Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 16 (1956)

Artikel: Das Schicksal des Begriffes in der modernen Ontologie

Autor: Haenssler, Ernst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883420

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Schicksal des Begriffes in der modernen Ontologie[1]

Von Ernst Haenssler

Vorbemerkungen:

Es handelt sich hier um einen Versuch, um einen Vorstoß in bisher noch wenig bekannte gedankliche Zusammenhänge. Daher auch der extrem unfertige Charakter der Darbietung. Alles ist hier noch plastisch, noch beweglich; um so dankbarer sind wir für Einwände und Korrekturen. Wir können hier auch nicht bestechen durch die Eleganz der Formulierung; die Untersuchung zeigt den Charakter ehrlicher Werkstättenarbeit.

I. Unsere These im Rohbau

Rohbau! Das Wort vermittelt uns ein brauchbares Bild.

Wir stehen auf einem Bauplatz. Baumaterial wird abgeladen; aber nicht wahl- und planlos wird dieses Material herbeigeführt; nicht irgendwelcher Zement, nicht beliebige Eisenstangen, Quadersteine, Ziegel. Bei der Auswahl des Baumaterials spricht das Bauprojekt bereits mit. Ob Palast oder Hütte, ob in trockenem oder nassem Boden, ob im kalten Norden oder im heißen Süden gebaut werden soll – das alles bestimmt bereits die Eigenart des Materials. Selegierend und determinierend legt das Bauprojekt seine Hand auf das herbeizuschaffende Baumaterial.

So steht es auch in der Philosophie. Die großen philosophischen Projekte (Systeme, Weltanschauungen) bestimmen ihr arteigenes Baumaterial und Werkzeug. Auch hier werden Material und Werkzeug nicht plan- und wahllos herbeigetragen. Material und Werkzeug sind weder autonom noch autark; sie unterstehen der determinierenden und selegierenden Wirkung des Projekts.

---

[1] Vortrag, gehalten am 26. Januar 1956 vor der Philosophischen Gesellschaft Basel. Der hier vorliegende Text ist nur geringfügig modifiziert. Einige Akzente sind stärker herausgearbeitet und reicher belegt, anderes ist als Beiwerk des Vortrages weggelassen worden.

Aus der Fülle des philosophischen Baumaterials wählen wir heute den Begriff und formulieren unsere These im Rohbau wie folgt: Die philosophische Gesamtkonzeption legt determinierend die Hand schon auf den Begriff. Der Begriff steht in funktionaler Wechselwirkung zu der großen Konzeption, in der er steht und der er dient. Der Begriff ist eine Funktion der Gesamtkonzeption. Das im einzelnen für die materialen und formalen Elemente des Begriffs aufzuzeigen und zu belegen wird die Aufgabe unserer Hauptuntersuchung im dritten Abschnitt sein.

Unser Bild vom Bauplatz deckt sich nun aber doch nicht ganz mit der Arbeit in der Philosophie. Den am Hausbau mitarbeitenden Bauleuten ist es die selbstverständlichste Sache der Welt, daß sich Material und Werkzeug nach dem geplanten Bau zu richten haben; dieser Determination tragen sie denn auch in Herstellung und Lieferung des Baumaterials Rechnung.

Die Philosophie vertritt hier andere Auffassungen. Von der funktionalen Determination des Begriffs hat sie entweder keine Kenntnis oder sie leistet, wo die Kenntnis doch vorhanden ist, Widerstand. Denn Philosophie, auch die aufbauende Philosophie, hält fest an der Tradition von der absoluten Konstanz und Allgemeingültigkeit der Logik und damit auch des Begriffs. Um die Begriffe in dieser Konstanz zu konservieren, hebt sie sie hinauf in die eisigkalte Atmosphäre des Eidetisch-Intelligiblen. Sie hält die Begriffe für unwandelbare Quadersteine und Bauelemente. Eine funktionale Determination des Begriffs durch die Gesamtkonzeption ist ihr unannehmbar. Umgekehrt: sie hält ihre systematische Konstruktion für eine Funktion der Bauelemente, für ein Ergebnis aus der Kombination der an sich unwandelbaren Begriffe. Wir sind uns also bewußt, daß unsere These im klaren Gegensatz zur traditionellen Auffassung steht.

II. Die durch die moderne Ontologie geschaffene Lage

Das wesentliche Kennzeichen der gegenwärtigen Philosophie ist die Rückkehr dieser Philosophie zum Sein, die Hinwendung zur Ontologie. Es liegt hinter diesen bescheidenen Worten ein überaus komplexer Prozeß; er kann hier weder begründet noch auch nur dargestellt werden. Handbücher und Spezialuntersuchungen geben hinreichend Auskunft. Hier sei die Aufmerksamkeit nur auf einen einzigen Punkt, auf den eigenartigen Regressus in der Erkenntnisfrage, gerichtet; wir erklären uns genauer:

Die Unzufriedenheit mit dem Erfahrungswissen ist bekannt. Wir denken an Platos Verurteilung dieses Scheinwissens, wir kennen die ständige Herabsetzung aller Kontingenz durch die Scholastik, wir haben im Ohr Kants abwertendes: « – nur Erfahrung» – «bloße Empirie». Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt, nach der absoluten und allgemein gültigen Erkenntnis gerät die Philosophie immer wieder auf folgenden Ausweg: Sie schafft sich über oder hinter den Erscheinungen der Erfahrung einen eigenartigen Sonderbereich, so mit stark ontologischem Einschlag das Reich der Ideen bei Plato, ohne allen ontologischen Einschlag den Bereich der Noumena bei Kant – immer in der Voraussetzung, daß eine solch absolute Erkenntnis nötig sei und deshalb auch möglich sein müsse. Aber bald treibt die Entwicklung auch über Kants Noumena hinaus. Unablässig wühlt und sucht der Geist weiter nach neuen und besseren Grundlagen dieser absoluten Erkenntnis. Dabei kommt er von der noetisch-gnoseologischen Linie ab und wechselt hinüber in den Bereich der Ontologie.

Die ersten Versuche, Erkenntnis ontologisch, aus einem Sein her zu begreifen und zu begründen, sind ungenügend; denn diese ersten Versuche hoben aus dem gesamten Sein einfach denjenigen Bereich heraus, der wesentlich schien; so der Marxismus die ökonomischen Prozesse, die Soziologie die Grundtatsache der menschlichen Vergesellschaftung; diese schon sehr späten Gebilde wurden isoliert, in die Sphäre der Allgemeingültigkeit hinaufgehoben und verabsolutiert. Diese Sonderbereiche konnten aber und können auch heute noch nur Teilgebiete der Erkenntnis, nicht die Erkenntnis allgemein begründen.

Einen guten Schritt weiter ging der moderne Realismus (Nicolai Hartmann u. a.), der nicht mehr ein Teilgebiet des Seienden, sondern das gesamte der Erkenntnis zugängliche Seiende schlechthin, gegliedert in vier Schichten, der menschlichen Erkenntnis zugrunde legt. Damit waren schon die entscheidenden, aber noch nicht die letzten Schritte getan. Dieser letzte Schritt war der Regressus auch noch hinter das Seiende in das Sein selbst hinein. (Paul Haeberlin, Karl Jaspers u. a.) Damit stand man aber auch schon an den Ufern eines dunklen, unabsehbar weiten und geheimnisvollen Ozeans, man stand vor der Transzendenz. Man erneuerte die Versuche Plotins, auf streng philosophisch-ontologischer Linie eine Transzendenz zu begründen. Im Gegensatz aber zu Plotin will die moderne Bemühung mit ihrer Transzendenz nicht über das Sein hinaus; sie will wohl über das

Seiend-Gegenständliche hinaus, dann aber, hinter dem Seiend-Gegenständlichen, das Sein selbst, so weit das möglich ist, «anleuchten». Als wesentliche Züge dieser modernen Transzendenzbemühung halten wir fest:

1. Sie bleibt in der Immanenz der Ontologie; sie überschreitet wohl das Seiend-Gegenständliche, nicht aber das Sein selbst.

2. Mit dem Seiend-Gegenständlichen überschreitet sie auch die Grenze menschlicher Erkenntnismöglichkeit. Menschliche Erkenntnis ist gebunden an die Subjekt-Objekt-Spaltung. Das Sein aber liegt noch *vor* dieser Spaltung, kann also von menschlicher Erkenntnis nicht erfaßt werden. Hier haben wir das reine Vakuum an Erkenntnis, die absolute Erkenntnisleere, darum auch das unergründliche Geheimnis.

3. Damit haben wir aber auch schon den radikalen Gegensatz dieser philosophisch-ontologischen Transzendenz zu allen konfessionell geprägten Transzendenzen, die ja gerade nicht Erkenntnistranszendenz sein wollen und das auch nicht sein dürfen. Auf dem reinen Erkenntnisvakuum läßt sich keine Kirchenlehre, keine Dogmatik und kein Ritus aufbauen. Die konfessionelle Transzendenz lehrt wohl auch das Geheimnis des deus absconditus, im gleichen Augenblick will sie aber immer wieder den Durchbruch durch Geheimnis und durch Transzendenzschranken; sie will die Offenbarung, die aus jenem Transzendenzbereich herkommt; sie will Mittlerfiguren, welche Gott und Mensch verbinden; sie will die Unterstellung des gesamten irdischen Geschehens unter die ständige Einwirkung göttlichen Willens. Sie will die Schöpfung des Seienden durch den göttlichen Schöpfungsakt, sie will aber auch die endliche Heimholung des Seienden in Gott und durch Gott am jüngsten Tag.

Das alles ist der traditionell-konfessionellen Transzendenz unentbehrlich, gewiß. Das alles steht aber auch im schärfsten Widerspruch und Gegensatz zu den Grundgehalten der philosophisch-ontologischen Transzendenz, wie wir sie oben als reines Erkenntnisvakuum gekennzeichnet haben.

4. Diese philosophisch-ontologische Transzendenz ist nun nicht mehr Grund und Boden menschlicher Erkenntnis; denn menschliche Erkenntnis ist gebunden an das Seiende, nicht an das Sein. Doch trägt das Sein, in streng ontischer Immanenz und in streng ontologischer Sicht, nicht nur das Seiende, sondern durch das Seiende hindurch auch die Erkenntnis.

So hat der Regressus, der doch eigentlich zur Sicherung der Erkenntnis angetreten worden ist, die moderne Philosophie von der noetisch-gnoseologischen Linie weg und mitten in die Ontologie und Ontik hineingeführt.

Mit diesem Durchbruch durch das Seiende in das Sein und in die Transzendenz ist die moderne ontologische Philosophie nun auch zu ihren letztmöglichen Positionen vorgedrungen. Diese Philosophie hat ihre eigene Denkvoraussetzung, ihr eigenes a priori, sie hat aber auch ihr eigenes Eschaton und ihre eigene Eschatologie, die nicht mehr Eschaton und nicht mehr Eschatologie der traditionellen Konfessionen sind. Damit hat sich diese Philosophie ausgewachsen und ausgerundet zu einer philosophischen Seins- und Gesamtkonzeption. Als Gesamtkonzeption enthält sie in ihrem Urteilsbestand natürlich auch ihre eigenen Urteile über Wahrheitsgehalt und Wahrheitsanspruch der Konfessionen.

Diese philosophische Gesamtkonzeption schafft nun auch aus sich heraus ihren eigenen philosophischen Glauben. In seinen Basler Vorlesungen vom Juli 1947 begründete Karl Jaspers diesen philosophischen Glauben und stellte ihn bewußt dem Glauben der Konfessionen gegenüber.

Diese philosophische Gesamtkonzeption mit eigener Transzendenz und eigenem Eschaton, mit eigener Eschatologie und eigenem Glauben ist weder als Tatsache noch in ihren Konsequenzen überall eingesehen und verstanden. Auf zwei notwendige Konsequenzen sei hier nur rasch hingewiesen:

1. Diese ontologische Gesamtkonzeption muß deutlich und bestimmt abgetrennt werden von zwei andern Gesamtkonzeptionen, die ebenfalls vom abendländischen Denken ausgebildet worden sind. Sie muß abgetrennt werden

a) von derjenigen Gesamtkonzeption, die mit ihrer Transzendenz nicht nur die Erkenntnis und nicht nur das Seiende, sondern auch das Sein transzendieren will und die sich jenseits des irdisch-kosmischen Seins ein anderes, ein zweites, ein jenseitig-überirdisches Sein schafft. Diese deutlich dualistische, weil zwei Seinswelten umspannende Gesamtkonzeption geht von Plato aus bis in die meisten der heute bekannten Konfessionsformen hinein.

b) von der idealistischen Gesamtkonzeption, die mit ihrer Transzendenz vor allem das erkennende Subjekt, vielleicht auch nur das erkennende Bewußtsein transzendieren will. Die Linie geht von Ber-

keley bis in den deutschen Idealismus, bis in den Neukantianismus und Positivismus hinein. Wir stehen hier eigentlich ganz auf noetisch-gnoseologischem Boden, aber diese Linie hat insofern ihre ontologische Relevanz, als sie Urteile über das Sein doch auch in den Urteilsbestand ihrer eigenen Konzeption hereinnimmt; insofern, als sie das Sein auffaßt als eine Setzung des Subjekts, als das Fern- und Endziel des Erkenntnisprozesses oder aber – mit dem Positivismus – den Bezug auf das Sein und die Beschäftigung mit dem Sein aus methodischen Gründen bewußt und ausdrücklich vernachlässigt.

2. Dieser dualistischen und idealistischen Gesamtkonzeption stellen wir als eine ontologisch eigenständige Grundkonzeption gegenüber den ontologisch-realistischen Monismus, diejenige Gesamtkonzeption also, die Lehre also, daß es nur *ein* diesseitig-kosmisches Sein gibt (dies gegenüber dem Dualismus), daß es aber dieses eine kosmische Sein tatsächlich und wirklich, ganz unabhängig vom Erkenntnisakt, gibt (dies gegenüber dem Idealismus). Dieser philosophisch-ontologische Monismus soll hier nicht verwechselt werden mit dem naturalistischen Monismus des 19. Jahrhunderts.

Natürlich gibt es zwischen den drei eben genannten ontologischen Gesamtkonzeptionen auch Zwischenformen und Überschneidungen; wir dürfen sie hier weglassen. Dafür fixieren wir kurz noch einmal die Phasen der Entwicklung, die auf der ontologischen Linie heute eine neue Lage geschaffen haben: 1. Der Durchbruch des philosophisch-ontologischen Monismus zu seiner arteigenen Transzendenz, zu seinem arteigenen Eschaton mit eigener Eschatologie; 2. Der Ausbau zu einer selbständigen philosophischen Gesamtkonzeption; 3. In voller Gleichberechtigung stellt sich diese neue Gesamtkonzeption neben die dualistische und idealistische Gesamtkonzeption, die bisher die abendländische Philosophie beherrscht haben.

Das ist das große philosophische Novum unserer Tage. Die Philosophie des Abendlandes fächert sich heute auf in drei und nicht mehr in nur zwei verschiedene Gesamtkonzeptionen mit eigenem Eschaton und eigener Eschatologie. Wir stellen hier alle drei Konzeptionen im Überblick ohne alle Bewertung und Bevorzugung nebeneinander, wohl wissend, daß sie sich in ihren Ansprüchen auf Geltung und Wahrheit gegenseitig ausschließen; wohl wissend, daß Synthesen hier ausgeschlossen sind und daß nur noch die große und ehrliche Entscheidung zu der einen der drei Gesamtkonzeptionen möglich ist.

Diese Ausfächerung in drei grundverschiedene Seinskonzeptionen

darf nun nicht verwechselt werden mit zwei andern, heute sehr aktuellen Ausfächerungen: *a)* mit der Ausfächerung des Seienden in die vier Schichten, wie sie bekanntlich Nicolai Hartmann vorschlägt und durchführt; *b)* mit der Ausfächerung in der Deutung des Seins, der Transzendenz, mit der Ausfüllung also des Erkenntnisvakuums vom Subjekt her, wobei das Eschaton bald als Wille oder als Geist, bald als das Unbewußte oder als mögliche Subjekthaftigkeit verstanden und ausgegeben wird.

Es ist klar, daß diese beiden Ausfächerungen sich streng und ganz in der Immanenz der monistischen Seinskonzeption auswirken. Gegenüber den drei Seinskonzeptionen dürfen sie nur sekundäre Geltung beanspruchen, denn sie können sich ja erst dann einstellen und auswirken, wenn zuvor ein klarer Entscheid in der Frage der fundamentalen Grundkonzeption gefallen und der Entscheid eindeutig auf die monistische Seinskonzeption gefallen ist.

Auf zwei Momente in der neu entstandenen Lage darf am Schluß dieses Abschnittes noch rasch hingewiesen werden:

1. Die Auseinandersetzung zwischen den drei Seinskonzeptionen auf neuer Grundlage und auf Grund neuer ontologischer Einsichten steht vor der Tür. Sie kann aber hier, im Rahmen unseres Vortrages, nicht einmal angedeutet werden.

2. Die Auswirkung der Seinskonzeptionen nach innen, in ihrer eigenen Immanenz also, hat bisher sehr wenig Beachtung gefunden. Wir betreten da philosophisches Neuland. Wir wissen nun bereits: Jede der drei Konzeptionen hat ihr eigenes Eschaton und ihre eigene Eschatologie, jede hat ihr eigenes Sein und das ihr eigene Seiende. Vom jeweiligen Eschaton her ergießt sich ein Determinationsstrom nach innen; er erfaßt den gesamten Gehalt der jeweiligen Konzeption, modifiziert und assimiliert ihn, assimiliert also auch die Deutung des Seins, des Seienden und der Wahrheit demjenigen Eschaton, dem er, der Determinationsstrom, dient und von dem her er kommt. Dieser interne Determinationsstrom erfaßt, wie wir noch zu zeigen haben werden, auch unsere eigene Problemstellung.

Die Aufgabe, die wir uns heute stellen, verweist uns in diesem Determinationsgeschehen auf ein eng umschriebenes Gebiet. Wir können nicht einmal aufzeigen, wie sehr das Ganze der Logik der jeweiligen Determination zum Opfer fällt. Innerhalb der Logik beschränken wir uns heute auf den Begriff. Wir wollen zeigen, wie die immanente Determination sich am und im Gefüge des Begriffs auswirkt.

III. Der Begriff als Funktion der Seinskonzeption

Was die Schullogik in breiter Fülle über den Begriff vorlegt, das reduziert sich für unsere Untersuchung in zwei Gruppen von Elementen:

1. *Die formalen Elemente:* Es sind die drei großen Ziele aller begrifflichen Bemühung: Konstanz, inhaltliche und strukturelle Bestimmtheit, Allgemeingültigkeit. Diese drei Qualitäten empfehlen den Begriff als willkommenes Werkzeug des wissenschaftlichen und philosophischen Arbeitens.

2. *Die materialen Elemente:* Der Inhalt als die Summe der Merkmale, die durch den Abstraktionsprozeß gewonnen und nunmehr als der eigentlich materiale Gehalt in den Begriff hinein gelegt werden. Dann aber auch der Umfang als der Bereich derjenigen Einzelwesen, die vorher vom Abstraktionsprozeß getroffen worden sind und die auch nachher noch unter dem Begriff stehen als diejenigen Einzelwesen, für welche der Begriff seine sachliche Gültigkeit hat.

Wir fassen nunmehr genauer unsere These so: *Der Begriff ist sowohl in seinen materialen wie auch in seinen formalen Elementen eine Funktion derjenigen Seinskonzeption, in der er steht und der er dient.*

Für *die materialen Elemente* des Begriffs bietet die Begründung unserer These keinerlei Schwierigkeiten: Überall ist es das Seiende, das, vereinzelt oder in Gruppen, sich dem Abstraktionsprozeß darbietet. Aber überall ist auch dieses Seiende nur Modus oder Erscheinungsform des dahinter wirksamen Seins. Mit der Änderung der Seinskonzeption ändert sich natürlich auch die Welt des Seienden, damit aber auch das dem begrifflichen Abstraktionsprozeß vorausliegende Abstraktionsmaterial. Je nach der Seinskonzeption – und wir kennen also deren drei – ändert sich auch das Abstraktionsmaterial, damit aber auch der Ertrag dieses Abstraktionsprozesses, nämlich die im Begriff selbst liegenden abstrahierten Merkmale. Mit andern Worten: Der Begriff ist in seinen materialen Elementen, in Inhalt und Umfang, aufs engste gebunden an die jeweilige Seinskonzeption; er ist in seinen materialen Elementen Funktion derjenigen Konzeption, in deren Raum er sich bildet.

Größere Schwierigkeiten bereiten uns natürlich *die formalen Elemente des Begriffs.* Da nehmen wir den Ertrag unserer Untersuchung voraus und halten fest:

Auch in seinen formalen Intentionen, in den Forderungen nach Konstanz, nach Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit steht der Be-

griff in funktionaler Beziehung zur großen Seinskonzeption, der er dient; auch die formalen Intentionen des Begriffs sind Funktionen der Seinskonzeption, sind Funktionen besonders des Eschatons in der jeweiligen Seinskonzeption.

Diese Feststellung mag im ersten Augenblick befremden. Sie widerspricht allem, was bisher von der Logik selbst her, aber auch von der schulmäßig gebundenen Philosophie her über die innern Vorzüge und Werte gerade des Begriffs behauptet und gelehrt worden ist. Doch prüfen wir jetzt die Haltbarkeit unserer These, indem wir sie in die drei verschiedenen Seinskonzeptionen hineinstellen.

Zunächst im Dualismus: Hier ist offenkundig Gott das Eschaton, Gott ist der Seinsgrund und Sinngrund, denn er ist ja der Schöpfer des kosmischen Seins. Gott ist aber auch Inbegriff und Schöpfer aller Werte, darum auch des Wertes «Wahrheit». Alle Wahrheit ruht hier zunächst als göttliche Wahrheit in Gott selbst und wird dann als Offenbarung, als veritas creata, an die Menschen herangebracht. Diesem Maximum, dieser göttlichen Überfülle an Wert und Wahrheit gegenüber ist natürlich die menschliche Erkenntnis, ist die Logik und ist auch der Begriff mit allen seinen viel gerühmten formalen Intentionen nur Tand, nur Torheit und Stückwerk. Hier hat alles nur sehr relative Geltung gegenüber der unantastbaren Absolutheit der göttlichen Wahrheit. In den Randgebieten der Theologie, in gewissen Sachgebieten mit echt wissenschaftlicher Arbeit, da mag die formale Intention des Begriffs sich durchzusetzen. Im Zentrum der reinen Exegese jedoch ist jedes Festhalten an den formal-begrifflichen Intentionen wie jedes Pochen auf eine Autonomie des menschlichen Denkens eitle Vermessenheit, ist Überheblichkeit und Blasphemie. In der Glut der göttlichen veritas verdampfen alle Widersprüche und Gegensätzlichkeiten zwischen Ja und Nein; in dieser Glut erhält sich nur das Paradoxon der Theologie.

In den «Theologischen Studien», herausgegeben von Karl Barth, Heft 37, betont Pfarrer Max Geiger, einer der Führer der jüngern Theologen, in «Geschichtsmächte oder Evangelium?», daß die Theologie von heute sich gewiß dankbar der uns modernen Menschen geschenkten Erkenntnismittel bedienen werde, daß sie aber dabei niemals aus den Augen verlieren werde, daß alles auf den rechten Gebrauch der neuen Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnismittel ankomme. Und wie stellt sich die heutige Theologie den «rechten Gebrauch» dieser neuen Erkenntnismittel vor? Ganz eindeutig und auf-

richtig definiert Pfarrer Max Geiger diesen rechten Gebrauch wie folgt: «Und recht ist diese Verwendung dann, wenn es dabei um nichts anderes als um die Erklärung, die Auslegung und das Verständnis des der Theologie eigentlichen Themas, der biblischen Botschaft, geht, wenn der Ausleger und Erklärer dieser Botschaft bereit ist, sein eigenes Welt- und Wirklichkeitsverständnis am Maßstab des alle Theologie begründenden und normierenden Offenbarungsgeschehens messen und korrigieren zu lassen.»

In der «Theologischen Zeitschrift», Heft 4/1954, präzisiert Pfarrer Heinrich Ott, heute Dr. theol. und Privatdozent in Basel, die Stellung der Theologie zum menschlichen Denken, also auch zur Logik und zum Begriff, S. 284/285 wie folgt: «Unableitbar ist die theologische Aussage in dem bezeichneten Sinne: daß das in ihr Ausgesagte auf ein existenzbegrenzendes Ereignis bezogen ist. Aus einem solchen Ereignis können nun nicht in linearer Weise neue, untergeordnete, geschweige denn übergeordnete Fakten erschlossen werden. Ein Fortschritt des Denkens, der das Ereignis hinter sich zurückläßt, ist nicht möglich. Es gibt nur eine Vertiefung, ein Ausgehen vom Ereignis und ein bereichertes Dahin-Zurückkehren. Das Denken bewegt sich hier nicht mehr frei vom Einen zum Andern, sondern bleibt in steter Bindung an ein Zentrum. Theologie kann nichts anderes sein als die Deskription der ein für allemal feststehenden Heilsereignisse. Ihr Ausgangspunkt muß stets auch ihr Endpunkt sein.»

Wir wüßten keinen wertvolleren Beleg für unsere These, daß im Dualismus auch die formalen Intentionen des Begriffs Funktionen des dort geglaubten Eschatons sind, als die Zeugnisse dieser beiden jungen Theologen und Träger der Theologie von morgen; genau im Sinne unserer These binden sie menschliche Erkenntnis und menschliches Denken ganz allgemein, also auch Logik und Begriff, funktional und eng an das ihnen eigentümliche Eschaton.

Wie steht es im Idealismus? Ein Sein a se anerkennt er nicht. Das Sein ist bloß aufgegeben oder gesetzt. Es ist ein Sein von Gnaden des erkennenden Subjekts, von Gnaden menschlicher Subjekthaftigkeit. Darum werden auch die immerhin noch möglichen Bezüge zu diesem gesetzten oder aufgegebenen Sein abgeschwächt oder auch ganz vernachlässigt. In diesem luftleeren Raum außerhalb aller Seinsbezüge wird nun die Logik mitsamt ihrer Begriffslehre aufgebaut, und nur dank dieser Beziehungslosigkeit zu allem Sein kann hier am Primat der begrifflich-formalen Intentionen, kann hier an der absoluten

Konstanz, Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit festgehalten werden. Die prätendierte Absolutheit dieser Intentionen ist auch hier durchaus Funktion; sie ist Funktion nicht des Seins selbst, wohl aber Funktion der idealistischen Seinskonzeption, die sich eben das Sein und in der Begriffslehre die materialen Elemente des Begriffs möglichst weit vom Leibe halten will. Die formalen Intentionen sind auch hier durchaus Funktionen des Eschatons ,und zwar des idealistischen Eschatons, des idealistisch gesehenen erkennenden Subjekts. Sein und logischer Absolutismus stehen zueinander wie kommunizierende Gefäße: Je mehr Sein in einer Konzeption, desto geringer die Möglichkeiten für einen logischen Absolutismus; je weniger Sein in einer Konzeption, desto stärker kann sich eine absolute Logik und Logistik durchsetzen. Eine absolut gültige Logik kann sich nur in einer Seinskonzeption halten, die, wie der Idealismus es tut, das Sein von sich wegstößt und darum auch die Bezüge zum Sein auf ein Nichts reduziert, die deshalb auch die materialen Elemente des Begriffs völlig vernachlässigt.

Das alles gilt auch für die andern, dem Idealismus zugewandten Gebiete, also auch für die reine Mathematik und den positivistischen Logizismus. Auch sie können die Absolutheit ihrer Normen nur festhalten, weil sie sich außerhalb aller Seinsbezüge stellen.

So besteht denn auch hier unsere These zu Recht: Im Idealismus sind nicht nur die formal-logischen Intentionen, hier ist gerade das Absolutheitspostulat dieser Intentionen klar und deutlich eine Funktion der idealistischen Seinskonzeption und eine Funktion des Eschatons in dieser Konzeption.

Rasch überprüfen wir unsere These noch im Monismus. Er nimmt in dieser Frage zwischen Idealismus und Dualismus eine Mittelstellung ein. Er hält, wie der Dualismus, an der Aseität des Seins fest, lehnt aber die Ausdehnung dieses a se-Seins auf metakosmische Bereiche ab. Wie der Idealismus hält er an den formalen Intentionen des Begriffs fest, lehnt aber deren Verabsolutierung bestimmt ab.

Genauer: Der Monismus läßt neben den formalen auch die materialen Elemente des Begriffs, also die Summe der abstrahierten Merkmale und den Umfang der Gültigkeit, zu ihrem vollen Rechte kommen; er unterdrückt sie nicht, wie das dem Idealismus zum Vorwurf gemacht werden muß. Der Monismus weiß aber, daß das Abstraktionsmaterial, das von unten, vom Seienden her, in den Begriff einströmt, ständiger Veränderung und Erneuerung unterworfen ist. Von

absoluter Konstanz ist hier keine Rede. Dieses ständig sich erneuernde Abstraktionsmaterial gibt aber auch dem Begriff selbst einen ständig sich verändernden und ständig sich erneuernden Gehalt. Um nur auf weniges hinzuweisen: Die geographisch-politischen Begriffe, wie Preußen, Rußland, Amerika, zeigen heute einen ganz andern Gehalt als noch zur Zeit Voltaires. Die Begriffe Himmel, Seele, Atom – um nur diese wenigen zu nennen – haben in ihrem Gehalt sehr wenig mehr gemeinsam mit dem, was sich der mittelalterliche Mensch unter diesen Begriffen vorstellen mußte. Um aber diese ständig sich erneuernde Fülle der materialen Elemente in der wissenschaftlichen Aussage doch meistern und verwenden zu können, müssen sie gebunden und bestimmt werden. Darum hält der Monismus an den formalen Elementen fest, er gibt sie nicht preis; aber er weiß auch, daß dieser Prozeß des Zuströmens von unten, des Bindens und Bestimmens von oben her nie abgeschlossen werden kann. Die formalen Elemente sind wohl Normen, sind Intentionen und Postulate, die wir an die brodelnde Masse des Abstraktionsmaterials herantragen und an diesem Material betätigen, aber es kann sich dabei immer nur um eine zu Gebrauchszwecken vorläufig abgeschlossene, um eine bloß relative Konstanz, Bestimmtheit und Gültigkeit handeln. Von Absolutheit ist hier keine Rede. Zudem weiß der Monismus, daß die beiden andern Seinskonzeptionen ganz anders über diese formalen Elemente denken; daß der Dualismus sie dem Gebot der Gotteswahrheit vollständig unterstellt und daß er, darin durchaus konsequent, neben der Absolutheit der göttlichen veritas creata nicht noch die Absolutheit logischer oder begrifflicher Normen anerkennen kann; daß überhaupt nur eine einzige der drei Konzeptionen, daß nur der Idealismus an der Absolutheit der formalen Intentionen festhält und daß er das nur deswegen tun kann, weil er alle Bezüge zum Sein unterschlägt.

Aus unserer bisherigen Untersuchung ergeben sich folgende überraschende Einsichten:

1. Die Frage nach dem Ursprung zeigt die fundamentale Disparatheit der drei Seinsauffassungen in den drei genannten Grundkonzeptionen: Im Dualismus ist das Eschaton Gott der große Schöpfer des kosmischen Seins, er ist auch der Schöpfer des Menschen und der Wahrheit, denn er selbst ist ja schon Wahrheit. Im Monismus liegt das kosmische Sein allem andern voraus, ist darum Eschaton und Ursprung und schafft aus sich heraus den Menschen und durch den Menschen hindurch die verschiedenen Vorstellungen göttlicher Wesen

und auch Vorstellung und Begriff des christlichen Gottes. Im Idealismus ist das erkennende Subjekt Eschaton und daher auch Ursprung des Seins. Der Idealismus glaubt zwar auch ohne dieses Sein auskommen zu können; aber wo er doch dieses kosmische Sein anerkennt, ist es nur Sein von Gnaden des erkennenden Subjekts, denn es ist von diesem Subjekt entweder gesetzt oder es ist dem erkennenden Subjekt aufgegeben als Endziel des Erkenntnisprozesses.

Die drei Seinskonzeptionen sind fundamental so disparat, daß eine Synthese nicht in Frage kommen kann. Hier gibt es nur die volle Entscheidung zur einen oder zur andern der drei Konzeptionen.

2. Die drei Seinskonzeptionen schaffen sich jede auf dem Grund ihres eigenen Seins ihre je eigene Welt des Seienden, ihre je eigene Wahrheit und damit auch ihre je eigene Logik und Begriffslehre,

3. Es war der große Irrtum der traditionellen Philosophie, die vom Idealismus geschaffene und nur dem Idealismus eigene Begriffslehre auch auf die beiden andern Konzeptionen zu übertragen, die beiden andern Konzeptionen auf diese idealistische Begriffslehre festzulegen. Das führt zu Unsicherheiten und Widersprüchen, die der Philosophie unwürdig sind. Der Dualismus unterstellt ohnehin mit dem gesamten menschlichen Denken auch die Begriffslehre der allein absoluten Gotteswahrheit; der Monismus aber kann die Verabsolutierung der formalen Intentionen, kann schon den Primat der formalen Elemente vor den materialen Elementen des Begriffs nicht anerkennen; er kennt hier eine nur relative Konstanz, Bestimmtheit und Gültigkeit.

4. Die formalen Elemente werden vom Monismus in ihrer relativen Gültigkeit durchaus anerkannt. Aber der Monismus weiß, daß «formal» nicht mehr bedeuten kann als Absehen von allen materialen Elementen, Einschränkung der Aufmerksamkeit auf die formalen Intentionen. Es handelt sich hier um einen rein noetischen Prozeß innerhalb der Kontingenz des kosmischen Seins, und es handelt sich durchaus nicht um eine Überführung des Formalen in den Bereich der Eidetik und des Intelligiblen.

5. So schwer es fällt, so sehr diese Einsicht sich in Widerspruch setzt zur ehrwürdigen Tradition: Eine für alle drei Seinskonzeptionen gleichermaßen gültige Begriffslehre gibt es nicht; der Begriff ist in seinen materialen und formalen Elementen eine Funktion derjenigen Konzeption, in deren Dienst er steht.

Die Versuchung ist groß, nun an einer langen Reihe von Begriffen die Bewährung unserer These zu demonstrieren und aufzuzeigen, wie

überall die Konzeption den Begriff ihrem je eigenen Eschaton und ihrem je eigenen Sein assimiliert, wie überall das je eigene Eschaton den Begriff funktional determiniert. Wir dürfen dieser Versuchung nicht nachgeben und müssen uns darauf beschränken, auf einige wenige philosophisch besonders bedeutsame Begriffe einige Schlaglichter zu werfen.

Transzendenz:

Die Literatur zu diesem Begriff ist beträchtlich. Zur Klarheit führt die Einsicht: Jede der drei Konzeptionen schafft sich ihren ganz eigenen und nur ihr allein zukommenden Transzendenzbegriff. Jede der drei Konzeptionen stößt irgendwo und irgend einmal auf «Transzendenz» – und nun füllt die vom Eschaton herkommende Determination dieses Begriffswort mit einem Inhalt, der funktional aufs engste mit diesem Eschaton verbunden ist. Denn in jeder der drei Konzeptionen transzendiert die Transzendenz etwas anderes, und in jeder der drei Konzeptionen setzt sie nach vollzogener Grenzüberschreitung ihren Fuß auf einem andern Boden ab.

Im Idealismus: Transzendiert wird die Immanenz des erkennenden Bewußtseins; genauer: Die Immanenz des aktuellen Bewußtseinstandes. Nach vollzogenem Transzendenzakt setzt der Idealismus den Fuß auf alle die Möglichkeiten, die außerhalb dieses aktuellen Bewußtseinstandes liegen, auf eine Vergangenheit vielleicht, die nicht mehr im Aktualitätsstrom liegt, oder im weiteren Sinne auf sonst ein Transsubjektives.

Im Monismus wird transzendiert die Erfahrung, genauer: die potentielle Erfahrbarkeit; wird transzendiert die Erkenntnis, genauer: die potentielle Erkennbarkeit. Niemals aber wird das Sein selbst transzendiert. Der ontologische Monismus kennt ja nur *ein* Sein; er hat also gar keine Möglichkeit, dieses eine Sein zu überschreiten und nachher den Fuß auf einem andern Sein abzusetzen. Mit einer solchen Seinstranszendenz würde er sich in eklatanten Widerspruch setzen zu seiner eigenen ontologischen Grundthese. Nach vollzogenem Transzendenzakt wird hier der Fuß abgesetzt gewiß jenseits der Erkennbarkeit, aber wir bleiben damit durchaus und immer noch in demselben Sein, in dem wir schon vor der Transzendenz, im Erkennbaren, stehen. Nur für die Erkennbarkeit gilt: Non plus ultra! Das Sein selbst kümmert sich gar nicht um diese Erkennbarkeitsgrenze.

Im ontologischen Monismus vollzieht sich also die Transzendenz streng und ausschließlich innerhalb der noetisch-gnoseologischen Linie, und sie bleibt durchaus innerhalb dieser noetisch-gnoseologischen Relevanz. Eine ontologisch gemeinte Transzendenz kann hier weder ausgedacht noch zugegeben werden.

Ganz anders, ja gegensätzlich, liegen die Dinge im Dualismus. Schon im ontologischen Grundansatz haben wir hier zwei Seinswelten; dieser dualistische Grundansatz zwingt zu einer auch ontologischen Fassung der Transzendenz. Hier wird nicht eine Erkenntnisgrenze, sondern deutlich eine Seinsgrenze überschritten, und nach vollzogenem Akt wird der Fuß abgesetzt auf einem andern Sein. Plato, der sein Reich der Ideen als ein *ὄντως ὄν* erklärt, ist ein guter Wegbereiter zu dieser ontologischen Transzendenz. Kein guter Wegbereiter dagegen ist Plotin. Zwar strebt auch er mit allen Kräften über das Sein hinaus, auch er will das Sein transzendieren; aber das Absolute und Eine, auf dem er nun den Fuß absetzt, ist nicht mehr Sein; es enthält vielleicht noch Sein in einem uneigentlichen Sinn; aber auf keinen Fall ist das Eine Plotins ein *ὄντως ὄν*, wie es die Ideen bei Plato sind. Erst Augustin schafft hier wieder kraftvoll eine dualistisch-ontologische Transzendenz und setzt beherzt nach vollzogenem Transzendenzakt den Fuß auf einem göttlichen Sein, auf seiner civitas divina, ab.

Wertvolle Klärungen zum Transzendenzproblem beschert uns Dr. Eugen Heuß in seinem Artikel: «Immanenz» im Päd. Lexikon der Schweiz, wo Erkenntnistranszendenz und Seinstranszendenz bereits deutlich auseinandergehalten werden. Besonders wertvoll sind uns die Untersuchungen von Dr. Gerhard Huber in seiner Habilitationsschrift: «Das Sein und das Absolute», Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1955.

Als Resultat halten wir fest: Drei grundverschiedene Seinskonzeptionen schaffen sich auch drei grundverschiedene Auffassungen von Transzendenz. Mißlich ist nur die Tatsache, daß für diese drei grundverschiedenen Transzendenzauffassungen nur *ein* Wort und nur *ein* Terminus zur Verfügung steht – nur eben dieses eine Wort Transzendenz. Das muß zu begrifflichen Kontaminationen und Unsauberkeiten führen, zumal auch das Wort selbst in seinen beiden Bestandteilen sehr oft mißverstanden und mißbraucht wird.

In der Vorsilbe «Trans» liegt deutlich eine räumliche Intention. Aber nicht überall ist die Kraft vorhanden, diese räumliche Intention festzuhalten. Dann fließt das, was eigentlich nur im Trans, also aus-

schließlich *hinter* dem Transzendenzakt liegen sollte, auch hinüber in das, was *vor* dem Transzendenzakt liegt. Schon Plotin erliegt dieser Schwäche; und weite Gebiete der modernen Theologie, die Gott hinter und zugleich auch vor den Transzendenzakt stellen, geben weitere Belege für diese sprachlich begriffliche Haltlosigkeit.

Die beiden Schlußsilben «szendenz» bezeichnen, sprachlich genau besehen, nur den Akt des Übersteigens, niemals aber das Gebiet, auf dem nachher, nach vollzogenem Akt, der Fuß abgesetzt wird. Für dieses hinter und nach dem Transzendenzakt liegende Gebiet müßten wir eigentlich für jede der drei Seinskonzeptionen ein eigenes Begriffswort schaffen, da ja jede der drei Konzeptionen in ein anderes Gebiet transzendiert. Die traditionell-konventionelle Terminologie muß sich hier auf zwei Fehler aufmerksam machen lassen:

1. Sie verwendet den Terminus «Transzendenz», statt ausschließlich für den Akt des Übersteigens, für das hinter dem Akt liegende Gebiet.

2. Sie stellt für dieses hinter dem Akt liegende Gebiet nur einen einzigen Terminus, eben den an sich schon falschen Terminus «Transzendenz», zur Verfügung, ganz unbekümmert um die Tatsache, daß die drei großen Seinskonzeptionen drei grundverschiedene Auffassungen von diesem Gebiet haben, eine Tatsache, die eigentlich auch die Schaffung dreier verschiedener Termini dringlich erforderte.

Gott:

Dieser Begriff ist heute den fatalsten Mißdeutungen ausgesetzt. Daher unsere Verpflichtung zur Abklärung.

Der Gottesbegriff ist verwurzelt und beheimatet im Dualismus, und der Dualismus betrachtet sich denn auch als dessen einzig legitimen Interpreten. Als die wesentlichen Elemente dieser dualistischen Interpretation, soweit sie sich bis in unsere Gegenwart hinein haben durchsetzen und erhalten können, halten wir fest:

Gott *ist* (summa essentia! ens realissimum!) und lebt. Als Ursprung und Schöpfer liegt er allen Einzeldingen der Schöpfung voraus. Dazu kommen noch: Personhaftigkeit, Subjekthaftigkeit, Vatergüte, Allgegenwart, Allmacht.

Nun halten wir als wesentlich fest, daß dieser dualistische und stark ausgeprägte Gottesbegriff, sobald er in die beiden andern Seinskonzeptionen herübergenommen wird, alle diese sehr wesentlichen Attribute verliert. Er wird ein Spielball terminologischer Willkür, denn

Monismus und Idealismus verfügen nun frei über diesen Gottesbegriff, determinieren ihn von ihrem Eschaton her, assimilieren ihn ihrem Eschaton bis zur reinen Funktion dieses Eschatons. Gott wird umgedeutet in das kosmische Sein und All schlechthin, er wird auch umgedeutet in das Unerkennbare, das jenseits der Erkenntnistranszendenz liegt, oder er wird umgedeutet in irgendeinen hohen ethischen Wert. Wir verstehen Blaise Pascal, wenn er in seiner Nacht der Offenbarung (23. November 1654) seine zitternden Hände ausstreckt nach dem Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob und mit einem energischen Non sich abwendet von dem Dieu des philosophes et des savants.

Kennzeichnend ist schon der Umschlag in der formalen Struktur des Urteils. Im Dualismus ist Gott durchaus Subjekt des Urteils. Da heißt es: Gott ist der Schöpfer, Gott ist der Vater, Gott ist die Wahrheit. In den beiden andern Konzeptionen dagegen wird Gott aus der Stellung eines Urteilssubjekts herausgestoßen und wird als Prädikativ herübergenommen in das Prädikat. Da heißt es: Das kosmische Sein ist Gott; die Natur ist Gott; das jenseits der Erkenntnistranszendenz Liegende ist Gott; das Gute ist Gott oder doch göttlich. Der Gottesbegriff wird im besten Fall zu einem Apellativum, im schlimmsten Fall aber zu einem bloßen Wortgebilde, hinter dem nichts mehr steht, zu einem flatus vocis. Diesen gefährlichen Nominalismus diesmal nicht der Universalia, sondern des Gottesbegriffs hat schon Plotin deutlich erkannt, wenn er schreibt: «*Ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν*».

Interessant ist die Zwischenstellung, die hier Spinoza einnimmt; sein Gott ist sicher ein Dieu des philosophes et des savants und nicht mehr Gott des Christentums. Trotzdem bleibt er Subjekt im Urteil deus sive natura. Gott ist die Welt, Gott ist die Natur.

Wahrheit:

Wir haben nicht die Absicht, hier die Wahrheitsfrage in ihrer unabsehbaren Weite und Tiefe aufzurollen. Wir setzen ganz einfach das voraus, was die bisherige Wahrheitsdiskussion an gültigen Einsichten herausstellt:

Wahrheit kommt nur zustande durch die Übereinstimmung des Urteilsgehaltes mit etwas, was außerhalb des Urteils selbst liegt. Übereinstimmung kann auch ersetzt werden durch eindeutige Zuordnung des im Urteil Gemeinten zum Urteilsgehalt. Soweit das Urteil

als Sachurteil ein Sein oder ein Seiendes treffen will, setzt es also den gültigen Bezug auf dieses Sein oder Seiende voraus.

Nun haben wir aber oben festgelegt, daß die drei Seinskonzeptionen jede nur ihr ganz eigenes Sein und nur ein ihr ganz eigenes Seiendes anerkennt. Wird nun Wahrheit im wesentlichen immer geschaffen durch den lebendigen Bezug auf ein Sein oder Seiendes, so muß jede Seinskonzeption wie ihr eigenes Sein so auch ihre eigene Wahrheit haben. Nicht nur das: Jede dieser drei Konzeptionen hat, wie schon dargestellt, in ihrem tiefsten Grunde ein ihr je eigenes Eschaton. In allen drei Seinskonzeptionen ist nun dieses Eschaton zugleich das absolut gültige Wahrheitskriterium, ist das Eschaton die letzte Rekursinstanz zur Bestimmung dessen, was wahr oder falsch ist. So binden die drei Seinskonzeptionen Wahrheit und Wahrheitskriterium aufs engste und funktional an ihre Seinsauffassung und an ihr eigenes Eschaton.

Im Dualismus: Hier ist also Gott Hort und Ort aller Werte, auch der Wahrheit. Gott ist Wahrheit, aber er schafft auch Wahrheit und Erkenntnis. Hier ist Wahrheit immer veritas creata. Als Schöpfer und Garant der Wahrheit ist Gott aber zugleich auch letztes und absolutes Wahrheitskriterium. Jeder Konflikt in Wahrheits- und Erkenntnisfragen wird vor Gott oder doch vor die Instanz gebracht, die in dieser Konzeption Gott am nächsten steht, und wird von hier aus entschieden.

In schärfster Prägnanz bringt das Karl Barth zum Ausdruck. Ist doch seine ganze Dogmatik als reine Exegese getragen von der Überzeugung: Gott ist Ausgangspunkt und Endpunkt, auch in der Erkenntnis, im Denken und im Suchen nach Wahrheit. Bevor wir erkennend nach Gott hin fragen, sind wir selbst immer längst schon von Gott her gefragt. Wer und was Gott ist, das haben wir nicht aus irgendeiner Erkenntnis des Seins zu ergründen, umgekehrt: Was Sein ist, das haben wir aus der Erkenntnis und aus der Wahrheit Gottes, die ja allem menschlichen Erkennen und aller menschlichen Wahrheitssuche weit vorausliegt, herzuleiten.

In katholischer Beleuchtung: Der Dominikaner Paul Wyser statuiert in seinem Buch «Theologie als Wissenschaft» (Verlag Anton Pustet 1938) nicht nur ganz allgemein einen Primat der Gotteswahrheit über die Menschenwahrheit und die daraus sich ergebende Subalternation alles menschlichen Wissens und Erkennens unter die sacra fides seines Eschatons, er lehrt auch in weit ausholenden Untersuchungen ganz offen die Assimilation der Menschenwahrheit an die Gotteswahrheit, die Verchristlichung des menschlichen Wissens im Dualis-

mus. So überprüft er auch das Verhältnis der thomistischen Theologie zu Sokrates und Aristoteles, lehnt für seine «wahre» Glaubenswissenschaft eine «Veraristotelisierung» des christlichen Glaubens ab und schreibt wörtlich S. 175/176: «Vielmehr bedeutet dieser Aufnahmeprozeß eine Verchristlichung des aristotelischen Systems wie der sokratischen Philosophie überhaupt, die ihr nur zum unschätzbaren Vorteil gereichen konnte. In der Tat muß der Dienst an der übernatürlichen Erkenntnis richtig aufgefaßt zu einer wahren Erhöhung, Reinigung, Vervollkommnung der rein natürlichen führen, in der Überzeugung, daß das wahre natürliche Wissen nicht im Gegensatz zum höheren übernatürlichen stehen könne. – Nicht in ihrem systematischen Werte, sondern als tiefere wissenschaftliche Fassung unserer vulgären Seinserkenntnis konnten darum die metaphysischen Begriffe dieser Philosophie in die Glaubensformeln aufgenommen werden. Freilich nicht in jenem auf das weltimmanente Sein beschränkten Sinne, sondern als verklärte Begriffe in der höheren, transzendentalen Bedeutung, zu der sie im Glauben über ihre natürliche Sinndeutung hinaus erhoben werden.»

Dies nur zwei Belege für eine unendliche Reihe von Belegen, die alle unsere These erhärten, daß der Dualismus nur eine Wahrheit und nur eine Erkenntnis sui generis anerkennt; daß er Wahrheit und Erkenntnis seiner Seinskonzeption und vor allem seinem Eschaton funktional unterstellt.

Im Monismus ist letzte Rekursinstanz für die Wahrheit das allumfassende universale Sein und Seiende. Und auch da, wo dieses Seiende vergegenständlicht und erkannt wird, bleibt diese Rekursinstanz, ganz unabhängig davon, ob der erkennbare Teil sich durch die Empirie oder durch den streng mathematischen Rationalismus der modernen Physik dem Erkenntnisprozeß darbietet.

Im Idealismus ist letzte Rekursinstanz jenes eigenartige rationale Gefüge, das als gesetzmäßiger Zusammenhang dem erkennenden Subjekt als ursprünglicher Besitz, als a priori und als innere Voraussetzung aller Erkenntnis zur Verfügung steht. Auch in der Wahrheitsfrage bleibt der Idealismus im wesentlichen in seiner noetischen Immanenz verwurzelt; darum handelt es sich bei ihm nicht eigentlich um Wahrheit, wie sie von den beiden andern Konzeptionen verstanden wird, vielmehr um eine methodologisch-regelgemäße Richtigkeit.

Von andern philosophisch ebenfalls sehr relevanten Begriffen, wie Mensch (mit seinen zahlreichen konzeptionsgebundenen Anthropolo-

gien heute!), Seele, Geist, Gewissen, Zeit, Wissenschaft und Philosophie muß hier aus begreiflichen Gründen ganz abgesehen werden.

Am Schluß dieses Abschnittes vergegenwärtigen wir uns folgende befremdende, aber unbestreitbare Tatsache:

Für alle diese philosophisch sehr wesentlichen Begriffe hat die Sprache nur *ein* Begriffswort, nur *einen* Terminus zur Verfügung, obwohl da, wie wir gesehen haben, jeweils drei grundverschiedene Begriffe mit drei grundverschiedenen Begriffsinhalten vorliegen. Denn die drei Seinskonzeptionen schaffen ja ihre Begriffe aus ihrem je eigenen Sein und je eigenen Seienden heraus. So muß denn das eine Begriffswort gutstehen für drei grundverschiedene Gehalte. Das Begriffswort ist also ein ausgesprochenes Homonym. Die Philosophie der Gegenwart steht vor der dringlichen Aufgabe, die Erscheinung der Homonymie ganz allgemein aus deren engen Bindung an Sprachlehre und Stilkunst herauszuführen und sie in die weiteren, seltsam erregenden ontologischen und noetischen Zusammenhänge unserer Gegenwart hineinzustellen.

Wir verwenden wohl das eine und selbe Begriffswort für drei verschiedene Begriffe, aber die drei Begriffe koinzidieren nur eben rein verbal in diesem einen Terminus, niemals aber in ihrem materialen Gehalt, niemals aber in ihrer formalen Intention. Da stehen und gehen sie alle drei weltenweit auseinander, so weit auseinander, als die drei Seinskonzeptionen selbst mit ihren Auffassungen von Sein und Seiendem auseinanderliegen. Diese Homonymie aus bloß sprachlicher Tatsächlichkeit herüberholen in die Sphäre der Bewußtheit und der terminologischen Überlegung, diese Homonymie aus bloß sprachlich-stilkritischer Bindung herüberholen in die philosophische Kompetenz und Diskussion – das ist das Gebot der Stunde.

Das also ist das Schicksal des Begriffs in der modernen Ontologie:

Die drei Seinskonzeptionen schaffen sich jede ihre je eigene Auffassung von Sein und Seiendem. Die konzeptionsimmanente Determination erfaßt, wie alles übrige, so auch den Begriff und bindet ihn in engster funktionaler Wirkung an das der Konzeption eigene Sein und Eschaton. So ist es gerade diese Tatsache einer durch alle drei Konzeptionen hindurchgehenden funktionalen Bindung, die in den drei verschiedenen Konzeptionen drei verschiedene Ausformungen dieses Begriffsschicksals manifestiert. Dem Dogma der Schullogik von der absoluten Konstanz, von der absoluten Bestimmtheit und All-

gemeingültigkeit des Begriffs geht es wie der Euklidischen Geometrie; ihr Postulat der Absolutheit geht in die Brüche; sie wird zum Spezialfall; in der Begriffslehre zu demjenigen Spezialfall, wie ihn die idealistische Seinskonzeption für ihren Hausgebrauch glaubte schaffen zu müssen.

Auch die Philosophie hat ihre fables convenues; und eine fable convenue war es, das Ideal aller Begrifflichkeit in der Unerschütterlichkeit der Konstanz, in der Unerschütterlichkeit der strukturellen Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit zu sehen. Dieses Ideal gilt nur für die idealistische Seinskonzeption, und nur hier ist dieses Ideal möglich, weil hier die Seinsfrage vernachlässigt und die Bezüge zu diesem vernachlässigten Sein abgeschnitten werden. Für die beiden andern Seinskonzeptionen ist gerade nicht die absolute Konstanz des Begriffs ein Ideal, wohl aber dessen Sachangemessenheit. Sachangemessenheit aber ist nur möglich auf dem Grund wirksamer Bezüge zum Sein; dieses Ideal der Sachangemessenheit läßt sich nur realisieren in ständiger Neuanpassung an ein ständig sich veränderndes Seiendes.

IV. Konsequenzen und Perspektiven

Gestatten Sie mir ganz kurz noch den Hinweis auf einige wenige Konsequenzen und Ausblicke, die sich uns hier, nach diesen neu gewonnenen Einsichten, ins Blickfeld drängen:

1. Es ist heute nicht mehr statthaft, ja, es ist unmöglich geworden, den Standort eines Philosophen zu bestimmen bloß auf Grund der von ihm verwendeten Begriffswörter. Diese Oberflächlichkeit und Vordergründigkeit führt fortwährend zu Irrtümern. Wir wissen jetzt, daß es sich bei diesen Begriffswörtern um Homonyme handelt, deren Inhalt und Sinngehalt je nach der Seinskonzeption wechselt, um Homonyme, die nur in ihrem Wortbild eine rein äußerlich-verbale Übereinstimmung zeigen. In allen drei Konzeptionen wird das Begriffswort «Gott» verwendet. Es wäre aber mehr als unvorsichtig, alle die Philosophen, die dieses fatale Homonym bemühen, deswegen der dualistisch-religiösen Konzeption zuzuweisen. Das Begriffswort «Gott» ist ein Homonym mit einem von Konzeption zu Konzeption wechselnden Begriffsgehalt und Sinngehalt. Entscheidend für den Standort ist nicht das Begriffswort, entscheidend ist das Eschaton, das dem Begriffswort erst seinen innern Gehalt gibt.

2. Wir kennen alle die vier Grundfragen Kants. Es ist gerade ihre schlichte Fassung, die uns immer wieder fasziniert. Was kann ich

wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Die vier Fragen können gleichlautend in allen drei Konzeptionen gestellt werden, gewiß. Die Antworten aber werden vom Eschaton der jeweiligen Seinskonzeption her determiniert. Der jeder Konzeption immanente Determinationsstrom determiniert wie alles übrige, so auch diese Antworten, und darum werden die Antworten von Konzeption zu Konzeption ganz anders lauten. Jaspers legt für diese eigenartige Determination in «Rechenschaft und Ausblick» ein beredtes Zeugnis ab.

3. Hier öffnet sich auch ein interessanter Ausblick auf die analogia entis. Sie ist bekanntlich ein Tummelplatz scholastischer und heute auch neuscholastischer Versuche, das Verhältnis von civitas divina und civitas terrena zu präzisieren. Dabei ist dem Begriff der Analogie das Mißgeschick widerfahren, daß er von der Scholastik ganz aus seinen pythagoreischen, das heißt geometrisch-mathematischen Grundlagen herausgehoben, in die dualistisch-christliche Seinskonzeption herübergeholt und dort rechtschaffen «verchristlicht» worden ist. Gelänge es, den Begriff der Analogie von diesen späteren Wucherungen und Deformationen zu befreien und so die analogia entis wieder auf ihre ursprünglichen begrifflichen Unterlagen zu stellen, so ergäben sich in der heutigen ontologischen Diskussion neue und interessante Verwendungsmöglichkeiten dieser analogia entis. Sie könnte vielleicht ein taugliches Instrument werden, um die drei Seinskonzeptionen miteinander zu vergleichen.

4. Und schließlich die letzte Perspektive: Sie müßte zeigen, daß der immanente Determinationsstrom der Seinskonzeption entscheidend ist schon für den ersten Ansatz der heute zur Diskussion stehenden Problematik. Schon dieser erste Ansatz und erst recht der nachher folgende Ausbau des Problems steht bereits unter der Einwirkung dieses Determinationsstromes. Darum ist es gewiß schon längst deutlich geworden, daß mein eigener Problemansatz bereits in der Grundkonzeption des philosophischen Monismus liegt. Die beiden andern Konzeptionen würden schon die Frage nach dem Schicksal des Begriffes ganz anders stellen, genauer:

Die dualistische Konzeption würde gewiß mit mir einig gehen darin, daß der Begriff sehr wohl einem Schicksal unterstellt werden kann; sie müßte mich aber entschieden desavouieren in der Frage nach dem Eschaton, von dem her das Schicksal kommt. Diese dualistische Konzeption würde getrost das Schicksal wie ja auch das Schicksal der

Logik und der menschlichen Erkenntnis überhaupt in die Hand ihres eigenen Eschatons, also in die Hand ihres Gottes, legen.

Die idealistische Konzeption muß mir schon deswegen gram sein, daß meine Titelfassung mit der Möglichkeit rechnet, den Begriff einem von außen her wirkenden Schicksal zu unterstellen. Diese idealistische Konzeption würde sicher den Titel umstellen und so fassen: «Das Schicksal des Seins und der modernen Ontologie im Lichte eines integral begrifflichen Denkens.»

Beide Korrekturen sind verständlich; sie sind aber auch bereits die notwendigen Funktionen der betreffenden Konzeptionen und bestätigen so beide unsere These, daß der immanente Determinationsstrom alles erfaßt, auch schon die ersten Problemansätze und Problemformulierungen. Um wie viel mehr später auch den Begriff.

V. *Schluß*

Zum Abschluß unserer heutigen Bemühung darf ich noch um Nachsicht bitten für den fragmentarischen, ja fast aphoristischen Charakter meiner Darstellung. Bildlich gesprochen: Überall sind nur Wegweiser aufgestellt worden, aber keinen der aufgezeigten Wege haben wir hier beschreiten oder gar bis zum Ende ausschreiten können. Doch sehen wir uns die wichtigsten dieser Wegweiser noch einmal an und auch die Richtungen, in die hinaus sie deuten:

Mit der Rückkehr der heutigen Philosophie zur Ontologie werden die Fragen nach Sein und Transzendenz wieder aktuell. Nun zeigt die Prüfung der heutigen Lage, daß wir es mit mehreren Seinskonzeptionen zu tun haben, von denen wir hier die wichtigsten drei ins Auge faßten.

Die Prüfung zeigt weiter, daß in jeder dieser Seinskonzeptionen ein immanenter Determinationsstrom wirksam ist, der alles ergreift und alles seiner ontologischen Immanenz assimiliert, auch die Logik, und mit der Logik auch den Begriff.

Gerade die philosophisch sehr bedeutsamen Begriffe liegen nicht in olympischer Ruhe, nicht in olympischer Konstanz und Distanz über dem Geschehen, gerade diese Begriffe werden in den mächtigen Determinationsstrom hereingezogen, sie werden zu Funktionen derjenigen Konzeption, in der sie stehen.

Es gibt Zeiten und Wandlungen in der Geschichte der Philosophie, da es schon sinnvoll sein mag, neue Wegweiser aufzustellen und in neue Perspektiven hinauszuschauen. Das Ausschreiten der aufgezeigten Wege müssen wir der kommenden Generation überlassen.