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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 21 (1961)

Artikel: Momente der metaphysischen Grundproblematik

Autor: Huber, Gerhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883358

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

Momente der metaphysischen Grundproblematik *

von Gerhard Huber

Die Weise des metaphysischen Fragens im Abendland wird durch jene Doppelheit charakterisiert, die in den Aristotelischen Umschreibungen der *πρώτη φιλοσοφία* hervortritt – man kann sie die Doppelheit des ontologischen und theologischen Fragens nennen[1]. Thema der ersten Philosophie ist einerseits das *Sein* (*τὸ ὄν*), das Seiende als solches, seine Prinzipien und Ursprünge – anderseits ein besonderes Seiendes, das erste, höchste, welches ewig, unbewegt, gesondert ist: das *Göttliche* (*τὸ θεῖον*)[2]. In dieser Polarität, zugleich universale Ontologie und Theologie zu sein, hat sich das metaphysische Denken stetsfort bewegt.

Von da her wird nun auch die eigentliche *Problematik der Metaphysik* bestimmt, das innerlich Problematische an ihr. Die Intention geht einerseits auf Erkenntnis des Seins: Sein soll erkannt werden, weil es grundsätzlich erkennbar ist. Die Intention geht anderseits auf das Göttliche als das ursprünglich, primär Seiende. Und diese doppelte Intention ist von Aristoteles gemeint als eine in sich einheitliche: metaphysisches Erkennen kann beide Themen ineins fassen, weil es vermöge der Intention auf das Erste zugleich universal ist (*καθόλου ὅτι πρώτη*), weil im Ursprung irgendwie das Ganze liegt. Diese Einheit kann als eine Möglichkeit erscheinen, solange das Göttliche im anfänglich griechischen Sinn der einen Wirklichkeit des Kosmos, seiner gegliederten Helle zugehört und darum dem Logos nicht fremd ist. Sie wird aber problematisch in dem Maße, als in einer Wandlung religiösen Erfahrens das Göttliche zunehmend über das Sein der Welt hinausgerückt wird und damit einen irrationalen Charakter gewinnt. Denn nun ist die Frage, ob das Sein selbst sich damit der denkenden Vernunft entzieht. Wenn das *ὄν* dem *θεῖον* in

---

* Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft in Bern am 5. März 1961.

[1] Vgl. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Einleitung)[5], 1949, S. 18.

[2] *Metaph.* E 1.

dieser Bewegung folgt, ist die Erkennbarkeit des Seins und damit die Möglichkeit metaphysischen Erkennens grundsätzlich preisgegeben. Wenn *ὄν* und *θεῖον* auseinandertreten, ist die einheitliche Thematik der Metaphysik gesprengt und die Spannung zwischen dem Sein als erkennbarem und dem unerkennbaren Göttlichen frei geworden.

Seit mehr als zwei Jahrtausenden steht die Metaphysik im Zeichen dieser Problematik. In der neuzeitlichen Philosophie drängt immer mehr die Überzeugung von der Irrationalität des alles fundierenden Seinsbegriffes hervor. Die Gegenwart, soweit ihr Philosophieren die metaphysische Thematik aufnimmt, ist von der Zweideutigkeit eines eigentlich unerkennbaren Seins umwittert. Philosophisch Letztentscheidendes steht auf dem Spiel. Kann Metaphysik noch sein, was sie in ihren Anfängen war: die denkende Eröffnung des Weges zu den Ursprüngen des Seins? Muß die Intention auf *Erkenntnis des Seins* grundsätzlich scheitern? Sie müßte es dann, wenn das Sein selbst den Bedingungen der Erkennbarkeit enthoben wäre. Wird aber das Sein dergestalt zum Alogon gemacht, dann ist die Erkenntnisleistung der Philosophie in ihrer ganzen Ausbreitung fraglich geworden, ja das Leben selbst der Irrationalität anheimgegeben. Denn wie soll Erkenntnis von Seiendem möglich sein, wenn dessen unmittelbares Fundament, das Sein selber, der Erkenntnis sich entzieht? – Auf der andern Seite aber gilt hier die Sorge des philosophischen Denkens dem Göttlichen. Wenn dieses über den Bereich der kosmischen Wirklichkeit hinausgerückt ist in eine prinzipielle Transzendenz ihr gegenüber und so zum Absoluten geworden – wie kann dies *Absolute* dann noch philosophisch gefaßt werden? Wie vermag das philosophische Denken der über das frühere Griechentum hinaus vertieften Erfahrung des Göttlichen zu entsprechen, ohne das preiszugeben, was vom Griechentum her das Philosophische an diesem Denken ist? Erkennbarkeit des Seins, die vor der Abgleitung in einen schrankenlosen Irrationalismus bewahrt, und ein philosophischer Bezug auf das göttliche Absolute, der seine reine Transzendenz bewahrt, vermögen sie im metaphysischen Denken noch zusammenzubestehen?

Der Vortrag, zu dem ich aufgefordert bin, versucht diese Hauptelemente der metaphysischen Problematik in ihrer geschichtlichen Herkunft zu verdeutlichen. Es sollen die entscheidenden *historischen Momente* gezeigt werden, die als *sachliche* Momente des metaphysischen Grundproblems heute noch unbewältigt fortwirken. Daß es sich nur um wenige Hinweise handeln und die systematische Ausarbeitung

des Problems hier nicht gegeben werden kann, versteht sich von selbst[3]. Aber vielleicht vermögen die wenigen Hinweise doch der Besinnung und dem philosophischen Gespräch, das ich suche, näherzubringen.

I.

Zum erstenmal (soweit wir sehen können) wird das metaphysische Thema des Seins im Lehrgedicht des *Parmenides* zu Begriff gebracht: *τὸ ἐόν, ἔστιν, εἶναι.* Aus dem Zusammenhang vorsokratischen Fragens nach dem Kosmos, der vor griechischen Augen stehenden Welt im ganzen, nach ihrem Prinzip (*ἀρχή*), wird hier vom Denken dieser Ursprung als das *Sein* gefaßt und in den Mittelpunkt der philosophischen Besinnung gerückt. Als ungeworden und unvergänglich, weil unvermischt mit dem nicht seienden Nichts, zeitlos im ewigen Jetzt verharrend, überall gleich und von sich selber erfüllt, einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar, ruht es wandellos in sich selbst: das Sein ist, und Nichtsein ist nicht. Bewegung, Veränderung, unterschiedliche Gestaltung, wie Sinne und Meinung der Vielen sie sehen, sind, an dieser unerschütterlich-herzhaften Wahrheit des Seins gemessen, trügerischer Schein, der seine Möglichkeit daraus hat, daß man ein Sein des Nichtseienden für möglich hält. Jedoch: nur das Sein ist, und dieser Eindeutigkeit der dem Denken göttlich enthüllten Wahrheit gegenüber hat der Schein des Nichtseienden keinen Bestand[4].

Für uns Heutige ist es wohl außerordentlich schwer, diesen archaisch einfachen Gedanken in seiner Radikalität nachzudenken, und vielleicht unmöglich, ihn ganz zu verstehen. Eine äußere Zuordnung läßt sich aber doch wohl mit einiger Sicherheit vollziehen. Wenn Parmenides mit solcher Schärfe das Sein vom Nichtsein abhebt und damit hinaushebt über den Schein der kosmischen Mannigfaltigkeit – wenn er es so als das Eine denkt, so ist dies eine Sein doch von der Wirklichkeit des Kosmos nicht unterschieden, sondern diese Wirklichkeit in ihrer Wahrheit selbst. Dies absolut mit sich Identische bedeutet nicht ein gegenüber dem Welthaften anderes, vielmehr dieses

---

[3] Eine ausführlichere Darlegung liegt vor: *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Studia philosophica, Supplementum 6, 1955. Statt Einzelbelege zu geben, wird im folgenden mehrfach auf die Paragraphen dieser Arbeit verwiesen, in denen die Nachweisungen aus den Quellen zu finden sind.

[4] Diels-Kranz 28 B 2, 6, 7 und 8.

selber in der Unveränderlichkeit seiner Wahrheit: das Sein. Die ἀρχή des Kosmos ist das Sein dieses *Kosmos* selbst, sofern es im Denken erfaßt wird als das, was es ist, ohne die täuschende Fügung der Rede, die aus der Meinung (δόξα) stammt.

Gleich im Anfang also der abendländischen Besinnung auf das Sein begegnet dieses als ein *Absolutes*. Es ist das Letzte, worauf das Denken zurückzugehen vermag, weil es an sich das Ursprüngliche, die Wahrheit des Wirklichen selbst ist. Es ist unberührt von der Relativität aller Bestimmungen, die ein Mehr oder Minder enthalten, ein Hier oder Dort unterscheiden, eine Differenz verschiedener Hinsichten fixieren: es ist absolut als die reine Identität, die allen Unterschied und damit die Bezüglichkeit von sich ausschließt. Aber es ist als alles dieses eben die ursprüngliche wahre Wirklichkeit des Kosmos selbst, der dem archaischen Denken der Griechen vor Augen steht.

In der ganzen Tiefe hat die Besinnung auf das Sein und seine Absolutheit erst wieder *Platon* aufgenommen. Der Dialog «Sophistes» ist das großartige Zeugnis einer echten Wiederaufnahme und zugleich Verwandlung jenes archaischen Urgedankens vom Sein auf einer nun freilich ungleich komplexeren Stufe des Denkens. Die parmenideische Absolutsetzung des Seins wird von Platon aufgehoben durch die prinzipielle Anerkennung der Bezüglichkeit dieses Absoluten zu anderem[5]. Gerade das, was Parmenides geleugnet hat, anerkennt Platon in gewisser Weise: das Nichtsein ist, das Sein ist auch nicht. Damit kommt innerhalb des Seins selber zu seinem Recht, was Heraklit (in diesem Sinn der große Gegenspieler des Parmenides in der Vorsokratik) ausgesprochen hat: die Wahrheit der Bewegung, der Veränderung, der Gegensätzlichkeit und des Widerspiels – der Relativität also –, die freilich von Heraklit selbst (darin Parmenides zutiefst verwandt) als die letzte Einheit des in Gegensätzen Auseinandertretenden begriffen worden ist: als die Einheit des Logos, in der «alles eines» ist[6]. Platon jedoch vollzieht diese Vereinigung der Absolutheit und der Relativität des Seins auf der Ebene desjenigen Logos, der von Sokrates her der seine ist: auf der Ebene des dialektischen Logos. Und diesem Logos wiederum entspricht ein Sein, das – deutlicher als bei Parmenides die Wahrheit gegen die Doxa – nun als Sein der Ideen abgehoben wird von dem uneigentlichen der Phaino-

[5] Vgl. dazu Gerhard Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des «Parmenides»*, Basler Diss. 1951.

[6] Diels-Kranz 22 B 50.

mena, der Sphäre des Werdens (die zwar minderen Ranges, aber nicht nichtiger Schein ist). Auf der Stufe des Seins der Ideen geschieht bei Platon die dialektische Vermittlung zwischen Sein als *Ansichsein*, Absolutheit, und Nichtsein als *Bezüglichkeit*, die dem, was ist, notwendig zukommt, weil ein jedes (jede Idee) das, was es an sich selber ist, nur sein kann, indem es zugleich anderes nicht ist. Das Sein des einen ist nur als das seiende Nichtsein des andern. So wird die starre Ruhe des eleatischen Seins im «Sophistes» mit der Bewegung des heraklitischen Logos für die Ideen selbst zur Vermittlung gebracht – gemäß jener naiven Bitte von Kindern, die, vor die Wahl zwischen zwei Dingen gestellt, das eine *und* das andere haben möchten.

Worum ringt Platon, indem er dergestalt an der *γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*, am Gigantenkampf um das Sein, teilnimmt und, wie es scheint, einen tödlichen Streich gegen den Vater Parmenides führt? Er sagt es selber im «Sophistes»[7]: ohne das Miteinander von Ruhe und Bewegung gibt es keine Erkenntnis. Und damit deutet Platon an, daß es ihm um die Bewahrung des philosophischen Grundanliegens des Parmenides zu tun ist: um die *wesensmäßige Erkennbarkeit des Seins.*

Die Entdeckung des Seins bei *Parmenides* ist Entdeckung des Seins durch das *Denken.* Dem *νοεῖν* und nicht dem sinnlichen Meinen ist das eine Sein gegenwärtig; im Denken – und nur in ihm – wird es erkannt. Zum Denken gehört das Sein und zum Sein das Denken, derart daß von der Selbigkeit beider die Rede sein kann: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*[8]. Damit ist durch Parmenides zugleich die wesenhafte Erkennbarkeit des Seins und der notwendige Seinsbezug des Denkens fixiert. Sein: das kann für den ursprünglich griechischen Blick nicht ein in sich Verschlossenes, eine erkenntnisfremde Hypostase hinter dem Sicht- und Denkbaren bedeuten; Sein erschließt sich dem in den Grund der Dinge dringenden Blick des Denkens als das, was dies Denken eigentlich gesucht hat und wobei seine Erkenntnisintention zur Erfüllung kommt. Sein ist wesenhaft erkennbar, dem Denken zugänglich – und darum mit ihm das selbe. Eben diese wesenhafte Erkennbarkeit des Seins wird von *Platon* auf ihre Wurzel zurückgeführt und prinzipiell gefaßt in dem, was er das *Eidos* nennt. Eidos, Idee ist das eigentliche Wirkliche, sofern es das an sich selber

---

[7] *Soph.* 249 b-d.

[8] Diels-Kranz 28 B 3.

erkennbare, auf das Denken hin angelegte: *intelligibles* Sein ist – Sein als *νοητόν*. Diese zur Entfaltung gebrachte Intelligibilität des Seins sprengt freilich die absolut homogene Einheit des parmenideischen *ἐόν*, indem sie erzwingt, daß aus der Fülle der Weltinhalte die Mannigfaltigkeit des Wesenhaften in das Sein selber aufgenommen wird. Das Sein als *νοητόν* ist nicht nur eines, sondern vieles: die Vielheit der in ihrem wesenhaften Was einsichtigen Ideen. Eben damit ist neben der absoluten Identität nun der Andersheit Aufnahme in den Bereich des wahren Seins verstattet, und zugleich ist die Erkenntnis dieses Seins auf die Stufe der Dialektik gehoben, jener Weise des Erkennens, die sich im Zusammenbringen und Sondern, im Identifizieren und Unterscheiden, kurz in der Polarität von Identität und Andersheit als im Sein selbst begründeter vollzieht[9].

Intelligibilität des wahren Seins, begriffen aus dem dialektisch geklärten Verhältnis von *Identität* und *Andersheit* als ontologischen Grundbestimmungen – damit befestigt Platon die Grundeinsicht des griechischen Denkens auf einer höheren, durch die Unterscheidung von sinnlicher Wirklichkeit und eidetischem Sein bestimmten Stufe. Sofern das eidetische Sein das nach Wahrheit und Seinshaftigkeit Ursprünglichere ist, wird mit seiner abhebenden Begreifung als *νοητόν* die wesenhafte Erkennbarkeit des Seins ursprünglich fixiert.

Aristoteles geht hinter die Platonische Unterscheidung des Phänomenalen und des Noetischen, soweit sie die Bedeutung einer ontologischen Sonderung hat, in gewisser Weise wieder zurück. Sinnliches und intelligibles Sein sind ihm nicht zwei verschiedene Bereiche. Aber er hält an der Platonischen Einsicht insofern doch grundsätzlich fest, als ihm das sinnlich Seiende in seiner substantiellen Realität intelligibles Eidos ist: die dem Stoff innewohnende wesenhafte Form, auf die sich der *λόγος τῆς οὐσίας*, der artikulierende Begriff des jeweiligen Seins bezieht. Die Überzeugung von der primären Intelligibilität des Wirklichen wird von Aristoteles grundsätzlich festgehalten. Sie meldet sich ausdrücklich etwa in jenen Erwägungen, die das Erste als das am meisten Wißbare (als das, worauf das Wissen vor allem geht) bezeichnen und diese Stellung der *οὐσία* zuweisen[10]. Die Seiendheit (*οὐσία*, Substanz) ist das am meisten und eigentlich Wißbare, weil sie das Intelligible schlechthin, das Eidos, ist.

---

[9] Vgl. *Das Sein und das Absolute*, a. a. O. §8.

[10] *Metaph.* 996b13-14, 1003b16-19.

II.

Parmenides, Platon, Aristoteles: damit ist ein Höhenweg des griechischen Denkens über das Sein bezeichnet. Sein wird dem Denken zugeordnet als das eigentlich zu Erkennende und am meisten Erkennbare. – Wenn wir nun von da einen Sprung in die *Gegenwart* tun, so finden wir uns in einer völlig veränderten philosophischen Lage.

Das Sein steht auch hier wieder vielfach im Mittelpunkt der philosophischen Besinnung[11]. Bei *Heidegger* etwa ist die Seinsfrage *die* Grundfrage der Philosophie: Grundfrage als Frage, zu der alles Fragen des Denkens zurückführt – ja in gewisser Weise sogar die einzige Frage des wesentlichen Denkens überhaupt. Sein ist das eigentlich zu Erkennende: das der Erkenntnis Aufgegebene. Aber zugleich ist (in Heideggers Entwicklung immer deutlicher) dies Sein das eigentlich Unerkennbare. Während in «Sein und Zeit» die Seinsfrage in der Intention auf eine mögliche Antwort neu gestellt worden ist (nämlich in der Richtung auf eine Interpretation des Sinnes von Sein aus dem Horizont der Zeit), entfernt sich das spätere Denken Heideggers immer mehr aus dem Bereich, der unter Bedingungen eines für sinnvoll gehaltenen Antwortens steht, und gefällt sich im mannigfach deutenden Hinweis, daß die geschichtliche Wahrheit des Seins heute in seiner Verborgenheit liege. Die Doppelheit von Verborgenheit und Unverborgenheit im anfänglichen Begriff der Wahrheit hat sich in der verbergenden Entbergung immer mehr zur Verbergung geneigt. Dies hat bestimmte Gründe in der Fragwürdigkeit des ursprünglichen Ansatzes von Heideggers Philosophieren in «Sein und Zeit». Die sich vordrängende Seinsverborgenheit – von ihrem Künder als metaphysisches Geschick begriffen – entspricht faktisch der Undurchführbarkeit eines transzendental-subjektivistischen Ansatzes in der Frage nach dem Sein. Aber darüber hinaus liegt in der Weise, wie sich innerhalb des Heideggerschen Philosophierens das Sein immer mehr der Bestimmung durch das fragende Denken entzieht, ein grundsätzlich bedeutsamer Sachverhalt. Dies Sein – der zum Seienden gehörige Grund, von dem her es als Seiendes bestimmt ist und auf den hin es verstanden wird – ist als Grund wesenhaft unergründlich. Seine Verborgenheit ist nicht allein die faktisch-vorläufige einer bestimmten geschichtlichen Erkenntnissituation, innerhalb deren uns der Zugang

[11] a. a. O. §1.

zum Eigentlichen verschlossen bleibt. Jene Verborgenheit des Seins ist die Verborgenheit dessen, was sich als letzter Grund wesenhaft in der Verborgenheit hält. Die Wahrheit des Seins ist wesenhafte Verbergung. Das eigentlich zu Erkennende und dem Erkennen Aufgegebene ist das eigentlich Unerkennbare.

Eine vergleichbare Situation finden wir bei *Jaspers*. Sein wird als das Umgreifende bestimmt, das in der nach Subjekt und Objekt gespaltenen Erkenntnis nicht eigentlich zur Gegebenheit und zur Erkenntnis kommen kann, weil es weder Subjekt noch Objekt, sondern das sie eben Umgreifende ist. Zugang zum Sein ist nur im Transzendieren des Objektes zu gewinnen, in einer Bewegung, die aber als Erkenntnis in dem Maße notwendig leer bleibt, als sie ihren Sinn im Hinausgehen über das Gegenständliche hat. Sein ist immer nur das, was im Gegenständlichen als Ungegenständliches sich ankündigt, nie aber sich zeigt, weil alles Sichzeigende notwendig in die Fanggrube der Gegenständlichkeit fällt. Das Sichankündigen des Seins erfüllt sich in keinem Sichzeigen. Die transzendierende Bewegung bleibt das leere Meinen eines Mehr über das jeweils Gegenständliche hinaus, das als Bewegungsrichtung einen Sinn (nämlich die Intention auf das Umgreifende) hat, aber nicht die Bedeutung einer Erkenntnis, da Erkenntnis nur ist unter der Bedingung der Spaltung zwischen Gegenstand und Bewußtsein. Allerdings bleibt es im Jaspersschen Philosophieren nicht bei dieser einen leeren transzendierenden Intention auf das Sein überhaupt, sondern das dergestalt nicht gewußte, aber vergewisserte Sein spaltet sich als das Umgreifende ursprünglich in die Weisen des Umgreifenden (wie Bewußtsein überhaupt, Welt, Existenz, Transzendenz usf.). Sein als transzendierend über das Gegenständliche hinaus erfahren ist je schon in besonderen Weisen des Seins für uns da. Die besonderen Weisen des Umgreifenden haben ihre je besondere Bestimmtheit, die aber wiederum keine gegenständliche, sondern je eine Art von Gegenständen umgreifende Weise ist. Das Sein selbst ist das unfaßbare Eine in diesen Weisen des Umgreifenden und über sie hinaus.

Es wäre nun gewiß unzureichend, im Blick auf solches zeitgenössisches Philosophieren, wie wir es an Heidegger und Jaspers in Erinnerung gerufen haben, einfach von «Irrationalismus» zu sprechen. Aber im Vergleich dieser modernen Philosopheme mit jenen Grundgestalten griechischen Denkens, von denen die Rede war, drängt sich doch die Feststellung auf: an die Stelle der Intelligibilität des Seins ist

seine prinzipielle *Inintelligibilität* getreten. Diese kann methodisch subtil ausgearbeitet sein, wie bei Jaspers anhand der Kantischen Unterscheidung von Verstand und Vernunft, oder sich in vielleicht tiefsinnigen Andeutungen über das Seinsgeschick bekunden, in denen die Denkform des Mythos restituiert scheint, wie bei Heidegger. Aber mag nun der Weg der logisch-methodischen Ausarbeitung der spekulativen Denkform oder der ihrer Verhüllung in einer verdünnenden Erneuerung mythischer Sprechweisen beschritten werden, der philosophisch entscheidende Sachverhalt bleibt deutlich: die Intelligibilität des Seins als des eigentlich zu Erkennenden und Erkennbaren ist seiner Inintelligibilität als des eigentlich Unerkennbaren gewichen. Dies zeitgenössische Denken befindet sich in äußerster Gegenstellung zum Grundgehalt der griechischen Seinsphilosophie.

In anderer Hinsicht scheint dies freilich nicht zuzutreffen. Heideggers Ansatz in «Sein und Zeit» versucht ausdrücklich, die ontologische Grundintention der griechischen Philosophie, wie sie sich insbesondere bei Platon und Aristoteles ausgebildet hatte, in der Zwischenzeit aber fallengelassen worden ist, auf höherer Stufe wieder aufzunehmen. Inwiefern hier wirklich eine Kontinuität gegeben ist, kann sich aber nur zeigen, wenn über die *fundamentale* philosophische *Funktion*, die das *Sein* im griechischen Philosophieren gehabt hat, hinlängliche Klarheit besteht.

Für die griechische Philosophie bis auf Platon mag in einer Abbreviatur gelten: Sein ist Ursprung als selbst die Wirklichkeit dessen, was aus ihm entspringt. Es ist *Ursprung*: das Woraus und Wodurch des in der Welt unmittelbar Begegnenden – nicht dieses in seiner Unmittelbarkeit selbst, sondern sein Anderes, auf welches das Begegnende zurückgeführt werden muß als das, wodurch es ist und von dem her es erkannt werden kann. Aber das Sein ist dergestalt Ursprung als zugleich die *Wirklichkeit dessen*, was aus ihm entspringt: es ist dessen Anderes so, daß es mit ihm eins ist – nicht an der Oberfläche seiner unmittelbaren Sichtbarkeit, sondern in der Tiefe seines Wesens. In dieser Weise bestimmt sich das Verhältnis des Seins zur vielheitlichen Welt bei Parmenides: das Sein ist der der Welt selbst zugehörige Grund als ihre wahre Wirklichkeit, ihr begründendes Anderes als ihr wahres Wesen. In dieser Weise bestimmt sich auch das Verhältnis von Einzelding und wesenhafter Substanz bei Aristoteles: Die Seiendheit (*οὐσία*, substantia) ist als einwohnendes Eidos das Wirkliche des stofflichen Einzeldinges. Im Unterschied von Stoff und Form liegt

die Andersheit, die den Ursprung vom Entspringenden sondert; in der substantiellen Identität der aktualisierenden Form mit dem aktualisierten Stoff liegt die Selbigkeit des Einzelnen mit dem Universellen. Und was die reine, stofflose Seiendheit der ersten Beweger betrifft, so ist durch ihre Zugehörigkeit zum Kosmos als dem einen ganzheitlich geordneten Bewegungs- und Verwirklichungszusammenhang auch innerhalb dieses weitesten Horizontes der Ursprung im teleologisch-bewegenden Sinne eins mit dem, was in ihm gründet. Am lockersten scheint die Beziehung zwischen Ursprung und Entspringendem im Platonischen Ansatz, der sie als Eidos und Erscheinung sondert (den *χωρισμός* vollzieht): die Erscheinungen sind schlechthin das andere (*τὰ ἄλλα*) gegenüber ihrer Idee. Aber auch bei Platon besteht eine Gegenrelation der Selbigkeit, sofern die Idee gedacht wird als das, was die erscheinenden Dinge in ihrem eigentlichen Selbst sind (*τὰ καλά – αὐτὸ τὸ καλόν*). Auch hier also ist das Sein als Ursprung zugleich das Selbst des Entspringenden.

Man kann dieses Ursprungsverhältnis, einem seit Husserl beliebten Bild näher bestimmten Sinn gebend, so ausdrücken, daß man sagt: Sein als Ursprung ist für dies griechische Denken der äußerste *Horizont der Welt*. Als Horizont ist es das Anfängliche und Umfassende, das dem Welthaften wesentlich zugehört. In dieser horizonthaften Zugehörigkeit des Seins zum Kosmos ist es dann zugleich begründet, daß das Sein das *Göttliche* im genuin griechischen Sinne sein kann. Sein ist Ursprung der göttlich durchwalteten Welt und damit ihre Göttlichkeit selbst. Dies gilt für Parmenides ebenso wie für Aristoteles. Es gilt auch für Platon, sofern ihm das Sein der Ideen ein Göttliches und darin Ursprung auch der Göttlichkeit der Götter ist (.. *πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν*)[12]. Das Sein in diesem griechischen Sinn ist Horizont der Welt als das Göttliche in seinem Ursprung.

Diese formale Funktion des Seins rein als solche kehrt in gewisser Weise auch im *heutigen* Philosophieren wieder. Auch hier ist das Sein Horizont der Wirklichkeit überhaupt – oder (bei Jaspers) sogar das, woraufhin jeder Horizont überschritten wird. Und es ist zugleich der philosophische Repräsentant des Göttlichen – oder (bei Heidegger) sogar das, was noch über Gott und Götter hinausliegt. Insofern besteht eine formale Kontinuität zwischen der griechischen und der heutigen Frage nach dem Sein. Aber der entscheidende Unterschied

---

[12] *Phdr.* 249c.

dieser modernen Seinskonzeptionen von der griechischen liegt in der eigentümlichen *Inintelligibilität* des Seins, das den *Horizont* der Welt und das darüber hinaus gesuchte *Göttliche* seinem letzten Sinne nach bestimmt. Dieser radikale Unterschied ist in der abendländischen Philosophie längst angebahnt und ausgebildet. Es ist die zentrale These innerhalb der Zusammenhänge, die ich hier anzudeuten versuche, daß dieser radikale Unterschied seine Wurzel hat in der Wandlung, die sich im Verständnis des Göttlichen vollzogen hat vor allem durch den christlichen Gottesbegriff, wie er für die philosophische Seinsspekulation bestimmend geworden ist. Der wesentliche Vorgang ist die *Verwandlung* des griechischen *Seinsverständnisses* innerhalb der philosophischen Auslegung des *christlichen Gottesgedankens*.

Bevor wir aber diesen Vorgang bei Augustin ins Auge fassen können, müssen wir die ihm vorausliegenden Wandlungen im griechischen Verständnis des Göttlichen näher betrachten.

III.

Nicht nur die griechische Deutung des Seins ist für unsere Zusammenhänge wichtig, sondern vor allem die dem Griechentum zugehörige Entwicklung der *Problematik des Absoluten*. Ihr gilt nun unsere Aufmerksamkeit.

Die griechische Philosophie ist in der Tat nicht dabei stehengeblieben, das Göttliche in den Horizont ihrer Seinserfahrung zu bannen. Für *Parmenides* ist das Sein das Absolute, vermöge der Begrenzung des Horizontes auf das Kosmisch-Welthafte. Jene Kritik, die *Platon* am Parmenideischen Seinsbegriff übt, indem er Nichtsein als Andersheit in die Grundbedeutung des Seins als des Intelligiblen aufnimmt, bedeutet eine innere Relativierung der Absolutheit des Seins. Aber diese Relativierung des Seins geht bei Platon damit zusammen, daß sich ihm ein Absolutes in neuer Gestalt heraushebt, welches vom dialektisch begriffenen Sein als dem Einen und Vielen abgehoben ist als das, was nur Eines und darum auch nicht einmal Eines ist: das Gute als *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, das Göttliche in der höchsten Bedeutung[13]. Platon gewinnt gegenüber dem kosmisch immanenten Seinsverständnis des Parmenides die Ausrichtung auf *Transzendenz*, wie sie im griechischen Denken vor ihm fehlt. Diese Gewinnung der Tran-

[13] *Resp.* 509b, *Parm.* 141e – und dazu die zitierte Dissertation.

szendenz vollzieht sich in zwei Stufen: als Abhebung des eidetischen Seins von der Welt des erscheinungshaften Werdens und als Heraushebung aus dem Umkreis eidetischer Seinshaftigkeit jenes Einen und Letzten, das nun das wahrhaft Absolute ist. Wie sich die Ideen zu den Erscheinungen verhalten (berichtet Aristoteles über Platon[14]), so verhält sich zu den Ideen das Eine.

Dies Ausgreifen in die Dimension reiner Transzendenz ist eine philosophisch grundlegende Leistung Platons. Zu voller systematischer Deutlichkeit kommt sie (jedenfalls für uns, die wir nur Platons Dialoge besitzen, nicht aber seine esoterische Lehre kennen) erst in der spätantiken Ausformung durch den Neuplatonismus *Plotins* – hier gesteigert durch die allgemeine Wandlung des religiösen Empfindens und Denkens zum Weltjenseitigen hin. Da überdies in der Interpretation Platons die behauptete Stufung seines Transzendenzdenkens nicht unbestritten ist, mag es genügen, das problemgeschichtlich Wesentliche in der Plotinischen Ausformung in Erinnerung zu bringen.

Das philosophisch Entscheidende ist die *Unterscheidung*, die Plotin zwischen der ersten und der zweiten Hypostase, dem *Einen* und dem *Geist* durchführt. Damit kommt das transzendente Absolute zur Abhebung vom intelligiblen Sein. Das Göttliche auf der höchsten Stufe wird hinausgerückt über das Sein und damit hinausgehoben auch über die dem Sein wesenhaft eigene Erkennbarkeit, so jedoch, daß das intelligible Sein als eine eigene hypostatische Stufe bestehen bleibt.

Der *Geist* (*νοῦς*) ist die (gegenüber dem sinnlichen Kosmos selbst schon transzendente) Stufe des Seins, die Stufe der Idee, der intelligible Kosmos. Für seine Struktur gilt, was Platon im «Sophistes» als Grundgesetz des Seins herausgearbeitet hat: das Zugleich von Identität und Andersheit, von Ruhe und Bewegung. Dies geistige, intelligible Sein ist Vielheit in der Einheit, nach Gattungen und Arten geordnete Mannigfaltigkeit der Ideen in einem unendlichen Ganzen, das in sich different, bestimmt, eben *eidetisch strukturiert* ist. Darum ist dies Sein das in eigentlicher Erkenntnis, dem anschauenden Denken (*νοεῖν*), wesenhaft Erkennbare. Es ist die transzendente Realität, zu der sich das seinsuchende Denken, die erfüllungheischende Intention der vernünftigen Seele, erhebt und worin sie eine Erfüllung findet[15].

---

[14] Vgl. *Metaph.* 988a 10-11.
[15] a. a. O. §9.

Mit der Erhebung zur Stufe des seinshaften Geistes hat jedoch für Plotin die transzendierende Bewegung in die Dimension des Ursprunges noch nicht ihr Ziel erreicht. Der Geist als Kosmos der Ideen ist einheitliche Mannigfaltigkeit (ἓν πολλά). Dieser Vielheit muß (gemäß dem platonischen Grundgedanken des Rückganges von der Vielheit auf die Einheit) eine Einheit zugrunde- oder vorausliegen, die keine Vielheit mehr ist: das absolute, von jeder Mannigfaltigkeit abgelöste *Eine* (τὸ ἕν). Erst mit ihm ist die höchste Stufe des Göttlichen, der begründenden Ursprünge erreicht.

Plotin denkt den Gedanken mit radikaler Konsequenz zu Ende. Das Eine ist ohne Vielheit. Es ist nicht Mannigfaltigkeit von Ideen, weil es keine Andersheit in sich hat, keinen inneren Unterschied. Als indifferent ist es ohne Bestimmtheit – und darum ist es nicht Sein. Denn zum Sein gehört ebenso wie die Identität die Differenz, die erst Bestimmtheit, Gestalt verleiht, zum Eidos in der Mannigfaltigkeit der Ideen macht. Als absolut unbestimmt, indifferent, ist das Eine nicht Sein, sondern *jenseits des Seins*[16]. Sein steht auf der Stufe des Geistes. – Das Eine ist nicht nur nicht Sein, es ist auch nicht Geist: es denkt nicht. Denn um geistig zu sein, bedürfte es der innern Differenz. Denken ist nur als Bezug zum Sein, beruht auf der Differenz von Denkendem und Gedachtem, auch wenn dieser Unterschied zugleich aufgehoben ist in die Identität von Denken und Sein. Wo die Differenz keinen Raum hat, ist kein Denken. Das Eine denkt nicht: es ist nicht Geist, sondern *jenseits des Geistes*[17].

Das Eine ist weder Sein noch Geist, vielmehr jenseits von beidem. Die Negation hat hier nicht den Sinn einer Minderung, sondern den der Steigerung, des Darüber-hinaus. Aber es ist charakteristisch für die Plotinische Weise des Philosophierens über das Absolute, daß jeder Versuch, es positiv zu fassen, im Uneigentlichen bleibt. Vom Einen sagen wir, was es nicht ist; was es aber ist, sagen wir nicht. Die *Negation* hat in der gedanklichen Annäherung an das absolut Transzendente den Vorrang. Das bedeutet aber, daß wir eigentlich das Eine nicht zu erkennen vermögen. Es untersteht nicht den Bedingungen der Erkennbarkeit: es ist *jenseits der Erkenntnis*[18].

Das Absolute wird vorzugsweise das Eine genannt, womit seine

---

[16] a. a. O. §11.
[17] a. a. O. §13.
[18] a. a. O. §15 und 16.

absolute Einfachheit zum Ausdruck kommt. Aber es ist eigentlich auch nicht als Eines auszusagen. Jede Prädikation setzt voraus die Zweiheit dessen, was bestimmt werden soll, und dessen, wodurch es bestimmt wird: die Zweiheit von Subjekt und Prädikat, die ontologisch in der Determinationsstruktur des Etwas und seines Soseins gründet. Solche Determinationsstruktur kann es aber im absolut einfachen Einen nicht geben und darum auch keine Aussage von ihm. Erkenntnis als hinblickendes Erfassen von etwas ist hier nicht möglich. Das Absolute entzieht sich wesenhaft der Erkenntnis, die als Erkenntnis von Sein in der Zweiheit von Denken und Gedachtem steht und das Erkannte in der artikulierenden Dualität des «Etwas-als-etwas-erkennens» faßt. – Diese *Unerkennbarkeit des Absoluten* ist nicht etwa Folge der Schwäche menschlicher Erkenntniskraft – Erkenntnis ist für Plotin in übermenschlicher, göttlicher Weise auf der Stufe des Geistes für jeden, der sich dahin erhebt, ungebrochen wirklich. Die Unerkennbarkeit des Absoluten folgt vielmehr notwendig daraus, daß es als absolut Einfaches vor jeder Vielheit und Unterschiedenheit liegt und darum nur in einem Gedanken erreicht werden kann, in dem das Denken sich aufhebt.

In dieser Gestalt des vom Sein unterschiedenen, weil ihm noch überlegenen Absoluten begegnet uns am deutlichsten innerhalb der abendländischen Philosophie und in völliger Reinheit des Gedankens die Konzeption des *absolut transzendenten* Göttlichen, das seinem Wesen nach ein *Unerkennbares* sein muß. Hier, bei Plotin, wird philosophisch zur Klarheit gebracht, daß das denkende Erkennen als Bewegung nur in dem zur Ruhe kommt, was seinem Wesen nach dies Erkennen so übertrifft, daß es vermöge seiner Eminenz ein Unerkennbares für jegliches Erkennen ist. Erkenntnis erfüllt sich nur in dem, was sie als Erkenntnis aufhebt.

Bei Plotin hat dieser letzte, das Erkennen am Absoluten zur Aufhebung bringende Gedanke den Sinn der mystischen Einung mit dem Absoluten. Zum Absoluten tritt der Erkennende nur in Beziehung, indem er im Vollzug einer Bewegung, die ihn über das Sein des Geistes hinaushebt, heraustritt aus der Geistigkeit, die *Ekstasis* vollzieht, die die Aufhebung jeder Beziehung zum Einen bedeutet, weil sie mit ihm eins werden läßt. Die Intention auf das Absolute, das für die Annäherung daran bestimmt ist, das unterschiedslose Eine zu sein, kann sich in der Tat nur erfüllen, indem der sich Annähernde alles Unterscheidende fahren läßt: in der Aufhebung der Andersheit ist die

reine Identität verwirklicht. Nur die Ekstasis des Erkennens aus sich selber kann die Einheit mit dem Absoluten herstellen.

Wir haben hier den Ton nicht auf das mystische Erleben zu legen, das bei Plotin gewaltig anklingt, sondern auf die philosophischen Implikationen dieser Fassung des Absoluten. Dies Absolute ist schlechthin transzendent, jenseits von allem, was im Horizont des Denkens und des Seins, im Horizont von Andersheit und Vielheit, sich bestimmen läßt. Es ist das *absolut transzendente Absolute*, zu dem der Zugang nur in der radikalen Entäußerung liegt, dem denkbar radikalsten Hinaustreten des Menschen aus sich selber bis zum Aufgehen im Anderen. Diese radikale Entäußerung, worin der Mensch seiner selbst sich entäußert, bestimmt den letzten philosophischen Sinn des Plotinischen Denkens. Aber zugleich ist charakteristisch, daß das Transzendieren bei Plotin in einer stufenhaften Weise geschieht. Indem das Absolute als das schlechthin Einfache vom Sein als dem different-mannigfaltig Bestimmten abgehoben wird, erweist sich das *Sein* als ein Vorletztes, das in seiner erkenntnismäßigen Bedeutung zwar gleichsam verschwindet, wo der letzte Schritt, die Einung mit dem Absoluten, geschieht, das aber davon abgesehen seine eminente Bedeutung als Wirklichkeit des wesenhaft Intelligiblen auf der Ebene der erkenntnismäßigen Wahrheit behält.

Plotin hält also an der griechischen Grundkorrelation von Sein und Denken auf der Stufe des transzendenten Geistes fest, und damit an der wesenhaften *Intelligibilität des Seins* (die er sogar in neuer und gewandelter Weise aus der parmenideischen Formel der Identität von Denken und Sein interpretiert). Aber zugleich überhöht er diese Grundrelation durch ein radikales Ausgreifen in die Dimension des ihr gegenüber noch Transzendenten, in der er das eigentliche Absolute als ein vom Sein Verschiedenes, das *transzendente Absolute*, findet, das eben darum wesensmäßig *der Erkenntnis entzogen* ist.

IV.

Das weitere Schicksal der metaphysischen Spekulation im Abendland scheint mir nun dadurch bestimmt zu sein, daß im Rahmen des christlichen Philosophierens sich die ontologische Interpretation des Gottesgedankens im Zeichen einer *Verschmelzung* dessen vollzieht, was Plotin als *Sein* und als *transzendentes Absolutes* bedeutungsvoll unterschieden hat. Augustin ist es gewesen, der diese Verschmelzung in

geschichtlich wirksamer Weise zur Geltung gebracht[19] und damit dem grundlegenden Seinsbegriff jene Zweideutigkeit verliehen hat, die noch in der Gegenwart das zu innerst Bestimmende ist. Damit wird in denkbar prinzipieller Weise das Sein mit der Unerkennbarkeit des transzendenten Absoluten behaftet, wiewohl es als Sein noch immer die Bedeutung des Essentiell-Eidetischen haben soll. Zugleich aber wird das Transzendent-Absolute in den Horizont des Seins hereingezogen und damit der Fragwürdigkeit einer Bestimmtheit ausgeliefert, die ihm als in reiner Transzendenz gedacht doch nicht zukommen kann. Dies beides geschieht unter der Wirkung des zentralen christlichen Dogmas im Bereich der philosophischen Spekulation.

Augustin hat, bekanntermaßen, sein philosophisches Denken im Hindurchgehen durch den Neuplatonismus und dann in der Auseinandersetzung mit ihm auf dem Standpunkt des christlichen Glaubens ausgebildet. Es ist klar, daß der Christ gewordene Augustin nicht bei der Dreiheit der ursprünglichen Hypostasen (Seele, Geist, Eines), wie Plotin sie fixiert hatte, stehenbleiben konnte; denn in dieser Dreiheit kommt das antike Bewußtsein der gestuften Pluralität des Göttlichen zur Geltung. An die Stelle der hierarchischen Stufung des Göttlichen muß die Wirklichkeit des einen Gottes treten. Aber ebenso deutlich ist die Neigung des frühen Augustin, die christliche Mannigfaltigkeit des Göttlichen, die *Trinität* der Personen in Gott, zunächst nach Analogie der neuplatonischen Hypostasenordnung zu begreifen. Insbesondere zeigt sich die anfängliche Tendenz, das Verhältnis des Sohnes zum Vater in Entsprechung zum Verhältnis, wie es Plotin zwischen dem Geist und dem Einen gedacht hat, zu deuten. So kann etwa der Sohn als «intellectus in quo universa, vel ipse potius universa» (als Geist, in dem alles ist oder der vielmehr selber alles ist) unterschieden werden vom Vater als dem «praeter universa universorum principium» oder «parens universitatis» (dem Ursprung von allem, der außerhalb von allem ist, oder Vater der Allheit)[20]. Der Sohn ist dabei näher «forma omnium» (die Form aller Dinge), während der Vater als «unum de quo est» (das Eine, aus dem jene Form ist) bezeichnet wird[21]. In solchen Wendungen entspricht die trinitarische Person des Sohnes ganz offenkundig dem formhaften Sein des neu-

---

[19] Über die Vorbereitung dessen durch Marius Victorinus vgl. a. a. O. §18-22 und 27.

[20] *de ord.* II 26, 47.

[21] *de ver. rel.* 81.

platonischen Geistes und der Vater dem Einen als jenem noch übergeordnetes Prinzip.

Freilich für den zum Christentum bekehrten Augustin ist das orthodoxe Dogma von der Wesensgleichheit *(Homousie)* des Sohnes mit dem Vater von vornherein verbindlich. Darum kann es bei solchen neuplatonischen Analogien, die beim Wort genommen eine Unterordnung der trinitarischen Personen (Subordinatianismus) an die Stelle ihrer Gleichheit setzen, sein Bewenden nicht haben. Die explizite Spekulation Augustins über das Geheimnis der Trinität drängt vielmehr mit zunehmender Eindeutigkeit darauf, die Gleichheit der Personen als Identität ihres Wesens herauszuarbeiten und möglichst weitgehend die Elemente auszuschalten, die in der überlieferten Trinitätsvorstellung eine Unterordnung andeuten. Gott als das eine Wesen, das dem Unterschied der drei Personen zugrundeliegt, ist die *summa essentia.* Die philosophische Problematik des Augustinischen Gottesbegriffes ist in der Bedeutung dieser summa essentia konzentriert. Stellt man sie in die Perspektive ihrer Herkunft vom Neuplatonismus ein, so hellt sich der philosophische Sinn dadurch auf, daß man das Sein Gottes in seiner expliziten Struktur aus der Verschmelgung der beiden ersten Hypostasen Plotins zu begreifen versucht[22].

In der Tat ist für Augustins Verständnis der summa essentia kennzeichnend, daß es Züge einerseits des neuplatonischen Geistes als des Kosmos der Ideen, anderseits aber des absoluten Einen auf das Sein Gottes überträgt. Augustin folgt der (in ihrer Herkunft noch immer ungenügend aufgehellten[23]) Anschauung, wonach die *Ideen* Gedanken Gottes sind. Dabei[24] werden die Ideen zunächst der Person des Sohnes, dem verbum, insbesondere zugewiesen; aber die zunehmende Betonung der Wesensgleichheit von Vater und Sohn macht es notwendig, das Sein der Ideen und die Erkenntnis, in der die Ideen ihr Sein haben, gleichsam zurückzuverlegen in die identisch eine Wesenheit, die den trinitarischen Personen gemeinsam ist. Nun ist aber auf der andern Seite – eben vom plotinischen Einen her – diese höchste göttliche Wesenheit von höchster *Einfachheit.* Gott ist «simplex natura»[25], Vater und Sohn sind «in gleicher Weise einfach» (pariter

---

[22] a. a. O. §24.

[23] Vgl. zuletzt: Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. V, *Les sources de Plotin,* 1960, p. 398ss., 417s., 424.

[24] a. a. O. §26.

[25] *de trin.* XV 8.

simplex)[26]. Das geistige Sein des göttlichen Wesens ist zugleich Träger jener höchsten Bestimmung, die Plotin dem Einen vorbehalten hat: der absoluten Einfachheit. Wenn es aber mit solcher Einfachheit des göttlichen Seins Ernst gilt, dann kann von einer Vielheit der Ideen im Geiste Gottes eigentlich nicht mehr die Rede sein. An die Stelle der unterschiedenen Wesensformen tritt die «forma simplex»[27], in der alles Unterschiedene eins ist, so wie der Sohn mit dem Vater (nämlich eben im Wesen) eins ist[28].

Daß es Augustin mit der Behauptung der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins – mit der Übertragung also des Grundcharakters des neuplatonischen Absoluten auf das Sein des ideenschauenden Geistes – ernst ist, wird noch in einem andern Zusammenhang deutlich[29]. Es ist eine notwendige Konsequenz der aus dieser Verschmelzung resultierenden Seinsstruktur, daß die Wesensprädikate Gottes wie Größe, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Glückseligkeit, Wahrheit, Unvergänglichkeit nicht nur mit dem substantiellen Sein Gottes, sondern eben darum auch untereinander ohne Unterschied eins sind. Vermöge seiner Einfachheit ist jeder Unterschied, die Andersheit als solche aus dem Sein Gottes ausgeschlossen. Der Grundcharakter dieses Seins ist die *Indifferenz*. Nur den Unterschied der trinitarischen Personen muß Augustin dem Dogma gemäß anerkennen, wiewohl er nicht zu sagen vermag, worin dieser relative Unterschied innerhalb der essentiellen Indifferenz des Wesens eigentlich besteht, was «Person» hier eigentlich bedeutet[30]. Das Sein Gottes ist eine «simplex multiplicitas» und «multiplex simplicitas»[31]: einfache Vielfalt und vielfache Einfachheit – so stehen die gegensätzlichen Prädikate des neuplatonischen Einen und des neuplatonischen Seins unvermittelt nebeneinander und fallen unbegreiflich zusammen («incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit»)[32].

Worin besteht die philosophische Bedeutung dieser entscheidenden Festlegungen? Gottes Sein wird als das unbegreifliche begriffen. Es ist darum unbegreiflich, weil es Unbegreifliches in sich zusammen-

---

[26] *civ. dei* XI 10.
[27] *de trin.* XV 25.
[28] *de trin.* VI 11.
[29] a. a. O. §25.
[30] a. a. O. §27.
[31] *de trin.* VI 6.
[32] *civ. dei* XII 19.

begreift – nämlich zugleich formhaft-eidetisches Sein des Geistes und absolut einfaches Eines sein muß. Sein und Absolutes werden in der summa essentia Augustins eins: *absolutes Sein.* Das Sein ist aus platonischer Wurzel essentia, forma, idea: eidetisch formhaftes Sein. An sich selbst schon welttranszendent gedacht, erfährt es nun aber eine Steigerung in die Dimension der höchsten und äußersten *Transzendenz* – in die des neuplatonischen Absoluten. Eben dadurch jedoch ist das Sein dessen beraubt, was eidetische Bestimmtheit und Seinshaftigkeit wesensmäßig konstituiert: der Unterschiedenheit und innern Mannigfaltigkeit. Solche ist unvereinbar mit der Einfachheit des über alles hinausgerückten, des transzendenten Absoluten. Die Bedingung der Intelligibilität des Seins, wie Platon sie herausgearbeitet hat (Differenz, Bezüglichkeit, Bewegung), wird durch die Identifikation des eidetischen Seins mit dem Absoluten bei Augustin wiederum vernichtet. Und so verfällt das Sein als solches der Unerkennbarkeit des Absoluten. Damit ist die Intelligibilität des Seins von der Inintelligibilität des transzendenten Absoluten überwältigt. Das eigentlich zu Erkennende ist zum eigentlich Unerkennbaren geworden.

Wir stehen hier am Ursprung der seitherigen Unbegreiflichkeit des Seins. Zugleich wird deutlich, wie sich diese aus der Glaubenshaltung nährt, von der das Denken nunmehr ausgeht. Das Unbegreifliche des Seins ist wesentlich die Unbegreiflichkeit des im Glauben erfaßten Gottes. «Si enim comprehendis, non est deus»[33]. Gott ist das, was wesenhaft nicht begriffen wird. Aber das philosophisch Schicksalhafte liegt darin, daß auf dem durch das Dogma bestimmten Denkweg Augustins in der Gestalt Gottes das Sein selbst, die *essentia*, der prinzipiellen *Unbegreiflichkeit* verfällt, weil an die Stelle der neuplatonischen die christliche Transzendenz tritt. Damit hat an der philosophischen Wurzel der Glaube über die Einsicht den Sieg davongetragen.

Ich muß hier die historischen Hinweise abbrechen. Es wäre freilich eine verlockende Aufgabe, nun zu zeigen, wie sich von dieser spätantik-christlichen Prägung her die Position des transzendent-absoluten Seins, die die zentrale Position der seitherigen abendländischen Metaphysik ist, weiter entwickelt und gewandelt hat. Dabei wäre zugleich zu achten auf die fortschreitende Subjektivierung, die die Reste des Eidetisch-Essentiellen im absoluten Sein erfahren: auf die

---

[33] *serm.* 117,5.

Wandlung des Eidos von der Realität zur Idealität. Wesentliche Stationen dieses Weges, um nur wichtigste zu nennen, sind: *Thomas von Aquino*, durch den an die Stelle der summa essentia das ipsum esse Gottes tritt (womit schon terminologisch sich der Fortschritt in der Verdrängung des Essentiellen durch das pure Sein des Absoluten andeutet) – dann *Nicolaus Cusanus*, bei dem die am griechischen Seinsbegriff hängende Dialektik von Identität und Andersheit nun als Dialektik des Absoluten selbst durchbricht und anderseits, zufolge der engen Beziehung zwischen dem unendlichen Sein Gottes und der Unendlichkeit der Welt, die Irrationalität des Absoluten übergreift auf das Sein der Welt – endlich *Hegel*, der die Dialektik des Seins ganz vom Absoluten Besitz nehmen läßt, aber nun in der Weise der Bewegung des Gedankens, worin das Subjekt als Totalität der Wirklichkeit sich selber zum absoluten Subjekt herstellt und so zur totalen Erkenntnis bringt. Alle diese Stationen bezeichnen Gestaltungen des philosophischen Gedankens, in denen die Zweideutigkeit des transzendent-absoluten Seins, zugleich intelligibles Sein und erkenntnistranszendentes Absolutes zu sein, wesentlich fortwirkt. Und auch die Zweideutigkeit heutiger Seinsphilosophien ist noch aus dieser Wurzel zu begreifen.

V.

Ich komme zu einer zusammenfassenden Schlußbetrachtung. Welcher sachlich-philosophische Ertrag ergibt sich aus den knappen historischen Streiflichtern, die wir haben werfen können?

Das Problem, um das wir kreisen, ist die ontologische Bestimmung des Absoluten und die ihr korrelative Bestimmung des Seins in der abendländischen Philosophie. *Drei Gestalten* des Seins und, darauf bezogen oder mit ihnen identisch, drei Gestalten des Absoluten haben sich uns näher gezeigt: *erstens* bei Parmenides das Sein als selber das immanente Absolute der Wirklichkeit des Kosmos, in substantieller Identität in sich verharrend – *zweitens* bei Platon und Plotin das im Zugleich von Identität und Andersheit eidetisch strukturierte Sein, welches das dem sinnlichen Kosmos vorgängige Ganze der Ideen und als Intelligibles wesenhaft erkennbar ist, und ihm noch jenseitig das einfache Eine als Göttliches in reiner, absoluter Transzendenz: nicht Sein, nicht Geist, nicht erkennbar, weil über die Bedingungen alles dessen hinausgerückt, das radikal transzendente Absolute – *drittens* bei Augustin aus der monotheistischen Verschmelzung jenes Seins

und dieses Absoluten innerhalb der Transzendenz des Glaubens das transzendent absolute Sein, zwar als essentielles Sein behauptet, aber zufolge seiner höchsten Einfachheit in die Indifferenz des nur Identischen gebracht und darum schwankend in der Ambivalenz des Unerkennbar-Intelligiblen und des Transzendent-Absoluten, das doch nicht eindeutig über die noetische Erkenntnis hinausgesetzt ist.

Diese zwieschlächtige Position des *transzendent absoluten Seins* ist die geschichtlich wirksame geblieben. Gegenüber dem «Intellektualismus» der großen griechischen Philosophie bedeutet sie die Hinausrückung des Seins in den Bereich des nicht mehr wesenhaft Erkennbaren. Gegenüber der reinen Transzendenz des neuplatonischen Absoluten aber bedeutet sie ein Hereinziehen des Letzten in den Grenzbereich von Erkennen und Nichterkennen. Hinter jenem Verzicht auf Intelligibilität des Seins steht die *Abwendung von der Vernunft der griechischen Seinsphilosophie*. Hinter dieser Annäherung aber steht der *Anspruch der christlichen Offenbarung*, eine letzt- und einziggültige, wenn auch in ihrem Sinngehalt noch nicht realisierbare, darum im Glauben hinzunehmende Manifestation des göttlichen Ursprungs zu sein. Im spekulativ-philosophischen Ergebnis, das aus der Verwandlung des griechischen Logos auf dem Boden eines neuen Mythos erwächst, ist eine doppelte Tendenz am Werk.

Auf der einen Seite – sofern das Sein halbwegs an der Transzendenz des Absoluten teilgewinnt – zeigt sich darin die *Verlagerung des Seinsgewichtes* auf die nun in betontem Sinne *geglaubte* Transzendenz. Sein war im griechischen Denken, was das Gewicht der zentralen Wirklichkeit hat, von der alles Denken ausgeht und zu der es wieder zurückkehrt. Vom Sein her wurde die Erscheinung begriffen, und über das Sein hinaus nach seinem letzten Grund gefragt, so jedoch, daß das Denken der Griechen sich weder in diesem Diesseits noch in jenem Jenseits angesiedelt und heimisch gemacht, sondern sein Verweilen bei dem dazwischenliegenden Mittleren gehabt hat. Dies Gleichgewicht griechischer Vernunft – das wird durch die Hinausrückung des Seins selber in die Dimension des Transzendent-Absoluten sichtbar – ist im Bereich der christlichen Spekulation verlassen zugunsten dessen, daß das Denken nun die geglaubte Transzendenz als das eigentliche Sein umkreist (und für mehr als ein Jahrtausend in dieser Bewegung sich vollzieht). (Das gegenteilige Extrem verwirklicht sich in der neuzeitlichen Weltzuwendung, sofern sie als Wissenschaft nur mehr das bloße Diesseits der Phänomene kennen will.)

Auf der andern Seite, insofern die verschmelzende Verbindung des Seins mit dem Absoluten dies Letzte trotz seiner Transzendenz hereinzieht in den Bereich einer Seinsspekulation, die nun freilich über dem Abgrund schwebt, zeigt sich darin die Neigung, das Absolute dem Menschen in einer fragwürdigen Weise anzunähern, seine Unnahbarkeit anzutasten. Es kann wohl kein Zweifel sein, daß der Gedanke von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott für Augustin ein wesentliches Motiv gewesen ist, Gott in der summa essentia als absoluten Geist fassen zu wollen. Damit wird aber – aus einem Motiv des Glaubens – die Wirklichkeit des Absoluten in einer philosophisch außerordentlich fragwürdigen Weise dem Sein des Menschen angenähert. Es ist die unausschöpfbare Tiefe der Plotinischen Spekulation, daß sie das Absolute über jede Analogie zum Menschlich-Welthaften hinausgerückt und so der Bemächtigung durch den Menschen grundsätzlich entzogen hat: *ἄφελε πάντα*, «nimm alles weg!», «laß alles fahren!» steht an der Schwelle eigentlicher Transzendenz. Diese Tiefe der «negativen Theologie» ist in der christlichen Spekulation der Annäherung Gottes an den Menschen geopfert – einer Annäherung, die durch das christlich Geglaubte notwendig sein mag, von der es sich aber philosophisch fragt, ob sie nicht ein *Antasten der reinen Transzendenz* bedeutet. Wer in der Tat dem Anspruch der christlichen Offenbarung, letzt- und einziggültige Manifestation der Wahrheit zu sein, nicht zu folgen vermag und zugleich vom Gedanken des neuplatonischen Einen einmal ergriffen worden ist, wird den Versuch, das transzendente Absolute als das Sein aus dem Glauben spekulativ zu erfassen, als eine Verkennung des Letzten erfahren.

Ganz abgesehen also von den problematischen Konsequenzen, die die Konzeption des Seins als des Transzendent-Absoluten innerhalb der abendländischen Metaphysik gehabt haben mag (und von denen hier nicht weiter die Rede sein kann) – schon rein als solche scheint mir diese Konzeption tief *fragwürdig*. Nicht nur ist in ihr die Intelligibilität des Seins preisgegeben an ein doch nicht rein gedachtes Absolutes; vielmehr ist eben damit auch die wesenhafte Transzendenz des Letzten angetastet und das Absolute in einer Weise dem Menschlichen und menschlich Verfügbaren angenähert, die wenigstens in ihrer Intention die reine Transzendenz des Absoluten verletzt.

Demgegenüber scheint es mir trotz des Übergewichtes der seitherigen Tradition philosophisch notwendig, hinter den Gedanken

des transzendent-absoluten Seins zurückzugehen auf die prinzipielle ontologische *Unterscheidung* zwischen dem Sein und dem Absoluten, auf jenen platonisch-neuplatonischen Grundgedanken also, der wesentlich durch Augustin für die philosophische Überlieferung außer Kraft gesetzt worden ist. Ich möchte zum Schluß noch einmal in aller hier möglichen Deutlichkeit wenigstens zwei Hauptgründe nennen, die mich zu dieser Forderung veranlassen.

Zunächst scheint mir einzig im Gedanken der radikalen Transzendenz des Absoluten die unantastbare *Reinheit des Göttlichen* philosophisch angemessen gewahrt. Jeder Versuch, das Absolute in den Horizont einer Seinsdeutung hereinzuziehen, einer positiven Ontologie also zu unterwerfen, steht unter dem Verdacht, das Göttliche in fragwürdiger Weise dem Welthaften und Menschlichen zu nähern. Die Zeit des naiven Griechentums, die das Göttliche in kosmischer Gestalt, zuhöchst in der Gestalt des schönen, selber «göttlichen» Menschen, zu erfahren und darzustellen vermocht hat, ist wohl endgültig vorbei, so mächtig auch und ergreifend sie uns aus Resten griechischer Kunst noch heute berühren mag. Die Anerkennung des Göttlichen kann sich kaum mehr in dieser unmittelbaren Einheit mit der vor Augen stehenden Wirklichkeit vollziehen. Die Entdeckung der Transzendenz gegenüber allen welthaft-immanenten Mächten ist von philosophisch endgültiger Art. Aber auch die aus der Tiefe des Judentums kommende Weise der Vergegenwärtigung Gottes am Leitfaden der Ebenbildlichkeit und besonders die spezifisch christliche, nämlich christologische Annäherung Gottes an eine menschliche Offenbarungsgestalt scheinen der Ferne des Göttlichen ungemäß. Wir können uns von dieser Ferne wohl nicht anders als durch Selbsttäuschung loskaufen. Dann aber ist es philosophisch notwendig, in der Richtung auf das Absolute auch das Sein zu überschreiten. Denn nur so haben wir alles gelassen, was uns vom Seienden in seiner Relativität her bekannt und vertraut ist und was es in der letzten Begründung zum wahrhaft Absoluten hin eben zu überschreiten gilt. Ich möchte in diesem Sinn den unbedingten philosophischen Vorrang der «negativen Theologie» vor der positiven ontologischen Bestimmung des Absoluten behaupten. Reine Transzendenz liegt jenseits jeder positiv ontologischen Charakterisierung. Nur die konsequent negative Fassung, d.h. der methodisch bewußte Verzicht auf die positive Bestimmung des Absoluten als auf etwas ihm Ungemäßes, verzichtet wirklich auf die Bemächtigung des Absoluten durch den

Menschen. Die konsequent negative Fassung scheint auch im Vorsprung zu sein vor jener Art schwebender Dialektik, wie wir sie heute etwa bei Jaspers finden, die, was sie mit der einen Hand gibt, sogleich mit der andern wieder nimmt und so bezüglich des Absoluten in einer Zweideutigkeit zwischen Sein und Nichtsein verbleibt. Die ontologische Negation ist dasjenige, was vom Denken her am weitesten die Transzendenz des Absoluten erschließt.

Der zweite Hauptgrund aber ist dieser: Die Anerkennung der Transzendenz des Absoluten gegenüber dem Sein bildet die notwenwendige Bedingung dafür, daß das *Sein* selbst als Horizont der menschlichen Welterfahrung in seiner grundsätzlichen *Intelligibilität* festgehalten werden kann. Bei allem relativen Recht, das man den modernen Irrationalismen in der Aufdeckung «irrationaler» Untergründe der Wirklichkeit, zumal gegenüber den rationalistischen Verengungen des Vernunftverständnisses, zubilligen wird, muß es doch ein Grundanliegen der Philosophie sein, das Vorrecht der Vernunft innerhalb des Menschlichen und angesichts der Wirklichkeit im ganzen zur Geltung zu bringen. Es ist aber nicht zu sehen, wie ein Vorrecht der Vernunft sich zu begründen vermöchte, wenn es nicht im Sein selbst begründet wäre. Die prinzipielle Intelligibilität des Seins – wie immer sie näher zu begreifen sein mag – darf darum ihrerseits nicht angetastet werden. Unser Philosophieren hat heute allen Anlaß, sich auf die antike Grundkorrelation von Denken und Sein zurückzubesinnen und dabei sich dessen zu erinnern, wie die griechische Philosophie auf der Höhe ihrer Entfaltung das Denken im Sein selber begründet gefunden hat. Der Platonische Grundgedanke des Eidos, der auch noch der Aristotelischen Verwurzelung des Logos im Sein der *οὐσία* zugrunde liegt, scheint seine philosophische Bedeutung noch keineswegs erschöpft zu haben. Daß er sie in der abendländischen Überlieferung der Philosophie bisher nicht so hat entfalten können, wie es wohl in seiner Potenz liegt, dafür ist wesentlich jene spekulative Ineinssetzung des eidetischen Seins als des essentiell intelligiblen mit dem erkenntnistranszendenten Absoluten verantwortlich zu machen, die sich innerhalb des christlichen Denkens vollzogen hat.

Hinter diese Position zurückzugehen, verlangt also die Bewahrung sowohl der reinen Transzendenz des Absoluten wie die der prinzipiellen Intelligibilität des Seins. Daß solcher *Rückgang* keine bloße Regression in die Vergangenheit, vielmehr ein Eröffnen *künftiger* Möglichkeiten der Philosophie wäre, vermöchte freilich allein die

systematische Ausarbeitung dessen zu zeigen, was hier lediglich in der Form geschichtlicher Reflexion erörtert werden konnte.

Die *metaphysische Grundproblematik* muß einer philosophischen Klärung nähergebracht werden durch die Wiedergewinnung des prinzipiellen Unterschiedes zwischen dem intelligiblen Sein und dem seinstranszendenten Absoluten – ein Unterschied, der das Sein der Zweideutigkeit des in seiner wesenhaften Erkennbarkeit doch Unerkennbaren enthebt und das Absolute durch die befreiende Kraft des Gedankens einer negativen Ontologie in der Reinheit seiner Transzendenz beläßt.