer. Er verleiht seiner Schöpfung die Mitwirkung an seinem eigenen Schöpfertum".

Franks Philosophie will im menschlichen Selbstsein die Immanenz des göttlichen Absoluten aufweisen, ohne dessen Transzendenz zu mindern. Ihre Koinzidenz ist nicht zu erfassen, indem man die Begriffsglieder unverbunden nebeneinanderstellt (das Absolute ist "sowohl immanent - als auch transzendent"), sondern allein im "Schweben" über der logisch nicht aufzulösenden Antinomie. Frank nennt seine Ontologie, mit der er die Ungereimtheiten des abstrakten ontologischen Monismus wie des Dualismus überwinden will, "antinomischen Monodualismus".

4. Gott - der „Urgrund“ des Seins

Weil Gott nicht das Sein, sondern dessen schöpferischer Urgrund ist, ist er nur uneigentlich als "seiend" zu bezeichnen. [Ganz genau so... Genial...] Die Vergegenständlichung des Göttlichen zu einem Seienden, und damit seine Begrenzung, ist Frank zufolge der die philosophische Gotteslehre zerstörende Grundirrtum. Die Schöpfung versteht Frank als ein überzeitliches Geschehen: Gott der wesentlich ein sich mitteilender

Strom des Lebens ist, will den Menschen von Ewigkeit her. Weil in Gott das Du zum Menschen so ewig enthalten ist, ist Gott selbst "Gottmensch". Auf geschöpfliche Weise ist der Mensch "Gottmensch", weil er durch das ihm immanente schöpferische Sein Gottes am göttlichen Wesen teil hat. In der Mitteilung der Fülle Gottes an den Menschen sieht Frank den eigentlichen Gehalt der christlichen Offenbarung. Offenbarung ist darum nicht zuerst eine passiv aufzunehmende Information über einen Sachverhalt, sondern, analog zur Ich-Du-Begegnung, die freie Selbsterschließung des Offenbarenden und deren Annahme. Das "Bilderverbot", das Denker wie Bloch und Adorno jede begriffliche Fassung des göttlichen Absoluten zurückweisen ließ, wird auch von Frank beachtet und im Sinne der Cusanischen Symbollehre zugleich überwunden.

Gott ist das Sein und das Nichtsein zugleich.

5. Gotterkenntnis und religiöse Erfahrung

Unter den von Frank im letzten Lebensjahrzehnt verfassten Arbeiten ragt die Anthropologie "Die Realität und der Mensch" (postum Paris 1956, russ.) hervor. Sie will in besonderer Weise das "lebendige Wissen" des Seins in Hinblick auf die Gotteserkenntnis fruchtbar machen. Der schon in der Wissenslehre (1915) diskutierte "ontologische Beweis" spielt dabei eine zentrale Rolle. Die Realität Gottes wird nicht von einer Eigenschaft des weltlichen Seins (z.B. von dessen "Veränderlichkeit") ausgehend schlussfolgernd bewiesen; vielmehr führt Frank gemäß dem von Nikomachos von Kues übernommenen Motto ("Das Unberührbare wird auf die Weise des Nichtberührens berührt") zur Existenz, dass die mit dem eigenen Selbstsein unabweisbar gestellte Frage nach dem Sinn nicht vollzogen werden könnte - der Mensch den Mangel an Sinn in sich nicht erfahren könnte -, wenn er diesen auf die Weise des Nichtberührens nicht schon berühren würde. Unter den Erfahrungen in denen sich dem transzendentalen Denken das Sein in seiner höchsten Fülle und Dichte ungegenständlich erschließt, ragt nach Frank die Erfahrung der Schönheit der sittlichen Tat hervor. In diesem Werk aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg gewinnen auch das Böse und das Leid neue Aufmerksamkeit. Franks Stellungnahme unterscheidet sich von der anderer Philosophen die gleich ihm der Todesgefahr durch Deportation ausgesetzt waren. Gott der im Sein anwesend ist, nimmt selbst am Leiden der Geschöpfe teil und führt sie so zur Vollendung. Das "Reich" Gottes ist nicht eine Enklave in der Welt sondern das endgültige "vergöttlichte" Sein, in dem "Gott alles in allem" ist.

Die kleineren Schriften der Nachkriegszeit "Das Licht in der Finsternis" und "Mit uns ist Gott" hatten in gnoseologischer und ontologischer Hinsicht Fragen der Ethik und des religiösen Glaubens zum Thema. Frank analysiert nicht die Zeugnisse fremder religiöser Erfahrung sondern leitet dazu an im "Selbstsein", das wesentlich auch ein Wir-Sein ist die unergründliche göttliche Realität wahrzunehmen ("Gottmenschentum"). Weil es beim Glauben primär um das "verstehende Erleben" der unmittelbaren Anwesenheit Gottes im eigenen Selbstsein geht und nicht um die Zustimmung zu bestimmten Sachverhalten, ist seine Gewissheit unbedingt.

In der Integration des phänomenologischen Personalismus um eine neuplatonisch orientierte Ontologie kann man Franks besonderen Beitrag zur Philosophie des 20. Jahrhunderts sehen. Durch rationale Argumentation will er an die Grenze der Rationalität führen und so die Notwendigkeit aufweisen, das begriffliche Denken in das "belehrte Nichtwissen" zu überschreiten.

Das Reich Gottes ist längst da. Wir haben uns nur den Blick verstellt.

IV. Nicolai Hartmann

Nicolai Hartmann, geboren am 20.02.1882 in Riga, studierte Philosophie in Sankt Petersburg und (ab 1905) bei Cohen und Natorp in Marburg. Dort dozierte er seit 1920 auch als Professor, ging 1925 an die 1919 wiedergegründete Universität zu Köln, wechselte 1931 nach Berlin und nach dem Krieg nach Göttingen, wo er am 09.10. 1950 starb. Viel gelesen wurde seine glänzend geschriebene "Philosophie des deutschen Idealismus" (...). Stark beachtet wurde auch seine "Ethik" (1926), die sich vom Kantschen Formalismus löste und an Scheelers materialer Wertethik orientierte. Die sittlichen Werte haben für Hartmann ein ideales dem Wandel der Zeit enthobenes Sein. Um die Realität zu prägen sind sie allerdings auf die personalen Akte angewiesen, die sich durch Werte frei bestimmen lassen. So ist der Mensch der Mittler zwischen den Werten und der (an sich sinnfreien) Realität. Den Werten stehen nun aber nicht nur entsprechende Unwerte entgegen. Sie sind selbst so vielfältig, dass es zu Wertkonflikten kommt und man gezwungen ist, einige vor anderen vorzuziehen und eine Werthierarchie aufzustellen. So kommt es, wie die Geschichte dann auch zeigt, zu verschiedenen Moralen. (Man sieht hier, wie Hartmanns Wertbegriff zwischen Idealität und Deskriptivität schwankt). Werte überhaupt stehen in Korrelation zur Willensfreiheit, die auch den Werten gegenüber bestehen bleibt, weil diese im Plural auftreten, so dass eine Vorzugswahl möglich wird. Dennoch gilt allgemein: "Alles Gelingen ernstlicher Bemühung, alles Lieben und Geliebtwerden, ... alle Hingebung an ideelle Ziele oder großes Geschehen zeigt dieselbe eindeutige Richtung der Abhängigkeit: es ist nicht sinnvoll, weil es beglückt, sondern es beglückt, weil es sinnvoll ist" (Kl. Schr. I 265). Die in der Natur herrschenden Determinismen sind gut mit der Freiheit vereinbar, wenn man beachtet, dass sie, wie man an der Technik sieht, in den Dienst von verschiedenen Zwecken genommen werden können... Doch kann Willensfreiheit für Hartmann nicht zusammen mit einer Teleologie des natürlichen und menschlichen Seins bestehen. Er vertritt deshalb einen postulatorischen Atheismus

Das eigentliche Arbeitsfeld Hartmanns lag auf dem Gebiet der Ontologie. Diese, nicht die kritisch reflexive Erkenntnistheorie sei die "erste" Philosophie. Denn jede Philosophie enthält ontologische Annahmen, für deren Rechtfertigung die Erkenntnistheorie immer zu spät kommt. **[Für mich persönlich gibt es keine erste Philosophie...]** 1921 veröffentlichte Hartmann seine "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" in denen er eine "Wende weg vom Idealismus der Marburger Schule hin zum Realismus vollzog. **[Sehr gut... Richtig so...]** Erkenntnis sei wesentlich nicht ein Erzeugen, wie Cohen gelehrt hatte sondern ein Hinnehmen, in dem sich das Subjekt vom Objekt bestimmen lässt. **[Ganz genau...]** Diese Bestimmung sieht Hartmann dadurch ermöglicht, dass sowohl das erkennende Seiende wie das erkannte [Seiende] in der Gemeinschaft des Seins stehen. Welcher Art die Relation des Bestimmens ist, bleibt freilich rätselhaft; eine einfache Kausalbeziehung kann es ja nicht sein. Überhaupt bleibt das Erkennen, ungeachtet seiner Tatsächlichkeit, für ihn ein "metaphysisches" Rätsel, das wir nicht lösen können. Denn die Dinge könnten nicht wirklich in die Immanenz des Bewusstseins eingehen, sondern würden dort nur durch Vorstellungen vertreten, deren Adäquatheit jedoch nicht nachgewiesen werden kann; außerdem hätten sie neben der Eigenschaft, Objekte für ein Subjekt zu sein, "transobjektive", ja prinzipiell "transintelligible" Seiten. Dennoch ist die Erkenntnis eine Tatsache. (Scheeler war von dieser Wendung zum Objektiven so begeistert, dass er mehrere Exemplare des Werkes erwarb und die entscheidenden Passagen herausriss, um sie an seine Freunde zu verteilen.)

Das zeigt nur die von mir formulierte Notwendigkeit, die kopernikanische Wende bei Kant rückgängig zu machen... Mit einem Vorzug des Objektiven vor dem Subjektiven hat das allerdings nichts zu tun. Das Objektive und das Subjektive halten sich auch dann, wie schon bei Kant, die Wage. Aber der ganze Zugriff wird beim (kritischen) Realismus ein anderer... Kant wird sozusagen "vom Kopf auf die Füße" gestellt.

So konnte es zu einer "Grundlegung der Ontologie" (1955) kommen. Deren Thema ist ganz klassische "das Seiende als Seiendes" aber Ereignisse stehen gleichberechtigt neben den Einzeldingen, und auch Werte gelten als eine Art des Seienden. Allgemeine Seinsbestimmungen sind die "Seinsmomente" Sosein und Dasein [**eine höchst interessante Philosophie...**], die sich an jedem Seienden finden, und die streng unterschiedenen, obgleich aufeinander verwiesenen "Seinsweisen" Realität und Idealität mit ihren entsprechenden "Seinsphären" (bzw. -regionen), dem Realen und dem Idealen. Zum idealen Sein zählt Hartmann das Mathematische, das Logische, die Wesenheiten und die Werte. Eine eigentümlich Stellung nimmt Hartmann zu den "Seinsmodi", insbesondere zum Modus der Möglichkeit, ein. Ähnlich wie die antike Schule der Megariker leugnet Hartmann die (von Aristoteles gelehrt) Realität des Möglichen dieses sei, wenn es real sei, d.h. wenn seine Bedingungen gegeben sind, damit auch schon wirklich ("Möglichkeit und Wirklichkeit", 1938) [**Interessanter Gesichtspunkt...Potenz hat nicht (empirische) Realität sondern (metaphysische) Idealität**]

Das war der eigentliche Grund für diesen ganzen Text, dass ich mich mit Nicolai Hartmann beschäftigen wollte... Ich wollte die "Grundlegung zur Ontologie" zunächst ganz lesen und besprechen, habe mich dann aber für diesen übergreifenden Text entschieden, denn 1. lerne ich auf diesem Wege noch andere Philosophen besser kenne und zweitens erspare ich mir so die Lektüre von Hartmann... Denn wenn ich ehrlich sein soll, hat mich die Ontologie zwar immer interessiert, ich habe einfach nicht die Zeit dafür.

Die Ontologie Hartmanns scheint nun in einer eigentümlichen Differenz zur Existenzphilosophie und Sprachontologie von Heidegger zu stehen aber auch zur Metaphysik von Thomas und von Aristoteles. Dieses zeigt sich bei fast allen neuen Philosophen der Metaphysik und Ontologie. So kann man vielleicht die folgenden vier Grundrichtungen unterscheiden:

- die Metaphysik des Aristoteles
- die Metaphysik der Thomas von Aquin
- die Existenzphilosophie und die Sprachontologie von Heidegger
- die neuen Formen der Metaphysik und Ontologie

An der Metaphysik von Aristoteles und an der von Thomas bin ich im Augenblick dran. An den neuen Formen der Ontologie wäre ich durchaus interessiert, aber ich habe einfach nicht die Zeit. Gleiches gilt auch für die von mir so genannte "Sprachontologie" von Heidegger, die ich einmal die zweite Spielwiese der Philosophie neben der Dialektik genannt habe. Ich hänge meine grobe Gedankensammlung dazu gleich einmal an... Ich hätte gerne mehr dazu gearbeitet... Bei dieser Sprachontologie gehe ich nicht aus von dem "Sein des Seienden", sondern vom "Sosein des Seienden". Hier drei Beispiele:

- das Krank-Sein des Menschen
- das Schön-Sein der Frauen
- das Schnell-Sein des Autos

Darüber hinaus gibt es noch eine Drittes, das ich die "Seinsheit" nenne. Diese wird mit der Suffix "heit" oder "keit" bebildet, z.B. die Krankheit, die Schönheit, die Schnelligkeit. Meines Erachtens müsste man aus solchen Ansätzen für eine wirkliche Sprachontologie wirklich etwas machen können.

Die Seinsregion des Realen bietet sich als geschichteter Aufbau dar ("Der Aufbau der realen Welt", Hartmanns erfolgreichstes Buch, 1940), wobei die höheren Schichten nicht auf die niederen reduzierbar sind, diese aber voraussetzen, während diese selbst von den höheren unabhängig sind. Diese Schichten sind: das Anorganische, das Organische, das Psychische und das Geistige. Gewisse formale Kategorien wie die Gegensatzeinheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Element und Gefüge, von Bestimmung und Bestimmtwerden gehen durch alle Schichten hindurch, gewinnen in ihnen aber einen je spezifischen Sinn. Den beiden untersten Schichten hat Hartmann eine "Philosophie der Natur" (1950) gewidmet. Vorher schon hatte er eine Ontologie der obersten Schicht veröffentlicht: "Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften" (1933). Als das Eigene des Geistes sieht Hartmann, dass er auf das ideale Sein bezogen ist und dass er Seiendes zum Gegenstand machen kann. Er unterscheidet drei Daseinsformen des Geistes: den subjektiven Einzelgeist, den geschichtlichen Gemeingeist und den in materiellen Gestalten objektivierten Geist, und bezieht diese Formen in vielfältiger Weise aufeinander.

Erwähnt seien auch die differenzierten Analysen, die Hartmann in seiner "Ästhetik" (geschrieben 1945, veröffentlicht postum 1953) entwickelt hat. Der geistige Gehalt des ästhetischen Erlebens bedarf einerseits einer sinnlichen Materie, in der er erscheinen und dauern kann, andererseits eines Bewusstseins, das ihn erfassen und aufnehmen kann. Mannigfach geschichtete "Form" und persönlicher, auch emotionaler "Ausdruck" sind die beiden komplementären Elemente der Entstehung von Kunstwerken.

Hartmann ist heute ein fast vergessener Denker, während er in den Jahrzehnten von 1920 bis 1960 neben Jaspers und Heidegger zu den bedeutendsten deutschsprachigen Philosophen gezählt wurde. Ähnlich ging es lange Zeit Ernst Cassirer. So kann man vermuten, dass auch seinem Werk eine gewissen Renaissance beschieden sein könnte.

Es sei noch eben auf zwei Textstellen hingewiesen, die ich jetzt nicht extra wiedergeben möchte, denn ich weiß jetzt, was ich wissen wollte:

- Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Bd. 2: S.606-625
- Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie: S.646-653

V. Martin Heidegger

Heidegger: Leben und Werke

Heidegger stammt aus kleinstädtischen Verhältnissen er ist am 26.09.1889 in Meßkirch (zwischen Bodensee und Donau) als Sohn eines Küfermeisters (und Messners) und einer Bauerntochter geboren. Die Ausbildung zum katholischen Priester (1909-1911) musste er, vor allem aus Gesundheitsgründen, abbrechen; so ging er zur Philosophie über, die ihn schon zur Schulzeit fasziniert hatte. Er wurde in Freiburg/BR. mit einer Arbeit über die psychologische Urteilslehre promoviert und habilitierte sich 1915 bei dem Neukantiander Heinrich Rickert mit einer Schrift über "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus". 1917 heiratete er eine Frau aus dem Bürgertum, Elfriede Petri, die ihm zwei Söhne schenkte und ihn bis 1992 überlebte. 1919 wurde er Assistent bei Edmund Husserl, 1923 Professor in Marburg, wo er Kontakte mit dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann pflegte. **[Das hatten wir ja alles schon...]** 1927 erschien "Sein und Zeit" das Werk, das ihn berühmt gemacht hat, obwohl es unvollendet blieb (geplant waren zwei Bände mit je drei Abschnitten **[dieses äußerst schwache Systematik stammt von Marx..]**, erschienen ist der erste Band mit zwei Abschnitten). 1928 folgte er einem Ruf nach Freiburg als Nachfolger Husserls.

Inzwischen hatte er sich, wie schon 1918 vom "System des Katholizismus" nun auch vom Christentum selbst gelöst. 1933-34 amtierte er als Rektor der Freiburger Universität, z.T. im Sinne des Nationalsozialismus. **[Na, wenigstens wird es angesprochen...]**

Er teilte zwar nicht dessen expansiven Imperialismus, geschweige denn seinen Rassismus **[mit Abstrichen, wie man heute weiß]**, wohl aber dessen Nationalismus, Arbeitsideologie und revolutionären Elan **{erinnert mich an die Jugendzeitschrift der DKP gleichen Namens...}**, der die brüchige "Kultur" des Bürgertums ebenso wegfegen sollte wie der "Europa" behaupten sollte gegen die Übermacht des Kommunismus wie des "Amerikanismus". **[Das fragt man sich vielleicht, was sich eigentlich bis heute geändert hat... Alles nur eine Wiederholung des ewig Gleichen...]** Sein vorzeitiger Rücktritt wegen Konflikten mit der Kultusbehörde brachte ihn ins politische Niemandsland. Philosophisch war er schon vorher, gleich nach dem Erscheinen des Hauptwerkes, in eine Krise gekommen **[Sehr zu Recht wie ich finde... Wahrscheinlich fiel ihm das ganze Desaster von Sein und Zeit wie Schuppen von den Augen... Zugegeben hat er seine Irrtümer und Fehler hingegen nie...]**. So veröffentlichte er, abgesehen von einem Buch über "Kant und das Problem der Metaphysik" sowie einigen Kleinschriften, lange Zeit nichts. Was er zu sagen hatte trug er in Interpretationen anderer Denker vor allem Nietzsches, der Idealisten Schelling und Hegel und des Dichters Hölderlin in Vorlesungen vor. Außerdem schrieb er ein Werk nach dem anderen für die Schublade, darunter den wichtigen Text "Beiträge zur Philosophie 1936-1938. Vom Ereignis". Nach dem Kriegsende das ihm durch die französische Besatzungsmacht, aber auf Drängen von Kollegen, ein Lehrverbot (bis 1949) brachte, erschien zuerst der "Brief über den Humanismus" (1947) an Jean Beaufret, einen Philosophen aus dem Umkreis Sartres. Ab 1950 folgen dann in rascher Folge Publikationen, teils von Texten, die großenteils schon vor dem Krieg geschrieben waren, wie der Aufsatzband "Holzwege" (1950), die Vorlesung "Einführung in die Metaphysik" (1953), die beiden Bände "Nietzsche" (1961) und die Vortragsammlung "Wegmarken" (1959) oder "Was heißt Denken?" (1962). Heideggers ungewohntes Denken fand nur schwer Gehör.

Ich bin tatsächlich der Meinung, dass sich Heidegger, vor allem auch in Bezug auf "Sein und Zeit" und dessen "Existenzanalyse" (!!!) vor allem im Fahrwasser von Kierkegaard bewegt. Die Begriffe und Themen sind doch weitestgehend identisch, oder doch zumindest recht ähnlich.

Als zusätzliches Hindernis dafür wirkte die Tatsache, dass er sich öffentlich nicht deutlich von seinem politischen Irrtum 1933, bzw. darüber hinaus von den Gräueltaten der Gruppe um Hitler distanziert. **[Moment mal... Einspruch... Die Gräueltaten des deutschen Volkes!!!... Natürlich waren "alle" daran beteiligt oder doch "fast alle" und natürlich "gibt" es eine Kollektivschuld der Deutschen...]** Seinen Irrtum hat er freilich schon zugegeben, wengleich nicht so demonstrativ, wie einige es erwarteten; sich von den Verbrechen der Nazis zu distanzieren, die er nicht gutgeheißten hatte, sah er keinen Grund. Als Heidegger am 26.05.1976 in Freiburg starb, war er weltweit berühmt. Er wurde in seiner Heimatstadt Messkirch begraben. Seit 1975 werden seine Vorlesungen, Werke, unveröffentlichten Abhandlungen, auf etwa hundert Bände veranschlagten Gesamtausgabe erster Hand (GA) publiziert.

Es gibt sogar eine Kollektivschuld der ganzen Welt, dem Nazispuk nicht sofort ein Ende bereitet zu haben.

1. Der Ansatz der Seinsfrage

Heideggers Denken steht weithin unter dem Zeichen der sogenannten "Seinsfrage". Diese stellt sich im Ausgang von Husserls Form der Phänomenologie. Das "Bewusstsein" bestimmt dort die Interpretation des begegnenden Etwas ebenso wie die des konstituierend-empfangenden Subjekts. Das Begegnende wird als intentionales Objekt verstanden, das dem

Bewusstsein immanent ist. Als Objekt ist es relativ auf das vorstellende Subjekt. Was aber ist es selbst, was ist sein eigenes Sein? Das Subjekt seinerseits ist dadurch ausgezeichnet, dass es seiner Akte selbst bewusst ist. Was aber ist es selbst? In der Perspektive des transzendentalen Rückgangs ist es zwar nicht mehr ein Stück Welt, wie es die Cartesische res cogitans war, sondern das alle Objektivität erst "konstituierende Akt-Leben" das der Kantischen "transzendentalen Apperzeption" verwandt ist. Dennoch stellt sich dadurch die Frage nach dem Sein, d.h. dem Ich-bin (Cogito-sum) erst recht. Zweifellos lebt das menschliche Dasein schon sein Leben, bevor es ausdrücklich zu denken beginnt und im reflexen Bewusstsein eine zweite Stufe des Beisichseins gewinnt, und ebenso ist wohl die Gewissheit, als die ausdrückliche Zueignung und Sicherung des Erkannten, nicht die fundamentale Weise der Wahrheit, d.h. der Erschlossenheit (aletheia). Als deren Grundstruktur muss vielmehr, wie es scheint, angenommen werden, dass das Subjekt, statt alles in die Immanenz seines Selbstbewusstseins einzuschließen, in sich "ekstatisch" ist, d.h. sich auf das Seiende selbst hin und seine Welt transzendiert.

Bei Platon und Aristoteles fand Heidegger eine "Phänomenologie" der Dinge und der Weisen der Erkenntnis, die frei war von den Verstrickungen der nachcartesischen Theorien in die reflexive Gewissheit, der davon infizierten modernen Phänomenologie Husserls an Seh-Kraft aber keineswegs nachstand. **[Husserl ist ein Blindfisch...]** Bei den alten Griechen gehört die Wahrheit (Erschlossenheit) grundlegend schon zum Dasein der Dinge, die folglich nicht nur geistlose Ausdehnungskomplexe sein konnten, **[sondern?]** ungeachtet der Tatsache, dass diese Wahrheit angewiesen war auf das menschliche Erschließen (aletheuein: Aristoteles Nikomachische Ethik VI). Selbstverständlich konnte dies nicht bedeuten, im 20. Jahrhundert die Antike einfach zu wiederholen. Heideggers Ehrgeiz war es vielmehr, die moderne Philosophie mithilfe der Erinnerung an die Antike von ihren verdeckten Vorurteilen zu befreien und durch die von der Phänomenologie bereitgestellten, von Husserl selbst aber nicht wirklich genutzten Mittel neu zu begründen.

Immer diese elenden Neubegründungsversuche der Philosophie. Sonst noch was? Übrigens scheint es Heidegger gar nicht um das Sein zu gehen, sondern um alles Mögliche drum herum. Das Sein selbst bleibt bei ihm einfach ausgespart.

Sein hat die Grundformen des Was-Seins (essentia), des Dass-Seins (existentia) und des Wie-Seins (Möglichkeit und Wirklichkeit). **[Da ließen sich allerdings eine Menge Grundformen mehr finden: das Wo-Sein (Ort), das Wann-Sein (Zeit), das Warum-Sein (Ursache oder Grund) usw.]** Diese Grundformen sind uns, im vorreflexen Erkenntnisvollzug, vertrauter als das so und so je neu begegnende Seiende. Sie sind das "Apriori" des Erkenntnisbezugs. Die Frage ist: was "ist" diese tragende Unverborgenheit des Seins selbst? Weil Heideggers Fragerichtung auf die Erhellung des Unterschieds geht, der zwischen dem Sicht-Zeigen mannigfaltiger Weisen des Seienden und der in gewisser Weise schon vorherigen Selbsteröffnung des Seins in der Vielfalt seiner Sinne besteht, deshalb muss seine Methode phänomenologisch sein. Denn deren Leistung besteht darin, das was sich im Phänomen (dem sich zeigenden Seienden) "mitgänglich und vorgänglich immer schon gibt", an ihm selbst jedoch verbirgt, zu ausdrücklicher Gegebenheit zu bringen. Weil das Sein in seinen Grundweisen immer schon von uns vollzogen ist, wird seine Thematisierung den Charakter einer "Hermeneutik" haben, d.h. des Versuchs, sich ausdrücklich zum Bewusstsein zu bringen, womit man in praxi schon vertraut ist. Es geht also darum, den Spielraum unseres verstehenden Verhaltens zu uns selbst und zu je anderem Seienden im Hinblick auf das darin vor-"verstandene" Sein zu durchleuchten. **[Allerdings: was das sein an sich ist, sagt Heidegger anscheinend nicht. Die Antwort bleibt er uns schuldig. Dann war allerdings die ganze Arbeit umsonst...]**

Als eigentliche Sprungfeder der Neubegründung der Ontologie aber soll die Frage nach dem *Sinn* von Sein dienen. [??? **Warum nicht nach der Bedeutung**] Die Frage hat drei Seiten. Die erste wendet sich nach rückwärts, in die Geschichte der Ontologie: wie ist da faktisch, ziemlich durchgehend, "Sein" verstanden worden? Die zweite ist zeitlos: was heißt überhaupt, "sein" zu verstehen und wie ist das möglich? Die dritte Seite der Frage lautet: wie können und sollen wir heute "Sein" verstehen? Nach allen diesen drei Seiten vermutet Heidegger die Antwort in einem Bezug des Seins zur Zeit. **[Von den Mysterien aus gesehen wäre das aber ein Irrtum. Dort besteht der Bezug des Seins (im Gegensatz zum "Werden") in erster Linie zum Raum. Wenn man nun ein Zugeständnis an Heidegger Materialismus machen wollte, könnte man das Sein wenigstens noch in Bezug auf Raum "und" Zeit sehen.]**

In den ephesischen Mysterien hieß es noch, dass der Mensch sich "dem Raumessein und Zeitenwerden" weihen soll.

Heideggers Frage nach dem Sinn von "Sein" **[besser der Bedeutung]** erhält ihre besondere Spitze nur durch seine Behauptung, das Sein selbst sei in der bisherigen Philosophie "vergessen" worden, d.h. in seiner Fraglichkeit nie eigens zugelassen worden. **[In der Tat spricht Heidegger immer wieder von der Seinsvergessenheit aller bisherige Philosophie...]** Vielmehr sei es immer, bis hin zu Husserl einschließlich, fraglos in einem bestimmten, keineswegs einzigmöglichen Sinn verstanden worden, nämlich als Gegenwart, Anwesenheit, Vorliegen usw. **[oder kurz: als "In-der-Welt-Sein...]** So galt in der griechischen und mittelalterlichen Philosophie jenes Seiende als das wahrhaft Seiende, das - in oder über den Fluss der Veränderung - mit sich identisch bleibt. **[Das ist allerdings jetzt eine ganz andere, zweite Erklärung des Begriffs "Sein"...]** Die Neuzeit radikalisiert dies Auffassung noch, wenn sie, das Seiende als Gegenstand deutend, das Ich als die bleibende, mit sich Identische Grund-Lage (sub-jektum, Subjekt) aller Gegenständlichkeit entdeckt: "Sein" ist dann zuletzt Geist, d.h. die Selbstgegenwart der absoluten Selbstreflexion. **[Na ja, den Hegel sollte wir hier besser außen vor lassen...]** In jedem Falle, sowohl bezogen auf Objekte wie auf das Subjekt, ist "Sein" als bleibende Gegenwart verstanden. **[Dieser Plot ist mir persönlich zu streng... Ich halte es eher mit den beiden obigen Definitionen.]** Dem entspricht, in der Erschließung von Realität, ein Primat der theoria und der Anschauung **[was auch ganz richtig ist]**, die ja beide auf das Vorliegende aus sind. Auch in der Deutung der Zeit schlägt dieses besondere Seinsverständnis durch: nur das Gegenwärtige sei etwas Seiendes, während das Vergangene und das Zukünftige nicht mehr oder noch nicht "seien", und die flüchtige Gegenwart des Seienden ihrerseits sei nur ein schwaches Bild der reinen, stehenden Gegenwart, die man Ewigkeit nennt. **[Ganz richtig... Ich bin absolut d'accord...Nur würde ich die Ewigkeit eine "übergreifende Gegenwart" nennen die praktisch nur imaginiert werden kann. Genau so kann die Geschichte immer nur imaginiert werden... Das macht sie zeit-los...]**

Wegen der angedeuteten engen Verflechtung der Deutung des Seins und der Zeit im Horizont der bleibenden Gegenwart kommt Heidegger zur Überzeugung, dass die Seinsfrage nur zusammen mit der Frage nach dem Wesen der Zeit durchsichtig ausgearbeitet werden kann. Daher der Titel seines ersten Hauptwerkes "Sein und Zeit" (1927). **[Mal ganz davon abgesehen, dass diese Arbeit in Sein und Zeit gar nicht geleistet wird, handelt es sich auch um einen gewaltigen Irrtum... Heidegger geht von völlig falschen Voraussetzungen aus. Erst plottet er das Bleibende mit dem Gegenwärtigen, um das Sein dann auch noch an die Zeit zu binden. Das kann man natürlich nicht machen... Erstens einmal ist das Sein in keiner Weise an die Zeit gebunden, und kann (und muss auch) ganz für sich selbst betrachtet werden, und zweitens geht der Plot des Seins als der "bleibenden Gegenwart" nicht auf... Dem würde ich mangelnde Differenzierung vorwerfen. Richtig wäre gewesen, festzustellen, dass "Sein" zwei Bedeutungen hat, nämlich 1. meint es das**

"In-der-Welt-Sein" und 2. meint es das Bleibende, Unveränderliche, mit sich Identische. (Das Bindeglied zwischen beiden ist übrigens die Materie. Ich nehme an, dass der Begriff der Materie bei Heidegger gar nicht vorkommt. Das Sein muss aber an die Materie gebunden werden, und nicht etwa an die Zeit) Erst bei einer solchen Differenzierung wird der Begriff des Seins durchsichtig. Heidegger kleistert ihn nur unnötig zu und verliert ihn am Ende sogar ganz aus dem Blick, was Angesichts der Vernebelung kein Wunder ist. Eine Neubegründung der Ontologie wäre also ganz unnötig gewesen, und obendrein ist sich noch gescheitert.

2. „Sein und Zeit“

Unter dem Vorzeichen der Identifizierung des wahren Seins mit der Gegenwart kommt das Eigentliche der Zeit nicht zum Vorschein. Obwohl das Vergangene und das Zukünftige nicht mehr bzw. noch nicht (gegenwärtig) sind, darf ihnen doch nicht alles Sein abgesprochen werden; denn das hieße, die Realität der Zeit zu verfehlen. Was aber ist das Vergangensein, das Gewesene selbst, das als solches ja bleibt und Macht ausübt? Was ist die Zukunft, das unbeliebige und oft unberechenbare [Auf-uns-]Zukommende selbst? Zukunft und Gewesenheit bestimmen sich gegenseitig und erbringen darin die jeweilige Gegenwart. Den Primat in diesem "Geschehen" hat die Zukunft. Ohne sie verlöre andererseits die Gegenwart ihre Frische, die Frische des noch nicht Abgelebten und Gewesenen. Gegenwart kann nun als bloße Gegenwart genommen werden, bei der vom Bezug zu ihrer Zukunft und ihrer Gewesenheit abgesehen wird, oder aber als gefüllte {besser erfüllte} Gegenwart in der dieser spannungsreiche Bezug lebendig ist. [Und eben dies erfüllte Gegenwart nenne ich auch Ewigkeit...Und eben diese zeitlose Ewigkeit hat dann nur noch eine Dauer...]

Habe mal was Witziges geschrieben:

Sein und Zeit I

Das Vergangene „ist gewesen“, das Gegenwärtige „ist“ und das Zukünftige „wird erst noch sein“. Ein Vergangenes ist ein Gewesenes, ein Gegenwärtiges ist ein Seiendes und ein Zukünftiges ist ein Seinwerdendes.

Insofern können wir die Vergangenheit eine „Gewesenheit“ nennen, die Gegenwart eine Seinsheit“ und die Zukunft eine „Seinwerdenheit“. Das Hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Seinwerdenheit" in die "Gewesenheit" übergeht.

Sein und Zeit II

Alle Dinge sind in der Zeit, in Raum und Zeit, Der Verstand teilt die Zeit ein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Was in der Gegenwart ist, das „ist“, was in der Vergangenheit ist, das „ist nicht mehr“ und was in der Zukunft ist, das „ist noch nicht“.

In so fern können wir die Gegenwart eine „In-der-Welt-Heit“ nennen, die Vergangenheit eine „Nicht-mehr-Heit“ und die Zukunft eine „Noch-nicht-Heit“. Das Hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Noch-Nicht-Heit" in die "Nicht-Mehr-Heit" übergeht.

Wenn ich mir die obigen Ausführungen so ansehe, und es mir recht überlege, dann kann man vielleicht doch ganz gut vom "Sein" als dem "Gegenwärtigen" sprechen. Allerdings schließt es dann die Zeit geradezu aus. Vielleicht muss man hier einfach

differenzieren und zwei unterschiedliche Ebenen unterscheiden. Mangelnde Differenzierung ist ja ein Grundproblem der Philosophie.

Das ontologische Gegenstück zur bloßen Gegenwart ist die Vorhandenheit der Gegenstände [**ich spreche auch vom "In-der-Welt-Sein" der Dinge...**], in erster Linie das Vorhandensein der Natur-Seienden [**natürlich "aller" Seienden, und nicht nur der Natur-Seienden...**], das für die gesamte Tradition bis hin zu Husserl das Modell für das abgegeben hat, was man mit dem Wort "Sein" meinte. Heidegger versucht nun zu zeigen, dass die (gedankenlos hingenommene) Gegenständlichkeit des Vorhandenen nichts Erstes ist, sondern ein Konstrukt, das sich einer vorgängigen, vor-propositionalen Erschlossenheit von Seiendem verdankt, die sich grundlegend ein im Kontext des Herstellens ergibt. Mit anderen Worten: Das (bloß noch) neutral vorhandene Ding mitsamt seiner Gegenwart ist ein Verfallsprodukt des in mannigfache, praktisch vertraute Verweisungsbezüge eingebauten "zuhandenen" "Zeugs" mitsamt seiner spezifischen Gegenwartsweise, dem unauffälligen Aufgehen im Umgang damit. Diese Verweisungsbezüge hängen jeweils an einem Herzustellenden, einem "Werk", auf das wir begehrend und handelnd aus sind. "Herstellen" muss hier sehr weit verstandne werden: als irgendeine Art des Besorgens, sei dies nun ein Mache oder ein Vermeiden, eine Anstrengung oder ein Loslassen: all das geschieht ja um eines Ziels willen.

Habe mal was ebenfalls ganz Witziges zu Heideggers Begriff der "Zuhanenheit" geschrieben:

Zuhanenheit

„Zuhanenheit“ ist bei Heidegger die Seinsart der menschlichen Beziehung zum Zeug. Heidegger meint wohl die Handgreiflichkeit der Gewürze! Davon einmal ganz abgesehen muss es „Zurhandenheit“ heißen, denn Heidegger meint doch wohl das „Zur-Hand-Sein“ oder die „Zurhandensein“ der Dinge, also ihr griffbereit sein.

Zurhandenheit

Heidegger hat immer wieder darauf hingewiesen, dass das Sein ein Sein des Seienden ist, dass also hier die ontologische Differenz berücksichtigt werden muss.

- Das Zeug „ist“, es ist „zur Hand“ oder eben „zurhanden“, denn es muss immer griffbereit sein.
- Das „Zur-Hand-Sein“ der Dinge können wir mit Fug und Recht eine „Zurhandenheit“ nennen.
- Das Zeug selber, das „zur Hand“ ist, nennen wir dann ein „Zurhandenes“, etwa das Strichzeug, das Werkzeug, das Nähzeug, das Putzzeug, usw.

Für die Gegenwart eines Zeugs heißt das: wie und als was es sich präsentiert, hängt von einer bestimmten Zukunftsorientierung unserer selbst ab; und diese ist eine Antwort darauf, dass wir uns situativ bestimmt erfahren. Das Zueinander von Einwurf (in eine unbestimmte zukünftige Möglichkeit hinein) und von Geworfenheit (in eine bestimmte, zunächst in der Stimmung erfasste Situation) lässt Seiendes überhaupt als bedeutsames, als "gut für", zum Vorschein kommen. Erst dann wird es als so und so eigenschaftlich geprägtes erfassbar und aussagbar. Wenn Heidegger diese beiden Typen des "als" und damit Zuhanenheit und Vorhandenheit einander gegenüber setzt [**ich sehe einfach das Problem, dass sich die Zuhanenheit der Dinge end nur auf diejenigen Dinge bezieht, mit denen ich mich unmittelbar umgeben, mit denen ich unmittelbar zu tun habe, aber nicht auf "alle" Dinge. Der Begriff des Seins muss aber so allgemein gefasst werden. Insofern lässt sich die "Zuhanenheit" nicht sauber der "Vorhandenheit gegenüber- oder an die Seite**

stellen...], beabsichtigt er keine vollständige Aufzählung der Grundbedeutungen der Anwesenheit des Seienden. Die Unterscheidung hat nur den Sinn, die Alleinherrschaft des Seinsinnes "Vorhandenheit" zu brechen [**Wozu? Für was?**]; im Übrigen ist die Analyse offen, etwa auf das Gegenüber von Tieren oder der Natur im Ganzen, einmal ganz abgesehen von dem Sich-Geben des menschlichen Daseins in der Weise des "ich", des "du" ("Mitdasein") oder des "wir" ("Mitsein").

Ich sehe inzwischen ein, dass ich Heidegger als Ontologen einfach unterschätzt hatte, was an meiner eigentümliche Heidegger-Rezeption lag. Fliege hat also genau so gut recht. Heidegger ist sehr wohl Ontologie und ich werde ihn nachträglich in meinen Text "Neue Formen der Metaphysik und Ontologie" aufnehmen. Daraus könnten sich gleich drei mögliche Zugriffe auf Heidegger ergeben: einen im Sinne der Ontologie, einen im Sinne der Phänomenologie und einen im Sinne der Existenzphilosophie... Auf den letzten Punkt kommen wir gleich im Anschluss zu sprechen.

Was ist nun die spezifische Gegenwart des menschlichen Daseins für sich selbst? **Und ab genau hier verliert sich Heidegger und verfehlt das eigentliche Thema, nämlich die Seinsfrage. Satt nach dem Sein fragt er jetzt nach dem Dasein, das er Existenz nennt. Denn den Ausdruck "Sosein" reserviert er nun auch noch obendrein nicht als Synonym für die Existenz, sondern für den Menschen. So kann er eben sagen, "Das Dasein (der Mensch) hat eine Existenz", oder "Das Dasein ist in der Welt", oder das Dasein reflektiert über sein In-der-Welt-Sein" usw. Das Problem ist, dass eben diese, und jetzt bitte nicht "Daseinsanalyse" sondern "Existenzanalyse" sich konsequent durch alle ersten Kapitel von "Sein und Zeit" zieht. Zumindest so weit ich sie gelesen habe. Heidegger hebt also geradezu mit der Existenzanalyse an, die eben die Seinsfrage von vornherein ganz außer Acht lässt. Insofern nannte ich gerade Heidegger Seinvergessen.**

Wie ist es [**das menschliche Dasein**] sich selbst erschlossen? Offenbar "zunächst und zumeist" nicht dadurch, dass es auf sich reflektiert oder sich gar beobachtet, sondern dadurch, dass es sich auf Möglichkeiten des Besorgens einlässt und von daher indirekt auf sich zurückkommt, in einem "guten oder schlechten Gefühl" oder in der Erkenntnis des eigenen Könnens oder Unvermögens. Das Selbstverständnis, das so entsteht, nennt Heidegger allerdings "uneigentlich", weil es nicht aus ureigenen, persönlichen Quellen geschöpft ist, sondern auf dem Umweg über das weltliche Zeugs und im selbstvergessenen Arbeiten gewonnen wird, das einem anonymen Muster - wie "man" es durchschnittlich macht - folgt. Dies zu sehen, heißt auch schon, [**Präpositionale Ergänzungen werden niemals durch Kommas abgetrennt (Sick)...**] die Frage nach einem möglichen "eigentlichen" Selbstverständnis zu stellen: gibt es so etwas, und wenn ja, wie kommt es zustande? Schon im Selbstverständnis, das der Mensch aus den zu bewältigenden Aufgaben gewinnt, liegt, dass sein Sein weder ein pures Vorhandensein, noch die zeitlose Subjektivität für gegenständliche Erkenntnis, sondern ein faktisches, "gestimmtes" Sein-Können ist. Dieses entdeckt nun sich selbst, als unvertretbare - also ganz persönliche, nicht ins anonyme "man" flehende - Möglichkeit des Selbstseins, in der Stimmung der ungegenständlichen Angst, die Heidegger, **darin Kierkegaard folgend**, streng von der gegenständlich bestimmten Furcht abhebt.

Die Angst, die gemeint ist, hat zwei Seiten: Es wird mir Angst vor der eigenen Freiheit (Lebensangst) und vor dem Nicht-mehr-sein-Können (Todesangst). Darin meldet sich der innere Widerspruch der Existenz: Einerseits will und soll das Dasein [**der Mensch!!!!**] auf Gründe hin aus und aus Gründen leben, ja sich selbst in Freiheit neu setzen, andererseits kann es nicht hinter seine eigene Faktizität zurückgreifen. Heidegger nennt diesen Widerspruch das "ursprüngliche Schuldigsein". Das Wissen um es steht hinter der Angst. Es ist ein Bestandteil des Gewissens, das Heidegger von allem Moralischen löst und als bloßen Ruf zum Selbstsein

interpretiert. In ihm geht es um das Ganze, um mich als Ganzen, zugleich aber auch um das Seiende im Ganzen, das der Horizont für alle Bezüge zu den vielfältig begegnenden Dingen ist: die Welt. Entschließt sich ein Mensch, die Existenzangst auszuhalten statt sie niederzuhalten oder vor ihr zu fliehen, so erschließt sich ihm die Wahrheit seines eigenen Daseins, die Heidegger deshalb "Entschlossenheit" nennt. In ihr liegt auch die ursprünglichste Weise der Zeitlichkeit: Zukunft als reines Auf-sich-Zukommen [!!!], nicht bloß als das relative Noch-nicht-Sein eines herzustellende Werkes; Gewesenheit als reines Geworden-Sein, nicht nur als nicht mehr vorhandene Vorgänge; und darin die gefüllte [besser erfüllte] Gegenwart des "Augenblicks" der Übergänge in den wesentlichen Entscheidungen. [Auch ein Aspekt...]

Interessant wäre nun noch, auch den Begriff der Zeit zu untersuchen und damit einen Weg über die bloße Metaphysik hinaus in die Mystik zu betreten. Ich hänge gleich einmal eine Zusammenstellung von Aphorismen zu Raum und Zeit an...Daraus sollte schon ersichtlich werden, was ich meine.

Aphorismen zur Philosophie des Raumes und der Zeit

Raum ist das Vermögen des Nebeneinanders aller Dinge, und Zeit ist das Vermögen des Nacheinanders aller Dinge.

Der Raum "ist", die Zeit "wird".

Die Dinge "sind" im Raum, und "werden" in der Zeit.

Das Sein ist in den Raumesweiten, das Werden im Zeitenstrom. (Rudolf Steiner)

Der Raum ist ein Medium.

Die Zeit fließt.

Time is flowting.

Tempus fluat.

Chronos rei.

Die Zeit ist eine Substanz.

Die Zeit kommt immer von oben, und fließt nach unten.

Die Zeit kommt immer aus der Zukunft, und fließt in die Vergangenheit.

Die Zeit ist eine Uhr ohne Zeiger.

Raum und Zeit sind die beiden Formen der Anschauung.

Raum ist die Form der äußeren Anschauung, und Zeit ist die Form der Inneren Anschauung.

Raum und Zeit sind aber auch Kategorien des Denkens.

Raum und Zeit sind Unterkategorien der Kategorie „Relation“.

Der Raum ist unendlich metamorph.

Die Form an sich ist unendlich metamorph.

Der Raum ist unendliche metamorph, weil die Form an sich unendlich metamorph ist.

Im Unendlichen sind sich alle Formen gleich.

Die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten im Raum ist immer eine Kurve.

Es gibt keine Relativität der Gleichzeitigkeit. Es gibt aber eine Relativität der Ortszeiten.

Könnte es vielleicht sein, dass Heideggers "Sein und Zeit" im ersten Abschnitt vor allem "Existenzanalyse" ist, im zweiten Abschnitt aber tatsächliche "Fundamentalontologie"? Ich glaube, ich muss "Sein und Zeit" doch noch einmal ganz lesen.

Heidegger beginnt sein Werk so, dass er ihm drei zentrale Sätze aus der Geschichte der Philosophie voranstellt, und diese erörtert:

- 1. Das "Sein" ist der "allgemeinste Begriff. [Er ist eine Kategorie des Verstandes, und somit transzendentaler Natur...]**
- 2. Der Begriff "Sein" ist undefinierbar [oder besser nicht "ein-deutig" definierbar].**
- 3. Das "Sein" ist der selbstverständliche Begriff.**

Wir können jetzt mal versuchen, den allgemeinsten und selbstverständlichen Begriff "Sein" nicht-ein-deutig zu Definieren...

- 1. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet "Gegenwärtigkeit". "Sein" meint also weder ein "Nicht-mehr-Sein", noch ein "Noch-nicht-Sein".**
- 2. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet "Vorhandenheit". Das meint so viel, wie ein "In-der-Welt-Sein".**
- 3. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet ganz klassisch "das Bleibende", "das Unveränderliche", "das mit sich Identische".**

Vielleicht wäre es ganz interessant, zu sehen, was ich selbst mir zum Begriff des "Daseins" habe einfallen lassen. Mein eigener Daseinsbegriff entspricht bei Heidegger in etwas dem Begriff der "Existenz".

Der Begriff Dasein

(1) Der Begriff "Dasein" bedeutet ganz allgemein so viel wie "Existenz". So heißt es im Wiki-Artikel:

„Der Begriff **Dasein** wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht.“ (Wiki)

Beide Begriffe, der Begriff "Dasein" wie der Begriff "Existenz" scheinen nun zwei

Bedeutungen bzw. Bedeutungsebenen zu enthalten, die man vielleicht "so" unterscheiden kann und muss

Dasein (Existenz) hat einmal die Bedeutung von "In-der-Welt-Sein" und andererseits die Bedeutung von "Leben". Der Begriff "Dasein" (Existenz) ist also ein hypostasierter Begriff. Ich skizziere es mal eben:

Existenz	Dasein	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein

(2) Ich möchte in der weiteren Betrachtung den Daseinsbegriff bei Hegel einmal ganz außen vor lassen... Der Daseinsbegriff bei Hegel ist nicht nur kaum verständlich, er fällt auch nicht mit dem Existenzbegriff zusammen, was aber meines Erachtens hier notwendig ist. Im Wiki-Artikel heißt es:

„Mit dem Dasein des Etwas ist bei Hegel noch nicht dessen Existenz gesetzt. Das seiende Etwas ist vom existierenden Etwas, dem sogenannten *Ding*, verschieden. Das Ding bestimmt sich durch seine Eigenschaften gegenüber Anderem. Seine wesentliche Existenz ist die Erscheinung.“ (Wiki)

(3) Das wirft nun auch ein Licht auf den Daseinsbegriff von Heidegger... Während Hegel den Begriff "Dasein" zu tief ansetzt, setzt Heidegger ihn zu hoch an, indem er ihn mit dem Menschen gleichsetzt. Selbst da, wo er im Dasein nur menschliches Sein sieht, setzt er den Daseinsbegriff noch zu hoch an. Allerdings scheint es so zu sein, dass Heidegger den Begriff "Dasein in "Sein und Zeit" mit dem Menschen identifiziert und beide Begriffe synonym verwendet... Der Existentialismus hat diese Denkbewegung komplett mitgemacht... Ich persönlich halte sie für falsch. Im Wiki-Artikel lesen wir:

„Eine besondere Wendung erhielt dieser Begriff durch den Existentialismus und verwandte philosophische Richtungen. Hier wird Dasein als grundlegenderer Begriff dem bereits vielfach gedeuteten und kategorisierten Begriff „Mensch“ vorgezogen.“ (Wiki)

Das ist auch grundsätzlich meine Lesart des Werkes "Sein und Zeit" von Heidegger.

Hegel und Heidegger stellen somit die beiden äußeren Pole in der Rezeption des Begriffs Dasein dar. Wenn wir aber zu einem wesensgemäßen Begriff von Dasein kommen wollen, so müssen wir irgendwo zwischen diesen beiden Polen suchen.

(4) Gut und vor allem wesensgemäß finde ich die grundsätzliche Gleichsetzung von Dasein und Existenz... Das scheint mir hier der einzig zielführende Zugriff zu sein.

„Der Begriff **Dasein** wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht.“ (Wiki)

(5) Gut und weiterführend finde ich auch die Definitionsversuche auf Fremdwort.de:

- Das Dasein bezeichnet allgemein das Leben und die Existenz allen Seins.
- Der Begriff Dasein wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht. Eine besondere Wendung erhielt dieser Begriff durch den Existentialismus und verwandte philosophische Richtungen.

- Leben; während unseres Daseins auf dieser Erde; der Kampf ums Dasein; ins Dasein treten
- Vorhandensein; wer ist dieser junge Mann - von seinem Dasein habe ich bis jetzt nichts gewusst

Ja, damit kann man in meinem Sinne etwas anfangen.

(6) Diese Definitionsversuche zeigen eigentlich schon die differenzierte Bedeutung des Begriffs Daseins. Es ist tatsächlich so, wie ich ganz oben schon sagte, dass der Begriff Dasein ein hypostasierter Begriff ist. Einerseits meint Dasein ein "In-der-Welt-Sein", und andererseits meint es das Leben selbst. Ich skizziere es noch mal eben:

Existenz	Dasein	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein

An sich ist der Zusammenhang also ein ganz einfacher.

(7) An diesen hypostasierten Begriff von Dasein bzw. Existenz sind nun auch die höheren Hypostasen ganz logisch anschlussfähig. Ich skizziere es eben:

Erinnern	Selbstbewusstsein		
Erleben	Bewusstsein		
Existenz	Dasein	Leben	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein	Sein

Objektive und subjektive Zeit

Ich persönlich unterscheide eine objektive Zeit (die mit den Uhren gemessen wird) und eine subjektive Zeit. Als Drittes gibt es dann noch die Ewigkeit, die reine Dauer

Geistige Welt Geschichtsbild	Geist	Ewigkeit, Zeitlosigkeit, Welt zeitloser Imaginationen
Seelische Welt	Seele	subjektive, innere, empfundene Zeit
Physische Welt	Körper	objektive, äußere, gemessene Zeit

Und genau in diesem Sinne gibt es auch einen objektiven Raum und einen subjektiven Raum.

3. Sich einfügen in das Geschehen der Wahrheit

Durch eine gründlichere Phänomenologie wollte Heidegger eine geheime Voraussetzung der ganzen europäischen Denkgeschichte problematisieren, die stete Anwesenheit als dominierender Seins-Sinn. Doch blieb er selbst in "Sein und Zeit" dieser Voraussetzung insofern verhaftet, als er dort eine zeitlos gültige Ableitung der Grundbedeutungen von "Sein" aus der zeitlichen Struktur des Seinsverstehens zu geben versuchte. Er scheiterte zwar bei der konkreten Ausarbeitung der transzendentalen "Genealogie", weswegen sein großes

Buchprojekt ein Torso geblieben ist... **[So war es von mir gemeint...]** Wichtiger als dieses Scheitern aber war die Einsicht, dass er, wenn er seiner These treu sein wollte, sein ganzes Denken "vergeschichtlichen" müsse. Das bedeutete einerseits, dass er es nicht mehr ansetzen durfte als objektive Darstellung zeitloser Seinssinne und Strukturen von Anwesenheit überhaupt, und andererseits, dass sein Verhältnis zur Vergangenheit der Ontologie nicht mehr bloß vom Gedanken der "Destruktion" bestimmt sein durfte, d.h. vom sukzessiven Abbau der Transformationsschichten, von denen die ursprünglichen Erkenntnisse mehr und mehr überlagert worden waren. **[Ich finde, da denken sich die Schreiber sehr unaufrichtige Rechtfertigungsgründe aus... Ich glaube, die Wahrheit sieht viel schlechter für Heidegger aus...]**

Weiter oben klang es an: Heidegger stellt die Seinsfrage, betreibt Existenzanalyse und verfeinert die Phänomenologie. Das sind praktisch die drei Felder, auf denen sich Heidegger bewegt.

Denn auch dieser Gedanke bleibt noch dem Horizont zeitloser Wahrheit verhaftet. Vielmehr galt es nun, das wesentliche Denken zu vollziehen und zu deuten als das Aufgreifen eines Geschicks, d.h. einer auf uns zukommenden, im Denken und Gestalten zu übernehmenden Grundweise von Lebenswelt **[Husserl]**. So fügt er, nach "Sein und Zeit, sein Denken immer entschiedener in die Geschichte der Philosophie als in ein grundlegend schlicht hinzunehmendes Überlieferungsgeschehen ein. Seine kritische Einstellung bleibt dabei ungebrochen; er wird kein Vertreter der philosophia perennis. Aber nun sucht er das Wahre-für-Jetzt und für die auf uns vielleicht zukommende Zukunft in der versinkenden Vergangenheit selbst: als das Ungedachte im dort Gedachten (und Gesagten). Dazu musste freilich die Geschichte der Philosophie erst erneut erinnert werden.

Ja, ich bin durchaus ein Vertreter der philosophia perennis. Allerdings glaube ich, dass jeder Mensch seine eigene philosophia perennis hat, und zwar über die Inkarnationen hinweg. In dieser Hinsicht bin ich mal wieder Pluralist.

Die Vergangenheit unseres europäischen Denkens stellt Heidegger unter den Titel "Metaphysik". Damit will er andeuten, dass alles Erfahren, Denken und Gestalten zentral ontologische, d.h. von der Deutung des Seienden im Horizont des Seins als beständiger Anwesenheit, geprägt war und irgendwie nicht ist. Am bestimmenden Anfang der Geschichte dieser Weise von "Wahrheit" steht die Doppelgestalt der platonisch-aristotelischen Philosophie: Ansetzung des allgemeinen Wesens als des Wahren in/über dem jeweiligen einzelnen Seienden; Ausbildung eines gesicherten Weges zum "Seienden" in der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Geist Deutung des Höchsten als sich selbst denkender Geist. Mit Hegels spekulativer Identifizierung von Substanz und Subjekt, von Idee und Realität, Bewegung und Ewigkeit kommt die Denkfigur der Metaphysik zu einem letzten Höhepunkt und damit zu ihrer Erschöpfung; als Nachklang folgt, beim späten Nietzsche, die Umkehrung der Rangfolge von Geist und Sinnlichkeit und die Stabilisierung des Werdens in der Ewigen Wiederkehr.

Die wesentlichen Möglichkeiten des metaphysischen Denkens sind damit ausgeschöpft; will man sich nicht mit historisierender oder analysierender Aufarbeitung des Erbes begnügen, muss man heute, gerade wenn man die Größe der Metaphysik achtet, einen anderen Anfang suchen. Diesen Neuanfang sucht Heidegger dadurch zu gewinnen, dass er, ausgehend von Grundworten der vormetaphysischen Denker Parmenides und Heraklit (Eon, Aletheia, Logos), das Ungedachte im Gedachten der Metaphysik zu finden und zu durchdenken versuchte. Das Pendant zu diesem "Schritt zurück" bildet seine Deutung des (seines

Erachtens) nachmetaphysischen Dichtens des späten Hölderlin; in diese sah Heidegger Grundzüge eines vielleicht künftigen Wahrheitsgeschicks angelegt.

1. Ich weiß nicht, ob ich da richtig liege, aber könnte Heidegger in seiner durchsuchenden Rezeption der Metaphysik nicht schon ein Vorläufer des Dekonstruktivismus etwa eines Derrida sein?

2. Ich glaube nicht, dass die Metaphysik schon am Ende ist. Die Metaphysik ist doch im Grunde ein völlig zeitloser und sich immer neu gebärdender, eigenständiger Bereich der Philosophie. Ich bin fest davon überzeugt, dass es in der Metaphysik noch viele Möglichkeiten gibt und noch viele Entdeckungen auf uns warten.

4. Die Technik und die Kehre

Heute haben sich die Wissenschaften, was Methode, Zielsetzung und Selbstverständnis betrifft, von der Philosophie emanzipiert. Sie brauchen die Philosophie nicht zu ihrer Grundlegung und sie wehren sich teilweise auch gegen ihre Integration in ein philosophisch zu rechtfertigendes Gesamtsystem des Wissens. Darin wirkt, nach Heideggers Diagnose, der "technische" Grundimpuls der neuzeitlichen Metaphysik weiter, d.h. die Tendenz, alles zu erfassbaren Beständen zu objektivieren und so zu erklären, dass es Material für die Selbstherstellung eines neuen Typs von Welt und Menschheit werden kann. In der Einengung der Weite der Welterfahrung zur wissenschaftlich-technischen Erkenntnishaltung sieht Heidegger nicht so sehr die Bescheidenheit des Verzichts auf metaphysische Fragestellungen, als vielmehr das Weiterwirken eines zentralen metaphysischen Motivs: das Seiende zu gegenständlicher Präsenz zu zwingen. Die Tendenz zur Vergegenständlichung selbst ist allerdings nicht hinreichend verstanden, wenn man sie auf die Willkür der Forscher oder bestimmter Interessengruppen zurückführt: Vielmehr drängt sich Heidegger der Eindruck auf, dass die Dominanz des wissenschaftlich-technischen Selbstverständnisses sich aus der Hörigkeit gegenüber einem "Geschick" der Seinsentbergung ergibt. Denn wie anders soll man verstehen, dass die radikale und universale Einstellung sich als etwas nahelegt, was die einzig "realistische", "erhliche" usw. Möglichkeit ist? Es scheint, als käme die Tendenz die Wahrheit des Seins mit der hinreichend gesicherten Objektivität und der pragmatischen Relevanz wissenschaftlicher Theorien zu verwechseln, aus der Art, wie sich das Sein selbst "zu-mutet" bzw. "zu-schickt". Heidegger nennt diese Art das "Ge-stell".

Damit will er sagen, dass die "modernen" Menschen "gestellt" (angehalten) werden, das Seiende nur noch als das Korrelat der objektiv-klassifizierenden Vor-stellung und der auf Her-stellung zielenden Erklärung und Bestandssicherung zuzulassen. Gewiss ist dieses "Geschick" nicht schlechthin fatalistisch zu deuten; doch ist es immerhin so mächtig, dass bloßes Moralisieren dagegen nicht ankommt. Heidegger hat keine Erklärung dafür, wie es möglich ist, dass die Entbehrung des Seins zugleich eine Verweigerung des Seienden in seinem Eigenen bei sich führt. Denn die im Ge-stell liegende "Irre" geht über die Endlichkeit der Lichtung des Seins hinaus, die es mit sich bringt, dass das Seiende immer nur partiell offenbar sein kann und dass das Sein selbst in seiner Lichtung Geheimnis bleibt. Heidegger stellt das Zugleich von "Ereignis" (dass Wahrheit sich im offensändigen Verhalten des Menschen ereignet und zueignet) und "Enteignis" (Verweigerung) lediglich fest. Auf der anderen Seite aber sieht er in diesem Zugleich auch den Grund einer Hoffnung. Wenn das Ge-stell trotz allem die Weise einer Zueignung der Seinslichtung an den Menschen ist, dann ist es möglich, dass sich diese Zueignung in ihre eigene Wahrheit "kehrt". Dann wächst, frei nach Hölderlin, in der "Gefahr" des Ge-stells auch "das Rettende".

Was aber ist das zu Rettende? Wie sähe es aus, wenn sich die "Kehre" des Seinsgeschicks in dessen vorbehaltene Wahrheit vollzieht= Dem Ansatz von "Sein und Zeit" entsprechend, ist

die ursprüngliche Weise des Daseins der Wahrheit die menschliche Lebenswelt in ihrer sinnhaften Endlichkeit. Sie ist das von den wissenschaftlichen Konstruktionen Übersprungene. In Heideggers frühem Hauptwerk war sie nur negativ-kritisch gekennzeichnet worden. In seinen späteren Aufsätzen versucht er, häufig in Anlehnung an Hölderlins tastende Prophetien einer versöhnten Wirklichkeit, diese Lebenswelt als den Zeit-Spiel-Raum zu kennzeichnen, der durch den Gegensatz und das Zueinander von Himmel und Erde, von Gott (bzw. den Göttern) und den sterblichen Menschen eröffnet ist. Durch die Entfaltung in diese vier Dimensionen der Weltlichkeit der Welt wird das Seinsgeschick "Ge-stell" durch das grundlegendere des "Ge-viert" verwunden. Die Worte "Himmel" und "Erde" sind dabei in der Sinndichte zu verstehen die sie in der überlieferten Dichtung haben. In diesem Ereignis der Welt verschwindet die Subjekt-Objekt-Konstellation aus ihrer Machtposition. Alles wird schlichter und fügsamer. Der Mensch findet zurück zu seiner Sterblichkeit. Vor allem gibt es wieder etwas, was durch die Welt des Ge-stells ausgeschlossen worden war: ein mögliches Sich-Zeigen des Heiligen und darin "des "göttlichen") Gottes. Ob es wirkliche zu dieser "Kehre" kommen wird weiß Heidegger nicht. Durch sein Denken will er lediglich eine Bereitschaft für solches Kommen wecken, indem er einen Verzicht lehrt: den Verzicht auf die zum Nihilismus führende szientistisch-technomorphe Grundhaltung samt ihrer philosophischen Abstützung. In seinen späteren Tagen schien es ihm jedoch immer unwahrscheinlicher, dass wir dazu noch in der Lage seien.

Heideggers Suche beruht auf der Erfahrung, dass die von der Tradition überlieferten Möglichkeiten, die er wie kein anderer durch seine Interpretationen zunächst zu neuem Leben zu erwecken wusste, nicht mehr hinreichen, um das zu denken, was heute "ist", und zugleich auf der Überzeugung, dass ohne ein erneutes Abfragen der Metaphysik die Mittel zu diesem Denken nicht gefunden werden können. Insofern war er zugleich revolutionär und konservativ. Sein entschieden geschichtliches Denken, dessen Setzungen gelegentlich gewaltsam waren, behielt doch einen Zug des Tastenden und ungesichert Vermutenden... Dabei wuchs seine Empfindlichkeit für die Probleme einer Sprache, die der von ihm gesichteten Sache angemessen ist, und damit die Nähe zu den Dichtern, sei es Hölderlin, Rilke, oder Celan. Mit dieser Sachbezogenheit hielt leider die Bezogenheit auf seine Leser nicht Schritt. Diese blieben weithin ohne die Hilfe von Begründungen oder von Erklärungen wechselnder Terminologien und wurden zusätzlich durch eine bewusst knappe oder zweideutige Sprache irritiert, am meisten aber vielleicht durch Heideggers Entscheidung, dasjenige, was ihm am wesentlichsten war, so zur Sprache zu bringen, dass er es beschwieg. Ungeachtet dessen ist das Echo, das seine Versuche hervorgerufen haben, immens. Dennoch fühlte er sich, aufs Ganze, einsam.... Er hatte brillante Schüler, die freilich nicht seine, sondern ihre eigenen Bahnen gingen, darunter den Skeptiker Karl Löwith, den Naturdenker Hans Jonas, Herbert Marcuse, den Vordenker der 68er Bewegung, sämtlich Juden Gerhard Krüger, Max Müller, Johannes B. Lotz, Karl Rahner und Bernhard Welte, die Heideggers Anregungen aufgriffen, um der platonischen und christlichen Tradition zu dienen, und nicht zuletzt den Hermeneutiker Hans-Georg Gadamer.

VI. Jean-Paul Sartre

Sartre war durch und durch Schriftsteller. Schreiben heißt, die Wirklichkeit neu zu schaffen - in Bezug auf das Vorgegebene, aber in freier Gestaltung. Im Schreiben schafft sich der Schriftsteller selbst eine Existenz, dessen fiktiven Charakter zu enthüllen nicht einmal sein Vorrecht ist. Sartres Philosophieren kann von daher als ein Element des Versuchs gesehen werden, seine Schriftsteller-Existenz radikal bewusst zu leben.

Sartre, am 21.06.1905 in Paris geboren, verliert mit zwei Jahren seinen Vater. Im großelterlichen Haus im Elsass, in das er mit seiner Mutter, einer Cousine Albert Schweizers aufgenommen wird, macht er zwei prägende Erfahrungen: wer "zuviel" ist (de trop) und so

kein Heimat- und Daseinsrecht hat, muss sich dieses erst verdienen; wer Geschichten erfindet und brillante Aufsätze verfassen kann, gewinnt dadurch vor anderen wie vor sich objektive Realität. Rückblickend (in "Les mots"/"Die Wörter", 1964) sieht sich Sartre so mit etwa acht Jahren den "Entschluss" fassen, Schriftsteller zu werden. Nach dem Studium der Literatur und der Philosophie an der Elitehochschule Ecole Normale Supérieure lehrt er an verschiedenen Gymnasien (1930-1945, abgesehen vom Militärdienst und einer relativ kurzen Kriegsgefangenschaft). 1927 liest er Jaspers, dessen Korrelation von Existenz und Grenzsituation er übernimmt. 1930 stößt er durch die Dissertation von Levinas auf die Phänomenologie. Mit Simone de Beauvoir, die selbst eine bedeutende Schriftstellerin wurde, schließt er eine Lebensgemeinschaft, die den Zwängen der "bürgerlichen Ehe" dadurch entgehen sollte, dass man auf Kinder verzichtet und sich gegenseitig alle Freiheiten einräumt (wobei, nach dem Ausweis des Briefwechsels, de Beauvoir die schwerere Rolle zukam).

Das Jahr 1933/34 verbringt Sartre am Institut Français in Berlin – mit dem Studium der Texte Husserls und Heideggers. 1938 veröffentlicht Sartre seinen ersten Roman: "La nausée"/"Der Ekel" dem weitere folgen: "Die Mauer"/"Le mur", "Die Wege der Freiheit"/"Les chemins de la liberté". 1943 wird sein Theaterstück "Les mouches"/"Die Fliegen" aufgeführt, später weitere Dramen, die seine philosophischen Anfragen illustrieren ("Huit clos"/"Geschlossene Gesellschaft" "Les jeux sont faits"/"Das Spiel ist aus", "Les mains sales"/"Schmutzige Hände" usw.). Nebenbei erscheinen zahlreiche literarische Kritiken und Analysen zur Zeit (gesammelt in "Situations", I-X). Nach dem Kriegsende lebt Sartre als freier Schriftsteller. Er folgt Merleau-Pontys Einladung zu einem politischen Engagement auf der Linken und gründet mit ihm die literarisch-politische Zeitschrift "Les Temps Modernes".

1943 erscheint Sartres wichtigstes philosophisches Werk: "L'Être et le Néant" ("Das Sein und das Nichts", im Echo auf Heideggers "Sein und Zeit"); ihm waren Vorarbeiten zur "Transzendenz des Ego" (1936), sowie zum Wesen des Affektiven (1939) und Imaginären (1936, 1940) vorausgegangen. Als "Versuch einer phänomenologischen Ontologie" bezeichnet, bewegt es sich im Umkreis der von Husserl und Heidegger umschreibenden Methode, überschreitet aber die phänomenologische Epoche auf eine metaphysisch-dialektische Theorie nach dem Vorbild der Hegelschen "Phänomenologie des Geistes" hin. Sartre geht von einer Überlegung aus, die eine in charakteristischer Weise privilegierte Erfahrung untermauern soll. Nach dem Intentionalitätsprinzip der Phänomenologie ist Bewusstsein jeweils Bewusstsein von etwas; also ist dasjenige, was bewusst wird, von grundlegend anderer Natur als das Bewusstsein selbst; zugleich bleibt das Bewusstsein auf dieses Andre seiner selbst verwiesen, gerade weil es selbst reine Durchsichtigkeit auf das Andere ("Nichts") ist, dessen praktisches Gegenstück eine absolute Freiheit ist. Das Bewusstsein lässt Gegenstände in perspektivischer Bestimmtheit und in Begreifbarkeit überhaupt erst entstehen; das dergestalt erscheinende Reale ist also schon in seinem Eigensten überholt.

Eine ursprünglichere Weise, das Sein zu erleben, in der es nicht schon durch die lichte Negativität des Bewusstseins durchwirkt ist, ist z.B. die nicht-intentionale Erfahrung des Ekels; in ihr kommt die bloße Faktizität des nackten und schamlos jeder Rechtfertigung spottenden Dass der materiellen Wirklichkeit - als der Widerspruch zu den Rationalitätsbedürfnissen der Freiheit - zum Erleben. Der Ausgangspunkt der Philosophie Sartres ist aber: die gegenseitige Verwiesenheit und die wesenhafte Unversöhnlichkeit eines in reiner Idealität sich setzenden Freiheits- und Bewusstseinsvollzugs ("Für-sich") und des trägen, dumpfen, opaken Einfach-Daseins des Materiellen ("An-sich"). **[Das Problem ist, dass Sartre hier - genau wie Hegel - das Für-Sich und das An-sich vertauscht...]** Sartre kennt keine positive Deutung der Leiblichkeit. Das An-sich bedarf des Bewusstseins nicht, wohl aber diese des An-sich die Unbedürftigkeit des Ansichseins ist für das nie "Seiende", immer in Bewegung befindliche Selbstverhältnis wie der Grund dafür, dass es nicht - wie etwa bei Hegel - eine Versöhnung im An-und-für-sich-Sein geben kann, auf die sich doch die

fundamentale Leidenschaft des Menschen richtet. Denn das An-sich-Sein ist kontingent [**nein, falsch...**], d.h. bar jeder inneren Notwendigkeit und Vernünftigkeit, und soll doch ein absolutes Sein sein [**nein, falsch...**]. In diesem Sinne ist Sartres Denken schon im Ansatz bewusst atheistisch, was eine reiche Verwendung theologischer Denkfiguren nicht aus-, sondern gerade einschließt.

Auf der Grundlage seiner metaphysischen Thesen entwirft Sartre eine Analyse der (letztlich aussichtslosen) Wege, auf denen das Ich zu sich selbst kommt; d.h. zugleich zur (scheinbaren) Rechtfertigung seines kontingenten Daseins und zur Sättigung seiner Leere mit Realität. So lässt z.B. die Begegnung mit der anderen Freiheit, die zunächst im fixierenden Blick des Anderen als Depotenzenierung meiner souveränen Subjektivität zum bloßen Objekt der Beobachtung und Beherrschung erlebt wird, auch die Möglichkeit entstehen, meiner selbst bewusst zu werden. Das "Für-mich" ist für Sartre nur durch die Vermittlung meines Seins für den Anderen zugänglich. Freilich entsteht dadurch ein Problem: bin ich das, will ich das sein, was ich für den Anderen bzw. die Anderen bin) Mit anderen Worten: Nun beginnt erst der endlose Kampf um das Selbstsein, um die Bewahrung meiner Freiheit und die Überwindung meiner Einsamkeit. Eine Weise, diesen Kampf zu führen, ist das "Projekt Liebe", das zwischen dem "sadistischen" Verbrauch des Anderen und dem "masochistischen" Versuch, im Anderen aufzugehen, hin und herpendelt.

Dieses Projekt muss ebenso scheitern wie der Versuch, sich von der Eigenverantwortlichkeit des ungesichert Schaffenden dadurch zu befreien, dass man sich dem Glauben an eine objektiv bestehende Welt menschlicher Tatsachen und Werte, die es nicht geben kann, in die Arme wirft (Problem der "mauvaise foi", d.h. der gewollten Selbsttäuschung). Denn es ist wie mit Hase und Igel: Scheint irgendwo das Sein erreicht, ist auch schon das Für-sich dagewesen; scheint dieses zu sich zu kommen, so wird es von der Kontingenz in Empfang genommen. Das Für-sich ist Selbstsetzung, freilich eine, die wir unausweichlich vollziehen, zu der wir "verdammte sind". So hat der Wille zur Freiheit zum inneren Motor das Streben, causa sui, Gott, zu sein doch bleibt sein Transzendieren gebunden an das nie zu Transzendierende, seine Faktizität. Dennoch kündigt Sartre an zwei Stellen von "Das Sein und das Nichts" eine "Moral der Befreiung" als Perspektive an. Seine fragmentarischen Skizzen zu dieser "Moral" erscheinen jedoch erst nach seinem Tode. Darin wird der ontologische Anspruch seines Hauptwerks relativiert: dieses sei nur die Ideologie eines Ich vor seiner "Bekehrung". Diese Bekehrung geht weg vom Seinwollen wie Gott hin zur Annahme seiner selbst in seiner Endlichkeit, weg vom Besitzergreifen des Anderen zu einer Haltung, die diesem seine Freiheit lässt. Fraglich erscheint, ob diese "Moral der Befreiung" unter den ontologischen Voraussetzungen von "Das Sein und das Nichts" überhaupt denkmöglich ist.

In den Schriften nach "Das Sein und das Nichts" hat Sartre diese Probleme übergangen. Die wesentlichen Thesen bleiben, werden aber in realistischer Weise verstanden: der Spielraum der Freiheit wird kleiner gesehen; an die Stelle des auf sich zurückgeworfenen individuellen Fürsichseins tritt das Wir der engagierten Gruppen; darin liegt eine stillschweigende Modifikation des Ansatzes von "Das Sein und das Nichts". Psychologisch betrachtet, drückt sich darin, wie auch in Sartres Sympathie mit der Organisationen der Arbeiterklasse und der Unterdrückten, die Sehnsucht des einsamen bürgerlichen Individuums nach Kameradschaft aus. 1960 erscheint der erste (und einzige) Band der "Kritik der dialektischen Vernunft". "Dialektische Vernunft" meint sowohl Sartres eigene Theorie als auch den Marxismus, die sich gegenseitig kritisieren und ergänzen. Sartre stellt sein Individuum in den Rahmen des Historischen Materialismus, kritisiert zugleich mit Hilfe seiner Theorie den Dialektischen Materialismus. Die Grundkategorien der Analyse bleiben die alten: einerseits "das Träge", jener Wesenszug des Materiellen, der auch allen sozialen Vermittlungen, sobald sie ein institutionelles "Sein" gewonnen haben, anhaftet - und andererseits die Agilität der Praxis.

Den wichtigsten Grund für die bedrohliche Existenz von Herrschaftsapparaten sieht Sartre in der Knappheit der zur Verfügung stehenden Lebensgüter; ist dieser Mangel durch die Entwicklung der Produktivkräfte im wesentlichen behoben, wird es seines Erachtens möglich, eine anarchische Gesellschaftsform aufzubauen, die nicht vom Prinzip der asymmetrischen Beziehung (oben/unten, Subjekt/Objekt), sondern von der Symmetrie gegenseitiger Anerkennung von Individuen und Gruppen gekennzeichnet ist.

Dass die Kommunistische Partei dieses Reformangebot nicht annehmen würde, war zu erwarten; sie konnte Sartres Eintreten für den Ungarnaufstand nicht vergessen. Schlimmer traf es Sartre, dass sich die Bewegung vom Mai 1968 bildete, ohne dass er sie vorhergesehen hatte. Diese Erfahrung hat wohl dazu beigetragen, dass der geplante zweite Band unvollendet blieb (erst postum veröffentlicht 1985). Seine politischen Interventionen sollten Solidarität mit den Unterdrückten ausdrücken, vergriffen sich freilich oft in der Wahl der Vorbilder (Sowjetunion, Castro, Maoismus).

Im letzten Jahrzehnt seines Schaffens, in dem Sartre fast blind war, wandte er sich einer Aufgabe zu, die ihn von Anfang an fasziniert hatte: Der Durchleuchtung einer Schriftsteller-Existenz. Das ganze brillante Arsenal seiner "existentiellen Psychoanalyse" kommt, bereichert durch ein gesellschaftskritisches Element, zur Anwendung in dem (trotz seines enormen Umfangs ebenfalls unvollendet gebliebenen) Werk "Der Idiot der Familie", über Gustave Flaubert(1821-1880), den Autor der "Madame Bowary". Was Sartre hier (wie an seinem eigenen Beispiel und an dem von Baudelaire und Genet) interessiert, ist die Frage, warum und wie einer ein Schriftsteller, also ein Produzent von Imaginationen, wird. Er sieht das Genie als den Versuch, aus einer Grenzsituation, einer extremen existentiellen Not, einen Ausweg zu finden; es entsteht aus der Selbstkonstitution, die einem (defekten) gesellschaftlichen Konstituiertsein antwortet. Die Untersuchung der Genesis einer Schriftstellers gewährt so tiefe Einblicke nicht nur in die Struktur menschlicher Existenz, sondern auch in das Funktionieren der Gesellschaft, deren Produktion und deren Idol der Autor ist. Im Sadismus, mit dem Flaubert seine Personen behandelt, sieht Sartre z.B. einen Spiegel des Selbsthasses der Bourgeoisie nach der unterdrückten Revolution von 1848. In diesen biographischen Arbeiten kommt Sartres Genie vielleicht am bestem zum Ausdruck.

Sartre starb am 15.04.1980 in Paris und wurde unter enormer Beteiligung beigesetzt. Den ihm 1964 zugedachten Nobelpreis für Literatur hatte er abgelehnt.

VII. Ernst Bloch

Ernst Bloch, am 18.07.1885 in Ludwigshafen geboren, war jüdischer Abstammung und musste 1933 Deutschland verlassen. Die Kriegsjahre verbrachte er in den USA. Nach seiner Rückkehr übernahm er 1949 eine Professur in Leipzig; 1961 übersiedelte er nach Tübingen, wo er am 04.08.1977 starb. Bereits die Titel seiner frühen "Werke "Der Geist der Utopie" (1948) und Thomas Münzer als Theologe der Revolution" (1921) verweisen auf ein bleibendes Thema: Utopie und Revolution. Weitere Werke sind: "Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel" (1952); "Das Prinzip Hoffnung" (1954-59); "Naturrecht und menschliche Würde" (1961) "Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins" (1961) "Tübinger Einleitung in die Philosophie" (1963-64); "Atheismus im Christentum" (1968); "Experimentum Mundi" (1975). Von den philosophischen Positionen, von denen Bloch Anregungen entgegennahm, sind Aristoteles, mittelalterliche muslimische Denker, Spinoza, die Lebensphilosophie Begsons und neben Marx in besonderer Weise Hegels Prozess- und Identitätsdenken hervorzuheben.

1. Die Ontologie des Noch-Nicht-Seins

Die Kontingenzerfahrung, die im Erleben der eigenen Begrenztheit beschlossen ist, ist der bevorzugte Ausgangspunkt von Blochs Phänomenologie. Die leitmotivische Frage seines Denkens ist damit gestellt: "Wann lebt man eigentlich?" (GA 3, 237). Doch Bloch bleibt nicht bei der resignierenden Feststellung: "Ich bin. Aber ich habe mich nicht" (GA 13, 13). Es folgt die überraschende Wendung: "Darum werden wir erst" (GA 13, 13). Die schmerzliche Erfahrung der Endlichkeit, die gerade den glücklich erfüllten Augenblick durchdringt, lässt grenzenlose Erfüllung als möglich aufscheinen. Wäre sie nicht möglich, könnte ihr Fehlen nicht zum Problem werden. Diese Erfahrung des Mangels als solchen hat zur unmittelbaren Folge sich mit ihm nicht abzufinden.

In der Sehnsucht nach ungebrochener Menschlichkeit und zugleich in deren utopischer Vorwegnahme sieht Bloch den eigentlichen Gehalt der menschlichen Kulturgüter. Am deutlichsten schimmert die mögliche Vollendung in den großen Werken der Kunst hindurch; zu erkennen ist sie aber auch in den großen Sozialutopien, in der "Gotthypothese" der Religionen, in der Rechtsutopie des Christentums. Der reale Mangel voll gelungenen Beisichseins ist nicht auf das menschliche Schaffen beschränkt. Er ist "abbildlich" für das jedem Seienden innewohnende "Dunkel" (GA 5, 341). Damit hat Bloch seine metaphysische Grundaussage getroffen: Das faktische Dass des Seienden sprengt seine eigene Grenze und treibt über sich selbst hinaus. "In diesem leeren Dass worin wir sind, ist nichts beruhigt... Dergestalt, dass es das Nicht des unausgesprochenen Bin oder Ist nicht bei sich aushält, darum ins "Noch-Nicht sich entwickelt, das es vor sich hat" (GA 13, 213). Das "Noch-Nicht" gleicht einem Mangel, der sich selbst überwinden muss. Aus ihm erwächst das Streben auf erfüllte Wirklichkeit hin. Am "sinnfälligsten" kommt im Hunger der Grundtrieb, zu seiner eigenen "Selbsterhaltung" über sich hinauszugehen, zum Ausdruck.

In der Hoffnung wird das, was noch nicht ist, als Möglichkeit des Seins "begriffen". Aber wie das menschliche Subjekt sein eigenes Unerfülltsein als ein zum Weiterschreiten nötiges Noch-Nicht erfährt und so Vorbild des auch die Natur vorwärtstreibenden "Natursubjekts" ist so ist für Bloch die Hoffnung auf Erfüllung nicht nur der grundlegende menschliche Affekt, sondern eine Grundeigenschaft des Seins.

2. Materie

Die wichtigste philosophische Kategorie der "Ontologie des Noch-Nicht-Seins" ist die der "Möglichkeit". Zu ihrer näheren Bestimmung greift Bloch auf die beiden Aspekte des Materiebegriffs des Aristoteles zurück. Die Materie ist nicht nur als der Urstoff, der die konkrete Erscheinungsform ermöglicht, als das "Nach-Möglichkeit-Seiende" (kata to dynaton) zu verstehen, sondern vor allem als das metaphysische Prinzip des Möglichseins selbst (dynamai on). Diese "Materie", behauptet Bloch, bringe allein kraft ihrer Potentialität alle Formen bis hin zum geistigen Leben aus sich selbst hervor: "Es gärt, wie gesagt wurde, im Nichts, gebärt sich aus im Noch-Nicht, trägt, fühlt und umgreift alles, also sich selbst". Die Materie "bewegt sich selber formend, ausformend... Auch die anorganische Natur hat ihre Utopie" (8GA 13, 233, 236)

Bloch macht also den gleichen Fehler, wie schon Thomas und Aristoteles, wenn er die Materie "nur" mit Potentialität (Potenz) gleichsetzt, und nicht wenigstens "auch" mit Aktualität (Akt).

3. Das Reich der Fülle

Der Ausgang des Prozesses ist offen: er kann im "Alles" sich gelingend vollenden, er kann aber auch scheiternd im "Nichts" enden. Gelingt er, so ist jede Art von Entfremdung aufgehoben und die in allem Werden sehnsüchtig erhoffte "Identität" des Seienden und des Seins ist endgültig verwirklicht. Mit immer neuen Namen beschwärt Bloch diese Vollendung: Novum Ultimum, Tonum, Licht, höchstes Gut, Reich, schließlich Heimat. **[Ich würde es vielleicht Friede, Freiheit, Freude, Erfüllung oder Erfüllung des eigenen Schicksals nennen]**. Die Vollendung, die "Fülle² des Seins, aber hängt vom Menschen ab. Die Welt ist sein "laboratorium possibilis salutis"; seine Aktivität bringt das in der Welt "latent" angelegte werdende Wesen zur Erscheinung. Verweigert er sich der in ihm heranreifenden Utopie, wird auch die Welt ins "Nichts" stürzen.

Heftig polemisiert Bloch gegen jene Philosophien, denen zufolge in der Identitätsfindung ein vorgegebenes ideales Wesen erfüllt werde. Eine derartige Annahme würde das Werden eines wirklich Neuen ausschließen und Rückwärtswendung (anamnesis) bedeuten. Der subjekthafte Kern der Wirklichkeit ist zwar die Möglichkeitsbedingung künftiger gelingender Identität doch ist er "notgedrungen immer noch hypothetisch" und nicht vergleichbar dem Hegelschen Weltgeist oder der Idee Platons. Erst recht weist Bloch jeden göttlichen Schöpfungsakt zurück, denn das ens perfectissimum, in diesem Sinne "Gott", kann nur am Ende [die] aus der puren Möglichkeit hervorgehende Evolution {sein}.

Damit bin ich nicht einverstanden, und ich gebe gerne zu, dass ich da auch etwas enttäuscht bin... Denn jeder Identität geht doch gerade eine Idee voraus, und auch die Utopie ist nichts anderes, als eine Idee... Bloch würde diesen Widerspruch nicht auflösen können.

4. Gegenutopie

Der Tod stellt Blochs Hoffnungsentwurf radikal in Frage. Aber auch hier sei das letzte Wort noch nicht gesprochen. Vertritt Bloch im "Geist der Utopie" noch einen Reifungsprozess durch verschiedene Ichgestalten, der schließlich in einem "kosmischen Selbsterkennungsprozess" einmündet **[sehr gut... Der Mensch gestaltet seine Umwelt nach seinem Ebenbild...]** (Ga 3, 327), so versucht er im "Prinzip Hoffnung" die "Gegen-Utopie" des Todes aufzulösen, indem er seine Zuflucht zum sozialistischen Klassenbewusstsein nimmt, in dem der endlich gewordene Mensch, der "rote Held", weiterlebt. Daneben macht Bloch dunkle Andeutungen zur Möglichkeit eines auch vom Tod nicht mehr bedrohten Gelungenseins, das "keine - mit dem bloßen Werden stets verflochtene - Vergänglichkeit" mehr kennt. Der Tod, der als individueller Tod wie als kosmische Entropie "dem zukunftsgerichteten Denken als absolute Zwecknegation begegnet der gleiche Tod geht nun mit seinem möglichen Zukunftsinhalt in die Endzuständlichkeit, Kernzuständlichkeit ein. [...] Der Tod wird dann nicht mehr Verneinung der Utopie und ihrer Zweckreihen, sondern umgekehrt Verneinung dessen was in der Welt nicht zur Utopie gehört [...]. Im Todesinhalt selber ist dann kein Tod mehr, sondern Freilegung von gewonnenen Lebensinhalten, Kern-Inhalt" (GA 5, 139)

Es ist klar, dass der Tod für Bloch als einem Atheisten und Materialisten ein echtes Problem ist. Ich selbst habe dieses Problem nicht, denn ich glaube an ein Leben nach dem Tod. Ich glaube an die Auferstehung der unsterblichen Seele im heiligen Geist. Und ich glaube an Wiedergeburt... Darum kann ich im Tod auch nur eine Illusion erkennen... Es gibt keinen Tod.

5. Würdigung

Der Glaube, sein utopisches Denken könne einen jetzt schon aufleuchtenden Vorschein unbegrenzter menschlicher Selbstfindung ausmachen, hat Bloch zu fruchtbaren Interpretationen der Großwerke abendländischer Kulturgeschichte beflügelt, die zu kontemplativem Nachdenken anregen können. Sein Verständnis von Produktion und von Praxis ist sehr viel reicher als das Marxsche, so dass marxistische Autoren die Berechtigung von Blochs immer wieder geäußerter Selbsteinschätzung, er sei Marxist, in Zweifel gezogen haben. Seine Behauptung, mit der sowjetischen Gesellschaftsform sei das Heil angebrochen ("ubi Lenin, ibi Jerusalem", GA 5, 711), weckt Zweifel an seiner politischen Urteilsfähigkeit. Über die zentrale Problematik seiner Ontologie, dass die Materie sich zu immer neuen Formen aktualisieren, also wahrhaft schöpferisch sein könne, ohne dass ihre Potenz der zu erreichenden Wirklichkeit adäquat wäre, geht Bloch mit blumigen Redensarten hinweg. Seiner Übertragung der menschlichen Hoffnungserfahrung auf die Geschichte als ganze oder sogar auf das Sein entbehrt der Begründung. Bloch nimmt in seiner Heilshoffnung weder die Macht des Bösen in der Geschichte noch die sinnlosen destruktiven Kräfte der Natur ernst. Die Grundeinsicht seiner Ontologie, dass die Erfahrung der Endlichkeit auf die Möglichkeit unendlicher Erfüllung verweist, ist in anderer Gestalt auch bei Th. W. Adorno und S. I. Frank anzutreffen.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken: Grundkurs Philosophie – Band 10: Philosophie des 20. Jahrhunderts)

So, das war das Kapitel "E. Neue Formen der Metaphysik [und Ontologie]" aus dem Werk "P. Ehlen, G. Haeffner, F. Ricken: Grundkurs Philosophie - Band 10, Philosophie des 20. Jahrhunderts" Damit sind wir praktisch durch, und können das nächste Projekt in Angriff nehmen.

Analytische Metaphysik:

„Fragen der Ontologie werden auch von [analytisch](#) geschulten Philosophen behandelt. In der Anfangsphase der [analytischen Ontologie](#) wurde dabei zumeist der Ansatz verfolgt, allgemeine Strukturen der Wirklichkeit mittels Sprachanalyse zu erfassen. In den letzten Jahrzehnten verfolgt die analytische Ontologie alle Fragen, die direkt mit Strukturen und allgemeinen Eigenschaften von Wirklichkeit zusammenhängen, ohne an bestimmte Einschränkungen wie diejenige *sprachanalytischer* Methodik gebunden zu sein. Die Themen neuerer analytischer Ontologie schließen weitgehend die klassischen Themen ein. Zu ihnen zählen unter anderem die grundlegenden [Kategorien](#), also solche allgemeine Begriffe wie [Ding](#), [Eigenschaft](#) oder [Ereignis](#); ferner Begriffe wie [Teil](#) und [Ganzes](#) oder *(un)abhängig*, die Attribute bestimmter Entitäten sind. Dabei wird beispielsweise diskutiert, wie sich die verschiedenen Kategorien zueinander verhalten und ob sich eine Kategorie als fundamentale auszeichnen lässt. Sind einzelne Dinge etwa bloße Bündel von [Eigenschaften](#)? Kann es allgemeine Ideen oder Eigenschaften ([Universalien](#)) geben, die unabhängig von Dingen existieren? Braucht man eine eigene Kategorie des Ereignisses?

Auch in der analytischen Philosophie wird die Ontologie der [Erkenntnistheorie](#) (Epistemologie) entgegengestellt. Dies ermöglicht unter anderem, ontologische Fragen zu klären, ohne eine Vorentscheidung darüber zu treffen, ob die Ontologie „die Welt“ beschreibt, wie sie „an sich“ ist, oder nur, wie sie uns [erscheint](#) bzw. in unseren Theorien beschrieben wird. Bisweilen wird eine strikte Trennung zwischen Ontologie und Epistemologie auch kritisiert.

[Willard Van Orman Quine](#) ist ein Vertreter der analytischen Tradition und hat sich besonders mit dem Problem der Frage nach den Identitätsbedingungen für Entitäten der verschiedenen Kategorien beschäftigt. Die Frage lautet: Wie sind die Exemplare A und B der Kategorie X miteinander identisch bzw. wann unterschiedlich? Quines Antwort hierauf ist der berühmte Ausspruch „No entity without identity“. Ausgedrückt wird hier die Ansicht, dass wenn man eine Entität annimmt, man auch sagen können muss, wann Exemplare dieser Art auch identisch sind.

Daneben führte Quine in seinem Aufsatz „[Was es gibt](#)“ den Begriff der „ontologischen Verpflichtung“ (*ontological commitment*) ein und prägte in diesem Zusammenhang den Slogan „Sein ist, der Wert einer [gebundenen Variable](#) zu sein“. Die ontologischen Verpflichtungen, die [Behauptungen](#) mit sich bringen, sind die Objekte, die angenommen werden müssen, wenn sie wahr sind. Nach Quine enthalten Aussagen der Alltagssprache jedoch gelegentlich eine irreführende Bezugnahme auf angebliche Entitäten. Deutlich wird dies bei der Aussage „[Pegasus](#) existiert nicht“. Pegasus muss hier, wie es scheint, in einem gewissen Sinne bereits existieren, damit ihm die Existenz abgesprochen werden kann. Die eigentlichen ontologischen Verpflichtungen erschließen sich nach Quine erst, wenn solche trügerischen Gegenstandsbezugnahmen durch eine Überführung in die „kanonische Notation“ der [Prädikatenlogik](#) getilgt worden sind.“ (Wiki)

Joachim Stiller

Münster, 2014

Ende

Zurück zur Startseite