

Das Existenzproblem in der Scholastik

Autor(en): **Ell, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **19 (1941)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762748>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Existenzproblem in der Scholastik¹.

Von Dr. Johannes ELL C. Ss. R.

Heidegger nimmt für sich in Anspruch, das Existenzproblem in seiner Tiefe angefaßt zu haben. Der Scholastik wirft er vor, daß sie sich zu wenig eingehend und tief mit dieser Frage auseinandergesetzt habe. Jede wissenschaftliche Untersuchung aber, die nicht nur einige Kapitel aus der Ontologie obenhin abtastet, sondern dem ganzen Fragekomplex über das Sein bis in seine letzten Wurzeln hinein nachgeht, wird das gerade Gegenteil herausstellen. Es wird ein Doppeltes sichtbar werden. Während Heidegger den Begriff der Existenz einschränkt und eingrenzt auf das menschliche Sein in seinen verschiedenen Verhaltensweisen dem Seienden gegenüber, wird in der scholastischen Fragestellung der Existenzbegriff aus der Enge des menschlichen Daseinshorizontes losgelöst und in eine überzeitliche und überweltliche Blickweite hineingestellt, die es allein ermöglicht, dem Sein jene Sinnbedeutung zu geben, die universale Geltung hat und nicht an bestimmte konkrete Erscheinungsformen gebunden ist. Neben dieser Blickerweiterung in das Universale und für alle Seinschichten Grundlegende des Seinsbegriffes hinein tritt als zweites Merkmal scholastischer Denkhaltung in dieser Frage zutage, daß sie das Seinsproblem nicht nur obenhin berührt und mit einigen Sätzen allgemeinsten Natur abspeist, sondern daß sie es als Grundproblem auffaßt und auch behandelt hat. Ja noch mehr: in der Scholastik kommt dieser Frage eine entscheidende Schlüsselstellung zu, weil aus ihr die ganze Problemstellung scholastischer Spekulation letztthinnig hervorgegangen ist. In den folgenden Ausführungen wird der Versuch unternommen, diese zentrale Bedeutung des Existenzproblems in seiner allseitigen Sicht für das scholastische Denken klar zu legen.

Um nun aber das Existenzproblem in der Scholastik in seinen entscheidenden Punkten aufzudecken und dabei wirklich auch als Problem sichtbar zu machen, können wir nicht von der Scholastik als einem fertigen und geschlossenen System ausgehen, sondern müssen

¹ Als Vortrag auf der Tagung der « Ordenslektorenvereinigung » in St. Georgen, Frankfurt (15.-17. Sept. 1936) gehalten.

wir in dieser Frage den Weg mühsamer Denkarbeit mitgehen, der im Hin und Her der unsteten Linienführung menschlichen Denkens allmählich erst einmündet in den festgefügteten Systembau scholastischer Spekulation. Daraus erklärt es sich, daß nicht die spekulative Auseinandersetzung, sondern die problemgeschichtliche Verknüpfung im Vordergrund dieser Ausführungen steht.

Die Fäden des scholastischen Denkens reichen nun aber hinein bis in die Anfänge der abendländischen Philosophie, denn mit der Philosophie Platos und Aristoteles' hatte die Scholastik auch die Fragestellung der Alten übernommen. Darum wird es auch für die Sichtbarmachung des Existenzproblems in der Scholastik nötig sein, das menschliche Denken nach dieser Richtung hin bis in die Vorsokratik hinein zu verfolgen. Gerade die vorsokratische Problematik liefert uns den Schlüssel für ein endgültiges Verstehen der platonischen und peripatetischen Gedankengänge, die ja in der Hauptsache die scholastische Spekulation bestimmend beeinflußt haben. Wir müssen darum mit dem Existenzproblem in der *vorscholastischen* Zeit beginnen, um die nötige Perspektive für das Verständnis der scholastischen Seinsauffassung zu gewinnen.

Die Existenz des Kosmos bis in seine letzten Bestandteile hinein war das Problem, das den menschlichen Geist beschäftigte, als er zum wissenschaftlichen Denken erwachte. Dieses erste Denken war vorwiegend existentiell gerichtet, es war der konkreten Daseinsordnung zugewandt. Die letzten konkreten Bestandteile der Dinge in ihrem wirklichen Vorhandensein waren es in erster Linie, die in den Mittelpunkt der *antiken Naturforschung* hineingestellt wurden. Die philosophische Blickrichtung war noch zu sehr eingeengt auf den physisch-materiellen Untergrund der kosmischen Erscheinungen, die ohne wesentliche Differenzierung nach ein und demselben Grundschema erklärt wurden. Das Fehlen einer Rückbesinnung auf die Eigenart des menschlichen Denkens in seinem Verhalten zu den Denkgegenständen verhinderte ein dem Wesen der Dinge gemäßes Denken. Das Sosein war noch nicht durch eine Begriffsphilosophie aus den konkreten Daseinsbedingungen herausgehoben worden. Daher die um besondere Wesensgesetze sich nicht kümmernde Eindeutigkeit in der Erklärung aller Bewegungsvorgänge. In dieser ihrer Spekulation weisen das äußere kosmische Geschehen und das innere Seelenleben dieselben letzten Bestandteile auf, die hylozoistisch als selbstwirksame, belebte Stoffteilchen gedacht werden. Die Mehrdeutigkeit des Seinsbegriffes war

den alten Naturphilosophen noch nicht aufgegangen, weil sie noch keine Wesensphilosophie besaßen und eine Deutung der konkreten Gegebenheiten versuchten, ohne vorher die den Erscheinungen zugrundeliegende tiefere Seinschicht durchleuchtet zu haben. Sosein und Dasein waren in ihrem konkreten Zusammensein so unlösbar verkettet, daß die ersten Naturphilosophen den Charakter des eigentlichen und zutiefstliegenden Seienden nach Art irgendeiner konkreten Sonderform des Seienden bestimmten, von der sie annahmen, daß sie am besten das Wie und Nacheinander der Erscheinungen erklärte.

Einen Schritt weiter vom existentiellen zum essentiellen Denken versuchten die *Pythagoräer*. Sie blieben nicht bei der Konkretion der massiven Dinglichkeit stehen, sondern lösten diese gewissermaßen auf zugunsten einer mathematischen Seinsbetrachtung. Sie sahen in einer mathematischen Einheit, in der Zahl, den materialen und gleichzeitig formalen Urgrund im Nacheinander der veränderlichen Welt Dinge. Doch auch ihr Blick ist noch zu sehr dem Kosmos mit seinen konkreten Gegebenheiten verhaftet, sodaß sie keine Wesensunterschiede in den Dingen sehen und somit auch keine klare unterschiedliche Erkenntnis vom Material- und Formalprinzip haben. Die verschiedenen Seinsweisen verbinden sich auch bei ihnen noch zu einer ungesonderten einheitlichen Seinsauffassung.

Ebensowenig wie bei ihnen ist die Univozität des Seins bei den *Eleaten* überwunden, obgleich sie noch weiter wie die Pythagoreer in das Wesensgebiet vorstoßen durch ihre Lehre vom Seienden. Und gerade bei ihnen wirkt sich diese jeder Wesensdifferenzierung widersprechende Seinseindeutigkeit zu einem Konfliktsstoff allergrößten Ausmaßes aus. Parmenides und seine Schule lösen zwar das Denken aus seiner einseitigen Verkettung mit den konkreten stofflichen Gegebenheiten, aber diese Loslösung ist so gewaltsam und unvermittelt, daß jede Brücke zu den konkreten Daseinserscheinungen abgebrochen wird. Sie erklären das starre, unveränderliche und unbewegliche raumerfüllende Sein als den bleibenden Urgrund aller Veränderungen und als das einzig wahrhaft Seiende. Alles übrige, was irgendwie veränderlich und beweglich erscheint, existiert nicht, ist nur Schein, sinnliche Erscheinung ohne Seinsgeltung. Dadurch war die existentielle Ordnung in zwei Hälften auseinandergespaltet, die nichts miteinander zu tun hatten: in eine tieferen Seinschicht, die überall gleich sehr, d. h. in derselben Weise vorhanden war, und in eine Oberflächenschicht des bloßen Augenscheins.

Diese der allgemeinen Erfahrung allzusehr widerstreitende Deutung der Weltwirklichkeit forderte den Widerspruch förmlich heraus. Und dieser ließ nicht lange auf sich warten. *Heraklit* trat entschieden für den Wahrheitswert der äußerlich in die Erscheinung tretenden konkreten Wirklichkeit ein. Er ging aber in seiner Opposition gegen die eleatische These soweit, den bleibenden Charakter des Seins überhaupt in Frage zu stellen und so die ganze konkrete Wirklichkeit in einen kontinuierlichen Strom einander folgender Bewegungsvorgänge aufzulösen. Sosein und Dasein treten hier in die größte Antithese, insofern das substantiale Sosein vollständig seines konkreten Daseinscharakters entkleidet und das Wesentliche und Bleibende nur für die rein ideale Ordnung festgehalten wird durch die Aufstellung eines einheitlichen und ewigen Weltgesetzes, wonach der ewige Werdefluß aller Dinge geregelt wird. Die dem reinen Denken zugewandte Wesenswirklichkeit wird so aus der konkreten Daseinsordnung völlig verbannt, und nur die der sinnlichen Anschauung zugängliche Seinsober-schicht in ihrer wechselvollen Zuständlichkeit wird als die einzig zu Recht bestehende Daseinswirklichkeit anerkannt.

Diese gewaltsame und unüberbrückbare Lostrennung beider Seins-schichten konnte auf die Dauer nicht befriedigen. Zwischen der Welt des konstanten Seins und der Welt des veränderlichen Werdens, die auf diese Weise gewaltsam auseinandergerenkt worden waren, suchte man deswegen in der Folgezeit eine reale Verbindung herzustellen. Schon die *Neuplatoniker* bemühten sich darum. Aber ihr Versuch mußte fehlgehen, weil sie die Verbindungslinie zwischen den beiden polaren Denkrichtungen der Eleaten und des Heraklit nicht vom erkennenden Subjekte her durch die Selbstbesinnung auf die Eigenart des menschlichen Denkens zu gewinnen suchten, sondern von außen her in einseitiger Verfolgung des rein kosmologischen Standpunktes und infolgedessen unter Beibehalt einer kraß univoken Seinsauffassung an die Lösung des Problems herantraten. Mit Heraklit und den älteren Naturphilosophen nahmen sie eine Vielheit von Dingen an und leugneten mit Parmenides jedes substantiale Werden, indem sie das ganze Weltgeschehen mit Einschluß des Erkenntnisprozesses auf rein lokale Bewegungsvorgänge, auf die Mischung und Entmischung kleinster Stoffteilchen oder Elementarsubstanzen zurückführten. Dadurch wurden die Schwierigkeiten, die vom Begriff des Seins aus gegen die Vereinbarkeit von Sein und Werden erhoben wurden, nicht gelöst. Es fehlt noch der Blick für die verschiedenartig gelagerte Schichtung des Seins.

Besonders hatte man noch kein Verständnis für den grundlegenden Seinsunterschied zwischen körperlicher und geistiger Lebenssphäre.

Den ersten Lichtschein in dieses Dunkel seinsverworrener Welt-auffassung warf die Lehre des *Anaxagoras* vom weltregierenden Nous. Schon Empedokles hatte durch die Annahme einer von außen her wirkenden Bewegungsursache in die univoke Seinsauffassung der Vorsokratiker eine Bresche hineingelegt, insofern er dadurch dem stofflich Seienden eine es bewegende und somit ihm überlegene, von ihm losgelöste Macht gegenüber treten läßt. Aber während Empedokles diese außerstoffliche Bewegungsursache in das mystische Gewand zweier selbständiger seelischer Eigenschaften einkleidet, hat Anaxagoras zum ersten Male den Mut, sich zu einem geistigen Bewegungsprinzip zu bekennen. Durch dieses erste Aufleuchten der Immaterialität eröffnen sich für das Existenzproblem ganz neue Perspektiven. Der bisher im philosophischen Denken allein herrschende Seinsmonismus der Weltmaterie wird grundsätzlich preisgegeben zugunsten eines, wenigstens im Prinzip behaupteten, Dualismus von Geist und Materie.

Hiermit stehen wir an einem Wendepunkt des Existenzgedankens. Grundsätzlich wird jetzt zugegeben, daß die Existenz sich nicht auf die sichtbare Welt der Körperdinge beschränkt, sondern auch Heimatrecht hat in jener Welt, die sich dem bloßen Augenschein entzieht. Ja noch mehr: diese Existenz des rein Geistigen wird von Anaxagoras in seiner Seinsüberlegenheit gegenüber der Existenz des rein Stofflichen klar und deutlich erkannt. Es ist dies eine neue Einsicht, die das Denken in neue Bahnen hineinweist. Dem Anaxagoras selber ist die ungeheure Tragweite und Folgeschwere seiner wissenschaftlichen Entdeckung nicht so recht zum Bewußtsein gekommen. Denn er selber beutet in keiner Weise die neue Einsicht aus, um von da zu einer viel umfassenderen Weltauffassung vorzustoßen. Er bleibt in der kosmologischen Befangenheit seiner Zeitgenossen stecken. So kommt es, daß die Geistlehre des Anaxagoras dem Denken seiner Zeit vorläufig noch keine entschiedene Wendung gibt. Vielmehr schreitet dieses im Sinne einer einseitig stoffgebundenen Weltauffassung weiter bis zum qualitätsverneinenden Mechanismus der Atomiker.

Damit sind wir bei den letzten Konsequenzen eines existentiellen Denkens angekommen, das, von der Grundidee von der Einerleiheit und Gleichartigkeit aller Dinge getragen, sich rein kosmologisch ausrichtet und deswegen zwischen Ich und Nicht-Ich noch keine Wesensgrenzen sieht. Der Existenzgedanke mußte erst eine entschiedene Wendung

vom Nicht-Ich zum Ich nehmen, ehe die bei Anaxagoras neu aufleuchtende Konzeption eines nichtkosmischen körperlosen Seins zur vollen Reife gedeihen konnte.

Diese Wendung nun wird von den *Sophisten* herbeigeführt. Der durch Heraklit und Parmenides grundgelegte Gegensatz in den Welt-
dingen, der auch durch die neueren Bestrebungen der Naturphilosophen nicht gelöst werden konnte, führte nämlich dazu, daß man sich resigniert von der objektiven Weltbetrachtung abkehrte und den Schwerpunkt des Denkens in das eigene Innenleben des denkenden und wollenden Menschen verlegte. Diesen revolutionären Umschwung vollzogen die Sophisten und zwar mit solchem Ungestüm, daß sie alle Brücken mit dem naturverbundenen Denken abbrachen und so der Anarchie eines rein ichgebundenen Denkens verfielen. Das Existenzproblem der außerlichlichen Wirklichkeit wird nunmehr abgelöst durch das Existenzproblem des eigenen Ichs in seinem Denken und Wollen. Die Sophisten haben somit das Verdienst, die philosophische Fragestellung in ein anderes Geleise geschoben zu haben. Das Existenzproblem kommt dadurch in ein neues Stadium, das für die ganze Frage von entscheidender Wichtigkeit ist. Aber wegen des negativen Charakters ihrer zerstörenden Aufklärungsphilosophie konnten die Sophisten diese neue Blickrichtung nicht auswerten zu einem weiteren Ausbau des existentiellen Denkens. Dazu bedurfte es des philosophischen Weitblickes eines Sokrates, der die neue Bewegung, die alle Dämme des Wissens zu überschäumen drohte, in die richtigen Bahnen einlenkte.

Grundsätzlich steht *Sokrates* auf dem Boden der Neuerer, indem er zur Selbstbesinnung aufruft und sich damit zu einer reflektierenden Denkweise bekennt, die auf die personale Existenz des denkenden und wollenden Menschen zurückgeht. Aber er bleibt nicht in einem uferlosen Subjektivismus stecken, sondern weist dem forschenden Geiste den Weg von innen nach außen, von der Existenz des Ichs zur Existenz des Nicht-Ichs hinüber; er zeigt ihm die Brücke, die Subjekt und Objekt, Denken und Sein miteinander verbindet durch seine Lehre von dem Begriffe als dem Spiegel der Wirklichkeit. Damit ist im Prinzip die Verbindung hergestellt zwischen der personalen Existenz des Menschen und der dinglichen Existenz der Umweltwirklichkeiten. Ein neuer Wirklichkeitsfaktor wird eingeschaltet: das Sosein, die Wesenheit, die in den Begriffen aufleuchtet und den tiefsten Kern der konkreten Wirklichkeit enthüllt. Sokrates selber aber, obschon er gewissermaßen als Entdecker der Wesenswirklichkeit anzusehen ist,

hat die ungeheure Tragweite des Wesensbegriffes in seiner Beziehung zur konkreten Wirklichkeit noch nicht durchschaut.

Der erste, der seine Begriffslehre für ein tieferes und weiteres Eindringen in das Existenzproblem fruchtbar gemacht hat, ist sein großer Schüler *Plato* gewesen. Dadurch, daß er den sokratischen Begriff zur platonischen Idee erweiterte und so aus dem dialektischen Fahrwasser, in das er zu versinken drohte, herausholte und mit dem wirklichen Sein mehr in Beziehung brachte, konnte er sich mit dem Existenzproblem, das durch Parmenides und Heraklit aufgerollt worden war und bisher nicht gelöst werden konnte, ernstlich auseinandersetzen. Seine Ideenlehre versetzt ihn in die Möglichkeit, die Kluft zwischen diesen beiden Existenzanschauungen der Vorsokratik irgendwie zu überbrücken. Im Lichte seiner neuen Lehre erkennt er, daß das Wesen der Dinge etwas allgemeines ist, an dem eine Vielheit von Einzeldingen teilhat. Durch seinen Allgemeincharakter ist das Wesen der Dinge den Gesetzen des Werdens und der Veränderung entzogen. Es hat somit die Eigenschaften, die Parmenides nur dem Seienden als solchem anerkennen will, nur mit dem Unterschied, daß die von Parmenides proklamierte und bei den jüngeren Naturphilosophen teilweise in Anerkennung verbliebene qualitative Einheit des Seienden jetzt einer qualitativen Vielheit des Seienden weichen muß. Die qualitative Differenz kommt nicht, wie Parmenides unterstellte, vom Sein als solchem her, sondern vom Sosein. Die Welt des Seienden wird in eine Vielheit von Wesenheiten aufgespaltet. Dabei offenbart sich das Sein selber oder das Seiende in seinem Seinscharakter ebenfalls in einem verschiedenen Lichte. Es gibt Dinge, die das, was sie sind, durch sich und deshalb in höchster Vollkommenheit sind, und andere, die etwas sind durch eine größere oder geringere Teilhabe an dem durch sich Seienden. Ersteres sind die überweltlichen Wesenheiten, das andere die materiellen Einzeldinge. Damit ist die bisher vertretene Univozität des Seins grundsätzlich aufgegeben und zum ersten Mal schimmert etwas durch vom analogen Charakter des Seinsbegriffes.

Gleichwohl hat Plato sich zu einer der Wirklichkeit in all ihren Schichtungen gerecht werdenden Existenzauffassung nicht durchgerungen. Sein Seinsbegriff überbrückt noch nicht vollends die Kluft, die zwischen Parmenides und Heraklit besteht. Sein heraklitischer Standpunkt vom ewigen Werdefluß aller Einzeldinge hindert ihn daran, den formellen Seinscharakter, den er der Ideenwelt zuweist, auch auf die sinnliche Erscheinungswelt auszudehnen. Die Teilnahme

der Einzeldinge an den übersinnlichen Wesenheiten versteht Plato nicht im Sinne eines realen Aufgenommenwerdens der Wesenheiten in die Materie, sondern im Sinne eines schattenhaften Reflexes des Geistigen im Sinnlichen. Die Materie als Träger der Einzelwesen nimmt also nicht formell teil am Seinscharakter der Ideenwelt. Sie steht vielmehr dem Seienden als das Nichtseiende gegenüber. Ja sie verflüchtigt sich in der Spekulation Platons zu einem mathematischen Begriff. Nur wegen des exemplarursächlichen Zusammenhanges zwischen Ideenwelt und Sinneswelt kann das Einzelne ein Seiendes genannt werden. Wir haben also hier eine rein äußere Seinsanalogie, eine *analogia attributionis*, die den formalen Seinsbegriff nur für die Ideenwelt gelten läßt und den Körperdingen das Sein nur soweit zuerkennt, als in ihnen das Geistige durchschimmert als Abglanz der überirdischen Ideen. Durch diese Seinsverflüchtigung der sinnlichen Erscheinungswelt hat Plato den Seinsuniformismus der Vorsokratik nicht ganz überwunden. Nur hat er im Unterschied zu ihr den Schwerpunkt des existentiellen Denkens vom Körperlichen ins Geistige hineinverlegt. Der *Nous* des Anaxagoras, der bisher in der einseitig naturgebundenen Spekulation sich nicht auswirken konnte, wird jetzt zu einem Denkfaktor allerersten Ranges. Ja er reißt die Herrschaft des Denkens in einem Maß an sich, daß die Welt des Sichtbaren davor verschwindet und in eine Schattenexistenz hineinverwiesen wird. So mündet der entscheidende Gegenschlag gegen das bisherige naturgebundene Denken in das andere Extrem hinein. Die Übersteigerung des Geistigen auf Kosten der körperlich-sinnlichen Welt führt von selbst zu einer rein spiritualistischen Auffassung von der menschlichen Existenz, dem Treffpunkt der geistigen und sinnlichen Welt. Die Seele, die ihrem vernünftigen Teile nach den Ideen wesensverwandt ist, kann wegen ihrer völligen Verschiedenheit vom Leibe keine Wesenseinheit mit ihm eingehen. Beide stehen sich wesensfremd gegenüber. Die Seele ist das eigentlich Existierende, eine Vollsubstanz; der Leib ist eine lästige Zugabe, ein wesensfremdes Element, der Seelenkerker, der die freie Entfaltung der menschlichen Existenz beeinträchtigt. Auch hier zeigt sich sehr stark der heraklitische Einschlag. Der Leib ist dem Gesetze des ewigen Werdens unterworfen, ist darum wesenslos und seinsunmächtig. Was an ihm bleibend ist, ist lediglich die mathematische Anordnung. Diese Mathematisierung der Körperwelt macht naturgemäß eine Wesensverbindung von Körper und Geist unmöglich. Die nicht zu überbrückende Wesenskluft zwischen Seele und Leib findet ihre entsprechende Auswirkung im menschlichen

Denken. Auch hier keine organische Verbundenheit, sondern getrenntes Vorgehen von Sinn und Geist ohne inneren Objektzusammenhang. Die Sinneserkenntnis gibt dem Geist bloß den Anstoß, daß er sich unmittelbar der entsprechenden Idee zuwendet, die er im vorleiblichen Zustand schon einmal geschaut und die nun bei Gelegenheit der sinnlichen Erkenntnis in seinem Gedächtnis wieder aufleuchtet.

Dieser schroffe Stellungswechsel in der Existenzfrage vom Körperlichen zum Geistigen hin bringt das Existenzproblem in eine neue Krisis hinein. Durch die scharfe Abkehr von der Welt der konkreten Gegebenheiten besteht die Gefahr, daß das Konkrete überhaupt dem Seinsbezirk entzogen und durch das Abstrakte ersetzt wird. Plato ist tatsächlich dieser Gefahr unterlegen. Er verkennt den Unterschied zwischen dem Abstrakt- und dem Konkret-Geistigen. Er übersieht, daß das aus den Einzeldingen gewonnene Allgemeine als abstrakte geistige Einheit nur eine Seite der Realität und nicht die ganze Wirklichkeit bezeichnet. Die Verkennung dieses Unterschiedes führt bei Plato zu einer Verwischung der Grenzen zwischen der Denk- und Seinsordnung. Bei ihm ist ohne weiteres das Gedachte ein Seiendes in der Form seines Gedachtseins. In dieser Denkverschiebung vom real Gegebenen zum logisch Konstruierten liegt die ungeheure Gefahr, die dem Existenzgedanken drohte.

Der große Platoschüler *Aristoteles* hat diesen Gefahrenpunkt der Lehre seines Meisters mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erkannt und deshalb gerade an diesem Punkte den Hebel seines Denkens angesetzt. Mit überzeugenden Gründen legt er dar, daß diese Auseinanderreißung von Wesensform und konkreter singulärer Daseinserscheinung und ihre Verweisung in zwei getrennte Seinsbezirke ein unfruchtbares und unmögliches Beginnen sei. In ihrer für sich bestehenden Sonderexistenz seien die Ideen nicht in der Lage, irgendetwas zur Erklärung der Wirklichkeit in den Dingen beizutragen. Damit hat Aristoteles die platonische Existenzauffassung an ihrer Wurzel angefaßt. Die Idee, die, wie Plato richtig gesehen hat, ein objektives Seinsverhalten ausdrückt, darf ihrem objektiven Seinsgehalt nach nicht von den singulären Dingen getrennt werden. Darum setzt Aristoteles an die Stelle der transzendenten Existenz, die Plato den Ideen zuschrieb, die Immanenz ihres Wesens in den einzelnen Objekten. Das Sosein, das den Allgemeinbegriffen entspricht, liegt nach ihm in den Dingen selbst, es ist keine überweltliche, sondern eine innerweltliche Größe. Die sichtbare Welt hat somit nicht bloß ein schattenhaftes,

sondern ein wesenhaftes Sein. Durch diese Einschmelzung der begrifflich erfaßbaren Wesensformen in die konkrete Daseinsordnung hat Aristoteles den Heraklitismus, der Plato den wissenschaftlichen Zugang zur sinnlichen Welt versperrte, völlig überwunden. Das statische Moment der durch die platonische Ideenlehre gemilderten Seinsauffassung des Parmenides verbindet sich mit dem dynamischen Moment des heraklitischen Standpunktes zu einer existentiellen Einheit.

Schon in dieser existentiellen Einheit des konkret Wirklichen tritt die *Mehrdeutigkeit* des Seinsbegriffes klar zu Tage. Denn diese konkret gegebene Existenzeinheit umspannt in ihrer verschieden gelagerten Seinsschichtung ein mehrförmiges Seinsverhalten. Die innerste Schicht, die den Wesenskern umschließt, trägt das Sein in sich selbst und zeigt darum eine beharrende Tendenz; die ganze übrige Wirklichkeit, die gewissermaßen um den Kern herumgelagert ist, wird in ihrem Sein von diesem getragen und neigt darum besonders in ihren äußersten Erscheinungen zu einem wechsellvollen Nacheinander. Dieses klare Aufleuchten der *Analogia entis* ist entscheidend für eine fruchtbare Weiterentwicklung des Existenzgedankens. Aristoteles selbst hat auf dem Boden seiner neugewonnenen Seinsauffassung, die der Wirklichkeit in all ihren Schichtungen in weitgehendster Weise gerecht wird, ein System der Wissenschaften errichtet, das in alle Wirklichkeitszusammenhänge der naturgegebenen Ordnung hineinleuchtet. Plato kannte im Grunde nur *eine* Wirklichkeit, die überweltliche Wirklichkeit der Ideen. Darum beschränkte sich seine Wissenschaft auf die ideelle Ordnung. Aristoteles hat die Wirklichkeit aus der abstrakten Soseinssphäre in erweiterter Sicht zurückgeholt in die konkrete Daseinsphäre und von da aus auf die verschiedensten Seinsbezirke verteilt. Auch nach ihm richtet sich die Wissenschaft auf das in den Ideen gegebene Allgemeine. Aber da das Allgemeine als solches nicht existieren kann, muß es als aktuelle Wirklichkeit in der Welt der Einzelwesen gesucht werden. Und diese ist in einer Zweiheit als sinnliche und über-sinnliche Daseinswelt gegeben.

Der sinnlichen Daseinswelt der physikalischen Wesenheiten wendet Aristoteles naturgemäß sein erstes Interesse zu, da er ja deren erfahrungsmäßiges Wissen durch die Einordnung der Wesensformen in die konkrete Daseinsordnung erst möglich gemacht hatte. Hier, in dieser sinnlichen Erscheinungswelt offenbart sich der Zielpunkt des Wissens, das Allgemeine als das in den konkreten Einzeldingen eingeschlossene Wesensinnere, das durch die abstrahierende Leuchtkraft des tätigen

Verstandes dem erkennenden Verstande sichtbar gemacht wird, sodaß es aus dem zeit- und ortgebundenen Wirklichkeitskomplex als begriffliche Einheit herausgehoben und für sich betrachtet werden kann. Diese aristotelische Auffassung von der begrifflichen Herausschälung des geistigen Wesensinhaltes auf dem Wege der Abstraktion ist eine konsequente Folgeerscheinung der Lehre von der Immanenz der Wesensformen in Verbindung mit der sokratisch-platonischen Begriffsspekulation. Dieses Herausheben der geistigen Wesensinhalte aus der konkreten Gegebenheit in das intentionale Blickfeld des Verstandes ist der Ansatzpunkt für eine weitere und allseitige begriffliche Durchleuchtung des Gegenstandes, zu deren kunstgerechten Handhabung Aristoteles in der Logik ein ganzes Denksystem ausgearbeitet hat, wobei die Rolle der Beobachtung und des wissenschaftlichen Vergleiches nicht unterschätzt werden darf. Es darf eben nicht übersehen werden, daß die ganze Gesetzgebung des Denkens in der aristotelischen Logik letztlich doch in der konkreten Wirklichkeit verwurzelt ist.

Bei der konkreten Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinungswelt bleibt Aristoteles nicht stehen. Das durch die Herausschälende Tätigkeit des tätigen Verstandes eingeleitete Denken führt ihn in seinem weiteren Verlauf durch die Erweiterung des intentionalen Blickfeldes über die Erfahrungswirklichkeit hinaus. Und zwar öffnet sich ihm hier zunächst der Blick für eine andere konkrete Wirklichkeit, für die Wirklichkeit des Geistigen, die nur dem reinen Denken zugänglich ist. Das kausale Denken bildet hier die Brücke von der Welt des bewegten Seins zum Dasein eines unbewegt Bewegenden, der sich im Widerschein der von Aristoteles erarbeiteten metaphysischen Begriffswelt dem begrifflichen Denken als reine Vollwirklichkeit darstellt ohne jede Schranke und Stoffgebundenheit, als reinstes *geistiges* Leben, das gewissermaßen darin aufgeht, sich selber zu denken. Der Nousgedanke des Anaxagoras, der wegen der einseitig naturgebundenen Blickrichtung der vorsokratischen Philosophie sich nicht auswirken konnte, findet hier bei Aristoteles seine reifste Ausgestaltung. Seine durch die Rückbesinnung auf die Eigenart des menschlichen Denkens geläuterte Seinsauffassung läßt ihn klar erkennen, daß das Dasein nicht an die stoffliche Erscheinungswelt gebunden ist, sondern in einer viel höheren Form, in der Form des Vollbesitzes und der Entwicklungsunmöglichkeit einer geistigen Wirklichkeit zuerkannt werden muß. So hat zwar Aristoteles den durch Plato zu einem Schemen mathematisierten Kosmos wieder in seine alten Rechte eingesetzt, indem er ihn nicht nur den

blassen Widerschein einer geistigen Welt, sondern selber wesenserfüllt sein läßt ; aber er hat ihm die Alleinherrschaft entzogen und den Primat des Seins dem Nous übertragen.

Der Blick für die konkrete Wirklichkeit in ihrer allseitigen Ausstrahlung läßt Aristoteles den Wert und die Bedeutung der durch Plato übermäßig betonten *abstrakten* Wirklichkeit nicht verkennen. Zwar will er sie nicht als eine für sich bestehende Wirklichkeit gelten lassen. Aber den Wirklichkeitscharakter ihres Wesensinhaltes erkennt er voll und ganz an ; nur läßt er sie als aktuell existierend den konkreten Daseinsformen eingeschmolzen sein. Und gerade diese Wirklichkeit ist es, in die der Verstand als seinsmäßig ihm konform sich betrachtend hineinversenkt, indem er sie aus der individuell bestimmten konkreten Umhüllung loslöst und für sich denkt. Dadurch bekommt sie eine andere Daseinsform, die Daseinsform des reinen Gedachtseins, aber inhaltlich bleibt sie trotzdem als objektive Nachbildung der wesensförmigen Tiefenschicht des Daseienden mit der konkreten Wirklichkeit verbunden. Ziel dieses geistigen Loslösungsprozesses ist die Sichtung und begriffliche Durchleuchtung des tiefer gelegenen Wirklichkeitsgehaltes, der mit dem übrigen Wirklichkeitskomplex zu einer existentiellen Einheit verwoben ist und daher gedanklich herausgelöst werden muß, da er sonst durch die äußere Erscheinung zu stark verdeckt würde. Diese begriffsklärende Loslösung aus der konkreten Daseinsumklammerung, die mit der Streichung aller individuellen Gegebenheiten beginnt, schreitet fort bis zur gedanklichen Ausscheidung aller stoffgebundenen Wesensmerkmale. Dadurch werden Begriffe mit erweitertem Geltungsgebiet gewonnen, bis sich schließlich am Ende dieses geistigen Loslösungsprozesses der allgemeinste Begriff, der Begriff des Seins herauschält. Damit ist dann die Plattform gewonnen und der Ansatzpunkt gegeben für eine metaphysisch-wissenschaftliche Untersuchung des Seinsbegriffes.

Für die spekulative Durchleuchtung des Seinsbegriffes hat sich Aristoteles nicht auf eine bestimmte Daseinsform festgelegt, um von diesem bestimmten Seinswinkel aus das ganze Seinsgebiet ontologisch zu deuten, sondern er erhebt sich in seinem Denken über die verschiedenen konkreten Daseinsformen hinaus, um zu einem allgemein gültigen Seinsverständnis zu gelangen. Dabei stützt sich dieses ontologische Seinsverständnis in seinem Ausgangspunkte auf die in den verschiedensten Seinsbezirken aufleuchtende ontische Seinsgegebenheit. Das aristotelische Seinsverständnis verdankt somit seine Allgemeingültig-

keit nicht einer frei schwebenden Spekulation, die an den konkreten Daseinsformen vorübergeht, noch der logischen Applikation einer transzendental-subjektiven Denkform auf eine bestimmte ontische Seinsgegebenheit, sondern der eingehenden Analyse des in den verschiedensten Daseinsformen immer wieder sich zeigenden Seinsverhaltens. Aristoteles macht hierbei die für den Fortschritt der metaphysischen Wissenschaft höchst wichtige Entdeckung, daß das Sein in den ontischen Seinsgegebenheiten ein *verschiedenartiges* Verhalten zeigt, sodaß es nicht als ein einheitlicher Gattungsbegriff gefaßt werden darf.

Diese von Aristoteles klar erkannte Mehrförmigkeit des allgemeinen Seinsverhaltens bildet den Angelpunkt des aristotelischen Seinsverständnisses. Zunächst zeigt sich ihm die Wirklichkeit selber nicht immer als eine von vorneherein schon fertige und in sich abgeschlossene Seinsgegebenheit, wie sie Parmenides auf Grund seines aprioristisch eindeutigen Seinsbegriffes verstand, sondern als eine entwicklungs-fähige, aus Anlage und Verwirklichung bestehende Existenzeinheit. Diese in der Wirklichkeit selber sich offenbarende Zweiheit von Anlage und Verwirklichung, von Potenz und Akt spielt in der ganzen Denkauffassung des Stagiriten eine entscheidende Rolle. Neben dieser inneren Spannung zeigt die Wirklichkeit auch noch ein verschiedenes Verhalten in der Besitzweise oder Art der Verwirklichung ihres Daseins, je nachdem sie als selbständige Wirklichkeit seinsmäßig in sich selber steht oder als unselbständige Wirklichkeit durch Inhärenz mit einer selbständigen Wirklichkeit als ihrem Träger verbunden ist. Die Unselbständigkeit des Daseinsbesitzes schillert wiederum in den verschiedensten Farben je nach der Art der Inhärenz der unselbständigen Wesensformen im selbständigen Wesensganzen. Sie durchläuft die immer mehr an Seinsgehalt einbüßende Wirklichkeitskette vom Sein der wesenseigentümlichen Beschaffenheit, die aus dem Substanzsein unmittelbar hervorbricht, bis zum Sein der reinen Beziehungen, die dem Wesensganzen nur noch anliegen auf Grund einer inneren, nach außen weisenden Wirklichkeit.

So hat Aristoteles die ganze Ebene des Seins bis in die letzten Verzweigungen hinein auf ihren Wirklichkeitscharakter hin untersucht. Ihm geht es dabei nicht um ein reines Gedankenspiel. Im letzten Grunde dient ihm diese gedankliche Herauslösung der begrifflich erfaßbaren Wesensgehalte bis in ihre letzten Bestandteile hinein der wissenschaftlichen Erforschung der *konkreten* Wirklichkeit in ihrer

durch den Materialitätsgehalt verdeckten Tiefenschichtung. So hat er auch die dem Seienden als solchem zugewandte Begriffsspekulation nicht in einen luftleeren Raum hineingebaut. Vielmehr hat er die gedankliche Durchforschung dieses Begriffes für ein gründlicheres Verstehen der konkreten Daseinsformen fruchtbar gemacht.

Besonders die uns am nächsten liegende Existenz, das Dasein des Menschen in der ganzen Fülle seiner Gegebenheiten steht hierbei im Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Beobachtung. Nicht wie Plato sieht er hier die Existenz an eine rein geistige Wesensform gebunden, sondern an ein leib-seelisches Ganze. Die existentielle Einheit des Menschen ist nach ihm die Konkretion einer doppelten Wirklichkeit: einer körperlichen und einer geistigen, die beide aber zu einem Wesensganzen verschmolzen sind. Trotz der scharfen Wesensgrenze zwischen Geist und Körper ist eine existentielle Wesensverbundenheit beider möglich, weil der Körper im formgebenden Teil seiner Wesenseinheit einfacher und ungeteilter Natur ist und es deswegen an und für sich gar nicht ausgeschlossen ist, daß der Geist diese formgebende Funktion in einem Körperganzen übernehmen kann, und zwar in einer Weise, die seine geistige Eigenart unberührt sein läßt. Plato hatte sich diesen Weg zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Körper und Geist verbaut durch die Ausschaltung alles Qualitativen aus der Körperwelt. Aristoteles kommt damit zu einem ganz andern Wesensbild der menschlichen Persönlichkeit als es Plato von seiner abstrakten Daseinsferne aus gesehen hatte. Auch das menschliche *Denken* erhält unter dem Gesichtswinkel der aristotelischen Daseinsauffassung ein anderes Gepräge. Es ist nicht das Schauen der Ideen in einem überirdischen Bezirk, sondern das Herauslesen des geistigen Wesensgehaltes aus den konkreten Daseinserscheinungen. Die innere Wesensverbundenheit von Körper und Seele wirkt sich aus in einer organisch verbundenen Tat- oder Arbeitsgemeinschaft zwischen den sinnlichen und geistigen Kräften des Menschen. In Verfolgung dieses zentralen Ansatzpunktes hat nun Aristoteles sein ganzes System der menschlichen Existenz im Erkenntnis- und Willensleben weiter ausgebaut, wobei sich Glied an Glied zu einer konsequenten Geschlossenheit fügt, die nichts anderes ist als die gedanklich notwendige Weiterentwicklung seiner im Gegensatz zu Platos Lehre stehenden Existenzauffassung.

Die platonische und aristotelische Gedankenwelt führt uns dann unmittelbar in die *Scholastik* hinein. Sie ist der geistige Hintergrund, aus der besonders auch die scholastische Existenzauffassung in erster

Linie hervorgewachsen ist. Ja sie enthüllt uns ohne weiteres den Kernpunkt des scholastischen Seinsverständnisses, weil die Scholastik mit dem System auch die platonisch-aristotelische Lösung in der hin und her schwankenden Problematik der antiken Existenzauffassung übernommen und weitergeführt hat. Das scholastische Existenzproblem ist die konsequente Fortführung der antiken Fragestellung unter Einbeziehung christlichen Gedankengutes, das besonders durch Augustin für die Philosophie fruchtbar gemacht wurde. Darum dürfen wir in dieser Frage an dem großen Afrikaner nicht vorübergehen.

Obschon *St. Augustinus* stark unter platonischem Einfluß steht, teilt er doch nicht die Existenzauffassung seines philosophischen Gewährsmannes, weil sie mit der Gottesidee und dem Schöpfungsgedanken der Heiligen Schrift nicht in Einklang zu bringen ist. Für ihn ist die geistige Welt und vor allem die Gottheit keine abstrakte Größe, sondern lebenserfüllte Persönlichkeit. Darum läßt er auch die Ideen als eine von den konkreten Dingen losgelöste Einheit nicht für sich bestehen, sondern holt sie in die Gottheit hinein, die damit zur Fülle aller Wirklichkeit wird. Er nennt Gott darum auch ganz folgerichtig das Sein schlechthin. Er trifft damit besser und tiefer den Wesenskern der göttlichen Wirklichkeit als seine Vorgänger. Wenn auch das Höchst-Seiende, so ist Gott nach ihm doch nicht das Einzig-Seiende, wie Plato von den Ideen annahm. Durch den Schöpfungsakt hat Gott auch noch andere Dinge ins Dasein gerufen, die als konkrete Nachbildungen göttlicher Wirklichkeit auch am Daseinscharakter des göttlichen Seins, wenn auch in einer dem göttlichen Dasein untergeordneten Daseinsform, partizipieren. Sie sind nicht, wie Plato meinte, ein Nicht-Seiendes, sondern ein Weniger-Seiendes. Durch den Einbau des Schöpfungsgedankens in die Philosophie tritt die Analogie des Seins noch viel klarer und schärfer in die Erscheinung durch das Deutlichwerden der Existenzformen: *ens a se* und *ens ab alio*. Durch die Annahme einer ewigen Materie war bei Aristoteles die Seinsabhängigkeit der endlichen Wesen vom göttlichen Sein stark verdunkelt worden. Die Erstursächlichkeit Gottes zeigt sich bei Aristoteles mehr an der Peripherie des Seins, in dem Bewegtwerden der Dinge zu Gott hin als dem Mittelpunkt aller Zielstrebigkeit. Seine Auffassung von der Transzendenz Gottes in seinem Wirken nach außen hinderte ihn daran, den Gedanken von der Erstursächlichkeit Gottes zu Ende zu denken. Demgegenüber bedeutet die augustinische Klarstellung von dem Verhältnis Gottes zur Welt einen gewaltigen Fortschritt. Auch

die menschliche Existenz erscheint jetzt in einem ganz andern Lichte durch die lebensvolle Verbindung, in die der Mensch dem göttlichen Sein gegenüber hineingestellt wird infolge seiner das innerste Sein berührenden Abhängigkeit von ihm. Hier ist auch der Ansatzpunkt zum Einbau einer *christlichen* Existenztheorie gegeben, die den Menschen von einer höheren Seinsordnung her betrachtet.

Noch ein weiteres hat Augustinus zur Klärung des Existenzgedankens beigetragen. Auch dies hängt wiederum mit der christlichen Schöpfungsidea zusammen, die Augustinus für das philosophische Denken ausgewertet hat. Er hat den Zeitbegriff, der in der heutigen Existentialphilosophie eine so große Rolle spielt, klar und deutlich gegen den Begriff des Seins abgegrenzt. In-der-Zeit-sein ist eine Wesensbegleitung des *geschaffenen* Seins, das ein Nacheinander der Bewegungen aufzuweisen hat, und nicht des Seins schlechthin. Das Dasein Gottes steht über der Zeit, es ist ein ewiges Heute. Aristoteles hatte die Grenzen zwischen Sein und Zeit ein wenig verwischt durch die Annahme einer ewigen Weltmaterie auf Grund der Verabsolutierung seines aus der sinnlichen Erfahrung gewonnenen Bewegungsbegriffes. Augustinus zeigt dem menschlichen Denken im Lichte des Schöpfungsgedankens, daß Sein und Zeit in keiner Weise gleichzusetzen sind. Eine solche Gleichsetzung ist, philosophiegeschichtlich gesehen, ein Rückfall in die univok-materialistische Seinsauffassung der vorsokratischen Philosophie. Nach Augustin ist die Zeit erst mit der ersten Schöpfung in die Erscheinung getreten als Folgeerscheinung des körperlichen Seins, das den sinnlich wahrnehmbaren und darum meßbaren Bewegungen und Veränderungen unterworfen ist. Je mehr ein endliches Wesen am Geistcharakter des absoluten Seins teilnimmt, um so mehr ist es in seinem Sein der Zeitlichkeit entzogen. Darum ist auch das *menschliche* Sein nicht einfachhin ein Sein zum Tode, weil die das Wesen des Menschen bedingende Geistseele vom Körperlichen seinsunabhängig ist. Diese Seinsunabhängigkeit der Seele vom Körper wird von Augustin in platonischem Sinne übersteigert, insofern er nicht einmal eine Wesensgemeinschaft zwischen beiden anerkennt. Er muß deswegen für seine Unsterblichkeitslehre auf die platonischen Beweise zurückgreifen, die wegen der Blickschwäche für die konkrete Gegebenheit nicht durchaus überzeugend sind. Der Heilige wird das selber empfunden haben. Darum beruft er sich in seiner späteren Zeit für die Gewißheit dieser Lehre auf den Glauben.

So hat Augustinus vornehmlich von *theologischer* Sicht aus wert-

volle und unentbehrliche Bausteine geliefert für den systematischen Ausbau der Existenzlehre, wie sie die Scholastik im Anschluß an die ihr vorliegenden Ergebnisse durchgeführt hat. Was ihm fehlt, ist die philosophische Unterbauung seiner von oben her gesehenen Existenzauffassung von unten her, d. h. von den konkreten Gegebenheiten aus. Seine dem platonischen Gedankenkreis entstammende Auffassung vom Leib-Seele-Verhältnis hatte ihm den Weg dazu versperrt.

Für eine aussichtsreiche Weiterentwicklung des Existenzgedankens auch von rein *philosophischer* Sicht aus mußte die energische Wendung zu der den konkreten Gegebenheiten gerecht werdenden Philosophie des Aristoteles eintreten, wie sie *Albert* und *Thomas* mit der ganzen Kraft ihres Denkens durchgeführt haben.

Das Interesse an einer rein philosophischen Lösung dieser Frage war vorher nicht erloschen. Das zeigt vor allem der Universalienstreit, der das Denken der vorthomistischen Scholastik zum größten Teil ausfüllte. Die ganze Frage drehte sich um die Daseinsform des universale, des allgemeinen Begriffes. Es ist im Grunde dieselbe Frage, die Plato und Aristoteles in ihrer Grundanschauung voneinander trennte und sie beide zu einer ganz andern Seinsmetaphysik führte. So lebt in dieser Fragestellung des frühen Mittelalters die ganze Problematik der Antike in der Existenzfrage und besonders ihre größte Krisis in der platonisch-aristotelischen Gegenüberstellung wieder auf. Was in diesem Streite eine befriedigende Lösung nicht aufkommen läßt, ist das Nichtherauswachsen dieser Frage aus dem geschlossenen Gedankenkreis einer philosophischen Grundeinstellung, die von den konkreten Daseinsgegebenheiten aus ihren Ausgang nimmt. Eine Philosophie mit dieser Leistungsfähigkeit erschloß sich endlich dem christlichen Abendland durch die Übersetzung der Hauptwerke des Aristoteles und seiner arabisch-jüdischen Kommentatoren. Erst allmählich und bruchstückweise fand die neue Lehre Eingang in den von platonischer Blickstellung stark beeinflussten Gedankenkreis der mittelalterlichen Theologen. Und es ist bemerkenswert, daß gerade das Kernstück der aristotelischen Existenzauffassung, die *Abstraktion*, sich neben der Illuminationstheorie des hl. Augustinus im christlichen Denken Heimatrechte erwarb, bis dann schließlich die gewaltige Geistesarbeit der beiden Dominikanertheologen *Albert* und *Thomas* dem Aristotelismus in seiner ganzen systematischen Geschlossenheit und vor allem in seiner das Existenzproblem berührenden Grundeinstellung zum Siege verhalf. Nunmehr konnte man darangehen, das Existenzproblem, das

Augustinus von theologischer Sicht aus so meisterlich gelöst hatte, auch von der Philosophie her wieder in Angriff zu nehmen und systematisch auszubauen. Wenden wir uns darum jetzt der Gedankenwelt des größten Systematikers unter den mittelalterlichen Denkern zu, der entscheidend auf die Entwicklung des scholastischen Denkens eingewirkt hat.

Thomas von Aquin schließt sich in seiner philosophischen Grundanschauung voll und ganz an Aristoteles an. Die tragenden Punkte des Systems hat er aber schärfer herausgearbeitet, die Lücken ergänzt und dabei besonders das Wertvolle der platonischen Ideenlehre unter Benutzung der augustinischen Korrektur organisch eingefügt. Auch das Existenzproblem hat er in diesem Sinn weitergeführt und es besonders zum Einbau einer christlichen Existenzlehre, die das Leben und Sein des Menschen in seiner übernatürlichen Erhebung umgreift, tragfähig gemacht. Deutlich hat er die Problematik dieser Frage, wie sie sich im antiken Denken gezeigt hat, ins Auge gefaßt, und mit einer Treffsicherheit, die uns Heutige immer noch mit Bewunderung erfüllt, hat er den entscheidenden Punkt aufgedeckt, an dem die platonische und aristotelische Existenzauffassung auseinanderstrebt. Er sieht das Entscheidende ihrer gegensätzlichen Auffassung in der Verschiedenheit der erkenntnistheoretischen Auswertung der ihrem System zugrundeliegenden Begriffsspekulation. Platos Grundirrtum ist nach ihm dessen erkenntnistheoretische Voraussetzung, daß die Seinsweise der Dinge im Erkennen die gleiche sei wie die außerhalb ihres Erkenntnis. « Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito » (S. th. q. 84 a. 1). Plato stand ja mit dieser Anschauung noch ganz im Schlepptau der univozistischen Seinsauffassung seiner Vorgänger, die eine konkrete Seinsangleichung zwischen Erkanntem und Erkennenden ohne weiteres annahm. Darum wird Thomas im bewußten Gegensatz zu dieser Grenzverwischung zwischen realer und intentionaler Daseinsordnung nicht müde, immer wieder zu betonen, daß das Erkannte im Erkennenden nicht in derselben Seinsweise sei, die es an sich habe, sondern in jener, die es durch das Denken im Erkennenden und zwar in Gemäßheit der Natur des Erkennenden erhalte. Er hüllt diese Wahrheit an den verschiedensten Stellen seiner Werke in die lapidare Form des Grundsatzes: « Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis ». Und dieser hinwiederum

stellt den Sonderfall einer allgemeinen Wahrheit da, die er ebenfalls in seinen Werken immer wieder zum Ausdruck bringt: « Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur ». In konsequenter Verfolgung dieses Grundgedankens baut sich die ganze Erkenntnistheorie des Aquinaten auf, in deren Mittelpunkt das Abstraktionsverfahren steht.

Hierbei führt er mit rücksichtsloser Konsequenz den Grundgedanken der aristotelischen Existenzauffassung durch, daß der Ausgangspunkt für das ganze Denken bis in seine letzten und höchsten Ausstrahlungen hinein die reale Gegebenheit der Körperwelt sei, dessen sinnenfälliges Sein an der Oberfläche durch die Sinne und dessen wesenhaltiges Sein in der Tiefe durch den Verstand und zwar in Loslösung von den konkreten Einzelgegebenheiten erfaßt wird. Primärobjekt für die geistige Erkenntnis und das Urmaterial für alle weitere geistige Verarbeitung bilden somit die von Aristoteles aus der abstrakten Weltferne der platonischen Ideenwelt in die konkrete Daseinswelt der Körperdinge heruntergeholtene Wesensformen, die Thomas in Anschluß an Augustinus näherhin als die Nachbildung göttlicher Wirklichkeit und die Konkretion göttlicher Gedanken auffaßt. Alles übrige wird nur soweit erkannt als es mit diesem Primärobjekt entweder genetisch-ontisch oder inhaltlich-logisch in Verbindung steht.

Eine genetisch-ontische Verbundenheit zeigt das Objekt zunächst mit dem Phantasiebild, dem inhaltlichen Ausgangspunkt der Erkenntnis. Auf Grund dieser im Objekt eingeschlossenen Kausalbeziehung erkennt der Verstand das konkrete Einzelding in seinen konkreten Daseinsbedingungen oder in seiner konkreten Existenz indirekt und reflexiv durch Rückwendung auf das sinnliche Vorstellungsbild, von dem die geistige Erkenntnis inhaltlich ausgegangen ist. Er nimmt also nicht, wie die augustinianisch orientierte Franziskanerschule, für eine direkte Erkenntnis der Einzeldinge singuläre species an. Ähnlich verhält es sich mit der Erfassung der Seelensubstanz, ihrer Fähigkeiten, Akte und Denkgebilde. Auch hier führt eine ontisch-genetische Linie zum Primärobjekt. Das Objekt selber ruht ja im Akt, der Akt fließt aus der Potenz, die inhäriert der Substanz. Und ebenso ist nach der andern Seite hin mit dem Akt, und zwar effektiv sein Gebilde, das Erkenntnisbild, die geistige Umhüllung des Objektes verbunden. Dieser ganze Wirklichkeitsprozeß ist also einschlußweise und indirekt mit dem Primärobjekt verknüpft, und es bedarf zu seiner deutlichen Erkenntnis der reflexiven Zuwendung des Geistes. Auch hier, besonders in der Frage der Selbsterkenntnis, entfernt sich Thomas von der

augustinianischen Denkrichtung, die, von der platonischen Wurzel aus gesehen, prinzipiell auf einer ganz andern Existenzauffassung beruht. Denn diese vertritt in strikter Anlehnung an die platonisch-augustinische Leib-Seele-Theorie die Lehre von der unmittelbaren Wesensschau der Seele im Akte der Selbsterkenntnis.

Neben der ontisch-genetischen gibt es auch eine erkenntnismäßig inhaltliche Verbundenheit mit dem Objekt auf Grund seines Denkinhaltes und alles dessen, was intentional damit zusammenhängt. Die intentionale Reichweite und Inhaltlichkeit des Objektes wird sichtbar gemacht durch Zerlegung in seine Merkmale, durch Vergleich mit andern Dingen und Sinngehalten, wobei es inhaltlich damit verbunden oder davon getrennt wird auf dem Wege unmittelbarer Erfassung oder diskursiven Denkens. Durch gedankliche Streichung einengender Bestimmtheiten wird bei diesem verbindenden und trennenden Vergleichungsverfahren das ursprüngliche Objekt über seinen eigenen, an das Sinnliche gebundenen Bedeutungsinhalt erweitert. Auf Grund dieser Begriffserweiterung stoßen wir in das Übersinnliche vor.

Auf diesem Wege gewinnt der Geist zunächst einmal eine wirkliche, wenn auch nicht adäquate Erkenntnis von der konkreten Welt des reinen Geistes, insofern er sie nicht unmittelbar in sich abbildet oder anschaut, sondern sie abstrakt-begrifflich erfaßt im Lichte einer dem Sinnlichen analog nachgebildeten Erkenntnis, die von allem Sinnlich-Unvollkommenen absieht. Doch auch das *abstrakt* Geistige, die ideale Welt der Allgemeinbegriffe erschließt sich dem Geiste durch die scharfe Herausarbeitung der inhaltlich-intentional mit dem Primärobjekt verbundenen Wesensmerkmale auf dem Wege der von der konkreten Umkleidung absehenden Fürsichbetrachtung. Zunächst sind es die im Primärobjekt dargestellten sinnlichen Qualitäten, von denen der Geist absehen kann, sodaß das Gebiet der reinen Ausdehnung und der Zahlengrößen in den Blickpunkt des Bewußtseins gerückt wird. Doch auch diesen letzten Rest des sinnlichen Gehaltes kann der Geist aus dem ihm vorliegenden Denkgegenstand auslöschen. Dann gelangt in das Zentrum seines Denkens das von aller Sinnlichkeit entkleidete Sein. Dadurch kommt er schließlich zum allgemeinsten Begriff, zum Begriff des *Seins*.

Diese Blickrichtung auf das Sein ist dem menschlichen Verstande angeboren, weil das Denken wesensmäßig dem Seienden, soweit und soviel es ist, zugeordnet ist. Darum hat er von Anfang an eine klar gegen das Nichtsein abgegrenzte Erkenntnis vom Sein. Und zwar ist

dieses vorwissenschaftliche Seinsverständnis der ganzen übrigen Erkenntnis gewissermaßen vorgelagert. Doch reicht dieses anfängliche Seinsverständnis nicht aus zu einem wissenschaftlich ausgereiften metaphysischen Begriff des Seins. Aus der *idea clara*, aber *confusa*, muß eine *idea distincta* werden, die nicht nur das Sein vom Nichtsein unterscheiden kann, sondern in den Wesensgehalt des Seinsbegriffes hineinleuchtet. Der wissenschaftliche Begriff des Seins, in dem der Bedeutungsinhalt des vorwissenschaftlichen Seinsbegriffes scharf herausgearbeitet erscheint, steht somit am Ende des abstraktiven Erkenntnisprozesses. Er bildet den Hauptgegenstand der thomistischen Metaphysik. Thomas hat besonders der Herausarbeitung dieses Begriffes immer wieder sein Interesse zugewandt. Schon früh kam ihm die Erkenntnis, daß hier ein Angelpunkt der ganzen aristotelischen Philosophie gelegen sei. Das beweist schon die Tatsache, daß er am Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit dem Problem der Verschiedenartigkeit der Seinsstufen ein eigenes Werkchen gewidmet hat in seinem *De ente et essentia*. Er macht die Verschiedendedeutigkeit des Seinsbegriffes zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen. Vor allem scheidet er hier zwischen dem realen und dem logischen Sein und greift somit das Existenzproblem, wie es sich ihm aus der gegensätzlichen Auffassung der beiden großen Denker Plato und Aristoteles darbot, an der Wurzel an. Ihm liegt vor allem daran, das logische Sein gegen das reale Sein abzugrenzen. Darum nehmen gerade seine Erörterungen über den Seins- und Soseinscharakter der logischen Denkformen einen unverhältnismäßig breiten Raum ein. Beim realen Sein interessiert ihn nicht nur die «gegenständlich fundierte Angetroffenheit», sondern vor allem die innere Struktur bis in den innersten Kern hinein, der grundlegend ist für die ganze Seinshaltung. Im tiefsten Grunde des Seienden, wie es gegenständlich innerhalb der Erfahrungswelt angetroffen wird und über diese hinaus denkbar ist, entdeckt er eine gewisse Spannungseinheit zwischen zwei Urrealitäten, zwischen dem Sosein, das dem Seienden die Wesensprägung gibt, und dem Dasein, das dem Wesensganzen bis in seine letzten Verzweigungen hinein die denkunabhängige Realität innerlich verleiht. Er findet, daß sich Dasein und Sosein gegenseitig bedingen und daß aus ihrem Verhältnis zueinander die Eigenart der Daseinsform zu erkennen sei. Das Dasein selber, der *actus existentiae* ist eben kein vollständiges Wesen, kein *ens*, keine in sich stehende Wirklichkeit, sondern ein dem Sosein zugeordneter Akt oder bestimmende Wirklichkeit, die das Sosein aus dem Nichts

und der bloß virtuellen Existenz heraushebt und es zu einem aktuell Existierenden und dadurch zu einem eigentlich Seienden macht. Durch die Verschmelzung von Sosein und Dasein kommt erst das *ens*, das Seiende zustande. Bei den Geschöpfen ist diese Verschmelzung als eine wirkliche Zusammensetzung nach Art von Potenz und Akt, bei Gott als Identität zu denken, die nur in Anbetracht der Eigenart unserer Erkenntnis in eine begriffliche Zweiheit zerlegt wird.

Aus dieser Wesensbeziehung zwischen Sosein und Dasein ergibt sich ohne weiteres, daß die Existenzweisen der Dinge nicht immer dieselben sind, sondern sich nach dem Verhältnis richten müssen, in dem Dasein und Sosein zueinanderstehen. Hierbei ist die Eigenart der Seinsvermittlung maßgebend, die sich nach der Seinsaufnahmefähigkeit des Soseins richtet. In der Verschiedenartigkeit dieser Seinsaufnahmefähigkeit ist die Vieldeutigkeit des Seinsbegriffes begründet, die in der Seinsphilosophie des hl. Thomas eine ausschlaggebende Rolle spielt. Er hat die *analoge Einheit* in dieser Vieldeutigkeit stark betont und noch klarer als Aristoteles herausgestellt. Er kennt eine innere und äußere analoge Einheit: die proportionale und die attributive Einheit. Die proportionale Einheit nimmt das allgemeine Verhalten der verschiedenen Seinsweisen, das nur proportional gleichförmig ist, heraus und bildet daraus eine Begriffseinheit, die sich von den kategorialen Begriffseinheiten wesentlich unterscheidet. Sie kann deshalb nicht durch eine gewöhnliche Wesensdefinition wie diese erfaßt werden, sondern nur durch eine genaue Analyse des proportionalen Verhaltens der verschiedenen Seinsweisen deutlich gemacht werden. Bei dieser Analyse schält sich als allgemeines, den verschiedenen Seinsverhalten zugrundeliegendes Verhältnis das einander zugeordnete Urverhalten von Sosein und Dasein heraus. So leuchtet die *proportionale Analogie-Einheit* in die innere Struktur des Seienden hinein, ohne es allerdings *adaequat* begrifflich zu erfassen, da mit dem allgemeinen Seinsverhalten das verschiedene Sonderverhalten einschlußweise mitgegeben ist, sodaß eine begriffliche Trennung zwischen beiden nicht voll und ganz durchführbar ist. Neben dieser das Innere des Seinsbegriffes berührende proportionalen Einheit besteht noch eine nach außen hin strahlende attributive Einheit. Unter ihr versteht man die neben der inneren, durch das allgemeine Seinsverhalten gekennzeichneten Struktureinheit vorhandene *äußere Beziehungseinheit* der verschiedenen Seinsweisen zueinander auf Grund des zwischen ihnen obwaltenden Kausalverhältnisses, die das Mehr oder Weniger der verschiedenen Seinsstufen klar

in die Erscheinung treten läßt. In dieser Beziehungseinheit steht das göttliche Sein als Erstursache und höchster Maßstab aller übrigen Realität an der Spitze. Alles übrige Sein ist nur ein Teilhaben, ein Mehr oder Weniger vom göttlichen Sein.

In der Reihe des kreatürlichen Seins nimmt das substantielle Sein in seinem Seinsverhalten eine Vorrangstellung ein gegenüber allen unselbständigen Seinsformen, da diese im substantialen Sein seinsmäßig verwurzelt sind und darum das Sein nicht unmittelbar in sich selbst, sondern in der sie tragenden Substanz haben, während die Substanzen unmittelbare Seinsträger sind. Die geschaffenen Substanzen hinwiederum variieren in ihrem Seinsverhalten nach dem Grade ihrer Selbständigkeit. Den größten Grad der Selbständigkeit im Seinsbesitz zeigen unter ihnen die *geistigen* Substanzen, weil sie ihr Sein voll und ganz für sich haben und sie nicht, um zu sein, ihre Existenz mit einem andern teilen müssen. Sie stehen eben nicht in Seinsabhängigkeit von einem körperlichen Wesensteil und haben auch sonst keine Wesensbeziehung zu ihm. Die *menschliche Seele* nimmt trotz ihrer Wesensgemeinschaft mit dem Körper an dieser Seinsselfständigkeit teil, insofern sie wegen ihrer Seinsunabhängigkeit vom Körper selber *unmittelbar* ist und ihr Sein dem Körper und dadurch dem Substanzganzen mitteilt, sodaß in ihrem Sein virtuell schon das Sein des ganzen Menschen enthalten ist. Wegen der Selbständigkeit des Seinsbesitzes ist ihr Sein der ganzen Tendenz nach ein Sein *nicht zum Tode, sondern zum ewigen Leben*, denn ihrem Sosein fehlt jede reale Veranlagung zum Nichtsein, sowohl unmittelbar, weil die Seele einfach und nicht zerlegbar ist, noch mittelbar auf dem Umwege der Körperauflösung, weil sie vom Körper seinsunabhängig ist. So nimmt die menschliche Existenz in der Stufung des Seins eine Mittelstellung ein zwischen der körperlichen und geistigen Welt. Durch das Sein des Körpers ist sie der Erde verhaftet, durch das Sein der Seele weist sie über das Sinnliche und die irdische Vergänglichkeit hinaus in die göttliche Welt hinein. Und das mit irdischen Sorgen verknüpfte In-der-Welt-sein ist nicht das Endgültige und Wesentliche der menschlichen Existenz, sondern nur ein vorübergehender Seinsmodus, ein Durchgangsstadium für das endgültige, durch die übernatürliche Gnadenordnung erhöhte und vertiefte Bei-Gott-sein in der Ewigkeit. Denn wenn auch der Körper in Staub zerfällt, dann geht nicht die menschliche Existenz zugrunde. Sondern das Sein des Körpers wird gewissermaßen wieder zurückgenommen in das Sein der nunmehr für sich bestehenden Seele, bis

der Zeitpunkt kommt, wo sie die verhaltene Kraft ihres Seins voll und ganz wieder entfalten kann in der Aktualisierung des übernatürlich verklärten Leibes.

Das ist die Existenzauffassung, wie sie im wesentlichen nicht nur von Thomas, sondern von der ganzen Hochscholastik geteilt wurde bis zum revolutionären Einbruch nominalistischer Ideen, die durch gewisse methaphysikzersetzende Strömungen vorbereitet worden waren.

Selbst *Duns Scotus*, der große Gegenspieler des Aquinaten, steht in der Existenzfrage in den wesentlichen Punkten auf seiner Seite. Das geht schon daraus hervor, daß er trotz seiner sonstigen Verbundenheit mit der augustinianischen Denkrichtung den Kernpunkt und die Axe der aristotelisch-thomistischen Seinsauffassung, die Abstraktionstheorie als Ausgangspunkt nicht nur für die Erkenntnis der Körperwelt, wie seine augustinianischen Vorgänger es getan, sondern für die gedankliche Durchforschung der Gesamtheit des Seins in sein System eingebaut hat.

In der Frage nach der Daseinsform des universale tritt er dementsprechend entschieden ein für die aristotelische Lösung. Das universale, die allgemeine Idee ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern in ihrer konkreten Realität einerseits in Gott als dem Spiegel alles Seins, andererseits in den Einzeldingen verwirklicht. Nur überspannt er den Wirklichkeitscharakter des universale im singulare dadurch, daß er in dem konkreten Existenzganzen die Formeinheit des universale als eine von der singulären Totalitätseinheit unterschiedene Einheit aufgefaßt wissen will. Scotus hat überhaupt das Bestreben, die Schichtungen des Seins genau voneinander abzugrenzen. Und deshalb fügt er zu den üblichen Unterscheidungen die *distinctio formalis a parte rei* hinzu, die wegen ihres zwiespältigen Charakters nach der realen und der logischen Seite hin dem Denken nicht geringe Schwierigkeiten bereitet.

Am meisten scheint Duns Scotus in der Frage der Seinsanalogie vom Standpunkt der thomistischen Seinsauffassung sich zu entfernen. Doch auch hier handelt es sich nur um eine andere Formulierung eines wesentlich gleichen Standpunktes. Denn auch Scotus nimmt eine äußere Analogieeinheit des Seins an. Und wenn er die innere Begriffseinheit des Seins eine *univoke* nennt, so meint er damit eine solche Einheit, die gerade hinreicht, um einen irgendwie innerlich zusammenfassenden formalen Begriff zu bilden. Ausdrücklich lehnt er es ab, hierbei dem Seinsbegriff die gleiche streng abhebbare Begriffseinheit

zuzuerkennen wie den übrigen Genusbegriffen. Der Seinsbegriff ist eben auch nach ihm kein strenger Genusbegriff. Und damit verbleibt er prinzipiell auf dem Boden der durch Albert und Thomas grundgelegten scholastischen Seinsauffassung.

Dem *doctor subtilis* ist es nicht zu tun um ein wesentliches Ab-rücken von der bisher vertretenen Existenzauffassung innerhalb der Scholastik. Sonst hätte er gerade in der Abstraktionstheorie nicht diese energische Wendung zu Aristoteles hin genommen. Vielmehr zeigt seine subtile Art zu unterscheiden, daß er es mit dem Existenzproblem, wie es der alten Scholastik aus der antiken Fragestellung her überkommen war, sehr ernst genommen hat. Andererseits hat er sich durch die allzu scharfsinnige formale Zerdenken des Seins die zwischen logischer und realer Sphäre reinlich scheidende Linienführung des scholastischen Seinsverständnisses ein wenig verdeckt und durch die Überspitzung des an und für sich berechtigten Distinktionsgedankens der nominalistischen Reaktion Vorschub geleistet. Es liegt darin eine gewisse Tragik des scholastischen Denkens, daß die formale Höhe, die es im *doctor subtilis* erreicht hat, den Sturz in die nominalistische Verflachung des Denkens unmittelbar folgen ließ.

Der *Nominalismus* bringt dann die entscheidende Wendung in der scholastischen Existenzauffassung. Durch die Preisgabe der Abstraktion als einer die Wirklichkeit intentional abbildenden Erkenntnisweise hat er die Brücke wieder abgebrochen, die man in mühseliger und langwieriger Denkarbeit allmählich aufgebaut hatte, um das Ich und Nicht-ich in einer Weise zu verbinden, die, ausgehend von der Eigenart der Beziehung des erkennenden Subjektes zum Objekte hin, das Verständnis für die verschiedenartig gelagerte Seinsschichtung in ihrer ganzen Weite und Breite ermöglichte. Der Nominalismus bringt somit das Denken gewissermaßen wieder in die vorsokratische Existenzauffassung zurück, insofern er in einseitiger Seinsbefangenheit zwar nicht vom Nicht-ich aus wie die Vorsokratik, sondern in diametraler Antithese vom Ich aus eine restlose Erklärung aller Wirklichkeit versucht. Im Nominalismus äußert sich diese Zurücknahme aller Wirklichkeit in das denkende Subjekt in negativ-kritischer Form, indem er den wissenschaftlichen Zugang zur außerichlichen Wesenswirklichkeit versperrt durch eine rein symbolhafte Deutung der Begriffe, die in ihrem Denkinhalt nach nominalistischer Ansicht nicht in das Wesen der Dinge hineinleuchten, sondern nur schattenhafte Zeichen der Wirklichkeit sind, die das Ding an sich im Dunkel lassen.

In vollendeter Form erfolgt dann die Subjektivierung des Denkens in der *modernen* Philosophie, nachdem das nominalistische Denken durch die Auseinanderreißung von Objekt und Subjekt den Weg dazu geebnet hatte. Es ist darum nur eine konsequente Weiterentwicklung des subjektivistischen Grundgedankens der modernen Philosophie, wenn bei ihrer Existenzauffassung das *Sein des denkenden Menschen* in den Mittelpunkt gerückt wird. Diese Verichlichung des Denkens erhält ihren Höhepunkt durch die formale Gleichsetzung von Existenz schlechthin mit der *menschlichen* Existenz, wie es im tiefsten Grunde in der Existenzialphilosophie geschieht. Dadurch tritt das moderne Denken in ihrer Existenzauffassung in eine scharfe Antithese zum scholastischen Denken durch die Verabsolutierung eines Seinsmodus, der nach der aristotelisch-thomistischen Seinsmetaphysik doch nur einen Sonderfall einer übergeordneten Wirklichkeit darstellt.

Gegenüber dem verwirrenden Vielerlei und der subjektivistischen Enge der modernen Sinndeutung des Existenzgedankens tritt die weltweite Offenheit und dabei innerste Geschlossenheit der scholastischen Seinsauffassung in klarer Eindeutigkeit zutage.

Vorliegende Ausführungen haben sich darauf beschränken müssen, in einem kurzen Durchblick die tragenden Momente dieser Existenzauffassung sichtbar werden zu lassen. Leider war es im Rahmen dieser Darstellung nicht möglich, auch *die Neuscholastik* mit ihren Forschungsergebnissen in dieser Frage zu Wort kommen zu lassen. Wie aufschlußreich dieses aber auch gewesen wäre, für eine klare Herausstellung des scholastischen Existenzgedankens, ist die Einbeziehung neuscholastischen Gedankengutes nicht unbedingt erforderlich, da die Prinzipien, die sich aus der alten Problematik als tragend und grundlegend herausgeschält haben, durch das dem modernen Denken mehr angepaßte methodische Vorgehen der Neuscholastik innerlich unberührt bleiben. Neuerdings legt man sogar großen Wert darauf, die tragenden Grundprinzipien der scholastischen Existenzauffassung wieder schärfer herauszuarbeiten und in den großen Zusammenhang hineinzustellen, wie dies besonders die beachtungswerten Veröffentlichungen der letzten Jahre über den grundlegenden Begriff der Analogie des Seins deutlich dartun. Was diese Zeilen wollten, war keine allseitige Stellungnahme und endgültige Lösung aller in der Richtung des Existenzproblems liegenden Fragen, sondern die Aufhellung und Beleuchtung einer geistigen Situation, die, obschon sie sich zeitlich und mehr noch sachlich von der heutigen merklich abhebt, dennoch durch die Leuchtkraft und Folgerichtigkeit

ihrer Gedankenwelt uns richtungweisend sein kann in höchsten Fragen des Lebens und besonders auch in der allen andern zugrundeliegenden Frage nach dem Sinn der Existenz. Wie die Ausführungen beweisen, hat die Scholastik diese Frage nicht nur gekannt und als Problem empfunden, sondern sie zum Angelpunkt ihres Systems gemacht und ihre Lösung kraftvoll in Angriff genommen und in einer Weise durchgeführt, die in einer bewundernswerten Blickweite und Aufgeschlossenheit für alles Gegebene weit über die Enge des menschlichen Daseins hinausführt in eine überindividuelle und übermenschliche Wirklichkeit hinein, die von höchster Sicht und Blickstellung aus in alle Seinsgebiete nach dem Grad ihrer Seinsempfänglichkeit und Wertstufung hineinstrahlt.
