

# Ontologie und Metaphysik.

Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur.

Von Johannes Bapt. Lotz.

Im Philosophieren unserer Tage ist die Frage nach dem Sein und damit die *Ontologie* wieder erwacht, und sie ist daran, sich immer machtvoller durchzusetzen.

Schon vor dem Weltkrieg war Husserl zu dem, was er »regionale Ontologie«<sup>1</sup> nannte, vorgestoßen. Das bedeutete nach der von Kant ausgehenden Auflösung des objektiven Seins in den subjektiven Geist eine entscheidende Wende; es wurde nämlich »neben den subjektiven Geist das objektive Sein wieder so« gestellt, »daß die Seinsfrage als die philosophische, den Einzelfragen zugrunde liegende Vorfrage in ihr Recht eingesetzt war«<sup>2</sup>. Freilich waren hier erst die »speziellen Seinsfragen der Gebiete und Bereiche«, noch nicht die »Seinsfrage schlechthin«<sup>3</sup> aufgenommen. Diese wird bei Husserl für die Öffentlichkeit erst viel später sichtbar; im Zusammenhang mit der Erforschung »der allgemeinen Form der Intentionalität«<sup>4</sup> (im Gegensatz zu den Sonderformen der Intentionalität, die den Einzelbereichen zugeordnet sind) tritt die Idee einer universalen Ontologie hervor<sup>5</sup>. Vorher bereits hatte sich Hartmann vom Idealismus zum Realismus durchgerungen; indem er dem Gegenstand seine Selbständigkeit gegenüber der Erkenntnis zurückgab, gelangte er zu seiner neuen »kritischen Ontologie«<sup>6</sup>, deren Ausarbeitung er inzwischen drei gedankenschwere Bände gewidmet hat. Nicht lange danach erschien Heideggers Hauptwerk, dessen Angelpunkt »die Frage nach dem Sinn von Sein« bildet, und das so von vornherein unter dem Zeichen der Ontologie steht<sup>7</sup>. Ebenso hat Jaspers die Seinsfrage in den Vordergrund gerückt; in allem bestimmten Seienden begegnen wir dem Sein als dem »weitesten Raum des Möglichen«, als dem »Grund von allem«, der »das Umgreifende« heißt<sup>8</sup>. Endlich hat sogar der ausgesprochene Neukantianismus in etwa zur Ontologie zurückgefunden, wenn auch ihre sachliche Durchführung schon im Ansatz durchkreuzt wird<sup>9</sup>.

Fragen wir nach dem Verhältnis der neu erstandenen Ontologie zur Metaphysik, so hat zunächst Hartmann recht, wenn er von der Bewegung zur Ontologie bemerkt: »Das Aufkommen dieser Tendenz hängt aufs engste mit dem Wiedererwachen der Metaphysik zu-

<sup>1</sup> Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle 1913.

<sup>2</sup> Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*. Tübingen 1940, 38.

<sup>3</sup> Ebd. <sup>4</sup> Ebd. 39.

<sup>5</sup> Ed. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1930.

<sup>6</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. I, 1. Halle 1927

<sup>8</sup> K. Jaspers, *Existenzphilosophie*. Berlin 1938, 13—15; vorher schon: *Vernunft und Existenz*. Groningen 1935; ders., *Philosophie*. 3 Bände. Berlin 1932.

<sup>9</sup> H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg 1930.

sammen«<sup>10</sup>. Von hier aus gewinnt der Titel seines ersten großen Werkes seine volle Bedeutung; er zielt ab auf »eine Erkenntnistheorie, deren Grundlage metaphysisch ist«, in deren Zusammenhang die Hauptlinien einer Ontologie entworfen werden, die »über metaphysische Grundfragen entscheiden« soll<sup>11</sup>. Nicht weniger nimmt Heidegger von Anfang an auf die Metaphysik Bezug, wenn er feststellt, die von ihm aufgegriffene Frage sei in Vergessenheit geraten, »obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die Metaphysik wieder zu bejahen«<sup>12</sup>. Das zeigt sich noch klarer, wo er die Seinsfrage in ihrer wesentlichen Verkettung mit dem Nichts programmatisch umreißt, und wo er Kants Kritik der reinen Vernunft als Fundamentalontologie auslegt; denn beide Male weiß er sich mitten in den Problemen der Metaphysik<sup>13</sup>. Dieselbe Verknüpfung tritt bei Jaspers darin hervor, daß die Transzendenz eine so zentrale Rolle spielt, und er dem dritten Teil seiner »Philosophie« den Namen »Metaphysik« gegeben hat.

Wie aus diesen Hinweisen hervorgeht, lebt auch in der erneuerten Ontologie ein gewisses Bewußtsein ihrer Einheit mit der Metaphysik. Trotzdem hat sich, tiefer geschaut, die *Verbundenheit* beider bedenklich *gelockert*, ja es sieht so aus, als ob sie ganz zerrissen wäre.

Für Hartmann »sind die eigentlichen und legitimen metaphysischen Probleme« nichts anderes als »die ungelösten und unlösbaren Restfragen im Hintergrunde« aller Gebiete<sup>14</sup>. An ihnen wird »ein ontologischer Einschlag« oder in mannigfach abgewandelter Gestalt die Seinsfrage sichtbar, die ihre »behandelbare und erforschbare Seite« darstellt; sie »ist das noch am meisten Unmetaphysische in den metaphysischen Problemen<sup>15</sup>. Bricht bereits hier, wo wir noch auf dem Boden von Hartmanns Auffassung der Metaphysik stehen, eine Spannung zwischen Ontologie und Metaphysik auf, so kommt es zur offenen Gegensätzlichkeit, wenn Hartmann die Ontologie der alten Metaphysik gegenüberstellt. Schon von der »Metaphysik« des Aristoteles heißt es: sie »ist — mit Ausnahme vielleicht des 12. Buches — durchaus keine Metaphysik, sondern eine Seinstheorie«<sup>16</sup>. Und die alte Ontologie überhaupt trifft die Anklage, »daß sie von Anbeginn mit spekulativ-metaphysischen Problemen belastet war, die den Bestand der reinen Seinsfrage verunklärt haben«<sup>17</sup>. Dabei erscheint die alte Metaphysik als »eine inhaltlich abgegrenzte Disziplin; Gott, Seele, Ganzheit der Welt waren ihre Gegenstände«<sup>18</sup>; sie habe niemals auf sicherem Boden gestanden und sei durch die kantische Neugestaltung der Erkenntnistheorie endgültig zusammengebrochen. Die Eigenart der Ontologie Heideggers wird durch »die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt«<sup>19</sup> bestimmt. Hiermit ist jedes Überzeitliche oder Metaphysische ausgeschlossen, und eine eigentliche Metaphysik unmöglich geworden; höchstens könnte von einer Metaphysik des Nichts die Rede sein, weil in ihm schließlich alles Seiende gründet<sup>20</sup>. In gewisser Hinsicht gibt es bei Heidegger sogar keine Ontologie mehr,

<sup>10</sup> N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin 1935, V.

<sup>11</sup> N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, III f.

<sup>12</sup> Heidegger, a. a. O. 2.

<sup>13</sup> M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Bonn 1929; ders., Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.

<sup>14</sup> Grundlegung der Ontologie, 28.

<sup>15</sup> Ebd. 30. <sup>16</sup> Ebd. IX. <sup>17</sup> Ebd. X. <sup>18</sup> Ebd. 27.

<sup>19</sup> Sein und Zeit, 1.

<sup>20</sup> Vgl. hier besonders: Was ist Metaphysik?

da er das Sein nicht als eine Letzttheit stehen läßt, sondern »Sein auf Zeit noch weiter zurückführt«, weshalb er für seine Ontologie einmal den Namen »Ontochronie« prägte<sup>21</sup>; außerdem verengt sich die Ontologie zur Fundamentalontologie, d. h. zu einer phänomenologischen Analyse des Menschen als des Sein verstehenden Wesens<sup>22</sup>. — Welche Folgen die Loslösung der Ontologie von jeder Metaphysik am Ende hat, wird etwa an dem Fichte-Buch von Weischedel sichtbar. Er kennt nur eine Ontologie, »die innerhalb der Grenzen des phänomenologisch Ausweisbaren zu bleiben entschlossen ist«, für die es geradezu ihre wesentliche Möglichkeitsbedingung ist, daß sie diesen Rahmen nicht überschreitet<sup>23</sup>. Übrig bleibt eine bloß »phänomenologische Ontologie«, die »an der formalen Deskription des Seins« haftet, die lediglich zu sagen weiß, wie das Sein erscheint, nicht aber es in dem zu deuten vermag, was es ist<sup>24</sup>. Das bedeutet eine Verflüchtigung der ‚Ontologie‘ in ‚Phänomenologie‘, wodurch Ontologie in ihrem Eigensten zerstört und damit im Grunde aufgehoben wird, ein Vorgang, der schon bei Heidegger und auch bei Hartmann zu spüren ist<sup>25</sup>.

Mit diesen wenigen Hinweisen suchten wir zu verdeutlichen, wie sich das Verhältnis von Ontologie und Metaphysik heute im außerscholastischen Philosophieren darstellt. Ergänzen wir das Bild, indem wir kurz umreißen, wie dieselbe Problematik bei den scholastischen Philosophen der Gegenwart erscheint. Sie betrachten die Ontologie als das Kernstück der Philosophie; ebenso sind sie sich ihrer Wesenseinheit mit der Metaphysik bewußt, weshalb sie für ‚Ontologie‘ auch die Bezeichnung ‚allgemeine Metaphysik‘ gebrauchen. Trotzdem ist wohl sogar innerhalb der Scholastik die tiefere Verketzung von Ontologie und Metaphysik nicht mehr lebendig genug. Wenn es heißt: »*ontologia sive metaphysica generalis*«, wird der zweite Ausdruck manchmal fast synonym mit dem ersten genommen und nicht immer in seiner ganzen Sinnfülle ausgeschöpft. Hiermit im Zusammenhang lockert sich das Band zwischen der allgemeinen Seins- und der Gotteslehre. Neben einer Ontologie, die zuweilen mehr formale Begriffserklärungen als eigentlich inhaltliche Erkenntnisse enthält, steht eine Gotteslehre, die nicht hinreichend im innersten Grunde des Seins verwurzelt erscheint, sondern recht äußerlich beigefügt wird, die den anderen Sonderdisziplinen der Philosophie mehr oder minder gleichgeordnet ist. Viele Klagen über eine allzu abstrakte, fast rationalistische *Ens-a-se*-Spekulation und so manche Schwierigkeiten, die man in den letzten Jahren gegen die Gottesbeweise erhoben hat, haben hier ihren Ansatzpunkt, obwohl die Auseinandersetzung meist nicht bis zu dieser Stelle vorgetragen wurde.

Angesichts der in unseren bisherigen Darlegungen gezeichneten Problemlage gilt es, die Frage nach dem inneren Verhältnis von Ontologie und Metaphysik und damit nach dem tiefsten Wesen beider neu aufzugreifen. Hierzu soll

<sup>21</sup> M. Müller, a. a. O. 8 Anm. 1.

<sup>22</sup> Vgl. Hans Meyer, *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme*. Bonn 1936, 79.

<sup>23</sup> W. Weischedel, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*. Leipzig 1939, 90; vgl. *Schol* 16 (1941) 428 f.

<sup>24</sup> M. Müller, a. a. O. 40.

<sup>25</sup> Wenn hier die Phänomenologie in einem bloß noch »phänomenalistischen« Sinne auftritt, so widerspricht sie damit ihrem ursprünglichen Programm, kraft dessen sie doch gerade zu den Sachen selbst hinstrebte.

unsere Abhandlung einen Beitrag liefern. Zunächst schien es geboten, mittels einer *geschichtlichen Besinnung* die Fragepunkte zu verdeutlichen. Diese werden anschließend in einer *systematischen Durchdringung* ihrer Klärung entgegengeführt. Endlich ergeben sich daraus *praktische Folgerungen* für die Einteilung der Philosophie und für die Abfolge der einzelnen Fächer.

### 1. Geschichtliche Besinnung.

1. Unser Rückblick muß bei Aristoteles, dem Vater der systematisch durchgebauten Metaphysik, beginnen; denn schon er bringt eine Doppelheit ins Spiel, von der in unserer Frage bis heute der entscheidende geschichtliche Einfluß ausgeht. Wir meinen die Doppelheit des *Seienden als solchen* und des höchsten oder *übersinnlichen Seienden*. Sie konnte nur deshalb in den verflossenen Jahrhunderten bis zur Gegenwart so mächtig fortwirken, weil sie nicht allein eine Unausgeglichenheit, die sich aus der persönlichen Entwicklung des Aristoteles erklärt, bedeutet, sondern vielmehr eine mit der Sache selbst wesentlich gegebene Spannung trifft<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Zu der Entwicklung des Aristoteles vgl. außer den beiden bekannten Werken von W. Jaeger: G. Söhngen, *Zum aristotelischen Metaphysikbegriff: Philosophia perennis*. I. Regensburg 1930, 27—38; E. v. Ivánka, *Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers »Aristoteles«*: Schol 7 (1932) 1—29; E. Oggioni, *La »Filosofia Prima« di Aristotele. Saggio di ricostruzione e di interpretazione*. Mailand 1939, und dazu: Schol 16 (1941) 421 f. — Auf die Entwicklung des Aristoteles, soweit sie sich in seiner »Metaphysik« kundtut, des näheren einzugehen, überschreitet unsern Rahmen. Sicher lehnt Aristoteles von Anfang an die platonischen Ideen ab. Ebenso gibt er damit nicht das übersinnlich Seiende auf; vielmehr hält er daran mit aller Entschiedenheit fest. Sicher dürfte auch (trotz der Gründe Ivánkas) eine gewisse Entwicklung vorliegen, kraft deren eine Akzentverschiebung von einer mehr platonisierenden zu der ausgesprochen aristotelischen Auffassung stattfindet. Zuerst war noch primärer die übersinnliche Wirklichkeit als Gegenstand der Metaphysik angezielt. Doch konnte sich diese Wirklichkeit nicht durch Ideenschau enthüllen, sondern einzig vom Sinnlichen her aufgehen. Zugleich galt sie nicht wie bei Platon allein als das eigentlich Seiende (und das Sinnliche als das mehr oder minder Nicht-Seiende); nein, schon das Sinnliche trat als ein im eigentlichen Sinne Seiendes auf und vermochte deshalb die Bahn zum Übersinnlichen zu öffnen. Hieraus mußte die Idee einer Wissenschaft erwachsen, die beide Bereiche, insofern sie Seiendes sind, umgreift und so das Seiende als solches zum Gegenstand hat (vgl. hierzu Söhngen). Diese Wissenschaft gewinnt in steigendem Maße den Vorrang und nimmt auch die Wissenschaft vom Übersinnlichen in sich auf. Zuzugeben ist, daß es Aristoteles nicht gelungen ist, beide Gesichtspunkte restlos zur Harmonie zu bringen. Jaeger geht aber zu weit, wenn er von einem unleugbaren Widerspruch redet, mit dem der Philosoph nicht habe fertig werden können (vgl. Aristoteles, 226 f.); was vom Philologischen her wie ein Widerspruch aussieht, kann, philosophisch betrachtet, unter dem Gesetz innigster sachlicher Zusammengehörigkeit stehen. Ferner hat Jaeger sicher nicht recht, wenn er Aristoteles gegen das Ende seiner Entwicklung mehr

a. Aristoteles teilt die theoretische Philosophie in drei Disziplinen ein: Physik, Mathematik und Theologie, genauer: Theologik<sup>27</sup>. Wenn es nämlich das *Göttliche* gibt, dann muß es ein Ewiges, Unbewegtes und Getrenntes sein; dieses zu erforschen, ist aber Sache weder der Physik, noch der Mathematik, sondern einer Wissenschaft, die früher als beide und die vorzüglichste von allen ist, weil sie es mit dem hehrsten Gegenstande zu tun hat, und die deshalb auch (mit einem andern Namen) „erste Philosophie“ heißt<sup>28</sup>. Das wird durch eine negative Überlegung noch einmal bestätigt. Wenn einzig die physische Substanz, die wesentlich der Bewegung unterworfen ist, vorhanden wäre, dann wäre die Physik die erste Wissenschaft; wenn aber eine unbewegte und damit über-physische Substanz besteht, dann ist die Wissenschaft, die sich dieser zuwendet, früher und die erste Philosophie<sup>29</sup>.

Neben der im Vorstehenden entwickelten Bestimmung der ersten Philosophie tritt eine andere auf. Physik und Mathematik sind nicht erste Philosophie, weil jede von ihnen lediglich einen Ausschnitt des Seienden mit den diesem zugehörigen Bestimmungen betrachtet, nicht aber allgemein das *Seiende als Seiendes*. Sie sind also Einzelwissenschaften, von denen sich wesentlich unterscheidet jene andere Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes mit den ihm, insofern es seiend ist, eigenen Bestimmungen behandelt, eben die erste Philosophie<sup>30</sup>.

b. Angesichts der beiden so verschiedenen Bestimmungen der ersten Philosophie erhebt sich natürlich die Frage, wie beide miteinander zu vereinen sind, oder ob daraus vielleicht zwei völlig getrennte Wissenschaften erwachsen. Unzweideutig klar ist, daß Aristoteles die erste Philosophie unbedingt

oder minder zum Empiristen werden läßt, der die Metaphysik bloß noch als »Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden« (ebd. 211) kennt, eine Lehre vom obersten Seienden hingegen »als Wissenschaft ablehnt und nur mehr als ein Bedürfnis des menschlichen Gemüts gelten lassen will« (Ivánka 2); denn auch in den späteren Teilen der »Metaphysik« bestimmen mehrere Stellen diese Wissenschaft als Lehre vom übersinnlichen Seienden, ja sie bezeichnen »sogar die Behandlung der Seinsarten im allgemeinen und die Betrachtung der sinnlichen Substanz nur als Mittel zu jenem eigentlichen Zweck« (Ivánka 17). — Oben im Text werden wir ohne Rücksicht auf die hier skizzierte Entwicklung lediglich deren sachlichen Ertrag herausheben, und zwar so wie er (zumal in der Scholastik) geschichtlich wirksam geworden ist.

<sup>27</sup> Met. VI, 1; 1026 a 18 f. — Wir werden das Wort »Theologik« den Ausdrücken »Theodizee« und »natürliche Theologie« vorziehen, weil jener eigentlich nur einen Teil bezeichnet und dieser etwas schwerfällig ist. In neuester Zeit hat auch P. Borgmann dieses Wort gebraucht.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 1026 a 10—23.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 1026 a 27—30.

<sup>30</sup> Vgl. Met. IV, 1; 1003 a 21—26 und XI, 4; 1061 b 18—32.

als eine *einzig* Wissenschaft angesetzt hat, der wesenhaft beide Aufgaben zukommen. Ja, er bemüht sich zu zeigen, wie jede der beiden Aufgaben die andere einschließt, wie keine von ihnen ohne Mitvollzug der anderen erfüllt werden kann. Freilich bleibt er hier bei tastenden Andeutungen stehen; den Kern des Problems klar zu fassen, ist ihm nicht gelungen. Wir geben seine Versuche so unfertig wieder, wie sie sind; sie gehen von den beiden Seiten aus.

Die erste Philosophie im Sinne der Theologie scheint zunächst nur eine bestimmte Gattung und eine einzelne Natur zum Gegenstand zu haben, allerdings die ehrwürdigste Gattung. Ist sie nun auch allgemein, d. h. alle Gattungen und alle Naturen umfassend? Aristoteles antwortet: sie ist auch allgemein, und zwar gerade deshalb, weil sie die erste im Sinne der Theologie ist; sie hat darum auch das Seiende als Seiendes zu betrachten, sowohl nach seinem Wesen als nach seinen weiteren Bestimmungen<sup>31</sup>. Zur Klärung dieses Zusammenhanges fügt der Philosoph hier nichts weiter bei<sup>32</sup>. Doch deutet er im Vorbeigehen vorher einmal den entscheidenden Gedanken an, ohne ihn freilich im geringsten auszuwerten; er sagt nämlich, die Theologie habe es mit dem ersten und mächtigsten oder einflußreichsten Ursprung zu tun<sup>33</sup>, was ja mit dem allgemeinen, d. h. allumfassenden Ursprung gleichbedeutend ist.

Die erste Philosophie im Sinne der Wissenschaft vom Seienden als Seienden stellt sich von vornherein als allgemeine dar; sie umfaßt auch die Objekte von Physik und Mathematik, insofern sie eben seiend sind<sup>34</sup>. Warum ist sie zugleich Theologie? Man kann mit Aristoteles antworten: weil sie die ersten Ursachen des Seienden als Seienden zu ermitteln hat<sup>35</sup>. Hier bricht wieder der Gedankengang des Stagiriten ab; wir können ergänzend beifügen, daß diese höchsten Gründe und die Ursprünge im Bereiche des Unbewegten und Getrennten, also des Göttlichen liegen.

c. Unsere weiterführenden Andeutungen dürfen uns nicht über die Unfertigkeit der aristotelischen Ansätze hinwegtäuschen. Denn weder hat er von der Theologie her aus der Idee des allumfassenden Ursprungs die Wissenschaft vom Seienden als solchem entwickelt, noch hat er gezeigt, daß die ersten Ursprünge des Seienden, gerade insofern es seiend ist, notwendig im Göttlichen ruhen<sup>36</sup>, oder daß die Natur

<sup>31</sup> Vgl. Met. VI, 1; 1026 a 23—32.

<sup>32</sup> Vgl. auch die Parallelstelle zu dem angeführten Text: Met. XI, 7; 1064 a 28 — 1064 b 14.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 1064 a 37 f.

<sup>34</sup> Vgl. Met. XI, 4; 1061 b 18—32.

<sup>35</sup> Vgl. Met. IV, 1; 1003 a 21—32, bes. 31 f. — Von hier gesehen, offenbart sich die erste Philosophie als »Weisheit«, da es deren Aufgabe ist, die ersten Gründe und die Ursprünge zu erforschen (vgl. Met. I, 1; 981 b 27—29).

<sup>36</sup> Sein Beweis für das »unbewegte Bewegende« im 12. Buche geht nur von der Bewegung aus, nicht aber vom Sein als Sein.

des Seins »von sich aus«<sup>37</sup> auf das Göttliche verweist. Ebensowenig ist der innere Grund ausdrücklich geworden, aus dem es sich wirklich um eine einzige, nicht nur um zwei gewiß innig ineinander verflochtene Wissenschaften handelt. Hiermit ist der ganzen Folgezeit bis zur Gegenwart eine gewaltige Aufgabe gestellt, die Heidegger folgendermaßen unschreibt: »Diese doppelte Charakteristik der ersten Philosophie enthält weder zwei grundverschiedene, voneinander unabhängige Gedankengänge, noch darf die eine zu Gunsten der anderen abgeschwächt bzw. ausgemerzt werden, noch läßt sich gar die scheinbare Zwiespältigkeit vorschnell zu einer Einheit versöhnen. Es gilt vielmehr, die Gründe der scheinbaren Zwiespältigkeit und die Art der Zusammengehörigkeit der beiden Bestimmungen aus dem leitenden Problem einer ersten Philosophie des Seienden aufzuhellen«<sup>38</sup>.

2. Was die folgenden Jahrhunderte zur Bewältigung dieser Aufgabe beigetragen haben, findet eine gewisse zusammenfassende Krönung in der Auslegung, die das Werk des Aristoteles von der Scholastik, vorab bei Thomas von Aquin empfing.

Auf dem Wege dazu liegt eine Tatsache, die wir nicht unerwähnt lassen dürfen, eine neue Benennung unserer Wissenschaft, nämlich »Metaphysik«. Aus dem zunächst rein bibliothekarischen Titel »τὰ μετὰ τὰ φυσικά« erwuchs allmählich eine sachliche Bezeichnung, die besagt, daß die fraglichen Abhandlungen sich mit dem über das Physische oder die sichtbare Natur Hinausliegenden, also mit dem Über-physischen, Über-sinnlichen oder Meta-physischen befassen<sup>39</sup>. Zu der so verstandenen neuen Benennung bemerkt Heidegger: sie hat »die Interpretation dieser Abhandlungen in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt und damit die Auffassung dessen, was Aristoteles abhandelt, als Metaphysik entschieden. Ob jedoch das in der Aristotelischen Metaphysik Zusammengeschlossene Metaphysik ist, muß bezweifelt werden«<sup>40</sup>. Sicher führte der Name »Metaphysik« »die zentralen Probleme« über jene »Fragwürdigkeit und Offenheit«<sup>41</sup> hinaus, in der sie bei Aristoteles stehen geblieben waren. Doch bedeutete das nicht ohne weiteres eine Verfälschung des Stagiriten, sondern vielmehr eine Vollendung dessen, was bei ihm unvollendet vorlag<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Met. IV, 1; 1003 a 27 f.

<sup>38</sup> Kant und das Problem der Metaphysik, 6 f.

<sup>39</sup> Der Aquinate vereint in seiner Erklärung des Namens beide Bedeutungen, indem er die bloße Aufeinanderfolge im Sachlichen verankert: »Dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire« (In Boeth. de Trin. q. 5 a. 1).

<sup>40</sup> Heidegger, a. a. O. 5.

<sup>41</sup> Ebd. 7.

<sup>42</sup> Unvollendetsein bringt natürlich immer eine gewisse Unentschiedenheit, Unbestimmtheit oder auch Zweideutigkeit mit sich. Entsprechend heißt »Vollenden« immer: etwas nach einer Seite hin entscheiden, bestimmen, eindeutig festlegen. Dabei werden also stets einige Denkmotive den Vorrang gewinnen, während andere in den Hintergrund treten. Wenn jeweils andere Denkmotive akzentuiert werden, entstehen verschiedene Auslegungen. Obwohl alle etwas Relatives an sich haben, so kann man doch erkennen, welche von ihnen die vorhandenen Ansätze nach ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit organisch weiterbildet, welche also dem ursprünglich gemeinten Sinne am nächsten kommt und deshalb vorzuziehen ist. Anders gesagt: man kann erkennen, welche Auslegung die Hauptströmung eines Denkers aufnimmt, und welche eine Neben- oder Unterströmung ver-

a. Nach dieser Zwischenbetrachtung befassen wir uns genauer mit der Weiterbildung, welche die aristotelische Metaphysik bei Thomas von Aquin erfuhr<sup>43</sup>. Die Einführung in seinen Kommentar zur aristotelischen Metaphysik umreißt scharf *drei Auffassungen* dieser Wissenschaft. Sie ist göttliche Wissenschaft oder Theologie, insofern sie Gott und die anderen übersinnlichen Substanzen oder reinen Geister betrachtet. Sie ist Metaphysik, insofern sie das Sein und, was wesentlich zu ihm gehört, erforscht, weil uns dieser Bereich einzig im Überschreiten des Physischen aufgeht. Sie ist endlich erste Philosophie, insofern sie es mit den ersten Ursachen der Dinge zu tun hat<sup>44</sup>. Unter allen drei Rücksichten ist die durch sie gekennzeichnete Wissenschaft Fürstin und Herrin der andern; insofern sie die andern Wissenschaften regiert und damit einer Ordnung unterwirft, heißt sie Weisheit, da dem Weisen das Ordnen-schaffen eigen ist. — Abgesehen von der teilweisen Verschiebung der Namen, die durch das Auftreten der neuen Bezeichnung „Metaphysik“ mitbedingt ist, haben wir hier ganz aristotelisches Gedankengut vor uns.

Ebenfalls mit Aristoteles beantwortet der Aquinate die Frage, ob die angeführten Bestimmungen drei verschiedene oder nur *eine Wissenschaft* aufweisen. Ganz entschieden betont er, es handele sich lediglich um eine dreifache Betrachtungsweise, die nicht verschiedenen, sondern einer einzigen Wissenschaft zuzuschreiben sei. Schärfere und thematischer als Aristoteles arbeitet Thomas den Grund dafür heraus. Das Wesentliche spricht er in einem Satz von ungeheuer geballter Inhaltsfülle aus: „Denn die genannten getrennten Substanzen sind die allgemeinen und ersten Ursachen des Seins“<sup>45</sup>. Einer und der-

folgt. Die Scholastik vertritt die Überzeugung, daß der überlieferte Metaphysikbegriff im wesentlichen der Hauptströmung bei Aristoteles entspricht; Heidegger hingegen ist der Ansicht, dieser Begriff habe »mehr und mehr verhindert, daß die ursprüngliche Problematik wieder aufgenommen werden konnte« (a. a. O. 7). Daß sich Neben- und Unterströmungen in der von Heidegger gemeinten finitistischen Richtung bemerkbar machen, ist nicht zu verkennen. Eine Bestätigung dafür sind die gerade in der ältesten Zeit recht häufigen konzeptualistischen Auslegungen des Stagiriten. Wenn das *Allgemeine* als bloßer Begriff betrachtet werden kann, ist auch seine eigentlich meta-physische Tragweite, sein Zusammenhang mit der urbildlichen schöpferischen Idee gefährdet.

<sup>43</sup> An Texten, die sich darauf thematisch beziehen, kommen vor allem in Betracht das Prooemium zum Metaphysikkommentar und die beiden letzten Quästionen der *Expositio super Boethium de Trinitate*. Aus der Literatur vgl. besonders: H. Meyer, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*. Fulda 1934, 96—118; Söhnngen, a. a. O.

<sup>44</sup> Im Kommentar zu Boethius heißt sie erste Philosophie, weil die anderen Wissenschaften von ihr ihre Prinzipien empfangen und so ihr folgen (q. 5. a. 1).

<sup>45</sup> *Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi: In Metaph. Prooem.*



selben Wissenschaft steht nämlich die Betrachtung eines Gegenstandes und der ihm eigentümlichen Ursachen, Ursprünge oder Prinzipien zu; mithin ist es Sache jener Wissenschaft, die das Seiende als solches untersucht, auch Gott und die anderen rein geistigen Substanzen zu erforschen, weil sie die dem Seienden als solchem eigentümlichen Ursachen darstellen. — Damit ist schon gesagt, daß die beiden von der Metaphysik umgriffenen Bereiche einander nicht ko-ordiniert, sondern sub-ordiniert sind. Einzig das Seiende als solches bildet das „subiectum“ oder den eigentlichen Gegenstand dieser Wissenschaft, als deren Aufgabe sich deshalb ergibt, die Bestimmungen und Ursprünge des Seienden als solchen zu erforschen. Der Bezirk des Göttlichen oder rein Geistigen unterliegt der Betrachtung nur mittelbar, eben als Ursprungsgebiet des Seienden als solchen oder als Ursprung des eigentlichen Gegenstandes, wird aber nicht selbst zum Gegenstand im eigentlichen Sinne<sup>46</sup>.

b. Der im Vorstehenden entworfenen Wissenschaft stellen sich zwei Einwände entgegen, die ihre Einheitlichkeit gefährden; sie setzen jeweils bei einem der beiden Pole an, die sich uns enthüllt haben. — Wenn der eigentliche Gegenstand der Metaphysik das Seiende als solches ist, umfaßt sie auch, ja in erster Linie das Materielle, an dem uns das Seiende als solches zunächst aufgeht. Wie kann sich aber ein und dieselbe Wissenschaft auf so Verschiedenes wie das Materielle und das rein Geistige beziehen, ohne ihre Einheitlichkeit zu verlieren? Thomas antwortet: das rein Geistige ist als solches begrifflich und seinshaft von der Materie getrennt, weil es niemals in der Materie sein kann. Aber auch das Seiende als solches ist, obwohl wir ihm zunächst im Materiellen begegnen, als begrifflich und seinshaft von der Materie getrennt anzusprechen; denn es kann wenigstens ohne Materie verwirklicht werden, was unmöglich wäre, wenn es in seinem innersten Kern seinshaft von der Materie abhängen würde. Infolgedessen besitzt die Metaphysik ein einheitliches Gegenstandsfeld; sie hat es ganz mit dem, was begrifflich und seinshaft von der Materie getrennt ist, zu tun; dem Materiellen ist sie nur insofern zugewandt, als sie es in seinen über-materiellen Tiefen ergreift. Damit ist das Seiende als solches in seiner Wesensverwandtschaft und so in seinem notwendigen Bezug auf das rein Geistige offenbar geworden; wie die ersten Gründe des Seienden als solchen geistiger Natur sind, so letztlich auch das Seiende als solches selbst. Deshalb ist die Wissenschaft vom Seienden als solchem immer schon (wenigstens als unentfalteter Anfang) Wissenschaft vom Göttlichen<sup>47</sup>.

An dem anderen Pol setzt der zweite Einwand an. Das Göttliche oder rein Geistige gehört in die Wissenschaft vom Seienden als solchem hinein, insofern es dessen Ursprung bildet. Nun gibt es aber zwei Arten von Ursprüngen: solche, die zunächst in sich selbst etwas Ganzes und Selbständiges und dann erst auch Prinzipien von anderem sind; und solche, die nichts als Prinzipien sind, weil sie für sich selbst nur unselbständige Teilelemente, die einzig innerhalb eines Ganzen einen Sinn haben, bedeuten. Zweifellos ermöglicht die zweite Art von Prinzipien nicht eine eigene Wissenschaft, die sie selbst zu ihrem unmittelbaren Gegenstand erheben würde; wohl aber läßt die

<sup>46</sup> Prooem. zum Metaph.-Komm.

<sup>47</sup> Vgl. a. a. O.

erste Art von Prinzipien eine solche Eigenbehandlung zu. Da nun Gott und die reinen Geister unter die Prinzipien der ersten Art fallen, kündigt sich eine Wissenschaft an, die sie nicht nur mittelbar oder als Prinzipien des Seienden als solchen, sondern unmittelbar zu ihrem Gegenstand macht. Hiermit löst sich (nach der oben angeführten Terminologie des Aquinaten) die Theologie von der Metaphysik, und aus der einen Wissenschaft werden zwei. Thomas antwortet: tatsächlich gibt es eine Wissenschaft, die das Göttliche unmittelbar zum Gegenstand hat; doch ist das die übernatürliche Theologie, die auf Grund der Selbsterschließung Gottes in seiner Offenbarung das Göttliche, wie es in sich selbst ist, betrachtet. Die natürliche Theologie hingegen erreicht das Göttliche nur als Ursprung aller Dinge, weshalb sie zu jener Wissenschaft gehört, die das allen Seienden Gemeinsame erforscht, und deren unmittelbarer Gegenstand das Seiende als solches ist<sup>48</sup>. Somit enthüllt sich das Göttliche einzig im Horizont des Seienden als solchen; die Erkenntnis des Göttlichen stellt sich als die bis zum letzten Grunde durchgeführte Erkenntnis des Seienden als solchen dar. Deshalb ist die Wissenschaft vom Göttlichen wesentlich nichts anderes als die volle Entfaltung der Wissenschaft vom Seienden als solchem.

c. Fassen wir zurückblickend kurz zusammen, worin Thomas *über Aristoteles hinaus* geschritten ist. Entsprechend der geringen historischen Einstellung des Mittelalters sieht der Aquinate in den drei bei dem Stagiriten vorliegenden Bestimmungen unserer Wissenschaft nicht ein ideengeschichtliches Problem, sondern nur eine konstruktive Aufgabe, bei deren Bewältigung er die innere Verkettung der drei Bestimmungen deutlicher sichtbar macht. Die beiden materialen Glieder, die er Theologie und Metaphysik nennt, werden durch die Ursachenbetrachtung, die unter dem Titel der ersten Philosophie erscheint, als der formalen Klammer zur Einheit zusammengeschlossen<sup>49</sup>. Damit im Zusammenhang tritt die innere Struktur dieser Wissenschaft schärfer hervor; ihr eigentlicher Gegenstand ist nur das Seiende als solches, während alles andere lediglich im Bezug darauf zur Behandlung kommt. Wesentlich vertieft wird die Problematik durch die Lösung der beiden Einwände. Hierbei zeigt sich endgültig, daß es eine einzige Wissenschaft ist, die alle die erwähnten Seiten umfaßt; denn das Seiende als solches gründet kraft der Natur des Seins notwendig im Göttlichen, und ebenso wesentlich wird das Göttliche nie anders als im Raume des Seienden als solchen zugänglich. — Vergleichen wir mit diesen Ergebnissen die

<sup>48</sup> In Boeth. de Trin. q. 5 a. 4. — In diesem Artikel ad 3 läßt Thomas auch erkennen, warum er in unseren Zusammenhängen außer Gott noch die anderen reinen Geister oder die Engel erwähnt. Sie treten neben den ersten göttlichen Ursprung als sekundäre Prinzipien, insofern ihnen wenigstens die Bewegung der Himmelsphären zu verdanken ist, und sie dadurch auch auf das Irdische einwirken. Es spielen hier also astronomische Vorstellungen herein, die wir heute nicht mehr teilen können. Ob und welche tieferen Zusammenhänge dahinter stehen, wollen wir nicht näher untersuchen; deshalb beschränken wir unsere Überlegungen auf das Göttliche allein.

<sup>49</sup> Vgl. Söhngen, a. a. O. 33.

Fragepunkte, die bei Aristoteles noch offen geblieben<sup>50</sup> waren, so sehen wir, daß Thomas überall (im Anschluß an die vorhandenen Ansätze) die Antworten nach ihren Grundlinien bietet; freilich bedürfen sie noch weiterer Entwicklung.

3. Die bisher dargestellte Einheit von Ontologie und Metaphysik wächst in der Neuzeit nicht weiter, sondern unterliegt einem allmählichen Zerfall. Bei der Entwicklungslinie, die wir im folgenden zeichnen, haben wir vor allem die scholastische Philosophie im Auge.

a. Zunächst hat man noch im Geiste des Aquinaten weitergebaut. Als besonders bedeutsam erwähnen wir hier die »Disputationes metaphysicae« von Franz Suarez, die zuerst 1597 in Salamanca erschienen<sup>51</sup>. Sie bilden insofern einen wichtigen Wendepunkt, als sich in ihnen der Übergang von den bloßen Kommentaren der aristotelischen Metaphysik zu dem Aufbau eines selbständig gegliederten metaphysischen Systems vollzieht. Obwohl sich also Suarez weitgehend von Aristoteles löst, bleibt er doch in der Grundauffassung der Metaphysik mit ihm und Thomas eins: sie ist zugleich Seinslehre und Gotteslehre. Hierin folgen ihm die philosophischen Lehrbücher des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts. Angesichts der kommenden Entwicklung ist es bemerkenswert, daß sich noch in einem anderen Punkt eine starke Überlieferung durchhält. Wie bei Aristoteles und Thomas werden die Naturphilosophie und die Lehre von der geistigen Seele des Menschen nicht in die Metaphysik aufgenommen. Bei der Seele könnte man wegen ihrer Geistigkeit mit Recht die Frage stellen, ob sie nicht in der Metaphysik zu behandeln sei; doch antwortet Suarez, die Seelenlehre solle eher den vollkommensten und abschließenden Teil der Naturphilosophie bilden; auch hierin wird er für die Folgezeit vorbildlich<sup>52</sup>.

b. Indes kommt bereits im 17. Jahrhundert immermehr eine andere Auffassung der Metaphysik zum Durchbruch. Gewiß werden noch allgemeine Seinslehre und Gotteslehre als ein Ganzes unter dem Titel »Metaphysik« dargestellt; auch steht in den philosophischen Lehrbüchern die Metaphysik als Krönung der anderen Disziplinen vielfach noch am Schluß (so noch 1701 bei dem Serviten Ventura)<sup>53</sup>. Zugleich aber wächst die Zahl jener, die der Metaphysik gleich nach der Logik ihren Platz anweisen. Das ist eine solche Neuerung, daß sich Maignan in seinem 1652 erschienenen Werk eigens bemüht, sie zu rechtfertigen; die Prinzipien der Metaphysik seien notwendige Voraussetzungen der Naturphilosophie und deshalb vor dieser zu behandeln. Schon diese Begründung akzentuiert die Seinslehre vor der Gotteslehre. In derselben Richtung wirkt sich die Tatsache aus, daß gerade die Philosophen, die einen Ausgleich zwi-

<sup>50</sup> Vgl. oben S. 6 f.

<sup>51</sup> Reiches Material zu Suarez und der ganzen folgenden Entwicklung bietet M. Grabmann, Die disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung: Mittelalterliches Geistesleben. München 1926, 525—560.

<sup>52</sup> Manche Scholastiker hat allerdings diese Problemlage veranlaßt, eine Zerlegung der Seelenlehre nach anima ut forma corporis und anima ut forma subsistens zu fordern. — Wie Aristoteles und entsprechend Thomas in seinem Kommentar die Seelenlehre als etwas Selbständiges (de anima) neben der Naturphilosophie (physica) behandeln, so hat auch Suarez eigens 5 Bücher »de anima« geschrieben.

<sup>53</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch B. Jansen, Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts: PhJb 50 (1937) 399—444.

schen der scholastischen Metaphysik und dem modernen Weltbild erstreben, nicht selten nur ein völlig unzureichendes Mindestmaß von Metaphysik retten, wobei naturgemäß die Gotteslehre am meisten verkürzt wird, und nicht viel mehr als eine kümmerliche Seinslehre übrig bleibt. Doch wird die Gotteslehre noch nicht als eigenes Gebilde von der Seinslehre abgespalten.

Im Zusammenhange dieser Entwicklung tritt eine wichtige neue Bezeichnung auf. Maignan nennt das, was bisher »Metaphysik« oder »erste Philosophie« hieß, »philosophia entis«. Damit hat er irgendwie den seither klassisch gewordenen Namen »ontologia« vorausgenommen, den zuerst Du Hamel im Jahre 1661 angewandt zu haben scheint<sup>54</sup>; seine »philosophia vetus et nova« kam allerdings erst 1678 heraus. Wichtig für die Folgezeit ist, in welchem Sinne er das Wort »ontologia« gebraucht. Es bezeichnet nämlich nicht die ganze Metaphysik, sondern nur deren ersten Teil; außer der »ontologia« umfaßt sie die »aetiologia« und die »theologia«. Immerhin werden alle drei Teile noch als Einheit, als die eine Metaphysik (von der zweiten Auflage an) unmittelbar hinter der Logik behandelt.

c. Eine ausgesprochene Teilung der alten Metaphysik findet sich wohl zuerst in der schon vorher erschienenen »Instauratio magna scientiarum« des Baco von Verulam. Nach ihren Gegenständen zerfällt bei ihm die Philosophie in drei Fächer, die von Gott, von der Natur und vom Menschen handeln. Ihnen schickt er eine Universalwissenschaft voraus, die, sämtlichen philosophischen Disziplinen übergeordnet, im Anschluß an Aristoteles den Namen »erste Philosophie« oder einfach »Weisheit« trägt. Sie ist der Sache nach das, was man später »Ontologie« genannt hat, und entwickelt die allgemeinsten Begriffe und Sätze, die in allen Wissenschaften Verwendung finden. Damit haben sich Seinslehre und Gotteslehre getrennt. Letztere erscheint als »natürliche Theologie«, während »Metaphysik« nur noch jenes Sondergebiet der spekulativen Naturphilosophie heißt, das sich auf das nach Bacos Meinung bisher vernachlässigte Formal- und Zweckursächliche bezieht. Wenn hier auch die Metaphysik im überlieferten Sinne ihre Einheitlichkeit zu verlieren droht, so ist doch eine Scheidung vollzogen worden, die für die Folgezeit ihre wichtige Bedeutung besitzt<sup>55</sup>.

Dem von Baco entworfenen Aufbau hat Wolff mit seiner *Einteilung der Philosophie* eine irgendwie klassisch gewordene Prägung verliehen. Zunächst faßt er die Metaphysik viel weiter, als es bisher üblich war; sie fällt mit der theoretischen Philosophie zusammen. Diese gliedert sich in die allgemeine und die besondere Metaphysik. Erstere, die Ontologie, ist die metaphysische Grundwissenschaft und untersucht das Seiende als solches; letztere hat die drei großen Sonderordnungen des Seienden: Welt, Seele, Gott zum Gegenstand und umschließt deshalb drei Teile: Kosmologie, Psychologie und Theologie. Hier werden Seinslehre und Gotteslehre endgültig zwei grundsätzlich verschiedene und getrennte Wissenszweige. Der tiefe,

<sup>54</sup> Vgl. P. Descoqs, *Institutiones metaphysicae generalis*. I. Paris 1925, 26. — Der 1665 verstorbene Cartesianer Clauberg hatte in dem von ihm selbst redigierten Werk den Ausdruck »ontosophia« geprägt. Wenn in der Ausgabe von 1601 »ontosophia vel ontologia« steht, so scheint es sich dabei um eine spätere Einschlebung zu handeln.

<sup>55</sup> Vgl. J. A. Endres, Einleitung in die Philosophie. München 1920, 21, 40 und 44.

innere Zusammenhang zwischen der Seinsfrage und der Gottesfrage ist verschüttet, was dadurch besonders unterstrichen wird, daß die Gotteslehre als Sonderdisziplin neben Kosmologie und Psychologie erscheint.

4. Wie Wolff der Bezeichnung „Ontologie“ eine bleibende Stelle in der Philosophie verschafft hat, so wirkte sich auch seine Einteilung der philosophischen Teilgebiete bahnbrechend und maßgebend aus; doch werden allmählich nicht weniger ihre Fraglichkeiten empfunden, woraus dann schließlich eine entschiedene Gegenbewegung erwächst.

a. Wolffs Einfluß unterliegen die Lehrbücher katholischer Philosophen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, namentlich in Deutschland, in ihrer überwiegenden Mehrheit. Als dann um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine ausgesprochene Restauration der scholastischen Philosophie einsetzte, wurde allgemein die Wolffische Gliederung übernommen<sup>56</sup>. Daß sie in unseren Tagen ihren Einfluß noch nicht verloren hat, zeigt z. B. das Werk von Baur<sup>57</sup>. Und wenn wir auf die in der neuesten Zeit wiedererstandene Ontologie schauen, so spielt Wolff wenigstens bei N. Hartmann eine ganz bestimmende Rolle<sup>58</sup>.

Weil sich Wolff nahezu allgemein durchzusetzen vermochte, könnte man vermuten, daß bei ihm eine gewisse geschichtliche Notwendigkeit am Werke war. Meyer nimmt das tatsächlich an, wenn er sagt, daß »im aristotelisch-scholastischen Metaphysikbegriff Schwierigkeiten, die über ihn hinaustrieben«<sup>59</sup>, steckten. Er stellt folgende Alternative auf: entweder wird die Metaphysik formal genommen als Wissenschaft vom Seienden als solchem, und dann hat eine abschließende Theologie in ihrem Rahmen keinen Platz; oder sie wird material-inhaltlich verstanden, und dann kann sie sich nicht mit der Theologie begnügen, sondern muß »Lehre von der Gesamtwirklichkeit werden«<sup>60</sup>. Beiden Forderungen schien die Einteilung Wolffs zu entsprechen; während seine allgemeine Metaphysik rein formal bleibt, tritt die besondere als Lehre von der Gesamtwirklichkeit auf. — Wir halten es für verständlich, daß Wolffs glatte Schema bei einer Zeit, die der tieferen Problematik fern war, Anklang fand. Inwieweit dabei von einer sachlich gebotenen Notwendigkeit die Rede sein kann, wird sich im folgenden zeigen.

b. Es konnte nicht verborgen bleiben, daß Wolffs Lösung sehr *wesentlichen Einwänden* unterliegt. Die Einbeziehung von Kosmologie und Psychologie geschah „nicht ohne eine gewisse Verschiebung des eigentlichen Objekts der Meta-

<sup>56</sup> Nähere Angaben finden sich bei Grabmann, a. a. O. 547 f.

<sup>57</sup> L. Baur, Metaphysik (Phil. Handbibl. 6). 3. Aufl. München 1935, 2 und 12.

<sup>58</sup> Vgl. N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin 1935. Er spricht von Wolff als »der maßgebenden geschichtlichen Quelle« (VI). Gewiß habe er »nur zusammengestellt« und »auch manches verwässert«, doch sei seine Ontologie von 1730 »die einzige kompendiarische Darstellung der ganzen Seinsproblematik geblieben« (VI f.). Die oben erwähnte Loslösung der Ontologie von der Metaphysik, die sich bei Hartmann vollzieht, ist durch Wolffs Einteilung der Metaphysik deutlich mitbedingt.

<sup>59</sup> H. Meyer, Das Wesen der Philosophie, 78. <sup>60</sup> Ebd.

physik“, und es läßt sich nicht leugnen, daß dadurch „eine gewisse Unklarheit in den Begriff und in die Methode der Metaphysik hineingekommen ist“<sup>61</sup>. Dieser Unklarheit suchte man auf verschiedene Weise Herr zu werden.

Einerseits macht sich die Neigung geltend, die Metaphysik als eigene Disziplin aufzulösen und in anderen Teilen der Philosophie untergehen zu lassen. So hält Meyer der allgemeinen Metaphysik entgegen, die letzten Grundbestimmungen sollten jeweils dort behandelt werden, wo die sachliche Problematik sie fordert, und wo auch erst die Unterlagen für ihre Erörterung vorhanden sind; gegen die spezielle Metaphysik wendet er ein, sie entwickle ihre Probleme weder vollständig noch in genügendem, organischem Zusammenhang. An die Stelle der Metaphysik setzt er eine materiale Ontologie als »Wissenschaft vom Gesamseienden und seinen Schichten«, die von selbst überall dort zur Metaphysik wird, wo sie sich auf die Welt als Ganzes richtet und diese mit der höchsten Realität Gottes in Beziehung bringt<sup>62</sup>. Wird hier das Schema Wolffs völlig aufgegeben, so hält Endres irgendwie daran fest; dabei nimmt er aber der Metaphysik noch mehr ihre Selbständigkeit. Bei der Einteilung der Philosophie von ihrem Gegenstand her erwähnt er die Metaphysik überhaupt nicht, weil ihr Name nicht direkt einen philosophischen Gegenstand bezeichne, und ihr überlieferter Inhalt nicht einheitlich sei. Die allgemeine Metaphysik, die es lediglich mit den allgemeinsten Begriffen und den darin gründenden Gesetzen zu tun habe, könne nicht unpassend der Erkenntnistheorie zugewiesen werden, während die spezielle nur handle »von Gegenständen, die ohnehin meist unter selbständige philosophische Disziplinen aufgeteilt werden«<sup>63</sup>.

Andererseits bemüht man sich zu zeigen (und das ist meist der Fall), wie auch Kosmologie und Psychologie metaphysisch sind, und somit die Metaphysik einen einheitlichen Gegenstand bewahrt. Nach Baur hat sie »das Seiende als solches, das Seiende überhaupt« zu untersuchen, »das hinter der erfahrbaren Erscheinung liegt«; »die Ontologie ist die klassische Form der Metaphysik«. Dieser gehören die beiden anderen Fächer nur insofern an, als in ihnen »das allgemeine Objekt der Metaphysik den entscheidenden formalen Gesichtspunkt der Behandlung abgibt«, insofern »also die Untersuchung auf den metaphysischen Seinscharakter dieser Seinsgruppen sich beschränkt«<sup>64</sup>.

c. Angesichts der Schwierigkeiten, die Wolffs Einteilung bietet, *wenden* sich manche wieder zur Sicht des Aristoteles und der *Hochscholastik zurück*. Wenigstens trennt man sich von Wolff in dem Punkt, der zu den meisten Bedenken Anlaß gibt, nämlich in der Einreihung der Gotteslehre unter die Fächer der speziellen Metaphysik. Die enge Beziehung der Gotteslehre zur allgemeinen Seinslehre tritt wieder in das Blickfeld, womit zugleich die innere Wesenseinheit beider zur Geltung kommt. Unter ausdrücklicher Berufung auf Thomas

<sup>61</sup> Baur, a. a. O. 12 f. <sup>62</sup> Meyer, a. a. O. 78 f.

<sup>63</sup> J. A. Endres, Einleitung in die Philosophie (Phil. Handbibl. 1). München 1920, 29 f.

<sup>64</sup> Baur, a. a. O. 2, 11 f. Baur steht hier für viele, die nur terminologisch von ihm abweichen. Diese Auffassung ist in den zwei Arten des von der Materie Getrennten bei Thomas vorgebildet; heute ist meist von dem »praecisive immateriale« die Rede (vgl. etwa Descoqs, a. a. O. 16).

spricht das *Feuling* aus, nach dem „die Lehre von der Weltbegründetheit durch Gott Abschluß und Krone der allgemeinen Metaphysik zu nennen ist“<sup>65</sup>. — Nicht so einheitlich nimmt man zu Kosmologie und Psychologie Stellung. Während die einen sie noch der Metaphysik eingliedern wollen<sup>66</sup>, lösen sich die anderen gänzlich von Wolff, indem sie Naturphilosophie und Psychologie der Metaphysik gegenüberstellen<sup>67</sup>.

Hiermit hängt die Frage zusammen, in welcher *Abfolge* die einzelnen Disziplinen dem Aufbau der Philosophie eingefügt werden sollen. Wenn Seinslehre und Gotteslehre zusammen nur *eine* Wissenschaft bilden, dann scheint es das Gegebene zu sein, daß sie auch als geschlossenes Ganzes dargestellt werden. Dies vorausgesetzt, erhebt sich die neue Frage, ob die Metaphysik als Grundlegung den beiden anderen Fächern

<sup>65</sup> D. Feuling, Hauptfragen der Metaphysik. Salzburg 1936, 363. — Ähnlich denkt Mercier, der ausdrücklich betont, daß Seinslehre und Gotteslehre nur *eine* Wissenschaft, die *eine* Metaphysik bilden; deshalb kann es von den geistigen Wesen, vorab von Gott, keine besondere Wissenschaft geben. Wenn er trotzdem den Unterschied von allgemeiner und besonderer Metaphysik macht, so versteht er unter der einen die Seinslehre und unter der anderen die Gotteslehre, beide aber als Unterteilungen der einen Metaphysik gefaßt. Freilich wird alles wieder in Frage gestellt, wenn er die Gotteslehre nur als angewandte Metaphysik bezeichnet, wie weiter unten noch klarer hervortreten wird (vgl. D. Mercier, *Métaphysique générale ou ontologie*. 7. Aufl. Löwen 1923, n. 3, 11 f.). — Auch Endres vereinigt unter dem Titel »Metaphysik« Seinslehre und Gotteslehre, zwischen denen die Lehre von den letzten Voraussetzungen des Weltganzen vermittelt. Schwer zu erklären ist bei Endres eine merkwürdige Unausgeglichenheit; bei der Einteilung der Philosophie begründet er, warum er die Metaphysik übergeht, während er sie später bei der Kennzeichnung der einzelnen philosophischen Disziplinen an erster Stelle bespricht (vgl. Endres, a. a. O. 37—61). — Am strengsten führt Gredt die Einheit von Seinslehre und Gotteslehre durch (vgl. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. ed. 4. II. Freiburg 1926, n. 613 f.).

<sup>66</sup> So prägt Feuling den Satz: »Naturphilosophie ist wesenhaft Naturmetaphysik«; denn sie wird »getätigt im Lichte der Seinsidee«. Kosmologie und Psychologie werden einzig durch »Anwendung der metaphysischen Begriffe auf die Natur und auf den Menschen« zu philosophischen Disziplinen (a. a. O. n. 250 f.). — Auch Mercier scheint Kosmologie und Psychologie als angewandte Metaphysik zu betrachten. Hierbei ist unbefriedigend, daß er der besonderen oder angewandten Metaphysik neben den anderen Fächern auch die Gotteslehre einordnet (vgl. a. a. O. n. 4). — Mehr mit Feuling scheint sich Borgmann zu treffen, der zwischen Metaphysik erster Stufe (Gotteslehre) und Metaphysik zweiter Stufe (Naturphilosophie und spekulative Psychologie) unterscheidet (P. Borgmann, *Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode der Metaphysik*: FranzStud 21 [1934] 80—103, 125—150; vgl. dazu Schol 10 [1935] 141).

<sup>67</sup> Diese Haltung nehmen Endres (vgl. a. a. O.) und am schärfsten Gredt ein. Nach diesem hat die Metaphysik das »ens omnino immateriale« zum Gegenstand; die beiden anderen Fächer hingegen handeln »de ente corporeo sensibili« (a. a. O.).

vorausgehen, oder ob sie als Krönung ihnen nachfolgen soll<sup>68</sup>. Da jedoch beide Anordnungen ihre nicht allein didaktischen, sondern auch sachlichen Schwierigkeiten haben, entscheiden sich manche, ohne die grundsätzliche Einheit der Metaphysik aufzugeben, für eine getrennte Behandlung der Seinslehre und der Gotteslehre, wobei die erstere gleich am Anfang nach der Logik ihren Platz hat, während die letztere erst am Ende nachfolgt<sup>69</sup>.

5. Unsere geschichtliche Besinnung sollte die Fragepunkte verdeutlichen. Es hat sich gezeigt, wie bei Aristoteles und Thomas eine im innersten Wesen gründende Einheit von Ontologie und Metaphysik lebendig ist, wie in der Neuzeit diese Einheit weithin verloren geht, wie in der Gegenwart manche Kräfte wieder zu dieser Einheit zurückstreben. Den Wendepunkt der Entwicklung bildet in gewisser Hinsicht *Christian Wolff*, dessen Einteilung der Philosophie wir auch eine bestimmte geschichtliche Notwendigkeit zubilligten. Es wird nun Aufgabe der systematischen Durchdringung sein, uns die Grundlagen für eine *Wertung der ganzen Entwicklung* zu verschaffen. So erst werden wir imstande sein, das Ausmaß der geschichtlichen Notwendigkeit zu erkennen, die darin am Werke ist. Handelt es sich bei der Trennung von Ontologie und Metaphysik um einen selbstverständlichen Differenzierungsvorgang? Wenn das zu bejahen ist, darf man ihn nicht wieder rückgängig machen wollen, sind alle Versuche, die Einheit der Vorzeit wieder zu erneuern, von vornherein abzulehnen. Oder aber glitt hier ein zwar allem zugrundeliegender, notwendiger Differenzierungsvorgang aus Verkennung der innersten Wesensstrukturen über das sachlich gebotene Ziel hinaus? In diesem Falle wäre natürlich das Übermaß zu widerrufen, und die überlieferte Einheit im Lichte unserer gereiften Einsicht wiederherzustellen. Bei der Beantwortung der damit aufgerissenen Fragen wird zugleich noch deutlicher werden, daß sie nicht ein müßiges Spiel, sondern von größter Tragweite für die innere Struktur und so für das Wesen von Ontologie und Metaphysik sind.

<sup>68</sup> Gredt entscheidet sich unbedingt für die geschlossene Darbietung der ganzen Metaphysik, und zwar als Abschluß der gesamten theoretischen Philosophie. Die Grundlagen der Naturphilosophie würden von einer entsprechend ausgebauten Logik genügend vermittelt (a. a. O. n. 614). — Im Gegensatz dazu schiebt Endres die ganze Metaphysik der Naturphilosophie und den anthropologischen Disziplinen voraus; dieselbe Anordnung befolgt Feuling (vgl. bei beiden den Aufbau, wie ihn schon das Inhaltsverzeichnis bietet).

<sup>69</sup> Als Beispiel sei hier Mercier angeführt; seine allgemeine Metaphysik tritt als eigenes, selbständiges Ganze auf, das den zweiten Teil seiner Philosophie bildet. — Gredt hingegen scheinen auch die pädagogischen Erwägungen, die angeführt werden, nicht ausreichend, um eine solche Trennung zu rechtfertigen (a. a. O.).



## 2. Systematische Durchdringung.

1. Unsere Überlegungen müssen davon ausgehen, daß wir festlegen, was wir vorläufig unter Ontologie und Metaphysik verstehen, solange ihre endgültige sachliche Klärung noch nicht erreicht ist. Im Anschluß an die von Aristoteles herkommende Zweiheit<sup>70</sup> und die heute im außerscholastischen Raum vielfach übliche Terminologie nehmen wir die Ontologie als die Wissenschaft vom Seienden als solchem und die Metaphysik als die Wissenschaft vom höchsten, übersinnlichen oder göttlichen Seienden. Die beiden Namen bezeichnen jetzt für uns also das, was sie ihrem Wortsinn nach sagen: die Lehre vom Seienden im allgemeinen und die Lehre von jenem Bereich des Seienden, der hinter und jenseits der physischen Welt, d. h. der Gesamtheit des Sichtbaren, liegt, eben Seinslehre und Gotteslehre.

2. Wenn wir nun klären wollen, wie sich Ontologie und Metaphysik zueinander verhalten, hängt alles davon ab, welcher Zusammenhang zwischen dem Sein und Gott besteht. Drei Möglichkeiten bieten sich dar: entweder eignet dem Sein kein innerer Wesensbezug zu Gott, so daß es völlig von Gott getrennt ist, oder das Sein ist nichts Selbständiges, so daß es mit Gott zusammenfällt, oder das Sein ist zugleich gottbezogen und selbständig, so daß es in einem wesenhaften Spannungsverhältnis zu Gott steht.

a. Die erste Möglichkeit verwirklicht sich als finitistische Ontologie, die ihre klarste Ausprägung wohl bei Hartmann gefunden hat. Der Mensch und seine Welt werden auf das Sein zurückgeführt, das ohne weitere metaphysische Verankerung bleibt. So ergibt sich eine gänzlich unmetaphysische Ontologie, die als solche den Raum des Endlichen nicht übersteigt. Der Untergrund, aus dem sie emporwächst, ist eine konzeptualistische Geisteshaltung, die uns in unsere Begrifflichkeit einschließt und unseren Begriffen wenigstens jede transzendente Geltung abspricht; davon ist natürlich auch der Seinsbegriff mitbetroffen. Doch hier macht die innere Dynamik des Konzeptualismus nicht halt; folgerichtig zerstört er auch im Bereiche des Diesseitigen jede echte objektive Geltung unserer Begriffe, jede Geltung für das Ding an sich. Damit aber wird Ontologie überhaupt in Frage gestellt, weil sie nicht mehr bei dem Sein des Seienden an sich verweilt, sondern bei seinem Sein für uns oder bei seiner bloßen Erscheinung, weil sie also nicht über eine Phänomenologie hinauskommt. Deshalb ist es kein Zufall, wenn sich bei Hartmann und noch mehr bei Heidegger die Ontologie in Phänomenologie aufzulösen scheint, wenn Kant kraft einer und derselben konzeptualistischen Grundströmung zur Aufhebung nicht nur der Metaphysik, sondern auch der Ontologie geführt wird. Umgekehrt wird die Überwindung des konzeptualistischen Standpunktes mit der Begründung echter Ontologie notwendig auch deren metaphysische Verankerung in die Wege leiten.

b. Mit der zweiten Möglichkeit ist eine pantheistische Ontologie gesetzt. Das Sein, das den innersten Kern von Mensch und

<sup>70</sup> Vgl. oben S. 4.

Welt bildet, fällt mit dem letzten metaphysischen Grund, mit Gott, zusammen. Hieraus ersteht (um diesen Ausdruck zu gebrauchen) eine schließlich un-ontologische Metaphysik, die das Endliche im Unendlichen verflüchtigt, die ohne echten Durchgang durch ein am Physischen aufgehendes Sein irgendwie unmittelbar beim Überphysischen sein will. Diese Metaphysik entstammt einer intuitionistischen Geisteshaltung, die unsere Begrifflichkeit auflöst, indem sie deren Abstand vom Sein übersieht, die uns also das Sein nicht gebrochen durch unsere Begrifflichkeit, sondern in seinem unverhüllten An-sich zugänglich machen will. Die Schau des im Endlichen enthaltenen Seins aber treibt folgerichtig zur Schau des absoluten, metaphysischen Seins Gottes, ja sie wird erst von dieser her eigentlich möglich. Das zeigt sich am *Ontologismus*, so genannt, weil er das absolute Sein (Gottes) zum Ausgangspunkt all unseres Erkennens macht. Obwohl die Ontologen keine Pantheisten sein wollen, ist bei ihnen die Verflüchtigung des Endlichen bereits so weit gediehen, daß sie nur noch ein kleiner Schritt vom Pantheismus trennt, der dann bei Spinoza und im deutschen Idealismus ausdrücklich hervortritt. Die Überwindung des intuitionistischen Standpunktes wird mit unserer Begrifflichkeit auch die Eigenständigkeit des endlichen Seins sichern; so kommt es zu einem ontologischen Unterbau der Metaphysik und damit zu einer von dieser sich abhebenden Ontologie. Hierdurch erst wird die Metaphysik wirklich zur Meta-physik, nämlich zu einem im ‚Hinaus‘ über das Endliche sich verwirklichenden Wissen vom Göttlichen.

c. Die dritte Möglichkeit begründet zugleich eine metaphysische Ontologie und eine ontologische Metaphysik, womit sie sich ebenso vom Finitismus wie vom Pantheismus entfernt. Es ergibt sich eine metaphysische Ontologie, insofern das Sein aus seinem innersten Wesen heraus auf Gott hinbezogen ist und deshalb seinen tiefsten Kern einzig von Gott her offenbart; also muß die Lehre vom Sein immer schon irgendwie Lehre von Gott sein. Dazu kommt eine ontologische Metaphysik, insofern sich für uns Gott nie anders als im Raume des Seins erschließt, und deshalb sein Erfassen einzig als zu ihrem eigensten Ende fortgeführte Seinserkenntnis möglich ist; also muß die Lehre von Gott immer noch irgendwie als Lehre vom Sein auftreten. Der Mutterboden dieser Sicht der Dinge ist die klassische Abstraktion, die von Konzeptualismus und Intuitionismus gleich weit entfernt ist. Einerseits behauptet sie, daß sich in unserer Begrifflichkeit nicht bloß eine Erscheinung, sondern wirklich das Sein erschließt, und zwar das Sein überhaupt im allumfassenden, transzendenten Sinne; denn dieses erst ist wirklich das Sein, während das nur einem Sonderbereich eigene Sein stets etwas Perspektivisches bleibt, das erst von dem schlechthinnigen Sein her in dem offenbar wird, was es eigentlich ist. Andererseits bejaht die Abstraktion die Eigenständigkeit unserer Begrifflichkeit; wir schauen das Sein nicht unmittelbar so, wie es in sich ist, sondern ergreifen es bloß in der Strahlenbrechung, die unsere abstrakten Allgemeinbegriffe bedingen. Hiermit ist für die Gotteserkenntnis ein Zweifaches gegeben: einerseits ist Gott im Sein immer schon miterfaßt, weshalb das Sein nicht voll in dem, was es ist, expliziert werden kann, ohne daß Gott irgendwie ausdrücklich hervortritt; andererseits bedeutet das Erkennen des Seins noch nicht ohne weiteres das Erkennen Gottes, das sich vielmehr erst als neue, weitere Entfaltungsstufe der Seinserkenntnis verwirklicht. — Nach allem ist die Ontologie wesentlich metaphysisch, und die Metaphysik wesentlich ontologisch; doch fallen beide wegen des zwischen dem Sein und Gott bestehenden Abstandes nicht restlos zusammen.

3. Was wir in dieser Umschreibung der dritten Möglichkeit skizzenhaft angedeutet haben, ist im folgenden genau zu entwickeln. Dabei weist unsere Grundhaltung eine gewisse Verwandtschaft mit den von *Maréchal* ausgehenden Anregungen auf, obwohl die Einzelausführung selbständige Wege einschlägt.

Die Bewältigung des Stroms seiner Gegebenheiten vollzieht der Mensch durch seine Allgemeinbegriffe. Sie stellen höhere, vieles umfassende Einheiten dar, die in dem Strom selber vorgezeichnet sind; von uns werden sie nur herausgehoben, wodurch dann die Vielheit mittels der Einheit ausdrücklich bewältigt und auf ihren Wesensgrund zurückgeführt wird. Dabei können wir von weniger umfassenden Einheiten zu immer umfassenderen aufsteigen, bis wir mit den Ur-einheiten der Kategorien an eine klare Grenze stoßen, weil diese eine ur-gegebene, nicht weiter rückführbare Vielheit zu bilden scheinen. Tatsächlich kommen wir über eine Vielheit nicht hinaus, solange wir im Bereich des Kategorialen bleiben. Zu einer letzten, auch die Kategorien umgreifenden Einheit gelangen wir erst, wenn wir beachten, daß die Kategorien etwas Seiendes sind, daß ihnen Sein zukommt, und sie also in einem wesenhaften Bezug zu dem Sein stehen. Demnach treffen sich alle Kategorien in der *überkategorialen Einheit des Seins*. Da nun die Kategorien alles welthafte Sein in sich begreifen, und sie selbst wieder vom Sein umgriffen sind, bedeutet das Sein den Inbegriff der *Welt*, wozu natürlich auch der Mensch als vornehmstes Glied der Welt gehört.

Nach unseren im Vorstehenden vollzogenen Überlegungen besagt das Sein vorläufig nicht mehr als: welthafte Sein überhaupt, wofür wir auch (im Sinne des Aristoteles) sagen können: physisches Sein überhaupt. Nun gilt es, weiter zu fragen, wie sich dieses zu dem Sein schlechthin verhält. Denn es wäre sicher übereilt, beide ohne tiefere Untersuchung einander gleichzusetzen. Völlig zusammenfallen würden das *welthafte Sein* und das *Sein schlechthin*, wenn es keine andere Seinsart gäbe und geben könnte außer der welthafte; in diesem Falle wäre nicht einmal eine begriffliche Unterscheidung beider sinnvoll. Erst also wenn der Nachweis erbracht ist, daß es eine nicht-welthafte Seinsart gibt, hebt sich das Sein schlechthin dadurch, daß es auch das Nicht-welthafte umfaßt, von dem bloß welthafte Sein ab; vorher bleibt diese Frage offen. Hiermit hängt ein anderes Problem zusammen. Vorausgesetzt, daß das Sein schlechthin von dem welthafte Sein verschieden ist, fragt es sich, ob die Überkategorie des Seins, die sich uns zunächst vom Welthafte her darbietet, ausschließlich das welthafte Sein überhaupt besagt, oder ob sie immer schon über das lediglich Welthafte hinausgreift und damit das Sein schlecht-

hin zum Inhalt hat. Trifft die erste Möglichkeit zu, so ist der Weg zu suchen, der vom welthafte(n) Sein zum Sein schlechthin führt; müssen wir hingegen die zweite Möglichkeit annehmen, so haben wir zu zeigen, wie unsere Überkategorie des Seins schon von Anfang an die nicht-welhafte Seinsart mitumgreift, da sie einzig unter dieser Bedingung das Sein schlechthin berührt<sup>71</sup>.

4. Wenn wir nun an die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen herantreten, beginnen wir mit dem, was dazu gewöhnlich, ohne daß die Fragen als solche gestellt werden, gesagt wird. Man nimmt die Überkategorie des Seins ganz selbstverständlich im Sinne des Seins schlechthin und sucht diese Gleichsetzung durch den Aufweis der Transzendenz, d. h. der alle Besonderungen übersteigenden, schlechthinigen Allumfassendheit des Seins zu rechtfertigen. Die Gedanken, die dabei angeführt werden, laufen alle darauf hinaus, daß das Sein der allerabstrakteste Begriff ist. Durch Entfernung sämtlicher weiterer Bestimmungen besitzt es den geringsten Inhalt und deshalb den größten Umfang. Da es nur das Minimum an Realität besagt, gilt es von jedem überhaupt, das nicht völlig nichts ist, umfaßt es alles überhaupt.

Diese Begründung ist unter mehr als einer Hinsicht unzureichend. Zunächst könnte man einwenden, das Fortschreiten zur Überkategorie des Seins sei ein unberechtigtes Ausdehnen des innerkategorialen Aufstiegs zu je größerer Allgemeinheit über die Grenze des Kategorialen hinaus; damit wäre der Seinsbegriff illegitim und nur (um mit Kant zu reden) ein transzendentaler oder dialektischer Schein. Aber auch wenn diese Überkategorie zu recht bestünde, könnte sie immer noch bloß die abstrakteste und leerste Formel des Kategorialen selber sein, also lediglich eine letzte logische Zusammenfassung des Psychischen ohne weiter tragende metaphysische Bedeutung; dann wäre das vom Kategorialen abstrahierte Sein in keiner Weise für das Nicht-Welhafte, das wesentlich außerhalb des Kategorialen liegt, offen. In dieselbe Richtung scheint die Eigenart des Nicht-Welhafte(n) zu weisen; denn das am Welthafte(n) sich zeigende Sein besitzt immer die Gestalt der Konkretheit, ist also stets ein »Seiendes«, während das Nicht-Welhafte doch wohl gerade dadurch gekennzeichnet sein muß, daß es nicht als »Seiendes« (im Sinne eines nur Sein-habenden), sondern als »Sein« auftritt. Nun leuchtet es jedenfalls nicht ohne weiteres ein, daß unsere konkrete Überkategorie imstande ist, auch das überkonkrete »Sein« zu umfassen. Ja, wir können noch nicht einmal entscheiden, ob der Gedanke einer solchen Ausweitung unseres Seinsbegriffes überhaupt einen Sinn hat, weil von der angeführten Begründung die Frage, ob es ein Nicht-Welhafte(n) gibt, gänzlich im Dunklen gelassen wird (gilt sie doch auch dann, wenn kein Nicht-Welhafte(n) vorhanden ist).

Nach allem reicht die Berufung auf die äußerste Abstraktheit unseres Seinsbegriffes für die Bewältigung der Grundproblematik einer jeden Ontologie nicht aus. Die entscheidenden Fragen bleiben offen. Doch behält diese Abstraktion eine wichtige vorbereitende Bedeutung. Sie bietet uns einen Begriff dar, dessen rein begrifflicher Eigenart eine Ausdehnung auf das Sein schlechthin nicht wider-

<sup>71</sup> Es war notwendig, hier die von dem Sein uns aufgegebenen Fragen ausdrücklich herauszuarbeiten, weil sie meist nicht gesehen oder wenigstens nicht behandelt werden, obwohl sie für den Ansatz jeder Ontologie entscheidend sind.

streitet, wenn eine solche Ausweitung nicht sonstwie unmöglich ist. Anders gesagt, liefert sie einen Begriff, der (rein begrifflich betrachtet) die schlechthinnige Transzendenz nicht ausschließt, wenn sie sonstwie als bestehend erwiesen wird. Hierin liegt ein negativer Ansatz der Transzendenz, dessen positive Erfüllung freilich anderswoher kommen muß; denn aus einem »non repugnat« der begrifflichen Ordnung ohne weiteres ein »ita est« der Wirklichkeitsordnung abzuleiten, wäre ein verborgener Rationalismus. — Das hat man oft nicht genug beachtet, weshalb die Ontologie vielfach von ihrem ersten Anfang her rationalistisch geprägt war. In Folge davon verlor sie sich allzu sehr in bloß Begrifflichen, spielte in ihr die Gottesfrage keine grundlegende Rolle, war sie somit in ihrem innersten Kern eigentlich nicht metaphysisch.

5. Der oben skizzierten ontologischen Grundproblematik werden wir erst gewachsen sein, wenn wir unseren *Seinsbegriff* nicht isoliert für sich allein nehmen, sondern in das lebendige Vollziehen unseres Geistes eingebettet, und zwar an der Stelle, wo er sich voll *entfaltet*. Dafür kommt aber einzig das Urteil in Betracht. Denn in dem einfachen begrifflichen Erfassen, das noch nicht „ist“ sagt, bleibt das Seiende in der Schweben, unentschieden, kommt es nicht über einen bloßen Ansatz, über eine im letzten zweideutige Möglichkeit hinaus. Erst im „ist“-sagenden Urteil wird das Seiende in seinem Sein gesetzt, damit eindeutig entschieden und in seiner erfüllten Verwirklichung ausgeprägt. Hierbei meinen wir mit dem Urteil nicht allein den Akt der formalen Zustimmung, sondern den ganzen Vorgang mit allem, was bis zur Wahrnehmung hin zu ihm gehört, insbesondere auch die Einsicht, welche die Zustimmung allererst ermöglicht. Die sogenannte „perspicientia nexus“ wird in den nicht-freien Urteilen überhaupt mit der Zustimmung zusammenfallen.

Wie das Sein seine volle Entfaltung im Urteil erreicht, wie es sich hier nach seinem eigentlichen Selbst offenbart, so auch die *Transzendenz*. War vorher nur ein negativer Ansatz zur Transzendenz festzustellen, so zeigt sich jetzt das Sein *positiv* im Vollzug des schlechthinnigen Transzendierens, wodurch dann auch jener Ansatz erst seine eigentliche sachliche Rechtfertigung erfährt. Der Vollzug des schlechthinnigen Transzendierens erscheint nämlich als vom Urteil und seiner *Wahrheit* wesensnotwendig verlangte *Möglichkeitsbedingung*.

Umreißen wir diesen Zusammenhang mit wenigen Strichen. Da der Relativismus sich selbst aufhebt, steigt das Urteil über alle bloß relative zu absoluter Geltung empor. Eine absolute Geltung aber besteht als solche nicht allein im Bezug auf diese oder jene Sonderbedingungen; vielmehr löst sie sich von ihnen allen los und läßt sie hinter sich. Sonderbedingungen sind solche, welche die Geltung auf einen begrenzten Bereich einengen und damit relativ machen. Derartige Sonderbedingungen liegen sowohl im Urteilssubjekt als auch im Urteilsobjekt vor, weil beide endlich sind und deshalb nur einen begrenzten Bereich darstellen. Nun schreitet die Urteilsgeltung über die Begrenztheit des Subjekts hinaus; denn sie bedeutet mehr als eine lediglich subjektive Geltung-für-mich, sie be-

sagt eine objektive Geltung-an-sich, die für jedes Subjekt überhaupt besteht, selbst für Gott. Ebenso schreitet die Urteilsgeltung über die Begrenztheit des Objekts hinaus; denn sie bedeutet mehr als eine lediglich regionale Geltung für ein bestimmtes Gegenstandsfeld, sie besagt eine universale Geltung, die sich angesichts der ganzen Seinsordnung, selbst vor dem Angesichte Gottes behauptet. Hegel hingegen relativiert jede Geltung, indem er sie der kategorial beschränkten Inhaltlichkeit jedes Gegenstandes angleicht, weshalb sie nur für diesen bestimmten Bereich besteht, in einem anderen, höheren Bereich aber ihre Kraft verliert; so gilt der Widerspruch von These und Antithese nur auf der Stufe der Spaltung, während er auf der Stufe der Synthese überwunden wird.

Aus allem *ergibt* sich: die absolute Geltung des Urteils schließt ein Überschreiten aller Sonderbereiche und ein Hineinschreiten in den Raum schlechthinniger Allumfassendheit ein. Da aber die absolute Geltung ihren Sitz in der Kopula hat, im „ist“ ausgesprochen wird, kommt dem Sein im Urteil wesensnotwendig die schlechthinnige Transzendenz zu. Oder: das Seiende wird im Raume des schlechthin transzendenten Seins gesetzt, wobei sich das Sein in seiner schlechthinnigen Transzendenz offenbart. Für diese ist also ein positiver Nachweis erbracht, da sie als Möglichkeitsbedingung des Urteilsvollzugs auftritt.

Was hiermit erreicht ist, wird eine Gegenüberstellung mit unserer Grundproblematik lehren. Sicher ist unser Seinsbegriff, vom Urteil her gesehen, nicht auf irgend einen besonderen Bezirk eingengt, auch nicht auf den des welthaften Seins überhaupt, sondern umfaßt das *Sein schlechthin*. Zwar hat unser Gedankengang noch nicht dargetan, daß es ein Nicht-Welthaftes gibt, daß also Welthaftes überhaupt und Sein schlechthin zu unterscheiden sind. Aber wir können wenigstens hypothetisch sagen: wenn das Vorhandensein eines Nicht-Welthaften nachgewiesen wird, fällt es unter unseren Seinsbegriff, hat es die Überkategorie des Seins von Anfang an mitumgriffen. Mit diesem Ergebnis ist die Alternative entschieden, die den zweiten Teil unserer Grundproblematik ausmache; außerdem haben die beiden ersten Einwände, die wir dem anderen Begründungsversuch entgegenhalten mußten, ihre Erledigung gefunden. Eine erste Stufe ist durchlaufen, die zugleich der zweiten den Boden bereitet.

6. Wir wissen jetzt: unser Seinsbegriff enthält das Sein schlechthin oder das transzendente Sein. Ob dieses auch als metaphysisches Sein anzusprechen ist, bleibt noch offen.

a. Die Beantwortung dieser Frage steht zweifellos der Ontologie zu, die als Seinslehre nicht am innersten Kern des Seins vorbeigehen kann. Da aber die positive Antwort den Nachweis voraussetzt, daß es ein Nicht-Welthaftes oder Meta-physisches gibt, gehört dieser Nachweis wesentlich zur Ontologie. (Im Falle einer negativen Antwort müßte die Ontologie ebenso beweisen, daß ein Nicht-Welthaftes nicht vorhanden, ja unmöglich ist.) Somit wird das, was man ge-

wöhnlich » Gottesbeweis « nennt, irgendwie zum Wesensbestandteil der Ontologie. Doch bedeutet das nicht eine unklare und unsaubere Verquickung der Ontologie mit der natürlichen Theologie. Dieses Fehlers würde man sich nur dann schuldig machen, wenn man hier irgend einen jener Beweise einführen würde, die auf Gott als Gott hinzielen. Für die Ontologie aber kommt kraft ihrer Eigenart als Seinslehre einzig ein Gedankengang in Betracht, der zunächst auf die Erschließung des innersten Wesens des Seins ausgerichtet ist und erst dadurch dann auch zum Gottesbeweis wird. Wir haben also bei dem anzusetzen, was sich uns bisher vom Wesen des Seins enthüllt hat, und zu untersuchen, ob es seine letzte Erfüllung schon im Bezirke des Welthaften oder erst anderswo, d. h. in einem Nicht-Welthaften findet. Den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bildet die welthafte oder physische Verwirklichung des Seins, deren innere Struktur im Urteil sichtbar wird, und wir prüfen, ob sie die einzige und letzte Verwirklichung des Seins sein kann, oder ob sie nur deshalb so sein kann, wie sie ist, weil ihr eine andere nicht-welthafte oder meta-physische Verwirklichung vorausgeht und zugrundeliegt<sup>72</sup>.

b. Im Urteil erscheint das Sein immer so, daß ein Etwas gesetzt wird, dem Sein zukommt (das gilt so sehr, daß wir selbst Gott in dieser Denkweise aussprechen müssen); wir haben niemals *das Sein*, sondern stets bloß *ein Seiendes* oder Sein-habendes vor uns. Entscheidend für unsere weiteren Überlegungen ist die *Konkretheit*, in der das Sein auftritt, die immer nur zu sagen erlaubt: dieses oder jenes *hat* Sein, nie aber: dieses oder jenes *ist* Sein. Mit der Konkretheit ist die Zweiheit des Trägers, dem Sein zukommt, und das Sein selber, das dem Träger zukommt, gegeben. Beide müssen eine echte Zweiheit und in ihrer Zusammenfügung ein Zusammengesetztes darstellen; sonst wären sie nicht durch das „hat“ getrennt, sondern könnten durch das „ist“ in ihrer Identität ausgesprochen werden. Da also der Träger etwas anderes als das Sein ist und folglich außerhalb des Seins steht<sup>73</sup>, gehört er nicht zu dem ursprünglichen und innersten oder eigentlichen Wesen des Seins, ist das Sein kraft seines innersten Wesens nicht notwendig an den Träger gebunden. Die Verwirklichung in dem Träger ist demnach für das Sein nicht-wesenhaft, nicht-notwendig oder (mit dem Fachausdruck) *kontingent*.

Ist nun diese *physische* auch die einzig mögliche Verwirklichung des Seins? Wenn das der Fall wäre, so müsste das

<sup>72</sup> Wie dieser Beweisgang seiner logischen Eigenart nach des näheren zu kennzeichnen ist, soll, nachdem wir ihn dargelegt haben, besprochen werden.

<sup>73</sup> Diese Aussagen bleiben richtig, obwohl der Träger natürlich nicht einfach als Nichts bezeichnet werden kann. Die genauere Umgrenzung des Trägers verlangt sehr eingehende Untersuchungen, die schon Platon unter dem Titel des  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  beschäftigt haben, die Aristoteles mit dem, was er *Materie* nennt, fortgeführt hat, die schließlich in der Scholastik durch den umfassenden metaphysischen Potenzbegriff eine letzte Vertiefung erfahren haben. Hier können wir nicht näher darauf eingehen.

Sein kraft seines innersten Wesens die Gestalt der Konkretheit fordern, müßte der Träger zum ursprünglichen und eigentlichen Wesen des Seins gehören, wäre die Verwirklichung in dem Träger für das Sein wesenhaft und notwendig. Folgerichtig müßte das Sein in seinem Träger so untergehen, daß es nicht mehr eine Zweiheit und ein Zusammengesetztes mit ihm bilden und vollständig von ihm aufgesogen würde. Aus allem ergibt sich: wird die physische Verwirklichung als die einzig mögliche angesetzt, so erscheint sie *zugleich* als nicht-wesenhaft und wesenhaft, als nicht-notwendig und notwendig; man verwickelt sich in unlösbare Widersprüche.

Die aufgezeigten Widersprüche sind nur dann zu überwinden, wenn dem Sein außer seiner physischen noch eine andere Verwirklichung zukommt. Diese ist nach dem Gesagten als *wesenhafte und notwendige* zu kennzeichnen, als jene, die vom ursprünglichen und innersten Wesen des Seins gefordert wird, die somit seinem eigentlichen Wesen erschöpfend entspricht. All das erfüllt sich aber einzig bei einer nicht auf Träger angewiesenen Verwirklichung, bei der das Sein als nicht-getragenes oder in sich selbst ruhendes auftritt. Das Sein hat den Träger in sich aufgenommen, enthält ihn vielmehr zum voraus in sich selbst, ist sich selbst Träger. Damit enthüllt sich uns ein Wesen, das nicht bloß Sein hat, sondern in strengster Identität das Sein ist. Da in unserem physischen Bereich jede Verwirklichung des Seins wesenhaft träger-gebunden ist, erscheint die neue trägerfreie (mit dem Fachausdruck: subsidiierende) Verwirklichung als über- oder *meta-physische*.

c. Was das Verhältnis der beiden Verwirklichungen zueinander angeht, so weist sich die metaphysische, insofern sie wesenhaft und notwendig ist, als die ursprüngliche, vorgängige und unabhängige aus, während die physische, insofern sie nicht-wesenhaft und kontingent ist, sich als die abgeleitete, sekundäre und abhängige offenbart. Kurz gesagt, ist die metaphysische Verwirklichung der Grund der physischen. Diesem Zusammenhang entspringt ja unser ganzer Beweisgang; denn wir schließen: die Eigenart der physischen Formgestalt des Seins kann ihren letzten Grund einzig in dessen metaphysischer Formgestalt haben; wenn also erstere erfahrungsmäßig festgestellt wird, muß auch letztere, durch Schlußverfahren erkennbar, vorhanden sein.

Der bestimmende Einfluß, der von der einen Formgestalt zu der anderen geht, trägt alle Merkmale des Verursachens an sich und ist deshalb als Ursächlichkeit zu bezeichnen. Des näheren handelt es sich um Formursächlichkeit, und zwar um die sogenannte äußere Form- oder Exemplarursächlichkeit. Natürlich schließt diese wesenhaft die Wirkursächlichkeit ein, ohne die sie überhaupt keinen wirklichen Einfluß ausüben könnte. Doch zielen unsere Überlegungen in erster Linie auf den Formgrund, der bestimmt, daß das Sein so und nicht anders ist, nicht auf den Wirkgrund, der bewirkt, daß das Sein da und nicht nichts ist. Den Wirkgrund rückt die natürliche Theologie, die es mit dem Dasein und Wesen Gottes zu tun hat, ihrer Aufgabe entsprechend in den Mittelpunkt; die Ontologie hin-



gegen, die das Wesen des Seins enthüllen soll, akzentuiert als für sie sachlich geboten die Betrachtung des Formgrundes<sup>74</sup>.

7. Abschließend haben wir die zweite Stufe unseres Beweises in ihrem Zusammenhang mit seiner ersten Stufe zu betrachten. Damals enthüllte sich uns der eine *transzendente Seinsbegriff*, jetzt das eine *subsistierende Sein*. Dort ging es um die logische Einheit eines Begriffes, hier um die reale Einheit eines existierenden Wesens. Beide Einheiten sind aufeinander bezogen.

Einerseits umgreift die logische Einheit des Seinsbegriffes nun wirklich (nicht mehr bloß hypothetisch) das Nicht-Weithafte oder Meta-physische. Andererseits erscheint die reale Einheit des subsistierenden Seins als der letzte Grund jener logischen Einheit. Denn wenn es eine Vielheit von gleichgeordneten Subsistenzen gäbe, würde alles in mehrere radikal verschiedene oder urgeschiedene Bereiche auseinanderfallen, womit ein all-umfassender Seinsbegriff unmöglich, eine leere Fiktion wäre. Wenn hingegen das eine subsistierende Sein als realer Ursprung alles umfaßt und (was uns hier zunächst allein beschäftigt) formursächlich zum Seienden und Sein-habenden bestimmt, liegt ein unerschütterliches Fundament für die logische Einheit des Seinsbegriffes im Sinne einer transzendenten Einheit vor. — Verfolgen wir noch genauer die Transzendenz dieser Einheit, so wird sich uns ein neues Moment enthüllen. Die logische Transzendenz besagt, daß der Seinsbegriff alles, dem irgendwie Sein zukommt, und so alle Seinsweisen überhaupt umschließt. Folglich muß auch der letzte Grund dieser Transzendenz alle möglichen Seinsweisen in sich enthalten, deren gesammelte Fülle ohne Ausnahme und ohne Grenze darstellen. M. a. W., das subsistierende Sein besitzt im Gegensatz zu der logischen Unendlichkeit des Seinsbegriffes als existierendes Wesen die reale Unendlichkeit. Das zeigt sich bereits darin, daß das subsistierende Sein nicht nur Sein hat, d. h. auf diese oder jene Weise am Sein teilhat, etwas vom Sein, einen Ausschnitt des Seins sein Eigen nennt, sondern das Sein ist, d. h. das Sein in der uneingeschränkten Fülle seiner Weisen oder Möglichkeiten.

<sup>74</sup> Man könnte fragen, ob es sich hier wirklich um einen echten Kausalschluß handle, da doch nirgends das Kausalprinzip ausdrücklich als solches erscheine. Gewiß wird hier nirgends ein als Prinzip fertiges Kausalgesetz an eine vorliegende Gegebenheit von außen herangebracht. Doch wächst im Zuge der Erörterungen aus der Durchdringung der Gegebenheiten die Einsicht in das Kausalprinzip (freilich nicht allseitig entfaltet) heraus. Hier begegnet die Ontologie zum ersten Mal diesem Prinzip, das da genau so in seine organischen Zusammenhänge eingebettet erscheint wie das Widerspruchsprinzip bei der Entwicklung der Transzendenz. — Vielleicht wird man uns auch entgegenhalten, unser Gedankengang bewiese zu viel und deshalb nichts. Im physischen Bereich sind nämlich alle Vollkommenheiten, nicht allein das Sein, in der Gestalt der Konkretheit verwirklicht. Da folglich unsere Überlegungen von ihnen allen gelten, muß auch allen eine metaphysische, träger-freie oder subsistente Verwirklichung zuerkannt werden, wodurch wir zum platonischen Ideenreich gelangen. Die Antwort auf diesen Einwand können wir hier nur andeuten, weil ihre eingehende Entfaltung den Rahmen unseres jetzigen Themas sprengen würde. Wird die Subsistenz der anderen Vollkommenheiten ernstlich durchgedacht, so ergibt sich, daß sie mit dem in sich selbst ruhenden Sein zusammenfällt, darin schon zum voraus enthalten ist.

Was die hiermit erreichten Ergebnisse bedeuten, wird klar werden, wenn wir sie mit der oben entworfenen Grundproblematik jeder Ontologie zusammenführen. Zunächst steht fest: unsere Überkategorie des Seins meint das transzendente, ja das metaphysische Sein. Das transzendente Sein ist als metaphysisch anzusprechen, weil es das Nicht-Welthafte als jenes umgreift, das nichts weniger als das Sein in seinem innersten Selbst und so der letzte Grund alles Seienden ist. Thomas von Aquin drückt das aus: Gott ist das „*ipsum esse*“. Danach ist das Sein seinem tiefsten Wesen nach *metaphysisch* und deshalb auch in allem Physischen dessen meta-physischer Kern, womit sich das Sein-schlechthin von dem Begriff des Welthaften-überhaupt unzweideutig abhebt.

Das uns im physischen Bereich begehende Sein ist also metaphysisch, aber einzig dadurch, daß es in seinem innersten Grunde von vornherein an das Nicht-Welthafte gebunden ist, daß das subsistierende Sein den dem Seienden seinem Sein nach wesenhaft zugeordneten Grund darstellt. Infolgedessen kann auch das Sein in dem, was es ist, nur von diesem seinem Grunde her entfaltet werden. Da sich uns so das Sein wirklich enthüllt, ist jeder *Konzeptualismus* aus seiner tiefsten Wurzel heraus überwunden. — Doch fällt der am Physischen aufscheinende Seinsbegriff nicht mit dem subsistierenden Sein zusammen. Dieses ist zwar immer schon in dem uns zunächst gegebenen Sein als letzter Grund eingeschlossen, tritt aber (wie unsere ganze Beweisführung lehrt) ausdrücklich erst auf einer zweiten Entfaltungsstufe mittels eigentlicher Schlußfolgerung hervor. Da wir so das Metaphysische nur durch Begriff und Schluß erfassen, ist jeder *Intuitionismus* ausgeräumt.

8. Am Ende unserer systematischen Durchdringung haben wir die Erkenntnisse herauszuheben, die sich daraus für unser Problem „Ontologie und Metaphysik“ ergeben. Gemäß einer *ersten* Erkenntnis erscheinen Ontologie und Metaphysik als ein und *dieselbe Wissenschaft*. Denn beide stimmen sowohl im Material- als auch im Formalobjekt überein. Beide betrachten nämlich das Seiende in seiner Gesamtheit oder alles Seiende unter der Rücksicht des metaphysischen Seins. Diese letzte Gemeinsamkeit ist für beider Wesen schlechthin entscheidend. Die Ontologie ist wesenhaft Metaphysik, weil Sein eben notwendig metaphysisch ist; wird sie unmetaphysisch, so muß sie das Sein verfehlen und damit sich selbst aufheben. Die Metaphysik ist wesenhaft Ontologie, weil das Metaphysische eben notwendig als Sein auftritt; wird sie unontologisch, so muß sie das echt Metaphysische verfehlen und damit sich selbst zerstören. Beide bilden zusammen die *eine*

*Metaphysik*, die wir kurz als die Wissenschaft vom metaphysischen Sein bezeichnen können. Hier werden wir durch die Sache selbst über die Terminologie hinausgeführt, die im Titel unserer Arbeit steht, und die wir bisher in deren Verlauf beibehalten haben. Sie ist aus der neuzeitlichen Trennung der Ontologie von der Metaphysik und der Metaphysik von der Ontologie erwachsen; hinter ihr stehen mehr oder minder bewußt eine unmetaphysische Ontologie und eine unontologische Metaphysik. Ausgehend von der neuzeitlichen Sicht haben wir auch ihre Namengebung zugrundegelegt; mit der Überwindung dieser Sicht müssen wir auch die Namen ändern. „Metaphysik“ gilt uns in Zukunft als der gemeinsame Name für die ganze Wissenschaft vom metaphysischen Sein.

Trotz ihrer grundsätzlichen Einheit umfaßt die Metaphysik — und das ist unsere *zweite* Erkenntnis — *zwei verschiedene Zweige*. Denn ihr Formalobjekt, das metaphysische Sein legt sich in zwei wesenhaft aufeinander bezogene Pole auseinander. Dem allgemeinen, unbestimmten, leeren, transzendenten Sein steht das einmalige, bestimmte, erfüllte, subsistierende Sein gegenüber. Obwohl die Metaphysik keinen der beiden Pole ohne den andern behandeln kann, so ist doch eine Akzentverschiebung möglich, die entweder das transzendente Sein oder das subsistierende Sein zum führenden Thema der Untersuchung erhebt. Dabei wird der andere Pol soweit, aber auch nur soweit beleuchtet, als es die Klärung des führenden Pols erfordert, weshalb auch nur *die* Seite an dem Gegenpol erscheint, die dem thematischen Pol zugewandt ist. Den beiden Polen des metaphysischen Seins entsprechen also die beiden Zweige der Metaphysik. Der eine Zweig betrachtet alles Seiende unter der Rücksicht des *transzendenten* Seins und heißt, weil hier das Sein das kennzeichnende Moment bildet, „*Onto-logie*“; in ihr kommt das subsistierende Sein nur als letzte, alles erhellende Aufgipfelung des Seins zur Sprache. Der andere Zweig betrachtet alles Seiende unter der Rücksicht des *subsistierenden* Seins und heißt, weil hier die Subsistenz oder Göttlichkeit des Seins das kennzeichnende Moment bildet, „*Theologik*“; in ihr wird das subsistierende Sein erst als Gott entwickelt, und das transzendente Sein kommt nur als Widerschein des Göttlichen am Physischen zur Sprache.

Also, weder ist die Ontologie für sich allein schon Theologik, noch ist die Theologik für sich allein schon Ontologie. Auch kann man, streng genommen, die Ontologie wohl „meta-physisch“, nie jedoch „theologisch“ nennen, weil sie zwar wesenhaft im „Vorgriff“ auf das subsistierende Sein steht, dieses aber nicht sie, sondern erst die Theologik als Gott entfaltet. Entsprechend nennen wir die Theologik wohl „meta-physisch“, nie jedoch eigentlich „ontologisch“, weil sie zwar wesenhaft

im „Rückgriff“ auf das transzendente Sein steht, dieses aber nicht sie, sondern einzig die Ontologie als Sein entfaltet.

### 3. Praktische Folgerungen.

Unsere systematische Durchdringung setzt uns in den Stand, vom Kern der Sache her einige praktische Folgerungen zu begründen. Dabei sollen uns, wie wir einleitend bemerkten, zwei Gesichtspunkte maßgebend sein: die Einteilung der Philosophie und die Abfolge der einzelnen Fächer.

1. Was den *ersten* Gesichtspunkt angeht, so heißt „Metaphysik“ zunächst einzig die Wissenschaft vom metaphysischen Sein. Weil dieses notwendig zwei Pole aufweist, heben sich innerhalb der Metaphysik zwei gewiß innig ineinander verwobene Disziplinen voneinander ab, nämlich „Ontologie“ und „Theologik“, von denen es die eine mit dem transzendenten, die andere mit dem subsistierenden Sein zu tun hat. Wenn wir die eben gekennzeichnete Metaphysik „rein“ und „allgemein“ nennen, so gehört auch die *Theologik* nicht allein zu der reinen (was ohne weiteres klar ist), sondern ebenso zu der allgemeinen Metaphysik. Denn das subsistierende Sein ist zwar nicht im Sinne eines abstrakten Universalbegriffes allgemein, wohl aber ist es allumfassend in dem Sinne, daß es alle Weisen des Seins in seiner unendlichen Fülle enthält und darum als letzter Grund alles Seiende trägt. Wie die *Ontologie* den letzten immanenten Grund alles Seienden behandelt, so die *Theologik* den letzten transzendenten Grund alles Seienden; da sich mithin beide auf *alles* Seiende beziehen, sind beide allumfassend oder eben allgemein. Diese Zusammenhänge ließ der Rationalismus unbeachtet, als er die Gotteslehre der besonderen Metaphysik einordnete; Gott wurde nicht mehr als „*causa universalis*“, wie er sich uns einzig zeigt, gesichtet, sondern für sich isoliert, weshalb er dann ein besonderes Seiendes neben Welt und Seele war.

Nach unseren früheren Darlegungen schließt die *Ontologie* als Wissenschaft vom transzendenten, metaphysischen Sein wesentlich den Beweis des subsistierenden Seins in sich, weil sie sonst ihre eigene Aufgabe nicht bewältigen kann. Dadurch wird unterstrichen, daß sie nicht lediglich einen Begriffskatechismus darstellt, worin bloße Begriffe erklärt würden, deren sachliche Geltung erst anderswo zu untersuchen ist. Vielmehr bedeutet die *Ontologie* einen *Gesamtentwurf des Seienden* seiner innersten Grundstruktur nach, und zwar als gültig bewiesene oder wenigstens aufgewiesene Wahrheit. Darum ist sie grundlegend und maßgebend für die anderen philosophischen Disziplinen, die eigentlich nur die Aufgabe haben, im einzelnen durchzuführen, was sie in seinen großen Zügen vorgezeichnet hat.

Der zwei-einheitlichen Metaphysik treten die anderen Fächer

der theoretischen Philosophie, besonders *Kosmologie* und *Psychologie*, gegenüber. Bis in die Neuzeit hinein hat man sie nicht der Metaphysik eingegliedert, während sie, vorab seit Wolff, die angewandte oder besondere (spezielle) Metaphysik bilden. Für ihre Ausschließung von der Metaphysik war ihr Gegenstand bestimmend. Untersuchen sie doch gerade das Welthafte oder Physische, wozu nicht allein die äußere Natur gehört, sondern auch die geistige Seele des Menschen, insofern sie sich uns eben nur als Formgrund des Leibes erschließt; deshalb sind sie nicht Metaphysik. Diese Unterscheidung der anderen theoretischen Disziplinen von der Metaphysik einzig unter der Rücksicht ihres verschiedenen Gegenstandes genügte nur so lange, als die philosophische Durchdringung des Physischen noch nicht von seiner naturwissenschaftlichen Erforschung abgehoben war. Sobald sich nun die beiden Betrachtungsweisen grundsätzlich trennten, war ihre eindeutige Kennzeichnung nur dadurch möglich, daß neben dem materialen Gesichtspunkt des Gegenstandes auch der formale der jeweils andersartigen Betrachtungsweise herangezogen wurde. Dieser Notwendigkeit trägt man gewöhnlich dadurch Rechnung, daß man sagt, die Naturwissenschaft verweile bei den nächsten Ursachen der Gegebenheiten, während die Philosophie den letzten Ursachen zugewandt sei. Das bedeutet des genaueren: die Philosophie durchleuchtet die Ergebnisse der Naturwissenschaften mittels der von der Ontologie entworfenen Grundstruktur alles Seienden oder mittels des *metaphysischen Seins*. Was demnach Kosmologie und Psychologie über die Naturwissenschaft erhebt und zu Philosophie macht, ist ihr metaphysischer Kern; ihrem Formalen nach genommen, sind sie Metaphysik<sup>75</sup>. Deshalb kann man sehr wohl von einer „Metaphysik der Natur“ und einer „Metaphysik des Menschen oder der Seele“ sprechen, wenn man sich dabei nur der vollen Sinn-tiefe dieser Formeln bewußt ist. Damit tritt der reinen Metaphysik nun wirklich eine „*angewandte*“ gegenüber, welche die Ergebnisse der ersteren für die Erkenntnis der Natur und des Menschen fruchtbar macht und so in jene Bereiche hinein weiterentfaltet. Und der allgemeinen Metaphysik schließt sich eine „*besondere*“ an, die als besondere zwar begrenzte Teilgebiete des Seienden bearbeitet, die aber als Metaphysik zugleich alles zu dem allumfassenden metaphysischen Sein in Beziehung setzt.

<sup>75</sup> Descoqs nähert sich unserer Auffassung mit folgenden Worten: »La philosophie, dans le langage courant, a un sens plus étendu que la métaphysique et sans doute à bon droit; mais le coeur de la philosophie, ce qui en fait une science absolument à part, c'est la métaphysique. Les autres branches de la philosophie ne sont telles qu'à condition de se rattacher immédiatement et étroitement à la métaphysique« (a. a. O. 14 Anm. 2).

2. Bezüglich des *anderen* Gesichtspunktes der Abfolge der philosophischen Disziplinen steht in erster Linie die *Einordnung der Ontologie* in Frage. Es wird nämlich kaum zweifelhaft sein, daß die Theologik den krönenden Abschluß der theoretischen Philosophie bildet. Doch bleibt zu entscheiden, ob die Ontologie unmittelbar vor der Theologik oder gleich am Anfang vor der angewandten Metaphysik ihren Platz haben soll.

Für die erste Möglichkeit spricht der oben dargelegte, innigste Wesenszusammenhang von Ontologie und Theologik. Im selben Sinne könnte man geltend machen, daß die richtige Erfassung der letzten Grundstruktur alles Seienden eine möglichst vollkommene Erkenntnis sämtlicher Bereiche des Seienden und damit alle andern philosophischen Disziplinen voraussetze. Der zweiten Möglichkeit ist die oben entwickelte relative Selbständigkeit und innere Geschlossenheit jeder der beiden Disziplinen günstig, kraft deren jede den anderen Pol ausschließlich unter dem ihr eigenen Gesichtspunkt berührt. Zwingender weist in diese Richtung die Tatsache, daß die angewandte Metaphysik nicht wirklich wissenschaftlich durchgeführt werden kann, wenn nicht zuvor die Grundstruktur des Seienden überhaupt wissenschaftlich durchdrungen worden ist.

Uns scheinen die Gründe, welche die zweite Möglichkeit nahelegen, zwingender zu sein, weshalb wir uns für die *Trennung* der Ontologie von der Theologik und für deren *Einordnung vor der angewandten Metaphysik entscheiden*. Denn sie stellt ein relativ selbständiges, in sich geschlossenes Ganze dar, das also eigens für sich entwickelt werden kann. Dadurch wird ihr wesentlicher Bezug zur Theologik nicht aufgehoben, da er ja zu ihrem innersten Bestand gehört. Freilich muß man hierauf sehr achten; denn dieser Bezug wird, wie die Geschichte lehrt, durch die Trennung von der Theologik leicht verflüchtigt. Was die Voraussetzungen der Ontologie angeht, so ist zuzugeben, daß sie oft auf zu schmaler Basis betrieben wurde; gerade weil sie nicht hinreichend in der Fülle des Gegebenen verankert war, sank sie zu einem inhaltsarmen und bedeutungslosen Begriffsspiel herab. Wenn sie sich folglich im ersten Hinblick auf die anderen Wissenschaften und auch die anderen philosophischen Disziplinen entfalten muß, so dürfen wir doch nie einer bloß induktiven Metaphysik verfallen. Insbesondere bedarf die Ontologie nicht der Ergebnisse der angewandten Metaphysik als Beweisgrundlage; für das Freilegen der Grundstruktur alles Seienden genügt, was von Welt und Mensch schon vorher bekannt ist. Umgekehrt aber — und das ist der für unsere Stellungnahme entscheidende Grund — setzt die angewandte Metaphysik eben als angewandte die Grundlinien der Ontologie als schon gesicherte Gewißheit voraus. Übrigens ist die reinliche Scheidung der einzelnen Fächer nicht zu überspitzen; denn alle bilden eine tiefe Einheit, die *eine* Metaphysik, zusammengehalten von dem *einen* alles durchwaltenden metaphysischen Sein.