

THE UNIVERSITY OF
CHICAGO
LIBRARY
1850 MAR 10
CHICAGO, ILL.

CONRAD-MARTI U S / DAS SEIN

HEDWIG CONRAD-MARTIUS

DAS SEIN

KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

Bibliothek
Technische Hochschule
Hannover

Da sprach Gott zu Moses: *Ich bin der Ich bin.*
Und Er sprach: Also sollst du zu den Kindern
Israel sagen: »*Ich bin*« hat mich zu euch gesandt.

INHALT

Vorbemerkung.....	n
-------------------	---

Erster Teil

ANALOGIEN DES SEINS

A. Kategoriales »Sein«.....	15
1. Eingang in die Seinsproblematik.....	15
2. Das sachverhaltsimmanente Sein	19
3. Formales Verhältnis des sachverhaltsimmanenten Seins zu den übrigen Seinsmodi.....	31
4. Das »Sein« des Gegenstandes.....	36
B. Ideelles »Sein«.....	43
5. Das wesenhafte und das zufällige »Sein« [Das dv xad' aütö und das öv xara auiAßTpcög]	43
6. Wesenssachverhalte, Wesen und Idee, das »Sein« der Idee .	34
7. Das »Sein« der idealen Gegenstände.....	64
8. Die apriorischen Gesetze.....	72
9. Das Sinn-Sein der Wesenheiten.....	76
10. Zusammenfassung.....	87

Zweiter Teil

REALES SEIN

UND SEINE BEIDEN GRUNDMODI

11. Realität als solche.....	9 ^r
Überleitende Bemerkungen.....	98
12. Die hypokeimene Seinsform [die hyletische Substanz] ...	102
13. Die archonale Seinsform [die pneumatische Substanz] ...	118
14. Zusammenfassung.....	14 ²

Vorbemerkung

Den zwei Teilen dieses Buches liegen Arbeiten aus den dreißiger Jahren zugrunde, die zu jener Zeit nicht veröffentlicht werden konnten: »Die ontologischen Seinsbedeutungen« und »Stoff und Geist«. Ich habe sie überarbeitet und einzelne Abschnitte neu geschrieben, wie die Ausführungen über den Sachverhalt [i. Teil, A, 2], über das »Sinn-Sein« der Wesenheiten [1. Teil, B, 9] und über die hypokeimenale Seinsform [2. Teil, 12J.

Es bedarf keiner besonderen Rechtfertigung, grundsätzliche philosophische Untersuchungen über das Sein, das Wesen und die Realität heute vorzulegen. Im Hinblick auf die Existenzphilosophie mit ihrem hochbedeutsamen, aber auf die menschliche Person eingeschränkten Seinsbegriff, dem der »Existenz«, sind sie aktueller denn je.

Das Motto soll anzeigen, daß nur das unerschaffene Sein »Dasein« ist. Bei Gott sind Wesen und »Existenz« eins, beim Menschen nicht. Gott ist »Existenz«, der Mensch nicht.

Erster Teil

ANALOGIEN DES SEINS

A. Kategoriales »Sein«

i. Eingang in die Seinsproblematik

Es ist nicht überflüssig, immer aufs neue ganz von vorne anzufangen. Die »erste Philosophie« hatte nach Aristoteles als Objekt das Seiende als Seiendes. Das heißt aber: das Seiende nicht, sofern es dies oder jenes ist, sondern sofern es eben ein Seiendes ist, das Seiende also nach seinem Sein. Heidegger führt auf den ersten Seiten von »Sein und Zeit« aus, daß die Frage nach dem Sein der verborgene Stachel für die griechische Philosophie war, der sie in beständiger Unruhe hielt. Zugleich aber sei gerade auf dem Boden der griechischen Philosophie ein Dogma ausgebildet worden, das die Frage nach dem Sinn von Sein schließlich aus dem Rahmen philosophischer Diskutierbarkeit hinausgeschoben habe; das Dogma nämlich, daß der Begriff des Seienden qua Seienden, resp. der Begriff des Seins als der obersten Kategorie, jedem Definitionsversuch notwendig widerstehe. Er falle deshalb aus dem Rahmen einer philosophisch-wissenschaftlichen Behandlung heraus.

Das Dogmatische liegt dabei nicht in der ja unwiderlegbaren Behauptung, daß das Seiende nach seinem Sein weder selber Gattung sein kann, noch auch aus der Differenzierung einer höheren Gattung hervorzugehen vermag, weil es bei jedem Versuch, es so oder so definitorisch zu bestimmen, selbst notwendig wiederkehrt: das Seiende »ist«... Es liegt in der Behauptung, daß das Undefinierbare als solches einer näheren philosophischen Durchforschbarkeit und Erhellbarkeit nicht mehr zugänglich ist. Heidegger sagt hierzu, daß die Undefinierbarkeit des Seins nicht von der Frage nach dem Sein dispensiert, sondern geradezu dazu auffordert.¹

¹ Daß Heidegger selbst von der in einem fundamentalen Ansatz angelegten Linie direkter Erforschung des Seienden qua Seienden plötzlich vollständig abbiegt, darüber an späteren Stellen mehr.

Nun unterliegt gleichwohl gerade bei Aristoteles der Begriff des Seienden einer weitgehenden philosophischen Behandlung. Ich führe an, was Franz Brentano in seiner aufschlußreichen Schrift »Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles«² dazu sagt. Zunächst bemerkt er, daß nach Aristoteles das Seiende im allgemeinen keine Spezies darstelle, bei welcher man Genus und Differenz unterscheiden könne, daß vielmehr Aristoteles nicht einmal zugeben wolle, daß man es ein Genus nennt. »Eine andere Weise der Manifestation ist also hier zu suchen, und dies tut Aristoteles, indem er, die verschiedenen Bedeutungen, die nach seiner Beobachtung der Name des Seienden umfaßt, unterscheidend, die eigentliche von den uneigentlichen sondert und die letzteren von der metaphysischen Betrachtung ausschließt. So bildet die Erörterung der mehrfachen Bedeutung des Seienden die Schwelle der Aristotelischen Metaphysik.«⁸ Die undefinierbarkeit des Seienden als des schlechthin allgemeinsten Begriffs verschließt also nach Aristoteles ein direktes weiteres Eindringen in das Wesen desselben. Das ist das oben angeführte »Dogma«. Unsere gesamten weiteren Analysen werden jedoch die Grenzen der Berechtigung einer solchen Behauptung ins Licht stellen. Wohl aber erlaubt, ja erfordert der Seinsbegriff nach Aristoteles eine eigentümliche Auseinanderfaltung, die aus dessen spezifischer Eigenart als eines *analog* aussagbaren Begriffs folgt. To ov "*keyera*inoMaxcog, das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung ausgesagt. Das Seiende und darin das Sein selber ist kein synonyme Begriff, der in allen Fällen im gleichen Sinne angewandt wird. Er ist aber auch kein homonymer, schlechthin mehrdeutiger Begriff im strengen Sinne einer bloßen Namensgleichheit. Brentano hat in der erwähnten Schrift den Begriff der Analogie entwickelt.⁴ Für den Begriff des Seien-

² Freiburg i. Br., 1862. ³ Brentano, a. a. O., S. 4 f.

⁴ Vgl. Brentano, a. a. O., V. Kap., § 3, S. 85.

den komme insbesondere die »Analogie zum gleichen Terminus«⁵ in Betracht. Das klassische, auch von Thomas von Aquin immer wieder verwendete Beispiel der verschiedenen, aber analogen Bedeutungen von »Gesundheit« macht das Gemeinte sofort klar. Man spricht nicht nur von der Gesundheit des Leibes, sondern auch von einer gesunden Medizin, gesunder Hautfarbe, gesunder Diät, gesundem Sport usw.⁶ Ersichtlich kommt hier der Name »Gesundheit« im eigentlichen und ursprünglichen Sinne nur dem Leibe zu. Nur dieser *ist* gesund. Die Medizin aber wird gesund genannt, weil sie die Gesundheit des Leibes wiederherstellt, die Diät, weil sie die Gesundheit erhält, der Sport, weil er die Gesundheit stärkt, die Hautfarbe, weil sie die Gesundheit anzeigt. Wenn so Leib und Diät auch nicht in demselben Sinne »gesund« genannt werden, so wird doch die Diät und alles übrige nicht etwa nur in äußerlicher Namensgleichheit auch »gesund« genannt, sondern in eindeutiger Beziehung auf den eigentlichen Sinn der Gesundheit. Die Analogie zum gleichen Terminus setzt also eine erste, ursprüngliche Bedeutung des betreffenden Begriffs voraus, eben den »Terminus«, auf den sich alle anderen Bedeutungen in untereinander und von dem Terminus verschiedenem Sinne zurückbeziehen. Aus dieser verschiedendeutigen Zurückbeziehung auf den gleichen Terminus fließt jedoch die Möglichkeit, sie alle zwar weder synonym noch homonym, sondern eben in analoger Weise gleich zu benennen.

Eine solche »Analogie zum gleichen Terminus« besteht nun

⁵ A. a. **0**, S. 95 und Aristoteles, Metaphysik T, i. Aristoteles selber spricht von der Beziehung auf dieselbe [futav npög piav öpx'fyv].

⁶ A. a. O. S. 95. Brentano selber bringt das schöne Beispiel, daß man nicht nur den königlichen Gebieter, der der Träger der Königsmacht ist [in diesem Analogie-Fall der grundlegende Terminus, die äpx^[]> »königlich« nennt, sondern auch vom königlichen Szepter oder Gewand, von königlicher Ehre, königlichem Befehl, königlichem Blut und dergleichen spreche [S. 96].

offenbar auch zwischen alledem, was »seiend« genannt wird. Wenn wir davon sprechen, daß ein Urteil wahr »ist«, daß ein Nichtseiendes ein Nichtseiendes und nicht ein Seiendes »ist«, daß jede Größe sich selbst gleich »ist«, daß die Winkelsumme des Dreiecks gleich zwei Rechten »ist«, daß der Pflanzensame der Möglichkeit nach die zukünftige Pflanze »ist«, daß ein Ding gleich dem ändern, so und so farbig, so und so groß, an diesem oder jenem Ort, ein sich selber bewegendes oder fortgestoßenes »ist«, daß ein Etwas ein Ding oder ein Mensch oder Schwefel oder sonst etwas »ist«, daß schließlich etwas in Wirklichkeit vorhanden, existent »ist«, — so ist in jedem dieser Urteile eine bestimmte »Weise des Seins« gemeint und behauptet. Dennoch sind es so außerordentlich verschiedene Weisen des Seins, daß wir sie kaum miteinander in Beziehung bringen können. Was hat die wirkliche Existenz eines Dinges mit dem Nichtseiend-»sein« eines Nichtseienden zu tun, um den krassesten Gegensatz herauszugreifen? Ist doch das Nichtseiende gerade dasjenige, was keinerlei Existenz in sich schließt. Trotzdem wird es mit einem Sein verknüpft: es »ist« ein Nichtseiendes. Ist dieses auf das expreß Nichtseiende anwendbare Sein wirklich nur ein anderer Seinsmodus als das Existent-»sein« eines realen Dinges und also mit ihm zusammenschließbar? Aber auch von dem Sich-selber-gleich-»sein« einer Größe, dieser sich im Logisch-Begriff liehen beschließenden Relation, scheint sich keine Brücke finden zu lassen etwa zu dem real eigenschaftlichen, dem Rot- oder Groß- oder Rund-»sein« eines Dinges. Liegen hier nicht überall bloße Äquivokationen vor?

2. Das sachverhaltsimmanente Sein

Ist das soeben Ausgeführte eine bloße Wortspielerei? Wir werden sehen, daß es ins Herz der Seinsproblematik vorstößt. Eine Wortspielerei könnte man zwar daraus entnehmen wollen, daß die Gemeinsamkeit des hier vorhandenen »seins« ein bloßer Schein sei, ein Schein, der von der in allen Urteilen vorkommenden Kopula »ist« auf die gemeinten Sachverhalte fällt.¹ Wenn ich sage: Die Butter »ist« weich, oder eine Größe »ist« sich selbst gleich, oder das Nichtseiende »ist« nicht ein Seiendes, so scheint von einem die Butter, die Größe, das Nichtseiende in irgendeinem, auch nur entferntesten Sinne analog zusammenschließenden Sein gar keine Rede sein zu können. Die »zufällige Zweideutigkeit« des Wörtchens »ist«, deren Funktion darin bestehe, »durch den Prädikatsbegriff hindurchgreifend die Prädikatsbestimmung auf den Subjektsbegriff hinzubeziehen«, verführe zu dieser ontologischen Deutung.

A. Pfänder, aus dessen »Logik«² ich die gegebene Bestimmung der Kopula entnommen habe, fügt zu dieser ersten Bestimmung der Kopula noch eine zweite hinzu: daß nämlich durch sie das dreigliedrig aus Subjektsbegriff, Prädikatsbegriff und Kopula bestehende gedankliche Ganze als in der Tat bestehend *gesetzt* oder eben *behauptet* werde.³

¹ Falls das Wörtchen »ist« sprachlich nicht im Urteil vorkommt, läßt sich doch in den meisten Fällen eine entsprechende sprachliche Umformung ohne weiteres hersteilen.

² Halle 1921.

³ S. 180: »In jener allgemeinen Formel für das Urteil überhaupt muß also in den Gehalt der Kopula >ist< zu der Funktion der Hinbeziehung der Prädikatsbestimmtheit auf den Subjektsgegenstand noch imbedingt dieses gedankliche Behauptungsmoment hinzugenommen werden, wenn die Formel ein vollständiges Urteil werden soll.« Pfänder fährt hier fort: »Nicht hineingenommen zu werden braucht dagegen in die Kopula die Zeitbedeutung des >ist<. Erst recht würde man sich durch die zufällige Zweideutigkeit des Wörtchens >ist< verführen lassen, wenn man

Die Behauptungsfunktion der Kopula, die den gemeinten Sachverhalt in seiner Ganzheit als tatsächlich bestehenden »setzt«, ist also von der prädikativen Funktion der Kopula strengstens zu unterscheiden. Das zeigt Pfänder aufs klarste. Eigentümlich verschlingen sich in dem einen einzigen Wörtchen »ist« diese beiden Bedeutungen. Aber wirklich nur in dem Sinne einer reinen Äquivokation? In seinen Einwendungen gegen die Lehre Brentanos, daß alle Urteile Existenzialurteile seien,⁴ findet Pfänder die Aufstellung dieser von ihm ja als falsch bezeichneten Theorie deshalb »verständlich«, weil man »in jedem Urteil eine der Existenzialmeinung analoge Setzung feststellen« kann. Das in der Behauptungsfunktion gesetzte Aussichbestehen des Sachverhaltes erinnere gleichsam an das Aussichbestehen eines wirklich existierenden Dinges. Bezeichnenderweise verwendet

meinte, in jedem Urteil setze die Kopula zugleich Existenz. Wir werden später sehen, daß das Wort >ist< in den verschiedenen logischen Formeln, in denen es vorkommt, verschiedene Bedeutungen hat.« Pfänder widerlegt später in völlig schlagender Weise die Meinung Franz Brentanos, alle Urteile seien Existenzialurteile. Er bezeichnet diese Meinung allerdings als verständlich, denn so »wie der Existenzialgedanke das Aus-sich-Bestehen des Gegenstandes *meint*, so *setzt* die Behauptungsfunktion im Urteil das Aus-sich-Bestehen des Sachverhalts. Da nun in jedem Urteil durch die ihm innewohnende Behauptungsfunktion der entworfenen Sachverhalt als ein aus-sich-bestehender abgesetzt wird, so kann man in jedem Urteil eine der Existenzialmeinung analoge Setzung feststellen und daraufhin alle Urteile als Existenzialurteile betrachten«. Dennoch wäre die letzte Folgerung, wie Pfänder später selber sagt, falsch. Denn ein wirkliches Existenzialurteil *setzt* nicht nur das »Aus-sich-Bestehen« des Subjektsgegenstandes, sondern *meint* es auch; während in der bloßen Behauptungsfunktion des Urteils das Bestehen des Sachverhalts zwar gesetzt, nicht aber gemeint ist. Man urteilt über etwas Verschiedenes, behauptet auch etwas Verschiedenes, wenn man einerseits sagt: Der Rasen ist grün, andererseits: Das Grünsein des Rasens besteht wirklich. Erst das letztere ist ein entsprechendes Existenzialurteil. Inwiefern ich die Rede Pfänders von der zufälligen Zweideutigkeit des Wörtchens »ist« für falsch halte, s. im weiteren Text.

⁴ Pfänder, a. a. O., S. 199 f.

Pfänder hier den Ausdruck »Analogie«. Es sei zwar zwischen dem Bestehen des Sachverhaltes und dem Sein des wirklich existierenden Dinges keine Sinnleichheit des »ist« vorhanden, aber doch die Ähnlichkeitsbeziehung einer Analogie.

Jetzt aber fragen wir, ob man eine solche Analogie-Beziehung nur zwischen dem mit der Behauptungsfunktion der Kopula wenn auch nicht gemeinten, so doch mitgesetzten Ansichbestehen des Sachverhaltes und der Existenz des wirklichen Dinges aufstellen kann, oder auch zwischen dem »ist« der prädikativen Funktion der Kopula und allen ändern möglichen Bedeutungen des Seins. Ist das in der Kopula steckende »sein« — abgesehen von dem erwähnten Doppelsinn der Prädikation einerseits, der Behauptung andererseits — nur ganz zufällig mit allem sonstigen »Sein« namensgleich? So wie etwa das Wort »Strauß« in bloßer Namensgleichheit einen Vogel und ein Blumengebilde meint?

Zur Lösung dieser Frage muß der Seinssinn⁵ der Kopula im Urteil noch weitaus tiefer erhellt werden. Das intentionale Korrelat des Urteils ist der Sachverhalt. Der Sachverhalt ist das »Gegenständliche«, dem sich das Urteil unterzuordnen und anzugleichen hat. Daß man nicht nur das Urteil und den Sachverhalt, sondern auch den Gegenstand mit seinen Eigenschaften, auf den sich gegebenenfalls der Sachverhalt bezieht, und den Sachverhalt selber zu unterscheiden hat, ist von phänomenologischer Seite häufig genug und gültig bewiesen worden.⁶ Daß das Bestehen oder Nichtbestehen des Sachverhaltes nicht verwechselt werden darf mit der Existenz oder Nichtexistenz des Gegenstandes samt seinen Eigenschaften, dürfte ebenso klar sein, obwohl zwischen beidem

⁵ der, wie wir gleich sehen werden, durchaus nicht immer ein prädikativer Seinssinn ist.

⁶ Vgl. z. B. außer der Pfänderschen »Logik«: Adolf Reinach, »Zur Theorie des negativen Urteils«, Ges. Schriften, Halle a. S. 1921.

ein engster Begründungszusammenhang besteht.⁷ Wir wollen aber jetzt nicht von dem Seinsmoment sprechen, das dem Sachverhalt in seiner Ganzheit als einem bestehenden oder nichtbestehenden eignet, sondern von einem Seinsmoment, das sich *im* Sachverhalt selber befindet, das ihn implizite oder explizite mitkonstituiert. Blicken wir auf das Grünsein des Rasens. Und ebenso, um auf die früheren Beispiele zurückzukommen: auf das Nichtseiendsein des Nichtseienden, das Sichselbergleichsein einer Größe, das ein Ding-, ein Tier-, Schwefelsein irgendeines Etwas usw. Wir sehen, daß dem »ist« der Urteilskopula ein Sein innerhalb dieser Sachverhalte entspricht.

Was bedeutet dieses dem Sachverhalt immanente »sein«? Die zweierlei Funktionen des »ist« im Urteil konnten wir zunächst mit Pfänder so beschreiben: In der einen wird der Sachverhalt selber ergriffen, in der ändern wird er als wirklich bestehender abgesetzt. Das »ist« in der zweiten Funktion macht das »Urteil« zur Behauptung. In ihr liegt der vom intentionalen Sinn und Wesen des Behauptungsurteils untrennbare Wahrheitsanspruch. Die Leistung des »ist« innerhalb des Sachverhalts ist einer der schwierigst zu erfassenden ontologischen Tatbestände, zugleich einer der grundlegendsten. Es sei hier ein für allemal eingefügt, daß das schlichte Ergreifen des Sachverhalts nicht nur im behauptenden Urteil statthat, sondern auch im fragenden, vermutenden, bezweifelnden »Urteil«.⁸ Die Frage, die Vermutung, der Zweifel beziehen sich ebenso auf einen hier überall schlicht ergriffenen Sachverhalt wie das Behauptungsurteil. Ich werde das im folgenden nicht mehr besonders erwähnen.

⁷ Wenn der grüne Rasen als solcher existiert, dann besteht ausdt der Sachverhalt: Grünsein des Rasens.

⁸ Wenn man »Frage«, »Vermutung«, »Bezweiflung« eines Sachverhalts ebenfalls »Urteil« nennt, so ist allerdings der Terminus »Urteil« in einem sonst ungebräuchlich weiten Sinn genommen. Aber es fehlt hier ein entsprechender gemeinsamer Begriff.

Um zum Wesen des Sachverhalts vorzudringen, muß man sich zunächst darüber klar sein, daß es nicht nur »prädikative« Urteile gibt, in denen irgend etwas von irgendeinem gegenständlichen Etwas prädiziert wird, sondern auch die sog. impersonalen Urteile: es ist spät, es ist warm, es regnet, es gibt Bäume, Halluzinationen, imaginäre Zahlen. Durchaus nicht alle Urteile sind »prädikative Hinbeziehungen einer Prädikatsbestimmung auf den Subjektsgegenstand«, wie z. B. Pfänder meint. Die impersonalen Urteile sind es nicht. Gleichwohl sind sie echte Urteile, denen ein »eingliedriger«⁹ Sachverhalt als gegenständliches Korrelat entspricht. Das Warm-»sein«, das dem »es ist warm« entspricht, ist genau ebenso ein echter, vollständiger Sachverhalt, wie das Warm-»sein« des Ofens. Was ist es aber dann, was den Sachverhalt *zum* Sachverhalt macht? Was bindet in der eigensten Konstitution des Sachverhalts das eingliedrige Warm-»sein« schlechthin mit dem zweigliedrig prädikativen Warm-»sein« des Ofens zusammen?

Es ist offensichtlich und wurde schon angedeutet, daß das wesenhaft Ausschlaggebende in beiden Fällen im »sein« steckt, dem kleingeschriebenen, dem »verbalen« sein. Dieses »sein« spiegelt sich im »ist« des Urteils. Es ist kein Urteil möglich ohne ein solches »ist«. Auch wo es nicht explizit sprachlich vorkommt, kann es doch immer durch sprachliche Transformation ohne weiteres hervorgeholt werden. In jedem Fall gehört das dem »ist« entsprechende »sein« zur wesenhaften Konstitution des Sachverhalts. Weshalb? Es kann nichts behauptet [vermutet, befragt, bezweifelt] werden außer in seinshafter Aufgliederung oder Entfaltung. Man kann im präzisen Sinne sagen: Der Sachverhalt ist als solcher ein seinshaft aufgegliedertes Gegenständliches. Oder noch objektiver ausgedrückt: Der Sachverhalt ist ein irgendwie Gegenständliches in seinem irgendwie »sein«. Um nicht auf

⁹ Vgl. Adolf Reinach, a. a. O., S. 92, Anm. 2, und S. 117 £F. Anhang.

verkehrte Fährten zu geraten, sind dabei jedoch einige Punkte zu beachten.

1. Es heißt: ein »irgendwie« Gegenständliches, nicht ein Gegenstand. Das hier gemeinte »Gegenständliche« kann schlechthin alles sein, was es gibt — *außer* puren, subjekthaften Gegenständen selber. Ein solches Gegenständliches ist jede nur mögliche Wie-, Wo-, Was- usw. -Beschaffenheit irgendeines Gegenstandes. Auch natürlich jedes aktive oder passive Sichverhalten irgendeines Gegenstandes. Aber auch die Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes. Nicht aber, wie gesagt, ein purer, subjekthafter Gegenstand selber. Man kann alle diese Dinge zusammenfassen indem »Poion« eines Gegenstandes, dem Poion oder der Wie-Beschaffenheit im weitesten Sinne, zu der auch das »Was«, das »Wo«, jedes aktive und passive Sich-Verhalten, auch das Existieren und Nichtexistieren gehört. Sachverhalte sind: das Braun-»sein« des Gartenzauns, das Viereckig-»sein« des Spiegels, das Mit-ten-im-Dorf-Liegen [Liegend-»sein«] der Kirche, das Ein-Pferd-»sein« dieses Tieres, das Ein-Polyeder-»sein« des Dodekaeders, das Verschieden- oder gleich-»sein« von Dingen, Zahlen oder Ideen, das Größer-»sein« der Menge A als die Menge B, das Bellen [Bellend-»sein«] des Hundes, das Funksprühen [Sprühend-»sein«] des geschmiedeten Eisens, das Vorhanden-»sein« von imaginären Zahlen, das Vermutlich-wirklich-Bestehen [Bestehend-»sein«] von Geheimverträgen zwischen zwei Staaten usw. usw. Alle diese jetzt beismalsmäßig genannten Fälle sind ausgezeichnet dadurch, daß es sich bei ihnen um eine Wie-Beschaffenheit eines Gegenstandes handelt, der der subjekthafte Träger oder Quellpunkt dieser Wie-Beschaffenheit ist. Das »Gegenständliche« an ihnen *ist* das Gesamt der Wie-Beschaffenheit eines Gegenstandes. Es handelt sich deshalb hier überall um das Sachverhaltskorrelat von prädikativen Urteilen.

2. Wenn der Sachverhalt ein »irgendwie Gegenständliches

in seinem Irgendwie->sein<« genannt wird, dann ist dieses soeben charakterisierte Gegenständliche, das in seinem »sein« gefaßt ist, niemals mit dem Subjekt einer Prädikation zu verwechseln. Das geht aus dem Vorigen klar hervor. Das Wie eines Gegenstandes ist ja erst als ganzes genommen das Gegenständliche, das seinshaft und damit sachverhältnismäßig ergriffen ist. Das »warm des Ofens«, sofern es zu dem im Urteil »der Ofen ist warm« ergriffenen Sachverhalt »Warm->sein< des Ofens« führt, ist nicht Subjekt eines darin vorkommenden [prädikativen] »seins«. Gleichwohl geht es im Gesamt des personalen Urteils um das »sein« einer Wie-Beschaffenheit in jenem weitesten Sinne. Es *geht um* dieses »sein«. Dieses »sein« [der Wie-Beschaffenheit eines Gegenstandes] ist wesentlich im personalen Urteil intendiert. Nicht jedoch ist es prädiziert. Das Prädizierte gehört ja mit zum Gesamtgegenständlichen, dessen »sein« urteilsmäßig intendiert ist.

3. Wenn es nicht so wäre, könnte es keine echten impersonalen Urteile geben. In solchen Urteilen findet sich weder ein Subjekt noch ein Prädikat. Es kann in ihnen nichts prädiziert werden, weil kein Subjekt da ist, von dem etwas prädiziert werden könnte. Gleichwohl geht es auch hier um das »sein« von irgendeinem Gegenständlichen. In dem Urteil »Hier ist es warm« geht es um das »sein« des »hier warm«. Aber so wenig wie das »hier warm« oder das »warm« schlechthin ein subjekthafter Gegenstand ist, so wenig ist das »sein« ein von ihm Ausgesagtes. Wenn es aber bei den personalen Urteilen das Gesamt der Wie-Beschaffenheit eines subjekthaften Gegenstandes ist, um dessen »sein« es urteilsmäßig geht, so geht es bei den impersonalen Urteilen bzw. den entsprechenden Sachverhalten um das »sein« eines Vorgangs, einer Situation oder eines Existierens oder Nichtexistierens schlechthin: es ist spät, es schneit, es gibt [es ist gebend] Dinge, Halluzinationen, imaginäre Zahlen.

4- Obwohl es in jedem Urteil wesentlich intentional um ein »sein« geht, handelt es sich nicht etwa um Existenzialurteile. Bei »personalen«¹⁰ Existenzialurteilen wird ein Sein, ein Existieren, ein Vorhandensein, ein wirkliches Vorhandensein oder Bestehen in der Tat prädiert. Das entspricht einer auf die Existenz bezüglichen Wie-Beschaffenheit irgendeines Gegenstandes. Aber auch diese existenzielle Wie-Beschaffenheit gehört *mit* dem Gegenstand zum Gesamt des Gegenständlichen, um dessen »sein« es urteilsmäßig geht. Das Sein muß also in Existenzialurteilen zweimal Vorkommen: Erstens als immanent existenzielles Moment, das jedem Sachverhalt und deshalb jedem Urteil wesensmäßig konstitutiv zukommt; zweitens als express prädierte Existenz, die speziell das Existenzialurteil auszeichnet. Beispiele wären: a) Raumschiffe werden voraussichtlich demnächst wirklich vorhanden sein; b) auf die Frage: sind die Menschen da hinten wirklich vorhanden oder sind es nur Figuren? als Antwort: Ja, sie sind wirklich vorhanden. In dem »sein« des ersten Beispiels und dem »sind« des zweiten kommt das immanent existenzielle Moment zum Ausdruck, um das es in jedem Sachverhalt konstitutiv geht. Das »wirklich vorhanden« in beiden Urteilsbeispielen drückt die express prädierte Existenz aus, die diese Urteile zu Existenzialurteilen macht. Nirgends sieht man deutlicher die wesensmäßige Dazugehörigkeit eines immanenten »seins« zum Sachverhalt heraustreten, da auch das prädierte Sein oder Existieren selber noch in eine seinshafte Ausgliederung eingehen muß.

5. Es gibt auch echte impersonale Existenzialurteile, nämlich in allen Fällen des »es gibt«. Hier kann natürlich ebenso wenig ein besonderes Sein oder Existieren prädiert werden als irgend etwas anderes sonst, da kein Subjekt vorhan-

¹⁰ »personal« werden diese Urteile genannt im Gegensatz zu den »impersonalen« Urteilen.

den ist, dem ein Prädikat zukommen könnte. Die Existenz, über die in impersonalen Existenzialurteilen ausdrücklich geurteilt wird, steckt terminologisch und sprachlich in dem »es gibt«, das einem sachverhaltsmäßigen »Es-geben« entspricht. Will man das immanent existenzielle Seinsmoment, das selbstverständlich auch hier implizite vorhanden sein muß, in sprachlicher Transformation zum Ausdruck bringen, so müßte es, was den Sachverhalt betrifft, heißen: Das »Es-gebend->sein< von...«.

Negative Sachverhalte nehmen genauso an dem immanent existenziellen Moment teil wie positive. Im Nichtsein liegt genauso ein »sein« wie im Sein. Das Nicht-rot-»sein« z. B. ist dem betreffenden Subjektsgegenstand genauso zugeordnet wie das Rot-»sein«. Hier scheint sich allerdings die Frage aufs Äußerste zuzuspitzen. Kann man beim Nichtsein wirklich noch von einer seinsmäßigen Bestimmtheit des Gegenstandes reden? Ist das A'icÄi-so-und-so-»sein« eines Gegenständlichen auch noch ein »sein«, *sein* [des Gegenständlichen] »sein«? Wir müssen zuerst antworten: die Sprache jedenfalls redet davon und, wie wir meinen, offenbar nicht in bloßer Äquivokation. Sie nennt das Nicht-so-und-so-»sein« ein »sein«. Warum? Weil es sich auch im negativen Sachverhalt um etwas handelt, was vom Gegenstand selbst gefordert ist, von ihm als sein Verhalten ausgeht, in ihm seinsmäßig fundiert ist, wenigstens der urteilsmäßigen Intention nach. Freilich kommt das Nicht-so-und-so-»sein« dem Gegenstand nicht so zu wie das positive Sosein. Das negativ prädisierte ist j a gerade von dem Gegenstand »weggespreizt« [Pfänder] als ihm nicht zukommend. In und mit dieser Weggespreiztheit aber, in und mit dieser Wegordnung von ihm ist es ihm doch wieder seinsmäßig zugeordnet. Das immanent existenzielle Moment beim Sachverhalt umfaßt ein so großes, prinzipiell unendliches Gebiet, daß auch noch das vom Gegenstand Weggeordnete als dessen Verhalten und damit

dessen So-»sein« mitumgriffen wird. Wenn es sich nicht so verhielte, dann wäre es unmöglich, von einem wahrheitsgemäßen Nicht-so-»sein« eines Gegenständlichen zu sprechen. Denn worin soll die Wahrheit liegen, wenn nicht darin, daß dieses Nidit-so-»sein« dem Gegenständlichen seinsmäßig wirklich zukommt. Wir sehen hieran zugleich, daß der Wahrheitsanspruch des Urteils wohl in der Behauptungsfunktion liegt, daß dieser Behauptungsanspruch aber ohne das immanent existenzielle Moment eines jeden Sachverhalts aller sachlich gegenständlichen Grundlage entbehrte und sinnlos würde.

Man kann es von hier aus unmöglich mehr als bloße Äquivokation ansehen, daß in einem Bereich, der ebenso grenzenlos ist, als grenzenlos Sachverhalte gesetzt werden können, von »sein« die Rede ist, meist auch dem sprachlichen Ausdruck nach.¹¹ Denn das den Sachverhalt wesentlich mitkonstituierende existenzielle Moment steht zur wirklichen Existenz genau ebenso in Analogie wie das Anundfürsichbestehen der Sachverhalte als ganze genommen.

Es ist nunmehr einsichtig, daß dieser existenzielle Sinn des Urteils zusammen mit seiner Behauptungsfunktion den eigentümlich ineinandergeschweißten Charakter der Kopula ausmacht. Beide weisen sozusagen nach gleicher Richtung: in die Sache selbst hinein, in ihr An-und-für-sich. Aber während das immanente »ist« den gemeinten Sachverhalt selber herstellt, stellt die Behauptungsfunktion diesen intendierten immanent existenziellen Sachzusammenhang als einen im Ganzen bestehenden hin. Das behauptende »ist« drückt gleichsam das immanente »ist«, das als solches schon einen Anker in die Sache selbst hineinwirft, vollends hindurch auf die Gegenstandsseite: der Himmel *ist* blau. Er »ist« nicht nur der in diesem Fall prädikativen Sachintention nach blau,

¹¹ In der englischen Spradie geschieht das noch viel weiter gehend: He is going, it is raining.

sondern er ist auch *wirklich* blau — wenigstens der behauptenden Urteilsintention nach. Beides bietet natürlich noch keinerlei Gewähr für die Wahrheit.

Aber es soll hier keine Urteilslehre gegeben werden. Es liegt mir nur daran, das jeweilige ontische Moment herauszustellen. Es dürfte klar geworden sein, daß das immanent existenzielle Moment völlig unabhängig ist von der Seinsart der gegenständlichen Sphäre, der der Sachverhalt zugehört. Was für ein Gegenständliches auch immer erdacht werden mag, ob ein Reales, Ideales, Kategoriales, Fiktives, rein Begriffliches usw., so kann man bezüglich seiner immer irgendwelche sinnvollen Sachverhalte bilden. Zum mindesten den einen, daß das Betreffende ist, was es ist, und daß es nichts anderes ist. Diese beiden Sachverhalte, der Identitäts- und Widerspruchssachverhalt, bergen innerhalb ihrer rein logischen Sphäre genau die gleiche Seinsbezüglichkeit in sich wie alle sonst nur denkbaren Sachverhalte.

Die Tatsache, daß man auch von dem ausdrücklich »nicht seiend« Genannten auf keine andere Weise etwas aussagen kann als durch ein »ist«, ist immer aufs neue, wie eingangs erwähnt wurde, der Ausgangspunkt ontologischer Diskussionen gewesen. Sie hat oft sachliche Verwirrung in der Seinsfrage gestiftet. Sie auch war es, die jene traditionelle Anschauung herbeigeführt hat, daß über das Sein resp. das Seiende nach seinem Sein nichts weiter ausmachbar sei, weil jede nur denkbare nähere Bestimmung den Seinsbegriff selber wieder benutzen muß. Allerdings ist es unmöglich, sich aus dem »Sein« als Ganzem herauszuwickeln und sich gewissermaßen außerhalb desselben zu stellen.

Mit unseren Analysen ist es möglich, das eigentliche Wesen dieser merkwürdigen Sachlage herauszuschälen. Es ist in der Tat unbestreitbar, daß ich nicht anders urteilen kann als in seinshafter Form. Gerade unsere gewonnene Einsicht in das Wesen von Sachverhalt und Urteil macht dies völlig klar.

Da im Urteil [in doppelter Weise] und im Sadiverhalt [in einfacher Weise] ein Seinsmoment steckt und Urteilen resp. urteilendes Erkennen nur möglich ist in Sachverhalten und auf sie bezüglichen Urteilen, so ist es freilich formal unmöglich, sich urteilend außerhalb des Seins zu stellen. In jeder theoretischen Erkenntnis steht ein sachverhaltsimmanentes »sein« in Frage. Wie sollte ich denkend und erkennend über dieses »sein« hinauskommen können, da es der eigene Wesenssinn des theoretischen Erkennens *ist*, sich auf dieses »sein« zu beziehen? Das ist keine Grenze des Denkens und Erkennens, durch die sie auf ein bestimmtes Gebiet inhaltlich eingeschränkt wären; sondern theoretisches Denken und Erkennen verlören ihren eigenen, auf Wahrheit ausgehenden Sinn, wenn sie sich außerhalb des sachverhaltsimmanenten Seins stellen wollten. Nur deshalb ist ja hier überall von Sein die Rede, weil es sich eben nicht um bloße subjektive Zusammenreihungen von Gedanken handelt, sondern weil die immanent seinsmäßige Artung des Gegenständlichen selber in Frage steht.

Spreche ich von einem in jeder Hinsicht Nichtseienden, dem ich gleichwohl ein »Sein« notgedrungen anhängen muß, und glaube ich, damit in jenen Zauberring des Seins hineingekraten zu sein, so ist darauf zu antworten: Allerdings ziehe ich das Nichtseiende, wenn ich von ihm etwas aussagen will, in das sachverhaltsmäßige Sein hinein. Wollte ich dieses streichen, so bliebe nichts übrig, als mit dem Denken schlechthin aufzuhören. Denn auf diesem Felde gilt die These: *percipi = esse*. Das ausgesagte Sein konstituiert sich mit der begreifenden Setzung des Sachverhalts und ist unablässig von ihr. Also doch der Zauberkreis?

Der Zauber ist gebrochen, sobald ich ihn durchschaue. Wenn hier *percipi* gleich *esse* ist, so ist ebensowohl *esse* gleich *percipi*. D.h. durch dieses »esse« wird, der Intention nach, nichts weiter zustande gebracht als eben das Hindurchdringen zu

dem An-sich-selbst des Gemeinten. Das »ist« ist seinem ganzen Sinn und Wesen sowie seinem ganzen Umfang nach nichts anderes als ein formaler Durchgang zum An-sich. Das ist das wesentliche und eindrucksvolle Resultat dieser Analysen. Es zeigt sich ja sofort an jenem krassesten und scheinbar unauflöslichen Fall: Was ich von dem Nichtseienden als solchem grundsätzlich aussagen kann, indem ich es in das sachverhaltsmäßige Sein hineinbeziehe und so anscheinend die Integrität seiner radikalen Nichtigkeit verletze, ist genau dieses: daß es ist, was es selber ist, nämlich ein Nichtseiendes und nichts anderes.

Ich sprach von dem »formalen Durchgang«. Denn es besagt das natürlich nicht, daß die existenzielle Befassung bei der Herausstellung eines Sachverhalts selber schon irgendeine Gewähr böte für eine inhaltlich richtige und sachentsprechende Erkenntnis. Der »Durchgang zum An-sich« ist nur in dem Sinne gemeint, daß jene Sachverhaltsfassung, die das existenzielle Moment in sich schließt, nicht etwa formal den Zugang zum An-sich verdeckt, wie man vom Anschein jenes subjektiven Seinsbannes aus meinen könnte. Sie ist im Gegenteil gerade die formale Handhabe, das kategoriale Werkzeug, um jenes An-sich-selbst aufzufangen. Im »ist« der Urteilskopula dringt das Urteil in zweifachem Nachdruck intentional zum An-sich der Gegenstandswelt durch.

3. Formales Verhältnis des sachverhaltsimmanenten Seins zu den übrigen Seinsmodi

Wir waren am Anfang¹ auf eine Mannigfaltigkeit von untereinander anscheinend völlig heterogenen Seinsbedeutungen gestoßen. Als wir sie in einigen zusammengegriffenen Beispielen aufzählten — in urteilsmäßiger oder sachverhaltsmäßiger Form —, fragten wir uns, ob das dabei ausdrucks-

¹ oben S. 19

mäßig sich immer wiederfindende, im »ist« der Kopula stekende Sein nicht eine bloße Äquivokation sei. Wir fanden jedoch, daß diejenigen recht haben, die hier überall von Sein in eigentlicher, zu anderen Seinsbedeutungen jeweils analoger Bedeutung sprechen.

Sind wir aber nicht mit diesem an und für sich wesentlichen ontologischen Resultat doch gerade auf das Gegenteil dessen gestoßen, was wir mit jener beispielhaften Ausbreitung der verschiedenen Seinsbedeutungen eigentlich beleuchten wollten? Wo sind unter dem überall bedeutungsgleichen sachverhaltsimmanenten »sein« die *verschiedenen* Seinsbedeutungen geblieben? Sehen wir an dieser entscheidungsvollen Kreuzungsstelle unseres Weges näher hin. Wir sprechen vom Gelbsein dieser einzelnen Blume, vom Pferdsein jenes Tieres, vom Unteilbarsein der Primzahl, vom Nichtseiendsein des Nichtseienden usw. Wir greifen der Intention nach mit dieser prädikativen Befassung zu einem jeweils gegenständlichen Selbstverhalt durch. Wir greifen zu dem selbsteigenen Sosein des Nichtseienden genauso durch wie zum selbsteigenen Sosein dieser Blume. Bei dem Nichtseienden haben wir jedoch einen bloßen Begriffsgegenstand vor uns. Wir stoßen auf das als nichtseiend begriffsgegenständlich Befasste, das keinen weiteren Inhalt hat und haben kann als den, der durch diese Befassung aufgestellt worden ist.² Man wird also sinnvollerweise aus dessen Selbstverhalten hier ebenfalls nichts anderes aufstellen und entdecken können als das, wozu es eben begrifflich-gegenständlich abgestempelt ist: das

² Es ist natürlich ein Problem eigener Art, wie ein solcher »Begriffsgegenstand« zustande kommt resp. wie die ihn konstituierenden Elemente zu bestimmen sind. Auch beim Nichtseienden blicke ich gewissermaßen durch auf das Seiende. Nur »habe« ich es, »ergreife« ich es in seiner Negativität. Diese ist selber ein begrifflich-formales Element, so daß dasjenige, was nun als gegenständliches »Etwas« in seiner Ganzheit zustande kommt, kein inhaltlich erfüllter, sondern eben ein Begriffsgegenstand ist.

Nichtseiende »ist« ein Nichtseiendes oder »ist« nichtseiend oder »ist« nicht etwas oder »ist« nicht etwas anderes. Dadurch wird, wie wir wissen, der sachverhaltsimmanente Seinssinn nicht aufgehoben, sondern tritt im Gegenteil in seine vollen Rechte. Auch über das Nichtseiende gibt es deshalb wahre Urteile.

Wohl aber bleibt in diesem Fall das sachverhaltsimmanente »sein« eigentümlich unausgefüllt. Es ist nichts da, was in einem materialen, wesenhaften Sinn etwas sein könnte. Das Was dieses »Etwas« liegt völlig in der begrifflich-gegenständlichen Sphäre beschlossen. Blicken wir von hier auf das Grünsein des Rasens,³ so ist sofort ersichtlich, daß in den kategorialen Rahmen der Sachverhaltsbefassung nunmehr etwas ganz anderes eingegangen ist als vorher. Das »ist« ist ein erfülltes, ein aufgefülltes geworden. In das prädikative »ist« ist das speziell eigenschaftliche »ist« eines substanziellen Dinges eingegangen. Nicht ist etwa an die Stelle der allgemein-formalen Prädikation die substanzielle Attribution getreten. Sondern die erste ist bei eigener formaler Intaktheit mit einem eigentümlichen substanziellen Inhalt erfüllt. Das »ist« ergreift hier nicht wie vorhin in rein formaler Prädikation das Selbstverhalten eines Begriffsgegenstandes, sondern es ergreift in und mit der formalen Prädikation das speziell eigenschaftliche Wie-Verhalten [Wie-sein] eines substanziellen Dinges. Das sachverhaltsimmanente »ist« ist substanziell eigenschaftlich beschwert.

* Auf das Grünsein des Rasens als Sachverhalt zu blicken ist natürlich etwas völlig anderes als auf den grünen Rasen oder auf das Grün dieses Rasens zu blicken. Das erstere kann ich bekanntlich nur in einem kategorialen Anschauungsakt, das letztere durch einen sinnlichen Wahrnehmungsakt. Wohl aber ist die kategoriale Anschauung in der Wahrnehmung fundiert. Wiederum etwas anderes ist es, auf das dem Rasen wesentlich zukommende Grünsein zu sehen. Auch diesen Sachverhalt kann ich wie jeden Sachverhalt nur »haben« in kategorialer Anschauung, die aber hier nicht in einem sinnlichen Wahrnehmungsakt, sondern in einer [idealen] »Wesensic&ßzt« gegründet ist.

Ebenso und doch wieder anders liegt es, wenn ich sage: Diese Blume ist eine Rose. Hier ist das sachverhaltsimmanente Sein auf gefüllt durch eine essenzielle oder Wesens-Bestimmtheit. Das »ist« ergreift den Gegenstand [die Blume] durch die Prädikation hindurch in seinem allgemeinen Was. Die Auffüllung ist hier — um bildlich so zu reden, denn es handelt sich in der Sache keineswegs um bloße Steigerungen — in gewissem Sinne weniger substanziell. Sie ist »idealer« als bei dem Fall des Rotseins der Rose. Dennoch handelt es sich auch hier gegenüber jener inhaltlichen Leere des rein begrifflich-formalen Selbstverhaltens beim Nichtseiendsein des Nichtseienden durchaus um eine materiale Auffüllung. Anders und immer wieder anders in Fällen wie: dem 7-sein von 3+4, dem Hiersein Pauls, dem Möglichsein eines Tatbestandes, dem Fortgerolltsein einer Kugel, dem Ähnlichsein zweier Dinge, dem Wirklichsein eines Etwas. Soviel Fälle, soviel Sprünge in andere und immer wieder andere Seinsschichten, von denen einige näher zusammengehören als andere.

So loten wir also dennoch mit dem sachverhaltsimmanenten »sein« auf die ganze Fülle möglicher Seinsmodi hindurch. Es ist das ja ganz selbstverständlich, wenn man den herausgestellten Sinn sachverhaltsmäßiger Befassung im Auge hat. Das allgemein ausgesagte Sosein ist je nach der Seinsart des intendierten Gegenständlichen immer wieder anders »ausgeformt«.

Hier gilt es nun allerdings genauer zu bestimmen. Es wurde soeben gesagt, das sachverhaltsimmanente »sein« sei in immer neuem Sinne ausgeformt. Oben dagegen präzisierten wir: Das Seinsmoment im Sachverhalt sei in verschiedenem Sinne aufgefüllt. Daß eine Form verschieden aufgefüllt ist, besagt nicht dasselbe, wie daß sie verschieden ausgeformt ist. Im ersten Fall bleibt sie selber unverändert; es geht nur ein verschiedener Inhalt in sie ein. Im zweiten Fall nimmt die

Form selber verschiedene Gestalten an. Zu ihren einzelnen Ausformungen verhielte sie sich wie die Gattung zu ihren Spezies, zu den verschiedenen Inhalten jedoch nicht so. Wie steht das sachverhaltsimmanente »sein« zu den durch dasselbe hindurch ergriffenen je andersartigen Seinsmodi?

Die Beantwortung dieser Frage ist ontologisch sehr entscheidend. Verhielte sich das sachverhaltsimmanente »sein« zu den einzelnen Seinsmodi wie eine Gattung zu ihren Spezies, dann hätten wir mit diesem »sein« die höchste Seinsgattung in der Hand, von der alle übrigen »Seinsarten« durch eigentümliche Differenzierungen ableitbar wären. Dann wäre z. B. auch das *Wirklich*-Sein eine Abart des sachverhaltsmäßigen »seins« — eine Fassung, die ihre Absurdität schon beim bloßen Aussprechen offenbart.

Nein, in diesem eigentlichen Sinne läßt sich ganz gewiß nicht von Ausformungen sprechen. Jenes Bild der Auffüllung mit verschiedenem Material faßt die Sachlage zunächst adäquater. Aber dennoch auch nicht ganz. Es bleibt etwas Wesentliches von dem Bild »allgemeine Form — speziellere Ausformungen« übrig. Denn die verschiedenen Seinsmodi, die in das »ist« eingehen, sind nicht etwas zu diesem »sein« ganz Heterogenes, so wie es ein Inhalt zu einer beliebigen Form ist. Es sind in der Tat alles echte Weisen des Seins resp. des So-seins. Und nur weil es so ist, ist es möglich, mit einem einzigen »ist«, in dem schon die Doppelfunktion der Seinsabsetzung des Sachverhalts als ganzen und der immanent existenziellen Befassung lag, auch noch die eigentümliche Seinsweise resp. Soseinsweise zu intendieren, in der das gemeinte Gegenständliche nun speziell darinsteht. Der Himmel »ist« blau: man »erfühle« nur einmal die ganze vielschichtige Tiefe dieses »ist«.

In der Setzung des immanent existenziellen Seins werden also weitere, als solche selbständig konstituierte, Seinsweisen befaßt. Obwohl daher im beurteilten Sachverhalt die

Fülle der möglichen materialen Seinsformen oder -modalitäten ergriffen werden kann, ja diese Ergreifung den ganzen Sinn des Urteilens ausmacht, müssen wir doch für die Erhellung deren eigener Konstitution immer wieder völlig neue Seinsansätze machen. Der Seinsbegriff ist eben weder ein synonym, noch ein homonym, sondern ein analoger. Es gibt nicht nur eine *analogia entis*, sondern auch eine *analogia essendi*.

4. Das »Sein« des Gegenstandes

Wir haben noch nichts darüber gesagt, was mit der *analogia essendi* genauer gemeint ist, wie auch noch nichts darüber, worin das eigentlich Seiende, der »Terminus«¹ dieser Analogie, besteht, aus dem sie sich herleitet. Was die Lösung der letzteren Problematik betrifft, so ist deren Herausstellung das eigentliche Ziel einer Realontologie.² Erst von einem völlig erhellten Begriff der Realität aus kann rückwärts auf den Sinn des analogiehaften Charakters der übrigen Seinsbedeutungen das rechte Licht fallen. Immerhin können wir schon auf der jetzigen Grundlage einen wesentlichen Schritt nach dieser Richtung machen, indem wir vom existenziellen Moment im Sachverhalt zum Sein des Gegenstandes übergehen.

Das sachverhaltsimmanente »sein« hat bei prädikativen Personalurteilen den speziellen Charakter des Selbstverhaltens irgendeines beliebigen Gegenstandes. Jeder Gegenstand besitzt als solcher ein derartiges seinsmäßig bestimmtes Selbstverhalten und nimmt damit teil am sachverhaltsimmanenten »sein«.⁸ Sonst *wäre* das Betreffende kein »Gegenstand«.

¹ Vgl. oben S. 17. ² Vgl. 2. Teil, 11.

⁸ Was Aristoteles *ov <5>g dA.r|ft6g* nennt, entspricht in auffallender Weise unserem sadiverhaltsimmanenten »sein«. Hören wir Brentano [a. a. **0.**,

S. 37 f.]: »Hieraus ergibt sich aber sofort ein erweiterter Umfang für das öv 6g dÄ.T]üeg, indem nun nicht mehr Urteile allein dazu gehören, sondern auch die Begriffe in seinen Bereich gezogen werden, insofern eine affirmative Behauptung über sie gebildet und dadurch das Sein der Kopula ihnen beigelegt werden kann; sogar das Nichtseiende ist, weil es ein Nichtseiendes ist, in dieser Weise >ein Nichtseiendes seiend<, also ein öv 6g dXTideg, und überhaupt wird jegliches Gedankending, d. h. alles, insofern es, objektiv in unserm Geiste existierend, Subjekt einer wahren, affirmativen Behauptung werden kann, dazugehören. Nichts, was wir in unserm Geiste bilden, ist so von aller Realität entblößt, daß es ganz vom Gebiet des öv 6g dXr]deg ausgeschlossen wäre, wie Aristoteles auch bezeugt, wenn er Metaph. A 12, p. 1019, b 6, sagt: >Auch die Privation, öTEQTjcHg, ist gewissermaßen eine Eigenschaft [££ig]; wenn dem nun so ist, so wird Jegliches dadurch, daß ihm etwas Positives zukommt, etwas sein. Das Seiende aber ist eben etwas, was in homonymer Weise gesagt wird.< Er will sagen, auch die Privation könne in gewisser Beziehung wie eine £^ig, also wie ein positiver Zustand betrachtet werden, woraus dann folgt, daß auch das Beraubtsein ein Haben, nämlich der Beraubung ist. Alles ist sonach durch ein Haben, durch eine positive Beschaffenheit, dasjenige, was es ist.« Daß aber die Beraubung, fährt Brentano fort, wie eine 2£ig und etwas, was man hat, bezeichnet werden könne, das komme daher, weil das öv 6g homonym gesagt werde, wo denn in einer Weise sogar Privation und Negation Dinge seien. »Es ist dies eben die Weise unseres öv 6g aXry&eg. Dieses wird immer mit dem wirklichen Sein homonym denselben Namen führen, auch dann, wenn das Sein in dem Sinne des Wahren, das Sein der Kopula mit Dingen verbunden wird, welchen wohl auch die wirkliche Existenz außerhalb des Geistes nicht fehlt...« Aristoteles nennt dieses Seiende das öv 6g aXr]fteg, das Seiende gemäß der Wahrheit oder als Wahrheit. In dieser Benennung gibt sich allerdings sofort eine gewisse Differenz zu der hier vertretenen Auffassung kund [bezüglich des sachverhaltsimmanenten »sein«], obwohl ganz offenbar eine analoge Sachlage gemeint ist. Sie ist aber bei Aristoteles-Brentano ins Subjektive verschoben, in den urteilenden Geist, der Subjekt und Prädikat trennt und verbindet. Nun bedeutet zwar auch nach Aristoteles-Brentano die Wahrheit »Übereinstimmung zwischen Urteil und Wirklichkeit«. Aber die Bedeutung dieser Übereinstimmung für das »ist« der Urteilskopula tritt in keiner Weise heraus. Das kommt wie manche andere Verwirrung daher, daß nicht zwischen Urteil und Sachverhalt unterschieden wird. Der Sachverhaltsbegriff ist ja völlig unbekannt. Jenes öv 6g aXrüeg kann deshalb auch nur dort gesehen werden, wo es sich um eine positive oder affirmative Zuschreibung handelt. Damit hängt zusammen, daß aus dem ganzen Zusammenhang nirgends deutlich ersichtlich wird, ob und inwiefern auch dieser Seinsbegriff des öv 6g dXr]üeg dem metaphysisch gültigen Seinsbegriff durch Analogie

Philipp Schwarz hat in einer Studie »Über die oberste ontologische Kategorie«⁴ das allgemeine Wesen des Gegenstandes dahin gefaßt, daß der Gegenstand als solcher Subjekt irgendeines Verhaltens sei. »Verhalten« ist hier in der denkbar größten Allgemeinheit gemeint, die alles unter sich begreift, was nur als Prädikation gedacht werden kann.⁵

nahegerückt werden kann. Von den verschiedenen Seinsbedeutungen des eigentlichen, des nach Aristoteles »metaphysisch relevanten« Seienden wird das ja später aufs nachdrücklichste behauptet und nachgewiesen. Soll aber das aristotelische $\delta\upsilon\ \delta\acute{o}\kappa\epsilon$; $\delta\chi\tau\acute{\iota}\mu\acute{\epsilon}\gamma$ wirklich nur in bloßer Namensgleichheit mit dem echten Seienden verbunden sein? Dann hätten wir allerdings kein Recht, darin unser sachverhaltsimmanentes »sein« wiederzufinden. Die Bemerkung Brentanos jedoch, daß »nichts, was wir in unserem Geiste bilden, so von aller Realität entblößt ist, daß es ganz vom Gebiet des $\delta\upsilon\ \delta\acute{o}\kappa\epsilon$ ausgeschlossen wäre« [S. 37], macht nicht diesen Eindruck. — Im Anschluß an das oben gegebene Zitat [S. 38] heißt es: »So bewegt sich die Kopula $\delta\epsilon$ und das Seiende als Wahres, selbst wenn das Subjekt des Satzes ein reeller Begriff ist, doch nur so um die übrige Gattung des Seienden [$\tau\acute{o}\ \chi\omicron\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \gamma\epsilon\upsilon\omicron\gamma\ \tau\omicron\iota\ \delta\omicron\tau\omicron\gamma$], daß dadurch keine besondere, außerhalb des Geistes existierende Natur des Seienden kundgetan wird [$\omicron\upsilon\chi\ \epsilon|\ \kappa\omicron\ \omicron\upsilon\omicron\delta\upsilon\ \chi\iota\upsilon\alpha\ \kappa\upsilon\alpha\iota\upsilon\ \tau\omicron\iota\ \delta\omicron\tau\omicron\gamma\ \omicron\tau\acute{\iota}\chi\omicron\upsilon\iota\upsilon$] . Es hat seinen Grund in den Operationen des menschlichen Verstandes, der verbindet und trennt, affirmiert und negiert, nicht in den höchsten Realprinzipien, aus welchen die Metaphysik ihr $\delta\upsilon\ \delta\acute{o}\kappa\epsilon$ zu erkennen strebt.« Wenn hierin wiederum, und zwar sehr nachdrücklich, die eigentümlich subjektivierende Auffassung zwar nicht der Wahrheit selber, aber doch der diese Wahrheitsaussage konstituierenden Bestandstücke hervortritt, welche Auffassung eben den Weg zur Deutung der andererseits so auffälligen Benennung des $\delta\upsilon\ \mu\omicron\gamma\ \alpha\chi\tau\acute{\iota}\mu\acute{\epsilon}\gamma$ eben als eines »Seienden« mit Hilfe unseres »sachverhaltsimmanenten $\delta\epsilon$ « allerdings wieder versperrt, so bleibt natürlich grundsätzlich richtig, daß Aristoteles dieses $\delta\upsilon\ \delta\acute{o}\kappa\epsilon$ aus der Metaphysik ausgeschlossen sehen will — selbst wenn man es mit dem sachverhaltsimmanenten »sein« identifizieren könnte. Denn dieses letztere, das den Gegenstand zu einem als solchem $\tau\omicron$ -seienden stempelt, bleibt doch ein völlig formales, wenn auch deswegen nicht weniger reelles. Im Text wird das alles genauer präzisiert.

⁴ In »Neue Münchener Philosophische Abhandlungen«, Pfänder-Festschrift, Leipzig 1933.

⁵ Es kommt hier nach Schwarz darauf an, daß man auch im bloßen Etwas-Sein oder im Verschieden-Sein das zu entdecken vermag, was allem

Ph. Schwarz hat hiermit zweifellos in den Kern der Sache gestoßen. Daß jeder Gegenstand am prädikativen »sein« teilnimmt, besagt zugleich, daß er selber Subjekt dieses prädikativen Seins sein muß oder eben subjektiver Träger dieses seinsmäßig bestimmten Selbstverhaltens. Es kann hier nur von Stf/foiverhalten die Rede sein, weil von ihm, dem Gegenstand selber, dieses Verhalten ausgeht. Er selber ist sein Quellpunkt. Deshalb genügt es nicht, von Verhalten überhaupt zu sprechen, um das im Sachverhalt entfaltete prädikative »sein« zu treffen. Wenn der Gegenstand nicht selber existenzielles Subjekt des Verhaltens wäre, so könnte von prädikativem »sein« und somit von möglicher Wahrheit überhaupt keine Rede sein.

Wir müssen also in absoluter Allgemeinheit bei allem, was »es gibt« und was als »Gegenstand« faßbar ist, unterscheiden: das Betreffende qua Subjekt seines Soseins [Quellpunkt seines Verhaltens] und das Sosein selber. Ein Gegenstand hat immer ein Was und ist selbst der Träger dieses Was. Insofern er de facto Träger dieses seines Was ist, gibt es ihn. Ein *bloßes* Was kann es nicht geben,⁶ wenn man »Gegenstand« in diesem allgemeinsten, rein formalen Sinne bestimmt. Sonst könnte man nicht wahrheitsgemäß von dem »Was« etwas aussagen. Das prädikative »sein« geht seinerseits notwendigerweise zurück auf ein subjekthaftes »Sein« resp. auf das »Sein« eines »Subjektes« als eines Behältnisses gleichsam des Soseins.

Damit ist aber in formalster Allgemeinheit nicht nur ein Zweifaches, sondern ein Dreifaches gegeben. Es wurde schon

Verhalten gemeinsam ist. Man muß also z. B. sehen, daß auch das bloße Verschieden-Sein wirklich ein Verhalten ist, wenn auch von ganz anderer Art als jenes So-sein, durch das sich der Gegenstand mit neuen Eigenschaften bereichert, von ganz anderer Art auch als jedes Wirken und Leiden, als jedes intentionale Verhalten usw. [Schwarz, a. a. **0.**,

s. 3*3.

⁸ Vgl. jedoch das B, 9 über die reinen Qualia oder Wesenheiten Gesagte.

gesagt: nur insofern das Was in einen Träger eingelassen ist, *gibt es* das Betreffende, das durch das Was in seinem Sosein konstituiert wird. Das »es gibt« ist aber allgemeinst möglicher Ausdruck für Sein = Existenz. In diesem Sinne ist jeder Gegenstand ein Seiendes, ein ens. Die »Existenz« [im weitesten und formalsten Sinne] eines Gegenstandes hängt daran, daß etwas Subjekt und Träger eines Was ist. Wir haben also ein »substanzielles« Moment [das Träger- oder Subjektsein], ein »essenzielles« Moment [das Sosein oder das Was] und ein »existenziales«⁷ Moment [die Vorhandenheit oder das »es gibt«]. Das »existenziale« Moment ist Folge der Vereinigung des »substanziellen« Momentes mit dem »essenziellen«.

Es ist nun von allergrößter Wichtigkeit für die gesamten ontologischen Konzeptionen, daß diese drei Momente hier in der streng formalen und schlechthin universalen ontologischen Allgemeinheit aufgefaßt werden, wie sie gemeint sind und allein gemeint sein können. Es handelt sich ja vorläufig nur um *den* Gegenstand, der alles—schlechthin alles—unter sich befaßt, was »es gibt«. Nicht nur »gibt es« in diesem Sinne materiale, formale und kategoriale Gegenstände, nicht nur reale und ideale, nicht nur konkrete und abstrakte Gegenstände, nicht nur reine Wesenheiten [Qualia], nicht nur rein fiktive Gegenstände, sondern »es gibt« auch rein begriffliche Gegenstände, d.h. solche, denen überhaupt nichts eigentlich Gegenstandshafes [in einem engeren, später genauer präzisierten Sinne] entspricht. In dieser allgemeinsten Bedeutung ist z. B. auch ein »rundes Viereck« ein Gegenstand, obwohl es gewiß ein wirkliches rundes Viereck als geometrischen Gegenstand nicht geben kann. Wir setzten es deshalb in Anführungszeichen, um seine rein be-

⁷ Von »existenzial« im Unterschied zu »existenziell« sprechen wir, wenn es ausdrücklich um das *Seiend.-sein* oder die »Existenz« eines Gegenstandes geht.

griffliche Artung anzuzeigen. Aber dieses »runde Viereck« ist so gut wie alles andere ein »Gegenstand«, der als solcher jene drei Momente, das »substanzielle«, das »essenzielle« und das »existenziale«, in sich birgt. Denn qua begrifflich Gefaßtes ist ein »Subjekt« vorhanden, das das Was: »rundes Viereck« als *sein* Was in sich birgt und das es daher in und mit diesem seinem Was gibt. Deshalb kann man wahrheitsgemäß etwas von ihm aussagen, z.B.: ein »rundesViereck« ist ein »rundes Viereck« und nicht etwas anderes; oder: ein »rundes Viereck« ist ein Widerspruch in sich selbst; oder: ein »rundes Viereck« ist ein bloßer Begriffsgegenstand. Wenn wir alles das, was wir da aussagen, nicht als Selbstverhalten des Gegenstandes ansprechen dürften, so hätte es schlechthin keinen Sinn, in diesem Fall von bestehenden Sachverhalten und von wahren Urteilen zu reden. Die genannten Urteile sind aber doch ganz gewiß wahr.

Wir sehen jetzt deutlich, in welcher formalen Reinheit und Allgemeinheit wir jene drei den Gegenstand konstituierenden Momente zu nehmen haben: das »substanzielle« Moment ist gegeben mit dem formalen Subjekt irgendeines Soseins, das »essenzielle« Moment mit diesem im Subjekt gründenden Sosein selbst [dem Selbstverhalten]; das »existenziale« Moment mit der Vorhandenheit eben eines solchen formalen Trägers eines eigenen Was. Die drei Momente sind unabtrennbar voneinander. Sie sind miteinander und durcheinander in formaler Einheit gegeben. Kein »ens«, das nicht Subjekt eines Soseins und damit Träger eines Was wäre. Kein Was, das nicht von einem Subjekt besessen würde. Kein Subjekt eines ihm eigenen Was, das nicht ein »ens« wäre und das es nicht eben deshalb »gäbe«. Aber — und das ist nun das Wichtige — das FundierungsVerhältnis bei bloßen Begriffsgegenständen ist so, daß das »existenziale« Moment hervorgeht⁸ aus der Verschmelzung der bei-

⁸ Natürlich nicht zeitlich, sondern sachlich gemeint.

den ändern Momente, von denen wiederum das »substanzielle« das fundierende ist. Wir haben hier also in der Tat einen allerweitesten, formalsten Begriff von »Sein« und seine ihm wesentlichen Konstituentien in der Hand: ein Subjekt eigenen, es als solches bestimmenden »Was'« *ist* ein »Seiendes«. In dieser seiner Konstitution besteht sein »Sein«. Man kann formulieren: *»Sein entspringt bei bloßen Begriffsgegenständen aus der subjekthaften Selberkeit des Verhaltens.«*

Wir sprachen bisher nicht von Substantialität, Essenzialität und Existenzialität, sondern nur von entsprechend gekennzeichneten Momenten. Wie weit wir hier von der materialen Vollbedeutung dieser Ausdrücke noch entfernt sind, wieviel eigentümliche Zwischenstufen es noch gibt, bis wir zur Vollbedeutung gelangen, werden wir sehen. Denn es ist das Merkwürdige, daß das Sein [die Existenz] nach seinen verschiedenen und analogiehaft untereinander verbundenen Grundbedeutungen aus einer je radikal andersartigen »Verschmelzung« der beiden es überhaupt konstituierenden Momente, des »substanziellen« und des »essenziellen«, hervorgeht. Damit entsteht aber ein »Sein« in immer wieder neuer Weise auf neuer Ebene. Wir haben mit der umfassendsten, deshalb aber auch leersten und formalsten Seinsbedeutung angefangen. Wir hätten ebensogut und im tiefsten sachlichen Sinne mit größerem Recht bei dem eigentlichen, dem vollen Sein anfangen können: dem der realen Existenz. Mit größerem sachlichem Recht deshalb, weil es sich beim Sein um eine *analogia essendi* zu einem grundlegenden Terminus handelt. Der grundlegende Terminus ist die reale Existenz.

B. Ideelles »Sein«

j. Das wesenhafte und das zufällige »Sein«

[Das ov xafl' aiiö und das 8v xata au(xßEßr)x6g]

An jenem bloßen Begriffsgegenstand, von dem zwar schon das prädikative »sein« gilt, das aber selber noch nicht als vollseind angesprochen werden kann, ist zweierlei zu unterscheiden: 1. Die Selbstlosigkeit seines Bestehens, die recht eigentlich sein Nicht-seiend-Sein ausmacht; 2. das an ihm nur durch begriffliche Zuweisung vorhandene Sosein. Es ist hier nichts vorhanden, was von sich selber aus ein »Wesen« hätte. Daß man sach- und sinngemäß gleichwohl etwas von ihm aussagen kann, hängt nicht an einem essenziellen Seibersein, sondern an einem ihm begrifflich zugewiesenen Gehalt. Ein Begriffsgegenstand ist nur »etwas« durch eine begriffliche Setzung. Mit ihr, aber auch nur mit ihr, ist es ein sachlich Forderndes. Wenn es an dieser Stelle noch selbstverständlich erscheinen mag, daß ein Etwas, das überhaupt nicht eigentlich ist [kein Sein hat], auch nicht »etwas« sein kann [keine eigene Essenz hat], so wird sich dennoch später das Gewicht der eingangs gebrachten Unterscheidung herausstellen. Der reine Begriffsgegenstand hat ebenso wie keinen selbsteigenen Seinsgrund auch keinen selbsteigenen Wesensgrund. Man kann deshalb nicht mehr aus ihm herausziehen, als durch die begriffliche Setzung in ihn hineingelegt ist. Er stellt nur ein formales Schema dar.

Wie ist es mit Gegenständen, die ein in ihnen selber gründendes Wesen besitzen, aus denen man also »mehr« herausholen kann, als man durch ihre begrifflich formale Fassung zunächst vor sich hat? Oder anders ausgedrückt: aus deren eigenem Grunde man — erkennend — etwas herausholen kann. Es ist allerdings jeder Gegenstand, der intentionales Subjekt eines Meinens-, Urteils- oder Erkenntnisaktes sein

soll, ein begrifflich formal gefaßter.¹ In den meisten Fällen jedoch sagen wir über ihn etwas aus, was nicht im Begriffswort selber darinliegt. Denn Urteile, bei denen es sich nur um begriffliche Verschiedenheiten handelt, sind im Grunde Tautologien und kommen praktisch kaum vor. So etwa wenn ich sage: »Mensch« ist »Mensch« und nicht »Tier«. Wir haben dabei den Subjekts- und Objektsgegenstand in Anführungszeichen gesetzt, um anzuzeigen, daß es sich hier wirklich um die Begriffe selber handeln soll. Denn wenn ich sage: Der Mensch ist kein Tier, so meine ich damit, daß der Mensch seinem Wesen nach etwas anderes ist als ein Tier. Das ist aber schon ein Urteil, das über die rein begrifflich formale Ebene prinzipiell hinausgreift. Sage ich: Der Mensch ist ein Wesen, das lachen kann, oder kürzer: Ein Mensch kann lachen, so sind zwar »der Mensch« und »ein Mensch« Begriffsworte. Das Urteil jedoch bezieht sich durch die begriffliche Fassung hindurch auf etwas darin sachlich Befäßtes oder Begriffenes, zu dessen eigenem Wesen dieses Lachenkönnen gehört. Es gründet im Wesen des Menschen, lachen zu können, so wie es im Wesen des ebenen Dreiecks gründet, daß seine Winkelsumme gleich zwei Rechten ist. Sage ich hinwiederum: der Mensch ist eine Person, so gründet dieses Personsein nicht wie im vorigen Beispiel *in* seinem Wesen, aber es macht sein zentrales Wesen selber aus.

Früher sagten wir, das prädikative »sein« konstituiere sich darin, daß es um ein vom Gegenstand selbst seinshaft gefordertes Verhalten gehe. Nun aber beziehen wir uns auf Sachverhalte, die nicht nur vom Gegenstand als ein ihm eigenes Sosein gefordert sind, sondern die überdies in sei-

¹ Abgesehen von den mit einem Eigennamen gekennzeichneten Individualgegenständen: Paul sitzt; Paul ist ein Mensch. Sage ich dagegen: Dieser Mensch sitzt, so liegt hier eine begriffliche Fassung des Subjektsgegenstandes vor. Von Namensträgern als solchen sehe ich im folgenden ab.

nem eigenen Wesen gründen resp. dieses Wesen ausmachen. Auch diese Sachverhalte besitzen selbstverständlich ein ihnen immanentes »sein«. Aber durch das ihnen konstitutiv immanente »sein« hindurch geben sie ein sachlich noch tiefer liegendes An-sich wieder, das aus dem sachlich tieferen Selbst des Gegenstandes fließt.

Um hier klar zu sehen und prägnant zu fassen, ziehen wir zunächst jenen merkwürdigen Begriff heran, den Aristoteles als eine der möglichen Bedeutungen des Seienden anführt, den er jedoch als für den Bereich der Metaphysik nicht in Betracht kommend ausscheidet:² das $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\alpha\upsilon$ [αὐχάαυ]x6g, das *ens per accidens* oder das zufällig Seiende. Es steht im Gegensatz zum $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\tau'$ $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha$, dem an sich selbst Seienden.⁸ Die angeführten Beispiele können das völlig deutlich machen. Das [ebene] Dreieck hat $\chi\alpha\tau\tau'$ $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha$ die Eigenschaft, daß seine drei Winkel gleich 2 Rechten sind. Der Mensch hat $\chi\alpha\tau\tau'$ $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha$ die Fähigkeit zu lachen. Der Klee ist $\chi\alpha\tau\tau'$ $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha$ dreiblättrig, dagegen $\chi\alpha\alpha\upsilon$ [ααὐ]x6g auch einmal vierblättrig. Was also »allgemein und notwendig gilt oder doch in den meisten Fällen«, ist nach Aristoteles $\chi\alpha\delta\epsilon$ $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha$. Was nur in Einzelfällen zufällig eintritt, ist $\chi\alpha\alpha\upsilon$ [ααὐ]x6g. Das Notwendige und darum auch schlechthin Allgemeingültige [z.B., daß die Winkelsumme des (ebenen) Dreiecks gleich 2 Rechten ist] wird hier zusammengenommen mit dem, was in den meisten Fällen so ist oder statthat, z. B. daß der Mensch la-

² Metaph. E 2, 1027 a 19 u. K 8, 1065 a 3.

³ Brentano sagt in der angeführten Schrift [a. a. **0.**, S. 8 ff.] mit Recht, daß es eine genaue deutsche Übersetzung des Ausdrucks $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\alpha\upsilon$ [αὐχάαυ] nicht gebe. Am adäquatesten findet er dafür den Ausdruck: das zufällige Sein, das Zufällige. »Denn das $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\delta\epsilon$ [αὐχάδε] ist im Gegensatz zu dem $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\tau'$ [αὐχάτ'], welches durch eine ihm eigentümliche Wesenheit ist, ein Seiendes durch das Sein dessen, was zufällig sich mit ihm zusammenfindet; während das $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\tau'$ [αὐχάτ'] als solches [fl. $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha$, vgl. Anal. post. I, 4. p. 73 b 28] ist, ist das $\acute{\alpha}\nu\chi\alpha\delta\epsilon$ [αὐχάδε] nicht durch ein ihm als solches eigenes Sein, sondern es ist, indem anderes ist, zufällig mit ihm seiend« [S. 9].

chen kann oder daß das Kleeblatt dreiblättrig ist. Denn es kann durch außergewöhnliche Umstände [Krampf, Verstümmelung] auch einmal eintreten, daß ein Mensch nicht lachen kann, oder daß ein Klee durch anomale Wachstumsverhältnisse vierblättrig wird.

Obgleich nun gewiß zwischen jener wesenhaften Notwendigkeit, die keine Ausnahmen haben kann, und dieser »Notwendigkeit«, die solche Ausnahmen erlaubt, ein tiefgehender Unterschied besteht, so ist doch beides unter einem wesentlichen Gesichtspunkt zusammenfaßbar: Was nämlich notwendig immer oder aber in den meisten Fällen vorhanden ist oder eintritt, das gehört zum eigenen Wesen oder doch zur eigenen spezifischen Natur des betreffenden Gegenstandes. Es hat in diesem Wesen oder in dieser Natur seine Ursache. Was sich dagegen nur zufällig einmal durch außergewöhnliche Umstände mit dem Betreffenden zusammenfindet, hat nicht seine Ursache im Wesen oder in der Natur des Gegenstandes, sondern hat eine außerhalb derselben liegende Ursache. Um das bekannte Beispiel von Aristoteles anzuführen: Der Grammatiker ist durch sich selbst, seinem eigenen Wesen nach Grammatiker. Daß er aber zugleich »tonkundig« ist, gehört nicht zu seinem Wesen qua Grammatiker, sondern ist zufällig mit demselben verbunden. Was uns jetzt hieran interessiert, ist folgendes.⁴ Wir hatten den Sachverhalt als etwas bezeichnet, was seinem Wesen nach ein immanent existenzielles Moment einschließt. Wir glaubten darin das ov cbg afor&eg des Aristoteles wiederzufinden. Nun sind Sachverhalte, die sich in der rein begrifflich formalen Sphäre beschließen, denen also kein weiteres Sein zukommt als das von ihnen begrifflich ausgesagte, zwar auch not-

⁴ Obwohl der gemeinte ontologische Sinn in der Aristotelischen Fassung wie auch in der Brentanoschen Darstellung durchaus heraustritt, wären bei einer genaueren Interpretation manche Momente, die bei beiden Philosophen eigentümlich durcheinanderlaufen, voneinander zu scheiden.

wendig und allgemein. Das Nichtseiende ist zum Beispiel notwendig und allgemein ein Nichtseiendes und nicht ein Seiendes und kann niemals etwas anderes sein. Diese Notwendigkeit und Allgemeinheit ist aber nicht zu verwechseln mit jener Notwendigkeit und Allgemeinheit, die dem $\text{ov xaf}^5\text{t airuo}$ zukommt. Der Gegensatz von ov xcdK aiix und $\text{ov xara ov}\beta\beta\text{rjxog}$ kommt hier überhaupt nicht in Betracht. Denn auch das $\text{ov xatd a}\backslash\text{)|i}\beta\beta\text{r)x6g}$ setzt voraus, daß eine »Natur« vorhanden ist, in der der Sachverhalt seine Ursache haben *könnte*, in der er sie aber in diesem Fall nicht hat. Ein Gegenständliches aber, das nichts weiter als ein begrifflich-formales Schema ist, hat keinen eigenen »Grund und Boden« in sich, in dem etwas gründen könnte, obwohl es als einmal begrifflich Gesetztes dasjenige fordert, was in es hineingelegt ist. Dieses hineingelegte »Was« gilt deshalb notwendig und allgemein von ihm. Darüber hinaus aber ist es nichts.

Den Gegensatz von öv xaffautö und $\text{öv xata aup}\beta\beta\text{rixog}$ treffen wir also nur dort an, wo ein eigenes Wesen vorausgesetzt werden kann. Gründet der Sachverhalt in diesem Wesen oder konstituiert er es, so kommt das betreffende Selbstverhalten dem Gegenständlichen $\text{xaff}^*\text{aütö}$ zu. Gründet es dagegen nicht in seinem Wesen und gehört es auch nicht zur naturhaften Konstitution desselben, so ist das Gegenständliche ein Soseiendes $\text{xatd aup}\beta\beta\text{rixog}$. Blicken wir auf jene sich einmal zufällig findende Vierblättrigkeit des Klees, so sehen wir, daß dieses gesamte Gegenständliche in eine völlig andere Seinsregion gehört als jenes nur und rein begrifflich Gefaßte. Dies, obwohl es nach Aristoteles aus der Metaphysik wie überhaupt aus jeglicher Wissenschaft ausscheidet, weil Wissenschaft es nur mit dem Allgemeinen und Notwendigen oder doch in den »meisten Fällen« Eintretenden zu tun habe. Das $\text{ov xatd ou}\beta\beta\text{r)x6g}$ ist hier keineswegs ein bloßes ov cog aÄrjdeg , sondern ein, um es vorläufig so zu nennen, »substanziell« Seiendes. Woraus diese seine »Sub-

stanzialität« fließt und um welchen Seinsbegriff es sich hierbei handelt, werden wir später sehen. Vorläufig soll sich unser ganzes Interesse auf das höchst merkwürdige ov xaft⁵ OUTO richten.

Vom Wesen eines Gegenstandes ist das öv xaft'auTÖ unabtrennbar, wie Jean Hering gezeigt hat.⁵ Hering sagt: »Was zu seinem [des Objektes] Wesen gehört, ist ... voll und ganz aus einer Betrachtung seiner Idee ersichtlich. Denn was zum Wesen eines >so etwas< gehört, gehört eo ipso zum Wesen seiner Vereinzelung.«⁶ Nun haben nicht nur allgemeine Gegenstände wie Arten und Gattungen ein Wesen, sondern auch individuelle wie diese einzelne Lampe.⁷ Ebenso können nicht nur allgemeine Gegenstände »in Idee« gesetzt werden, sondern auch individuelle. Wie *der* »Mensch« oder *das* »Dreieck« ein »so etwas wie die Art >Mensch<« oder ein »so etwas wie die Art >Dreieck<« sind, so gibt es auch das »so etwas wie diese Lampe«. Beidemale ergreift man mit der ideellen Setzung das Wesen oder die Essenz des individuellen bzw. allgemeinen Gegenstandes *rein für sich*. »Man ist geradezu versucht, die Idee zu bezeichnen als das Ding selbst, losgelöst von seiner wie immer gearteten Existenz. Jedenfalls werden wir keinen Fehlgriff tun, wenn wir der *Existenz* des Gegenstandes seine *Essenz* in Gestalt seiner Idee gegenüberstellen.«⁸ Hering will das, was er hier Essenz nennt und was die Idee als solche konstituiert, vom Wesen streng unterschieden wissen. Das Wesen gehöre dem Gegenstände selber unabtrennbar an und vergehe mit diesem, die Idee des Dinges aber bleibe, was immer auch mit

⁵ Für die nähere Erläuterung dessen, was hier unter Wesen zu verstehen ist, und wie sich dieser Begriff noch speziell von dem der Washeit, der Wesenheit, der Idee, des idealen Gegenstandes unterscheidet, vgl. Jean Hering »Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee« [Jahrbuch f. Phil. u. phänomenolog. Forschung, 4. Bd., Halle 1921]. Ich werde mich im folgenden mehrfach auf diese Arbeit beziehen.

⁸ a. a. O., S. J28 f. ⁷ a. a. O., S. 497 ff. ⁶ a. a. **0.**, S. J29.

dem Ding selbst geschehen mag. Wir können in der Tat im Sinne der Heringschen Intention sagen: die Idee ist das gegenständlich für sich gesetzte Wesen irgendeiner Sache. Sicherlich ist das eigene Wesen der Sache — als *ihr* Wesen, dessen Träger sie ist — von ihr unabtrennbar. Aber ich kann das Wesen der betr. Sache vergegenständlichend für sich setzen, und dann habe ich sie »in Idee« oder »ideell«. Sonst wäre es ja nicht verständlich, weshalb »aus einer Betrachtung der Idee« und also des für sich gesetzten Wesens »das, was zum Wesen gehört, voll und ganz verständlich« wäre. Darin besteht eben die »Idealisierung«,⁹ daß man das Wesen einer Sache gegenständlich für sich setzt, indem die Existenz von der Sache gedanklich abgestreift wird. Wir werden nachher sehen, daß man nicht nur auf diesem subjektiven Wege, auf dem die Idee vom Ding gewissermaßen »abgezogen« wird, zu derselben gelangen kann, sondern auch auf einem objektiven Wege, der noch Wesentlicheres von der Idee offenbar machen wird. Vorläufig nur soviel. Es geht uns jetzt nicht um die Idee, sondern um das Wesen. Die Idee ist gewissermaßen nur der Reflektor, in dem ich das Wesen rein anschauen kann.

Wir stießen vorhin in der Unterscheidung des *ö v* xaft⁵ auto und des *ö v* xata auß⁶ auf einen merkwürdigen, von Hering herausgestellten Tatbestand. »Was zum Wesen des >so etwas< [also der Idee] gehört, gehört eo ipso zum Wesen seiner Vereinzelung.« Wenn es z. B. zum Wesen des Menschen als solchen gehört, lachen zu können, so gehört das gleiche Vermögen auch zum Wesen des einzelnen Menschen. Ebenso gehört es auch zum Wesen des einzelnen ebenen Dreiecks, daß seine Winkelsumme gleich zwei Rechten ist. Manchmal jedoch kann der Mensch nicht lachen. Außergewöhnliche Umstände machen es unmöglich. Ist damit erwiesen, daß hier der Wesenssatz gar keiner war? Wie kann

⁹ Besser: »Ideierung«.

es von jenem Gesetz Ausnahmen geben? Es ist jedoch leicht ersichtlich, daß die »Ausnahme« das einmal evident gewordene Wesensgesetz nicht aufhebt. Mag auch ein einzelner gelähmter Mensch nicht mehr die physiologische Fähigkeit besitzen zu lachen, so gehört es doch nach wie vor zum Wesen *des* Menschen und also auch zum Wesen dieses Menschen, lachen zu können. Merkwürdigerweise bleibt dieser wesenhafte Tatbestand von der »Ausnahme« ganz unberührt.

Sehen wir jedoch genauer hin, so handelt es sich gar nicht um eine Ausnahme vom Wesensgesetz selber und kann sich nicht darum handeln. Was einsichtigermaßen einmal zum Wesen gehört, dasselbe konstituierend oder aus ihm fließend, kann unmöglich auch einmal nicht zu ihm gehören. Wohl aber kann es Fälle geben, in denen dieses Wesen nicht rein zum Ausdruck kommt. Es kann Fälle geben, in denen das Wesen zwar nicht als solches, was unmöglich ist, aber doch in seinem »Auftreten« an diesem faktischen empirischen Substrat nicht zur reinen Ausprägung kommt. Daran ist nicht die Vereinzelung als solche schuld. Der einzelne Mensch hat eo ipso dasselbe allgemeine Wesen wie *der* Mensch. Es ist etwas anderes schuld, was wir vorläufig und noch ganz uneinsichtig die »empirischen Bedingungen seiner Vereinzelung« nennen wollen. Diese greifen störend in die »Formung« des Substrats durch das Wesen¹⁰ ein und verhindern die reine Ausformung desselben im empirischen Material. So kommt es zustande, daß dieser Mensch xard crupßeßpiog nicht mehr die Fähigkeit hat zu lachen und dieser Klee xcxtö övpßeßrxo? vierblättrig ist. Genauso ist es bei den allgemeinen Konstituenten des allgemeinen oder Art-Wesens, nicht nur wie bisher bei dem, was aus diesem Wesen fließt oder in ihm gründet. Der Mensch ist eine Person. Zur Personhaftigkeit gehört aber, sie selber konstituierend,

¹⁰ Vermittels der Washaftigkeit oder der (iogq>f], Hering, a. a. O., S. §09.

Willensfreiheit und Vernunft. So ist auch jeder einzelne Mensch wesensmäßig eine Person mit Willensfreiheit und Vernunft. Aber es gibt durch Krankheit oder von Geburt an blöde Wesen, bei denen von diesen personhaften Konstituentien nichts zu finden ist. Das Wesen der Person kommt in ihrem empirischen Material nicht voll zur Ausbildung.¹¹ Auch das individuelle Wesen des Menschen kann zeitweise durch besondere Umstände wie verwischt und eigentümlich unausgeprägt erscheinen, obgleich es nach wie vor dasselbe bleibt. Es kann auch von seinem Grund aus umgeändert sein. Dieser letztere Fall ist besonders bemerkenswert. Es gibt hier zwei Fälle. Erstens vermögen die empirischen Umstände so tief einzugreifen, daß das Wesen anscheinend völlig umgebildet ist, mag das im Erneuerungs- oder Zerstörungssinne geschehen sein. Das ist nichts anderes als der vorhin erwähnte Teil einer teilweisen Verdecktheit des eigentlichen Wesens durch die empirischen Gegebenheiten. Zweitens kann der Mensch auch tatsächlich im Kern seines Wesens umgebildet *sein*, z. B. bei dem, was christliche »Wiedergeburt« heißt. Das ist etwas sehr Auffallendes. Gibt es also doch eine Tangierbarkeit des Wesens selber? Hier wäre jedoch in Wirklichkeit an Stelle des ersten Wesensgrundes ein anderer, zweiter getreten, wobei das nunmehr entstandene Wesen mit seinem erneuerten Grund auch wieder als solches ist, was es ist, und niemals etwas anderes sein kann.¹²

¹¹ Was nicht etwa das Recht gibt, sie als Halb- oder Untermenschen zu behandeln. Vgl. meine »Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen«, München 1955.

¹² Ein völlig anderer Fall ist dann gegeben, wenn ein individuelles Wesen überhaupt nur aus zufällig zusammengesetzten Zügen besteht oder, wie Hering treffend sagt, gar keinen eigenen Wesens *kern* besitzt. Hering nennt solche Wesen »unechte Wesen«, gleichgültig, ob sie individueller oder allgemeiner Art sind. So bekommt dieses rote Löschblatt sofort ein anderes individuelles Wesen, wenn ich es grün anmale oder abrunde oder kleiner mache oder mit Tinte verschmiere. Unechte Wesen allgemeiner Art sind nach Hering auch die naturwissenschaftlichen

Wir müssen endgültig unterscheiden: i. individuelles bzw. allgemeines Wesen als solches oder für sich genommen, das unveränderbar und untangierbar besteht und durch Wesensforschungsgesichtet bzw. analysiert werden kann ; 2. individuelles bzw. allgemeines Wesen in seiner faktischen Hineingeformtheit in einen empirischen Träger, als welches es entsteht, ja völlig verändert und gegebenenfalls der Grundartung nach ein anderes werden kann. Daß *der* Mensch *xaft'* *airo* die Fähigkeit besitzt zu lachen, bedeutet, daß zu dem in der Idee für sich gesetzten wesenhaften *Wesen* des Menschen die Fähigkeit zu lachen gehört. Daß ein einzelner Mensch *xatà* *aupßEßr^xog* nicht die Fähigkeit hat zu lachen, bedeutet, daß in dem faktischen Wesen dieses einzelnen Menschen das *Eidos* »Mensch« nach dieser Richtung nicht ausgeformt ist. So kann es auch zum Wesen eines einzelnen Menschen gehören, daß er bei jeder Gelegenheit lacht. Dies eignet ihm *xaft'* *axito* und ist in der Idee dieses Menschen oder der Idee eines »etwas wie dieser Mensch« als in seinem Wesen gründend faßbar. Aber *xctià* *aupßEßrjxög* kann es sein, daß er auch einmal ernst bleibt.

Wie steht es mit einem Sachverhalt wie dem, daß die Winkelsumme des ebenen Dreiecks gleich zwei Rechten ist? Es sieht so aus, als könnte es hiervon eine »Ausnahme« wie die

Spezies wie das Pferd, der Löwe usw. Solche »Arten« können sich ebenfalls ihrem Wesen nach allmählich umbilden, nämlich phylogenetisch. Es käme, sagt Hering, nur darauf an, wie lange die Wissenschaft sie noch als dieselbe Art bezeichnet, resp. wie sie die so und so genannte Art [etwa das, was »Pferd« sein soll] in seinen äußersten Grenzen definiert. Hering führt die Unechtheit dieser Wesen darauf zurück, daß ihnen keine Wesenheiten entsprächen. Es sind, wie ich selber sagen würde, keine wesenhaften Wesen, sondern nur zufällige Wesen. Wir kommen im Text auf dieses ontologisch wichtige Faktum und überhaupt auf den Begriff der Wesenheit zurück.

Was übrigens jene unechten naturwissenschaftlichen »Arten« betrifft, so wäre wohl noch darüber zu diskutieren, ob es nicht doch auch echte Wesen resp. Wesenheiten »Pferd«, »Löwe« usw. gibt [vgl. meine »Abstammungslehre«, München 1949].

soeben genannte nicht geben: daß nämlich das einzelne Dreieck xata aüfxßEßTjKog auch einmal eine andere Winkelsumme habe. Auch jedes einzelne Dreieck muß allerdings seinem Wesen nach diese Winkelsumme besitzen. Ich brauche es nicht nachzumessen. Das ist unbestreitbar.¹³ Aber es ist kein anderer Fall als der, daß jeder Mensch qua »Mensch« eine Person sein muß oder auch die Fähigkeit hat zu lachen. Wenn das Dreieck in einer Weise »verwirklicht« würde, in der sein ihm eigenes wesenhaftes Wesen nicht zur Ausformung gelangte, so würde es entstellt realisiert sein. Man denke etwa an Kristalle, in deren eigener natürlicher Formungsteleologie es liegt, bestimmte stereometrische Gestalten auszubilden. Für diese gelten genau ebensolche unabänderliche, weil im Wesen gerade dieser Formgestalt gründende Gesetze. Aber in der natürlichen Realisation kommt das Eidos »Dreieck« gegebenenfalls nicht zur reinen Ausbildung. So gelangt man beim Nachmessen zu anderen Resultaten. Natürlich hebt das jene Wesensbestimmungen nicht auf. Schwefel kristallisiert bei gewöhnlicher Temperatur als rhombische Doppelpyramide und besitzt xcdP aÜTo entsprechende stereometrische Eigenschaften. Aber es kann Vorkommen, daß ein Schwefelstück xata avpßEßrjtto andere Eigenschaften aufweist, weil eben die rhombische Doppelpyramide nicht zur reinen Ausgestaltung gelangt ist.¹⁴

¹³ Die Tatsache, daß die Winkelsumme von Raumdreiecken, die über astronomische Entfernungen ausgemessen sind, größer ist als zwei Rechte, besagt nichts gegen jenes Wesensgesetz. Sie besagt nur, daß der kosmische Raum kein »ebener«, sondern ein [schwach] gekrümmter ist.

¹⁴ Solche Aussagen werden wohl jetzt keine Mißverständnisse mehr herbeiführen. Wenn wir hier sagen, daß »das« Wesen, solange es idealiter für sich bleibt, untangiert ist, sofern »es« aber realisiert ist, entstellt werden kann, so ist das natürlich eine uneigentliche Rede. Denn das Wesen, das idealiter bleibt, was es ist, ist im strengen Sinne nicht »dasselbe« wie das Wesen, das realisiert wird und insofern entstellt oder zerstört werden kann.

Gewisse »Etwasse« allerdings, wie ein Teil der sog. idealen Gegenstände, die nicht mit den Ideen zu verwechseln sind,¹⁵ bleiben mit ihrer Realisation dennoch untangierbar, wie z. B. das Rot, das auch als einzelnes, hic et nunc verwirklichtes Rot immer bleibt, was es wesenhaft seiner allgemeinen Art nach ist. Auch in seiner Verwirklichung können daher die von ihm geltenden Wesenssachverhalte immer gefunden werden. Solche »idealen Gegenstände« sind so durchaus einfacher Natur, daß ihnen nichts fortgenommen werden kann, ohne sie als solche aufzuheben. Wenn »rot« überhaupt »ist«, dann ist es eben »rot« und ganz und gar »rot« und kann nichts anderes sein. Es kann als solches weder anders erscheinen, als es selber ist, noch können ihm als solchem irgendwelche Züge in der Realisation abhanden kommen, während andere bleiben. Denn es hat keine Züge, da es ein absolut einfaches Wesen ist.

6. Wesenssachverhalte, Wesen und Idee

Das »Sein« der Idee

Wir sind jetzt vorbereitet genug, um zu unserer eigentlichen ontologischen Problematik zurückzukehren. Es handelt sich speziell um die Problematik des sachverhaltsimmanenten »seins« derjenigen Sachverhalte, die im Wesen irgendeines Gegenstandes gründen bzw. die zur Konstitution dieses Wesens selbst gehören. Von hier aus wollen wir später [in 9] zum »Sein« derjenigen Gegenstände gelangen, die aus gar nichts Weiterem bestehen als aus einem solchen Wesen, über die man infolgedessen auf keine andere Weise eine Aussage machen kann als xctO' criho.

Nehmen wir unser voriges Beispiel: *Der Mensch kann lachen*. In einen Kopula-Satz transformiert würde es heißen:

¹⁵ Vgl. Jean Hering, a. a. **0.**, S. 536 und dieses Buch, B, 9.

Der Mensch »ist« ein der Fähigkeit nach lachender. Wir sagen hier etwas aus von dem Menschen überhaupt. Das Vorhandensein von Wesenssachverhalten hängt, wie wir wissen, nicht daran, daß es sich um einen allgemeinen Gegenstand dreht. Denn i. können solche Sachverhalte genauso gut von individuellen Gegenständen aufgestellt werden: Paul ist ein Mensch, der bei jeder Gelegenheit lacht; und 2. gibt es auch bei allgemeinen Gegenständen nur faktisch geltende Sachverhalte: *der Mensch* hat — vielleicht infolge irgendwelcher Erdkatastrophen — die Fähigkeit zu lachen verloren. Aber auch im letzteren Fall bleibt unveränderlich — »ewig« — bestehen: *der Mensch* kann lachen. Nicht also, weil wir hier von dem allgemeinen Gegenstand »Mensch« reden, ist die Aufstellung eines Wesenssachverhalts möglich, sondern weil wir diesen allgemeinen Gegenstand »Mensch« in Idee gesetzt und ihn dadurch als reines Eidos vor uns haben. Nur auf diese Weise resultiert ein Sachverhalt $\alpha\alpha\tau\alpha\iota\tau\omicron$ im strengen Sinne, der an und für sich gilt und daher durch kein wie immer gedachtes Ereignis oder von keiner wie immer gedachten Macht aufgehoben und ungültig gemacht werden kann.¹

¹ Wohl stand es in Gottes Macht, den Menschen zu schaffen oder nicht. Wohl hätte er Wesen schaffen können »unter dem Namen Mensch«, die ihrer letzten Wesenskonstitution nach etwas anderes gewesen wären als der tatsächliche Mensch. Gott hätte menschlich-künstlerisch gesprochen eine andere »Idee Mensch« entwerfen können. Aber zu der nun einmal realisierten Idee Mensch, zu diesem in seinem wesenhaften Grund und Kern festgelegten »so etwas wie der Mensch« gehört als unaufhebbare, weil in diesem Wesen gründende sachliche Folge die Fähigkeit, lachen zu können. Das ist nicht etwa bei allem der Fall, was zur tatsächlichen Beschaffenheit des Menschen auf der Erde gehört. Daß er z. B. in so und so vielen bestimmt charakterisierten Rassen auftritt, dürfte kaum aus seiner Wesenskonstitution gefolgert werden können.

Aristoteles begreift allerdings unter dem, was $\alpha\alpha\tau\alpha\iota\tau\omicron$ ausgesagt wird, nicht nur das, was »allgemein« und »notwendig« ist, sondern auch das, was »in den meisten Fällen« eintritt. In diesem Sinne könnte man sagen, daß es zur Natur des Menschen auf der Erde gehört, in so und so vielen wohl charakterisierten Rassen aufzutreten. So wie es zu seiner faktischen

Soll besonders betont werden, daß man mit den erwähnten Beispielen Wesenssachverhalte im Auge hat, und zwar ohne explizite sprachliche Hinzufügung von »als solche«, »seinem Wesen nach« oder »an und für sich«, so erhält die Kopula »ist« einen eigentümlichen Nachdruck, einen Nachdruck, der auch sonst auf den verbalen Modus zu liegen kommt: Der Mensch *kann* lachen; er *hat* die Fähigkeit zu lachen. Oder bei dem Individualurteil: Paul *ist* ein bei jeder Gelegenheit lachender Mensch. Dieser Nachdruck will ganz offenbar in diesem Fall das »ist« in Richtung auf das An-und-für-sich verstärken, will die seinsmäßige Unabtrennbarkeit vom Subjektsgegenstand betonen.² Der Mensch hat nicht nur so von

irdischen Konstitution gehört, eine bestimmte anatomische und morphologische Körperartung zu besitzen usw. Unsere ganze Naturwissenschaft ruht auf diesem erweiterten *xcxf'* OUT6 des Aristoteles, auf dieser »Allgemeinheit der meisten Fälle«, die eben nicht aus einer grundlegenden Wesenskonstitution und deshalb nicht a priori gefolgert werden kann. Sie muß durch vergleichende experimentelle Methoden und durch die Häufung der Fälle gesichert werden. Die Ausnahmen von diesen Naturgesetzen wären dann recht eigentlich das *xatd cri*)|a.ßeßr|x6g Eintretende. So z. B., wenn ein Mensch von Geburt an nur vier Finger hat oder wenn ein aus reiner Negerdeszendenz stammender »Schwarzer« weißhäutig geboren würde. Für unseren augenblicklichen Text jedoch ist das *xaft'* aÜTO in diesem erweiterten Sinne nicht von Interesse, weil wir es speziell auf das eigentümliche Sein des wesenhaft Bestehenden im absoluten Sinn absehen.

Man beachte übrigens bei allen Beispielen im Verlauf dieser Arbeit, daß es nur Beispiele sind. Man könnte daher in dem einen oder anderen Fall über den Wahrheitsgehalt der Beispiele streiten. Dadurch wird aber die behandelte Sachlage selber, die wir ja nur an den Beispielen illustrieren wollen, keineswegs tangiert. Sollten die Beispiele ihrem faktischen Gehalt nach falsch sein, so müßte man eben andere suchen. *Daß* es Tatbestände gibt, die vom Menschen *xafF* oötö, weil wesenhaft, ausgesagt werden können, und solche, die es nicht können, das ist allerdings ein Sachverhalt, der in unsere Analysen fundamental hineingehört. Durch seine Bestreitung würde aus dem Block der allgemein-ontologischen Bestimmungen ein grundwesentliches Stüde herausgebrochen.

² Diese Verstärkung des »ist« durch die Betonung ist eine andere als die früher erwähnte Behauptungsbetonung auf eine Widerrede hin. Man sieht hier noch einmal die Vielschichtigkeit des »ist«.

ungefähr die Fähigkeit zu lachen, und Paul lacht nicht nur zufällig bei jeder Gelegenheit, sondern diese beiden Fähigkeiten gehören zum An-und-für-sich-so-Sein des Menschen Paul. Die Verstärkung des dem sachverhaltsimmanenten »sein« eo ipso zukommenden An-und-für-sich hat seinen Grund darin, daß das rein formal ohnehin vorhandene An-und-für-sich-Sein des Ausgesagten hier aus einem wesenhaften Sosein des Gegenstandes fließt. *Dieses* An-und-für-sich-Sosein ist die ausdrückliche Seinsentfaltung dessen, was wir früher wesenhaftes Wesen nannten. Denn es kommt für diese An-und-für-sich-Sachverhalte nur ein solches Wesen in Betracht, das einen in sich selbst seinsorganisch fundierten und geschlossenen Bestand besitzt, nicht aber nur aus zufällig zusammengewürfelten Zügen besteht.

Nun ist aber nach dem »Sein« dieses wesentlichen Wesens zu fragen. Denn dessen »Sein« fundiert ja unmittelbar das immanente Sein der in ihm gründenden Sachverhalte. Beim sachverhaltsimmanenten »sein« selber brauchten wir nicht nach dem »Sein« des Gegenstandes zu fragen, weil das pure, bloß begrifflich hingestellte Gegenstand-Sein selber genügte, um das sachverhaltsimmanente »sein« [als ein bloßes Sosein] zu begründen.

Nun wissen wir, daß jedes Wesen Wesen von etwas ist, von einem ganz bestimmten Träger oder Objekt »ebensowenig trennbar wie die Oberfläche von einem Etwas, dessen Oberfläche sie eben ist.«³ So natürlich auch das wesentliche Wesen. Das wesentliche Wesen eines einzelnen Menschen besteht nur mit diesem Menschen. Das Wesen geht also in das Sein des Etwas ein, dessen Wesen es ist, und hat auf solche Weise »teil« an dessen Sein. Das Wesen dieses einzelnen Menschen ist sein reales Wesen und hat soviel Realität, als es selbst besitzt.

Wir befinden uns hier jedoch noch nicht im Felde der Real-

³ Jean Hering, a. a. **0.**, S. 498.

tat. Wir sehen ja auch sofort, daß jene An-und-für-sich-Sachverhalte nicht daran hängen, ob die Träger der betreffenden Wesen wirklich existieren oder nicht. Zum Wesen des Menschen gehört es, Vernunft und einen freien Willen zu besitzen, ob Menschen existieren oder nicht. Ebenso wie es zum Wesen eines »solchen Etwas wie Hamlet« gehört, daß er ein Grübler ist, ob er nun je wirklich [oder *nur* in dichterischer Konzeption] existiert hat oder nicht. Das An-und-für-sich, auf das wir hier stoßen, muß also jenseits der wirklichen Existenz seinen Bestand, sein »Sein« haben. Es ist auch deutlich, daß wir in der auf einen solchen An-und-für-sich-Sachverhalt gerichteten Meinung von der Existenz des betreffenden Trägers wegblicken und diesen in Idee setzen. Wenn ich sage und meine: Der Mensch ist eine Person, so sehe ich nicht auf das allgemeine Wesen »Mensch«, wie es in der wirklichen Menschheit realisiert ist und als deren allgemeines Wesen realiter existiert, sondern ich sehe auf dieses allgemeine Wesen an und für sich oder »in der Idee«. Noch deutlicher ist dies bei Individualfällen. Wenn ich über einen individuellen Menschen etwas aussagen will, muß ich allerdings auf ihn selber hinblicken. Es kann sich dabei um einen beobachteten Zug seines gesamten individuellen So-seins handeln. Sobald ich aber einen solchen Einzelzug als in seinem eigentümlichen, mit dem betreffenden Menschen realisierten Grundwesen [wesentlichen Wesen] gründend oder aus diesem mit Notwendigkeit fließend einsehen und als Wesenssachverhalt im strengen Sinne zum Ausdruck bringen will, muß ich von der Existenz dieses Einzelmenschen weg und auf ein »so etwas wie dieser Mensch«, d. h. aber auf seine Idee hinblicken. An dieser Idee kann ich nun untersuchen, was zum eigentlichen Wesen des betreffenden Menschen gehört und warum [im Sinne des Wesensgrundes]. Nicht als ob man mit der Idee schon das wesentliche Wesen ohne weiteres in der Hand hätte, oder als ob beides etwa das

gleiche wäre. Man kann ja jeden beliebigen individuellen und allgemeinen Gegenstand ideieren, auch einen solchen, der überhaupt kein wesentliches Wesen besitzt. Gerade dies aber, ob ein Gegenstand ein wesentliches Wesen besitzt oder nicht, wird sich in und mit der Ideierung zeigen. Setzt man »so etwas wie einen Schimmel«, setzt man also das in Idee, was Schimmel ist oder heißt, so merkt man, daß man in dieser Idee nichts findet, was man über die begriffliche Definition hinaus über ihn aussagen könnte. »Ideiere« ich dieses Löschblatt zu »so einem wie dieses Löschblatt«, so hat diese Idee keinen anderen Gehalt, als ich durch Einzel Wahrnehmung aller tatsächlichen Züge dieses vor mir liegenden Blatts finden kann [»zufällige Ideen« nach Hering]. Ganz anders, wenn ich »das was Mensch ist« in Idee setze oder ein »so etwas wie Mensch«. Oder was Tier, Pflanze, Kristall ist, oder einen der sogenannten idealen Gegenstände wie die mathematischen [das Dreieck, die Gerade, das Oktaeder, die Kugel, die Zahl 3] oder wie die reinen Sinnesqualitäten [Töne, Farben] oder auch kategorial-ontologische Gegenstände [Sein, Form und Stoff, Ursache, Ding, Substanz] oder realontologische Gegenstände [Realität, Materie, Geist, Seele] oder die sogenannten Transzendentalien [das Gute, das Wahre, das Eine] oder auch »so etwas wie dieser einzelne Mensch« [Sokrates] oder Gott. Die »Idee Mensch«, um auf dieses Beispiel zurückzukommen, ist nicht nur von den einzelnen Menschen abziehbar als ihr »für sich gesetztes allgemeines Sosein« [so wie man die »Idee Löschblatt« *nur* gewinnen kann durch ein solches Für-sich-Setzen dessen, was man als allgemeines Wesen des Löschblatts am Löschblatt selbst zu erfassen vermag]. Sondern die Idee Mensch enthält einen Wesensbestand, auf den man in der Ideation als auf einen an und für sich bestehenden⁴ stößt. Jeder Bezug auf entsprechende faktische oder mögliche Realitäten ist hier un-

⁴ Vgl. t. Teil, B, 9.

nötig. Der betreffende Bestand wird in der Idee gegenwärtig und als solcher durchforschbar. Auf ihn blickend vermag man eben jene Wesenssachverhalte zu entdecken, die wir als xaff⁹ avro im strengen Sinne bezeichnet haben und die ebenso an und für sich bestehen wie die eiörj, in denen sie gründen. Das Wesen »Mensch« ist also nicht nur etwas, was als allgemeines Wesen [Artwesen] der wirklichen Menschen in denselben und unabtrennbar von ihnen — »in rebus« — existiert. Es kann nicht nur außerdem in begrifflicher und ideierter Fassung—post res—gesetzt werden. Es liegt vor allem auch den Dingen vor aller Realisierung und vor aller von der Realität ausgehenden Ideierung als an und für sich bestehende »Wesenheit« — ante res — zugrunde. Eben das stellt man mittels der Idee fest.

Die Idee ist ein merkwürdiges Gebilde. Ich sagte vorhin, daß man, bei gewissen Gegenstandsarten, auf zweierlei Wegen zu ihr gelangen kann. Der eine besteht darin, daß das einem Gegenstand inhärierende individuelle oder allgemeine wesenhafte Sosein für sich genommen wird: die in Idee gesetzte Essenz mit Abzug der Existenz. Die Idee *ist* dieser gegenständliche, für sich gesetzte Wesensgehalt. Die Welt der Ideen ist das gegenständliche Projektionsfeld reiner, für sich genommener Wesen. Oder: die Idee ist das gegenständliche Transparent der Wesen. Die Idee hat daher kein in sich selbst begründetes »Sein«. Sie ist nichts »außerhalb des Geistes«. Sie ist seinshaft relativ auf irgendeinen Geist. Es mag eine unendliche Fülle von Ideen geben, die nur Gott kennt.

Der erste Weg, auf dem man zur Idee gelangen kann, besteht also in der Abstraktion derselben von den einzelnen konkret gegebenen Gegenständen. Diese müssen nicht realer, empirischer Natur sein. Wohl aber machen gerade reale Dinge in vielen Fällen einen abstrahierenden Fortgang zur Idee notwendig, weil sie kein wesenhaftes Wesen besitzen.

Dagegen können wir jene »ewigen Wesensbestände«, jene an und für sich bestehenden Washeiten im Projektionsfeld unmittelbar gegebener Ideen direkt erschauen. Das ist der zweite Weg. Das, was »Mensch« xoffP autö ist, was »Substanz«, was »Farbe«, was »Wesen«, was »Realität« ist, läßt sich in dem gegenständlichen Wesenstransparent der Idee als solches unmittelbar erfassen.⁵ Wir brauchen in keiner Weise in die Welt der Realitäten hinabsteigen, die nach ihrem Sosein durch die Wesenheiten direkt oder indirekt, einfach oder im Zusammenschluß mit anderen Wesenheiten geformt sind und in denen sich jene Ideen vereinzeln.

Es dürfte klar geworden sein, daß wir es bei jenem »an und für sich Seienden«, das die sachliche Grundlage der Sachverhalte xoft⁵ aÜTo im strengen Sinne bildet, nicht mit Ideen selber zu tun haben, sondern mit jenen ewigen essenziellen Beständen, für die die Ideen nur die adäquaten Vergegenständlichungsmittel bilden. Nicht ihre »Ideenhaftigkeit«, in der uns die Wesensbestände gegenständlich werden, macht deren An-und-für-sich aus. Es liegt vielmehr in ihnen selbst. Sie selber sind als solche undurchstreichbar. »Die Wesenheit oder das etöog fristet nicht wie der Gegenstand ihr Dasein durch Teilhaben [ixeOe^ig] an etwas außer ihr, welches ihr >Wesen< verleihen würde, so wie sie selbst dem Gegenstände, sondern sie schreibt sich selbst, wenn man so sagen darf, ihr Wesen vor. Die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen nicht außer ihr, sondern voll und ganz *in ihr* selbst. Sie

⁵ Jean Hering [a. a. **0.**, S. jij, Anm. i] sagt, daß wir zwar auf ideale Gegenstände [auch »Ideen«] noch in ähnlicher Weise direkt hinsehen könnten wie auf empirische Objekte — obzwar es sich natürlich hier und dort um verschiedene intentionale Akte handele —, daß wir aber Wesenheiten nicht mehr in dieser direkten Weise durch ein hinblickendes Anschauen im Auge haben könnten. Hieran ist sicher richtig, daß die an und für sich bestehenden essenziellen Bestände [die »ewigen Essenzen«] für sich selbst überhaupt nicht gegenständlich erreichbar sind — außer eben in ihrer Vergegenständlichung durch und in Ideen.

ist, und sie allein, eine I1PQTH 0 Y2IA. «⁶ Diese Wesenheiten sind es, »deren Zahl gezählt ist, und von denen jede einzelne an dem ihr zukommenden Ort ihrer Welt mühsam zu suchen ist, bis man auf sie stößt als auf einen rocher de bronze, oder bis sich die Hoffnung auf ihre Existenz als trügerisch erweist. Wir stehen hier in der Tat vor einem neuen >Abgrund von Wunderbarkeit<.«⁷

Wir stehen in der Tat vor dem Urquell aller Wesenhaftigkeit.⁸ Kein Seiendes steht in seinem »Sosein« oder »Wiesein« außer letztlich formungsmäßig bestimmt durch die Wesenheiten,⁹ die durch sich selber bestimmt und mit sich selbst beschlossen in sich ruhen.

Uns interessiert aber an diesen Wesenheiten jetzt nicht so sehr die an sich grundwichtige Tatsache, daß sie das Sachfundament aller Wesenswissenschaften bilden, sondern wir suchen nach dem Sinn ihres An-und-für-sich-Seins selber. Wir fragen, ob man mit ihnen auf einen spezifisch charakterisierten Modus des Seins und des Seienden trifft. Hering nennt sie »die ersten Substanzen«, weil sie und nur sie allein die Bedingungen ihrer Möglichkeit rein in sich selber haben. Hiernach wären sie das eigentlich und im ersten Sinne »Seiende«. Ist das richtig bzw. in welchem Sinne ist das richtig?¹⁰

Mit den Wesensbeständen sind wir zunächst an den extremen Gegenpol zu den essentialiter völlig leeren, weil nur

⁸ J. Hering, a. a. **0.**, S. jioff. ⁷ J. Hering, a. a. **0.**, S. 522.

⁸ Man könnte sagen: vor dem Urquell aller Idealität, wenn man das »Ideale« jetzt in dem erweiterten Sinne versteht, der nicht nur speziell die Ideen oder gar nur die idealen Gegenstände unter sich begreift, sondern alles das, was zur essenziellen Seite des Seienden gehört.

⁹ J.- Hering [a. a. O., S. 511] zeigt, daß das gesamte Sosein [jioiov] eines Gegenstandes nicht nur in seiner Washeit [dem ti], sondern auch in seiner Beschaffenheit [dem jcoiov im engeren Sinne] durch direkte oder indirekte Teilhabe an den Wesenheiten bestimmt wird.

¹⁰ Unsere Kardinalfrage wird schließlich sein, wie sich das »Sein« dieser sog. »ersten Substanzen« zu dem »Sein« des real Seienden verhält.

begrifflich gefaßten »Etwassen« gelangt, die wir bloße Begriff sgegenstände nannten. Hier überhaupt nichts Eigenes an qualitativem Bestände, dort pure Qualia. Was liegt jetzt näher, als in den Wesenheiten, die ein so unergründliches essenzielles An-und-für-sich besitzen, auch im Semj-Sinne den Gegenpol zu diesen leeren Begriffsgegenständen zu sehen. Bildet nicht gerade das »An-und-für-sich« oder — mit einem bedeutungsvollen Ausdruck — die *Selberkeit* den eigentlichen Schlüssel zur Offenbarmachung des wahren Seins und des wahren Seienden in seinem Sein?¹¹ Sind dementsprechend die Wesenheiten wirklich das wahrhaft und eigentlich Seiende?

Um hier klar zu sehen, ist zunächst daran zu erinnern, daß die »Seinslosigkeit« der bloßen Begriffsgegenstände nicht etwa an ihre essenzielle Leerheit geknüpft wurde [da ja im Gegenteil das immanent existenzielle »sein«, das ihnen ebensowohl zukommt, sie dem eigentlichen Sein nicht näher brachte], sondern an die Selbstlosigkeit ihres *Bestehens*. Sie sind wohl »vorhanden« als begrifflich gefaßte Etwasse, aber sie sind nicht *von sich aus* vorhanden. Dieser völlige Mangel eines selbsthaften Grundes für ihr Vorhandensein macht ihre eigene radikale Seinslosigkeit aus. Sie »stehen« wohl [als Gegen-*stände*], aber sie stehen nicht aus oder auf sich selbst. Sie sind wohl »aufgerichtet« zu Gegenständen, aber sie sind nicht aus sich selber aufgerichtet.

Wie steht es nun aber mit den Wesenheiten? Mit jenen Gebilden, die unverrückbar in sich selber ruhen? Scheint nicht mit ihnen in der Tat das wahre Sein geradezu vor uns hingelegt? An diesem Punkt aus Mangel an letztem ontologischem Durchblick die Wahrheit verfehlen heißt mit dem Begriff des Seins und des Seienden nach seinem Sein niemals wieder zurechtkommen, heißt niemals eine endgültige Einsicht in das wahre Wesen des eigentlichen Seins gewinnen

¹¹ Vgl. 2. Teil, ii.

können. Die Gefahr, die hier liegt, ist jedem bekannt. Die Hypostasierung der Wesenheiten in Richtung einer Seinszuschreibung, die sie nicht vertragen, bedeutet die Wegbahnung für einen Ideenrealismus, der aufs unheilvollste die irdische und göttliche »Weltordnung« verkehrt, so »idealk« und »göttlich« er auch aussieht. Wie also den Schnitt legen, der das unbestreitbare und so wundersame An-und-für-sich der Wesenheiten vor einer falschen Seinshypostasierung bewahrt? Wir müssen vorerst noch einen längeren Weg über die »idealen Gegenstände« und das denselben zukommende Sein machen. Anders ist es nicht möglich, zu deutlichen Einsichten auf diesem Felde zu gelangen.

7. Das »Sein« der idealen Gegenstände

Die idealen Gegenstände sind von den Ideen streng zu scheiden. Die Ideen besitzen, wie wir wissen, kein ontologisch relevantes eigenes Sein, weil sie — in dieser Hinsicht mit den bloßen Begriffsgegenständen vergleichbar — ihrem Bestehen nach abhängig sind von einer ideierenden cogitatio. Anders jedoch die idealen Gegenstände. Zwar besitzen auch sie ein Sein, das abhängig ist von einer cogitatio. Auch sie sind nach dieser Hinsicht transzendente Gegebenheiten. Aber in ihrem Wesen und Sein liegt ein Mehr. Sie gehören je einer formalen Sphäre an, innerhalb deren sie einen festen Seinsort besitzen. So etwas wie ein Dreieck, eine rhombische Pyramide, die Zahl 3, der Ton f der idealen Tonreihe usw. haben eine solche unverrückbare Seinsstelle, die Zahl 3 z. B. an dritter Stelle innerhalb der Reihe ganzer Zahlen. Keine Macht, auch keine göttliche, kann sie von diesem ihnen an sich selber zukommenden »Ort« trennen. Das Dreieck oder andere geometrische Figuren haben zwar keinen Platz innerhalb einer Reihe. Gleichwohl konstituieren sie sich unter

Voraussetzung gewisser formaler Bedingungen innerhalb eines bestimmten transzendental formalen Reiches als solche mit Notwendigkeit. Sie haben in dieser formalen Umgebung ebenfalls ihre unverrückbaren Seinsstandorte.

Wir hören etwas ganz Neues: »Ort des Seins«, »Daseinsstelle«, »Seinsstandort«. Bisher war davon noch nicht die Rede. Wie kommen die idealen Gegenstände zu etwas Derartigem? Man muß empfinden, daß hierin eben das liegt, was sie als »Seiende« in eine Art Analogie zu dem real Daseienden als dem eigentlich Seienden rückt.

Die Zahl ist kein »idealer Gegenstand«, so wenig wie es *der* Ton oder *die* geometrische Figur ist. Erst die einzelne bestimmte Zahl oder die einzelne bestimmte Figur oder der einzelne bestimmte Ton sind es.¹ Wie eigenartig! Wie kann ein Vereinzeltetes ein anderes »Sein« bekommen als das allgemeine? Es kommt ja nur die spezifische Differenz hinzu. Was die Zahl überhaupt ist, das muß auch die einzelne Zahl sein, bereichert nur um das Spezifische gerade *dieser* Zahl. Dieses Spezifische muß es also bewirken, daß die einzelne Zahl plötzlich so etwas wie ein idealer Gegenstand ist.

Was ist die Zahl? Wir können in diesem Zusammenhang keine ausführliche Phänomenologie der Zahl entwickeln. Aber es muß doch einiges Wesentliche gesagt werden,² um

¹ Vgl. J. Hering, a. a. **0**, S. 536 ff.

² Vgl. Heinrich Rickert, »Das Eine, die Einheit und die Eins« [2., umgearb. Aufl. in »Heidelberger Abhandlungen zur Philos. und Geschichte«, Tübingen 1924], eine Arbeit, die das Verdienst hat, die Zahl als einen *eigentümlichen*, weder der logischen noch der empirischen Sphäre angehörigen Gegenstand herausgestellt zu haben. Es wird dabei manches Grundlegende zu diesem Eigentümlichen gesagt. Rickert stellt schließlich drei voneinander zu unterscheidende Gebiete nebeneinander: das des Empirischen [des eigentlich Realen], des Mathematischen [des Idealen] und des Logischen. Unter dem bekannten Aspekt seiner Philosophie werden hierbei das Reale und das Ideale »Existierendes« genannt, das Logische nur »Geltendes«. Es ist unbestreitbar, daß hierin ein wesentliches Moment zu seinem Recht kommt. Beim Logischen ergibt sich die Gegenstandshaftigkeit nur und allein aus der intentionalen Geformtheit. Irgend-

am Beispiel der Zahl in das Wesen der idealen Gegenstände einzudringen. Die Zahl ist eine transzendental formale Gegebenheit. Es lassen sich drei Arten formaler Gegebenheiten unterscheiden. Zwei dieser Arten müssen wiederum als »Eonrmggegenstände« zusammengefaßt werden gegenüber einer dritten, die wir reine Formgegenstände nennen wollen. Formungsgegenstände sind solche, die irgendeine »Materie« formen bzw. formal bestimmen, reine Formgegenstände solche, die in sich keinen Bezug auf irgendeinen zu formenden Inhalt haben. Formungsgegenstände gibt es, wie gesagt, von zweierlei Art: nämlich reale und transzendental intentionale. Während die ersteren eine Materie unmittelbar und real formen und deshalb in den betreffenden Wirklichkeitsbereich selber hineingehören, ergreifen die letzteren eine »Materie« nur in transzendental intentionaler »Formung«. Die letzteren sind die logischen Gegenstände. Zu den ersteren gehören alle nur denkbaren realen Formungsentitäten: Gestalt, Oberfläche, Grenze; Ausdehnung, Größe; Menge, Anzahl, Dauer; mit einem Wort alle kategorialen und dimensional Formungsbestimmtheiten als solche. Da sie von dem, was sie kategorial formen oder dimensionieren,

welcher an und für sich bestehende Inhalt [vgl. hierzu i. Teil, B, 5] kommt nicht in Betracht. Das Mathematische und das Empirische [ideale und reale Gegenstände] gehen dagegen darin eigentümlich zusammen, daß beidemale ein Gegenständliches als »für sich selbst« oder »an und für sich« bestehendes [»existierendes«] erscheint, das infolgedessen nicht in irgendwelcher Seinsabhängigkeit von einer cogitatio steht. Andererseits müssen wir aber gegen Rickert sagen, daß weder der Begriff des »Geltens« für die Kennzeichnung der eigentümlichen Seinsart des Logischen genügt, noch — was in unserem weiteren Text klar werden wird — über der nur analogienhaften ontischen Vergleichbarkeit des real und ideal »Existierenden« der unüberbrückbare Seinsabgrund [die unausgleichbare ontologische Differenz] zwischen dem Realen als dem eigentlich Seienden und dem Idealen [als dem nur analogiehaft »Seienden«] verkannt werden darf. In der Herausstellung dieser Differenz liegt die ontologische Uraufgabe. Die Rickertsdien Konzeptionen sind aber nicht auf dem Wege hierzu.

nur in abstracto trennbar sind, haben sie dasselbe »Sein« wie der geformte Inhalt.

Die reinen Formgegenstände, die in sich selbst keinerlei Bezug auf eine zu formende Materie haben, fallen weithin zusammen mit den »idealen Gegenständen«, auf deren nähere Seinsbestimmung wir es jetzt abgesehen haben. So etwas wie ein rechteckiges Dreieck oder wie die Zahl 3 oder der Ton c sind »rein für sich« etwas. Sie sind nicht abhängig von irgendeiner Materie, die sie formen oder deren Formbestimmtheiten sie darstellen. Ihr gesamter eigener Inhalt, ihr gesamtes Quäle ist bloße Form, ist aus bloßen Formelementen aufgebaut.

Der Unterschied zwischen reinen Formgegebenheiten [idealen Gegenständen] und Formungsgegebenheiten [kategorialen Gegenständen] tritt deutlich heraus an dem Unterschied zwischen so etwas wie der Anzahl und so etwas wie der Zahl. Die Anzahl ist zwar keine formal kategoriale Bestimmtheit eines einzelnen Gegenstandes, aber doch einer Menge solcher. Eine Menge ist das Zusammenvorhandensein von Gegenständen gleicher kategorialer Art. Die Anzahl gibt das Ausmaß dieser Menge an. Die Anzahl ist ein kategorialer Gegenstand, der »etwas mißt«, so wie beispielshalber die Größe die Ausdehnung eines räumlich ausgebreiteten Gegenstandes mißt. Die Anzahl gibt Antwort auf das Wieviel, die Größe auf das Wiegroß. Anzahl ist also keine andere Art Gegenstand als jeder kategoriale Formungsgegenstand sonst auch. Aber die Zahl?

Mit der Zahl verläßt man die konkreten Verhältnisse. Man blickt nicht mehr wie bei der Anzahl auf eine bestimmte Menge von Etwassen hin, deren Ausmaß gemessen wird, sondern dieses Ausmaß, und zwar jeweilig ein ganz bestimmtes, ist in der Zahl für sich gesetzt und benannt. »Eins«, »Zwei«, »Drei« usw. sind jeweils ein bestimmtes für sich genommenes, dazu als ganzes und solches benanntes Mengen-

ausmaß. Das Mengenausmaß »ein Etwas und *noch eines*«⁸ der gleichen Art heißt, wenn beides zusammen genommen und besonders benannt ist: »Zahl 2« usw.⁴ Man sieht hieran, daß die Konstitution der Zahl aus einem ideierenden Abstraktionsprozeß hervorgeht, der ganz ähnlicher Art ist wie derjenige, durch den die Idee eines Gegenstandes entsteht. So wie bei der Idee das Wesen irgendeines Etwas abstrakt für sich gesetzt [ideiert] und als solches benannt wird, so wird mit der Zahl ein bestimmtes Mengenausmaß [die jeweilige Größe der Anzahl] durch Ideation für sich gesetzt und als solches benannt. Das Ideieren *ist* eben das vergegenständlichende Für-sich-Setzen und Benennen eines abstrahierten Momentes, dort des Wesens, hier des Mengenausmaßes.

Wenn die Anzahl also ein kategorialer Gegenstand, weil ein unmittelbarer Formungsgegenstand, ist, der von dem, was

⁸ Man denke nicht, daß dieses »und noch eines« schon das + der Addition sei. Darin hat Rickert auch vollkommen recht. Addieren kann man nur Zahlen selbst, nicht Gegenstände. Das »und noch eines« ist eben das ausmessende Zusammennehmen von Gegenständen gleicher kategorialer Art oder das Ausmessen der Menge. Ebenso wenig bedeutet der einzelne Gegenstand etwa schon den »einen« Gegenstand im Unterschied zu zwei, drei usw. solchen. Auch wenn die Anzahl der Gegenstände nur in *einem* Exemplar besteht, blickt man auf die mögliche weitere Vorhandenheit von gleichartigen Gegenständen. Auch diese »Anzahl« [1 Gegenstand] setzt schon Menge voraus, wie übrigens ebenso die 0 als Gegenstand.

⁴ In meinem Buch »Die Zeit« [München 1954] habe ich das Wesen der Zahl in einem entsprechenden Sinn noch klarer herausgearbeitet. Im folgenden einige präzise Formulierungen: Zahl ist »die begriffliche Bezeichnung der Summe in einem einzigen Terminus«. »Zahl« ist je ein einziger Terminus für das Wieviel von summierten Einheiten. Jede Zahl scheidet sich ausdrücklich und eindeutig von der vorhergehenden Zahl dadurch ab, daß sie begrifflich und terminologisch die in der vorhergehenden Zahl zusammengefaßten Einheiten enthält, aber um eine vermehrt« [S. 49]. »Jede Zahl bildet eine übergeordnete komplexe Einheit ...« »Die Zahl ist der Ausdruck eines quantitativen Summenwertes. Sie ist der je monadisch geprägte Ausdruckswert einer zusammengefaßten Summe einshafter Einheiten.« »Eine Zahl stellt den je gerade in ihr gültigen Summenwert dar« [S. 51].

er formal bestimmt, nicht abgetrennt werden kann, so ist die Zahl ein abstrakt gesetzter Gegenstand gleich der Idee. Die Zahl ist nicht etwa eine Idee,⁵ aber sie kommt analog der Idee in einem transzendentalen Abstraktionsprozeß zustande. Genauso, wie wir von der Idee sagten, daß sie kein ontologisch relevantes eigenes Sein besitze, weil sie ihrem »Sein« [nicht ihrem Wesensgehalt] nach⁶ nur abhängig von einer entsprechenden cogitatio »bestehen« kann, so besitzt auch die Zahl kein ontologisch relevantes eigenes Sein. Auch sie »besteht« nur in Abhängigkeit von einer ideierenden cogitatio. Was von der Zahl als solcher gilt, gilt zunächst natürlich auch von der einzelnen Zahl. Auch sie besteht nur in der Relation auf den ideierenden Geist.

Und dennoch konstituieren sich dabei die idealen Gegenstände: die Zahl 2, die Zahl 3 usw. Trotz ihrer Seinsrelativität ist mit der einzelnen Zahl so etwas wie ein an und für sich bestehender Gegenstand entstanden. Jeder »ideale Gegenstand« ist ausgezeichnet durch eine Art Seinstranszendenz in Bezug auf das Denken. Was fügt die spezifische Differenz hinzu, um die einzelne Zahl als ein *gewissermaßen* »an und für sich Seiendes« zur Erscheinung zu bringen? Inwiefern hat die einzelne Zahl diesen unverrückbaren Seinsort, an dem sie »steht« und »besteht«, ob jemand sie dort faßt und sieht oder nicht? Genau dies macht nämlich ihr An-und-für-sich-Sein aus.

Die Lösung ergibt sich nun von selbst. Die Zahl war das begrifflich und terminologisch für sich gesetzte und benannte bestimmte Größenausmaß einer Menge. Diese bestimmten

⁵ Es gibt natürlich außer der Zahl selbst die Idee der Zahl als solcher wie auch die Idee einer einzelnen Zahl.

⁶ »Nicht ihrem Wesensgehalt nach«! D. h. es gibt natürlich auch von der Idee im allgemeinen und als solcher wie von jeder einzelnen Idee ein Wesen, das in einem entsprechenden an und für sich bestehenden Eidos gründet. Vgl. 1. Teil, B., 9. Dasselbe gilt für logische, überhaupt für alle transzendentalen Gegenstände.

»Ausmaße« bilden eine Reihe, innerhalb deren jedes einzelne Zahlenglied seine unverrückbare Stelle hat. Die formal festgelegten Stellen in der Reihe möglicher Mengengrößen stellen den »unverrückbaren Seinsort« der einzelnen Zahlen dar.⁷ Diese »Seinsart« kann natürlich *der* Zahl als solcher noch nicht zukommen. Sie differenziert sich ja erst in und mit den »Stellen«.

Wir haben hier den merkwürdigen Fall von dreifach ineinander fundierten Gegenständlichkeiten: einer kategorialen [die Anzahl], einer ideellen [*die* Zahl] und einer idealen [die einzelne Zahl der Zahlenreihe]. Die Anzahl ist in jedem Fall das letztlich Fundierende dieser drei Gegebenheiten. Sie ihrerseits ist gegründet in dem Gegenstandsbereich, der sie formend bestimmt, mag es sich um reale, ideale, ideelle oder was sonst immer für mögliche Gegenstände gleicher Art handeln. Schon hieran sehen wir, daß das »ideale« An-und-für-sich-Sein der Zahl 3, um uns einmal vage so auszudrücken, kein sehr »tiefgründiges« ist. Nur innerhalb der durch die Anzahl gesetzten Formsphäre hat sie ihren unverrückbaren »Seinsort«, ihr An-sich. Ohne diese Formsphäre »wäre« sie nicht und wäre sie nichts. Das ist es nun gerade, was ins Auge zu fassen ist.

Der Seinsort, an dem sich die einzelne Zahl befindet, ist von ihrem eigenen Sein und Sosein nicht ablösbar. Die einzelne Zahl ist zwar nicht identisch mit ihrer Stelle, aber sie bildet doch mit dieser ihrer Stelle ein unauflösliches Formganzes. Nicht nur ist sie in dem, was sie spezifisch ist, an diese Stelle gebunden, sondern auch — umgekehrt — wird die Stelle durch das, was diese Zahl ist, durch deren spezifisches Quäle, völlig und ausschließlich bestimmt. Es ist also im Grunde

⁷ Den »Seinsort«. Mit der Ordnungsstelle, die den Seinsort abgibt, ist nicht etwa das Wesen der Zahl gegeben. Ordinalbezeichnungen sind noch nicht »Zahlen« [Kardinalzahlen]. Vgl. Adolf Reinach, Was ist Phänomenologie?, München 1951, S. 40 ff.

eine uneigentliche Redeweise, wenn wir sagen: die einzelne bestimmte Zahl habe ein unverrückbares »Sein« *an* einer bestimmten »Stelle«, da hierzu die Stelle vom Sein und Sosein der Zahl ablösbar sein müßte. Ebenso wenig kann daher von einem eigentlichen »Stehen« und »Bestehen« der Zahl an einer Stelle die Rede sein. Denn dazu müßte die Zahl zuerst in sich selber »stehen« oder selber eine seinsmäßig »aufgerichtete« sein. Sie besitzt aber kein weiteres eigenes »Sein« und »Sosein« als jenes, das ihr durch die formalen Beziehungen der Formsphäre, aus der sie hervorgeht und die ihr zugleich ihre »Stelle« zuweist, gegeben ist. Sie ist nichts weiter als ein stellenmäßig festgelegtes Formgebilde einer bestimmten Formsphäre.

Erst in der Abhebung vom realen Sein wird auf das Gesagte ein endgültig bezeichnendes Licht fallen. Aber wir können doch hier schon bemerken, daß es um die Unterscheidbarkeit und Zusammenhangsart zwischen »Essenz« und »Existenz«, zwischen »Wesen« und »Sein«, zwischen »Quäle« und »Esse« geht. Insofern die Zahl ein stellenmäßig festgelegtes Formgebilde ist, hat sie eine *Art* »Seinsort«, an dem sie sich befindet, in dem sie steht und besteht, und darin hat sie ein gewisses »Sein«. Dieses »Sein« muß von dem, *was* sie ist, reell unterschieden werden. Insofern aber dieser Seinsort doch wiederum mit ihrem Sosein ein nur abstrakt zerlegbares Formganzes bildet, ist es kein eigentlicher Seinsort, ihr Sich-hier-Befinden-und-Stehen kein eigentliches Stehen und die dadurch konstituierte »Existenz« keine eigentliche Existenz.

Bedeutsam ist jedoch die Tatsache, daß durch diese formale Stellengelassenheit in der Tat so etwas wie eine Art »Sein« in Analogie zum wirklichen Sein zustande kommt. Die fixe Gebundenheit an eine Formstelle macht das »An-und-für-sich-Stehen« der Zahl aus, das wir »ideale Existenz« nennen. Ist die Formsphäre einmal gegeben, aus der ein idealer

Gegenstand hervorgeht, so ist auch der Platz gegeben, an dem er in Objektivität sein »Sein« hat. So liegt es bei sämtlichen idealen Gegenständen. Nicht überall handelt es sich, wie gesagt, um Stellen, die durch Reihen gegeben sind. Immer aber ist ein durch formale Beziehungen innerhalb einer bestimmten Formsphäre »festgelegter Ort« vorhanden, an dem gerade dieser Gegenstand unverrückbar anzutreffen ist. Immer macht es das »Stehen« an dieser Formstelle aus, daß wir von »Sein« in möglicher Analogie zum realen Sein sprechen können.

8. Die apriorischen Gesetze

Wir wiesen darauf hin, daß die »Seinslosigkeit« der nur begrifflichen Gegenstände nicht in deren tatsächlicher »Wesenlosigkeit« oder essenzieller Leere, sondern speziell darin liegt, daß sie zwar »stehen«, daß aber dieses ihr »Stehen« kein in ihnen selbst begründetes ist. Das gleiche läßt sich von den Ideen sagen sowie von den ideellen [nicht den idealen] Gegenständlichkeiten wie der Zahl als solcher. Die letzteren beiden sind zwar nicht — wie die rein begrifflichen Gegenstände — ihrem Wesensgehalt nach, aber doch auch ihrem »Sein« nach von einem entsprechenden kognitiven Akt abhängig. Auch ihr »Stehen« gründet nicht in ihnen selber. Bei allen diesen Gegenständen können wir im Vergleich zum letztlich maßgebenden »Terminus« des *realen* Seins nur von einem *Pseudo-Sein* sprechen; immerhin von einem *Pseudo-Sein*, das ihnen wegen ihres »Stehens« zukommt. Es ist de facto ein rein transzendentes Sein.

Bei idealen Gegenständen dagegen kann erstmalig von »Sein« in näherer Analogie zum Dasein gesprochen werden. Wir wissen, weshalb: weil hier ein den Gegenstand selber auszeichnendes »Stehen« und damit eine Art An-und-für-

sich-Vorhandenheit gegeben ist. Zwar ist dieses ihr »Stehen« an einer bestimmten Seinsstelle insofern immer noch ein uneigentliches, als die betreffende Stelle mit dem Gegenstandsquale ein einziges Formganzes bildet. Aber immerhin ist das Stehen durch das Moment des An-und-für-sich unaufhebbar ausgezeichnet. An der Tatsache, daß in diesen idealen Gegenständen »allgemeine und notwendige« Gesetze gründen können, tritt das deutlich hervor.

Es wurde früher festgestellt,¹ daß die Wesenssachverhalte als Sachverhalte *xaft*⁵ *aüto* im engeren Sinne zurückzuführen sind auf ein ihnen zugehöriges »wesentliches Wesen«, das seinerseits in einer Wesenheit oder einem Eidos gründet und in Idee gesetzt als solches erschaut und durchforscht werden kann. Stellen wir jedoch die Sätze »Die Winkelsumme des ebenen Dreiecks ist gleich zwei Rechten« und »7 ist größer als 6« neben den Satz »Der Mensch besitzt einen freien Willen«, so empfindet man trotz der hier wie dort vorhandenen Notwendigkeit und Allgemeinheit eine eigentümliche Diskrepanz. Während man bei so etwas wie dem Menschen in die Tiefe des wesenhaften Wesens »Mensch«, die uns durch die Vermittlung der Idee gegenständlich wird, hinabsteigen muß, um die hier gründenden Wesenssachverhalte einsichtig in den Blick zu bekommen, braucht man bei jenen auf ideale Gegenstände bezüglichen apriorischen Gesetzen nicht zu entsprechenden Wesenheiten vorzudringen. Ich brauche das Eidos »Dreieckhaftigkeit« nicht im Auge zu haben, um zu dem apriorischen Sachverhalt der Größe seiner Winkelsumme zu gelangen. Deutlich ist das auch bei den idealen Gegenständen, die Sinnesqualitäten als solche darstellen. Dem Rot entspricht gewiß ein Eidos »Röte«. Um aber den apriorischen Satz eindeutig aufzustellen, daß Rot über Orange zum Gelb führt, ist es nicht notwendig, in das Eidos Röte hinabzusteigen. Es ist nur notwendig, auf die idealen Ge-

»Vgl. 1. Teil, B, j.

genstände »Rot«, »Orange«, »Gelb« selber zu sehen. Genau so wie ich nur den idealen Gegenstand »Dreieck« im Auge zu haben brauche, um die zu ihm gehörigen und in seinem Poion gründenden Gesetze zu entdecken. Wir bleiben unmittelbar an der Oberfläche seiner ideierten Gegebenheit.² Er ist selber qua idealer Gegenstand ein wesenhaft formal geschlossener. Diese seine eigene formale Geschlossenheit ist die unmittelbare Erkenntnisgrundlage für die hier aufstellbaren Sachverhalte *xad* outo*, nicht aber besteht die Erkenntnisgrundlage in einer zugrundeliegenden, den idealen Gegenstand in seinem Sosein letztlich bestimmenden Wesenheit. Wir unterscheiden also Wesenssachverhalte, die in der Tiefe des Eidos fundiert sind, von solchen, die in der Oberfläche des ideal-formalen Wesens gründen. Natürlich ist auch hier das Eidos letztlich »schuld« an dem Poion des betreffenden Gegenstandes, also in diesem Fall an seiner in bestimmter Weise gestalteten ideal-formalen Artung. Aber es ist etwas anderes, ob die Wesenssachverhalte aus diesem Eidos oder aus dem gegebenen Poion des Gegenstandes selber hervorgehend eingesehen werden. Das letztere ist *nur* möglich bei idealen Gegenständen, weil nur diese durch ihre formal geeinte und endgültig festgelegte Konstitution ein wesenhaft völlig »geschlossenes« Poion besitzen.³

Das an der gegenständlichen »Oberfläche«⁴ liegende essenzielle An-und-für-sich der idealen Gegenstände ist das Korrelat ihres unaufhebbaren »existenziellen« An-und-für-sich. Weil sie innerhalb einer bestimmten Formsphäre eine unverrückbare »Seinsstelle« besitzen, sind sie nach ihrem speziellen »Sosein« ebenso unverrückbar und untangierbar festgelegt. Ihre essenzielle Apriorität ist unabtrennbar von ihrer

² Diese »Oberflächlichkeit« widerstreitet natürlich nicht der Tatsache, daß es gegebenenfalls schwieriger und komplizierter Beweismöglichkeiten bedarf, um zu den entsprechenden apriorischen Gesetzen zu gelangen.

³ Vgl. den weiteren Text.

⁴ Die idealen Gegenstände sind nichts als »Oberfläche«.

»existenziellen« und ihre »existenzielle« von ihrer essenziellen. Sie sind, was sie sind, weil sie gerade an diesem formalen Ort sind, und sie sind an diesem formalen Ort, weil sie gerade das sind, was sie ihrem formalen Wesen nach sind. Die apriorischen Gesetze, die von den idealen Gegenständen gelten, sind deshalb alle formaler Natur. Sie geben entweder Beziehungen an, die aus der eigenen formalen Beschlossenheit des idealen Gegenstandes folgen oder aus seiner formalen Stellung innerhalb der ihn konstituierenden Formsphäre. Wir wollen es an dem Beispiel eines sinnlichen Quäle noch einmal illustrieren. Es ist etwas anderes, ob man sich in »so etwas wie Rot« und das mit ihm vorliegende Wesen vertieft, um es »als es selbst« vor dem geistigen Auge zur Entfaltung zu bringen;⁶ oder ob man dem idealen Gegenstand »Rot« oberflächenhaft ansieht, daß er über Orange zu Gelb führt. Letzteres ist ein formaler Sachverhalt⁷ auf der Farbenskala gibt.⁶ So ergeben sich zwei ganz verschiedene Gegenstandsschichten für echte Sachverhalte⁸ auf der Eidos begründete einerseits, die aus der fixen formalen Stelle des idealen Gegenstandes fließende andererseits.

⁶ Vgl. meinen Artikel »Farben, ein Kapitel aus der Realontologie« [Festschrift für Husserl, Ergänzungsband zum Jahrb. f. Philos. u. phänomen. Forschung, Halle 1929]. Hier habe ich ein weitgehend durchgeführtes Beispiel einer solchen echten Wesenserforschung der Farben gegeben.

⁸ Es ist allerdings bei so etwas wie einem sinnlichen Quäle, selbst wenn es wie hier in seiner kategorial-formalen Allgemeinheit als idealer Gegenstand gefaßt ist, nicht ganz einfach, die von uns so genannte »gegenständliche Oberfläche« von dem wesenhaften Wesen, aus dem sie erwächst, zu unterscheiden. Es kommt das daher, weil diese sinnlichen Qualia ganz und gar nichts anderes sind als gegenständliche Erscheinungsoberfläche.

Vergleichen wir jene »ewigen Bestände«, die wir mit Hering Wesenheiten oder Eiden nennen und die das wesenhafte Wesen der entsprechenden Gegenstände begründen, mit dem, was wir bisher in den »idealen« oder »ideellen« Bereichen angetroffen haben, so zeichnen sie sich gegenüber alledem durch die Fülle ihres Gehaltes aus. Die idealen Gegenstände, insbesondere die bloßen z.B. logischen Formgegenstände, die doch ebenso wie die Eiden sachliche Fundamente von Sachverhalten *xcrfP* *atiró* sein können, nehmen sich neben den Wesenheiten wie formale Gespenster aus.

Es ist jedoch gar nicht korrekt zu sagen, die Wesenheiten zeichneten sich durch die Fülle ihres Gehaltes aus. Denn näher besehen haben sie nicht einen Gehalt, der sie irgendwie auszeichnen könnte, sondern sie sind ganz und gar nichts weiter *als* »Gehalt« und zwar als Gehalt je ganz bestimmt charakterisierter Art. Das Eidos »Röte« ist nichts weiter als Röte, ist ganz und gar Röte. Es kann kein weniger oder mehr dieser Röte geben, eben weil es die Röte an und für sich ist. Hier ist nicht ein Etwas rot, so wie irgendein Gegenstand rot ist. Es ist hier aber auch nicht ein Etwas als »Rot« bestimmt, so wie diese Farbe als »Rot« bestimmt ist.¹ Auch dieses »Rot« schlechthin ist durch Röte oder durch Rotsein zu dem gemacht, was es ist. Bei dem Eidos dagegen wird nichts durch Röte oder durch Rotsein qualifiziert. Es ist die Röte selber, die wir vor Augen haben. Hier gibt es kein Etwas, das Träger, wenn auch nur formaler Träger² eines Quäle wäre. Nein, es ist ganz und gar nichts weiter da als einWas-Sein, eine bloße Essenz, ein bloßes Wesensquale, eine bloße So-heit. Wir können sinnvoll nicht nur sprechen von der *íjtjtórrjg* des Pferdes, sondern auch von der *ÍJtJtÓTqg* *xaft' airro*, nicht nur von der Röte einer Farbe, sondern auch von der

¹ Vgl. J. Hering, a. a. **0.**, S. 508. ² Vgl. unten S. 79 ff.

Röte an und für sich. Wir meinen dann etwas, was in sich völlig frei ist von einer Beziehung auf Gegenstände, etwas, das ist, was es ist, mag es reale oder ideale Welten von Gegenständen geben oder nicht. Sie sind denkbar ohne eine entsprechende reale oder ideale Welt. »Sie sind nicht... bedürftig eines Trägers, sondern, wie sich intuitiv evident einsehen läßt, selbständig und in sich ruhend.«³ Und noch einmal die merkwürdige Aussage von Jean Hering: »Die Wesenheit oder das slöög ... fristet nicht wie der Gegenstand ihr Dasein durch Teilhaben [pefts|ig] an etwas außer ihr, welches ihr >Wesen< verleihen würde, so wie sie selbst dem Gegenstände, sondern sie schreibt sich selbst, wenn man so sagen darf, ihr Wesen vor. Die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen nicht außer ihr, sondern voll und ganz in ihr selbst. Sie ist und sie allein eine ITPQTH OY2IA.«⁴

Hering lag eine falsche Hypostasierung gewiß fern. Er bittet in einer Anmerkung selber, nicht mehr in seine Worte hineinzulegen, als sie ausdrücklich besagen. Dennoch müssen wir im Hinblick auf eine letztlich entscheidende ontologische Klarstellung von weittragender Bedeutung an diesem Punkt ansetzen. Was kann und darf hier ^{jecqcott)} oüaia, ja oüaia überhaupt besagen? Ovaia ist zunächst Wesenheit. Wenn man sie in dieser präzisen Bedeutung als reine So-heit, als Essenz schlechthin nimmt, kann nichts gegen die hier gebrauchte Verwendung des Ausdrucks gesagt werden. Seine Anwendung ist aber in diesem Fall nichts weiter als eine Tautologie: Wesenheit ist Wesenheit. Sofern Wesenheit das Wesenhafte selbst und als solches oder die reine So-heit selber ist, ist sie gewiß auch ^{jpcörr)} oüoia. Die einzelnen Wesenheiten sind in der Tat die Urbilder alles Soseins, alles Wesens, aller Essenzialität, während sie selber, durch die alles andere essentialiter bestimmt ist, essentialiter auf sich selbst beruhen.

³ u.⁴ J. Hering, a. a. O., S. j io f.

Der Ausdruck »ovola« ist jedoch außer seiner Verwendung für Wesen oder Wesenheit auch als Bezeichnung für »Substanz« in die philosophische Terminologie eingegangen. Mit »Substanz« aber betreten wir eine andere Region. Wir kommen aus dem rein Essenziellen ins Existenzielle. Ist es anständig, die Eiden auch als »Substanzen« zu bezeichnen? Wir wollen hier nicht um Termini streiten. Es geht allein darum, ob eine Wesenheit in irgendeinem möglichen Sinne als »Seiendes« angesprochen werden kann.

Es ist sehr bemerkenswert, daß wir hier nicht eigentlich von »Etwassen« sprechen können, sondern nur von »Wassen«. Damit ein »Etwas« gegeben sein soll, muß ein Träger vorhanden sein, der durch ein bestimmtes »Was« ausgezeichnet ist. Vergleichen wir diese reinen »Wasse« mit den charakterisierten idealen Gegenständen. Diese besitzen in der Tat eine Essenz und sind selbsthafte Träger dieser Essenz. Weil sie einen festen, wenn auch nur formalen Seinsort haben, »stehen« sie an und für sich »da«. Sie »stehen« gewissermaßen in und mit ihrer Essenz »da«. Sie sind mit derselben bekleidet. Die Wesenheiten aber stehen nicht da. Wenn man sie als »dastehende« sieht, hypostasiert man sie fälschlich. Es ist nichts vorhanden, was stehen könnte, kein Etwas, das mit einem Was bekleidet wäre. Hering sagt deshalb: sie »ruhen« in sich. Aber auch dieser Ausdruck ist mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen. Denn im eigentlichen Sinne »stehen« sie weder, noch »ruhen« sie, noch »tun« oder »leiden« sie sonst etwas. Schon wenn dieses »sie« in irgendeinem subjekthafte[n] Sinne gemeint wäre, hätte man sie in einer inadäquaten Weise im Blick. Es gibt sie, aber sie »sind« nicht. Darum kann man auch direkt von ihnen nichts weiter aussagen als ihr totales, allgemeines oder spezielles Was-sein: Röte ist eine Wesenheit; Röte ist Röte und nicht Bläue. Denn es gibt hier keine Beschaffenheiten, weil es keinen Beschaffenheitsträger gibt.

Immerhin kann man von ihnen etwas aussagen. Von allem, was es gibt, kann man Aussagen machen, denen Sachverhalte entsprechen müssen. Gemäß unseren früheren Analysen müssen also doch auch reine Wesenheiten »Träger eines Selbstverhaltens« sein und insofern Gegenstände. Sie müssen es sein in jenem weitesten Sinne, den wir früher⁵ nach und mit Philipp Schwarz gekennzeichnet haben. Dann sind aber auch Wesenheiten zum mindesten Träger eines sachverhaltsimmanenten »seins«? Ganz gewiß. Wenn aber das, dann sind sie auch selber irgendwie »Seiende«. Denn es ist nicht möglich, *an* einem »Etwas« seinshaft-sachverhaltsmäßig »etwas« zu entfalten, was selber keinerlei »Sein« besitzt. Es sieht nunmehr so aus, als ob hier ein sachlicher Widerspruch läge. Sind wir doch jetzt sogar gezwungen, in Bezug auf die Wesenheiten von »Etwassen« zu reden: »subjekthaften Etwassen«, von denen alles mögliche seinshaft-sachverhaltsmäßig prädiiziert werden kann. Es ist ja unbestreitbar, daß von den Wesenheiten z.B. der impersonal existenziale Sachverhalt gilt, daß es »sie gibt«. Und daß ihnen dieses »Es-geben« überdies seinsmäßig zugeschrieben werden muß. Sind hiermit unsere aufgestellten radikalen Unterschiede nichtig geworden: der Unterschied zwischen den »Etwassen« und den bloßen »Wassen«, zwischen dem realiter oder idealiter oder auch nur transzendental »Seienden« und dem, was »es« lediglich »gibt«?

Beide Aspekte haben natürlich ihre sachliche Stelle. Man muß die Stelle nur in beiden Fällen genau bezeichnen. Was über das sachverhaltsimmanente »sein« und das mit ihm eng zusammenhängende gegenständliche »Sein« in Bezug auf alles, was »es gibt«, — also auch die Wesenheiten — gesagt wurde, ist völlig evident. Evident ist aber auch, daß die Wesenheiten als reine Washeiten ein grundlegend anderes »Sein« besitzen als alles sonstige »Seiende«: eben das »Sein« des bloßen »es gibt«. Allzu eindrucksvoll drängt sich vor

⁵ Vgl. i. Teil, A, 4.

dem exakt geistigen Blick das in letzter sachlicher Instanz Wesensbegründende der Wesenheiten auf, als daß übersehen werden könnte, daß sie alles *andere* qualifizieren und deshalb nicht selber »Träger« von Qualitäten zu sein vermögen. Damit sind sie aber auch keine Gegenstände, damit aber auch nicht seiend in irgendeinem, man möchte sagen, normalen Sinne. Und doch »sind« sie — als reine Qualia — urtümlicher als irgendetwas sonst.

Wir müssen eben »Gegenstand« und »Gegenstand«, »Sein« und »Sein«, »Sosein« und »Sosein« unterscheiden. In dem absolut formalen⁶ und allgemeinen Sinne, in dem Ph. Schwarz das, was »Gegenstand« und was »Selbstverhalten« ist, gefaßt hat, sind auch Wesenheiten Gegenstände und haben auch Wesenheiten ein Selbstverhalten. Zu diesem Selbstverhalten gehört, wie wir wissen, auch so etwas wie »Verschiedensein von« oder »Gleichsein mit«. Wenn es nicht so wäre, könnte man von Wesenheiten keine wahren Aussagen machen. Gleichwohl bleibt bestehen, daß Wesenheiten keine *gegenständlichen* Gegenstände sind,⁷ d. h., sie sind als »Gegenstände« gleichwohl gegenstandslos. Genau um diese höchst merkwürdige Gegenstandslosigkeit geht es uns hier.

- »Formal« steht nicht etwa im Gegensatz zu »realistisch« — eine Meinung, der heute weithin gehuldigt wird. Die Welt [eingeschlossen alles, was es gibt] hat höchst komplizierte formale Grundstrukturen, mittels deren sie konstituiert ist. Dieselben herauszuarbeiten, gehört zu dem philosophisch Wichtigsten, was es gibt. Durch sie erhält die Welt erst die tiefgegründete architektonisch reich gegliederte Realität, die sie besitzt.

⁷ Diese Duplizität der Ausdrücke, die zu einer Triplizität werden kann, ist ein wesentliches Mittel, die spezifischen Differenzen bei ontologisch kategorialen Verhältnissen zum Ausdruck zu bringen, für die besondere Ausdrücke, weil unterscheidende Begriffe und Kategorien, fehlen. Sie zeigen zugleich die verwandtschaftlichen Beziehungen an, in denen eine Sachlage zur ändern trotzdem steht. Wesenheiten sind zwar keine *gegenständhaften* Gegenstände, aber dennoch können sie Gegenstände sein. Sie besitzen zwar kein *seinshaftes* Sein, aber dennoch besitzen sie das seinslose Sein des puren »es gibt«.

Denn sie hängt zusammen mit der einzigartigen Seinsweise der Wesenheiten, die eine seinslose Seinsweise ist. Versuchen wir, die Gegenstandslosigkeit und Seinslosigkeit der puren Wesenheiten noch etwas deutlicher herauszuarbeiten. Wohl kann man eine Wesenheit durchforschen und ihre Konstituentien entdecken. Aber es wird dadurch nicht ein Etwas aufgebaut, das die Konstituentien als »seine« ihm zukommenden Formelemente besäße, so wie etwa das Dreieck drei Seiten »hat«. Aus ihren Konstituentien resultiert die betreffende Wesenheit auf solche Weise, daß die Konstituentien in ihrer Resultante — der Wesenheit — gleichsam verschlungen werden. Man kann sie nicht und niemals an ihr finden. Denn es gibt keinerlei »an ihr«.

Denken wir zurück an jene bloß begrifflich-formalen »Gegenstände«, jene Begriffsschemata, die wir »Begriffsgegenstände« nannten. Wir sagten von ihnen, daß sie kein eigenes Wesen besäßen. Sie sind essenziell gewissermaßen nichts. Sie sind nur das, als was sie begrifflich gefaßt worden sind. Aber in dieser begrifflichen Gefaßtheit »stehen« sie doch nunmehr »da«. Sie sind als solche hingestellt. Aber weder sie noch die Wesenheiten sind Gegenstände im Vollsinn. Ein eigentlicher Gegenstand ist selbsteigenes Subjekt eines eigenen Wesens. Er ist ein seinem eigenen Sosein selber Unterstehendes. Er ist nicht nur »etwas« im essenziellen Sinne, nicht nur ein So-seiendes; er ist auch »etwas«, ein *So-seiendes* nämlich, weil er dieses »Was« als subjekthafter Träger auf sich hat. Sowohl bei den Begriffsgegenständen wie bei den Wesenheiten fehlt das, was sie zu selbsthaft gegründeten Gegenständen machen könnte, allerdings aus radikal entgegengesetzten Gründen. Die puren Begriffsgegenstände, das Nichtseiende zum Beispiel, sind das, was sie sind, nur in begrifflicher Projektion, die zugleich eine Objektion ist. Sie sind lediglich das, als was sie begrifflich gefaßt worden sind. In dieser begrifflichen Gefaßtheit stehen sie zwar nunmehr

da, sind hingestellt, aber sie haben keinen Gehalt außer demjenigen, der mit ihnen transzendental-begrifflich hinausprojiziert ist. Sie haben keinen Gehalt, der in ihnen selber gründete. So sind sie auch nicht selbsteigene Träger eines eigenen Gehaltes. Sie haben zwar in sehr entfernter Analogie zu wahren Gegenständen eine Art »Stelle«. Aber sie stehen weder auf sich noch unter sich. Sie haben weder selbsteigene Existenz [Selberkeit des Seins] noch Essenz [Selberkeit des Soseins]. Sie sind *nichts als »Gegenstände« ohne jede Selberkeit*: Gegenstandsschemata.

Es tritt hier heraus, daß wir noch eine dritte Art dessen, was Gegenstand heißen kann, unterscheiden müssen. Bisher hatten wir i. den Gegenstand in absolut formaler, schlechthin allgemeinsten Bedeutung. Sie kommt allem zu, was »es gibt«;

2. hatten wir den Gegenstand in eigentlicher Vollbedeutung, der als solcher selbsteigener Träger eines eigenen Was ist;⁸ nunmehr haben wir 3. den »bloßen« Gegenstand, das rein begrifflich Projizierte oder Objizierte, das pure Begriffsschema. Dieses bildet den Gegenpol zu dem, was eine Wesenheit ist. Wir nannten sie den gegenstandslosen Gegenstand. Man kann im vergleichenden Unterschied zu der *bloßen* Gegenständlichkeit der Begriffsgegenstände auch von einer absoluten Gegenstandslosigkeit der Wesenheiten sprechen. Denn wenn jene *nur* »hingestellt« sind ohne jeden selbst-eigenen Seins- und Wesensgrund, so sind diese schlechthin nicht hinstellbar, überhaupt nicht objizierbar, überhaupt nicht zu vergegenständlichen. Die Begriffsgegenstände sind keine eigentlichen Gegenstände, weil sie, obzwar »stehend«, keinerlei selbsthaften Gehalt besitzen. Die Wesenheiten sind keine Gegenstände, weil sie zwar selbsthaften Gehalt und selbsthaftes »Sein«⁹ besitzen, aber in keiner Weise »stehen«.

⁸ Wir werden sehen, daß diese zweite Bedeutung erst bei dem real Seienden vollgültig verwirklicht ist. Vgl. 2. Teil, 11.

⁹ Vgl. später im Text S. 85 f.

Befinden sich die reinen Begriffsgegenstände in absoluter transzendentaler Seinsabhängigkeit, so befinden sich diese bloßen »Gehalte« in absoluter Seinsunabhängigkeit, die jedoch mit keinerlei selbsthaftem Stehen und objektivem Entgegenstehen verbunden werden kann. Welch ein Abgrund zwischen beiden: nichts als gegenständlich-transzendente Schemata dort—nichts als gegenstandslose seinsunabhängige Qualia hier. Dennoch sind beide in dem einen wesentlichen Negativum zusammenfaßbar, daß sie keine eigentlichen Gegenstände darstellen.

Stellen wir nunmehr die reinen Begriffsgegenstände einerseits, die Wesenheiten andererseits den idealen Gegenständen gegenüber. Erst hier, bei den idealen Gegenständen, haben wir es mit eigentlichen Gegenständen in dem gekennzeichneten Sinne zu tun. Die Zahl 3 präsentiert nicht nur das Wesen von »Zahl drei« [wie eine Wesenheit], sondern sie hat als subjekthafter Träger dieses Wesen selber an sich oder auf sich. Damit »steht« sie nicht nur in transzendentaler Objektion [wie ein Begriffsgegenstand], sondern sie untersteht auch selbsthaft dem eigenen Gehalt. Wir wissen, wie diese Art persönlichen Trägerseins¹⁰ bei idealen Gegenständen zustandekommt: durch ihre fixe Stelle innerhalb einer bestimmten Formsphäre. Wir nennen jetzt diese eigentlichen Gegenstände: »substanzielle« Gegenstände, wobei sehr zu beachten ist, daß »substanziell« in Anführungszeichen steht und in diesen Fällen immer zu stehen hat. Denn es handelt sich nicht etwa schon um eigentliche Substanzen, sondern um Gegenstandsarten, die nur in Analogie zu eigentlichen Substanzen »substanziell« genannt werden können. Diese Analogie besteht aber, während sie bei Wesenheiten einerseits, bei reinen Begriffsgegenständen andererseits nicht zu finden ist.

¹⁰ Eine ganz andere, neue Stufe ist die persönliche Trägerschaft bei wirklichen Substanzen, auf deren Seinsweise wir schließlich hinauswollen. Vgl. 2. Teil, 11.

Wir sind vorbereitet genug, um nach dem möglichen Sinn des »Seins« bei Wesenheiten zu fragen. Wir sprachen von der radikalen Seinsunabhängigkeit der Wesenheiten. Das bedeutet, daß es sie gibt, ob irgend jemand sie »hat«, sieht, faßt oder gar entwirft. Sie ruhen als pure Qualia seinshaft in sich ohne Bezug auf irgendeine, jedenfalls keine gesdhöpfliche,¹¹ cogitatio. Reden wir nun doch wieder von »ruhen« und »seinshaft«? Gewiß, aber von einem »Ruhen« oder besser »Auf-sich-selber-Beruhens« und einer »Seinshaftigkeit«, die mit gegenständlicher Seinshaftigkeit nichts, aber auch gar nichts zu tun hat. Wir müssen jedoch noch genauer sein. »Keine gegenständliche Seinshaftigkeit!« Das bedeutet nicht nur, daß man die Wesenheiten nicht vergegenständlichen kann. Es bedeutet vor allem und grundlegend, daß sie sich nicht selber selbsthaft unterstehen. Sie besitzen keine Selberkeit, in der ein ihnen eigenes Sein oder Sosein gründen könnte. Sie sind nichts als selbstloses Sosein. Im Verlauf unserer gesamten Ausführungen werden wir sehen, daß die »Selberkeit« die ontologische Wurzel alles realen Seins ist: als das Sich-selber-im-Sein-und-Sosein-Unterstehen.¹²

» Auf die wesentliche Frage, ob Wesenheiten »seinsabhängig« von Gott sind, wollen wir nur hinweisen. Es müßte eine Seinsabhängigkeit sein, die die Absolutheit ihres »Auf-sich-Beruhens« nicht zerstörte; andererseits aber können sie nicht so etwas wie eine »Macht« neben Gott darstellen.

» Vgl. meine »Realontologie«, a. a. O. Diese Selberkeit nach Sein und Sosein mündet übrigens auf höchster, eigentlicher Daseinsstufe im personhaften Sich-selber-Können nach Sein und Sosein, was in der »Realontologie« noch nicht ausgeführt wurde. Vgl. im vorliegenden Buch 2. Teil, 13. Man beachte, daß das, was wir hier eigentliche, »substanzielle« Gegenstandshaftigkeit nennen, in keiner Weise auf die bloße Objektivität beschränkt ist. Diese stellt mit den bloßen Begriffsgegenständen die unterste, noch ganz leere und uneigentliche »gegenständliche« [nur gegenständliche] Stufe dar. Die eigentliche Gegenstandshaftigkeit der realen Dinge ist fundiert in ihrem substanziellen Auf-sich-selber-Stehen. Was nach Sein und Sosein auf sich selber steht, kann auch gegenständlich werden: auch die menschliche Person, die sich radikal nach

Genau diese Selberkeit fehlt den Wesenheiten. Sie fehlt ihnen restlos. Sie stehen nicht auf sich selbst. Sie sind auch nichts Hingestelltes, wie die Begriffsschemata. Wesenheiten sind so gegenstandsfremd, daß sie sich als solche nicht einmal vergegenständlichen lassen. Sie entziehen sich dem vergegenständlichen Zugriff. Nur in der konkreten Realisierung, wenn sie das Wesen der Gegenstände fundieren, oder in der Idee sind sie indirekt faßbar. Die So-heit »Mensch« oder die »Mensch-heit« ist mir entweder indirekt in der den einzelnen konkreten Menschen zum Menschen formenden Wesensartung faßbar oder in dem abstrakt als Idee für sich gesetzten »so etwas wie der Mensch«. Durch das gegenständliche Transparent dieser Idee hindurch erfasse ich, wie früher ausgeführt, die Wesenheit in einem schwer zu beschreibenden Akt und entdecke ihre Konstituentien. Sobald ich sie aber selber und als solche vergegenständliche, was im Grunde unmöglich ist, verfälsche ich sie und schaffe anstatt ihrer eine Hypostase. Das echte Vergegenständlichen der Wesenheit durch das Mittel der Idee ist ein transzendentaler Akt. Die ideelle Fassung gehört nicht zum »An-sidi« der Wesenheiten. In ihrem »An-sich« sind sie unerreichbar. In ihrem »An-sich« sind sie keine Substanzen, die sich selber seinsmäßig unterstehen und denen man daher irgendwie und -wo »begegnen« könnte.¹³ Wie sollte man das?

Was nun aber macht ihr selbsteigenes »Sein« und »Sosein« aus? Sie sind reine Qualia, reine Washeiten, reine Wesensbestände. Als solche geben sie allem ändern, was es auch sei, sein Wesen, eine Bedeutung im Zusammenhang des Seien-den überhaupt, seinen Sinn, seinen Logos; Wesenheiten sind ja doch selber durchforschbar. Sie sind nicht stumme und ihrem Sein und Sosein »selber kann«. Dies sei gegen die Grundkonzeption der Existenzphilosophie gesagt.

» Allem, was sich selber untersteht, kann man begegnen, insbesondere allen Beständen der realen Welt. Den idealen Gegenständen kann man geistig begegnen.

blinde¹⁴ Götter, die je auf einem Thron sitzen. Man kann sie durchsichtig machen. Man kann ihr Geheimnis bis zu einem gewissen Grad aufbrechen und aufleuchten machen. Das bedeutet aber doch nichts anderes, als daß sie »voller Sinn« sind. Ja, sie sind selber ganz und gar Sinn, ganz und gar [objektiver] Logos. Sie sind *nichts als Sinn und Logos*. Jede Wesenheit, die irgendein Gegenständliches qualifiziert und ihm *sein* Wesen verleiht, verleiht ihm dadurch seinen Logos. Die Welt in all ihren realen und idealen Beständen ist voller Sinn. Wesensforschung treiben heißt jedes Seiende — alles was es gibt — nach seinem ihm immanenten Wesen und Sinn aufbrechen. Das ist nur möglich in der Ideierung, die dieses Wesen als solches vergegenständlicht. Der Weg führt hier zu einem Sinnkosmos, innerhalb dessen j edes »Wesen« seine Stelle hat. Denn aller Sinn alles Seienden steht in irgendeinem Sinnzusammenhang mit allem ändern. Es ist nur notwendig, im unendlichen Netz der Sinnbezüge den oft sehr komplex gebildeten Knotenpunkt zu finden, an dem gerade *diese* Wesenheit ihren »Ort« hat. Ein großer Teil der Wesensforschung besteht darin, einen solchen speziellen Sinnort im xoapog vojTos, wie man sagen kann, zu finden.

Wieder kommen wir auf »Orte«, auf »feste Seinsstellen«, Aber welch ein Unterschied zwischen den festen Seinsstellen der idealen Gegenstände und denen der Wesenheiten. Die ersteren machen die betreffenden Gegebenheiten, die logischen, mathematischen, sinnlich bestimmten zu quasi gegenständlich aufgerichteten, zu quasi selbsthaft seienden. Die Orte der Wesenheiten dagegen sind nur Stellen im Sinnkosmos, weil die Wesenheiten selber *nichts anderes* sind als »Sinn«. Objektiver¹⁵ Sinn, auf sich selbst beruhender Sinn,

¹⁴ »Blind«, so wie eine Fensterscheibe blind ist, durch die man nicht hindurchsehen kann.

¹⁵ Diese Objektivität hat nichts mit Objektion zu tun, der sich die Wesenheiten gänzlich entziehen. Sie besitzen eine objektive Objektivität. Das Objizierte ist dagegen ein subjektiv Objektives.

nichts als Sinn, letztlich unaussdiöpflicher Sinn. Sein und Sinn sind die beiden Grundpfeiler alles Seienden. So hat auch jeder Sinnbestand sein »Sein«, jede pure Wesenheit ihr »Sein«? Ja, aber kein Selberkeitssein, sondern ein bloßes und pures Wesenssein, ein bloßes *Sinnsein*. Wie der pure Begriffsgegenstand ein bloßer, selbstloser Gegenstand ist und deshalb nichts *eigentlich* »Seiendes«, so ist die pure Wesenheit ein bloßes, selbstloses, sinnpräsentierendes Quäle und deshalb ebenfalls nichts *eigentlich* »Seiendes«. Freilich, aus dem Sein kann man sich nicht herauswickeln, aber es gibt eine analogia essendi. Unter solchem Aspekt ist jedoch jedwede Hypostasierung der Wesensbestände vermieden, obwohl sie unergründlich und urtümlich in sich »ruhen«—ohne jeden Bezug auf irgendeine gesdhöpfliche cogitatio.¹⁶ Aber eben als bloße, selbstlose, unausschöpfbare Sinnbestände.¹⁷

io. Zusammenfassung

1. Die Begriffsgegenstände sind *bloße* »Gegenstände« ohne selbsteigenes Sein und Sosein und besitzen deshalb nur ein transzendentes »Sein«.
2. Die Ideen sind transzendente »Gegenstände« mit eigenem Sosein und besitzen deshalb zwar kein selberhaftes Sein, aber ein selbsthaftes Sosein. Sie sind nur scheinbar selbstseiend.
3. Die idealen Gegenstände sind kraft ihres fixen Seinsortes formal für sich »stehende« Gegenstände und besitzen deshalb eine Art »selbsthaften« Seins in näherer Analogie zum real Seienden.

¹⁶ Vgl. Anm. 11, S. 84.

¹⁷ Vgl. hierzu auch F. G. Sdimücker, *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis*, Diss. München 1956; Wolfgang Behler, *Realität und Ek-Sistenz*, Diss. München 1956.

- 4- Die Realentitäten sind selbsthafte Träger ihres Seins und Soseins und deshalb *eigentlich* seiend [vgl. den 2. Teil].
5. Wesenheiten sind reine Qualia oder Sinnbestände von radikaler Selbstlosigkeit und deshalb als solche weder transzendental objizierbar, noch scheinbar selbstseiend, noch in näherer Analogie zum real Seienden selbstseiend. Aber sie besitzen ein absolut unabhängiges Sinn-Sein.
6. Alle unter 1—5 genannten Gegebenheiten besitzen jedoch ein »gegenständliches Sein« in schlechthin formalem und allgemeinem Sinne — als Quell- und Beziehungspunkte von Sachverhalten und immanent existenziellem »sein«.

Zweiter Teil
REALES SEIN
UND SEINE BEIDEN GRUNDMODI

ii. Realität als solche

Die Frage nach dem Wesen des realen Seins ist das Urproblem der Ontologie. Sie knüpft an die selbstverständliche Unterscheidung zwischen Was-sein und Daß-sein an. Oder zwischen essenzieller und existenzieller Bestimmtheit. Mit dieser Unterscheidung stehen wir zunächst noch im Felde von Sein überhaupt in seiner allgemeinsten, rein abstrakten Bedeutung bloßer Vorfindlichkeit. Die bloße Vorfindlichkeit geht am genauesten in die sprachliche Wendung »es gibt« ein. Es gibt die imaginäre Zahl $y \sim i$, es gibt die Idee des Guten, es gibt die Gattung Mensch, es gibt aber auch Bäume, Tiere, Menschen; es gibt Träume und Phantasieen, Gedanken und Vorstellungen, es gibt Urteile, Sachverhalte und Sätze, es gibt Wahrheit und Irrtum, es gibt Gesellschaften und Staaten, es gibt Geschichte und Naturwissenschaft, es gibt transzendente Mächte, für den Gläubigen gibt es Gott. Dieses allgemeine »es gibt« soll hier nur die Folie darstellen für das fundamental Besondere von wirklicher, eigentlicher, wahrer Existenz, das heißt von Realität oder Existenzialität. Es gibt den Allgemeinbegriff Mensch; es gibt die Idee Mensch; es gibt aber auch wirkliche Menschen. Wohl besteht ein weitgehender essenzieller und dementsprechend auch existenzieller Unterschied zwischen einem Allgemeinbegriff und einer Idee und wiederum zwischen diesen und den »ideellen Gegenständen«, wie im i.Teil dieses Buches gezeigt worden ist. Im Vergleich aber zur Seinsweise eines Wirklichen liegen sie dennoch auf einer analogen, nämlich »ideellen«¹ Seinsebene. Zwischen ihr und derjenigen der Wirklichkeit liegt ein Abgrund von Seinssinn.⁸

¹ Trotz des im i.Teil herausgestellten Sinnes von »Seinsselbständigkeit«, der den idealen Gegenständen zukommt.

* Der Abgrund von Seinssinn bleibt, obwohl die idealen Gegenstände eine Art seinshafter Selbständigkeit besitzen.

Der Unterschied zwischen essenzieller und existenzieller Bestimmtheit ist bei ideellen Gegebenheiten ein formaler. Ihr »Sein« ist mit ihrem Sosein ohne weiteres gegeben und gegründet in ihm. Die imaginäre Zahl pi »existiert«, weil sie ist, was sie ist. Weil sie »etwas« ist, *ist* sie. Ihr »Sein« fügt zu ihrem »Etwassein« nur einen anderen formalen Aspekt hinzu. Obwohl auch hier von der Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Was-sein und Daß-sein gesprochen werden muß, läßt sich doch durch diese Unterscheidung das Daß-sein vom Was-sein nicht reell trennen.

Das erwähnte Fundierungsverhältnis begründet eine unaufhebbare formal-funktionelle Abhängigkeit des Daß-seins vom Was-sein. Das Sein des bloß »ideal« Vorfindlichen läßt sich nur »angreifen«, sofern das Wassein angegriffen werden kann. Was hier zum Beispiel von essenzieller Wesenhaftigkeit oder essenzieller Apriorität ist, ist damit auch existenziell unangreifbar; es läßt sich von der »Tafel des Seins« nicht fortstreichen.

Den Menschen wie alle Realentitäten gibt es nicht nur der Idee nach. Es gibt sie auch wirklich. Die ganze Seinssituation ist mit einem Schlage verändert. Sie läßt sich im Hinblick auf das soeben Ausgeführte aufs leichteste, wenn auch zunächst nur obenhin formal, kennzeichnen. Bei den Realentitäten ist eine Zurückführung der existenziellen Bestimmtheit auf die essenzielle eine wesenhafte Unmöglichkeit. Die Menschen existieren nicht deshalb, weil sie ihrer essenziellen Bestimmtheit nach das sind, was sie sind. Sondern sie sind, *weil* sie sind. Sie sind vorfindlich, weil sie eben existieren. Hier begründet sich das Sein im Sein, nicht in der Washeit.

Damit ist von vorneherein ein letzter Aufschlußpunkt für das Wesen der Realität in vorläufige Sicht gekommen. Die Vorhandenheit des real Existierenden läßt sich selber nur existenziell, nicht essenziell begründen. Auf der seinshaften Seinsgegründetheit ruht das ganze Wesen der Realität.

Diese Seinsgegründetheit des realen Seins ist es, die wir im folgenden tiefer zu erhellen haben.

Was kann es bedeuten, Sein durch Sein bestimmen zu wollen? Ist das nicht entweder eine Tautologie oder ein böser Zirkel? Formulieren wir noch einmal: reales Sein ist seinsmäßig bestimmtes Sein. In dieser Formulierung ist von »Sein« nicht nur in zweifachem, sondern sogar in dreifachem Sinn die Rede: i. in dem allgemein begriffenen Sinn purer Vorhandenheit, sofern das wirklich Seiende ebenfalls ein Vorhandenes ist wie alles Seiende schlechthin; 2. ist die Rede von dem real Seienden, das in der seinsmäßigen Besonderheit seines realen Bestehens näher bestimmt werden soll; 3. von einem seinsmäßigen Moment, durch das jenes allgemeine Sein purer Vorhandenheit zu dem Sein spezifisch realer Existenz »spezifiziert« wird. Wieder ist zu fragen: was kann das bedeuten? Wie kann »Sein« durch ein Seinsmoment zum wahren, eigentlichen Sein bestimmt werden?

Zunächst dies: Realität ist überhaupt keine eigentliche Spezifikation des allgemeinen Seins. Sein schlechthin und reales Sein stehen nicht in genauem Verhältnis von Gattung und spezifischer Differenz.³ Denn eine Gattung kann niemals dadurch spezifiziert werden, daß man sie zu sich selbst »hinzufügt«. Die allgemeine Gattung Tisch spezifiziert sich zum hölzernen Tisch nur durch die Hinzufügung einer anderweitigen näheren Bestimmung, des »hölzern«, nicht aber durch nochmalige »Komplikation« mit dem allgemeinen Tisch-

³ Eine ähnliche, wenn nicht gar dieselbe Bedeutung hat wohl der 1. Art. in den »*Quaestiones Disputatae de Veritate*« von Thomas v. Aquin [in der Übersetzung von Edith Stein, Breslau 1931, S. 3], in dem er unter anderem sagt: »... denn die Substanz fügt nicht zum Seienden irgendeine Differenz hinzu, die eine zum Seienden hinzugefügte Natur bezeichnen würde, sondern mit dem Namen Substanz wird ein spezieller *Seinsmodus* [von mir hervorgehoben] bezeichnet, nämlich ein für sich selbst Seiendes [*per se ens*] ...« Wie wir sehen werden, sind in der Tat Realität und Substantialität korrelative Begriffe.

charakter selber. Etwas Derartiges liegt aber in jener Bestimmung von Realität vor. Hier wird in der Tat die allgemeine Gattung »Sein« durch »Komplikation« mit sich selbst zudem Spezifischen des realen Seins »abgewandelt«.

Wir müssen diese immer noch formal abstrakten Angaben in die volle Sicht der konkreten Phänomene zu bringen versuchen. Man kann hier nichts besseres tun, als eine Ausdrucksweise aus Heideggers »Sein und Zeit« aufzugreifen: »Dasein steht in einem Seinsverhältnis zu seinem eigenen Sein.«⁴ Heidegger will allerdings ausdrücklich und ausschließlich mit dieser Bestimmung nur die Existenzweise des ichhaften Seins betroffen sehen, das er »Dasein« nennt. Dieses Dasein soll gerade hiermit von dem Sein alles übrigen »Seienden« abgehoben werden. Uns dagegen erscheint es als das wesenhafte Charakteristikum *alles* real Seienden überhaupt, daß es in einem »SeinsVerhältnis zu seinem eigenen Sein« steht. Oder, um wiederum eine Heideggersche, bei ihm ebenfalls nur auf das »Dasein« bezogene, Terminologie auf das real Seiende überhaupt anzuwenden: das real Seiende steht als solches im »eigenen Seinkönnen seines Seins«. Es »ist« nicht nur einfachhin vorhanden, sondern es hat den »Grund« zu seinem eigenen Sein oder zu seiner eigenen Vorfindlichkeit in sich selber.

In meiner »Realontologie«⁶ stellte ich fest, daß eine Realentität selbsteigener Träger ihrer eigenen *Washeit* sei, daß sie also ihrem eigenen Sosein selber zugrunde liege. Dieses Verhältnis wurde dort das »hypokeimenale« Wesen von

⁴ Im allgemeinen möchte ich bemerken, daß ich nicht umhin konnte, öfters von den äußerst glücklichen und ontologisch nicht mehr entbehrlichen existenzial-analytischen Fassungen Heideggers Gebrauch zu machen, ohne dies an jeder Stelle zu erwähnen. Es war dies auch gar nicht möglich, weil sie bei mir doch wiederum in einer anderen, nämlich *allgemein*-ontologischen Bedeutung stehen. Vgl. den weiteren Text.

⁵ Halle/Saale 1920. — Werke bzw. Artikel, die im folgenden ohne Verfasseramen zitiert werden, stammen von der Autorin.

Realität genannt. So bleibend wichtig auch diese Bestimmungsweise ist, soll hier doch aus ganz bestimmten, im Laufe der folgenden Analysen erhellenden Gründen hieran nicht angeknüpft werden.⁶ Wir fassen hier das Phänomen zuerst eine Stufe tiefer, an seiner eigentlichen, inneren Wurzel. Die Realentität ist zwar auch Grund und Träger ihres eigenen Soseins oder ihrer eigenen Washeit, zunächst und fundamental ist sie jedoch Grund und Träger ihres eigenen Seins. Oder, um an das Gesagte anzuknüpfen: sie ist selber, was sie ist, sofern sie selber *ist*. Sie ist Grund und Träger ihrer Washeit, sofern sie Grund und Träger ihrer Daßheit ist.

Es handelt sich hier selbstverständlich nicht um eine metaphysische Selbstbegründungsvermöchtendes reale Seiende sich selber in sein eigenes Sein faktisch hineinzuführen. Es läßt sich im Gegenteil zeigen, daß gerade jenes hier herauszufassende rein ontologische Moment des »Selber-Seins« oder des »selbsthaften Könnens des eigenen Seins« eine transzendent-metaphysische Schöpfungs- und Erhaltungsbegründung seinerseits erst herausfordert.⁷ Es geht hier also nicht um eine Aseität, auch nicht zunächst und zuerst um eine Perseität oder auch nur Inseität, sondern um die Seität schlechthin. Es geht nicht um ein »Aus-sich-selber«, »Durch-sich-selber« oder »In-sich-selber«, sondern allein um die seinshafte Selberkeit oder das Selber-Stfira. Alles, was das reale Sein in seinem Seinsstand als ein Durch-sich-selber, Aus-sich-selber, In-sich-selber weiterhin differenziert, hat seinen formal konstitutiven Boden im Selber-Sein jeder Realität als solcher, in der Seität schlechthin. Das existenzielle Moment, durch welches das Sein bloßer Vorfindlichkeit in das Sein der Realität umgewandelt wird, besteht also in dem Selber-Sein des Seins.

⁶ Weil ich den Ausdruck »hypokeimenal« für einen spezifischen Realitätsmodus brauche. Vgl. 2. Teil, 12.

⁷ Vgl. Die fundamentale Bedeutung eines substanziellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik, Catholica, Paderborn, 1. Jahrgang, 2. Heft, April 1932, S. 80—90.

Dieses »Selber-Sein« ist gewissermaßen das ontisch funktionelle Glied, durch welches das abstrakte Sein bloßer Vorfindlichkeit in die konkrete Wirklichkeit einsenkbar wird. Ohne »Selber-Sein im eigenen Sein« keine mögliche Konstitution von realem Sein.

Aber noch einmal könnte die Frage auftauchen, ob wir uns nicht in einer Zirkelbestimmung befinden. Wenn wir in die ontologische Wesensbestimmung realen Seins das »Sein« schon hineinnehmen, was für ein Aufschluß soll dann in dieser Bestimmung liegen? Aber das in die Fassung des »Selber-Seins« eingehende Seinsmoment stellt ja noch nicht das Realitätsmoment dar. Nur dann läge eine Zirkelbestimmung vor. Das zum bloß Vorfindlichen hinzuzufügende Seinsmoment ist vielmehr selber ein Sein bloßer Vorfindlichkeit. Erst die Komplikation dieses abstrakten Seins mit sich selber bringt, wie wir sahen, das Spezifische des realen Seins zustande. Jene »Komplikation des abstrakten Seins mit sich selber« läßt sich nunmehr auch dahin auslegen, daß im realen Sein die schlichte Vorhandenheit noch einmal in eine ausdrückliche Vorhandenheitsfunktion am Vorhandenen gesetzt ist. Das Reale ist nicht nur einfachhin »da«, sondern sein Dasein stellt funktionell in ihm, dem Daseienden, ein *eigenes* Daseinsmoment vor. Das Sein hat hier eine eigene Stätte am Seienden gefunden. Das Reale »ist« nicht nur, sondern sein Sein ist an ihm selber ein seiendes. Und eben dadurch ist es real oder wirklich seiend; eben dadurch besitzt es Existenzialität. »In Selberkeit sein« und »für das eigene Sein selbst eine Stätte darstellen« ist korrelativ.

Wiederum eine andere Fassung des gleichen Tatbestandes besteht in dem schon erwähnten »selbsteigenen Können« des eigenen Seins. Das real Seiende ist in die Potenz zum eigenen Sein gesetzt. Sofern es die Realentitäten selber sind, die »sind«, stehen sie in dem ontisch konstitutiven Seinsvermögen zu ihrem eigenen Sein. Diese existenzielle Machtstel-

lung, die ihre Existenzialität⁸ ausmacht, ist selbstverständlich nicht als eine naturhafte Wirkungsfähigkeit zu denken, da sie ja alle und jede »Natur« erst begründet. Es handelt sich um eine ontische Urfunktion. Auf dieser Seinsebene ist das Vermögen allerdings auch eine wirkliche Potenz, stellt es eine wahre Seinsdynamik dar. Das wird mehr und mehr deutlich werden.

Mit dem Begriff der Seität ist zugleich und synonym der Begriff der Substanzialität gegeben. Die Substanz ist primär und rein ontologisch gefaßt das, was sich selber in seinem Sein seinshaft untersteht. Einfacher ausgedrückt ist Substanz das, was seinem eigenen Sein untersteht. Hier handelt es sich noch nicht um den engeren Substanzbegriff im Sinne hypokeimenaler Substrathaftigkeit und erst recht noch nicht um den einer bleibenden Unterlage wechselnder Akzidenzien. Die Substanz qua Substanz untersteht zunächst keiner Sache, auch zunächst und zuerst nicht sich selbst nach ihrer essenziellen Bestimmtheit, obwohl diese eine unmittelbare Folge ist, sondern ihrem eigenen Sein. Substanzialität liegt da vor, wo ein Seiendes in die selbsteigene existenzielle Potenz zu seinem eigenen Sein versetzt ist. Findet man nicht zu diesem reinen Urbegriff der Substanzialität hindurch, so wird sich die Totalität des Seins in ihrem systematischen Aufbau immer an irgendeiner Stelle verkürzt oder verzerrt zeigen, und die falschen ontologischen und metaphysischen Folgerungen sind unabsehbar.

Man muß verstehen, daß der Begriff der Substanzialität nicht mit dem Hinweis auf »Daseinsunabhängigkeit« abgetan ist, so wenig wie der der Seität. Wenn auch Daseinsunabhängigkeit eine selbstverständliche Folge von de facto

⁸ Existenzialität [entsprechend existenzial] schließt gegenüber der existenziellen Bestimmtheit schon die Selberkeit des Seins in sich. »Existenz« und »Existenzialität«, »existenziell« und »existenzial« verhalten sich also wie »bloß vorhanden« zu »realiter vorhanden«.

vorhandener Seität oder Substanzialität ist.⁹ Ich kann z. B. nicht einfach ein Phantasma, etwa ein halluziniertes Gebilde, dadurch vorstellungsmäßig in ein Reales und Substanzielles überführen, daß ich es als »unabhängig von meinem oder irgendeinem phantasmatischen Akt bestehend« denke. Denn ein solches Scheingebilde ist in sich selbst nicht dazu angetan, für sich dazusein. Ich müßte es dazu in eine selbsthafte »Mitte« hineinsammeln, in der es existenziell und essenziell seinen »Grund« hat. Damit würde es aber wesensmäßig ein durch und durch anderes.¹⁰

Die existenzielle Substanzialität ist eo ipso auch eine essenzielle. Denn sofern eine Entität *selber* ist, ist sie auch selber, was sie ist. Indem ein Seiendes in der Potenz zum eigenen Sein steht, steht es damit auch in der Potenz zum eigenen Sosein.

Überleitende Bemerkungen

Wir erfassen das Wirkliche als das in seinsmäßiger Seität Gesetzte oder als das »selber Seiende«. Nun finden wir im Rahmen der ursprünglichen naturhaften Wirklichkeit¹¹ eine fundamentale Dualität in der möglichen Ausgestaltung eben dieses realen Seins. An dem für die Konstitution der Realität grundwesentlichen Moment der Seität scheiden sich zwei ontologisch völlig einander entgegengesetzte substanzielle Sphären: die von »Natur« und »Geist«. Gerade hieran wird uns im besonderen die Bedeutung klar werden, die eine

⁹ Was sich de facto selber untersteht, also Substanz ist, ist damit daseinsunabhängig. Es beruht in seinem Sein auf sich selber. Aber erkenntnistheoretisch fragt es sich, ob irgend etwas »Substanz« ist.

¹⁰ Dies ist natürlich nur ein anschaulich geistiges Experiment.

¹¹ Nur auf diese richten wir in dieser Arbeit das Augenmerk, scheiden also die spezifische Seinsart der Kulturgebilde aus unseren analytischen Untersuchungen aus.

reine, wahrhaft universelle, radikal ontologische Bestimmung von »Realität« in sich schließt. Wenn eine solche fehlt, wird immer die gegebene Wirklichkeit auf der einen oder anderen Seite verkürzt bzw. ihre Realität oder Substantialität bestritten werden. So steht dann die eine oder andere Seinssphäre in irgendeinem irrealen Seinsmodus da. In Wirklichkeit jedoch liegt es so, daß unbeschadet beiderseitiger wahrer Realität und Substantialität die radikale ontische Eigenständigkeit beider Sphären voll verifizierbar ist, ja daß sie überhaupt erst auf dem Grunde des universal begriffenen Wesens von »Realität« richtig durchleuchtet werden kann. Nur von diesem gemeinsamen substanziellen Grunde aus kann dann auch die tatsächliche Vereinigung der polar einander entgegengesetzten Seinssphären in der konkreten Wirklichkeit des Menschen, insofern er nicht nur geistiger, sondern auch stofflicher Artung ist, ihre Klärung finden. Man kann wohl sagen, daß es einen unmittelbaren Gradmesser für die Reichweite irgendeiner Philosophie darstellt, inwieweit sie die Möglichkeit bietet, das Leib-Seele-Problem zu lösen.¹² Das Gegensatzpaar Natur-Geist ist allerdings mißverständlich. Man kann in einem allgemeinsten und gleichwohl prägnanten Sinne auch auf der Seite der geistigen Substanzen von »Natur« oder »Naturen« sprechen. Mit dem Begriff Natur kann nämlich das Ursprüngliche primärer geschöpflicher Wirklichkeit befaßt sein. Deshalb wollen wir lieber von dem Gegensatz stofflicher und geistiger Substanzen [Naturen] reden oder von dem hyletischer und pneumatischer Substanzen.¹³

Stofflich bedeutet nicht ohne weiteres »materiell«. Der Be-

¹² Vgl. zu diesem Problem: Helmuth Pleßner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928.

¹³ Wir gebrauchen mit voller Absicht die deutschen Ausdrücke nicht so gern, weil diese — durch mannigfache weltanschauliche Belastung nach der oder jener Richtung — viel weniger den allgemein formal, rein ontologisch differenzierten Sinn hervortreten lassen.

griff der Materialität ist gegenüber dem der Hyle ein etwas anderer und engerer. Denn es gibt neben der materiellen Hyle eine mögliche pneumatische. Mit ihr ist jedoch keineswegs schon pneumatische oder geistige Substanzialität gegeben, so daß der allgemeine regionale Unterschied zwischen hyletischer und pneumatischer Substanzialität voll bestehen bleibt.

Ebensowenig soll die pneumatische Natur mit der »psychischen« gleichgesetzt werden. Der Begriff des Psychischen¹⁴ ergibt sich aus einer vollkommen anderen ontologischen Gesamtorientierung als aus jener, in der der Unterschied von hyletischer und pneumatischer Substanzialität liegt. Es läßt sich das hier nur andeuten. Die *aktuelle* Wirklichkeit zeigt sich von ihrem ontischen Grunde her in jene zwei Seinsarten gespalten, die darzustellen den Inhalt der folgenden Analysen bildet. Der aktuellen Wirklichkeit steht aber die potenzielle Wirklichkeit, der Vollwirklichkeit die Vorwirklichkeit gegenüber. Die »Seele« oder Psyche in dem hier gemeinten Sinne gehört zur Vorwirklichkeit. Sie ist das »Prinzip«, das der gesamten Konstitution des Menschen und schon des Tieres zugrunde liegt. Beim Menschen ist es personaler Artung. Durch das personale »Seelenprinzip« wird die menschliche Totalität zu dem hin ausgestaltet, was sie nach Leib, Gefühlsseele und Geist ist. Da es sich um ein grundlegend aktualisierendes Prinzip handelt, kann dasselbe nur vorwirklich, genauer überwirklich sein. Es ist entelechial.¹⁵ Es ist zielursächlich. Die Vollkonstitution der endlichen Naturen ist überhaupt nicht möglich ohne solche potenzielle Sphären der Vorwirklichkeit, die hier speziell eine entelechiale ist. Schon die Pflanze, ja schon die anorganischen, typisch geprägten

¹⁴ Das hier gemeinte »Psychische« ist nicht gleichzusetzen mit dem oben erwähnten Gefühlsseelischen, das zur aktuellen Ausgestaltung der menschlichen wie schon der tierischen Natur gehört. Vgl. den weiteren Text.

¹⁵ Vgl. Selbstaufbau der Natur, Hamburg 1944; Bios und Psyche, Hamburg 1949, beides jetzt Kösel-Verlag, München.

Stoffe sind entelechial fundiert. Nur ist dieses entelechial wirksame »seelische« Prinzip hier noch ein völlig objektives.¹⁶ Erst bei den höheren, den »geinnerten«¹⁷ Substanzen, bei Tieren und Menschen nimmt es die Form einer Seele im engeren Sinne an: der animalischen bzw. der personalen. Die Beantwortung einer wesentlichen Frage müßte sich hier anschließen: in welchem Verhältnis diese potenziellen, vorwirklichen Bezirke bzw. Prinzipien zu dem stehen, was wir in unseren Analysen das seinsdynamische Vermögen der »Selberkeit« nannten. Schon die Realität als solche ist dadurch charakterisiert, daß sie ihr eigenes Sein und ihr eigenes Sosein »selber kann«. An der grundverschiedenen Art dieses »Seiberkönnens« scheiden sich, wie erwähnt, die beiden großen Gruppen substanzieller Naturen, der hyletischen und der pneumatischen. Da wir dabei innerhalb der aktuellen Wirklichkeit und deren ontischer Grundkonstitution bleiben, wäre jene Frage, so dringlich ihre Behandlung auch an und für sich ist, nicht grundsätzlich zu berühren.¹⁸ Die ontologische Behandlung der vegetativen Substanzen jedoch würde sie unmittelbar notwendig machen. Denn das Lebensprinzip *ist* ein entelechiales und also vorwirkliches. Gleichwohl handelt es sich auch hier, beim Pflanzlichen, um eine ganz bestimmte Art »selbsthaften Vermögens«.¹⁹ Ebenso wäre die Beantwortung jener Frage notwendig, wenn es um den seinskonstitutiven Aufbau des Menschen in seiner totalen Konkretion ginge. Denn hier spielt i. die vegetative Sphäre wesenhaft mit herein. Und 2. wäre das Ganze des menschlichen Aufbaues nicht verstehbar ohne grundlegende

¹⁶ Vgl. Die »Seele« der Pflanze, Breslau 1934; Selbstaufbau der Natur, a. a. 0.; Bios und Psyche, a. a. O.; früher: Metaphysische Gespräche, Halle/Saale 1921. ¹⁷ Vgl. unten S. 120.

¹⁸ Vgl. jedodi S. 109, Anm. 14. Weiterhin S. 112 ff., besonders die Anmerkungen. Vorläufig geschah es schon in »Die Zeit«, a. a. 0. Grundlegend wird es in meinem Buch »Der Raum« geschehen.

¹⁹ Vgl. oben Text mit Anm. 16.

entelechiale Bezüge. In welchem Verhältnis aber steht die radikale ontische Selbsthaftigkeit des Menschen, sofern er nach seiner Aktualität eine gmJ-seelische Person ist, zu einem wesensentelechialen und also potenziellen Grundprinzip? Im folgenden²⁰ wird nur die radikale ontische Selbsthaftigkeit geistiger Substanzen nach ihrer Aktualität behandelt werden.

12. Die hypokeimenale Seinsform [Die hyletische Substanz]

Wir können als Paradigma für hyletische Substanzialität in der empirischen Wirklichkeit die materiellen Stoffnaturen nehmen, obwohl die »kompakte« materielle Beschaffenheit nicht wesensnotwendig zur hyletischen Natur gehört. Die ganze empirische Naturwirklichkeit vom bloßen Stoff an über die Pflanze und das Tier bis hinauf zum Menschen nimmt an dieser hyletischen Substanzialität teil. Aber es sind eben nicht mehr reine Stoffnaturen.

Richten wir unsern Blick zunächst auf die reinen Stoffsubstanzen.¹ Versuchen wir, die spezielle ontische Form zu analysieren, die hier jenes Realität-konstituierende Moment der »Seität« annimmt. Reales Sein ist ein solches, das selber »ist«, das seine Existenz und sein Wesen selber kann, das in der selbsteigenen Potenz zu seinem Sein und Sosein steht. Dieses Seiberkönnen des eigenen Seins² hat in den Stoffnaturen ein durchaus passives, unpersönliches Gepräge. Eine

²⁰ 2. Teil, 13.

¹ Allerdings müssen wir uns dabei an dem reinen ontischen Phänomen der Stofflichkeit orientieren — alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vergessend. Vgl. später S. 112 ff.

² Wir fassen hier und im folgenden unter dem Terminus »Sein«, was sprachlich durchaus möglich ist, das Sein im engeren Sinne, das des »esse«, und das Sein als Sosein zusammen.

Stoffnatur steht nur insofern im eigenen Können ihres Seins, als sie mit ihrem ganzen Selbst seinsmäßig »beladen« ist. Sie besitzt die existenzielle Potenz, sich selber zu »tragen«. Sie *ist* eine sich selbst in ihrem Selbst »tragende« oder »auf sich habende«. Damit gewinnt die Existenzialität den spezifischen Charakter des Hypokeimenalen. Die hyletische Substanz ist ontisch der eigene »Grund und Boden« ihrer selbst.

Wir stehen wiederum vor jenem scheinbaren Paradox, das stets aufs neue in der Stufenfolge der realontologischen Architektonik auftritt. Es muß auftreten, da es in der allgemeinen ontischen Natur der Realität als solcher liegt.⁸ Bei der hyletischen Substanzialität besteht die Paradoxie darin, daß ein solches Seiendes, das den »eigenen Grund und Boden seines eigenen Selbstes«⁴ darstellt, doch mit diesem »Selbst« wiederum nicht tragender Grund und Boden, sondern »Getragenes« sein muß, nicht Hypokeimenon, sondern hypokeimenaler Inhalt. Sofern das »Selbst« andererseits auftritt als dasjenige, »über dem« oder »auf dem« das Getragene ruht, springt die Paradoxie aufs neue, nur umgekehrt, heraus. Wie kann etwas »selbst« der Grund und Boden seines Selbstes sein? Das »Selbst«, das seinsmäßig erst dadurch zustande kommen soll, daß es von sich selbst getragen wird, setzt sich damit doch schon selber voraus. Und umgekehrt: dieses »Selbst«, das hypokeimenaler Träger seiner selbst sein soll, scheint doch noch gar kein »Selbst« besitzen zu können, ehe es nicht das getragene Selbst als seinen hypokeimenalen Inhalt auf sich hat. Muß man etwa von einem in sich zwiespaltenen Selbst sprechen? Muß man die Lösung darin suchen, daß das Stoffliche in einem »Teil« hypokeimenaler Träger ist, in einem anderen »Teil« hypokeimenaler Inhalt?

⁸ Vgl. oben 2. Teil, 11,

⁴ In dem Ausdrude »das Selbst« kann wiederum das gesamte »Sein« [esse + Sosein] zusammengefaßt werden. Er ist hier genommen, weil er die Paradoxie auch im sprachlichen Ausdrude hervortreten läßt.

Das hieße den ganzen ontologischen Sinn der Situation verkennen. Im Grunde liegt, wie erwähnt, die Paradoxie schon eine Stufe tiefer, in jener ontologischen Bestimmung des real Seienden als solchen. Insofern das Reale in Selberkeit Träger seines eigenen Seins ist, setzt es sich ja eo ipso selber voraus. In dieser seinshaften Selbstvoraussetzung liegt der ganze Sinn von Realität beschlossen. Reales Sein *ist* ein solches, das im Können seines eigenen Seins steht. Das jedoch nicht im Sinne einer Genesis, sondern einer einfach vorliegenden ontisch-konstitutionellen Sachlage.

Genauso verhält es sich bei der konkreten Spezialform des hypokeimalen Seienden. Eine reine Stoffnatur seinsmäßig darin erstellt, daß sie der eigene Grund und Boden ihres faktisch von ihr getragenen Selbstes ist. Nicht in verschiedenen »Teilen« ist sie Grund und Gegründetes, Hypokeimenon und hypokeimaler Inhalt, sondern in genau demselben Sinne, in dem sie Hypokeimenon ist, ist sie auch hypokeimaler Inhalt. Man sieht nur einen und denselben Tatbestand in verschiedenem Richtungssinne, wenn man ihn auf diese oder auf jene Weise faßt. Ein Stoffwesen ist nur insofern Grund und Boden seiner selbst, als es auf sich selber ruht. Es ruht nur auf sich selber, sofern es Grund und Boden seiner selbst ist. Eine Seite steht und fällt mit der anderen und hat keinen seinshaften Sinn ohne die andere. Das hyletische Sein ist »ganz und gar« und »durch und durch« das Substrat seiner selbst im Ruhen auf sich selbst.

Wir wollen dieses eigentümliche Verhältnis von verschiedenen Seiten her weiter beleuchten. Zunächst stellt sich das Phänomen der Stofflichkeit in einer substanziellen »Leibhaftigkeit« dar. Und zwar ist die Leibhaftigkeit, die das Stoffwesen als solches charakterisiert, ein ganz bestimmter Grundmodus seinsmäßiger *Selbstdarstellung*. Wenn ein Seiendes so existiert, daß es seiend nichts anderes *ist* als ein sich selber Präsentierendes, und wenn diese Selbstpräsentation

in ihm, dem Seienden, substanziell gründet, dann ist es in purer Leibhaftigkeit gegeben. Damit aber ist es von hyletischer oder stofflicher Substantialität.

Wiederum anders gefaßt: In jener Selbstdarbietung ist die Stoffnatur auf Grund eigenen seinshaften Könnens »aus sich selbst heraus gesetzt«. Seiend setzt sich das stoffliche Wesen aus sich selber heraus. Und sich aus sich selber heraussetzend *ist* es und ist es das, was es grundlegend ist, nämlich ein Stoff. Die ontisch nach außen gewendete Selberkeit macht seine ganze Existenzialität und darin sein ganzes kategoriales Wesen aus.

Jedoch darf jenes »nach außen« selbstverständlich nicht von vornherein räumlich aufgefaßt werden, obwohl es unmittelbar raumsetzend ist.⁵ Es liegt in solcher Bestimmung zunächst nichts weiter als die existenzielle Wendung des selber Seienden »von sich weg« oder »aus sich heraus«. In diesem von selbthafter Seinspotenz getragenen »von sich weg« oder »aus sich heraus« *ist* so etwas wie »Stoff«.

Es gilt nun allerdings die innere ontische Artung dieses »aus sich heraus«, die eine existenzielle Selbstpräsentation ist, zu beachten. Wenn sie einen ontologischen Sinn haben soll, so darf in dem »von sich selber weg« oder »aus sich selber heraus« das »Selbst« dennoch nicht verloren gehen. Denn geschähe die Heraussetzung aus dem Selbst in einem solchen Sinne, daß das Selbst darin reell zurückbliebe, so käme es eben nicht *selber* zur ontisch leibhaften Selbstdarstellung.⁶ Wenn das Selbst in dieser existenziellen Selbsttranszendierung nicht selber »mitginge«, so käme hyletische Substantialität nicht zustande.

Die seinshafte Selbsttranszendierung, von der hier gesprochen wird, ist eine reelle. Der Ausdruck »reell« steht dabei

⁵ Vgl. unten S. 107 f.

⁶ Tatsächlich ist das der Fall bei der ontischen Konstitution der pneumatischen Substanz. Vgl. 2. Teil, 13.

in genauem Gegensatz zu »transzendental«. Später⁷ werden wir von der transzendentalen Selbsttranszendierung der ardonalen Substanzialität personal geistiger Wesen reden. Das Reelle dieser Selbsttranszendenz⁸ drückt sich eben darin aus, daß sie nur in Verbindung mit einer reellen Selbstmitfolge zu dem führen kann, was ontisdi zustande kommen soll, nämlich zu einem realen Stoffwesen.

Die reelle seinsmäßige Selbsttranszendierung im reellen Beisichbleiben stellt einen existenziellen »Fortgang« dar. Die bei sich bleibende Selbsttranszendenz des hyletisch Seienden könnte schon als eine Selbsterstreckung in den Raum hinein aufgefaßt werden. Sie ist es aber als solche und primär noch nicht, sie ist es allerdings folgemäßig. Denn wir können Raum und räumliche Existenzweise nicht schon voraussetzen, wenn räumliche Stofflichkeit ontologisch fundiert werden soll. Die ganze Bestimmungsweise würde sonst nichts besagen und uns nur wieder vor das gleiche Problem stellen. Freilich besteht hier die große phänomenologische Schwierigkeit, eine Sachlage in ihrer seinsmäßigen Reinheit zu fassen, die ihrerseits für die räumlich materielle Natursetzung unmittelbar konstitutiv ist. Wir müssen das räumlich substanzielle Sein des Stoffes vor unserem geistigen Blick als ein solches »entstehen« lassen.®

⁷ Vgl. die vorausgehende Anm.

⁸ Daß bald eine passive, bald eine aktive Wendung gebraucht wird, daß bald von Selbsttranszendierung, bald von Selbsttranszendenz gesprochen wird, hat bei der hyletischen Substanzialität einen guten Sinn. In der aktiven Wendung liegt der Nachdruck auf der Selbsthaftigkeit der Seinspotenz, die jede Realität als solche konstituiert. Bei der passiven Wendung liegt er auf dem spezifisch unpersönlichen, selbstlosen Charakter, den diese existenzielle Selbsthaftigkeit bei den hypokeimenalen Substanzen besitzt. Vgl. unten S. 129.

® Dieses »Entstehen-Lassen« ist nur geistig lebendiger Nachvollzug einer an sich seinsstrukturellen, nicht etwa an sich selber genetischen Sachlage. Vgl. übrigens »Realontologie« [a. a. **0**., 2. Kap.]. Hier wurde das raumkonstituierende Wesen der Materie schon ausführlicher beleuchtet. Allerdings fehlt dort noch vollständig die Einsicht in die Möglichkeit und

Es wäre ontologisch schon nicht korrekt ausgedrückt, wenn wir sagten, daß die bei sich bleibende Selbsttranszendenz eines Seienden, die zur Stoffkonstitution führt, »eine gewisse Erstreckung haben« oder »sich über eine gewisse Strecke hinüber vollziehen« müsse. Denn in Wirklichkeit liegt es so, daß diese Selbsttranszendenz eo ipso, weil immanent, nichts anderes als Selbsterstreckung *ist*. Es kommt in Wahrheit gar nicht darauf an, ob wir bei der ontologischen Konstitution der Hyle als solcher einen »leeren« oder »bloßen« Raum voraussetzen oder nicht. Es gilt zu sehen, daß der, wenn man so sagen darf, allererste »Ansatz« reeller substanzieller Selbsttranszendenz schon in sich selbst räumlich gedehnt *ist*. In der ontologischen Bestimmung des seinsmäßig selbsthaften »nach außen« liegt primär nichts Räumliches, wie schon gesagt wurde. Sie bedeutet zunächst die rein ontische Wendung aus dem seienden Selbst heraus oder von ihm fort. Aber eben dieses sich selbst mitnehmende »aus sich selbst Heraus« bringt unmittelbar räumliche Erstreckung mit sich. Ein so Seiendes kann nicht anders sein, als in sich selbst und aus sich selbst »in den Raum hinein«.

Also doch wieder »in den Raum hinein«! Also doch wieder Materie als das »Raum-erfüllende Sein«! Ja gewiß — aber das Entscheidende besteht darin, daß wir in dieser ontischen Interpretation das materielle Sein mit seiner räumlichen Breitung und daraus folgenden Eingepaßtheit in den Raum nicht einfach als gegeben hinnehmen. Wir sehen die selbst-eigene »innere« Räumlichkeit hyletischen Seins aus der mit »Stoff« als solchem gesetzten spezifischen Urform seinshafter Selberkeit, eben der hypokeimenalen, vor unserem geistigen Auge *hervorgehen*. Angenommen, es sei unmöglich, einen »leeren« Raum als einen für sich bestehenden vorauszuset-

Notwendigkeit einer ontischen Interpretation der Materie selbst, weshalb der falsche Materiebegriff »purer Massenhaftigkeit« aufgestellt wurde.

zen,¹⁰ so würde die eigene innere Seinsstruktur des hyletisd Seiden den Raum als *seine* Seinsdimension unmittelbar mit sich führen. Denn dieses Seiende kann von letzter ontischer Konstitutionsgrundlage aus nicht anders sein als: Raum-setzend, Raum-schaffend, »räumend«.¹¹ Nicht darin besteht hier das Maßgebende, daß ein Raum von irgendwelcher Materie tatsächlich erfüllt werden kann, sondern daß jede wahre Hyle seiend gar nicht anders sein kann und in gar nichts anderem besteht als in einer selbsthaft substantiellen Selbsttranszendenz, in der sie sich doch nicht selber verläßt. Das *ist* Stoffsetzung oder Raumerfüllung und damit auch Raumsetzung. Hiermit ist den grob materialistischen Vorstellungen auch von philosophischer Seite her der Boden entzogen.¹² Die »Ausfüllung des Raums« setzt keine ontisch letztlich unauflösbare »Masse« voraus, auch nicht in kleinsten Teilchen, die als ontologisch unverständliche »Pfröpfchen« im Raum stecken. Das tatsächliche Vorhandensein von stofflicher »Masse«¹⁸ als substantiell raumerfüllender ist ontologisch durchleuchtbar. Es ist die spezielle Seinsform eines in der hypokeimenalen Weise in Selberkeit Seiden. Die konstitutive Selbsttranszendenz der hypokeimenalen Substanz ist notwendig mit einer Selbstmitfolge verbunden. So wurde gesagt. Man kann das auch folgendermaßen fassen: Die Selbsttranszendenz ist mit einer Selbstbeschließung verbunden. Die Selbstbeschließung bezieht sich auf die Selbsttranszendenz und ist insofern das sekundäre Moment. Denn ohne die existenzielle Grundstruktur des »aus sich heraus«

¹⁰ was anzunehmen ist.

¹¹ Das »Räumen« ist im täglichen Sprachgebrauch das Leermachen eines Raums. Dabei wird Raum gewonnen. So kann man überhaupt von einem »Räumen« im Sinne eines Raum-Schaffens sprechen, in unserm Fall allerdings mit grundlegender Seinsbedeutung.

¹² Von physikalischer Seite her ist er es längst.

¹³ »Masse« ist hier im klassisch-physikalischen, nicht im relativitätstheoretischen Sinne [nach der Einsteinformel $E = mc^2$] zu nehmen.

fehlte der allererste seinshafte Ansatzpunkt hypokeimenaler Setzung. Aber wenn andererseits mit der Selbsttranszendenz nicht eine Selbstumschließung konform liefe, so verfehlte die Setzung ihre ontologische Bedeutung, nämlich, zur Konstitution einer selbsthaft gebreiteten Fülle zu gelangen. In so etwas wie »Fülle« liegt sowohl »Ausbreitung« wie »Samm-
lung«. Keiner dieser Faktoren kann ohne das ontische Gegengewicht des ändern sein, wenn sich stoffliche Fülle in Aktualität konstituieren soll. Eine bloße Selbsttranszendenz würde zu einer absoluten »Veräußerung« führen, die jede selbsthaft substanzielle Seinssetzung aufhobe. Die bloße Selbstumschließung würde zu einem absoluten Selbstverschluß führen, der ebenfalls jeder weiteren Möglichkeit naturhaft räumlicher Realitätssetzung ein Ende bereitete. Zwischen diesen beiden »Polen«, deren einzelne Fürsichsetzung je Entsubstanzialisierung¹⁴ bedeutete, liegt die seinshafte Erstellung hypokeimenalen Seins. Wir müssen diese also eine in sich dualistisch gespannte nennen,

In der ontischen Urstruktur der Selbstumschlossenheit kommt der Stoff gleichsam *zu sich*. Er sammelt sich mit ihr *als* selbstveräußerter. Das existenzielle Moment selbsthafter Gesamtheit darf nicht mit der Ansammlung irgendeiner schon vorhandenen Menge Stoff verwechselt werden. Genauso wie die Selbsttranszendierung schon in ihrem ersten Ansatzpunkt eine räumlich erstreckte *ist*, *ist* sie auch in ihrem ersten Ansatzpunkt schon eine mit sich selbst zusammengeschlossene, gesammelte, leibhafte. Die Leibhaftigkeit, die den Stoff

¹⁴ Man kann den einen Pol den absolut selbsthaft verflüchtigen, den ändern den absolut selbsthaft verdichtenden nennen. Wir rühren damit an die Stelle, von der aus die eigentliche Seins *genese* von so etwas wie Stofflichkeit aufgebrochen werden könnte. Vgl. späteren Text S. 114. Man muß drei Ebenen unterscheiden: 1. Die konkrete empirische Wirklichkeit; 2. Die seinshaft konstituierende Grundstruktur dieser empirischen Wirklichkeit; 3. Die genetisch konstituierende oder potenzielle Vorwirklichkeit.

als solchen auszeichnet, *ist* gesammelte Selbstveräußerung. Beides liegt in der existenziellen Ursituation beschlossen. So müssen wir auch sagen, daß »Stoff« in seiner tatsächlichen, raumerfüllenden Erstreckung ein »durch und durch« und »überall« leibhafter ist. Daß es sozusagen keine »Stelle« an ihm und in ihm gibt, in der die Leibhaftigkeit nicht voll vorhanden wäre.¹⁵ Eine Stoffnatur erreicht ihre selbsthafte seinsmäßige Gänze und Einheit nicht erst mit einer gewissen Ansammlung ihrer selbst, sondern sie ist an jeder »Stelle« ihrer selbst *immer schon* vorhanden. Sie ist eine immer schon gesammelte, wo und soweit sie eben ist.

Wir stehen hier am bedeutsamsten und geheimnisvollsten Moment in der seinshaften Erstellung hypokeimenaler Substantialität. Es ist ein Moment, dessen Problematik übrigens engstens mit der Problematik des Raumkontinuums in dessen ontischer »Untiefe« zusammenhängt. Sofern die hyletische Substanz mit ihrem ersten seinshaften Ansatzpunkt »immer schon« als sich selber transzendierende mit sich selbst zusammengeschlossen und daher leibhaft ist, hat sie eine »gesammelte Stofffülle« oder ist sie diese gesammelte Stofffülle, ehe sie dieselbe hat oder ist. Sie hat oder ist dieselbe, wie gesagt, immer schon.¹⁶ Gerade darin, daß sie immer schon ist, was sie ist, nämlich ein in der reellen Selbstveräußerung mit sich selbst Zusammengeschlossenes, ist sie *überhaupt*. Nur hierin gelangt der Stoff als solcher zur Existenz. Es gibt keinen möglichen immanenten »Anfang« für die selbsthaft raumerfüllende Seinsstruktur des Stoffes. Indem die hyletische Substanz irgendwo anhebt oder als anhebende

¹⁵ Das widerstreitet nicht der physikalisch festgestellten Tatsache, daß die empirische Materie aus Atomen besteht, die selber die bekannten verhältnismäßig riesenhaften »leeren Räume« um den Atomkern herum in sich schließen. Vgl. im weiteren Text S. 112 ff. *Soweit* echte Stoffsubstanz vorhanden ist, ist sie durch und durch »Leibhaftigkeit«.

¹⁶ Das »immer schon« bedeutet nicht etwa eine zeitliche Anfangslosigkeit. Es soll nur die immanente, sachliche Unergründlichkeit ausdrücken.

ergriffen wird, liegt sie schon unter sich oder hinter sich selbst, *ist* sie schon Grund und Boden ihrer selbst. Gerade die Unmöglichkeit, einen »letzten« Grund und Boden zu finden, gerade die »Grundlosigkeit«, in der der Stoff Substrat seiner selbst ist, macht es aus, daß er eben nichts weiter ist *als* substanzielles Substrat seiner selbst. Weil die hypokeimennale Substanz nirgends letzter Grund und Boden ihrer selbst ist, ist sie es überall, ist sie es durch und durch. Weil sie nirgends anfängt, fängt sie überall an. Wo auch immer in der Aktualität ihrer raumerfüllenden Stoffhaftigkeit wir sie »durchschneiden«, hebt sie an, selbsthafte Fülle zu sein. Aber dort *ist* sie es auch »schon immer«.

Die ontische Wurzel hypokeimenaler Substanzialität ist eben nicht in räumlich-kategorialer Ratio zu fassen, obwohl ihre ontologische Bedeutung gerade darin liegt, räumlich gebreitete Substanz mit sich selbst zu setzen. Die ontische Wurzel liegt in dem selbsthaften Seinsvermögen zu einer sich selbst beschließenden Selbsttranszendierung. Wenn wir daher davon reden, daß die Hyle »durch und durch« oder an »jeder Stelle« in dem selbsthaft hypokeimenalen Urvermögen zum eigenen Sein steht, so hat das niemals einen an sich räumlich bestimmbaren Sinn, obwohl oder gerade weil räumliche Stofflichkeit unmittelbar damit erstellt ist.

Jetzt erst haben wir den Punkt erreicht, an dem unsere allererste phänomenale Kennzeichnung hypokeimenaler Substanzialität, nämlich ihr völlig unpersönlicher Charakter, ins rechte Licht treten kann. Ein Etwas, dessen substanzielle Selbsthaftigkeit darin besteht, sich über sich selbst reell hinauszusetzen, sich hierin gänzlich zu veräußern und nur in und mit dieser Selbstveräußerung selbsthaft beschlossen zu sein, muß jeder »persönlichen« Selbsthaftigkeit wesenhaft ermangeln. Eine von Grund auf der Selbsttranszendenz und Selbstverstreuerung anheimgegebene und nur hierin selbsthaft gesammelte Substanz ist eine unpersönliche Substanz kate-

xochen. Qua *Substanz* steht auch der Stoff im selbsthaften »Vermögen« zum eigenen Sein und Wesen. Da aber dieses selbsthaft »gekonnte« eigene Sein ein solches totaler Selbstveräußerung ist und sich einzig und allein hierin selber beschließt, steht es in radikal selbstloser Selbsthaftigkeit.

Was wir bisher zu beschreiben versucht haben, war das ontische Wesen substanzieller Stofflichkeit als solcher. Wo immer »physischer«¹⁷ Stoff in Wahrheit auftritt, kann er nach seinem ontisch konstitutiven Grunde nichts anderes sein als das in eins zurückgebundene, selbsthaft ontische »Vermögen« zu gänzlicher Selbstveräußerung. Wie aber verhalten sich die empirisch gegebenen Stoffe zu dieser ontologischen Wesensbestimmung? Wie verhält sich das naturwissenschaftlich Konstatierte zu solchen philosophischen Aussagen über das Wesen aller Stofflichkeit? Wissen wir doch, daß die empirisch gegebenen Stoffe nicht nur einen atomar-molekularen Aufbau besitzen, sondern daß auch die Atome noch eine merkwürdigste, durch Quantengesetze geregelte elementare Architektur haben. Was ist es mit dem Atomkern allerwinzigster und selber noch einmal in sogenannte »Elementarteilchen« auflösbarer »Masse« und dem im Verhältnis zu ihr »ungeheuren leeren Raum«, in den die Elektronen von noch winzigerer »Masse« und »Ausdehnung« eingebettet sind?

Eine solche Beschreibung ist zwar ihrerseits nicht nur physikalisch, was selbstverständlich ist, sondern auch empirisch *und* ontologisch äußerst ungenau, weil sie mit makrophysischen Begriffen darzustellen versucht, was sich schon nach seiner raumzeitlichen Bestimmtheit in Sein und Wirkweise

¹⁷ Das, was »physische« Stofflichkeit ist, kann nur wieder [rückwärts] allgemein, aber eindeutig bestimmt werden als selbstlos ausgegossene selbsthafte [substanzielle] Fülle. Es kann, wie früher schon gesagt, ebensowohl eine »pneumatische« und gleichwohl echt »physische« Hyle in dem so charakterisierten Sinne geben. Vgl. »Die Zeit«, a. a. 0., 2. Teil, II, 2. Vergleiche auch den folgenden Text.

jeder Fixierbarkeit in klassisch physikalischen Kategorien entzieht. Zur exakt ontologischen Interpretation der hier obwaltenden Verhältnisse bedarf es neuer Kategorien und Anschauungsweisen. Solche echten ontologischen Interpretationen sind nicht unmöglich,¹⁸ nicht nur bezüglich der inneratomar-quantenphysikalisch bestimmten Verhältnisse, sondern auch ganz allgemein in Bezug auf alle diejenigen Verhältnisse, die nach physikalischer Feststellung quantentheoretisch, feldtheoretisch, relativitätstheoretisch befaßt werden müssen. Wären die Interpretationen vollzogen, so würde sich alsbald zeigen, daß sie nicht nur nicht im Widerspruch stünden zu unserer Wesensdeutung von Stofflichkeit, sondern daß sich auch eindeutige Linien von einer Interpretationsebene zur ändern ziehen ließen. Das kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden. Aber zur vorläufig richtungsweisenden Erhellung der vorliegenden Problematik sei einiges gesagt.

Substanzielle Stofflichkeit stellte sich uns doppelpolig dar. Grundlegend ist die reelle, im Selbst fundierte Selbstveräußerung, sekundär ist die ebenso fundierte Zurückbindung oder Einsammlung, die sich auf das veräußerte »Selbst« bezieht. Es müssen nun zwar beide seinsstrukturellen Momente wesensnotwendig vorhanden sein, wo echte physische Stoffsubstanz ist. Eines ist innerhalb der aktuellen wirklichen Welt nicht ohne das andere, kann nicht ohne das andere sein.¹⁹ Aber es ist möglich, daß in der faktischen Konstitution einer grundlegenden Stoffart das eine oder andere Mo-

¹⁸ Versuche hierzu sind u. a. im »Selbstaufbau der Natur«, a. a. O., und in den »Metaphysisch-naturwissenschaftlichen Perspektiven«, a. a. O., geleistet.

¹⁹ »Innerhalb der aktuellen wirklichen Welt!« In der realisierten Stoffsubstanz kann die Selbstveräußerung nur zugleich mit einer Einsammlung Bestand haben. Etwas anderes aber ist es um die vorauszusetzenden transphysischen Potenzen, durch deren Synthese die Verwirklichung eines faktischen Stoffes konstitutionsgeräeßic& geleistet wird. Vgl. den folgenden Text bzw. die folgenden Anmerkungen.

ment das »Übergewicht« besitzt. Die verwirklichte Stoffsubstanz kann »mehr« nach der Veräußerungsseite oder »mehr« nach der Einbindungsseite hin erstellt sein.²⁰ Das gibt dann entweder eine mehr »ätherische« oder eine mehr »massenhafte« Stofflichkeit. Die elementaren Konstituentien der empirischen Materie, die mit dem Faktor einer »Ruhmasse« in die Gleichungen eingehen [mögen sie sich korpuskularenergetisch oder wellenenergetisch darstellen], dürften einen stärkeren Einbindungsfaktor besitzen, die elementaren Grundlagen des »Äthers«²¹ hingegen [mögen sie sich korpuskularenergetisch oder wellenenergetisch darstellen] einen »stärkeren« Veräußerungsfaktor. Es handelt sich allerdings weder hier noch dort um *voll* verwirklichte stoffliche Substanzen, sondern um potenzielle Vorstufen derselben. Weder die sogenannten »Elementarteilchen« sind schon »fertig« erstellte Materie, noch die ätherischen Elementarkonstituentien des [wahrscheinlich vorhandenen] Äthers. Auf beiden Seiten ist vorerst eine Ebene des Übergangs von vorphysischen Bezirken reiner Potenzialität zu dem Reich vollkom-

²⁰ Es hat das allerdings naturphilosophisch tiefere Gründe, die in dem rein *phänomenologisch* ontologischen Rahmen, in dem wir uns hier befinden, nicht zum Ausdruck kommen. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um ein »mehr« oder »minder«, um ein »stärker« oder »schwächer«. Sondern es handelt sich darum, von welchem vorphysischen Potenzbereich *aus* die betreffende Grundsubstanz nach ihrem substanziellen Gehalt erstellt ist. Sie kann von der radikal transzendierenden Potenz oder aber von der radikal einsammelnden aus erstellt sein, wobei dann die entsprechende andere Potenz als aktualisierender Faktor fungiert. Vgl. hierzu »Der Selbstaufbau der Natur«, a. a. O., S. 305 ff.; »Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven«, a. a. O., S. 80 ff., besonders das über die Umkehrung des Akt-Potenz-Verhältnisses Gesagte.

²¹ Daß es einen »Äther« nicht nur als stofflich substanzielle Grundlage aller Strahlungserscheinungen bzw. aller Wellenfelder, aus denen die ersteren hervorgehen, geben muß, sondern auch einen andersartig konstituierten »Subäther«, scheint mir von ontologischen Gesichtspunkten aus unabweisbar — selbst, wenn seine Annahme für rein physikalische Verhältnisse nicht notwendig wäre. Aber auch neueste physikalische Konzeptionen scheinen die Annahme des Äthers wieder zu fordern.

mener Aktualität gegeben. Nur wegen dieser noch nicht »ganz« aus den potenziellen Untergründen bzw. Übergründen herausgehobenen Erstellung ist eine solche »Verschiebung« nach dem einen oder anderen Pol hin überhaupt möglich. Das hat zur Folge, daß in unserer empirisch gegebenen, voll verwirklichten Welt die *Materie* »mehr« nach der Seite der Massenbeschwertheit, der *Äther* »mehr« nach der Seite ätherischer Enthobenheit erstellt ist.

Anders aber läge es bei voll aktualisierten *integeren* Stoffsubstanzen. Hier müßten beide Momente, das der Selbstveräußerung und das der Einbindung, im absoluten Gleichgewicht stehen.²² Dabei könnte es aber immer noch zwei ontologisch grundverschiedene Modi stofflicher Substantialität geben: einen, der seinem grundlegenden materialen Gehalt nach von der Veräußerungspotenz *her* substantiiert ist, und einen, der es von der Einbindungspotenz *her* ist.²³ Von einer »integeren« Stoff Substanz ist dann zu sprechen, wenn das von uns beleuchtete ontische Wesen des »Stoffes« rein als solches zur Verwirklichung kommt. Wir können diese Stoffsubstanz auch eine »ideale« oder eine wesensgemäße nennen. Es ist zweifellos so, daß in unserer empirisch gegebenen derzeitigen²⁴ Welt das ontische Wesen stofflicher Substantialität nicht und nirgends rein realisiert ist. Die empirischen Stoffarten sind ihrerseits verschieden aufgebaute Synthesen jener noch »halb« den Potenzgründen angehörigen Grundsubstanzen und jener schon »halb« auf die Aktualitätsebene gehobenen: der massenbeschwerten²⁵ und der

²² Vgl. Anm. 20, S. 114.

²³ Vgl. wiederum Anm. 20, S. 114.

²⁴ »Derzeitig« heißt hier: entsprechend der physisch stofflichen Welt, in der wir faktisch leben und an deren Stofflichkeit wir faktisch mit unserem Leibe teilnehmen. Es *könnte* auch eine anders konstituierte Welt geben. Vgl. den weiteren Text.

²⁵ Vgl. Anm. 13, S. 108.

ätherischen. Imaginieren wir eine physische Welt mit Substanzen von integerer Stofflichkeit. Sie ist durchaus möglich. Der dort überall verwirklichte Stoff würde seinem von uns herausgestellten reinen Wesen entsprechen. Ein empirisch herausgegriffenes »Stück Stoff« würde diesem Wesen »durch und durch«²⁶ entsprechen, nicht nur in gewissen innersten Massenkorpuskeln oder in der oberflächlich phänomenalen Gegebenheit.²⁷ Das wäre eine ganz und gar ihrer selbst enthobene und mit dieser Enthobenheit substanziell eingesammelte Materie. Was für ein Stoff! Es müßte ein solcher sein, der absolut durchdringbar wäre und gleichwohl kein bloßer Erscheinungsstoff, sondern eine selbsthaft getragene und fundierte Stoffsubstanz. Zusammengeschlossen und widerstandsfähig und dennoch durchdringbar. Fest »wie Bein«, aber durch die substanzielle Selbstenthobenheit dennoch transparent wie Äther. Alles könnte sich in diesem Stoff darstellen, jede Wesensform, jede Qualität. Die typische Verschiedenartigkeit der materiellen Stoffe käme hier nicht durch die Vermittlung verschiedenster immanenter Architekturen zustande, sondern allein durch Einförmigkeit des je

²⁶ Dieses »durch und durch« an einem empirischen Stück Stoff ist natürlich nicht zu verwechseln mit dem »durch und durch« der Stoffsubstanz *als solcher*, von der oben gesprochen wurde. Vgl. das auf den Seiten 110 ff. über »Stoff«, »Stofffülle«, »Masse« usw. Gesagte.

²⁷ Von »oberflächlicher phänomenaler Gegebenheit« sprechen wir hier deshalb, weil die eigene sinnliche Erscheinungsweise der empirischen Stoffe dafür zu sprechen scheint, daß sie ganz und gar aus entsprechendem Stoff bestehen. Ein Stück Gold, ein Stück Kreide, eine Wassermenge präsentieren sich selber in solcher Weise, als ob sie ganz und gar aus Gold, Kreide oder Wasser bestünden. Weshalb eine solche Auffassung auch die natürliche, naive, vorwissenschaftliche ist. Hier wie überall fällt es auf, daß der sinnlichen Selbstkundgabe der Welt zwar nicht die faktische, empirisch gegebene Konstitution derselben entspricht, die die Naturwissenschaft aufgedeckt hat, daß ihr aber wohl das rein gefaßte Wesen von Stofflichkeit als solcher entspricht, das die ontologische Wesensforschung herausstellt. Eine erstaunliche Tatsache, die zu tieferer Meditation anregt.

andersartig qualifizierenden Wesens in das für alles empfängliche Material.²⁸

Das ist keine willkürliche Phantasie. Das eigentliche ontische Wesen von Stofflichkeit würde sich darin erfüllen. Die empirischen Stoffe sind unter dem Aspekt tieferer Wesenseinsicht nur Aftererzeugnisse. Nur in deren sinnlich-phänomenaler Gegebenheit liegt der Reflex ihres eigentlichen Wesens.

Noch eines ist zu bedenken. Die radikale Hinausgewendetheit, die zum Wesen substanzieller Stofflichkeit als solcher gehört, macht diese zu einer potenziell »lichthaften« katechochen. Denn was anderes sollte »lichthaft« sein als eine sich in ihrem »Da« manifestierende Stofflichkeit? »Stoff« ist aber seinem ontischen Wesen nach ganz und gar substanzielle Selbstmanifestation. Er ist ganz und gar ein »Da«, ein »Hier bin ich« und »So bin ich«. Allerdings ist substanzieller Stoff ein selbsthaft ein- oder rückgebundener, und deshalb zwar lichthaft, aber nicht selber »Licht«. Er ist nicht frei ausstrahlend, sondern nur der Potenz nach ausstrahlend. Wenn er zum Ausbruch aus sich selber gebracht wird, aktualisiert sich seine Lichthaftigkeit. Dann wird er zur verklärten Substanz.²⁹

Auch hiervon finden wir bei den empirisch gegebenen Substanzen einen phänomenalen Abglanz. Auch sie sind potenziell lichthaft. Aber sie sind es nur auf Grund bestimmter physikalischer [energetisch-quantenphysikalischer] Bedingungszusammenhänge. Die ganze optische Sinnlichkeit, in der sie sich jeweils typisch manifestieren, liegt hier begründet. Die Sinnesgegebenheit ist keine subjektiv bedingte, unverständliche »Decke«, die das »An-sich« verdeckt. Sie ist

²⁸ Dieses schon aktualisierte Stoffmaterial ist jedoch nicht zu verwechseln mit der *materia prima*. Vgl. »Der Selbstaufbau der Natur«, a. a. **0**, 4. Teil, II und III.

²⁹ Vgl. »Realontologie«, a.a.O., und »Farben« in: Festschrift für E. Husserl, Halle 1929.

eine wahre werkzeuglidie Selbstmanifestation des eigentlich zugrunde liegenden Wesens.⁸⁰

Damit haben wir das Letzte gesagt, was wir von substantieller Stofflichkeit vorläufig sagen können. Insofern sie selbsthaft selbstlose »Leiblichkeit« ist, ist sie leibhafte Selbstdarstellung. Als integerer Stoff wäre sie nichts als leibhafte Selbstdarstellung. Beim empirischen Stoff ist die leibhafte Selbstdarstellung nur teilweise und außerdem nur als phänomenal-oberflächliche Selbstmanifestation gegeben. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, daß das andere Extrem substantieller Seinsweise, das personal geistige nämlich, ein *transzendental* transzendierendes »Da« ist. In diesem transzendentalen »Da« wird der geistigen Substanz selber alles andere manifest, aber auch sie sich selber. Der Stoff dagegen ist als solcher das sich reell transzendierende »Da« und deshalb manifest — *für andere*, für diejenigen, die sehen können.

13. Die archonale Seinsform [die pneumatische Substanz]

Es macht einige Schwierigkeit, das Beispiel einer pneumatischen Substanz vor Augen zu führen, weil es in der unmittelbaren Erfahrungswirklichkeit keine rein geistigen Naturen gibt. Diese Schwierigkeit liegt übrigens nicht so sehr an der substantiell komplexen Natur des Menschen als solcher, sondern an der seinshaften Desintegrität¹ seines tatsächlichen empirischen Zustandes. Ihr zufolge ist die geistige Teilsubstanzialität, die an der komplexen Einheit des Menschen das übergreifend und umfassend Beherrschende sein

⁸⁰ Vgl. »Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt« in: Jahrb. f. Phil. u. phänom. Forschung, 3. Bd., Halle 1916.

¹ Das Faktum der Desintegrität ist selbst ein ontologisch aufweisbares. Dieser Aufweis könnte jedoch nur innerhalb einer ontologisch umfassenden Anthropologie geschehen.

müßte, in eine Neben-, ja Unterordnung zur hyletischen Teilsubstantialität geraten. Dadurch wurde sie zu einem inanen und ohnmächtigen Schattenbild ihrer selbst.

Dennoch ist es möglich, das, was in der Totalität des Menschen seine spezifisch geistige »Natur« ausmacht, herauszufassen. Es wird dies unsere erste Aufgabe sein. Erst dann können wir an die ontologische Analyse dieses geistigen Seins selber herantreten. Die ontologischen Analysen werden rückwärtig erhärten, daß es sich beim geistigen Wesen des Menschen wirklich um eine radikal eigentümliche Seinsform handelt.

Nicht alles, was in die »ichhafte« Formung im Unterschied zur stofflichen eingeht, ist eine unmittelbare Ausgestaltung der geistigen Substantialität. Nur die geistige Natur des Menschen gründet ganz speziell und direkt in seiner ichhaften Seinsposition. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen demjenigen Bezirk des Menschen, der sich aus der personalen Ichposition unmittelbar ergibt, dem geistigen, und denjenigen Bezirken, die sich durch die Einbeziehung vorgegebener, an und für sich andersartig substantiell begründeter Seinsbezirke in die übergreifende Ichform ergeben, des leiblichen und des seelischen.² Leib und Seele sind ganz gewiß in die übergreifende und umfassende Ichformung der menschlichen Totalität einbezogen. Aber an und für sich sind sie von anderer ontischer Herkunft, von hyletischer, wie der Leib, oder von nur potenzieller, wie die Seele,³ und können wie beim Tier sekundär ebensowohl in eine andere als gerade die ichhafte Formung eingehen.

Um dies einigermaßen deutlich zu machen, will ich kurz das aufgreifen, was ich früher an anderer Stelle⁴ über den on-

² Für die Alternative, ob nur eine einzige Wesensform die leibseelisch-geistige Totalität des Menschen durchbestimmt oder mehrere, ist hierdurch noch keine Entscheidung gegeben.

³ Vgl. oben S. 101.

⁴ Metaphysische Gespräche, Halle a. S. 1921; Die »Seele« der Pflanze; Bios und Psyche.

tologischen Wesensunterschied von Tier und Mensch skizziert habe. Man kann beim Tier sehr wohl von einer »Sichheit«⁵ sprechen. Nicht jedoch besitzt das Tier ein »Ich«. Die »Sichheit« ist eine Innerungsform, die über die vegetativ lebendige Ausgestaltung der Körperlichkeit hinaus diese »innerlich« in »die Hand« dieses animalischen Wesens gibt. Es gehört zur wesenhaften Konstitution des Tieres, seinen Leib selber bewegen zu können. Diese Möglichkeit wie ebenso die ihr korrele der Empfindungsfähigkeit beruht auf der ontischen Innerungsform der »Sichheit«. Das Tier bewegt sich selber. Sein Leib ist ihm zurücküberantwortet, so daß es ihn von innen her beherrschen kann und ihn empfindungsmäßig besitzt.

Hiermit haben wir den ontologischen Wesensunterschied zwischen der animalischen Sichheitsform und der anthropologischen Ichheitsform in der Hand. Dem Tier ist wohl seine leiblich-seelische Totalität zurücküberantwortet. Aber diese Zurücküberantwortung ist ihm nicht *noch einmal* zurücküberantwortet. Das Tier kann sein Bein selbst bewegen, aber es kann diese Selbstbewegung nicht selbst veranlassen oder unterlassen. Das Tier hat wohl sein leiblich-seelisches Sein in Besitz, aber es hat diesen Besitz nicht wiederum in Besitz. An dieser Stelle möglicher Seinsmacht über die primären animalischen Potenzen ist beim Menschen die bloße Sichheit in Ichheit umgewandelt. Man kann auch sagen: die Ichheit springt da heraus, wo die Sichheit auch noch zurück - überantwortet ist.

Es ist ontologisch einsichtig, daß eine solche Zurücküberantwortung irgendeiner eigenen Seins- und Lebenssphäre zu selbsteigenem Besitz nur dadurch möglich ist, daß das be-

⁵ Die natürlich nicht zu verwechseln ist mit der jeder Realentität als solcher eigenen Seität oder Selberkeit, von der im Kap. 11 die Rede war. Die Sichheit baut sich allerdings auf der Seität auf, die ihrerseits zu jeder realen Substanz konstitutiv gehört.

treffende Wesen eben dieser ihm »in die Hand gegebenen« und dadurch selbsthaft beherrschbar gewordenen Seinssphäre eigentümlich entzogen sein muß. Das Tier, das seinen Leib selber bewegt, steht in einer Art ontischer Retroszendenz⁶ zu seinem Leib. Nur hierin besitzt es seinem leiblichen Sein gegenüber die ontische Freiheit, in welcher die innere ontische Macht über dasselbe liegt. Wo aber diese Macht über das leibliche Sein selber noch einmal in die Macht des betreffenden Wesens gegeben ist, muß eine weitere innere Retroszendenz statthaben, mit der das Selbst sich noch einmal selber innerlich entzogen wird. Es wird über seine eigene Sichheit noch einmal innerlich zurück- und hinausversetzt. Ist das ein möglicher unendlicher Regreß? Wo nimmt diese mögliche immanente Entzogenheit und Zurücküberantwortung ein Ende? *Jetzt* schon stehen wir am möglichen ontischen Ende. Mit der Konstitution der Ichheit ist der absolute Punkt möglicher innerer Retroszendenz und damit das überhaupt mögliche Ausmaß geschöpflicher ontischer Freiheit und Macht gegeben. Hier ist das Seiende in sich selbst konstitutiv jenseitig zu sich selbst und steht damit in einer radikalen Freiheit sich selbst gegenüber.

Wir können nunmehr die vorhin angegebene Unterscheidung klarer fassen, die uns zu einem vorläufigen intuitiven Verständnis der pneumatischen Teilsubstantialität des Menschen verhelfen sollte. Zwar sind im Menschen Leib und Seele ebenfalls in den Bereich ichhafter Formung einbezogen. Auch sie liegen im Bereich der immanenten Retroszendenz und damit persönlicher Seinsmacht: ich selbst *habe* einen Leib und eine Seele. Demnach bleiben Leib und Seele seinsmäßig vorgegebene Bezirke, die zunächst in der rein animalischen, sichhaften Formung und erst *aufgrund dieser*

⁶ Ich gebrauche diesen Ausdruck »Retroszendenz«, mit dem eine »hinter die selbsthafte Einheit zurück geschehene Versetztheit« besagt sein soll, in einem ausdrücklichen Gegensatz und damit gerade *in Analogie* zur Transzendenz.

auch in der ichhaften Formung stehen. Die animalische Formung steht ihrerseits in der rein vegetativ lebendigen Seinsgestaltung und diese letztere wiederum in der grundlegenden Seität aller realen Substanzen. Zunächst »habe« ich meinen Leib persönlich in dem sichhaft animalischen Empfindungs- und Bewegungsbesitz. Dieser ist sodann als solcher noch einmal in und mit seiner Sichhaftigkeit dem Selbst zurücküberantwortet. Oder mit einem einfachen Beispiel illustriert: zunächst und zuerst kann der Mensch — *wie* das Tier — seinen Arm selber bewegen. Diese mögliche leibliche Selbstbewegung kann er dann außerdem — im Unterschied zum Tier — selber veranlassen oder unterlassen.⁷ Solche rein ichhafte Seinsmacht würde dem Menschen gar nichts nützen, wenn ihr nicht die sichhafte Seinsmacht zugrunde läge. Dem Menschen würde es nichts helfen, daß er die Bewegung seines Arms wollen und nicht wollen kann, wenn er diesen Arm nicht tatsächlich wie das Tier *selbst* bewegen könnte. Wir sehen hier zugleich, daß der seinsmäßige Besitz von Leib und Seele primär nicht in der ichhaften Seinsverfassung des Menschen gründet, sondern daß dieselben nur sekundär in die ichhafte Formung einbezogen sind.

Der ganze Bereich derjenigen Bestimmtheiten andererseits, die primär und unmittelbar aus der ichhaften Seinsverfassung hervorgehen, ist der spezifisch geistige. Alle geistigen Akte, Erlebnisse und Zuständlichkeiten sind dadurch charakterisiert, daß sie primär in der inneren Retroszendenz wurzeln, mögen sonst was immer für Faktoren materialgebend und qualifizierend in sie eingehen. Dadurch grenzt sich das geistige Ich von dem leiblichen und seelischen aufs deutlichste ab.

⁷ Darüber, daß diese ontisch konstitutive Wesensverfassung des Menschen nicht aufgehoben ist durch die Möglichkeit faktisch behinderter Ausübung solcher »Freiheiten« [der leiblichen Selbstbewegung durch Lähmung usw., des freien Willens durch psychische Hemmungen usw.], vgl. Bios und Psyche, a. a. **O.**, S. 86 ff.

Was nun unsere folgenden Analysen vor allem aufzeigen wollen, ist der ontologische Tatbestand, daß dieses geistige Ich in der Tat eine Realität von radikal besonderer seinsmäßiger Eigenart darstellt, die der hypokeimenalen Grundform polar entgegengesetzt ist, andererseits aber mit und neben ihr die einzig mögliche Grundform existenzialen oder vollwirklichen Seins bildet. Dabei wird natürlich das, was ich hier in vorläufiger Kennzeichnung Retroszendenzen nannte, seine volle ontologische Durchleuchtung finden.

Sofern es aber rein geistige Naturen gibt, deren Sein und Wesen einzig und allein in diesem seinsmäßigen Ichstand gründen, worauf könnte sich dann diese letzte »immanente Retroszendenz« überhaupt noch beziehen? Wenn es nicht mehr jene primär sichhaft geformten animalischen Bezirke sind, denen das betreffende Lebewesen innerlich noch einmal »entzogen« ist, was für ein Seinsbezirk bleibt dann für diese Retroszendenz noch übrig? Etwa das eigene rein geistige Sein? Aber dieses *ist* ja ein »geistiges« nur dadurch, daß es die Ichverfassung ontisch konstitutionell schon einschließt. Das wollen wir ja gerade zeigen, daß der eigenartigen »idhhaften« Seinsverfassung ein radikal eigenartiges substanzielles Sein entspricht, das eben nicht mehr in hyletischer, das heißt selbsthaft veräußerter Form auftritt.

Im Grunde lag die ontologische Lösung dieser Frage schon in dem vorhin Ausgeführten. Wir wiesen es ab, daß es sich bei der rückwärtigen Transzendierung, der Retroszendenz, um die Möglichkeit eines unendlichen Regresses handelt. Mit der Ichverfassung ist eine Stelle absoluter innerer Rücktranszendenz gegeben. An eine noch tiefere Seinsstelle hinter ihr kann wesensmäßig nicht mehr zurückgegangen werden, weil es eine solche nicht mehr gibt.

Die Absolutheit der inneren Retroszendenz kann aber gar nicht dadurch zustande kommen, daß sie sich, wenigstens primär, auf andere vorgegebene Seinsbezirke bezöge. Dann

bliebe die Ichposition ein sozusagen »fixer« Punkt, der als solcher doch wieder rückwärtig transzendierbar sein könnte. Das ist ontologisch widersinnig. Die absolute immanente Retroszendenz, in welcher sich das Ich schlechthin entzogen zeigt, muß sich auf dieses Ich selber beziehen. Das Ich ist in einem solchen Sinne selber hinter sich selbst zurückversetzt, daß dieses »hinter sich selbst« eine wesenhaft unendliche »Untiefe« einschließt, in der es sich selber seinsmäßig nicht mehr »findet«.⁸

Noch deutlicher wird die Sachlage, wenn wir sie umkehren. Das hat auch an und für sich eine noch größere sachliche Berechtigung. Das Ich ist in sich selber unendlich aus sich selber herausgesetzt und bleibt darin unendlich selber hinter sich zurück. Dadurch daß es an seiner letzten existenziellen Ursprungsstelle unendlich über sich hinausversetzt ist, ist es eo ipso an ihr unendlich hinter sich selbst zurückgelassen.

Ogleich also sowohl bei der hypokeimenalen wie bei der archonalen Grundformung von seinsmäßiger Selbsttranszendenz und einem entsprechenden »Hinausversetztsein« die Rede ist, steht dieses Moment doch von vorneherein je in einem vom anderen vollständig verschiedenen Seinsmodus. Bei der hyletischen Substanz war es ausschlaggebend, daß die Selbsttranszendenz auch eine »reelle« ist. Als solche war sie nur möglich in und mit einer ebenso »reellen« Selbstmitfolge. Dort wurde das Selbst in keinem Sinne »zurückgelassen«, sondern dasselbe konstituierte sich seinsmäßig nur in der auf die Selbsttranszendenz bezogenen Selbstbeschließung. Bei der pneumatischen Substanz dagegen liegt der ontologische Sinn der Selbsttranszendenz in einem »Unendlich-hinter-sich-selbst-Zurückbleiben«, weshalb eben diese Transzendenz keine »reelle« sein kann. Die Selbsttranszendenz,

⁸ Vgl. Existenzielle Tiefe und Untiefe von Dasein und Ich, in: Schildgenossen, Rothenfels, XIV. Jg., Heft 2, 1934/35.

der eine Retroszendenz unaufhebbar entspricht, muß von einer seinsmäßig ganz besonderen Artung sein.

Hatte schon das stoffliche Sein etwas Geheimnisvolles und in gewissem Sinne rational Unauflösbares an sich, so stehen wir jetzt vor einer noch merkwürdigeren ontologischen Situation. Wir müssen dazu das, was mit dem »Ich« in rein seinsmäßiger Allgemeinheit gegeben ist, wirklich ins Auge fassen: nämlich das Eigentümliche seines *Da-seins*. Gemeint ist: »Das Ich in seiner rein seinsmäßigen Allgemeinheit«, das heißt: das Ich nicht speziell als mein Ich, sondern als Ich überhaupt, das ichhaft Seiende als solches. Ferner dieses Ich als reines Ich, als pures, bloßes Ich, abgelöst von allen Verbindungen mit möglicher sonstiger, zum Beispiel leibseelischer Faktizität. Hier gilt es in der Tat das zu vollziehen, was die ganze idealistische Philosophie in der immer schärferen Abgrenzung des sogenannten »reinen Bewußtseins« intendiert und durchgeführt hat, zuletzt mit Husserls tiefer methodologischer Konzeption: der »transzendentalen Reduktion«. Es gilt in der Tat, das »reine Ich« als eine mögliche Setzung für sich zu begreifen, die »nulla re indiget ad existendum«, wie Husserl sich ausdrückt. Allerdings hat Husserl diese substanzielle Seinsverfassung einseitig verabsolutiert. Wir dürfen, im strikten Gegensatz zur idealistischen Philosophie und hierin ausdrücklich über sie hinausgehend, das »Ich« nicht in den immanenten Grenzen des bloßen transzendentalen »cogito« nehmen. Dieser ganze erkenntnistheoretisch sinnvolle, aber ontologisch unfruchtbare Standort muß verlassen werden. Wir müssen uns aus dem »cogito« heraus und in das »sum« als das ausdrückliche »ich bin« stellen. Das in dem »sum« liegende Seinsmoment ergreift und begreift das Ich in seiner ontisch-substanziellen Fundiertheit, in der es eben nicht nur eine *res cogitans*, sondern eine *res cogitans* ist. Das Augustinisch-Descartische cogito-sum gilt es umzudrehen in ein sum-cogito. Wenn dort

das »Sein« nach seiner Faktizität aus dem seiner selbst unmittelbar gewissen »Denken« erkenntnistheoretisch erhärtet wird,⁹ so wird hier ontologisch das »Denken« nach seinem Wesen aus einer eigentümlichen »letzten Weise des Seiberseins« begriffen. *Daß* das »ich« in der Tat in diesem Sinne ontologisch begriffen werden kann, daß es in der Tat eine eigentümliche letzte substanzielle Seinsform darstellt, sollen die folgenden Analysen zeigen.

Von diesem reinen Ich, oder besser ausgedrückt, um den nur phänomenalen Aspekt zu vermeiden, von diesem ichhaft Seienden, gilt also die Tatsache, daß es in absoluter Selbsttranszendenz zu sich selber steht, der eine absolute Retroszendenz entspricht. Wie ist das eigentlich möglich? Wie kann ein Realwesen in sich selber zu sich selber absolut transzendiert und darin absolut hinter sich zurückversetzt sein? Also gewissermaßen ein »doppeltes Ich«, ein transzendierendes und transzendiertes? Ja, genauso — aber damit doch kein doppeltes. Denn wir dürfen dieses Ich ja nicht zuerst fertig hinsetzen und es dann noch einmal über sich hinaussetzen. Das hieße wiederum den ganzen ontologischen Sinn der Sachlage aufheben. Nein, dieses Ich als eines und ganzes konstituiert sich überhaupt nur in dieser selbsteigenen ontischen Hinausversetztheit über sich selber, die zugleich ein absolutes Zurückversetztsein hinter sich selber *ist*.

Vollziehen wir noch einmal mit allem Nachdruck dieses »ich«, so sehen wir, daß seine seinsmäßige Verankerung nicht, wie bei allem sonst real Vorhandenen, von hypokeimenaler Seinsartung ist, nicht »rückwärts« liegt, sondern »vorwärts«. Das hypokeimenal Seiende ist »hinter« oder »unter« sich selbst ins Sein eingesenkt, obwohl oder *weil* die seinsmäßige Ausgestaltung, die bei stofflichen Substanzen

⁹ Welche mögliche, ja notwendige erkenntnistheoretische Position [als eine Anfangsposition] wir nicht angreifen wollen; sie geht uns hier nichts an. Vgl. unten S. 141.

eine Leibwerdung ist, reell aus ihm herausgeht. Denn dieses sich selbst mitfolgende »Aus-sich-selbst-heraus« setzt eben ein »gesammeltes« und tatsächlich »ausgewirktes« Bei-sich-Sein. Die hypokeimenale Substanz ist als sich selber tragende und umfangende und dadurch als ihr eigener Grund und Boden durch und durch in das Sein eingesenkt. Die Einsenkungsstelle liegt dort, wo diese Substanz der eigene »Grund und Boden« des auf sich selber ruhenden »Selbstes« ist. Hiervon ist aber beim »Ich« nichts zu finden. Gehen wir rückwärtig in es hinein, so stoßen wir auf keinen »Grund«, in den es selbsthaft als ontisch »getragenes« und »ruhendes« eingesenkt wäre, sondern das Ich hebt sich ontisch-konstitutiv aus sich selber heraus.

Wir können von zwei einander entgegengesetzten ontischen Grundrichtungen der Existenzialität sprechen: bei der hypokeimenalen Seinsform hinein in das Seiende trotz der radikalen, aber eben reellen Selbstveräußerung, bei der archonalen Seinsform dagegen heraus aus dem Seienden. Obwohl es gerade diese pneumatische Substanz ist, die sich in ihrer Selberkeit hinter sich zurückläßt, sich also nicht veräußert. Weil sie in ihrer absoluten Selbsttranszendierung absolut hinter sich zurückbleibt, ist sie eine solche, die keinen »Grund und Boden« in sich hat, sondern die Existenzialität nur besitzt als eine sich selbst aus sich selbst heraushebende.

Es ist deutlich, daß auf der Seite des archonalen Seins das »Selber-Sein« einen viel positiveren, nämlich aktiven, persönlichen Akzent im Vergleich zum hypokeimenalen Sein hat. Bei der hyletischen Substanz wird die Selberkeit völlig »verschlungen« von dem sich durch sie konstituierenden, gänzlich entäußerten, substrathaften, in gesammelter Ausgewirktheit leibhaft gestalteten Wesen. So kommt das unpersönliche Sein katexochen zustande. Die pneumatische Substanz dagegen, das ichhaft Seiende, sehen wir umgekehrt völlig leer und frei von jedem an ihm gestaltmäßig ausge-

wirkten Wesen. Aber worauf richtet sich denn hier eigentlich das »Seiber-Können« des eigenen Seins und Soseins? Was kommt in diesem »Selber-Sein« überhaupt zustande? Um so dringlicher wird diese Frage, als hier das »Selber-Sein« einen »persönlichen«, »aktiven« Charakter hat.

Die Lösung liegt hier ebenfalls darin, daß das eine Moment mit dem anderen unmittelbar zusammenhängt und die gleiche ontologische Ursituation konstituiert. Der »persönliche« Charakter dieses substanziellen Selber-Seins ist nur möglich, *weil* diese Substanz wesensmäßig völlig frei bleibt von jedem gestalthaft an ihr ausgewirkten Sein und Selbst. Wir sehen etwas Merkwürdiges: In der archonalen Seinsform ist das »selbsthafte Verhältnis zum Sein« oder das »Selber-Können-des-eigenen-Seins« an diesem Seienden an sich selbst positiv entfaltet. Wir finden überhaupt kein anderes aktualisiertes Sein und Sosein an der pneumatischen Substanz als die eigentümliche Ausgestaltung dieses ontischen Grundvermögens *selber*. Im »Seiber-Können« des eigenen Seins liegt das ganze Wesen dieser Seinsart beschlossen. Hier hat die existenzielle Selbstträgerschaft, die als solche die Existenzialität ausmacht, nicht die Form der Substrathaftigkeit wie beim hypokeimenalen Sein, sondern dieses »Sich-selber-Können-des-eigenen-Seins« ist an und für sich an der pneumatischen Substanz ausgestaltet. Dieselbe *ist* ontisch nichts anderes als ein »selber Seiendes«. Damit ist ein grundeigentümliches Moment gegeben, das über die bloße, jede Substanzialität als solche bestimmende Seität hinausliegt. Die seinshafte Selberkeit ist zu einer persönlichen Seinsmacht von Grund auf gestempelt.¹⁰

Noch einmal stehen wir vor der selben Frage wie oben. Wor-

¹⁰ Dies ist die ontologische Wesensfassung der Grundposition in der Existenzphilosophie. Wenn der Existenzphilosoph sagt: Der Mensch hat kein Wesen, er »existiert«, so ist zu antworten: Jawohl, aber in dieser bloßen Existenz ohne aufgeladenen Wesensgehalt *besteht* eben sein Wesen.

auf bezieht sich dieses ausdrückliche Seibersein oder dieses Seiberkönnen des eigenen Seins, wenn doch das ganze eigene Sein im »Seibersein« beschlossen liegt? Wir können vorerst nur sagen, daß sich das archonal Seiende *als* Seiendes zum eigenen Sein erhebt und hierin eben zu einem selber Seienden wird. Es setzt sich selber seiend ins Sein hinein. In persönlichem Seinsvermögen konstituiert es sein eigenes Realsein, seine eigene Existenzialität.

Sich selber ins Sein setzen ist: im Sein Stand gewinnen. Die hyletische Substanz ist kraft ihrer existenziellen dualistischen Urdynamik als ausgelebte ohne weiteres ins Sein gesetzt. Ihre Existenzialität steht in einem fertigen, perfektischen »Auf-sich-Haben« des eigenen Seins kraft der existenziellen Potenz. Sie ist seinshaft auf sich selber geworfen, sie ist ein Jaktum. Ganz anders die pneumatische Substanz. Sie hat seiend die existenzielle Aufgabe, sich ins Sein gleichsam hineinzu fassen. Und nur in der seinsmäßig selbsthaften Aktualität der ontischen Selbstsetzung *ist* sie. Ihre Seinssetzung ist nicht und niemals perfektisch, sondern wesenhaft präsentisch. Sie ist nie vollendet, sondern immer aktuell. Ihre ganze Existenzialität und damit ihr ganzes ontisches Wesen besteht in dieser selbsthaften Selbstsetzung.

Wieder die alte Frage: Wie macht sie das? Wie kann ein Seiendes, sofern es ist, sich selber seinsmäßig setzen, resp. nur in und mit diesem Sich-selber-Setzen Sein haben? Worin und wodurch gewinnt es diesen immer präsentisch aktuellen und niemals perfektisch vollendeten Seinsstand? Wir kommen nunmehr zu dem entscheidenden Moment in der ontischen Konstitution der pneumatischen Substanz. Sie hat als solche das ursprüngliche existenzielle Vermögen, sich einen Gegenwurf, einen Gegenstand, ein Objekt zu schaffen. Indem sie irgendein »Etwas« intentional ergreift und darin gleichsam »Fuß faßt«, setzt sie sich in und mit diesem Gegenwurf, der zum Gegenstand wird, selber als Seiendes.

Um genauer zu sehen, um was es sich bei diesem ontischen Vermögen, bei diesem Gegenwurf handelt, wollen wir die Fiktion des Solipsismus machen: eines allein existierenden Ichs, »außer dem es sonst nichts mehr gibt«. Auch dieses solipsistische Ich, das nichts Existierendes außerhalb seiner selbst antreffen könnte, muß doch, um zu »sein«, ein »Etwas« zum Gegenwurf haben, das seiner eigenen Existenz erst den notwendigen »Grund« gibt. Nehmen wir weiter an, es sei einem solchen Ich unmöglich, sich irgendwelche Phantasiegegenstände oder sonstige vorstellungsmäßige Objekte zu bilden, es wäre also einzig und allein auf sich selber und seine eigene Existenz angewiesen, so müßte es, um zu sein, *sich selber* im ursprünglich existenziellen Gegenwurf »ergreifen«. Hierin *wäre* es eben. Nur darin, daß es in sich selber als seinem eigenen Objekt seinshaft Fuß faßt, existiert es. Umgekehrt ist es natürlich nicht notwendig, daß ein Ich, um zu sein, in jedem Fall sich selber im Gegenwurf ergreifen müßte. Es gälte dies nur für ein solipsistisches Ich, dem jede andere Möglichkeit der Objektivierung fehlte. Was wir an diesem Beispiel zeigen wollten, war nur die Notwendigkeit eines »Ich-Existenzialität« schaffenden Gegenwurfs überhaupt, mag in diesen inhaltlich eingehen, was immer.

Selbstverständlich handelt es sich bei einer solchen existenziellen Objizierung in keinem Sinne schon um ein bewußtes, erkenntnismäßiges Erfassen des Gegenstandes. Diese Objizierung liegt in der existenziellen Tiefe des sich allererst konstituierenden Ichs beschlossen. Auf dieser seinsmäßigen Grundlage baut sich erst die vielgestaltige Möglichkeit auch eines mehr oder minder bewußten Erfassens auf. Dennoch ist das grundlegende, jedes Ich ontisch konstituierende »Ergreifen« eines Etwas im Gegenwurf schon ein erleuchtetes. In ihm liegt immer schon ein Da-Sein, ein Gegenwärtig-Sein irgendeines Etwas, sei es des eigenen Ichs *für* das

Ich.¹¹ Das gehört zum Wesen dieser Objizierung, die als solche die archonale Existenz vollendet. Um das deutlicher zu machen, müssen wir noch tiefer in das Eigentümliche dieser ontologischen Situation hinabsteigen.

Seiend erhebt sich das ichhaft Seiende aus einem existenziellen Ungrund seiner selbst zu sich selbst. In seinem eigenen selbsthaften Ursprung hat es keinen Grund und Boden, in dem es seiend stehen und einen substanziellen Standort in sich haben könnte. Zu einer wahren substanziellen Existenz gehört aber ein »Standort«, an dem eben dieses Seiende »selber ist«, an dem es durch sein Seibersein ins Sein hineinfixiert ist. Das Ich muß sich in seiner ursprünglichen Ungründigkeit einen solchen »Grund und Boden« selber schaffen. Es muß existierend selber den Grund zu seiner Existenz legen. Es muß sich existierend selber im Sein begründen. In diesem Sich-selbst-Begründen *ist* es und ist es das, was es ist.

Es wurde festgestellt, daß jede Realentität als solche der Grund ihres eigenen Seins sei. Jetzt können wir einen mehrfachen Sinn dieser Hauptthese unterscheiden: 1. ihren eigenen allgemeinen Sinn, wonach Existenzialität »Selber-Sein« *ist*; 2. die spezifisch ausgestaltete Form dieses allgemeinen Seiberseins bei der hyletischen Substanz: die des substrathaft tragenden Grundes; 3. die spezifisch ausgestaltete Form bei der pneumatischen Substanz: die des im Gegenwurf erstellten Grundes. Mit dieser ontischen Selbstbegründung im objizierenden Überstieg haben wir das spezifische Wesen eines »transzendentalen« Verhältnisses ontologisch gefaßt.

Ganz allgemein ist zweierlei zu unterscheiden: 1. daß jede

¹¹ Heidegger [Sein und Zeit] nennt das »Dasein« [= Ich] ein vorontologisches. »Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleich ursprünglich das Verstehen von so etwas wie >Welt< und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird« [S. 13].

Realentität oder Substanz *selber* der begründende »Grund« ihres Seins sein muß; 2. daß ihre aktuelle Existenz *irgend-einen* »Grund und Boden« haben muß. Das erste wollen wir den selbsthaften, das zweite den sachlichen Sinn der wesensnotwendigen Seinsbegründung nennen. Bei den hyletischen Substanzen ist die selbsthafte Begründung zugleich eine sachliche: Das hypokeimenal Seiende ist überhaupt nur selbsthafter Begründer seines eigenen Seins, sofern es ein sich durch und durch sachlich begründendes ist. Die pneumatische Substanz dagegen muß diesen notwendigen Grund außer sich selbst legen. Sie muß sich daher außer sich selbst, in eigener transzendentaler Überstiegenheit in ihrem eigenen Sein »festmachen«.

Das archonal Seiende ist von seinem existenziellen Ursprung aus darauf angewiesen, sich in Selberkeit außer sich selbst zu setzen. Blicke dieses »außer sich selbst« nicht dennoch ein selbsthaftes, entspräche der Transzendierung nicht die Retroszendierung, so könnte die ganze Übersteigung ihren eigentlichen ontologischen Sinn nicht erfüllen. Denn es handelt sich ja darum, ein »festmachendes Etwas« für die eigene Existenz dieses Seienden zu finden. Wenn also in dieser »jenseitigen« existenziellen Grundlegung der selbsthafte Seinsursprung verlorenginge, dann könnte sich das Ich in dem jenseitigen Grunde gerade nicht selber seinshaft begründen. Dennoch *bleibt* hier das Selbst in seinem eigenen ungründigen Ursprung. Darin unterscheidet sich diese transzendente Transzendierung von der reellen, durch welche sich die hypokeimenale Seinsform konstituiert. Eine transzendente Transzendierung ist eine Übersteigung im »Gegenwurf«, bei welcher das Übersteigende außerhalb dessen bleibt, zu dem hin es in Selberkeit übersteigt. Eine reelle Transzendenz ist eine Selbstveräußerung, bei der das Sich-Veräußernde dennoch gänzlich bei sich bleibt.

Wir stehen noch einmal an einer Stelle, an der das Ontische unmittelbar ins Phänomenale umschlägt.¹² Es ist von größter sachlicher Bedeutung, gerade diese Situation genau in den Griff zu bekommen. Daran hängt die ganze Sicherstellung eines Standorts, der weder in idealistische [phänomenalistische], noch ontologistische [naiv-realistische] Abirrungen gerät. Es sei deshalb noch einmal die Tatsache ins Auge gefaßt, daß diese existenziell transzendente Selbstbegründung eo ipso eine »erleuchtete« ist. Die Möglichkeit dieser transzendentalen »Lichthaftigkeit«, in der das Ich eine grundsätzliche, wenn auch nicht unbegrenzte Erkenntnismacht über alles ihm begegnende Seiende besitzt, ist nur die andere Seite des Tatbestandes, daß die »Überstiegenheit« wesentlich eine distanzierte ist. Der existenziell ungründige Selberkeitsursprung wird nicht reell verlassen, und das Objekt, zu dem hin die Übersteigung erfolgt, wird nicht reell erreicht. Es ist eben ein Sich-Begründen im »Jenseitigen«, das ergriffen und doch unergriffen bleibt, das »erstiegen« und hierin erreicht, doch »jenseitig« und hierin »unerreicht« bleibt. Damit eben kann sich das Ich mit seinem ungründigen Seinsursprung ontisch wahrhaft begründen, ohne daß der »Grund« reell zu ihm gehörte oder gleichsam auf es »fiele«. Der existenzielle Ursprung bleibt mit seiner transzendentalen Selbstbegründung völlig frei von eben diesem seinem ihn begründenden »Grunde«, der deshalb nicht ein »subjektiver«, sondern ein »objektiver« ist. Das *hypokeimenal* Seiende ist wesentlich ein auf sich selbst Geworfenes. Das *archon*al Seiende ist wesentlich ein sich über sich selbst hinaus Entwerfendes, ein Subjekt-Objekt.

Es ist nicht nur ein und dasselbe Ich, das über sich hinausversetzt hinter sich selbst zurückbleibt, sondern dieses Ich bleibt auch in genau demselben Sinne hinter sich zurück, in dem es über sich hinausversetzt ist. Die transzendente

¹² Vgl. S. 117.

Überstiegenheit wäre keine solche, wenn darin das Übersteigende dieser seiner eigenen Übersteigung nicht entzogen bliebe. Nur insofern das archonal Seiende im ontisch geleisteten Gegenwurf über sich hinaus ist, ist es auch bei sich! Außer in dieser transzendentalen Selbstbegründung existiert es gar nicht und ist folglich außer ihr nicht »bei sich«. Aber in ihr existiert es auch wirklich! In ihr hat es auch wirklich einen existenziellen Standort, ist es wirklich Substanz. Wenn, wie es unsere Urthese ist, Realität oder Substantialität im »Selber-Sein« besteht, so haben die geistigen Substanzen ihr »Selber-Sein« in der transzendentalen Selbstbegründung ihres ursprunghaft sachlich ungegründeten Seins. Wir sprechen hier deshalb von der archonalen Seinsform oder der archonalen Substantialität, weil dieses Seiende aus ontisch nichtigem Ungrunde sich selber zur existenziellen Selbstbegründung erhebt. Es besteht hier überhaupt keine andere Existenz als die in der selbsthaften Selbstbegründung sich konstituierende: = ich fange an. Da die ganze Existenz der pneumatischen Substanz im Akt der transzendentalen Selbstbegründung steht, *kann* sie niemals vollendet, niemals fertig sein. Das archonal Seiende kann niemals ein perfektisch Gegründetes sein und kann deshalb kein an ihm gesammelt ausgewirktes Sosein besitzen. Eben- sowenig kann es am hypokeimenal Seienden einen subjektiven Akt seinsmäßiger Selbstbegründung geben. Eine hyletische Substanz ist immer substrathaft ausgewirktes Sosein bis auf den Grund.

Es gibt hier zwei immer wieder auftretende Täuschungen: die naiv realistische und die überidealistische bzw. heute die existenzialistische. Die erstere verkennt über der gleichsam »kompakteren« Seinsform der hyletischen Substanzen, die in deren Hypokeimenalität liegt, daß das geistige Sein überhaupt eine eigene, substanzielle Seinsform ist. Die immanent transzendente Artung des Geistigen, die es wesensmäßig

in sich selber frei von sich selber hält, macht es zu etwas sozusagen Leeren, Leichtem, Ungewichtigem, Nichtigem. Infolgedessen wird das Vorhandensein wahrer Realität nur den hyletischen Substanzen, nur der materiellen Welt zuerkannt. Umgekehrt wird bei der überidealistischen Blickrichtung die transzendente Eigenart, bei der über-existenzialistischen [sit venia verbo] die ontische Eigenart der pneumatischen Substanz so absolut und einseitig überbewertet, daß durch erkenntnistheoretische Gründe gestützt das hypo-keimenale Sein seinen ontischen Eigenwert völlig verliert. Nur das geistige Sein bzw. das sogenannte »Dasein« soll noch wahre »Existenz« besitzen. Der Überidealismus ist allerdings nur dadurch möglich, daß gerade bei der Überbewertung des immanent transzendentalen Charakters einer ichhaften Person als solcher der ontische *und* ontologische¹⁸ Wesenscharakter dieser Transzendenzialität eben nicht gesehen wird. So wird dieses absolut gesetzte »cogito«, das eben einfach da ist, man weiß nicht wie, keineswegs in seiner wahren Substantialität, in seiner Existenz-begründenden Macht begriffen. Die Existenzphilosophie hat ihrerseits das Verdienst, diesen ontischen Grundcharakter des »Ich« entdeckt zu haben.

Der idealistische Standort wird allerdings noch begünstigt durch die Tatsache, daß geistiges Sein wirklich eine »höhere« Form der Substantialität darstellt. Gerade das, was dem materialistischen Realismus den Blick verdunkelt, die radikale Freiheit und Unbeschwertheit dieser Substantialitätsform, hängt mit ihrer höheren und so außerordentlichen ontologischen Artung zusammen. Damit kommen wir jetzt zur Herausstellung eines Aspektes, der erst das endgültig aufklärende Licht auf diese Seinsform fallen läßt.

Vom hypokeimenalen Sein herkommend könnte man aus der Tatsache, daß das archonal Seiende ontisch darauf an-

¹³ Vgl. S. 125 f.

gewiesen ist, sich in einem transzendentalen Gegenwurf selber zu begründen, eine Art ontischer »Bedürftigkeit« erschließen. Aus dieser existenziellen »Angewiesenheit« fließt jedoch die ganze transzendente Macht der geistigen Person. In der radikalen Freiheit von sich selbst und Erhabenheit über sich selbst, die durch kein gestaltsmäßig Ausgewirktes ins Sein gebunden ist, liegt die prinzipiell grenzenlose Möglichkeit,¹⁴ allen und jeden Seins habhaft zu werden: seiner transzendental habhaft zu werden, d. h. es zu »haben« in einem erleuchteten »Da«, in welchem es doch unergriffen und jenseitig bleibt. Es ist ontologisch ja völlig gleichgültig, was dem näheren konkreten Inhalt nach dieser Gegenwurfsstelle als Material dient. Es muß nur ein »Etwas« sein, das in seinem gegenwärtigen »Da« ergriffen wird, um die volle Existenz des archonal Seienden in und mit dieser Ergreifung zu konstituieren. Aber gerade in dieser »Gleichgültigkeit« liegt die unbegrenzte Möglichkeit.

Es sind noch einige Erläuterungen zu geben, um Mißverständnisse zu beseitigen. Selbstverständlich ist es nicht so, als ob ein »Ich«, um zu »bestehen« oder sich gleichsam im Sein zu »erhalten«, unaufhörlich darum »bemüht« sein müßte, sich irgend etwas zu vergegenständlichen. Als ob es mit einem momentanen Unterlassen dieser Arbeit ins »Nichts« versinken müßte.¹⁵ Wir sind und bestehen jedoch ohne weiteres, auch als geistig personale Naturen, ob wir uns um diese unsere Existenz kümmern oder nicht. Die gegebene ontologische Interpretation könnte nicht verkehrter verstanden werden. Handelt es sich doch um eine Schicht, die prinzipiell eine Stufe tiefer liegt als alles mögliche psychisch-geistige^a bewußte oder unbewußte Tun oder Nichttun des

¹⁴ Natürlich nur der ontologischen Möglichkeit nach, die empirisch nach verschiedensten Richtungen und in verschiedenstem Sinne begrenzt ist.

¹⁵ Ein grundlegendes Mißverständnis, durch das auch der Heideggersche Fundamentalbegriff einer rein seinsmäßig zu nehmenden »Sorge« psychologisch umgedeutet worden ist.

schon als existierend vorausgesetzten Menschen. Seiend *haben* wir immer schon ein »Etwas« im transzendentalen Gegenwurf ergriffen, ehe auch nur eine entsprechende bewußte oder unbewußte Absicht dabei in Betracht kommen kann. Ein ichhaft Seiendes existiert überhaupt nicht ohne eine sich selbst übersteigende transzendente Selbstbegründung. Es handelt sich hier um die ontologische Konstitution dieser personhaft geistigen Existenz selber, nicht um etwas, was sich auf ihr aufbauen kann und gegebenenfalls aufbauen muß.

Es ist wie angedeutet auch nicht damit getan, daß wir von einem noch »unbewußten Vollzug« dieser primären Vergewärtigung sprechen, obwohl aktuelles oder inaktuelles Bewußtsein unmittelbar in ihr konstituiert sind. Es geht hier um ein primäres »Da«, um ein primäres »Licht«, in dem ein objizierter Weltbereich dem Ich *schon immer* gegenwärtig ist. Ohne dieses primäre ontische Licht¹⁶ wäre geistige Substantialität überhaupt nicht konstituierbar. Dieses in der Existenztiefe liegende »Licht«, durch das sich geistige Existenz allererst konstituiert, ist etwas völlig anderes als das absichtliche oder unabsichtliche Erheben eines Gegenständlichen ins Bewußtsein. Im faktischen Lebensvollzug baut sich bekanntlich auf dieses primäre Licht etwas ganz anderes auf als eine bewußte Erfassung der Gegenstandswelt als solcher. Zunächst und zumeist ist der empirische Mensch bekanntlich in einem nicht theoretischen, sondern praktischen und affektiven Sinne auf die »Welt« bezogen, in der er sich auf Grund seiner transzendentalen, mit seiner Existenz selbst gegebenen Überstiegenheit immer schon befindet. Auch dieser rein praktische und affektive Umgang mit der »Welt« ist nur möglich auf der analysierten ontischen Grundlage. Nur weil das menschliche Ich mit der Urkonstitution seiner eigenen Existenz schon immer aus dem ungründigen Ur-

¹⁶ das als solches ein ontologisches bzw. »vorontologisches« ist. Vgl. S. 130.

sprung heraus in einem transzendental ergriffenen und in primärer Erleuchtung gegenwärtigen Bezirk von Welt Stand gefunden hat, vermag es im praktischen »Umgang« mit der Welt zu stehen.

Wie früher bemerkt, muß das im transzendentalen Gegenwurf Ergriffene nicht etwas außer dem Ich, noch überhaupt etwas an sich selbst real Bestehendes sein. Das zeigte die solipsistische Fiktion, in der das Übersteigende und das Überstiegene und dasjenige, zu dem hin die Übersteigung erfolgt, ein und dasselbe sind. Aber es ist auch nicht umgekehrt notwendig: daß das »Ich« zuerst in einer transzendentalen Umkehr sich selber »haben« müßte, ehe es zur Erfassung anderer Gegenstände übergehen kann. Das dürfte der Grundirrtum in der Ausgangsposition mancher metaphysisch-idealistischer Systeme [zum Beispiel des Fichteschen] sein. Sie ruht zwar auf der Einsicht in die Eigentümlichkeit der ontischen Ursituation, in der das Ich, ein »Etwas« transzendental ergreifend, erst zum vollen Dasein gelangt. Aber in der einseitig spekulativen Meinung, daß dieses »Etwas« notwendigerweise zunächst das objizierte »Ich selbst« sein müsse, auf welcher Grundobjektion sich jede weitere aktuelle Betätigung des ichhaft Seienden allererst aufbaue, kommt es zu einer einseitig idealistischen Verabsolutierung. Wenn das Ich in einem ursprünglich ontischen Sinne notwendigerweise zunächst *mit sich selbst* zusammengeschlossen sein müßte, würde jede Unmittelbarkeit einer weiteren Gegenstandserfassung zunichte gemacht.

Die normale empirische Situation ist ganz im Gegenteil derart, daß sich das menschliche Ich in einer realen oder doch *als* real unmittelbar »gehabten« Welt befindet. Wenn es auch gewiß nicht so liegt, daß das im Gegenwurf Ergriffene reales Sein haben *muß*, so kann doch umgekehrt die [vorausgesetzt an sich selber bestehende] reale Welt genauso wie jedes andere »Etwas« zur transzendentalen Begründungs-

basis des geistigen Selbst dienen. Hier besteht nicht die geringste erkenntnistheoretische Schwierigkeit. Alle jene subjektivistischen und idealistischen Vorstellungen, daß das »Ich« zum realen An-sich nicht hingelangen könne, werden durch die ontologische Grundinterpretation des personhaften Geistes völlig gegenstandslos.¹⁷ lebhaftes Sein existiert gar nicht anders als in diesem »über sich hinaus greifenden Gegenwärtigen eines Jenseitigen«,¹⁸ das ihm als seinshafte Begründungsbasis dient. lebhaftes Sein ist seinem ersten existenziellen Ursprung nach schon nicht mehr »in sich« und »bei sich«, sondern »über sich hinaus« und sich selbst »jenseitig«. Es kann überhaupt nicht »in sich« und »bei sich« sein außer über eine transzendente Übersteigung hinüber. Was ist selbstverständlicher, als daß dieses Ich, umgeben von einer Welt realer Bestandsstücke, diese unmittelbar zu »haben« vermag. Es ist ja von seinem existenziellen Ursprung her ohnehin über sich hinausversetzt.

Kraft ihrer transzendentalen, sich jenseits ihrer selbst begründenden seinskonstitutiven Struktur ist aber die pneumatische Substanz nun auch tatsächlich eine solche: nämlich eine reale Substanz. In und mit seiner transzendentalen Hinausversetztheit hat das geistig personale »Ich« eine ontische Handhabe zur Selbstverwurzelung im Sein. Dadurch ist es nunmehr auch gleichsam rückwärts in dieses Sein einsenkbar. *Über* die transzendente Phänomenalität hinüber be-

¹⁷ Heute hat sich die Anschauung in das entgegengesetzte Extrem verschoben. Der Mensch sei »schon immer bei Welt« [Heidegger]. Aber da auch die Welt nicht in ihrem substanziellen Eigenstand begriffen ist, sondern nur in ihrer gegenständlichen »Vorhandenheit für«, ist die idealistische Position nicht überwunden.

¹⁸ Das »Jenseitige« ist nicht ohne weiteres ein an sich selbst bestehendes Stück Welt. Es ist zunächst nur das zur Ursprungsstätte des »Ich« »Jenseitige«. Das geistige Ich ist sich selber konstitutiv jenseitig. Aber diese formal strukturelle Jenseitigkeit, die eine *ontische* Jenseitigkeit ist, stellt den Rahmen dar für das mögliche Ergreifenkönnen eines auch real Ich-Transzendenten. Vgl. weiteren Text.

gründet sich bei dieser archonalen Urform realen Seins die Existenzialität.

Unter solchem Aspekt kann auch die brennende Frage einer Lösung zugeführt werden: wie es doch möglich ist, daß innerhalb der menschlichen Totalität das geistige Ich »rückwärts« in einen Leib und eine psychische Seele eingesenkt sich darstellt. Das ichhafte Selbst bedarf zwar notwendig zu seiner eigenen substanziellen Konstituierung der Entfaltung zum Geistigen. Es bedarf jener geschilderten transzendentalen Selbsttranszendenz, durch die es in einem Objizierten Fuß fassend aus der archonalen Ungründigkeit heraus einen Standort im Sein gewinnt. Die transzendente Transzendenz muß ontisch die Retroszendenz im Gleichgewicht halten. Leibhafte und »seelische«¹⁹ Ausgestaltung ist an und für sich hierzu nicht nötig.²⁰ Aber wohl besteht die ontologisch einsichtige Möglichkeit, daß geistig-personales Sein von seiner eigenen substanziellen Wurzel aus auch leiblich und innerseelisch ausgestaltet sein kann. Weil das geistig Seiende einen selbsthaften Standort besitzt, kann das in ihm waltende Selbst ebensowohl leibhaft exkarniert wie psychisch geinnert sein.²¹ Zur vollen Totalität des Menschen *gehört* neben der geistigen auch die leibliche und die innerseelische Gestalt. Innerhalb des Menschen bildet das geistige Sein nur eine Teilsubstanz.

Zum Schluß sei folgendes bemerkt: Mit der früher geschilderten Hinfälligkeit einer erkenntnistheoretischen Problematik, was die wesenhafte Möglichkeit einer unmittelbaren geistigen Verbundenheit²² mit der realen Welt betrifft, ist

¹⁹ Das »Seelische« betrifft hier allein die affektive Gefühlssphäre.

²⁰ Es kann auch reine Geister geben, sogar auch affektions- oder seelenlose. Vgl. Metaphysische Gespräche, a. a. O.

²¹ Eine ontologisch exakte Darstellung dieser grundlegenden Strukturverhältnisse im Aufbau der menschlichen Person findet sich in »Bios und Psyche«. Vgl. dort besonders S. 125 ff.

²² welche die sinnlich geistige und seelisch geistige einschließt.

selbstverständlich die erkenntnistheoretische Tatsachenfrage noch nicht gelöst: die Frage nämlich, ob die Welt, die ich als eine reale unmittelbar fasse, auch wirklich eine reale ist. Hierzu ist jedoch von der gewonnenen ontologischen Interpretation des Ich aus zu sagen: Sofern es mit zum ursprünglichen Existenzsinne ichhaften Seins gehört, transzendente geistige Macht auch über alles der Voraussetzung nach an und für sich bestehende Sein zu besitzen, das dem Ich empirisch nur irgendwie erreichbar ist, so müßte der eigentliche ontologische Sinn unseres ichhaften Wesens unerfüllt bleiben, wenn diese Welt tatsächlich keine reale wäre. Da wir uns mit diesem ichhaften Wesen in eine Welt hineingestellt finden, die uns schon in der ursprünglichsten Erfassung als reale gegenwärtig ist, so wäre die faktische Irrealität dieser Welt ein bares Paradoxon. Unsere ganze Existenz stellte sich als sinnwidrig heraus. Hier bekäme die kartesianische These einen vollgültigen Sinn, daß in diesem Fall nicht Gott, sondern ein lügnerischer Geist die Welt bzw. uns selbst, da es ja keine wirkliche Welt gäbe, geschaffen haben müßte. Aber eine solche Betrachtung geht über den rein ontologischen Rahmen hinaus.

14. Zusammenfassung

1. Realität als solche ist das selbsthafte Vermögen zum eigenen Sein.
2. Die hypokeimennale Seinsform der hyletischen Substanz ist das selbsthafte Seinsvermögen reeller mit sich selbst geeinter Selbsttranszendenz.
3. Die archonale Seinsform der pneumatischen Substanz ist das selbsthafte Seinsvermögen transzendentaler, in einer Objektion gegründeter Selbsttranszendenz und damit selbsthafter Seinsmacht.

