Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 16 (1969)

Heft: 3

Artikel: Wege einer metaphysischen Phänomenologie

Autor: Weier, Winfried

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760436

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: 14.07.2025

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

Winfried Weier

Wege einer metaphysischen Phänomenologie

Von größter Bedeutung für die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens bis zu Husserl war Descartes' Methode der klaren und distinkten Perzeption als einer Methode des Absonderns und Abtrennens [1]. Da die feinen Beziehungen unter den Seienden und Seinskonstituentien, zwichen Subjekt und Objekt, Natur und Geist, Geist und Leib, Sinn und Sein nicht für eine Methode rationalen Zerschneidens und Analysierens fixierbar und beweisbar, sondern nur für ein feinsinniges Schauen aufweisbar sind, konnten diese Zusammenhänge für eine im Gefolge der cartesischen Methode stehende rationalistische, psychologistische, idealistische Philosophie nicht mehr Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein und mußten daher auch in ihrer Geltung fragwürdig werden. Pascals Warnruf, nicht in der Methodik des «esprit de géometrie» und eines «ordre de la raison» steckenzubleiben, sondern den allein zur Schau der feinen Zusammenhänge fähigen «esprit de finesse» wie den «ordre du cœur» als Korrektiv und zur Ergänzung der rationalen Methode einzusetzen [2], blieb über lange Zeit hin ohne Widerhall. Die Methode rationalen Sezierens und Zertrennens mußte mit Notwendigkeit einen psychologistischen oder idealistischen Immanentismus und daher die Preisgabe metaphysischer Betrachtungen nach sich ziehen, da allein eben nicht rational faßbare und fixierbare Beziehungen und Zusammenhänge es sind, die aus dem rationalen Immanenzkreis hinauszuführen vermögen. So folgerichtig der metaphysikfeindliche psychologistische

[1] Œuvres, ed. Adam et Tannery, VIII 22: Claram voco illam (sc. perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est ... Distinctam autem illam, quae, cum clare sit, ab omnibus aliis ita *sejuncta est et praecisa*, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.

[2] Pensées, ed. Brunschvicg, Paris 1964 (Classiques Garnier), 74, 146.

und idealistische Immanentismus aus der rationalen Methodik hervorging, so inkonsequent und in sich fragwürdig versuchte auf der anderen Seite eine im Gefolge Christian Wolffschen Denkens stehende Philosophie mit derselben Methode Metaphysik zu treiben. Bedauerlicherweise machte diese metaphysikfreundliche rationalistische Philosophie den in sich stillosen Versuch, die Tradition der keineswegs rational, sondern in feinsinniger phänomenologischer Schau gewonnenen Grundeinsichten Platons, des hl. Augustinus, des hl. Thomas wie eines Nikolaus von Kues weiterzuführen. So standen sich eine konsequente metaphysikfeindliche und eine weniger konsequente metaphysikfreundliche rationalistische Methodik gegenüber, wobei die erstere der letzteren nicht zu Unrecht den Vorwurf mangelnder Folgerichtigkeit machte.

Diese beiden in Gegensatz zueinander stehenden Formen ein und derselben rationalistischen Methode begründeten also letztlich den scharfen und scheinbar unaussöhnbaren Streit zwischen dem idealistischen Immanentismus und der sogenannten «traditionellen Philosophie». Solange beide Hauptströmungen an der rationalistischen Methode festhielten und je mehr sie daran festhielten, mußte eine Versöhnung zwischen beiden immer aussichtsloser und unmöglicher erscheinen. Erst als Husserl die Form rationalistischen Denkens in ihrer ganzen Einseitigkeit durchschaute und an die Stelle begrifflichen Analysierens, rationalen Zerschneidens und Zertrennens seine Methode feinsinnigen, ganzheitlichen Erschauens der Wesens- und Sinnzusammenhänge und unvoreingenommenen Beschreibens der Phänomene stellte, war im Prinzip die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen beiden Strömungen der neuzeitlichen Philosophie gegeben.

I. Die geistesgeschichtliche Situation einer metaphysischen Phänomenologie

Husserl glaubte, bei der Beschreibung und Betrachtung der Bewußtseinsphänomene die Frage nach ihrer Realgeltung und metaphysischen Bedeutung ausklammern zu können und zu müssen, um dem Streit zwischen metaphysikfeindlicher und metaphysikfreundlicher Philosophie ein Ende zu setzen. In Wahrheit lag aber auch in seinem Versuch konsequenter Zurückhaltung (ἐποχή) gegenüber der Frage nach einer eventuellen Bedeutung und Geltung der uns gegebenen und beschreibbaren Bewußtseinsphänomene für die Bewußtseinstranszendenz eine Inkon-

sequenz. Denn eine konsequente Epoche gegenüber dieser Frage hätte doch die Möglichkeit einer metaphysischen Bedeutung der Bewußtseinsphänomene genauso und in gleicher Weise offenhalten müssen wie die Möglichkeit, daß ihnen eine solche Bedeutung nicht zukomme. Das aber tat Husserl gerade nicht, sondern in Konzession an den idealistischen Immanentismus wollte er jede metaphysische Geltung nicht nur ausklammern, sondern auch ausschalten [3].

Deshalb wirft N. Hartmann ihm mit Recht vor, er mache den Immanenzstandpunkt der Methode zu einem Immanenzstandpunkt der Sache [4]. Klar sieht Hartmann, daß das Bewußtseinsphänomen von einem realen Objekt nicht durch die Intentionalität auf ein intentionales Objekt erklärt werden kann, weil in allen Reduktionen doch ein nicht mehr reduzierbarer Rest von Bewußtseinsphänomenen eines Realen, Ansichseienden verbleibt: Die Intentionalität «selbst ist es, die hier den bloß intentionalen Gegenstand transzendiert. Sie intendiert den ansichseienden Gegenstand – durch den intentionalen hindurch, oder wenn man so will, über ihn hinweg ... 'Gemeint' ist im Erkenntnisakt immer der ansichseiende Gegenstand» [5]. «Intendiert wird ja nicht der Gegenstand 'als intentionaler', sondern als ansichseiender» [6]. Eine idealistisch und immanentistisch voreingenommene Phänomenologie sieht daher für Hartmann «nur die Hälfte des Phänomens» [7]. Denn «daß das Bewußtsein ... ein Ansichseiendes meint, wird willkürlich vom Phänomen ausgeschlossen. Die transzendente Seite des Erkenntnisphänomens kann in einer so orientierten Phänomenologie nicht aufgehen. Das Phänomen wird also nicht in seinem ganzen Umfang genommen. Im Wesen des Phänomens liegt etwas, das über das Phänomen als solches hinausweist, das unphänomenal ist» [8].

Auch M. Scheler will Husserls Reduktionen nicht mehr nachvollziehen. Vielmehr glaubt er, in liebendem, einfühlendem und erkennendem «Mit-leben» mit den Seienden zum Sosein der dinglichen Wesen in Direktteilhabe treten zu können: «Wissen ist vielmehr im formalsten Sinne Teilhabe eines Seienden an dem Sosein eines andern Seienden ohne

[3] Vgl. L. Eley, Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls, Den Haag 1962 (Phaenomenologica, Bd. 10), 89–98.

[4] Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1949, 171.

[5] Ebd. 110.

[6] Ebd. 114.

[7] Ebd. 106.

[8] Ebd. 172.

Veränderung dieses Soseins ... Das Sosein der Sache ... vermag prinzipiell selber – und nicht nur als Bild – in unseren Geist einzutreten, indem es Gegenstand einer Intention wird, die nicht ein Bild ist, sondern ein Akt» [9]. «Ohne die Tendenz in dem Seienden, das 'weiß', aus sich hervor- und herauszugehen zur Teilhabe an einem anderen Seienden, gibt es überhaupt kein mögliches 'Wissen'. Ich sehe keinen anderen Namen für diese Tendenz als Liebe, Hingebung: gleichsam Sprengung der Grenzen des eigenen Seins und Soseins durch Liebe» [10].

So sehr aber Hartmann und Scheler den Husserlschen Immanenzkreis zur Objektseite hin aufrissen, da sie richtig erkannten, daß zu den Bewußtseinsphänomenen die Intentionalität auf einen realen Gegenstand integrierend dazugehört und nicht willkürlich ohne Verletzung oder Verkürzung der Bewußtseinsphänomene selbst weggeklammert werden kann, verharrten sie doch noch weitgehend in der Husserlschen Epoche im Hinblick auf die Metaphysik [11]. So sehr sie Idealismus und Realismus versöhnten, brachen doch Phänomenologie und Metaphysik in ihrem Denken noch auseinander. Ein Ausgleich zwischen Phänomenologie und Metaphysik war im eigentlichen noch nicht erfolgt.

Ein solcher kann nur für ein Denken in den Bereich des Möglichen treten, das sich zunächst einmal von einem «horror metaphysicus» freimacht, um nicht zu erschrecken, wenn das Phänomen selbst über sich hinausweist auf eine Gegebenheit, die zwar einem positivistischen oder phänomenalistischen Betrachter nicht erscheint, umso mehr aber dem Phänomenologen unabweisbar ist, der um die Bergung und Rettung des vollen und unverkürzten Phänomengehalts besorgt ist. Der Phänomenalist, welcher von einem positivistisch verengten Gegebenheitsbegriff ausgeht, sieht, um ein Beispiel zu gebrauchen, im Wachsen, Sprießen und Gedeihen der Äste, Blätter und Blüten eines Baumes nichts als eben

[9] Die Wissensformen und die Gesellschaft, hrsg. von M. Scheler, Ges. Werke, Bd. VIII, Bern und München 1960, 227.

[10] Ebd. 204.

[11] Hartmann glaubte lediglich, zur Erklärung des Phänomens, daß das Bewußtsein im Bei-sich-Sein außer sich sei, als «Minimum an Metaphysik» eine partielle Identität der Gegenstandskategorien mit den Erkenntniskategorien annehmen zu müssen: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 132, 201, 316, 368, 469. Der Blick M. Schelers richtet sich auf jene Direktteilhabe des liebenden Erkennens am Sosein der Wesenheiten (auch der göttlichen Wesenheit) und bleibt an der «Berührungsstelle» der Seienden haften, ohne nach der metaphysischen Möglichkeit solcher Direktteilhabe, solcher «Berührung» weiterzufragen: Schriften aus dem Nachlaß, hrsg. von M. Scheler, Ges. Werke, Bd. X, Bern 1957, 380.

Äste, Blätter und Blüten. Dem in bezeichnetem Sinne echten Phänomenologen sind im Wachstum der Äste, Blätter und Blüten dagegen die Wurzeln, ohne die er das Phänomen des Sprießens und Reifens gar nicht verstehen kann, phänomenal mitgegeben, wenn auch in anderer Form phänomenologischen Gegebenseins. Beide Formen phänomenologischer Gegebenheit konspirieren miteinander so sehr in der Ganzheit des Phänomens, daß sie darin auf- und untergehen. Geht also eine metaphysische Gegebenheit so sehr als phänomenologische Gegebenheit zweiter Ordnung in dem Erscheinenden erster Ordnung auf und unter, daß das Phänomen erster Ordnung in seinem ganzen und unverkürzten Gehalt nur in intimster Konspiration mit dem Phänomen zweiter Ordnung verstanden werden kann, so muß der Phänomenologe zum Metaphysiker werden, um noch echter Phänomenologe zu sein. Während der Metaphysiker im Sinne Christian Wolffs glaubte, einen Sprung über die phänomenalen Gegebenheiten hinaus tun zu müssen, bleibt der Phänomenologe bei den Phänomenen erster Ordnung und dringt nur ihnen zulieb vor zu den Phänomenen zweiter Ordnung, den metaphysischen Phänomenen [12]. Er ist also nur Metaphysiker, um echter Phänomenologe zu sein, der das Phänomen in seiner Integrität und Ganzheit zu bergen und zu verstehen sucht. Ihm wird das Phänomen metaphysisch oder, um einen besseren Ausdruck zu gebrauchen, hintergründig, transparent. Und ihm wird das Hintergründige Phänomen. Die Phänomenologie wird ihm somit metaphysisch und die Metaphysik phänomenologisch, so daß es ihm zum Problem werden kann, wie er letztlich überhaupt noch Phänomenologie und Metaphysik scheiden soll. Ja, er kann sie nicht mehr scheiden, sondern nur noch *unter*scheiden zwischen Phänomenen erster und zweiter (metaphysischer) Ordnung. Wegen der intimen Konspiration beider Formen phänomenologischer Gegebenheit im Gesamtphänomen wird er im Einzelfall keine scharfe Scheidungslinie ziehen können zwischen Phänomenen erster und zweiter Ordnung.

Diesen Schritt zu einer metaphysischen Phänomenologie hat in exemplarischer Weise Hans-Eduard Hengstenberg vollzogen [13]. Aus der

[12] Die Unterscheidung von Phänomenen erster Ordnung und solchen zweiter Ordnung darf nicht auf einen Wert- oder Wirklichkeitsrang derselben bezogen werden, sondern nur auf die Weise ihrer Gegebenheit.

[13] Freilich will auch M. Heidegger in den Phänomenen ek-sistierenden Daseins den Seinssinn sich lichten und entbergen sehen. Dabei sind aber – trotz des Gedankens der «ontologischen Differenz» – Sein und Ek-sistenz so sehr ineinandergeschoben, daß das Seiende als bloß ek-sistierendes den Sinn des umgreifenden

Schule M. Schelers und N. Hartmanns kommend hat er den Husserlschen Immanenzkreis nicht nur zur Objektseite, sondern auch zur Metaphysik hin aufgebrochen. Wie Scheler und Hartmann Idealismus und Realismus versöhnten, hat er Phänomenologie und Metaphysik sich wieder finden lassen und Wege gezeigt, auf denen sich die philosophischen Strömungen, die sich besonders im vergangenen Jahrhundert mehr und mehr in metaphysische und metaphysikfeindliche Methodik zerstritten hatten, neu begegnen können in einer Phänomenologie, die, um Phänomenologie sein zu können, auch metaphysisch oder metaphänomenologisch ist und, um metaphysisch sein zu können, phänomenologisch ist [14].

Diese Methode einer metaphysischen Phänomenologie, die wir im folgenden nur skizzieren können, führt H. in besonderer Weise am Sinnphänomen durch. Im Sinne sokratischer «Mäeutik» will H. jenes «Richtbild», das wir durch intuitive Schau des Sinnvollen bereits vorrational in uns tragen, durch Betrachtung der uns gegebenen Urphänomene von Sinn «entbinden» und von aller Trübung durch Wille und Intellekt reinigen [15]. In der unverkürzten Beschreibung solcher Urphänomene von Sinn soll das für Sinn überhaupt «Wesenskonstitutive» aufleuchten und das für den phänomenalen Gehalt von Sinn nicht Integrierende «ab-

Seins im Entbergen zugleich verbirgt und der Seinssinn in seiner Lichtung in der Ek-sistenz sich zugleich verweigert. Es kommt daher im Denken Heideggers zu einer Dialektik, einem Zirkel zwischen Sein und Seiendem, Sein und Nichts, Entbergung und Verbergung, Entwerfen und Geworfenheit, Wahrheit und Unwahrheit, Hirte und Behütetem, den Hengstenberg (im folg.: H.) ausdrücklich zu überwinden sucht: Freiheit und Seinsordnung, Stuttgart 1961, 84–123. Ferner haben J. C. Piguet, De l'esthétique à la métaphysique, La Haye 1958 (Phaenomenologica, Bd. 3); L. Landgrebe, Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg 1949; A. Holländer, Vom Schein zur Wirklichkeit, Wien 1953; E. Nickel, Das «physikalische Modell» und die «metaphysische Wirklichkeit»; Versuch einer Metaphänomenologie, München 1952; H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement; A historical Introduction, The Hague 1960, Phaenomenologica, Bd. 6, II, 655–701 zwar auch nach Wegen einer metaphysischen Phänomenologie gesucht, sind jedoch bei mehr oder weniger überzeugender Klärung dieser Methode stehengeblieben, ohne sie in so beispielhafter Weise durchzuführen, wie es H. getan hat.

[14] Um die Philosophie H. s. haben sich besonders die folgenden Darstellungen bereits bemüht, ohne jedoch seine Methodik einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen, wie es hier geschehen soll: J. Binkowski, Christliche Philosophie der Existenz; Zu Hengstenbergs Philosophia Trinitatis, Wissenschaft und Weisheit, H. 3, 1949, 174–183; L.-B. Geiger, Vorwort zu: H. E. Hengstenberg, Sein und Ursprünglichkeit, München 1958; A. Poncelet, Philosophische Anthropologie (H.-E. Hengstenberg), International Philosophical Quarterly, Vol. I, No. 2, 1961, 333–346. N. Matros, Das Selbst in seiner Funktion als Gewissen, Salzburger Jahrb. f. Philos. X/XI, 1966/67, 169–213.

[15] Freiheit und Seinsordnung, 127 ff. (Im folg. zitiert: Freiheit u. S.)

geschieden» werden. Dabei geht es H. also nicht um phänomenologische Erhellung dessen, was vielleicht im Einzelfall als Sinn oder sinnvoll anzusehen wäre, sondern um eine Freilegung des für das Sinnphänomen überhaupt «Unerläßlichen». Ist an solchen Urphänomenen von Sinn das für Sinn überhaupt Unabdingbare einmal erfaßt, so können einer solchen metaphysischen Phänomenologie in Phänomenen erster Ordnung, die einige für Sinn wesenskonstitutive Momente offenbaren, auch die anderen für das Sinnphänomen unerläßlichen Momente als Phänomene zweiter Ordnung erscheinen.

II. Die menschlichem In-der-Welt-Sein zugänglichen Urphänomene von Sinn

In den Urphänomenen menschlichen In-der-Welt-Seins sucht H. das zur vollen und unverkürzten Beschreibung ihres phänomenalen Gehalts Unerläßliche zu erfassen, um den Phänomengehalt von Sinn aufzudecken: «Zu solchen Beispielen, an denen unzweideutig Sinnhaftigkeit aufleuchtet, eignen sich am besten solche Fälle, die unlöslich mit der Art und Weise zusammenhängen, in der der Mensch in der Welt ist. Das sind solche aus dem Bereich der Sprache und des Werkzeugs. Denn Werkzeuggebrauch und Sprache gehören zu jenen unbestreitbaren, den Menschen vom Tier eindeutig abhebenden Grundverhaltensweisen, die sich unmittelbar in sinnlich vernehmbaren Formgebilden einkörpern und somit der phänomenologischen Untersuchung in ausgezeichnetem Maße zugänglich sind» [16].

H. faßt also den Ausdruck von Sinn im Sprachwort als das uns am nächsten liegende Phänomen von Sinnausdruck überhaupt und sucht darin die Urgesetzlichkeit des Sinnausdrucks zu erschauen. Zunächst einmal zeigen sich der Sinn ausdrückende Geist und die «Klangmaterie» des Sprachworts als zwei aufeinander irreduzible, eigenständige und heterogene Wirklichkeiten. Das Sich-Ausdrückende, der Geist, und das

[16] Freiheit und Seinsordnung, 129. Vgl. The Phenomenology of Meaning as Approach to Metaphysics, Internat. Philos. Quarterly, Vol. I, 1961, 90 f. – Den Ausgang vom Urphänomen der Sprache hat H. mit M. Heidegger, Brief über den Humanismus, Bern 1947, 53, 79, 115, 119; Holzwege, Frankfurt 1963, 60, gemein. Den Weg von einer Phänomenologie der Sprache und des Werks zur Metaphysik teilt mit H. besonders J. C. Piguet, De l'esthétique à la métaphysique (cf. Anm. 13), 51–107, 185–287.

Ausdrucksmedium, die Klangmaterie, haben ihre eigene Gesetzlichkeit. Der Ordnung der Klangmaterie, die durch die physikalische Gesetzlichkeit der Laute und die organische des Sprechens bestimmt ist, steht die geistige souverän und unableitbar gegenüber [17]. Trotz dieser Heterogenität und Eigenständigkeit ihres Seins verhelfen sie doch einander erst zu ihrem Sein. Der Geist ist es, der die Ordnung der Laute erst zum Wort macht. Die «Wortleibordnung» ist nur «in und durch Teilhabe an der Geistordnung» [18]. Das Wort ist «aus dem Geiste in der Materie gezeugt» [19]. Erst durch die Ausdrucksmacht des Geistes kann die Lautmaterie «sachlich (auf eine Sache verweisend)» [20] werden. Andererseits verdankt der Geist der Lautmaterie die Möglichkeit, sich ausdrücken, sich «inkarnieren», «sinnlich» und «vernehmbar» sein zu können [21]. Geist und Klangmaterie bauen in ihrem Zueinander-Hinstehen das Wort auf und verhelfen sich dabei zu ihrem Sein.

Bei dieser phänomenologischen Betrachtung geht es H. besonders um die Erforschung der Beziehung zwischen einem Sich-Ausdrückenden und seinem Ausdrucksmedium. H. beschreibt dieses Verhältnis als ein solches der «Teilhabe». «Wort ist nur Wort in habitueller Teilhabe am Geiste. Andererseits hat das Wort nur Bestand in ständiger Teilhabe des Geistes an der ergriffenen Lautmaterie» [22].

Wie ist diese Teilhabe näherhin zu verstehen? Negativ: sie ist nicht zu verstehen als irgendeine Form der Kausalität. «Das Wort hat in einer Weise Ursprung im Geiste, welche nicht von der Kausalbeziehung her zu fassen ist» [23]. «Die Seinsmitteilung die der Geist leistet, steht über der Kausalität» [24]. Daran erkennt H. die Grundbefindlichkeit: «So steht Sinnurhebung wesentlich über aller Kausalität» [25].

Auch die Grund-Folgebeziehung eignet sich nicht zur Erklärung dieses Verhältnisses, da der Geist das Wort «zu einer gewissen Selbständigkeit im Gegenüber» «entläßt» [26]. «Das urgehobene Sprachwort ist

[17] Philosophische Anthropologie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966, 229 (Im folg. zitiert: Philos. A.)

[18] Sein und Ursprünglichkeit, München 1958 (Im folg. zitiert: Sein u. U.), 33.

[19] Philos. A. 230.

[20] Ebd. 234.

[21] Ebd. 234. Sein u. U. 40.

[22] Philos. A. 234.

[23] Das Band zwischen Gott und Schöpfung, Regensburg 1948, 147.

[24] Ebd. 148.

[25] Sein u. U. 37.

[26] Ebd. 43.

nicht einfach ontologische Folge des Geistes, wie auch umgekehrt der Geist nicht des gezeugten Wortes zu seinem eigenen Sein bedarf. Weil die Begründungsrelation zwischen Geist und Sprachwort (bzw. Geist und Lautmaterial) gesprengt ist, deshalb lassen beide Termini einander in so vollkommener Weise 'frei'» [27]. «Ein Begründungsverhältnis ist auch deshalb ausgeschlossen, weil es sich beim Hervorbringen von Sinn und Sinngebilde um das Entstehen eines Novums außerhalb des tätigen Prinzips handelt. Das sprachliche Wort ist ein Novum außerhalb des Geistes, wenn dieser auch darin einwohnend gegenwärtig bleibt» [28].

Es bleibt nur die Ursprungsbeziehung der Mitteilung [29] zur Erklärung dieses Teilhabeverhältnisses übrig. Diese ist die höchste Form der Teilhabe. «Die niederste Stufe der Teilhabe findet sich in der Kausalrelation, also im Verhältnis von Ursache und Wirkung, beziehungsweise von Ursache und 'bewirktem' Objekt» [30]. Eine höhere Stufe der Teilhabe liegt im «Begründungszusammenhang» zwischen den Konstituentien eines Konstitutums innerhalb der Ganzheit des Seienden [31]. Die höchste Stufe der Teilhabe besteht in der Mitteilung, die das Empfangende nicht vergewaltigt, sondern über sein natürliches Sosein hinaus erhöht [32]. Sie ist nichts anderes als «gegenseitige Soseinsaneignung der Partner bei Belassung der Soseinsintegrität» [33]. Diese Form der Teilhabe, die schon im ontologischen Ausdrucksverhältnis zwischen Geist und Leib vorliegt, findet ihre vollkommenste Darstellung im persönlichen Ausdruck, wie er sich zwischen Geist und Sprachwort oder zwischen Geist und Werk vollzieht [34].

Diese Teilhabe bedeutet «Gegenwärtigkeit» des Sich-Ausdrückenden im Ausdrucksmedium: «Die Ordnung des Geistes ... wird gegenwärtig im Lautmaterial des Wortes. Aus dieser Gegenwärtigkeit erwächst eine neue, nur analoge Ordnung – und das ist die des Wortleibes» [35]. Die Gegenwärtigkeit des Sich-Ausdrückenden im Ausdrucksmedium ist eine so unmittelbare, daß die Zeit zwischen beide nicht dazwischentreten

[27] Ebd.
[28] Ebd. 45.
[29] Vgl. ders., Die Relation der ontologischen Ursprungsrelationen, Philosophia Naturalis, Bd. VI, 1960, 432–478.
[30] Sein u. U. 41.
[31] Ebd. 42.
[32] Ebd. 43.
[33] Ebd. 41. Philos. A. 234.
[34] Sein u. U. 43.
[35] Ebd. 33.

kann: «Wenn eines im anderen ausdrucksmäßig gegenwärtig ist, so ist die Verbindung so innig, daß die Zeit nicht zwischen beide treten kann. Ein Nacheinander wäre sinnlos und damit verliert auch die Kategorie der Gleichzeitigkeit ihren Sinn» [36].

Das Sich-Ausdrückende vergewaltigt sein Ausdrucksmedium nicht, sondern läßt es zu Eigensein frei: «Der niedere Terminus hat gegenüber dem höheren die Freiheit vom Zwang, der höhere gegenüber dem niederen darüber hinaus die Freiheit der Verfügungsgewalt (Souveränität) und des Spielraumes» [37]. Und das im Ausdrucksgeschehen entstehende «Novum» wird wiederum «zu einer gewissen Selbständigkeit 'freigelassen'» [38].

Für eine metaphysische Phänomenologie geht es nun an, das am Urphänomen eines Sinngeschehens als für das Sinnphänomen überhaupt wesenskonstitutiv Erfaßte (die Transkausalität, Mitteilung als die höchste Form der Teilhabe und als gegenseitige Soseinsaneignung der Partner bei Belassung der Soseinsintegrität, die Gegenwärtigkeit des Sich-Ausdrückenden im Ausdrucksmedium, die Überzeitlichkeit des Ausdrucksgeschehens, das Entstehen eines freigelassenen Novums) in analoger Weise auch in jenen Gegebenheiten herauszuleuchten, die für Sinnausdruck überhaupt integrierende Momente zeigen.

In intimster Analogie zum Sich-Offenbaren des Geistes im Sprachwort steht der Ausdruck des Geistes im menschlichen Werk oder Werkzeug. Diese beiden Ausdrucksformen des Geistes sind die Urformen menschlichen In-der-Welt-Seins, in denen die Gesetze von Sinn und Ausdruck einer metaphysischen Phänomenologie zu phänomenaler Gegebenheit gelangen. Während im Phänomen des Sprachworts sich besonders das Spezifische und Eigenartige der Ursprungsrelation der Mitteilung und des Ausdrucks zeigt, treten im menschlichen Werk die für Realsinn schlechthin wesenskonstitutiven Sinnfaktoren und Sinnrelate besonders deutlich hervor [39]. So sucht H. im Urphänomen des ganz originären Werkzeugbaues (z. B. der Herstellung eines Stuhles) die für Realsinn integrierenden Faktoren, Relate und Momente zu erschauen.

[36] Philos. A. 238.

[37] Ebd. 236.

[38] Sein u. U. 47.

[39] Diese lassen sich jedoch auch am menschlichen Sprachwort nachweisen: Freiheit u. S. 175 ff. Vgl. ders., Was ist ontologische Konstitution?, Wissenschaft, Weisheit, Bd. 23, 1960, 32 ff.

Als die für ein sinnvolles Geschehen unerläßlichen Faktoren erfaßt H. die folgenden: 1. «Sinn ist an Geschehen gebunden, in reiner Statik von Sein gibt es keinen Sinn» [40]. 2. Jeder Sinn setzt einen «Träger (oder ein Material)» voraus [41]. 3. Ein sinnvolles Geschehen, ganz gleich ob es sich auf ein Gebilde der reinen Innerlichkeit (z. B. Meditation), auf eine äußere Handlung (z. B. Rettung eines Ertrinkenden) oder auf die Objektivation von Sinn im Werk oder Werkzeug handelt, muß sich auf ein «Ziel» richten [42]. Zusammen mit diesen Sinnfaktoren offenbaren sich die folgenden Sinnrelate als für ein Sinngeschehen wesenskonstitutiv: 1. «Daß zu jedem realen Sinngebilde ein Urheber gehört, dürfte dem gesunden Menschenverstande selbstverständlich sein» [43]. 2. Für ein sinnvolles Geschehen unabdingbar ist nicht nur ein «Ziel» als Faktor, sondern auch die Beziehung auf einen «Zweck». «Zweck ist das, um dessentwillen ein anderes da ist» [44]. «Im Sinngeschehen erscheint als Zweck immer der 'Adressat', nämlich derjenige, dem das Sinngebilde zugeeignet wird. Ohne Zweck kein Realsinn» [45]. 3. «Die Notwendigkeit eines Sinn-Maßes folgt daraus, daß ein endlicher Sinnurheber in seinem Sinnurheben niemals absolut autonom sein kann. Der Handwerker, der einen Stuhl herstellt, muß sich nach den statischen Gesetzen richten, die er in der Natur vorfindet. Entsprechendes gilt für alle Produkte der Technik, sie setzen das Maßnehmen an Naturgesetzen voraus» [46].

In diesem Urphänomen menschlichen In-der-Welt-Seins, dem Phänomen der Herstellung eines einfachen Werkzeugs, erschaut H. die für Realsinn überhaupt wesenskonstitutive Grundbefindlichkeit: «Realsinn hat seinen Bestand im dauernden Empfangenwerden – von den Sinnfaktoren her gesehen – und im dauernden Mitgeteiltwerden – von den Relaten her gesehen» [47]. «Sinn ist im Mitgeteilt- und Empfangenwerden» [48].

Als Kriterium für ein Sinngeschehen tritt die «Erfüllung» beim Sinnträger, Sinnurheber und möglicherweise beim Adressaten in Erscheinung. «Der Sinn erweist sich in der Erfüllung, der Soseinserhöhung, die der

[40] Autonomismus und Transzendenzphilosophie, Heidelberg 1950 (Im folg. zitiert: Autonomismus u. Tr.), 25. Freiheit u. S. 135. Philos. A. 69.
[41] Ebd.
[42] Freiheit u. S. 135.
[43] Ebd. 136.
[44] Ebd. 137.
[45] Ebd.
[46] Ebd. 138.
[47] Ebd. 143.
[48] Ebd. 155.

Träger durch die betreffende Realisierung erfährt» [49]. Zugleich führt die Verwirklichung von Sinn zu einer Erfüllung des Urhebers und Adressaten, d. h. zu einer «Erhöhung des menschlichen Seins im ganzen» [50]. «Überall, wo der Mensch in seinem Sinnen, Denken, Sprechen, Bauen, Handeln, Werken etwas real Sinnvolles verwirklicht, da wird er eben durch diese Sinnrealisierung auf eine höhere Stufe seiner selbst erhoben» [51]. «Diese Erfüllung in der Tätigkeit erweist sich als ein echtes Kriterium für Realsinn» [52].

III. Der Schritt von der metaphysischen Phänomenologie zur phänomenologischen Metaphysik

1. Das In-Erscheinung-Treten des Metaphänomenalen im Urphänomen des menschlichen Sprachworts

a) *Der Weg vom Urphänomen des Sprachworts zu einer phänomenologischen Metaphysik des Menschen*

Nachdem H. in Weiterführung Schelerscher Gedanken [53] das Urphänomen des Sprachworts als das Urbild einer aus dem Geist konstituierten materiellen Einheit und des geistigen Ausdrucks überhaupt erkannt hat, ist es seiner Methode einer metaphysischen Phänemenologie erlaubt, dieses Urbild zugleich als Phänomen für den Ausdruck des Geistes im Leibe anzusehen [54]. Das Phänomen zweiter Ordnung (die Grundgesetze des Ausdrucks) wird so für die Erhellung eines Phänomens dritter Ordnung (das Ausdrucksverhältnis zwischen Geist und Leib) gleichsam zu einem Phänomen erster Ordnung: «Der Ausdruck des Geistes in der Lautmaterie muß in einem umgreifenden und grundlegenden Ausdrucksverhältnis zwischen Geist und Leib gründen. Da

[49] Autonomismus u. Tr. 29.
[50] Freiheit u. S. 141.
[51] Ebd. 140. Was ist ontologische Konstitution? (cf. Anm. 39), 34.
[52] Freiheit u. S. 141 f.
[53] Vgl. ders., Schelers Idee vom Menschen und die Sprache, Vierteljahrsschr. f. wiss. Pädagogik, Jg. 26, 1950, 49–62.
[54] Ebd.

dieser Materie ist, so müssen alle Ausdrucksgesetze, die wir für das Verhältnis von Geist und Materie anläßlich des Sprachworts abgeleitet haben, auch für das Verhältnis von Geist und Leib gelten. Bei Durchführung der Anwendung wird der Leib in seiner 'worthaften' Struktur erhellt werden» [55].

Wie Wort und Geist zwar eine heterogene Eigenständigkeit besitzen, aber sich doch zu ihrem Eigensein verhelfen, so finden Leib und Geist trotz ihres auseinander unableitbaren Eigenseins erst ineinander zu sich selbst. Wie der Geist erst durch den Leib offenbar und weltwirksam wird, so erhält der Leib erst im Geiste Ordnung und Sinn [56]. Wie die Lautmaterie erst durch die Ausdrucksmacht des Geistes «sachlich» wird, so erfährt der Leib seine Bestimmung zur Sachlichkeit durch den Geist [57]. Wie das Sprachwort nur ist im Begeistetsein seiner Materie, so ist der «Leib nur Leib im habituellen Ordnungsempfangen aus dem Geiste» [58]. Wie zwischen Wort und Geist ein Verhältnis der Teilhabe besteht, so haben der Geist und «das Chthonische» aneinander teil innerhalb des Leibes [59]. Diese Teilhabe bedeutet wie die Teilhabe zwischen Geist und Sprachwort «gegenseitige Soseinsaneigunng der Partner bei Belassung der Soseinsintegrität» [60]. Wie die «Wortleibordnung» nur ist «in und durch Teilhabe an der Geistordnung», so «ist der Leib nur Leib in ständig vollzogener habitueller Teilhabe am personalen Geiste» [61]. «Für das Verhältnis von Geist und Leib muß alles gelten, was über das Wesen der Mitteilung gesagt wurde» [62]. Wie der Sinn des Wortes in der Lautmaterie «gegenwärtig» ist, so ist in der «mitgeteilten leiblichen Ordnung die entitativ 'ganz andere' aber analoge des Geistes gegenwärtig» [63]. Wie nur in der Gegenwärtigkeit des Geistes im Wort das Wort als Wort Bestand hat, so hat die leibliche Ordnung nur in dieser Gegenwärtigkeit Bestand [64]. Wie die Ausdrucks- und Mitteilungsbeziehung des Geistes zum Sprachwort nicht auf einen Kausalvorgang

[55] Philos. A. 255.

[56] Vgl. ders., Das Band zwischen Geist und Leib in der menschlichen Persönlichkeit, Christl. Philos. in Deutschland 1920–1945, 1949, 261–295.

[57] Philos. A. 92 ff.

[58] Ebd. 260.

[59] Ebd. 257.

[60] Ebd.

[61] Ebd. 258.

[62] Ebd. 261.

[63] Ebd. 261.

[64] Ebd.

reduziert werden kann, so ist auch für ein Verstehen des Verhältnisses zwischen Geist und Leib jede Kausalvorstellung fernzuhalten [65]. Daher geht es auch nicht an, das Verhältnis zwischen Geist und Leib als ein solches der «Wechselwirkung» zu deuten [66]. Wie der Geist dem Worte immanent und transzendent zugleich ist, so dem Leibe [67]. Wie das Wort dem Geiste gegenüber Freiheit vom Zwang besitzt, so der Leib gegenüber dem Geist [68], und wie der Geist dem Wort gegenüber die «Freiheit der Verfügungsgewalt (Souveränität) und des Spielraumes» hat, so ist der Geist gegenüber dem Leib «autoritär» [69]. Wie der Sinn des Wortes nur im «Von-her-Sein» zu verstehen ist, so die Ordnung des Leibes [70]. Wie das Wort existiert der Leib im «Gesprochenwerden», ist «metaphysisches Wort des Geistes» [71]. Wie im Sinnausdruck des Geistes im Wort ein «Novum» entsteht, «das zu einer gewissen Selbständigkeit 'freigelassen' wird», so gewinnt der Leib im «ontologischen Ausdruck» des Geistes «Freizügigkeit und Allseitigkeit der Bewegung» [72].

Obgleich H. hierbei von einer «Anwendung» [73] der Ausdrucksgesetze, die er im Urphänomen des Sprachworts erschaut hat, spricht, liegt doch nicht nur eine «Anwendung» oder Übertragung auf das zum Phänomen des Wortausdrucks hinzugehörige Phänomen des Leibesausdrucks vor. Vielmehr führt H. eine seiner Phänomenbeschreibung des Wortausdrucks gegenüber durchaus eigene und neue Phänomenologie des Leibesausdrucks durch, so sehr diese Letztere erst durch seine Phänomenologie des Wortausdrucks sehender gemacht ist und befruchtet wird. Man könnte sagen: Im Urphänomen des Wortausdrucks (Phänomen 1. Ordnung) sieht er die zur vollen Bergung desselben unerläßliche Grundbefindlichkeit des geistigen Ausdrucks schlechthin (Phänomen 2. Ordnung), in welcher ihm der Leibesausdruck (Phänomen 3. Ordnung) zur Erscheinung wird. Dieses Phänomen dritter Ordnung macht ihn sehend für die Betrachtung der Phänomene von Leib und Geist, die so überhaupt erst als Phänomene hervortreten und wiederum zu Phänomenen erster Ordnung werden können.

[65] Freiheit u. S. 238. Philos. A. 262.
[66] Ebd. 262.
[67] Ebd. 256.
[68] Ebd. 260.
[69] Ebd. 257.
[70] Ebd. 260.
[71] Ebd. Freiheit u. S. 263 ff.
[72] Philos. A. 256.
[73] Ebd. 255.

b) *Der Weg vom Urphänomen des Sprachworts zu einer Metaphysik der Schöpfung*

Im Urphänomen des Sprachworts hat H. die Grundbefindlichkeit endlichen Ausdrucks von Realsinn erfaßt. Das Phänomen vermag aber, über sich selbst hinauszuweisen auf die Befindlichkeit «unendlicher Verwirklichung von Realsinn» [74]. Es läßt dem Betrachter, der die Bedingtheit und Endlichkeit dieses Sinnausdrucks überschaut und «via eliminationis» oder «via eminentiae» ins Unbedingte, Unendliche hineinschaut, die Grundbefindlichkeit unendlicher Verwirklichung von Realsinn erscheinen [75].

Dieses Überschauen des Bedingten, Vordergründigen, Zufälligen, Endlichen ist keine bloße Abstraktion, sondern nichts anderes als jenes Erschauen des Schlechthinnigen, An-sich-Seienden im Bedingten und Zufälligen, welches für die Philosophie Platons so bezeichnend ist. H. läßt den Geist jener echt platonischen Phänomenologie wieder lebendig werden, die nicht durch rationale Abstraktion, sondern in phänomenologischer Schau in den Phänomenen jeweiliger, zufälliger, zeitlicher, bedingter Darstellung des Wahren, Guten, Schönen, Gleichen, Einen das Wahre-an-sich, das Gute-an-sich, das Schöne-an-sich, das Gleiche-an-sich, das Eine-an-sich in den Blick nahm.

Im Sprachwort zeigt sich die Objektivation von Sinn im Lautmaterial, bei der sich die Schöpfung eines Novums vollzieht, das zu einer gewissen Selbständigkeit freigelassen wird. Dem Blick, der über das Endliche und Bedingte dieser Schöpfung hinwegsieht, kann darin die unbedingte, unendliche, d. h. göttliche Schöpfung Phänomen werden: «Wie unser Geist im Sprachwort eine Ordnung an die Laute mitteilt, so teilt auch der Schöpfer den Dingen eine Ordnung mit, und zwar eine Ordnung *in* den einzelnen Dingen und eine solche *zwischen* ihnen. Wie der Wortleib nur *ist* im Empfangen dieser Ordnung, so *sind* die Geschöpfe nur im Empfangen der Schöpfungsordnung. Wie zwischen Geistordnung und Wortleibordnung keine Identität, sondern nur eine *Analogie*, aber eine innere Ähnlichkeit und eine geheimnisvolle Entsprechung besteht, so auch eine Analogie als innere Ähnlichkeit zwischen dem *ordo* des unendlichen Seinsvollzugs in Gott und dem *ordo*

[74] Sein u. U. 54.
[75] Ebd. 86.

des Seinsvollzuges im Geschöpf. Wie der Geist im Sprachwort nicht sich selbst, sondern nur ein ihn offenbarendes Abbild mitteilt, so teilt der Schöpfer im Schaffen... nicht seine eigene Wesenheit an die Dinge mit, sondern nur eine endliche Wesenheit als defizientes, aber ihn offenbarendes Abbild» [76].

Zum Verstehen der unendlich vollkommenen und unbedingten Schöpfung muß aber über alles Unvollkommene und Bedingte am Ausdruck des Geistes im Sprachwort hinweggeschaut werden. Der Ausdruck des Geistes im Sprachwort ist insofern ein bedingter, als «im Sprachwort einzig der Wortleib als solcher das schöpferische Novum darstellt, die Laute aber in ihrer physikalisch physiologischen Gesetzlichkeit vorausgesetzt werden müssen» [77]. Schaut man über dieses Phänomen am Urphänomen des Sprachworts hinweg, so wird Schöpfung schlechthin oder göttliche Schöpfung zum Phänomen als Entstehen eines Novums, das «nichts» in sich enthält, «was sein Sein nicht durch Ordnungsempfangen vom Schöpfer her hätte», so daß «Ausdruck» und «Ausdrucksmedium» «zusammenfallen» [78]. «Es bleibt kein 'irrationaler Rest', von dem der Schöpfer als einem ihm Undurchschaubaren und Gegebenen abhängig wäre» [79].

Da im Urphänomen des Sprachworts sich zeigte, «daß Sinnurheben wesensnotwendig transkausal ist» [80], muß dies auch in eminenter Weise für den vollkommensten Sinnausdruck gelten: Denn das Unvollkommene des menschlichen Sinnausdrucks «besteht nicht im Transkausalen, sondern umgekehrt darin, daß sein Transkausales an Kausalität innerhalb des Mediums gebunden ist. Also muß ich dieses Transkausale beim Schöpfungstun Gottes anerkennen und umgekehrt die Gebundenheit an Kausalität innerhalb des Mediums abziehen» [81]. Mit dem Ausschluß des Kausalbegriffs ist jeder Deismus abgewiesen, der ja – wie der Deismus der Aufklärungszeit – durch die Anwendung jenes rationalen Kausalitätsbegriffs bedingt ist, für den die Wirkung der Ursache äußerlich ist [82]. Wie schon im menschlichen Sprachwort, «das die allergrößte Ähnlichkeit zum göttlichen Schaffen besitzt» [83], kein Begründungs-

[76] Sein u. U. 86 f.
[77] Ebd. 87.
[78] Ebd.
[79] Ebd.
[80] Ebd. 76.
[81] Ebd. 78.
[82] Ebd. 82.
[83] Ebd. 84.

zusammenhang zwischen Geist und Wort, bzw. zwischen Geist und Lauten besteht, so kann erst recht der unendlich vollkommene Sinnausdruck nicht als ein Begründungszusammenhang von Gliedern, die miteinander konstitutiv ein Ganzes aufbauen, verstanden werden. Denn darin besteht ja gerade die Vollkommenheit der Freiheit des menschlichen Wortausdrucks und der Wortzeugung, «daß sie zwar auf dem Begründungszusammenhang aufruht, aber diesen transzendiert» [84]. «Dieses Hinaussein Gottes über jedes Grund-Folge-Verhältnis im Schaffen besagt gerade die Freiheit seines Schaffens» [85] und weist jeden Pantheismus ab. Wie schon beim Ausdruck des Geistes im Sprachwort «so bleibt im Verhältnis Gott-Schöpfung nur die höchste Form der Ursprünglichkeit übrig, die Mitteilung, und zwar die Sinnmitteilung, die bei Gottes Schöpfung mit der Seins- und Wesensmitteilung zusammenfällt» [86]. «In der Mitteilung vollzieht sich aber Teilhabe» [87]. «In der Teilhabe erreichen wir, wie im Sprachwort, so auch im Gott-Geschöpf-Verhältnis den Kern der schöpferischen Relation. Teilhabe ist, so sagten wir, gegenseitige Soseinsaneignung der Partner bei voller gegenseitiger Belassung der Soseinsintegrität. In der Schöpfung eignet sich Gott aus Freiheit die Zeitlichkeit, Begrenztheit und Nichtigkeit an, ohne diese in ihrem Wesen anzutasten und ohne etwas von seiner aktualen Unendlichkeit einzubüßen ... In der Schöpfung eignen sich umgekehrt Zeitlichkeit, Begrenztheit und Nichtigkeit in gewisser Weise das göttliche Sein an, ohne etwas von ihrem Charakter der Endlichkeit einzubüßen» [88]. Wie im Sprachwort der Geist gegenwärtig und zugleich als er selbst und als solcher transzendent ist, so der vollkommenste Sinnurheber in seiner Objektivation [89]. Wie schon der Ausdruck des Geistes im Sprachwort ein überzeitlicher ist, so «tritt Gottes Ewigkeit auf überzeitliche Weise in die Zeit» [90]. Und wie schon der menschliche Geist seinen Wortausdruck zu Freiheit und Selbständigkeit entläßt, so «beantwortet» die Objektivation des vollkommensten Sinnausdrucks diesen in eigener Aktivität und Freiheit [91].

[84] Ebd. 84.
[85] Ebd. 85.
[86] Ebd.
[87] Ebd. 88.
[88] Ebd.
[89] Ebd. 78.
[90] Ders., Thesen zur Seinskonstitution, Franziskanische Studien, 1967, 117. Sein u. U. 60 f.
[91] Ebd. 89 ff.

Wiederum zeigt sich uns eine metaphysische Phänomenologie, die in dem für ein Urphänomen Wesenskonstitutiven weitere Phänomene zweiter und dritter Ordnung erschaut. Im Absehen von vordergründigen Phänomenen treten hintergründige, metaphysische hervor und werden Erscheinung. Vielleicht müßte man aber richtiger sagen: Nicht im Absehen von der vordergründigen Phänomengegebenheit, sondern nur in einem Absehen von ihrer Vordergründigkeit, Bedingtheit, Unvollkommenheit erschaut H. *im* Phänomen des unvollkommenen, bedingten Sinnausdrucks den Phänomengehalt der vollkommenen, unbedingten Sinnurhebung, worin ihm die göttliche Schöpfung zum Phänomen wird. In diesem Weg liegt das Eigenständige und Richtungweisende der Philosophie H.s und die Begründung einer phänomenologischen Metaphysik, wie sie bislang nicht gegeben wurde.

c) *Der Weg vom Urphänomen des Sprachworts zur allgemeinen Ontologie*

Im Urphänomen des Sprachworts (Phänomen 1. Ordnung) hat H. die Grundbefindlichkeit des Ausdrucks, der Mitteilung, der Teilhabe (Phänomen 2. Ordnung) erschaut. Im Phänomen des Ausdrucks, der Mitteilung, der Teilhabe sah er das Ausdrucksverhältnis zwischen Geist und Leib als Phänomen dritter Ordnung. In diesem Phänomen dritter Ordnung erkennt er nun das Ausdrucksverhältnis zwischen Form und Materie überhaupt (Phänomen 4. Ordnung), und in diesem Ausdrucksverhältnis erscheinen ihm zugleich Materie und Form als solche (Phänomen 5. Ordnung).

Wie im Sprachwort Lautmaterie und Geist und im Menschen Geist und Leib einander zu ihrem je-eigenen Teilakt verhelfen, aber doch einander sein lassen und daher zueinander in einem Verhältnis der «Koexistenzialität» stehen, so auch Materie und Form [92]. Wie Lautmaterie und Geist im Sprachwort, Geist und Leib im Menschen ihr «relatives Eigensosein» besitzen, aber doch nicht ohne einander besitzen und somit in einem Verhältnis der «Ko-essentialität» zueinander stehen, so auch Materie und Form [93]. Lautmaterie und Geist, Leib und Geist, Materie und Form konstituieren aufgrund ihres eigenen Soseins das Gesamtsosein (die Wesenheit) des Sprachworts, bzw. des konkreten Menschen

[92] Mensch und Materie; Zur Problematik Teilhard de Chardins, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1965, 32.

[93] Ebd.

oder konkreten Seienden [94]. Wie das Verhältnis zwischen Geist und Lautmaterie, zwischen Geist und Leib nicht im Sinne von Ursache und Wirkung verstanden werden darf, so auch nicht das zwischen Form und Materie überhaupt [95]. Wie im Ausdruck des Geistes an die Klangmaterie oder an den Leib ein schöpferisches Novum entsteht, indem der Geist seinem Ausdrucksmedium Ordnung, Sinn und Einheit verleiht, so im Ausdruck der Form an die Materie: «Und hier haben wir nun wirklich ein ontologisches Kriterium der Form, eine Bestimmungsmacht, die einzig ihr eignet: einer materiellen Stufe in der Vielheit ihrer Einzelteile die Einheit zu geben» [96]. Wie der Geist in der Lautmaterie oder im Leib zu «Ausdrucksmacht, Erdverwurzelung, Strahlkraft, Kommunikationsfähigkeit, Geschichtlichkeit, Welthaftigkeit, Sinnerfüllung» gelangt, so die Form überhaupt in der Materie [97]. Und wie die Lautmaterie und der Leib in «aktivem Empfangen» den Ausdruck des Geistes mitkonstituieren, so die Materie den Ausdruck der Form [98]. «Die Materie spannt sich gleichsam 'verlangend' auf die Form hin» [99]. Wie Lautmaterie und Geist, Leib und Geist zueinander in einem Verhältnis der Teilhabe, d. h. gegenseitiger Soseinsaneignung bei Belassung ihrer Soseinsintegrität stehen, so auch Materie und Form [100]. Wie der Geist die Lautmaterie im Sprachwort und den Leib im Gesamt der menschlichen Person zu eigener Soseinsentfaltung freiläßt, so die Form die Materie im Gesamt der Seienden [101].

Von hier gelangt H. zu einer «Rehabilitierung der Materie»: «Der Sinn der Materie liegt zutiefst darin, daß sie dem Ausdruck, der Epiphanie der Form und hier (sc. im Menschen) vor allem des Geistes dient» [102]. Sie ist nicht nur ein Moment an Geist (K. Rahner), das passive Substrat oder die bloße Möglichkeit der Form («potenzialistisches Mißverständnis», Aristoteles), ein Gegenprinzip des Geistes (Manichäismus) oder eine von der Form oder vom Geiste getrennt existierende, träge, jede Eigenaktivität entbehrende Masse («körperdingliches Mißverständnis»), sondern sie ist ein eigenes aktives Konstituens, welches danach verlangt,

[94] Ebd.
[95] Ebd.
[96] Ebd. 34.
[97] Ebd. 37.
[98] Ebd. 34–36.
[99] Ebd. 36.
[100] Ebd. 35.
[101] Ebd.
[102] Ebd. 37.

der Form oder dem Geiste zur Verwirklichung ihres für sie wesenskonstitutiven Ausdrucks zu verhelfen und in diesem Akt des Ausdrucks selbst durch die Form, durch den Geist zu der für sie wesenskonstitutiven Einheit gelangt. «Wir erkennen nun die positive Bedeutung, die die Materie für das Sein der Form besitzt. Materie stellt sich nicht aus Zwang, sondern aus ihrer eigenen Seinsbewegung heraus aktiv empfangend in den Dienst des Ausdrucks. Und da dies im Wesen der Materie liegt, muß es für alle Materiestufen gelten bis ganz unten, also eingeschlossenerweise für die materia prima» [103]. «Materie ist kein Hemmschuh, der den Geist hinderte, ganz er selbst zu sein, im Gegenteil. Materie dient aktiv empfangend dem Ausdruck des Geistes. Hier wird das Gleichnis des Sprachwortes ganz besonders 'sprechend'» [104]. Wie im Sprachwort sich Lautmaterie und Geist und in der menschlichen Person Leib und Geist (und Personalitätsprinzip) gegenseitig hinkonstituieren zu ihrer Eigenart in der Ganzheit des Konstitutums, so Form und Materie in der Einheit des Seienden.

2. *Das In-Erscheinung-Treten des Metaphänomenalen im Urphänomen des menschlichen Werkes*

Im Urphänomen des menschlichen Werks hat H. die für ein Sinngeschehen wesenskonstitutiven Faktoren und Relate wie das zum Erfassen eines Sinngeschehens als Sinngeschehens notwendige Kriterium der Erfüllung erschaut. Zeigt sich nun ein Geschehen, das für ein Sinngeschehen wesenskonstitutive Faktoren enthält und dem Kriterium für ein Sinngeschehen entspricht, so muß dieses als ein Sinngeschehen angesehen werden. Dann gilt es aber, in ihm auch jene Relate zu erschauen, die für ein Sinngeschehen wesenskonstitutiv sind, und ihre Existenz zu fordern, auch wenn diese nicht unmittelbar in Erscheinung treten, gerade um das Phänomen in seiner Integrität und Ganzheit zu bergen.

a) *Der Weg vom Urphänomen des Werkes zu einer Metaphysik des Menschen*

Da sich der Mensch durch Erzeugen von Sinngebilden in seinem Sein vollendet, um aber Sinngebilde hervorbringen zu können, sein eigenes Sein voraussetzt, ist sein Sinnurheben eingespannt zwischen sein «Aus-

[103] Ders., Rehabilitation der Materie, Der Kathol. Gedanke, Jg. 22, 1966, 72
[104] Ebd.

gangssein (Anlage)» und seine «Vollendung (Realisierung der Persönlichkeit)» [105]. «Das menschliche Sinnurheben ist somit getragen und eingeschlossen von einem Geschehen, das zur Erfüllung eben dieses menschlichen Seins führt. Erfüllung in der Tätigkeit ist aber Kriterium für Realsinn. Wir haben somit einen ontologischen Sinn vor uns, den der Mensch bei sich vor seinem persönlich-freien Sinnurheben *vorfindet*, wiewohl er zur *Erfüllung* dieses vorgegebenen ontologischen Sinnes durch sinnvolle Aktivität beiträgt» [106].

Liegt also ein Sinngeschehen in der Konstitution der menschlichen Person vor, so müssen zur vollen Erhellung dieses Phänomens auch die anderen Sinnfaktoren und die Sinnrelate herausgeleuchtet werden:

Das «Sinnmaterial» sind die Konstituentien «Geist, Leib und Personalitätsprinzip» [107]. «Das Ziel» besteht in der Erhöhung und Erfüllung des eigenen Seins im Sinnurheben [108]. Für die Bergung des Gesamtphänomens wichtiger aber als dieses Erschauen der Sinnfaktoren ist das Erfassen der Sinnrelate. «Der Geist vermittelt den Sinn des Ausdrucksgeschehens. Da es sich um ontologischen Ausdruck handelt, kann man nicht sagen, der Geist *bestimme* den ontologischen Sinn. Er ist hier nicht Sinnurheber, sondern nur Sinnfaktor» [109]. Das macht der metaphysischen Phänomenologie die Frage nach dem Sinnurheber des ontologischen Sinnes, der nicht mehr innerhalb der menschlichen Person gesucht werden kann, unerläßlich. Zum Sinnrelat des «Zwecks» bemerkt H. folgendes: «Mit gewisser Berechtigung kann man den Geist als den Zweck-Terminus im Ausdrucksgeschehen bezeichnen. Die chthonischen Elemente und Momente werden zu den Gebilden der menschlichen psychophysischen Existenz geformt um des Geistes willen, damit er offenbar und weltwirksam werde» [110]. «Aber so berechtigt und realontologisch gültig dieser Gesichtspunkt ist, der Geist ist doch nur nächster, nicht letzter Zweck des Sinngeschehens im Ausdruck. Letztlich handelt es sich darum, daß der *ganze Mensch* als solcher in seinem Sein erfüllt und vollendet werde ... Die letzte metaphysische Durchdringung des Sachverhalts würde aber darüber hinaus dazu führen, daß auch der Mensch nicht Selbstzweck ist, daß der letzte Zweck-Terminus in der göttlichen Transzendenz zu suchen

[105] Freiheit u. S. 185.
[106] Ebd.
[107] Ebd. 186.
[108] Ebd.
[109] Philos. A. 259.
[110] Ebd.

ist» [111]. Da Geist, Leib und Personalitätsprinzip in der Konstitution von Sein, Wesenheit und Sinn aufeinander verwiesen sind, kann keines dieser Konstituentien das Sinn-Maß für sich alleine beanspruchen. Es muß also über die Konstituentien hinausliegen [112]. Das führt zu dem sehr wichtigen Ergebnis, daß das sich im menschlichen Sein verwirklichende Sinngeschehen nur aus der Transzendenz begriffen werden kann: Der ontologische Sinn «ist dem Menschen aus der Transzendenz mitgeteilt um des persönlichen Sinnes willen, den er verwirklichen soll ... Wenn wir aber ontologischen und persönlichen Sinn des Menschen in dieser unlöslichen Durchdringung sehen, in der beide einander wechselseitig vorweg sind, dann kommen wir in der Wesensbestimmung des Menschen nur dann zur letzten Ruhe, wenn wir beide Sinne in notwendigem Bezug zu einem unendlichen Sinngeber erkennen, *von* dem der Mensch ständig seinen ontologischen Sinn empfängt und in *dessen Auftrag* er den persönlichen Sinn realisiert» [113].

b) *Der Weg vom Urphänomen des Werkes zur Metaphysik der Schöpfung*

Wie H. im Urphänomen des menschlichen Sprachworts «via eliminationis», «via eminentiae» in der endlichen Verwirklichung von Realsinn die unendliche, in der bedingten die unbedingte, in der unvollkommenen die schlechthinnige erschaute, so auch im Urphänomen des menschlichen Werkes.

«Das menschliche Sinnmitteilen ist immer gebunden an Zeit, wenn es auch als solches in der 'Vertikalen', im Verhältnis von Urheber und Sinnfaktoren überzeitlich ist» [114]. Der Mensch muß also auf die zeitlichen Konditionen warten [115]. Überschaut man die Bedingtheit dieses Warten-Müssens, so tritt das Geschehen (1. Sinnfaktor) eines unbedingten Sinnurhebens in Erscheinung, dem auch die zeitlichen Konditionen unterworfen sind und daher von ihm miturgehoben werden: «Gott schafft nicht *in* der Zeit, sondern so, daß mit seinem Schaffen die Zeit selbst entsteht, sofern nämlich die Dinge auf Wechselwirkung hin geschaffen werden, so daß in ihrer gegenseitigen Bewirkung und Veränderung Zeit

[111] Ebd.
[112] Vgl. Autonomismus u. Tr. 38 f.
[113] Philos. A. 378.
[114] Sein u. U. 61.
[115] Ebd. 62.

konstituiert ist» [116]. Wie schon die Vollkommenheit der innigen Bindung zwischen Geist und Klangmaterie im Sprachwort darin besteht, daß Zeit nicht dazwischentreten kann, so daß dieses Ausdrucksgeschehen überzeitlich ist, so eminenter der schlechthinnige Sinnausdruck [117]. Hier ergänzen sich also die Urphänomene Sprachwort und Werk, wie H. die Sinnfaktoren und Sinnrelate ja auch nicht nur im Urphänomen des Werks, sondern auch des Sprachworts erschaut [118]. In der Unvollkommenheit des geistigen Sinnausdrucks, daß sich dieser der Eigengesetzlichkeit seines Ausdrucksmediums fügen und anpassen muß, tritt, wenn man das Unvollkommene daran überschaut, die Vollkommenheit eines Ausdrucks in Erscheinung, bei dem das Sinnmaterial (2. Sinnfaktor) den Ausdruck nicht bedingt, weil es mit ihm zusammenfällt: «In Gottes Schaffen fallen Ausdruck und Ausdrucksmedium zusammen» [119]. «Einzig Gott setzt beim Schaffen nichts voraus» [120]. Die Mitteilung von Sinn fällt zusammen mit der Mitteilung des Seins selbst [121]. In gleicher Weise ist es möglich, in der Fragilität und Bedingtheit der Zielerreichung geistigen Sinnurhebens im Überschauen derselben die Unfehlbarkeit und Vollkommenheit schlechthinniger Erreichung des Ziels (3. Sinnfaktor) zu erblicken [122]. Im Phänomen, daß der Geist nie schlechthinniger Urheber von Sinn, sondern stets auf die Vorgegebenheit des Ausdrucksmaterials angewiesen ist, erschaut H. im Wegsehen von der Bedingtheit geistiger Urheberschaft den «totalen Urheber» (1. Sinnrelat) [123]. In der Unvollkommenheit des geistigen Ausdrucks im Werk, die sich darin zeigt, daß dieses nie schon der Adressat des sich Ausdrückenden sein kann, sondern auf einen außerhalb seiner selbst liegenden Adressaten verwiesen ist, erkennt H. im Hinwegschauen über diese Bedingtheit die Vollkommenheit eines Ausdrucks, für den das schöpferische Novum sein eigener Adressat (2. Sinnrelat) ist [124]. Und schließlich sieht H. in der Bedingtheit des Angewiesenseins geistigen Urhebens auf ein außerhalb seiner selbst liegendes «Maß» durch Weglassen dieser Bedingtheit den Urheber, der das Maß seiner selbst (3. Sinnrelat) ist [125].

[116] Ebd. 61.
[117] Ebd. 60.
[118] Freiheit u. S. 175 ff.
[119] Sein u. U. 63.
[120] Ebd.
[121] Ebd. 64.
[122] Ebd.
[123] Ebd. 65 ff.
[124] Ebd. 66.
[125] Ebd.

In dieser Methode versöhnen sich Phänomenologie und platonische Intuition, wie es einer im Bannkreis der Transzendentalphilosophie stehenden Phänomenologie als unerreichbar erscheinen mußte.

c) *Der Weg vom Urphänomen des Werkes zur allgemeinen Ontologie*

Eine in der Erschöpfung der Urphänomene des Sprachworts und des Werks sehend gemachte Anthropologie mußte den Geist als das Sich-Ausdrückende und den Leib als das Ausdrucksmedium betrachten, welches die Wesensweise des Sich-Ausdrückenden bestimmt. Zum Verstehen der *Individualität* des Ausdrucks kann aber weder der Geist noch der Leib zureichender Erklärungsgrund sein, weil dann der Leib bzw. der Geist ihre Individualität erst empfangen müßten und daher von Hause aus allgemein, das heißt nicht real wären. Es ist auch nicht möglich, daß Geist und Leib miteinander die Individuation hervorbringen. Denn dann müßten sie aufeinander wirken, ohne bereits real zu sein. Somit muß zur Erklärung der Individuation ein drittes Prinzip angenommen werden, das Personalitätsprinzip, welches die Individualität der Begegnung zwischen Geist und Leib bewirkt [126].

Wie nun die Erschöpfung der Urphänomene des Sprachworts und des Werkes diese anthropologische Betrachtung sehend machte, so schenkt diese einer allgemeinen Ontologie Sehkraft. Der Blick von dieser Anthropologie ins allgemein Ontologische läßt den Geist als das «Wesen», d. h. als das «ranghöchste Teilsosein im Wirklichen» [127] erscheinen. Der Leib ist in allgemein ontologischer Betrachtung das «Dasein» als «jenes Teilprinzip, das die Wesensweise eines Wirklichen bestimmt» [128]. Das «Personalitätsprinzip» wird – allgemein ontologisch betrachtet – zum «Existenzprinzip», d. h. zu jenem «Teilprinzip, das bewirkt, daß Dasein für Wesen sei» [129]. Daher gilt: «Jedes echte Wirkliche erweist sich uns als konstituiert in drei Prinzipien: Wesen, Dasein und Existenzprinzip» [130]. Indem das Existenzprinzip in permanenter Tätigkeit bewirkt, daß Dasein für Wesen sei, zeigt sich «ein metaphysisches Geschehen, *in*

[126] Freiheit u. S. 244, 266 ff; Philos. A. 321 ff. Ders., Die Frage nach der Individuation als aktuelles Problem, Die Kirche in der Welt, Jg. 4, 1951, 349–352.

[127] Autonomismus u. Tr. 33.

[128] Ebd.

[129] Ebd. 34.

[130] Freiheit u. S. 155 ff. Das Band zwischen Gott u. Schöpfung (cf. Anm. 23), 72 ff. Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft, Nürnberg 1949, 30 ff.

dem eine Erweiterung des Soseinstotals erfolgt»[131]. Es ist also kein Zweifel, daß es Wirkliches gibt, das einen metaphysischen Sinn verwirklicht. Wo aber einmal ein Sinngeschehen aufgewiesen ist, da müssen auch die anderen Sinnfaktoren und Sinnrelate bestehen, die H. am Urphänomen des Werks als für ein Sinngeschehen wesenskonstitutiv erschaute:

Das Material (2. Sinnfaktor) besteht in den drei Konstituentien Wesen, Dasein und Existenzprinzip[132]. Das Ziel (3. Sinnfaktor) liegt in der Erweiterung des Soseinstotals[133]. Der Zweck (1. Sinnrelat) dieses Sinngeschehens ist die Entfaltung der Entelechie[134] oder des Wesens[135].

Besonders wichtig ist dabei die Frage nach den Sinnrelaten von «Maß» und «Ursprung». Da Wesen, Dasein und Existenzprinzip nur miteinander und in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander jenes Sinngeschehen bewirken, in dem sich die Erhöhung des Soseinstotals vollzieht, kann das Maß (3. Sinnrelat) für die Bewegung als ganze in keinem dieser Konstituentien gelegen sein, sondern muß über sie notwendig hinausliegen[136]. «Wenn das Maß, so muß auch der Ursprung (2. Sinnrelat) des Sinnes in der Transzendenz liegen»[137]. «Das berechtigt zu dem Schluß, daß Sinn und Wesenheit in die Existenz von außen her gelangen, sie sind *hineingegeben*»[138]. «Die Transzendenz bindet gleichsam die Gabe von Sinn und Wesenheit an die Tätigkeit des Existierens, ohne daß man aber Geben von Seiten der Transzendenz und Tätigen auf Seiten der Existenz realiter trennen könnte»[139]. «Also endet die Relation, in der die Wesenheit steht, nicht immanent in der Existenz. Also ist die Wesenheit nicht nichtintentional, sondern objektiv intentional»[140]. Wie für Scheler und N. Hartmann die Intentionalität der Bewußtseinsphänomene den Bewußtseinskreis zur Objektseite hin aufbrach, so öffnet für H. die Intentionalität der Wesenheit dieselbe zur Transzendenz hin.

[131] Ebd. 37.
[132] Ders., Das Sinnproblem in Metaphysik und Weltanschauung, Die Kirche in der Welt, Jg. 2, 1949, 220.
[133] Ebd. Autonomismus u. Tr. 37.
[134] Das Sinnproblem in Metaphysik u. Weltanschauung, 220.
[135] Autonomismus u. Tr. 37.
[136] Ebd. 38.
[137] Ebd. 43.
[138] Ebd. 40.
[139] Ebd. 42.
[140] Ebd. 45.

Dieser Nachweis der Transzendenz des Sinn-Maßes und Sinn-Ursprungs muß in letzter Konsequenz den neuzeitlichen Autonomismus ad absurdum führen: «Der Mensch hat Sinn, aber nur als von der Transzendenz mitgeteilten, ontologischen Sinn. Im Sinnschaffen ist der der Mensch an diesen ihm von Gott verliehenen ontologischen Sinn gebunden» [141].

Nachdem also H. im Urphänomen des Werks das für ein Sinngeschehen Wesenskonstitutive erschaut hat, sucht er in jedem Phänomen, das ein Sinngeschehen offenbart, zur vollen Rettung dieses Phänomens das eben für Sinngeschehen Wesenskonstitutive mitzusehen. Die Gegebenheit des Phänomens wächst sich sozusagen aus in eine Gegebenheit, die als solche noch nicht unmittelbar phänomenale Gegebenheit zu sein braucht, um doch zur vollen Bergung des Phänomens unerläßlich zu sein.

Überschauen wir nochmals diese bahnbrechende Methode einer zur phänomenologischen Metaphysik hinleitenden metaphysischen Phänomenologie, so zeigt sich uns der folgende sehr interessante Weg: Ein Phänomen erster Ordnung (Urphänomene) bereitet der Erfassung eines Phänomens zweiter Ordnung (Aufbau der menschlichen Person) die Wege. Das Phänomen zweiter Ordnung findet sich in einem Phänomen dritter Ordnung, einer allgemein ontologischen Befindlichkeit (die Konstituentien Wesen, Dasein, Existenzprinzip). Dieses Phänomen dritter Ordnung entspricht wieder dem, was im Phänomen erster Ordnung (Urphänomen Werk) als Phänomen zweiter Ordnung (die Erfüllung als Kriterium eines Sinngeschehens) erfaßt wurde. Die für dieses Phänomen zweiter Ordnung wesenskonstitutiven Faktoren und Relate müssen daher zum Phänomen dritter Ordnung mit Notwendigkeit dazugehören, selbst wenn sie als solche nicht den Charakter unmittelbarer phänomenaler Gegebenheit besitzen.

Es ist also das Sich-Offenbaren des im Sinne unmittelbaren und sinnenfälligen Erscheinens Nicht-Gegebenen auch eine Form des In-Erscheinung-Tretens, die einer metaphysischen Phänomenologie sehr wohl in den Blick tritt: eben als Phänomen zweiter und dritter Ordnung.

[141] Autonomismus u. Tr. 405.

IV. Der Weg von der Phänomenologie zur «Metaphänomenologie» oder «negativen Phänomenologie»

In den Urphänomenen menschlichen In-der-Welt-Seins, im Sprachwort und Werk, hat H. das für Ausdruck, Mitteilung, Teilhabe Wesenskonstitutive und die für ein Sinngeschehen integrierenden Faktoren und Relate erschaut und «per analogiam», «via eminentiae», «via eliminationis» auf Ausdruck und Sinngeschehen überhaupt angewandt. Dabei mußte er – unter Beibehaltung des Analogieprinzips – von Phänomenen erster Ordnung zu solchen zweiter, dritter, vierter und fünfter Ordnung hinausschreiten. Nun gibt es aber auch Phänomene, die zu ihrer vollen Bergung kein solches Weiterschreiten «per analogiam» verlangen, sondern sich bereits selbst transzendieren. In so unmittelbarer Form weisen sie auf ein Metaphänomenales, daß das Analogieprinzip entfällt. In diesem Fall spricht H. von «Metaphänomenologie» oder «negativer Phänomenologie», insofern die Phänomene sich nicht selbst genügen, sondern über sich hinausweisen [142].

Urphänomene menschlichen In-der-Welt-Seins sind auch die menschlichen Verhaltensweisen: «Der Mensch ist nur dreier Grundhaltungen fähig: der sachlichen, utilitären und der unsachlichen. Unter der sachlichen Haltung verstehen wir jene, in der sich der Mensch einem Gegenstande um des Gegenstandes selbst willen zuwendet, ohne Rücksicht auf einen (eigenen oder fremden) Nutzen, unter der utilitären jene, die sich dem Gegenstande um eines Zugewinnes willen zuwendet. Die unsachliche schließlich beruht auf einer Verfehlung der Sachlichkeit» [143]. «Menschliche Sachlichkeit» verwirklicht sich in drei Bereichen: dem «vorsittlichen», dem «sittlichen» und dem «religiösen» [144]. Während die sachliche und unsachliche Haltung sich kontradiktorisch ausschließen, kann sich der «vitale Fußpunkt des Utilitären» zum Sachlichen oder Unsachlichen hin entfalten [145]. Der Mensch ist zu einer «Entscheidung»

[142] Freiheit u. S. 214. Diesen Weg einer Metaphänomenologie war H. längst schon gegangen, bevor E. Nickel, Das «physikalische Modell» und die «metaphysische Wirklichkeit» (cf. Anm. 13) ihn besonders für die Naturphilosophie aufzudecken suchte.

[143] Freiheit u. S. 215.

[144] Ebd. 216.

[145] Ebd. 220–223. Vgl. ders., Zur Phänomenologie von Gut und Böse, Der Kathol. Gedanke, Jg. 12, 1957, 54–65. Aportación cristiana a la fenomenología, Orbis catholicus, t. 2, 1958 480–511.

«für oder gegen Sachlichkeit» gezwungen, in dieser Entscheidung aber «frei» [146]. «Weil die Entscheidung für oder gegen Sachlichkeit der Motivbildung und folglich aller Auszeugung von Absichten, Entschlüssen, Handlungen, aber auch dem planvollen rationalen Denken vorhergeht und weil sie alles letztere in seinem Charakter nach sachlich oder unsachlich wie ein 'Vorzeichen' bestimmt», hat H. sie «die Vorentscheidung» genannt [147]. Die «Vorentscheidung» ist nicht «eine Folge von Motiven», vielmehr werden umgekehrt «die Motive erst auf Grund der Vorentscheidung gebildet» [148].

«Hier nun sind wir an dem springenden Punkt unserer negativen Phänomenologie angekommen. Wenn die Vorentscheidung grundlos ist, dann stehen wir bei ihrem Vollzuge vor einem Initiator, der keiner Gründe für die Setzung der Vorentscheidung bedarf, der also mit dieser Setzung einen *absoluten Anfang* macht und eben daraus erst neue Gründe entspringen läßt. Er fügt mit dieser Setzung dem eigenen Sein sowohl als auch dem Sein der Welt etwas hinzu, was vorher nicht war, ein *schöpferisches Novum. Damit stehen wir der Person gegenüber*» [149]. «Wir haben das Ziel unserer negativen Phänomenologie bzw. Metaphänomenologie erreicht: wir haben Verhaltensp*hänomene* aufgewiesen, die nicht wieder auf andere Phänomene zurückgeführt werden können und die andererseits als *Verhaltens*phänomene ein sich verhaltendes Seiendes als gegenwärtig erweisen, das wir eben *Person* nennen» [150]. «Die Person ist nicht nur Grund ihrer Entscheidungs*fähigkeit*, sie ist auch *Grund der Grundlosigkeit* ihrer Entscheidungen hic et nunc» [151].

Da das Tier im Unterschied zum Menschen der sachlichen und unsachlichen Haltung nicht fähig ist, verweist das Phänomen der menschlichen Fähigkeit zur sachlichen oder unsachlichen Haltung selbst auf ein Prinzip, das über den Bereich des Tierischen hinausliegen muß. Und dieses kann nur der Geist sein: «Es ist klar, daß dieses gründende Prinzip nichts sein kann, was der Mensch mit dem Tiere gemeinsam hat oder was in Analogie zu tierischen Bestimmungen steht. Wir nennen

[146] Freiheit u. S. 224–226. Vgl. ders., Menschenbild und Berufserziehung, Schriftenreihe d. Dt. Industrie- u. Handelstages, Bd. 44, 1957, 11–34.

[147] Christliche Askese, Heidelberg 1948, 23–104. Philos. A. 45 ff. Freiheit u. S. 227. Vgl. ders., Die Bedeutung der vorrationalen Sphäre für die religiös-sittliche und intellektuelle Entfaltung, Theologie u. Glaube, Jg. 32, 1940, 13–24.

[148] Freiheit u. S. 228.

[149] Ebd. 229.

[150] Ebd. 230.

[151] Ebd. 232.

dieses 'Prinzip der Sachlichkeit' mit M. Scheler den *Geist*»[152]. In der «absoluten Unableitbarkeit und Urspontaneität der Vorentscheidung, die aus keinem entitativen Bestande folgt»[153], zeigt sich die «Uranfänglichkeit» und «Urphänomenalität» des Initiators der Vorentscheidung, der Person, wie des Prinzips der Vorentscheidung, des Geistes[154].

«Wenn aber der Geist urphänomenal ist, dann muß es auch die menschliche Wesenheit sein, die aus dem urphänomenlaen Geist, der Vitalität und dem Personalitätsprinzip konstituiert ist. *Die Urphänomenalität muß sich auf die ganze Konstitution einschließlich Wesenheit übertragen.* Daraus folgt etwas Entscheidendes: eine menschliche Person muß sich von jeder anderen *wesentlich unterscheiden*, während sich ein Exemplar einer Tier- oder Pflanzenart von einem anderen Exemplar derselben Art nur unwesentlich, akzidentell unterscheidet»[155]. «Person ist ein Seiendes, das die Individualität des Unterschiedes besitzt»[156]. In diesem Ergebnis reichen sich die metaphysische Phänomenologie, welche den Aufbau der menschlichen Person in Erscheinung treten ließ, und die Metaphänomenologie die Hand.

So ist es das Urphänomen der Grundhaltungen menschlichen In-der-Welt-Seins selbst, welches in sich das Metaphänomen der Urphänomenalität der menschlichen Person, des menschlichen Geistes und daher der menschlichen Wesenheit begreift, so daß die «Phänomenologie» mit innerer Notwendigkeit in die «Metaphänomenologie» einmündet.

V. Die Gewinnung neuer phänomenologischer Ansätze in der «Metaphänomenologie»

Die am Urphänomen des Sprachworts vollzogene Schau des für ein Ausdrucksgeschehen Wesenskonstitutiven ließ H. den Leib «als metaphysisches Wort des Geistes» in den Blick nehmen. Die Metaphänomenologie der menschlichen Grundhaltungen ließ ihn den Geist als «Prinzip der Sachlichkeit» sehen. Wenn also der Leib das «meta-

[152] Ebd. 236. Vgl. ders., Zur Metaphysik des Geistes, Die Kirche in der Welt, Jg. 3, 1950, 33 ff.

[153] Freiheit u. S. 249.

[154] Ebd. Vgl. ders., Zur Ontologie der Person; Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Kongreßbericht I, hrsg. v. J. Speck, Münster 1966, 33–58.

[155] Freiheit u. S. 250.

[156] Ebd. 251.

physische Wort» des «Prinzips der Sachlichkeit» ist, so muß er ein ihm wesentliches Verhältnis zur Sachlichkeit überhaupt besitzen. Das führt H. dazu, das Phänomen des Leibes nach seiner Bestimmung zur Sachlichkeit zu befragen. In dieser an das Leibphänomen gerichteten Frage gewinnt H. aus seiner Metaphänomenologie heraus einen ganz neuen und sehr wichtigen phänomenologischen Ansatz:

Während das Tier «in sich selbst steckt» (H. Pleßner), «ganz und gar Organismus und nichts darüber hinaus» [157] ist, «*ist*» der Mensch nicht Leib, sondern *hat* einen Leib – zur Verfügung» [158]. «Und diese Verfügung geht von einem nichtorganismischen Prinzip aus, dem Selbst, dessen sämtliche Vollzüge von jenem exzentrischen Entscheidungscharakter bestimmt werden, den wir beschrieben haben und der allem Organismischen diametral entgegengesetzt ist. Deshalb können die Glieder und teilweise auch Organe des Menschen 'Solopartien' übernehmen, die nicht aus dem Gesetz des Organismischen stammen, sondern aus einer sachlichen oder unsachlichen Zuwendung zum Gegenstande. Manche Glieder sind gänzlich 'freigestellt' wie die Hand» [159]. Während das Tier dem «biologischen Zweck» verhaftet bleibt, kann der Mensch seinen Leib wie einzelne Leibesorgane aus der biologischen Zweickhaftigkeit entbinden und in den Dienst eines sachlichen Auftrags stellen [160]. Daher rührt die «Doppeldienlichkeit» der menschlichen Glieder und Organe [161]. Die «Unspezialisiertheit» der menschlichen Glieder und Organe bedeutet gerade ihre «Spezialisierung» «durch Sachlichkeit und auf Sachlichkeit hin» [162]. Gerade weil die «Spezialisierung im Sinne der Umweltanpassung» fehlt, ist die «Spezialisierung auf Sachlichkeit hin» möglich [163]. «Fragen wir, was das Prinzip dieser Spezialisierung ist, so gibt es nur die Antwort: der sachliche Auftrag. Die Bestimmung zur Sachlichkeit hat an der Morphologie der menschlichen Glieder und Organe mitgewirkt, und dasselbe gilt für den ganzen Leib» [164]. «Wir nennen ein Organ, für dessen Morphologie Sachlichkeit mitbestimmend ist, ein *Leiborgan;* und eine materielle Organisation, die aus einer Vielzahl solcher sachlich mitbestimmter Teile besteht, einen *Leib*. Der Mensch ist

[157] Philos. A. 89.
[158] Ebd.
[159] Ebd.
[160] Ebd. 90.
[161] Ebd.
[162] Ebd. 92.
[163] Ebd. 93.
[164] Ebd.

das einzige Wesen, das einen Leib hat» [165]. «Der Sinn des Menschseins – Erfüllung in der Sachlichkeit – wird in der menschlichen Physiologie anschaulich greifbar, und zwar auch als biologisch von Anbeginn positiver Faktor, der die Einbettung in eine Umwelt im tierischen Sinn von vorneherein unnötig macht» [166]. In dieser Schau der besonderen Auszeichnung des menschlichen Leibes, die in seiner Spezialisierung auf Sachlichkeit hin und durch Sachlichkeit besteht, erweist sich A. Gehlens These, der Mensch sei ein biologisches «Mängelwesen», als unhaltbar [167].

Einen zweiten neuen phänomenologischen Ansatz gewinnt H., indem er von den folgenden in seiner «negativen Phänomenologie» gewonnenen Wesenseinsichten ausgeht: «Der Geist ist deshalb Prinzip der Sachlichkeit, weil wir in ihm und durch ihn die Fähigkeit haben, geistige Akte zu verwirklichen» [168]. «Der Akt ist jene geistige Wirklichkeit, die dem Einleuchten einer Wesenheit entspricht» [169]. Wenn also das Urphänomen der Grundhaltungen menschlichen In-der-Welt-Seins über sich hinaus auf den Geist als «Prinzip der Sachlichkeit» verweist, der Geist aber nur in der Verwirklichung geistiger Akte als solcher fungieren kann, der geistige Akt wiederum nur lebt und ist im Erschauen der Wesenheit, so muß es wegen dieses für den geistigen Akt wesenskonstitutiven Angewiesenseins auf die Wesenheit möglich sein, nun umgekehrt im Phänomen der Wesenheit etwas vom Eigensein des geistigen Aktes und daher des Geistes selbst zu erschauen. Diesen Weg war im Grunde schon Platon gegangen, wenn er aus dem für den Geist wesenhaften Angewiesensein auf die Schau der Ideen schloß, der Geist müsse die gleichen Merkmale haben wie die Ideen: die Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit, Werdelosigkeit.

Um das, was Wesenheit ist, in seinem phänomenalen Gehalt zu erwecken, geht H. von einer einfachen Situation aus: Es wird eine Vielzahl von Gegenständen hergestellt, die nach verschiedenen Eigenschaftsdimensionen wie Form, Farbe, Material und Gewicht derart variieren, daß jede Einzeleigenschaft einer Dimension mit jeder Einzeleigenschaft jeder anderen Dimension beliebig kombinierbar ist. Soll ich nun diese in den Eigenschaften zufällig komponierten Gegenstände

[165] Ebd.
[166] Freiheit u. S. 235.
[167] Philos. A. 24 ff. Freiheit u. S. 235.
[168] Philos. A. 135.
[169] Ebd. 133.

«artmäßig» ordnen, so bin ich ratlos [170]. In ganz anderer Lage bin ich, wenn ich z. B. einer Vielzahl von Tierexemplaren gegenüberstehe, die einigen verschiedenen Arten angehören. «Der entscheidende Unterschied ... besteht darin, daß die einzelnen Merkmale im einzelnen Exemplar *nicht* zufällig komponiert sind, sondern so, daß darin etwas gegenwärtig ist, was die Merkmale verbindet und eint. Das eben ist die Wesenheit» [171]. Wir haben dabei eine dreifache Abhängigkeitsbeziehung: «1. Die Merkmale sind von der Wesenheit abhängig, 2. die Wesenheit ist es von den Merkmalen, 3. Es besteht eine Abhängigkeit der Merkmale voneinander innerhalb der gegenwärtigen Wesenheit» [172]. «Die Wesenheit ist in jedem der sie konstituierenden Merkmale gegenwärtig. Sie wird nicht durch die Merkmale geteilt ... Von Teilen der Wesenheit zu reden ist widersinnig. Die Wesenheit ist also einfach. Dementsprechend ist auch der korrespondierende schauende Akt einfach» [173]. «Aus der Einfachheit des Aktes folgt seine Unzugänglichkeit für einen Zustandswechsel» [174]. «Was keine Zustände durchläuft, kann nicht dauern» [175]. «Akte stehen daher über der Dauer. Der Begriff der Dauer ist auf sie nicht anwendbar. Wir nennen diese Seinsweise Überzeitlichkeit» [176]. «Schließlich folgt aus Überzuständlichkeit und Überzeitlichkeit des Aktes seine Ungewordenheit» [177]. «Werdelosigkeit ist die negative Voraussetzung dessen, was wir Urphänomenalität des Aktes nennen» [178].

Im Sein der Akte sieht H. sodann das Sein des Geistes offenbar werden. Der Geist ist in den Akten gegenwärtig, was aber «in einem anderen gegenwärtig ist ,... muß eine entitative Überlegenheit über das andere besitzen, weil es die Verfügungsmacht über das andere haben muß ... Der Geist wäre aber dem Akt nicht seinsmäßig überlegen, wenn er ihm in der positiven Einfachheit unterlegen wäre ... Also besitzt der Geist zumindest jene Einfachheit, die wir dem Akte beilegen mußten ... Aus der Einfachheit folgen Überzuständlichkeit, Überzeitlichkeit und Werdelosigkeit des Geistes ... Auch Urphänomenalität müssen wir dem

[170] Philos. A. 137. Autonomismus u. Tr. 52 ff.
[171] Philos. A. 138.
[172] Ebd. 139.
[173] Ebd. 148.
[174] Ebd. 160.
[175] Ebd.
[176] Ebd. 161.
[177] Ebd. 162.
[178] Ebd. 163.

Geiste zuerkennen, denn aus Nichturphänomenalem können keine urphänomenalen Akte entspringen» [179].

Zu diesem wichtigen Ergebnis konnte also H. auf dem folgenden Wege einer Auswertung seiner metaphysischen Phänomenologie gelangen: In seiner «negativen Phänomenologie» hat er den Geist als «Prinzip der Sachlichkeit» erfaßt. Der Geist *kann* aber nur als «Prinzip der Sachlichkeit» fungieren, wenn er sich sachlich zu verhalten, d. h. die Sache oder das für den Sachverhalt Wesentliche zu erfassen *vermag*. Mithin muß der Geist von seinem für ihn wesentlichen Bezug zur Wesenheit verstanden werden. Was Wesenheit ist, läßt H. am Vergleich eines Phänomens, das nichts Wesenheitliches impliziert, mit einem solchen, das Wesentliches beinhaltet, aufleuchten, um im Aufscheinen der «Einfachheit» der Wesenheit die des geistigen Aktes und des Geistes selbst hervortreten zu lassen. Die Einfachheit impliziert sodann die Überzuständlichkeit, Überzeitlichkeit und Werdelosigkeit und konditioniert als solche die Urphänomenalität. In diesem ganz neuen und eigenständigen Weg, den H. geht, liegt die richtungweisende Ausschöpfung der Möglichkeiten seiner Methode der Metaphänomenologie.

VI. Das Gespräch des Seins

Das Ergebnis einer metaphysischen Phänomenologie und Metaphänomenologie, wie H. sie vorträgt, scheint uns am treffendsten bezeichnet werden zu können als das Aufleuchten eines Gesprächs, in dem sich das Sein mit sich selbst befindet [180].

Wie das Ausdrucksgeschehen des Geistes im Sprachwort oder im Werk so ist auch das menschliche Gespräch ein Urphänomen menschlichen In-der-Welt-Seins. In einem echten Gespräch, in echter «Kommunikation» (K. Jaspers) stehen sich die Partner als zwei oder mehrere eigenständige, unantastbare, auseinander unableitbare Instanzen gegenüber, die sich in ihrem Sosein prinzipiell belassen und bejahen, aber doch eben als Partner des Gesprächs sich gegenseitig bestimmen im Sinne gegenseitiger Mitteilung, eines Sich-ineinander-Findens, eines Ausdrucks des Einen im Anderen, der gewiß auch über die Ursache-Wirkung- und Grund-Folgebeziehung hinausliegt. So sehr die sprachliche oder

[179] Ebd. 185.
[180] Ebd. 230.

leibliche (z. B. Geste, Mimik) Mitteilungs*form* auch räumlich und zeitlich ist, übersteigt doch die Mitteilung als solche die Dimension des Räumlichen und Zeitlichen. Auch im echten Gespräch vollzieht sich eine «gegenseitige Soseinsaneignung der Partner bei Belassung ihrer Soseinsintegrität». Die Partner stehen zueinander in einem Verhältnis der besonderen Teilhabe im Sinne der Mitteilung und des Ausdrucks. Der eine Partner kann nur wirklicher Gesprächspartner sein in Teilhabe an dem anderen und umgekehrt. Er teilt dem Anderen einen Sinn oder eine Gesprächsordnung mit, um in seinem Ausdruck im Partner ein «Novum» entstehen zu lassen, das sich gemäß dem besonderen Eigensein des Partners darstellt. Dieser Sinn ist in gegenseitigem aktivem mitteilendem Empfangen und empfangendem Mitteilen. Das Gespräch nun als solches, sofern es eben echtes Gespräch ist, ist mehr als die Summe der Sprechenden, mehr als die Summe der Mitteilungen, so sehr es durch die Sprechenden und in den Mitteilungen konstituiert wird. Das zeigt sich schon darin, daß das Gespräch für den einen der Partner etwas anderes «bedeuten» kann als für den anderen. So sehr es sich erst in den Mitteilungen und durch die Sprechenden konstituiert, liegt es doch in der wesenhaften Disposition, Möglichkeit und Bereitschaft der Partner zu diesem Gespräch auch wieder den Mitteilungen und Sich-Mitteilenden voraus, zumal die Partner ja nur im Gespräch eben «Gesprächspartner» sein können. Es ist den Partnern immanent und transzendent zugleich.

Ausgehend von der Pänomenologie des Menschen hatte H., wie wir sahen, «Wesen, Dasein und Existenzprinzip» als Seinskonstituentien erkannt. Da sich in ihrem gegenseitigen Sich-Konstituieren ein Geschehen vollzieht, das dem Kriterium eines Sinngeschehens (Erfüllung) entspricht, mußte dieses als Sinngeschehen verstanden werden. Im «inneren Prozeß der Verwirklichung» (Aristoteles) werden somit nicht nur Sein und Wesenheit (= Soseinstotal) konstituiert, sondern auch der ontologische Sinn. Das Verhältnis nun der Seinskonstituentien untereinander und zu den Konstituierten (Sein, Wesenheit, ontologischer Sinn) beschreibt H. in einer Weise, die das Sein in einer Gesprächssituation erscheinen läßt. Die Partner sind die Konstituentien «Wesen, Dasein und Existenzprinzip» (im Menschen: Geist, Leib und Personalitätsprinzip). Wie die Gesprächspartner zwar ein Eigensosein haben, aber erst im gegenseitigen Sich-Mitteilen eben zu Gesprächspartnern werden, so bestimmen sich die Konstituentien des Seins gegenseitig hin zu ihrer besonderen Funktion innerhalb der Konstitution von Sein,

Wesenheit und ontologischem Sinn, verlieren nicht sondern finden ineinander ihr besonderes Sosein. «Alle einzelnen Konstituentien haben zwar *in* sich Wirklichkeit, nicht aber für sich. Denn sie könnten nicht bestehen, wenn sie nicht immer schon durchwirkt wären vom einen und einheitlichen Seinsakt des ganzen Seienden, den sie zugleich doch konstituieren» [181]. Wie die Gesprächspartner in mitteilendem Empfangen und in empfangendem Mitteilen den Sinn, das Sein und die Ordnung des Gesprächs ermöglichen, aber selbst wiederum durch das Gespräch bestimmt werden, so gelangen Sein, Wesenheit und ontologischer Sinn im Sich-einander-Mitteilen der Konstituentien zur Existenz, ermöglichen aber zugleich erst den Akt der Konstituentien: «Das Konstituierte ist nicht ohne die Konstituentien; aber die Konstituentien sind auch nicht ohne das Konstituierte» [182]. Wie das Gespräch mehr ist als die Summe der Mitteilungen und Mitteilenden, so liegen Sein, Wesenheit und ontologischer Sinn, so sehr sie erst in ihren Konstituentien wirklich werden, doch diesen voraus. Wie die Disposition zum Gespräch in den Gesprächspartnern erst das Gespräch ermöglicht, das Gespräch aber erst durch die Partner wirklich wird, so sind Sein, Wesenheit und ontologischer Sinn den Konstituentien vorgegeben, um in ihnen erst wirklich zu werden: «Das Sein muß stets und ständig erworben werden, um in Besitz zu sein; und es könnte andererseits nicht erworben werden, wenn es nicht schon Besitz wäre!» [183].

Auch für die Metaphysik der menschlichen Gesellschaft ist die Gesprächssituation kennzeichnend. Wie die einzelnen Partner erst im Gespräch sich zu Gesprächspartnern machen und das Gespräch konstituieren, das sie bereits voraussetzen müssen, um überhaupt Gesprächspartner sein zu können, wie eben Wesen, Dasein und Existenzprinzip sich gegenseitig bestimmen in der Konstituierung von Sein, Wesenheit und ontologischem Sinn, diese Konstituierten aber wiederum nur in Teilhabe an ihnen als sie bestimmender Wirklichkeit erst konstituieren können, so konstituieren die einzelnen Glieder der Gemeinschaft und das Band (in Analogie zum Existenzprinzip) Sein, Wesenheit und ontologischen Sinn der Gemeinschaft, können diese Konstituierten aber nur konstituieren, indem sie an ihnen teilhaben, wie die Konstituentien nur sind in Teilhabe an den Konstituierten [184].

[181] Freiheit u. S. 158.
[182] Ebd. Vgl. Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft, 35 ff.
[183] Freiheit u. S. 158.
[184] Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft (cf. Anm. 130) 90–

Ein Ähnliches gilt für das Verhältnis der «Merkmale» einer Wesenheit untereinander und zu derselben. Wie das Gespräch den Partner zugleich immanent und ihnen gegenüber transzendent ist, so ist die Wesenheit den Merkmalen immanent und transzendent zugleich: «Transzendent, weil sie selbst kein Merkmal ist; immanent, weil sie außerhalb der Merkmale nicht existiert» [185]. Wie die Partner nicht ohne das Gespräch Gesprächspartner sein können, so sind die Merkmale von der Wesenheit abhängig. Wie das Gespräch nicht ohne die Partner sein kann, so ist die Wesenheit, um sein zu können, auf die Merkmale verwiesen. Und wie sich die Partner gegenseitig zu Gesprächspartnern hinbestimmen, so «besteht eine Abhängigkeit der Merkmale voneinander innerhalb der gegenwärtigen Wesenheit» [186]. Wie die Gesprächspartner im Zueinander-Hinstehen das Gespräch konstituieren, während sie es doch zugleich immer schon voraussetzen als das, was ihnen Sinn, Stellung und Rang verleiht und sie erst zu Gesprächspartern macht, so «bauen die Merkmale in diesem 'Zueinander-Hinstehen' (constituere) ein Novum auf, während sie doch zugleich dieses Novum immer schon voraussetzen als das, was ihnen Sinn und Rangstelle anweist» [187]. Das Konstituierte geht nicht im Sosein der Konstituentien auf, wie wohl das Konstituens nicht ohne das Konstituierte ist [188].

Was für die Seinskonstituentien überhaupt gilt, hat freilich auch Geltung für die Konstituentien des menschlichen Seins (Geist, Leib und Personalitätsprinzip). Auch sie stehen untereinander im Gespräch, sind Partner mit eigenem Sosein und doch erst Gesprächspartner im Gespräch, d. h. in der Konstitution von Sein, Wesenheit und ontologischem Sinn. Die Gesprächssituation ist jedoch insofern eine besondere, als sich der Leib nicht in gleicher Weise im Geiste auszudrücken vermag wie der Geist in ihm als seinem «metaphysischen Wort». Dennoch bleibt eine Gesprächssituation, in der der Geist «tonangebend» ist. Indem der Geist den Leib auf seine Bestimmung zur Sachlichkeit anspricht, macht

106. Vgl. ders. Hat die Gemeinschaft ein Sein, das von dem der Glieder zu unterscheiden ist?, Philosophie sociale, Vol. IX, Actes du XIe Congrès international de philosophie, 1953, 42–49. Ders., Philosophische Begründung des Subsidiaritätsprinzips. Das Subsidiaritätsprinzip, Sammlung Politeia, Bd. II, 1953, 19–44.

[185] Philos. A. 139.

[186] Ebd.

[187] Ebd. Freiheit u. S. 57 ff.

[188] Ebd. Vgl. ders., Die Relation der ontologischen Ursprungsrelationen (cf. Anm. 29), 454 ff.

er ihn zum Gesprächspartner, d. h. zu einem Konstituens von Sein, Wesenheit und ontologischem Sinn. Im Angesprochensein durch den Geist teilt der Leib dem Geiste «Ausdrucksmacht, Erdverwurzelung, Strahlkraft, Kommunikationsfähigkeit, Geschichtlichkeit, Weltlichkeit, Sinnerfüllung» [189] mit. Im Angesprochensein des Personalitätsprinzips durch Geist und Leib findet es zu sich, erhält Partnerschaft im Gespräch, d. h. Wirksamkeit innerhalb der Konstitution von Sein, Wesenheit und Sinn und begründet zugleich die Individualität des Ausdrucksgeschehens zwischen Geist und Leib. Wie die Partner im echten Gespräch zur Erfüllung und Entfaltung ihres Soseins im Sich-ineinander-Finden gelangen, so Geist, Leib und Personalitätsprinzip im Gespräch ihrer Konstitution von Sein, Wesenheit und Sinn innerhalb der menschlichen Person [190]. Wie die Gesprächspartner, um Partner sein zu können, das Gespräch voraussetzen, wie wohl sie es zugleich konstituieren, so setzen Geist, Leib und Personalitätsprinzip in ihrer Konstitution von Sein, Wesenheit und Sinn die Konstituierten schon voraus. Wie in einem Gespräch, sofern es noch ein solches ist, der «tonangebende» Partner den anderen doch in der Betätigung seines eigenen Soseins freiläßt, so schenkt der Geist dem Leibe die Freiheit zu eigener Soseinsentfaltung.

Das Typische dieser Gesprächssituation zeigt sich auch in dem Verhältnis zwischen Form und Materie, wie es H. erschaut. Beide teilen sich etwas mit, haben sich etwas zu sagen. Ihr Angesprochensein durch die Form beantwortet die Materie, indem sie sich zur Einheit und Ordnung ihrer Gesprächspartnerschaft zusammenschließt, dem ontologischen Sinn des Gesprächs sich fügt und der Form «Strahlkraft» verleiht. Im Gespräch mit der Materie entfaltet sich die Form in ihrem Sosein, wird welthaft, erdverwurzelt und ausdrucksmächtig. Zwischen ihnen besteht wie im echten Gespräch ein Verhältnis der Teilhabe, gegenseitiger Soseinsaneignung bei Belassung ihrer Soseinsintegrität. Nicht also wie ein toter, nichtssagender Stoff, passive Materie, bloße Möglichkeit steht die Materie der Form gegenüber, sondern als echter aktiver Gesprächspartner [191], so daß jede Abwertung und Geringschätzung der Materie sich als unhaltbar erweist [192]. Alle «Momenttheorien

[189] Mensch u. Materie (cf. Anm. 92), 37.

[190] Vgl. ders., Der Leib und die letzten Dinge, Regensburg 1955, 206 ff.

[191] Autonomismus u. Tr. 121–135. Vgl. ders., Philosophie und Naturwissenschaft II, Die Kirche in der Welt, Jg. 11, 1960, 286 ff.

[192] Soweit die Form mit dem Wesen konspiriert, die Materie das Dasein mitbestimmt, sind Form und Materie an dem Gespräch unter Wesen, Dasein und

– Geist Moment an der Materie, Materie Moment an Geist, Geist und Materie beide Momente an einem Dritten – heben die prinzipielle Spannung von Geist und Materie auf, lassen die Partnerschaft beider und damit auch das schöpferische Ausdrucksverhältnis zu Bruch gehen» [193].

Eine ganz besondere Form des Gesprächs besteht auch zwischen Gott und Welt. Die Vollkommenheit des Sich-Ausdrückens und Sich-Mitteilens Gottes an die Welt besteht darin, daß die Welt im Angesprochensein durch das göttliche Urwort nicht nur zum Gesprächspartner wird, sondern zugleich zu einem Eigensein, das sich als echter Gesprächspartner frei zu entfalten vermag, entlassen wird: «Das Ins-Sein-Rufen Gottes geschieht durch das ewige Wort, ohne welches nichts wurde. Nur deshalb kann der Seinsvollzug des Geschöpfes Antwort sein, weil es zuvor von Gott im Worte angesprochen ist» [194]. Es «antwortet dem Vater nicht nur innertrinitarisch der Sohn ..., sondern es antworten auch außertrinitarisch aus dem Nichts unzählige Stimmen, die in Antwort an den Vater eine Wesenheit, ein Sein und einen Sinn als Abbild und Nachbild der göttlichen Wesenheit, des göttlichen Seins und des göttlichen Sinnes empfangen» [195]. «So ist die Schöpfung Wort Gottes, hineingerufen in das Nichts. Und dieses Nichts 'antwortet' als Sein» [196]. Wie zur Beschreibung der Beziehung, die unter den Gesprächspartnern obwaltet, nie die Kausalrelation dienlich sein kann, sondern nur die höchste Ursprungsrelation der vollkommensten Teilhabe, der Mitteilung und des Ausdrucks, so auch zur Darstellung der «transkausalen» Beziehung zwischen Gott und Welt [197]. Diese Beziehung muß als die höchste Form des Ausdrucks verstanden werden, der nicht durch die Eigengesetzlichkeit und Eigenkausalität seines Ausdrucksmediums begrenzt ist, sondern dieselbe in der vollkommenen Freiheit des Hinausseins über jedes Grund-Folge-Verhältnis in den Dienst des Ausdrucks zu stellen vermag und im schöpferischen Novum seines Ausdrucks zum Eigensein des Gesprächspartners freiläßt.

Existenzprinzip beteiligt. Vgl. ders., Zur Revision des Seinsbegriffs, Philos. Jahrbuch, Bd. 59, 1949, 14–34.

[193] Rehabilitation der Materie 73.

[194] Sein u. U. 122.

[195] Ebd. 122. Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft, 46 ff. Das Band zwischen Gott u. Schöpfung (vgl. Anm. 23), 160–170.

[196] Der Leib und die letzten Dinge 122.

[197] Der Leib u. die letzten Dinge 120 ff. Sein u. U. 124. Das Band zwischen Gott u. Schöpfung, 120 ff., 147–155.

Mit gutem Recht hält H. daher dem Evolutionismus, besonders dem Teilhard de Chardins [198], wie dem Pantheismus [199] entgegen, daß sie diese Gesprächssituation zwischen Gott und Geschöpf verkennen, in der sich beide Partner in ihrem Eigensein belassen, so sehr sie nur im Hinsein aufeinander eben Gesprächspartner sein können (gegen den Deismus) [200]. Teilhard de Chardin kennt eben nicht die Urbeziehung des Ausdrucks [201] und daher auch nicht die des vollkommensten Ausdrucks. «Teilhard wendet die niederen Ursprungsbeziehungen Kausalität und Komposition so total auf alle Seinsbereiche an, und zwar auch auf solche, die eine Interpretation mit diesen Kategorien gar nicht zulassen, daß für die höheren Ursprungsbeziehungen konstitutive Begründung und Ausdruck kein Raum mehr bleibt» [202].

Diese höheren Ursprungsbeziehungen aber hat H. gerade in seiner metaphysischen Phänomenologie erkannt. Während die rationale Methode, die jedes «abgesondert und getrennt» (Descartes) zu fassen sucht, nicht mehr jene feinen Zusammenhänge zu erschauen vermag, die alleine noch die von einem «esprit de finesse» inspirierte Phänomenologie sieht, und sich mit ihren aus rein begrifflichen Distinktionen gewonnenen Schemata den Blick auf die relationalen Gegebenheiten verstellt, geht das Interesse echter Phänomenologie gerade auf das Erspüren der Beziehungen unter den Seienden, unter den Konstituentien der Seienden, unter Konstituentien, Konstituierten und dem Konstitutum: es richtet sich aus auf das Gespräch des Seins. Während die rationalistische klare und distinkte Perzeption am Ende nur noch einzelne «abgesondert und getrennt» erfaßte Wirklichkeitsbereiche in Händen hält als die aus der Methode rationalen Zerschneidens und Zerreißens hervorgehenden Stücke und Brocken der Gesamtwirklichkeit, die sie nun entweder als getrennte Bereiche abrupt und schroff nebeneinander stehen läßt oder mit rationalen Argumenten zu identifizieren sucht, will echte Phänomenologie sich einfühlen in das Miteinander-Atmen der verschiedenen Wirklichkeitsformen. Während am Ende rationalen Sezierens und Analysierens

[198] Ders., Evolution und Schöpfung; Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins, Salzburger Studien z. Philos., Bd. 3, München 1963. Ders., Der moderne Evolutionismus bei Teilhard de Chardin, Die Kirche in der Welt, Jg. 11, 1960, 25–34. Ders., Die Religion auf dem Kampffelde der Schöpfungs- und Evolutionslehre, Lebendiges Zeugnis, 1962, 3–20.

[199] Vgl. Autonomismus u. Tr. 375–395.

[200] Sein u. U. 82 f.

[201] Evolution u. Schöpfung 167.

[202] Ebd. 169.

Sinn und Sein (daher die Spannung zwischen Transzendental- und Naturphilosophie, besonders bei Schelling), Geist und Leib (daher der cartesische Dualismus), Form und Materie (daher die potenzialistische und körper-dingliche Materieauffassung), Gott und Welt (daher der Deismus der Aufklärungszeit), Subjekt und Objekt (daher der Immanentismus) sich unversöhnt und schroff gegenüberstehen und darauf warten, miteinander identifiziert zu werden (daher der Spinozismus, Fichtes Wissenschaftslehre, Schellings Ideal-Realismus, Hegels Panlogismus, Teilhard de Chardins Evolutionismus, die anthropologischen Monismen: Materialismus, Biologismus, Autonomismus, Aktualismus), vermag eine feinsinnige phänomenologische Beschreibung der Beziehungen unter den Seienden und Konstituentien von Sein all diese für den rationalen Blick getrennten Wirklichkeitsbereiche in einem Gespräch miteinander zu entdecken, das sie in Teilhabe aneinander, in gegenseitiger Soseinsaneignung bei Belassung ihrer Soseinsintegrität, das Gespräch des Seins, Sein, Wesenheit und ontologischen Sinn, konstituieren läßt. Solange die Philosophie noch im Banne Descartes' auf der einen und Christian Wolffs auf der anderen Seite stand, konnte sie mit innerer Notwendigkeit nicht die Sicht auf diese fundamentale Gegebenheit freilegen. Auch eine Phänomenologie, die den Immanenzkreis der Bewußtseinsphänomene nur zur Objektseite, nicht aber zum Metaphänomenalen und Metaphysischen hin zu öffnen bereit war, konnte dafür noch nicht frei werden. Erst eine metaphysische Phänomenologie und Metaphänomenologie konnte zu dieser fundamentalen Schau vordringen, sich hineinhören in das Gespräch des Seins und erspüren, «wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem anderen wirkt und lebt» (Goethe). Diesen Weg in eigenständiger und für den philosophischen Fortschritt bahnbrechender Weise gegangen zu sein, ist das unverkennbare Verdienst Hans-Eduard Hengstenbergs. Seine Konstitutionslehre «ist, von der Belastung des Transzendentalsubjektivismus der Linie Kant-Husserl befreit, nichts anderes als Interpretation des Selbstvollzugs des Seienden aus seinen Konstituentien» [203]. In seiner Begründung einer metaphysischen Phänomenologie versöhnen sich Phänomenologie und traditionelle Metaphysik. Metaphänomenologie und metaphysische Phänomenologie gehen Hand in Hand, und es ist ein Weg gezeigt zur Überwindung des Streits zwischen metaphysischer und metaphysikfeindlicher Philosophie.

[203] Philos. A. XI.