

Ende der alten Ontologie?

Von Arnold Wilmsen, Freising

Aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß keine Philosophie auf die Dauer ohne irgendwelche Grundanschauungen über das Seiende bestehen kann, daß aber der Philosophie der letzten zweihundert Jahre eine Ontologie als philosophische Disziplin gefehlt hat, hat sich Nicolai Hartmann um die Grundlegung einer Ontologie, und zwar einer neuen Ontologie, bemüht. Und da es Hartmann bei dieser ihm vorschwebenden neuen Ontologie in keiner Weise um eine bloße Wiederbelebung und Erneuerung der alten Ontologie geht, verkündet er thematisch „das Ende der alten Ontologie“. Es liegt daher nahe, in großen Zügen die Auffassung darzustellen, die Hartmann von der alten „dogmatischen“ und der neuen „kritischen“ Ontologie hat, und dann zu fragen, ob das Bild, das Hartmann von der alten Ontologie entwirft, historisch und systematisch mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

Die *alte Metaphysik* war nach Hartmann „eine inhaltlich abgegrenzte Disziplin; Gott, Seele, Ganzheit der Welt waren ihre Gegenstände. Von der Antike bis auf Kant hat sich ihr Begriff gehalten. Aber diese Metaphysik war es, die der Erkenntnis-kritik weichen mußte . . . Sie feierte ihre Triumphe im luftleeren Raum der Spekulation, sie war das eigentliche Feld der großen Systembauten, die alle wieder zusammenbrachen, sobald die Kritik nur leise an ihren Fundamenten rührte. Sie ist es, die zuletzt den Namen der Metaphysik, ja den der Philosophie, zweideutig gemacht hat.“

„Sie ist die unsrige nicht mehr. Aber es ist nicht so, daß mit ihr die metaphysischen Probleme ausgestorben wären. Viel eher umgekehrt, die wirklichen, ewig unvermeidlichen Probleme der Metaphysik sind so erst sichtbar geworden. Aber sie liegen nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit, sondern in nächster Nähe, greifbar, mitten im Leben. Sie hängen an allem Erfahrbaren, begleiten das Erkennbare auf allen Gebieten. Denn auf allen Gebieten ist das Erkennbare eingerahmt vom Unerkennbaren. Und weil die Seinszusammenhänge sich nicht an Erkenntnisgrenzen halten, sondern überall über sie weggreifen, so erscheinen auf allen Gebieten die ungelösten und unlösbaren Restfragen im Hintergrunde, und alle Forschung, in welcher inhaltlichen Richtung sie auch gehen mag, stößt irgendwo ungewollt auf sie.“

„Solche Probleme nun, die in diesem Sinne den Hintergrund der Problemgebiete ausmachen . . ., sind die eigentlichen und legitimen metaphysischen Probleme.“¹

Zum Verständnis dieser und der folgenden Darlegungen ist es von grundsätzlicher Bedeutung, darauf zu achten, daß Hartmann zwischen „Metaphysik“ und „Ontologie“ unterscheidet, und zwar in einer Weise, daß vom originären Bedeutungsgehalt dieser beiden Begriffe wenig mehr übrig bleibt. Das wird aus dem Verlauf der Untersuchung mehr und mehr ersichtlich werden.

¹ Zur Grundlegung der Ontologie, 2. Aufl., Berlin 1941, 27 f. (im folgenden abgekürzt: Z. G. d. O.).

Unter „*Metaphysik*“ versteht *Hartmann* einen Problemzusammenhang, der sich auf das Irrationale im Rationalen, auf das Unerkennbare im Erkennbaren oder auf die ungelösten und unlösbaren Restfragen der Einzelwissenschaften bezieht. Da aber diese Restprobleme der Spezialwissenschaften nicht nur als ungelöste, sondern ausdrücklich als *unlösbare* charakterisiert werden, kann eine so verstandene „*Metaphysik*“ nicht als philosophische Grundwissenschaft gelten.

Im Gegensatz zur *Metaphysik* hat die „*Ontologie*“ *Hartmanns* das Rationale im Irrationalen, das Erkennbare im Unerkennbaren zu ihrem Gegenstand, genauer zu ihrem Materialgegenstand; denn einen einheitlichen Formalgegenstand sucht man in der neuen *Ontologie* vergebens:

„Der ontologische Einschlag in den metaphysischen Grundfragen aller Forschungsgebiete hat sich als die behandelbare und erforschbare Seite in ihnen erwiesen. Man kann das auch so ausdrücken: die Frage der Seinsweise und Seinsstruktur, des modalen und kategorialen Baues ist das noch am meisten Unmetaphysische in den metaphysischen Problemen, das relativ Rationalste im Gesamtbestande dessen, was irrationale Problemreste enthält.“²

„Im Vorblick auf das Ganze . . . ist zu sagen, daß in ihm die traditionellen Themen der alten *Ontologie* nicht eben zur Richtschnur genommen sind.“

„Man kann daraus ersehen, wie die Probleme der neuen *Ontologie* sich mit denen der alten immer noch teilweise decken, teilweise aber über sie hinausgewachsen sind . . . Mit der Behandlung und Lösung der Probleme aber steht es ganz anders. Sie geht in weit höherem Maße neue Wege, und selbst wo sie einmal auf sehr Altes und Wohlbekanntes hinausläuft, zeigen doch Zusammenhänge und Argumente ein gänzlich verändertes Gesicht. Das aber bedeutet . . ., daß in Wahrheit auch der Inhalt scheinbar gleichlautender Thesen ein anderer geworden ist.“³

„Der spekulativ-metaphysische Einschlag der alten *Ontologie* ist auf der ganzen Linie gefallen.“

„Bei Kant fällt vor allem das deduktive Schema des Vorgehens. Deduzieren läßt sich nur aus a priori gewissen Prinzipien; gerade der Apriorismus aber unterliegt hier einer eingehenden Kritik. Er wird auf zwei Anschauungsformen und wenige Kategorien eingeschränkt, und auch diese gelten nur von der Erscheinung, nicht vom Ansichsein der Dinge. Damit verbieten sich die Formsubstanzen ganz von selbst, und zugleich ist mit ihnen auch die Lehre von der *essentia* erledigt. Fast noch wichtiger aber ist, daß die „*Kritik der Urteilskraft*“ auch die *Teleologie* auf ihrem eigensten Orientierungsgebiet, dem des Organischen, angreift und ihr die konstitutive Bedeutung abspricht.“

„Vielleicht ist der letztere Punkt der wichtigste von allen. Jedenfalls traf er die schwächste Seite der ganzen alten, im Aristotelischen Fahrwasser treibenden *Ontologie*.“⁴

„Damit nun zeichnet man ihr einen Weg vor, und dieser Weg ist nach dem Schema der alten *Deduktivität* gemeint. Hier aber scheiden sich gerade die Bahnen der alten und der neuen *Ontologie*. Wie es heute im *Seinsproblem* nicht mehr um substantielle Formen und teleologische Determination der Realprozesse durch sie geht, so auch nicht mehr um nachträgliche Rechtfertigung apriorischer Prinzipien.

² Ebd. 30.

³ Ebd. 37 f.

⁴ Neue Wege der *Ontologie* (Sonderdruck aus: *Systematische Philosophie*) 2. Aufl., 206 (im folgenden abgekürzt: *Neue Wege*).

Die Kategorien, von denen die neue Ontologie handelt, sind weder durch Definition des Allgemeinen noch durch Ableitung aus einer formalen Tafel der Urteile gewonnen, sondern Zug um Zug den Realverhältnissen abgelauscht.“⁵

„Überschaut man diese Sachlage, so muß ohne weiteres klar sein, daß es sich in der neuen Ontologie in keiner Weise mehr um ein Wiedererwecken der alten handeln kann. Nicht nur das teleologische Denkschema hat sich, allen Erneuerungsversuchen zum Trotz, als unhaltbar erwiesen; es gilt vielmehr jede Art von Thesen auszuschließen, die als Deckmantel einer veralteten Metaphysik dienen könnten.“⁶

Aus diesen Gedankengängen wird der schwerwiegende Satz verständlich: „Aristotelische Ontologie ist heute so wenig möglich wie Wolffische.“⁷

1. Gleichsetzung der klassischen Metaphysik mit der rationalistischen

Vergegenwärtigen wir uns das Ganze und rücken wir zunächst einmal den historischen Gesichtspunkt dieser Ausführungen über die alte Ontologie in das Blickfeld unserer Stellungnahme, dann konstatieren wir, daß die neue Ontologie *vier zum Teil erheblich voneinander verschiedene Perioden der Metaphysik*, nämlich die antike und mittelalterliche, die von Descartes bis Wolff und die von Fichte bis Hegel, *summarisch als „alte“ Ontologie bzw. als „alte“ Metaphysik bezeichnet* und unterschiedslos als spekulativ-metaphysisch und als aprioristisch und rationalistisch beurteilt und verurteilt.

Wie bedenklich eine solche schematische Gleichsetzung ist, geht schon daraus hervor, daß die *klassische Metaphysik* des Aristoteles eine *Universalwissenschaft* ist, die die Welt des Seienden im ganzen zum Material- und das Seiende als solches zum Formalgegenstand hat; sie ist also niemals eine *Einzelwissenschaft*, eine „inhaltlich abgegrenzte Disziplin“ gewesen, sondern vielmehr erst durch Descartes und Wolff zu einer solchen geworden. Demzufolge konstituieren auch Gegenstände wie Seele, Natur usw. nicht den Formalgegenstand der Metaphysik; sie gehören entweder bloß zu ihrem Materialgegenstand, insofern sie eben etwas Seiendes sind, oder aber sie gehören zur *angewandten Metaphysik*, wenn metaphysische oder ontologische Erkenntnisse auf sie angewendet, wenn also die Prinzipien des Seienden als solchen den Einzelwissenschaften zu Grunde gelegt werden. Die Metaphysik als Wissenschaft vom Wesen und den Prinzipien des Seienden im ganzen hat es darum auch nicht nötig, die Einzelwissenschaften zu befragen und „ihre Konsequenzen mit den Forschungsergebnissen der empirischen Wissenschaften in Einklang zu bringen“, wie dies in einem bestimmten Sinne z. B. Sache der Naturphilosophie ist.

Die Behauptungen der neuen Ontologie in dieser Frage gelten deshalb nicht „von der Antike bis auf Kant“, sondern von Descartes bis Wolff und etwa noch von Fichte bis Hegel; denn in diesen Perioden

⁵ Ebd. 209.

⁶ Ebd. 207.

⁷ Z. G. d. O. IX.

feierte die „Metaphysik“ in der Tat „ihre Triumphe im luftleeren Raum der Spekulation“, war sie „das eigentliche Feld der großen Systembauten“. Es geht aber nicht an, die Aristotelische und mittelalterliche Metaphysik mit der Metaphysik der neueren Philosophie zu identifizieren und auf diese Weise die schwerwiegenden Irrtümer dieser Metaphysik auch der alten Metaphysik anzuhängen.

Wenn die neue Ontologie behauptet, die wirklichen Probleme der Metaphysik lägen „nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit, sondern in nächster Nähe, greifbar, mitten im Leben“, so bedarf es wohl keines Nachweises, daß die Probleme der Aristotelischen Metaphysik weder im Jenseits der Welt noch jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit liegen, sondern in dem Kardinalproblem: Was ist das Seiende als solches? Das in Frage stehende Seiende aber ist zunächst das innerweltliche, das hier und jetzt wahrgenommene, erfahrene Seiende, das nicht außer und nicht über den Gegenständen der Erfahrung, sondern in ihnen ist. Daß ferner auch die Seinskategorien dieser Metaphysik „Zug um Zug den Realverhältnissen abgelauscht“ sind, gerade das, meinen wir, könnte die neue Ontologie nirgendwo besser lernen als in der alten. Diese ihre Realverbundenheit ist so allgemein bekannt, daß sie nicht erst eigens aufgewiesen zu werden braucht. Sie geht schon daraus hervor, daß die Aristotelische Metaphysik als einererst zuzuschende Wissenschaft, *ἡ ἐπιστήμη ζητουμένη* im engsten Zusammenhange mit der „Physik“ steht.

Daß auch das Mittelalter seine metaphysischen Untersuchungen nicht jenseits aller Erfahrung anstellte, kann man z. B. bei Thomas v. Aquin leicht feststellen:

„Unser Verstand erkennt das Sein in der Weise, in welcher es in den Dingen niederer Ordnung, von denen er sein Wissen schöpft, gefunden wird: *Intellectus noster hoc modo intelligit esse, quo modo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit.*“⁸

Und wo die metaphysische Forschung einmal im Jenseits der Welt zu liegen scheint, wie bei den Gottesbeweisen, ist sie voll und ganz im Diesseits der Welt verankert: So beginnt der erste Gottesbeweis: „Es ist gewiß und durch Sinneserfahrung bezeugt, daß einiges in dieser Welt in Bewegung ist.“ Ähnlich wird zu Anfang der noch folgenden vier Gottesbeweise jedesmal der Ausgang von der Erfahrungswirklichkeit betont⁹.

Wie immer man zu diesen Beweisen im ganzen und im einzelnen stehen mag, sicher liegt keiner von ihnen „außerhalb von aufweisbaren Realverhältnissen“, sondern jeder von ihnen ist in den realen Gegebenheiten der wahrnehmbaren Welt fundiert.

Beachtet man das, dann kann offenbar bei der alten Ontologie von

⁸ De pot. q. 7 a. 2 ad 7.

⁹ S. th. 1 q. 2 a. 3.

einer „ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe“, keine Rede sein. Diesen Vorwurf hat *Kant* zu Recht gegenüber der rationalistischen und aprioristischen Metaphysik der neueren Philosophie, zu Unrecht aber gegenüber der Metaphysik überhaupt erhoben. Der tiefere Grund für die Urteile der neuen Ontologie über die alte liegt darin, daß der neuen Ontologie von vornherein das Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“ zu Grunde liegt. Das hat zur Folge, daß sie ein Jenseits der Welt überhaupt ablehnt, und zwar in einem radikaleren Sinne, als dies bei Kant der Fall ist. Während nämlich Kant in erster Linie aus erkenntnistheoretischen Gründen zu einem negativen Ergebnis gegenüber dem Jenseits der Welt gekommen ist, glaubt Hartmann auch aus „ontologischen“ Gründen ein Jenseits der Welt ablehnen zu müssen. Sooft er daher in irgendeinem Zusammenhange auf das Jenseits der Welt und das, was damit in Verbindung steht, stößt, spricht er von „superstitiösen Vorstellungen“, von einer „großen Paradoxie“, von „blinder Sehnsucht“, von „metaphysischem Optimismus“ oder von einem „phantasievollen Unsterblichkeitsglauben“.

2. Zwei Wesenszüge der neuen Ontologie

Nach dieser Richtigstellung ist es notwendig, den systematischen Gehalt der neuen Ontologie näher ins Auge zu fassen und im Anschluß daran die neue Ontologie mit der alten zu vergleichen. Erst dadurch wird sich zeigen, ob und wieweit die Behauptungen der neuen Ontologie zutreffen und wie es um das „Wanken der Grundlage“ und das „Reißen des Bauwerkes“ der alten Ontologie wirklich bestellt ist.

Die neue Ontologie „muß im Unterschied zur alten dogmatischen Ontologie den Anspruch erheben, kritische Ontologie zu sein“.

„Man denkt hierbei unwillkürlich an die kritische Wegbahnung Kants, die ja gerade als eine solche für ‚künftige Metaphysik‘ gemeint war. Die kritische Arbeit Kants aber war eine rein erkenntnistheoretische, und ihre Grenzziehung war eine allgemeine; sie besagte die Einschränkung ‚objektiv gültiger‘ Erkenntnis auf Erscheinungen. Damit aber ist der Ontologie nicht gedient. Nicht als ob die Ontologie sich nicht mit dem begnügte, was Kant Erscheinung nannte — Kant meinte mit Erscheinung nichts Geringeres als die ‚empirische Realität‘, und nur das aller Erfahrung Entrückte sollte auch der Erkenntnis unzugänglich sein —, die neue Ontologie ist keine spekulative Metaphysik, und die Kantische Erkennbarkeitsgrenze gilt für sie so gut wie für jede ernsthafte Wissenschaft. Aber diese Grenze genügt der Ontologie nicht, und überhaupt genügt ihr die rein erkenntnistheoretische Kritik nicht. Sie bedarf außer dieser noch einer anderen.“

„Die andere Kritik hat vom Gegenstande auszugehen. In ihr handelt es sich um Gewinnung und Sicherung einer solchen Fassung der Kategorien, welche dem Schichtensystem der Welt wirklich angemessen ist.“¹⁰

Die neue Ontologie ist also durch zwei Wesenszüge charakterisiert:

¹⁰ Neue Wege 239.

Sie lehnt einmal im Unterschied zur alten Ontologie die *Wesenserkenntnis* im *Diesseits* der Welt und damit auch die *Daseinserkenntnis* eines *Jenseits* der Welt ab; und sie glaubt zweitens die Kategorien nur so gewinnen zu können, daß sie die *Forschungsergebnisse der Erfahrungswissenschaften voraussetzt* und zu Grunde legt. Der erste Wesenszug ist das Ergebnis der Kantischen Erkenntniskritik, der zweite geht prinzipiell auf die von Descartes begründete und von Clauberg und Wolff ausgebaute Gebietsmetaphysik zurück.

Was zunächst diesen Punkt betrifft, so haben wir bereits darauf hingewiesen, daß die Ontologie ihrer historischen und systematischen Bedeutung nach im Seienden als solchen ihren eigentlichen und einzigen thematischen Gegenstand hat. Als Wissenschaft vom Seienden als solchen geht sie nicht nur jeder andern Wissenschaft voraus, sondern ist auch bei der Wesensbestimmung ihres Gegenstandes von jeder andern Wissenschaft unabhängig. Sie ist daher als Wesens- und Prinzipienwissenschaft vom Seienden als solchen für die übrigen philosophischen Wissenschaften Fundamentalphilosophie und für die außerphilosophischen Wissenschaften Fundamentalwissenschaft, insofern auch diese Einzel- oder Erfahrungswissenschaften etwas Seiendes, nämlich ein so oder so bestimmtes Seiendes, zum Gegenstande haben und die Wesensbestimmungen über das Seiende als solches auch für das Seiende als ein so oder so bestimmtes gelten. Erkenne ich z. B.: Zum Seienden als solchen gehört eine Wesenheit, dann folgt daraus, daß jedes Seiende, was immer es auch sei, eine Wesenheit, eine Seinsbestimmtheit hat, durch die es nicht nur außerhalb des Nichts ist, sondern auch das ist, was es ist, und sich von jedem andern Seienden generisch oder spezifisch oder individuell unterscheidet; erkenne ich dagegen: Zum Seienden als einem so oder so bestimmten, z. B. zu einem Atom gehören elektropositiv und elektronegativ geladene Teilchen, dann folgt daraus keineswegs, daß das Seiende *als solches* aus elektropositiv und elektronegativ geladenen Teilchen bestehe. Jede Erkenntnis über das Seiende als solches gilt also auch für das Seiende als ein so oder so bestimmtes, aber keine Erkenntnis über das Seiende als ein so oder so bestimmtes gilt auch für das Seiende als solches. Beachtet man das, dann kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Ontologie als Fundamentalphilosophie mit den Forschungsergebnissen der Einzelwissenschaften nichts zu tun hat; ihr Formalgegenstand kann untersucht und erkannt werden, ohne daß die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften in Betracht gezogen werden müssen; er hat mit den Forschungsergebnissen anderer Wissenschaften ebensowenig zu tun wie z. B. der Formalgegenstand der Mathematik.

Wer die jeweiligen einzelwissenschaftlichen Resultate der Ontologie zu Grunde legen will, der unterschlägt die Wissenschaft vom Seienden *als solchen* und kennt nur noch eine *Schichten-* bzw. *Gebietsontologie*.

Er übersieht aber dabei, daß die Wissenschaft vom Seienden als solchen nicht nur jede Kategorienlehre erst ermöglicht, sondern auch jeder Schichtenontologie vorausgeht und zu Grunde liegt. Hartmanns Forderung, die einstweiligen Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften der Kategorienforschung zu Grunde zu legen, kann daher nicht gegenüber denjenigen Kategorien erhoben werden, die aus der Wissenschaft vom Seienden als solchen erwachsen und sich auf das Seiende als solches beziehen, sondern nur gegenüber solchen Seinsbestimmungen, die sich auf das Seiende als ein so oder so bestimmtes beziehen und auf die der Begriff „Kategorie“ nur noch in einem weiteren Sinne angewendet werden kann.

Daß die neue Ontologie in der Tat die Wissenschaft vom Seienden als solchen ignoriert und ignorieren muß, ergibt sich nicht nur aus ihrem Erkenntnisbegriff, sondern auch aus ihrem Realitätsbegriff, auf den wir bald zu sprechen kommen. Sie treibt deshalb nicht einmal eine *Schichten- oder Gebietsontologie in der eigentlichen Bedeutung des Wortes*, d. h. sie wendet keine über das Seiende als solches gewonnenen Erkenntnisse auf die Seinsschichten oder Seinsgebiete, also auf das Seiende als ein so oder so bestimmtes, an. Hartmanns Ontologiebegriff weicht deshalb vom ursprünglichen Bedeutungsgehalt dieses Begriffes ebenso ab wie sein Metaphysikbegriff. Und soweit seine „Ontologie“ gleichbedeutend mit Kategorienlehre ist, handelt es sich um eine *Kategorienlehre ohne wirklichen ontologischen Unterbau*.

Die neue Ontologie formuliert zwar das ontologische Fundamentalproblem ganz richtig: „Vom Seienden als Seienden überhaupt“. Aber diese Formulierung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie das ontologische Fundamentalproblem nicht von einem wirklich standpunktfreien Horizont aus stellt, wie das Problem es fordert, sondern vielmehr sofort von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus festlegt und einengt: „Die neue Ontologie ist keine spekulative Metaphysik, und die Kantische Erkennbarkeitsgrenze gilt für sie so gut wie für jede ernsthafte Wissenschaft.“

Dazu ist grundsätzlich zu sagen: Die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als solchen geht allen andern philosophischen und außerphilosophischen Wissenschaften, die Seiendes als ein so oder so bestimmtes untersuchen, von Natur aus voraus und liegt ihnen in bezug auf die Bestimmungen, die sie über das Seiende als solches aufstellt, zu Grunde. Damit aber geht die Metaphysik auch einer nicht-metaphysischen Erkenntnistheorie, wenn nicht der Zeit, so doch der Natur nach voraus und liegt auch ihr in bezug auf die Bestimmungen, die sie über das Seiende als solches aufstellt, zu Grunde; denn das Subjekt, das erkennt, ist nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein *seiendes* Subjekt, und das Objekt, das erkannt werden soll, ist nicht nur ein zu erkennen-

des, sondern auch ein *seiendes* Objekt, und endlich ist auch die Erkenntnis bzw. das *Erkennen selbst* ein *Modus des Seins*.

Den Begriff des Seienden als solchen von vornherein durch die Kantische Erkennbarkeitsgrenze festlegen, ist eine diesem Begriff widersprechende und darum aus ihm selbst nicht zu rechtfertigende Einschränkung. Denn dieser Begriff steht seinem logischen Normal Sinne nach noch völlig jenseits von philosophischen Systemen und Standpunkten. Der Begriff des Seienden als solchen sieht auch davon ab, ob es z. B. einen „Weltgrund“ gibt oder nicht gibt, d. h. der Begriff des Seienden als solchen schließt einen Weltgrund weder ein noch aus. Die neue Ontologie aber schließt aus diesem Begriff a limine nicht nur einen Weltgrund, sondern alles aus, was die Kantische Erfahrung überschreitet, damit aber auch den Seinskern der Dinge, die Seins- und Wesensverhalte des Seienden als solchen.

Zum *zweiten Wesenszug* der neuen Ontologie ist zu sagen: Wenn die kritische Ontologie sich auch dadurch von der dogmatischen unterscheiden soll, daß für sie „die Lehre von der *essentia* erledigt ist“ und es daher „nicht angeht, die neue Seinslehre als ‚Wesensontologie‘ in Angriff zu nehmen“, dann bleibt unverständlich, warum die neue Ontologie auf den verschiedensten Gebieten immer noch und immer wieder von Wesenserkenntnissen und Wesensgesetzen spricht, wie die folgenden Stellen bezeugen, auf die wir bald hier, bald dort gestoßen sind:

„Es liegt nicht im Wesen eines Seienden als solchen. . . Es gibt nur eine Art von erstem Fingerzeig, auf welchem Felde der Untersuchung die entscheidenden Einsichten über das Wesen des Seienden zu suchen sind. . . Man braucht sich nur in das Wesen des prädikativen Seins zu vertiefen. . . Es liegt also nicht nur nicht im Wesen des Idealen überhaupt, sondern auch nicht im Wesen des Realen. . . Es liegt im Wesen aller Erkenntnis. . . Das ist ein Wesensgesetz dieser Akte. . . Diese Totalität ist eine innere, im Wesen der Sache liegende. . . Die Werterkenntnis ist in ganz anderem Maße auf sich selbst gestellt als anderweitige Wesenserkenntnis. . . Wer das durch eine Metaphysik des Menschen dartun wollte, der würde am wirklichen Wesen des Menschen vorbeiphilosophieren. . . Es gilt, das Wesen des Menschen von hier aus neu zu bestimmen.“

Daß die neue kritische Ontologie zwar in thesi die Kantische Erkennbarkeitsgrenze akzeptiert, indem sie die Lehre von der *essentia* als „erledigt“ betrachtet und ausdrücklich hervorhebt, die neue Seinslehre dürfe nicht als Wesensontologie in Angriff genommen werden, daß sie aber in praxi fortwährend von Wesenserkenntnissen und Wesensgesetzen spricht, ist schwer miteinander zu vereinbaren. Jedenfalls lastet dieser Widerspruch zwischen Theorie und Praxis schwer auf der neuen Ontologie. In diesem Widerspruch kommt eine Unausgeglichenheit von tief einschneidender Bedeutung zum Ausdruck: nämlich der Gegensatz zwischen Hartmann, dem *Kantianer*, und Hartmann, dem *Phänomenologen*, ein Gegensatz, den er nicht überwunden hat und der seine ganze Gedankenwelt durchzieht.

Im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der *essentia* steht Hartmanns Auffassung von der *Teleologie*, die er nicht nur im anorganischen, sondern auch im organischen Bereich ablehnt und von der er meint, sie sei „die schwächste Seite der ganzen alten, im Aristotelischen Fahrwasser treibenden Ontologie“. Seiner Behauptung: „Das teleologische Denkschema hat sich, allen Erneuerungsversuchen zum Trotz, als unhaltbar erwiesen“, stehen jedoch die Tatsachen und die Auffassungen namhafter Naturforscher von heute gegenüber, die auf dem Wege sind, die Teleologie der alten Ontologie nicht nur im Bereich des Organischen zu erhärten, sondern auch im Bereich des Anorganischen zu bestätigen. Denn gerade die Atomforschung hat den Mechanismus der klassischen Physik so gründlich widerlegt wie nur möglich; sie hat die Unzulänglichkeit der analytisch-kausalen Methode offenkundig gemacht und die Aristotelische Teleologie durch neue Tatsachen unterbaut.

Daß die moderne Biologie im Begriffe steht, sich der Teleologie der alten Ontologie mehr und mehr zu nähern, dafür einige Belege:

„Statt die objektive ‚Zweckhaftigkeit‘ vitalen Verhaltens zu ignorieren und eine Erklärungsmöglichkeit durch mechanische Evolutionsvorgänge anzunehmen, werde ich diese Zweckhaftigkeit in den Vordergrund stellen. Ich werde mit der gebotenen Vorsicht und ohne dem Organismus oder einem organischen System einen bewußten Zweck zu unterschieben, die Begriffe von ‚Ziel‘ oder ‚Erfüllung‘ und ‚biologischer Endzweck‘ gebrauchen... Wir müssen die immanente Teleologie organischen Geschehens sozusagen als Grundlage oder Hintergrund für unser biologisches Denken annehmen... Zielgerichtetes Verhalten ist nicht eine bloße Resultante materieller Bedingungen.“¹¹

„Die Zweckmäßigkeit des Heliotropismus der Pflanzen oder des Baues eines Wirbeltierauges ist ganz ebenso ‚wirklich‘ wie das Lichtbrechungsgesetz oder die Erhaltung der Energie oder der kausale Zusammenhang zwischen Bakterien und Krankheiten. Es wird niemals eine Biologie geben, die darauf verzichten könnte, jene teleologische Betrachtungsweise der Dinge gleichberechtigt neben der kausalen zu betreiben. Von einer bloßen Vorläufigkeit ist also dabei keine Rede... Es ist ein reines Vorurteil, daß nur der Kausalzusammenhang das Objekt der Naturwissenschaft bilde. Gibt es in der Natur Zweckzusammenhänge, so gehören diese ganz ebensogut zur Naturwissenschaft wie jene. Wer die Natur verstehen will, der muß auf beide sein Augenmerk richten, sonst wird er einseitig und verbaut sich selbst den Weg zum wirklichen Verständnis der Natur.“¹²

„Ich gehe so weit, zu behaupten, daß sich zur Zeit kein einziger Lebensvorgang restlos grob mechanisch erklären läßt... Das trifft selbst für diejenigen Vorgänge zu, die man als Schulbeispiele mechanistischen Geschehens in der Medizin hingestellt hat. Auch dort ist überall noch ein ungeklärter ‚biologischer‘ Anteil vorhanden, der ebenso entscheidend oder noch entscheidender ist als der mechanische Anteil... Diese Betrachtung, die ich der mechanistischen an Wert zur Seite stelle, ist die vielverketterte teleologische... Ich beschränke mich auf die Teleologie der lebendigen Wesen und ihrer Art, die, leicht zerbrechlich, zersetzlich und vergänglich, in eine feindliche

¹¹ E. S. Russell, *Lenkende Kräfte des Organischen*, Bern 1945, 15, 193, 160.

¹² B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Leipzig 5 1933, 382 f.

Umgebung gestellt, sich nur erhalten und vermehren können durch zweckmäßigen Bau und zweckmäßige Tätigkeit. Diese Zweckmäßigkeit ist eine Erfahrungstatsache.“¹³

Daß die moderne Naturwissenschaft die Teleologie nicht auf die Welt des Organischen beschränkt, dafür noch einige Nachweise:

„Die Stabilität der Atome, die stationären Zustände, an denen das Atom festhält bzw. sie immer wieder herzustellen sucht, der ganze Strahlungs-Mechanismus, das Pauliprinzip als das den Schalenaufbau regierende Gesetz usw. sind ebensoviele Tatsachen, die auf ein zielstrebiges immaterielles Moment hindeuten.“¹⁴ „Die Materie-Teleologie geht auf die Erhaltung der Materie, was soll man anders von ihr erwarten? Wenn sich also z. B. ein Kristall erhält, statt sich in Elementarteilchen aufzulösen, so ist das ein Beweis teleologischen Durchhaltens.“¹⁵ „Die teleologische Auffassung des physikalischen Kosmos als eines Ganzen . . . drängt sich auch dem nüchternsten Physiker fast ebenso unwiderstehlich auf, wie sie sich zu allen Zeiten den Astronomen aufgedrängt hat.“¹⁶ „Ideo nunc explicite causa finalis a physicis admittitur; ita A. Sommerfeld (Scientia, XLVIII, 1930, pag. 83): übrigens ist sie nicht ein völliges Novum; Aristoteles ließ neben der causa efficiens die causa finalis zu, desgleichen Leibniz.“¹⁷

Diese Hinweise dürften genügen, um die Behauptung der neuen Ontologie, das teleologische Denkschema habe sich als unhaltbar erwiesen, ins richtige Licht zu setzen; sie dürften auch gezeigt haben, daß die Finalursache der alten Ontologie, allen Mißverständnissen und Ablehnungen zum Trotz, in der heutigen Naturwissenschaft geradezu eine Wiedergeburt erlebt.

3. Vergleich der neuen Ontologie mit der alten

Wie es um den Wahrheitsgehalt der neuen und alten Ontologie bestellt ist, wird sich erst zeigen, wenn wir die „kritische“ Ontologie einmal mit der „dogmatischen“ vergleichen. Bei diesem Vergleich wird sich zweierlei herausstellen: nämlich einmal, daß die neue Ontologie in mehr

¹³ A. Bier in: Münchener Medizinische Wochenschrift 69 (1922) 846. Vgl. auch: Fr. Dessauer, Die Teleologie in der Natur, München 1949; R. Schubert-Soldern, Philosophie des Lebens auf biologischer Grundlage, Graz 1951, 270 ff.; W. Troll, Das Virusproblem in ontologischer Sicht, Wiesbaden 1951, 143 ff.; A. Mittasch, Entelechie, München 1952, 13 ff., 25 ff.

¹⁴ Z. Bucher, Die Innenwelt der Atome, Luzern 1946, 258.

¹⁵ E. Nickel, Das physikalische Modell und die metaphysische Wirklichkeit, München 1952, 35.

¹⁶ B. Bavink, Ergebnisse . . . (vgl. Anm. 12) 182.

¹⁷ P. Hoenen, Cosmologia, Roma 1936, 373. — Über die Frage, ob die Minimumprinzipien eine finale Deutung zulassen im Sinne Plancks (vgl. Religion und Naturwissenschaft, 29), urteilt Nickel: „Wenn Planck an die Minimal-Prinzipien . . . erinnert: . . . die Photonen verhalten sich wie vernünftige Wesen, sie wählen sich . . . stets diejenige Bahn aus, die sie am schnellsten zum Ziele führt . . ., so ist das nicht (wie Planck selbst meint) eine ‚als-ob-Teleologie‘ oder eine ‚phänomenologische‘ Teleologie, sondern sie ist die der Materiestufe entsprechende Sinnordnung. Mehr können wir auf dieser Stufe nicht erwarten“: Das physikalische Modell . . . 35. Dazu vgl. noch: Fr. Dessauer, Die Teleologie in der Natur, München 1949, 23; J. Seiler, Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, 277 f.

als einem Punkte ein Gedankengut vertritt, mit dem die alte Ontologie bestens vertraut ist, daß sie aber andererseits die alte Ontologie in ganz entscheidenden Fragen verkannt hat. Das soll zunächst am Seinsbegriff gezeigt werden.

„Es gilt, den streng generellen Begriff des ‚Seienden‘ zu fassen, wenn nicht inhaltlich, so doch wenigstens formal; und es gilt darüber hinaus festzulegen, was unter dem ‚Sein‘ des Seienden zu verstehen ist. Denn das ist nicht dasselbe. Sein und Seiendes unterscheiden sich ebenso wie Wahrheit und Wahres, Wirklichkeit und Wirkliches, Realität und Reales. Es gibt vieles, was wahr ist, aber das Wahrsein selbst an diesem Vielen ist eines und dasselbe; die Rede von ‚Wahrheiten‘ im Plural ist philosophisch schief und sollte vermieden werden. Ebenso schief ist es, von Wirklichkeiten, Realitäten usf. zu sprechen. Des Wirklichen gibt es vielerlei, die Wirklichkeit an ihm ist eine, ein identischer Seinsmodus.“

„So ist es auch mit dem Seienden und Sein. Man muß sich die Verwechslung des einen mit dem andern abgewöhnen. Das ist erste Bedingung alles weiteren Eindringens. Das Sein des Seienden ist eines, wie mannigfaltig dieses auch sein mag.“¹⁸

Nach der neuen Ontologie muß also das *Sein*, esse, vom *Seienden*, ens, wie das Abstraktum vom Konkretum unterschieden werden. Das ist eine elementare Wahrheit, die in jedem guten Lehrbuche der alten Ontologie anzutreffen ist und über die wir darum nur einen einzigen Beleg beibringen wollen:

„Das Sein bedeutet gleichsam den prinzipiellen und formalen Gehalt, denn es ist das Abstrakte dieses Konkreten: des Seienden; das aber, was das Sein hat, bedeutet etwas Sekundäres, es ist gleichsam dasjenige, welches das Sein aufnimmt: Esse importatur tamquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum huius concreti ens. Id autem quod habet esse importatur secundario tamquam susceptivum esse.“¹⁹

Es ist also unbegründet, wenn Hartmann gegen die alte Ontologie den Vorwurf erhebt:

„Die Alten haben die Unterscheidung von *ὄν* und *εἶναι*, obgleich die Sprache sie ihnen an die Hand gab, keineswegs klar erfaßt, geschweige denn in ihren Untersuchungen durchgeführt. Das gilt schon von Parmenides, es gilt aber nicht weniger von Platon und Aristoteles. Das Mittelalter, das ihren Spuren folgte, hat es nicht besser gemacht. Es bevorzugte die Frage nach dem ens vor der nach dem esse, ohne aber beide richtig zu unterscheiden. Von hier stammt die gebräuchlich gewordene Verwülfelung der ontologischen Begriffe, die es noch heute schwer macht, eine Frage eindeutig zu stellen.“²⁰

Das Mittelalter, das sich wie kaum ein anderes Zeitalter in der Geschichte der Philosophie mit der Frage nach dem ens auseinandergesetzt hat, soll das Sein „nicht richtig“ vom Seienden unterschieden haben. Nach einem Nachweis für diese Behauptung haben wir uns vergebens umgesehen. Vielleicht stützt sich die neue Ontologie zur Rechtfertigung dieser Behauptung auf die Autorität *M. Heideggers*, der in der gleichen Frage eine ähnliche Behauptung aufgestellt hat: „Dem, was Sein selbst

¹⁸ Z. G. d. O. 40 f.

¹⁹ Ferrariensis, In 1 S. c. gent. c. 25.

²⁰ Z. G. d. O. 41.

besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike.“²¹

Das Mittelalter soll also das Sein „nicht richtig“ vom Seienden unterschieden haben. „Richtig“ bedeutet nach der neuen Ontologie: Das Sein muß vom Seienden unterschieden werden wie die Wirklichkeit vom Wirklichen, wie die Realität vom Realen, also wie das Abstraktum vom Konkretum. Hat die mittelalterliche Ontologie diese Unterscheidung wirklich nicht gekannt? Allem voran stehe hier ein kleiner, aber inhaltsreicher Satz, der gleichsam als Motto über der ganzen Ontologie des Mittelalters stehen könnte: „Es ist zu beachten, daß Seiendes und Sein vielfache Bedeutungen haben: Scito quod ens et esse multiplices habent intentiones.“²²

Bei allem, was ein bestimmtes, festumrissenes Sein in der Natur hat, hat die mittelalterliche Ontologie klar und deutlich zwischen dem *Seienden*, ens, seinem *Sein*, esse, und seiner *Wesenheit*, essentia, unterschieden: „Simpliciter enim dicitur res, quod habet esse ratum et firmum in natura; dicitur res hoc modo accepto nomine rei, secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero secundum quod habet esse.“²³

Weiter behauptet die neue Ontologie: „Das Sein des Seienden ist eines, wie mannigfaltig dieses auch sein mag. . . Über allen besonderen Inhalt hinaus ist dieses das allein Gemeinsame alles Seienden. . . Sein ist ein Letztes, nach dem sich fragen läßt. . . Auf allen Problemgebieten gibt es ein Letztes, das als solches nicht näher bestimmt werden kann.“²⁴

In ziemlicher Übereinstimmung mit der neuen Ontologie lehrt auch die alte: „Das Sein wird allgemein in allen, auch noch so verschiedenen Dingen gefunden: Hoc quod est esse communiter invenitur in omnibus rebus quantumque diversis.“²⁵ „Die Dinge unterscheiden sich nicht dadurch, daß sie Sein haben, denn darin kommen alle überein: Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt.“²⁶

Ferner behauptet die neue Ontologie: Das „Sein“ des Seienden sei etwas Allgemeines, etwas Universales, es sei *Genus*:

„Beim ‚Seienden als Seienden‘ — und folglich erst recht beim ‚Sein‘ — liegt die Sache aber noch anders, noch schwieriger. Und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens versagt hier auch alles Eingrenzen. Denn es handelt sich um das schlechthin Allgemeine zu allem. Es bleibt nichts neben dem Seienden, wogegen man es ausgrenzen könnte. Man kann es höchstens gegen das Bestimmte überhaupt ausgrenzen, d. h. gegen seine eigenen Besonderungen. Diese sind freilich faßbar. Und faßbar ist auch ihr Verhältnis zu ihrem genus.“²⁷

²¹ Sein und Zeit, Halle 1927, § 20, S. 93.

²² Wilh. v. Auvergne, De trinitate c. 1 p. 1 b.

²³ In 2 Sent. d. 37 q. 1 a. 1.

²⁴ Z. G. d. O. 42, 46f.

²⁵ S. th. 1 q. 65 a. 1.

²⁶ S. c. gent. 1, 26.

²⁷ Z. G. d. O. 47.

Dementsprechend behauptet die neue Ontologie bald hier und bald dort: Das „Sein“ des Seienden „ist eines und dasselbe“ bei allem Seienden. Es ist „das Identische“ in der Mannigfaltigkeit des Seienden. „Es stuft sich überhaupt nicht ab.“ „Es ist eines an allem, was ist.“ Es ist „das schlechthin Allgemeine zu allem“. Es ist „das Generelle“. Es ist „das allein Gemeinsame alles Seienden“. „Es ist genus.“

Auf die Problematik, die in diesen Sätzen steckt, geht die neue Ontologie nicht ein. Und doch handelt es sich um ein Problem, das geradezu fundamental ist. Das soll kurz gezeigt werden.

Allgemein ist das, was mehreren gemeinsam ist, genauer das, was mehreren von Natur aus zukommt: *τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν*²⁸. Behaupte ich z. B.: Sokrates ist ein Mensch, Platon ist ein Mensch, dann ist die in diesen Urteilsgedanken durch den allgemeinen Prädikatsbegriff „Mensch“ gemeinte Bestimmtheit „Mensch“ das Allgemeine, das den individuell verschiedenen Subjektsgegenständen „Sokrates, Platon“ in gleicher Weise zugesprochen wird. Denn das Menschsein hat Sokrates mit Platon gemeinsam, und es kommt allen menschlichen Individuen von Natur aus zu. Der allgemeine Begriff bringt entweder das ganze *Wesen* des Individuums oder nur einen *Wesensteil* oder etwas *Wesentliches*, Eigentümliches, oder endlich etwas *Unwesentliches* zum Ausdruck. Behaupte ich z. B.: Sokrates ist ein Mensch, dann bringt die durch den allgemeinen Prädikatsbegriff „Mensch“ gemeinte und dem individuellen Subjektsgegenstand „Sokrates“ zugesprochene allgemeine Prädikatsbestimmtheit „Mensch“ das *Wesen*, *εἶδος*, des Subjektsgegenstandes zum Ausdruck; also das, was Sokrates zu dem macht, was er ist, und wodurch er sich zwar nicht von Platon, wohl aber von den Tieren, Pflanzen und Körpern unterscheidet. Behaupte ich aber: Sokrates ist ein Lebewesen, dann bringt die durch den allgemeinen Prädikatsbegriff „Lebewesen“ gemeinte und dem individuellen Subjektsgegenstand zugesprochene allgemeine Prädikatsbestimmtheit „Lebewesen“ nur einen *Wesensteil* des Subjektsgegenstandes zum Ausdruck, und zwar den unbestimmten, noch näher zu bestimmenden; denn die allgemeine Prädikatsbestimmtheit „Lebewesen“ kommt nicht nur dem Sokrates zu, sondern kann auch den Tieren und Pflanzen zugesprochen werden.

Dieser unbestimmte und darum noch näher zu bestimmende *Wesensteil* ist nun das *Genus*, *γένος*. Es wird von vielen, artverschiedenen Subjektsgegenständen ausgesagt und bringt, jedoch noch unbestimmt und darum unvollständig, deren *Wesen* zum Ausdruck, das dann durch Hinzufügung des Artunterschiedes, z. B. vernünftig oder unvernünftig, bestimmt und vollständig zum Ausdruck kommt: „Genus ist das, was von mehreren, artverschiedenen Subjektsgegenständen als deren *Wesen* ausgesagt wird: *γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῶ εἶδει ἐν τῶ τί ἐστι κατηγορούμενον.*“²⁹

²⁸ Aristoteles, Met. 7, 13; 1038 b 11.

²⁹ Aristoteles, Top. 1, 5; 102 a 31.

Wenn die neue Ontologie nun behauptet, das Sein sei Genus, dann bedeutet das also: Das *Sein* ist ein *Wesensteil*, und zwar der noch unbestimmte und darum noch näher zu bestimmende *Wesensteil* des *Seienden*. Das aber heißt: So wie dem Sokrates die generelle Prädikatsbestimmtheit „Lebewesen“ nicht bloß tatsächlich, sondern wesensnotwendig zukommt, weil er eben ein Mensch ist, so müßte folgerichtig auch dem Seienden die generelle Prädikatsbestimmtheit „Sein“ wesensnotwendig zukommen, weil es eben ein Seiendes ist. Darüber aber hat die neue Ontologie bei der Bestimmung des Seins als Genus kein Wort verloren. Sie müßte nachweisen, daß und inwiefern das Sein als Genus ein konstitutiver *Wesensteil* des Seienden ist. Dieser Nachweis müßte sich natürlich auf die Welt des Seienden im ganzen erstrecken. Das dürfte nicht leicht sein. Denn wenn z. B. Sokrates auch etwas Seiendes ist, so kommt ihm doch die Prädikatsbestimmtheit „Sein“ nicht wesensnotwendig zu. Ferner gehört es zum *Wesen* des Genus, durch einen Artunterschied näher bestimmt werden zu können; die neue Ontologie müßte daher auch zeigen, wie das Genus „Sein“ näher bestimmbar ist und durch welchen Artunterschied es näher bestimmt werden kann. Wenn weiter das Sein als Genus der zwar noch unbestimmte, aber doch näher bestimmbare *Wesensteil* des Seienden ist, müßte die neue Ontologie noch verständlich machen, welche *Bewandtnis* es dann mit dem „Seienden selbst“ hat. Endlich und nicht zuletzt müßte sie verständlich machen, wie bei der Auffassung des Seins als Genus der mit so großem Nachdruck geltend gemachte Unterschied zwischen „Sein“ und „Seiendem“ überhaupt noch einen *ontologisch* relevanten Sinn hat.

Daß die fundamentalen Schwierigkeiten, die sich aus der Auffassung des Seins als Genus ergeben, von der alten Ontologie längst erkannt und überwunden worden sind, sei jetzt an Hand einiger Texte gezeigt:

„Das Sein kann nicht in der Weise des Genus allgemein sein, weil das unter einem Genus enthaltene Einzelne sich dem Sein nach voneinander unterscheidet: *Esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse.*“³⁰ „Alles, was unter einem Genus enthalten ist, kommt überein in der Was- oder *Wesenheit* des Genus, das von allem in bezug auf das *Wesen* ausgesagt wird; es unterscheidet sich aber dem Sein nach. Denn das Sein des Menschen ist nicht dasselbe wie das Sein des Pferdes, ebensowenig wie das Sein dieses Menschen und das Sein jenes Menschen: *Omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis.*“³¹

Das Sein des Seienden wird also nach der alten Ontologie „spezifiziert“ oder „art“-bestimmt durch die spezifisch verschiedene *Natur* oder *Wesenheit*, nicht aber, wie das Genus, durch den Artunterschied:

³⁰ In 4 Sent. d. 12 q. 1 a. 1 ad 2.

³¹ S. th. 1 q. 3 a. 5 c.; vgl. De pot. q. 7 a. 2 ad 9; De verit. q. 2 a. 11 c.

die Dinge unterscheiden sich deswegen, weil sie verschiedene Naturen haben, denen das Sein auf verschiedene Weise zukommt: „Res propter hoc differunt, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode.“³² Und das Sein eines Seienden wird individuiert durch die individuelle oder numerisch verschiedene Natur oder Wesenheit: Non est idem esse huius hominis et illius hominis. Deshalb gilt ganz allgemein der Satz: „Nichts ist im Genus seinem *Sein* nach, sondern auf Grund seiner *Wesenheit*; dies erhellt daraus, weil das Sein eines jeden Dinges ihm eigentümlich und vom Sein eines jeden andern Dinges verschieden ist: Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei.“³³

Was endlich die Behauptung betrifft, die alte Ontologie habe die Frage nach dem *ens* vor der Frage nach dem *esse* bevorzugt, so seien der Wichtigkeit der Sache wegen noch einige Texte beigebracht, die andeuten mögen, welche fundamentale Rolle gerade das *esse* in der alten Ontologie gespielt hat:

„Das Sein selbst ist das Vollkommenste von allem, es verhält sich nämlich zu allem als Akt. Denn nichts hat Aktualität, außer, insofern es ist. Deshalb ist das Sein die Aktualität aller Dinge, selbst der Formen.“³⁴ „Das Sein ist einer jeden Sache innerlicher als dasjenige, wodurch das Sein determiniert wird.“³⁵ „Das Sein ist der letzte Akt, an dem alles teilnimmt, es selbst aber nimmt an nichts teil.“³⁶ „Das Sein ist unter allem, was an der göttlichen Wertfülle teilnimmt, wie Leben, Erkennen und dergleichen, das Erste und gleichsam das Prinzip alles anderen.“³⁷

Um zu sehen, worin der „vielleicht greifbarste Gegensatz der neuen Ontologie zur alten liegt“, wollen wir uns jetzt dem Realitätsbegriff der neuen Ontologie zuwenden; denn dieser Begriff ist neben dem Kantischen Erkenntnisbegriff für Hartmanns Ontologiebegriff grundlegend.

„Die wahren Merkmale der Realität hängen nicht an den Kategorien des Raumes und der Materie, sondern an denen der Zeit und der Individualität. Raum und Zeit sind ontologisch keine gleichwertigen Kategorien: die Zeit ist um vieles fundamentaler als der Raum. Räumlich sind nur die Dinge und Lebewesen, einschließlich der Prozesse, in denen ihr Dasein hinfließt, zeitlich sind außerdem auch die seelischen und geistigen Vorgänge. In der Zeit ist eben alles Reale, im Raum nur ein Teil — man könnte sagen, nur die eine Hälfte der realen Welt, nämlich ihre niederen Gebilde.“

„Und mit der Zeitlichkeit hängt untrennbar die Individualität zusammen. Sie besteht in nichts anderem als in der Einmaligkeit und Einzigkeit. Das Reale ist vergänglich und damit auch unwiederbringlich; es entsteht wohl immer wieder Gleichartiges, aber niemals Identisches . . . Nur das Allgemeine kehrt wieder, es ist für sich genommen zeitlos, immerseiend, ‚ewig‘. Diese Zeitlosigkeit verstand man einst in der alten Ontologie als ein Sein höherer Ordnung, ja als das allein wahre Sein. Aber es ist vielmehr in Wahrheit ein unselbständiges, bloß ‚ideales‘ Sein; und Realität hat das Allgemeine nirgends als in den zeitlichen und individuellen Realfällen. Was

³² S. c. gent. 1, 26.

³³ De pot. q. 7 a. 3 c.

³⁴ S. th. 1 q. 4 a. 1 ad 3.

³⁵ In 2 Sent. d. 1 q. 1 a. 4.

³⁶ De anima a. 7 ad 2.

³⁷ In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 1.

einst für ein Reich der Vollkommenheit galt, das Reich der Wesenheiten, deren schwache Abbilder die Dinge sein sollten, das gerade hat sich als ein Reich unselbständigen Seins erwiesen, das nur in der Abstraktion verselbständigt wurde. In dieser Einsicht liegt vielleicht der greifbarste Gegensatz der neuen Ontologie zur alten.“³⁸

Daß der Realitätsbegriff der neuen Ontologie eng verwandt ist mit dem Realitätsbegriff, den *E. Husserl* in seinen „Logischen Untersuchungen“ aufgestellt hat, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen³⁹. Wohl aber, daß die Charakterisierung der *Realität als „Zeitlichkeit“* keine ontologische Bestimmung der Realität ist, sondern eine naturwissenschaftliche bzw. naturphilosophische. Denn *Realsein* bedeutet nach der neuen Ontologie: *Werden, Entstehen und Vergehen*:

„Werden ist kein Gegensatz zum Sein, sondern selbst eine Art zu sein. Alles Reale ist im Flusse, ist im ständigen Entstehen und Vergehen begriffen. Bewegtheit und Werden bilden geradezu die allgemeine Seinsart des Realen, einerlei, ob es sich um Dinge, Lebewesen oder Menschen handelt... Wenn es als erste Aufgabe der neuen Seinslehre gilt, die Seinsweise des Realen zu bestimmen, so heißt das gerade, die Seinsweise des Werdens zu bestimmen... Stillstand und Starrheit gibt es nur bei den idealen Wesenheiten der alten Ontologie... Das Seinsproblem eben hat es nicht mit einer erdachten Welt des Stillstandes zu tun, sondern gerade mit dem Sein des Werdens.“⁴⁰

Aus diesem Realitätsbegriff ergeben sich eine Reihe ebenso grundlegender wie richtunggebender *Konsequenzen*, von denen wir einige hier erwähnen wollen.

Die erste und für uns wichtigste ist: Wenn reales Sein gleich werdendem Sein ist, dann gibt es in der Welt des Seienden *keinen bleibenden Seinskern, keinen stabilen Wesensgehalt* und damit auch *keine Ontologie* im Sinne einer Wissenschaft vom Seienden als solchen.

Wenn reales Sein gleich entstehendem und vergehendem Sein ist, dann kann *Gott nichts Reales* sein, da er ja außerhalb des Entstehens und Vergehens steht.

Wenn reales Sein gleich entstehendem und vergehendem Sein ist, dann erhebt sich die Frage: Wie steht es dann mit der Welt des anorganischen und organischen Seienden oder mit *der Natur im ganzen*? Denn wenn die Welt des Seienden *im einzelnen* dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, dann muß auch die Welt des Seienden im ganzen einmal entstanden sein. Diese Frage ist um so dringender, als die neue Ontologie ja kein erstes Seins- und Bewegungsprinzip jenseits der Welt anerkennt und darum auch die Entstehung der Welt nicht auf ein absolutes Seins- und Bewegungsprinzip zurückführen und verständlich machen kann. Die neue Ontologie kann aber auch nicht, um diese aus ihrem Realitätsbegriff sich ergebende Schwierigkeit zu beseitigen, ihre Zuflucht zu einem „Immergewesensein“ nehmen; denn wenn auch

³⁸ Neue Wege 218 f.

³⁹ Logische Untersuchungen, 2. Bd., 1. Teil, Halle 1913, 123 f.

⁴⁰ Neue Wege 220 f.

z. B. nach Thomas v. Aquin kein Widerspruch darin liegt, daß die Welt *von Ewigkeit her* Dasein habe, so betrifft diese Bestimmung doch nur die *Dauer* von etwas, kann aber niemals als *Ursache* von etwas in Anspruch genommen werden. Solange daher das Kausalitätsprinzip gilt, d. h. solange für jedes Entstehen und Vergehen wesensnotwendig eine Ursache erforderlich ist, muß für das Entstandensein der Natur im ganzen eine zureichende Ursache gefordert und aufgewiesen werden. Mit einem „komplexen Resultat von weit auslangenden Determinationszusammenhängen“ kann die hier vorliegende Problematik nicht aufgelöst werden.

Und endlich: Wenn reales Sein gleich entstehendem und vergehendem Sein ist, dann entsteht die Frage: Wie steht es dann mit der *menschlichen Seele*, mit dem menschlichen Geiste, den die Schichten-theorie ja mit Recht als eine Seinsschicht *sui generis* ansieht? Die Antwort auf diese Frage lautet: „Der Geist steht nicht außerhalb der realen Welt, er gehört ganz und gar zu ihr, hat dieselbe Zeitlichkeit, dasselbe Entstehen und Vergehen wie Dinge und Lebewesen.“⁴¹ „Ontologisch ist die Zeit von weit höherer kategorialer Mächtigkeit. Sie dringt bis in die höchste Schicht durch; auch den lebendigen Geist (den personalen wie den geschichtlich-objektiven) gibt es nur in der Form des Werdens, auch er hat sein Entstehen, seine Dauer und seinen Niedergang.“⁴²

Als Begründung für die Behauptung, *der personale Geist des Menschen entstehe und vergehe, wie Dinge und Lebewesen* entstehen und vergehen, verweist uns die neue Ontologie auf die „Frühzeit des Menschengeschlechts“ und auf den „Verlauf ganzer Erdperioden“, in denen das menschliche Bewußtsein „ohne den Luxus des Geistes“ bestanden haben soll. Sie behauptet, das Bewußtsein sei „aus dem bewußtlos Lebendigen“ entstanden und reihe sich „ohne Schwierigkeiten den organischen Formbildungsprozessen ein“. Demzufolge läßt sich die Entstehung des Bewußtseins „auch unter rein biologischen Gesichtspunkten, wie dem der Anpassung oder dem der Selektion, verstehen. Denn das Bewußtsein gibt dem Organismus eine entschiedene Überlegenheit im Kampfe der Selbstbehauptung, es hat also evident Selektionswert.“⁴³

Auf eine nähere Kritik dieses positivistischen Realitätsbegriffes der neuen Ontologie müssen wir in diesem Zusammenhang verzichten.

Wenden wir uns jetzt dem vielleicht greifbarsten Gegensatz zwischen der neuen und alten Ontologie zu, dann müssen wir konstatieren, daß die neue Ontologie eine Auffassung Platons und des Platonismus einfach zu einer Auffassung der alten Ontologie schlechthin macht.

⁴¹ Ebd. 217.

⁴² Ebd. 258.

⁴³ Ebd. 268, 292.

Es handelt sich um die Behauptung, das Allgemeine sei für sich genommen zeitlos, immerseiend, „ewig“. Die Aristotelische und mittelalterliche Ontologie ist weit davon entfernt, eine solche Auffassung vom Allgemeinen zu vertreten; das gerade Gegenteil ist der Fall. Hier stimmt die Auffassung der alten Ontologie nicht nur prinzipiell mit der Auffassung der neuen Ontologie überein, sondern sie ist auch in der alten Ontologie besser begründet als in der neuen. Denn die alte Ontologie anerkennt ein universale in re, was mit der neuen nicht vereinbar ist.

„Vom Allgemeinen sagt man, es sei überall und immer, insofern das Allgemeine vom Hier und Jetzt absieht; aber daraus folgt nicht, es sei ewig: Quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic et nunc, sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna.“⁴⁴

Was ferner die Behauptung betrifft: Diese Zeitlosigkeit verstand man in der alten Ontologie als ein Sein höherer Ordnung, ja als das allein wahre Sein, aber es ist in Wirklichkeit ein unselbständiges, bloß „ideales“ Sein, so gilt auch diese Behauptung nur für die Platonische, keineswegs aber für die alte Ontologie schlechthin:

„Wer sorgfältig die Gründe Platons ins Auge faßt, dem wird deutlich, daß Platon darum in seiner Auffassung irrte, weil er glaubte, unsere Weise, eine Sache zu erkennen, sei auch die Seinsweise der erkannten Sache . . . credit, quod modus rei intellectae in suo esse sit modus intelligendi rem ipsam.“⁴⁵

Auch in bezug auf die Behauptung: In Wahrheit hat das Allgemeine nur Realität in den zeitlichen und individuellen Realfällen, stimmt die alte Ontologie mit der neuen überein:

„Es geht nicht an, zu meinen, die mathematischen Gegenstände existierten außerhalb des Sinnfälligen und das Allgemeine außerhalb des Einzelnen: . . . non tamen oportet, quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia.“⁴⁶ „Das Allgemeine ist keine subsistierende Sache, sondern hat Sein nur in den Einzeldingen: Universalia . . . habent esse solum in singularibus.“⁴⁷

Zum Abschluß sei der Vergleich der neuen mit der alten Ontologie noch an einem weiteren Fundamentalproblem durchgeführt, nämlich an der Frage nach dem Verhältnis von *essentia* und *existentia*, von *Sosein* und *Dasein*. Hartmann hat klar erkannt, daß es bei dieser Frage um die „Grundlage“ geht, „auf der fast die ganze alte Ontologie sich aufbaute“. Er hat diese Grundlage auf ihre Tragfähigkeit geprüft und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen: „Das Wanken der Grundlage reißt das Bauwerk mit sich.“ Er selbst faßt das Verhältnis von *Sosein* und *Dasein* in folgender Weise auf:

„Die These, in der hier alles zusammenläuft, läßt sich so formulieren: alles *Sosein* von etwas ‚ist‘ selbst auch *Dasein* von etwas, und alles *Dasein* von etwas ‚ist‘ auch *Sosein* von etwas. Nur ist das Etwas hierbei nicht ein und dasselbe.“

⁴⁴ S. th. 1 q. 16 a. 7 ad 2.

⁴⁵ In 1 Metaph. lect. 10 n. 158.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ S. c. gent. 1, 65. — Vgl. in der neueren Scholastik z. B. D. Mercier, *Métaphysique générale* § 5 n. 26.

„Das Dasein des Baumes an seiner Stelle ‚ist‘ selbst ein Sosein des Waldes, der Wald wäre anders ohne ihn; das Dasein des Astes am Baum ‚ist‘ ein Sosein des Baumes; das Dasein des Blattes am Ast ‚ist‘ ein Sosein des Astes; das Dasein der Rippe im Blatt ‚ist‘ ein Sosein des Blattes. Diese Reihe läßt sich nach beiden Seiten verlängern; immer ist das Dasein des einen zugleich Sosein des anderen. Aber sie läßt sich auch umkehren: das Sosein des Blattes ‚ist‘ das Dasein der Rippe, das Sosein des Astes das Dasein des Blattes usw.“

„Sieht man auf ein isoliertes Stück des Seienden allein hin, so fallen Sosein und Dasein an ihm auseinander. Behält man das Ganze der Seinszusammenhänge im Auge, so ist immer — und zwar in bestimmter Reihenordnung — das Sosein des einen auch schon das Dasein des anderen.“⁴⁸

Wie immer man zu den Lösungsversuchen stehen mag, die das Problem „Dasein und Sosein“ in der alten Ontologie gefunden hat, so sieht doch jeder, der den Sachverhalt nach seiner historischen und systematischen Seite kennt, daß diese Auffassung Hartmanns über das *logisch-erkenntnistheoretische* bzw. über das *kantisch-phänomenale* Blickfeld nicht hinauskommt und deshalb am eigentlichen, d. h. *ontologischen* Gehalt der ganzen Frage vorbeiphilosophiert. Dies hängt auch mit seiner *Substanztheorie* zusammen, die uns zugleich einen Einblick in seinen Daseinsbegriff und seine Urteilstheorie gewährt.

„Im Substanzgedanken steckt noch ein anderes: das eigentlich Seiende müßte das Selbständige, Unabhängige, Tragende sein. Jene gegebene Oberfläche ist das Sekundäre, Abhängige. Dieses Motiv steckt auch in den Begriffen des Grundes, des Wesens, der ‚Idee‘, ja der Materie.“ . . . „Aber auch hier beruht die scheinbare Selbstverständlichkeit auf einem Vorurteil. Denn offenbar ist das Getragene um nichts weniger seiend als das Tragende, das Abhängige um nichts weniger als das Unabhängige.“⁴⁹

Daraus folgt, daß die Substanz ihrer Seinsdignität nach nichts vor dem Akzidens voraushat. Denn „es gibt“ die Beschaffenheiten der Substanz genau in demselben Sinne, in dem es Substanzen gibt. „Substanzen haben in der Seinsweise nichts voraus vor Beschaffenheiten, Veränderungen, Relationen.“ Mit dieser Auffassung von der Seinsweise der Substanz und des Akzidens stehen die folgenden Gedanken in engstem Zusammenhang:

„Alles Existierende hat sein Woran, Worin und Wodurch, und dieses ist selbst ein im gleichen Sinne existierendes. In der Existenz unterscheiden sich Bestimmtheiten und Beschaffenheiten nicht von ihrem Träger, sei dieser nun ein wirklich substantieller oder nur ein vermeintlich substantieller. Wie nämlich die Beschaffenheiten nur etwas ‚an‘ einem Dinge (oder sonstigem Etwas) sind, so sind auch die Dinge selbst nur etwas ‚an‘ oder ‚in‘ einem Dingzusammenhang, ‚im‘ Weltgeschehen, ‚in‘ der Welt. Als ein solches ‚Daran‘ und ‚Darin‘ aber gehören sie zum Sosein der Welt. Dinge und alles, was gleich ihnen substantiell erscheint, haben keinen Daseinsvorzug vor den Zusammenhängen, in denen sie stehen.“⁵⁰

So kann die neue Ontologie sagen: Das Dasein selbst, die existentia, ist auch Sosein, essentia, und das Sosein selbst, die essentia, ist auch Dasein, existentia, wobei beachtet werden muß, daß es sich hier nicht

⁴⁸ Z. G. d. O. 133.

⁴⁹ Ebd. 59.

⁵⁰ Ebd. 136.

um eine „tautologische“, sondern um eine „synthetische Identität“ handelt. Dieses Resultat, so meint die neue Ontologie, „schlägt der alten Auffassung ins Gesicht. Aber eben in diesem Punkte gilt es umzuler-
lernen.“

„Das war der Fehler“, meint Hartmann, „daß man die *essentia* isoliert der idealen Sphäre vorbehielt, die *existentia* aber der realen.“ Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Die alte Ontologie hat bei der Frage nach dem Verhältnis der *essentia* zur *existentia* gerade nicht die isolierte *essentia* der idealen Sphäre, sondern vielmehr die *essentia in rerum natura*, also die hier und jetzt existierende, individuelle *essentia* im Auge gehabt. Das geht z. B. aus der Kennzeichnung des Problems bei J. Gredt klar hervor:

„Die Frage dreht sich nicht um die mögliche . . ., sondern um die in *rerum natura* existierende und deshalb individuelle Wesenheit. Es wird gefragt, ob in den geschaffenen existierenden Individuen *Sosein* und *Dasein* voneinander verschiedene Realitäten seien, so daß das Individuum selbst aus zwei in der Natur existierenden und unabhängig von der Betrachtung des Geistes voneinander verschiedenen Realitäten, dem *Sosein* und dem *Dasein*, zusammenwache. Die Frage dreht sich also um den realen, positiven Unterschied zwischen dem aktuell existierenden *Sosein* und seinem *Dasein*, nicht aber um den realen, negativen Unterschied zwischen dem nur möglichen *Sosein* und seinem *Dasein*.“⁵¹

Die alte Ontologie betrachtet also, trotz ihrer ganz anderen Auffassung in dieser Frage, *essentia* und *existentia* in Übereinstimmung mit der neuen Ontologie „als das . . ., was sie sind, nämlich als die Seinsmomente eines und desselben Seienden“⁵². Diese wichtige Tatsache möge noch durch den folgenden Text erhärtet werden: „Wesenheit und Existenz verhalten sich zueinander nicht wie ‚Ding‘ und ‚Ding‘, ‚ens‘ et ‚ens‘, ‚res‘ et ‚res‘; denn jegliches ‚Ding‘ oder vollkommenes ‚Sein‘ resultiert ja erst aus Wesenheit und Existenz. Sie verhalten sich zueinander nur wie zwei verschiedene *positive Realitäten* ein und desselben Dinges, die infolgedessen auch *nicht trennbar* sind.“⁵³ Damit wollen wir unsern Vergleich zwischen der neuen und alten Ontologie beenden.

Überblicken wir das Ganze, dann dürfte unsere Stellungnahme zur neuen Ontologie gezeigt haben, daß von einem „Ende der alten Ontologie“ keine Rede sein kann, daß vielmehr Hartmanns Auffassung über die alte Ontologie in entscheidenden Fragen weder historisch noch systematisch haltbar ist⁵⁴. Sie dürfte auch deutlich gemacht haben, daß

⁵¹ J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 7, Freiburg 1937, 2. Bd., 105. — Vgl. auch: D. Mercier, *Métaphysique générale* 103; G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl., Freiburg (Schw.) 1949, 492 Anm.

⁵² Z. G. d. O. 114.

⁵³ G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus* 493.

⁵⁴ Der tiefere Grund hierfür dürfte darin liegen, daß Hartmann von Chr. Wolff aus einfach auf das ganze Mittelalter zu schließen scheint: „Von Wolff aus führt die Perspektive auch rückwärts. Sieht man in seiner Ontologie von der Zentralstellung

die alte Ontologie nicht nur nicht etwas bereits Überwundenes oder noch zu Überwindendes ist, sondern daß sie vielmehr auch heute noch das Fundament und Gerüst jeder philosophisch relevanten Ontologie ausmacht; das dürfte u. a. aus den Übereinstimmungen zwischen der neuen und alten Ontologie ersichtlich geworden sein, die unsere Untersuchung an mehr als einer Stelle konstatieren konnte.

Die alte Ontologie ist ein Bauwerk, an dem der philosophische Geist von Jahrtausenden mit allem nur denkbaren Beobachtungs- und Scharfsinn gearbeitet hat, ein Bauwerk also, an dem man wohl mit begründeten Behauptungen weiterbauen, dem man aber keineswegs mit abgebrauchten und durch den Gang der Geschichte längst widerlegten Einwendungen etwas anhaben kann.

Trotzdem gebührt Hartmann das Verdienst, die schon vor Jahrzehnten prophezeite „Auferstehung der Metaphysik“⁵⁵ über programmatische Verkündigungen hinaus wirklich herbeigeführt zu haben: Hartmann hat die Themen der alten Ontologie wieder aufgeworfen, ihre Probleme wieder in die Diskussion der ontologischen Forschung gebracht und damit den philosophischen Horizont von heute beträchtlich erweitert und vertieft. Das gilt besonders von seiner Theorie über den Stufenaufbau der Natur; denn wenn auch diese Schichtentheorie „an sich altes aristotelisch-thomistisches Gedankengut ist“⁵⁶ und wenn sie auch mit dem Hartmannschen Metaphysik- und Ontologiebegriff weder zureichend verständlich gemacht noch begründet werden kann, so ist sie doch von Hartmann neu entdeckt und als ein eigenes Forschungsgebiet ersichtlich gemacht worden.

des Leibnizischen principium rationis sufficientis ab, so ist die Reihe seiner Themen durchweg der mittelalterlichen Metaphysik entnommen. Wie er selbst aus Suarez schöpfte, so dieser aus Thomas, Duns Scotus, Occam, ja aus Anselmus und Abälard. Man wird hiermit direkt in die Jahrhunderte des großen Universalienstreites hineinversetzt.“ Z. G. d. O. VII.

⁵⁵ P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920.

⁵⁶ Z. Bucher, Die Innenwelt der Atome, Luzern 1946, 390 Anm. — Zu Hartmanns Lehre vom Stufenaufbau der Natur siehe auch: G. Hennemann, Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht, München 1952. Ferner: E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, Leipzig 1941; E. Heyde, Grenzen der psychologischen Schichtenlehre: ZPhForsch 1 (1947) 211—249. Dazu: E. Rothacker, Zur psychologischen Schichtenlehre: Ebd. 2 (1948) 343—363.