

NEUE ONTOLOGIE IN DEUTSCHLAND¹

NICOLAI HARTMANN

I.

Immer wieder haben die Systematiker der Philosophie nach einer Grundlage gesucht, nach einer philosophischen Grundwissenschaft, die alles weitere müßte tragen können. In irgendeinem Punkte müssen doch alle Teile der Philosophie zusammenhängen, von einer Basis müssen sie alle ausgehen, so meinte man; oder auch, zu einem Ziele müßten sie alle hinführen. Das erschien umso wichtiger, als es ja stets um das System ging, auf das man hinstrebte. Ein System ist unter allen Umständen ein Wagnis; was man nötig hatte, war darum stets die Sicherung der Ausgangsstellung und, wenn irgend möglich, auch die Sicherstellung des Fortschreitens von ihr aus.

Frühzeitig sah man die Schwäche der Systeme am Beispiel der Vorgänger, ihr Zusammenstürzen unter dem Ansturm der Kritik. Was lag näher, als die Instanz der Kritik selbst in die Hand zu nehmen? Man brauchte also ein kritisches Werkzeug des Denkens, man suchte es folgerichtig in der Aufdeckung von Fehlerquellen und in der Bahnung gangbarer Wege. Tatsächlich zeigt schon die griechische Philosophie auf ihrer Höhe solche Bemühung um ein Fundament. Und die Bemühung bewährt sich sogleich, die Philosophie beginnt den Charakter einer Wissenschaft anzunehmen.

Viele Jahrhunderte später wird noch ein zweites Motiv wirksam: die Uniösbarkeit der letzten Grundprobleme auf fast allen Gebieten

¹ Prof. Nicolai Hartmann'ın «Felsefe Arkivi» için göndermek lütfünde bulunduğu bu yazının ilk yarısı derginin bundan önceki (I. Cilt, I. Sayı) sayısında çıkmıştı. Ancak yayımlanan bu kısımda yer yer manayı bozacak kadar baskı yanlışları olduğundan, yazının kalan ikinci yarısı ile birlikte bu ilk kısmı da yeniden vermeği gerekli bulduk. Makalenin tercümesini okuyucular bu sayının sonunda bulacaklardır.

philosophischer Forschung. Es sind dieses die metaphysischen Probleme, die Fragen nach Materie und Geist, Mensch und Welt, Sinn und Wert. Keine Philosophie kann sich ihnen entziehen; es ist nicht menschliche Fragerlust allein, was auf sie hinführt, es ist etwas unaufhebbar Schicksalhaftes in ihnen, das der Mensch nicht abweisen kann. Aber auch keine Philosophie kann sie bewältigen, und versucht sie es, so schießt sie immer wieder übers Ziel; und dann wiederum hat die Kritik leichtes Spiel.

Worauf also es ankommt, ist auch aus diesem Grunde die Instanz der Kritik: es muß ein Mittel geben, das Menschenmögliches vom Unmöglichen zu unterscheiden, die Ziele richtig und dem menschlichen Können angemessen zu stecken, dem unverfrorenen Rätselraten eine Grenze zu setzen.

Das ist der Grund, warum man die Ausgangsbasis nicht dort suchte, wo ein naiveres Denken die Lösung aller Rätsel erwartet: in der Metaphysik. Wohl bleibt es Aufgabe, zu einer Metaphysik zu gelangen, die man sich nach wie vor als Inbegriff aller Problemlösungen denkt. Aber ausgehen läßt sich nicht von ihr. Ein weiter Weg führt zu ihr hin, und je mehr man auf die Ausgänge zurückgreift, um so weiter wird er. In immer größerer Distanz zur Metaphysik sucht man die philosophische Grunddisziplin. So kommt es zu einer Reihe von Versuchen, die historisch wie systematisch eine Art Stufenleiter der Ausgangsebenen darstellen.

Zuerst versuchte man es mit der Logik. Von Aristoteles bis zu den Neukantianern wiederholt sich die Bemühung, sie zur Grundwissenschaft auszubauen. Philosophie bewegt sich in Urteilen und Schlüssen; ihre Begriffsbildung ist schon deren Resultat. Gelingt es also, die Denkgemeinschaften von Fehlern zu reinigen, so müssen sie folgerichtig werden. In der Scholastik und im Rationalismus konnte man hieran die kühnsten Hoffnungen knüpfen, weil man in den Begriffen unmittelbar das Wesen des Seienden zu fassen meinte. Noch Hegels Dialektik gründet sich auf diese Voraussetzung. Nur eines bedachte man nicht: daß Richtigkeit der Folgerung allein noch nicht die Wahrheit des Gefolgerten verbürgt, daß dazu vielmehr auch die Wahrheit der Prämissen feststehen muß, die logischen Zusammenhänge als solche aber niemals und in keiner Weise für die Wahrheit der Prämissen aufkommen können.

Man mußte also weiter zurückgehen auf die erste gebende Instanz der Voraussetzungen. Diese liegt offenbar nicht bei den Mitteln des Denkens, sondern bei denen des Erkennens. Das Denken kann sich vom Seienden beliebig entfernen, es kann bei voller Folgerichtigkeit dem Irrealen träumend nachgehen. Erkennen aber läßt sich nur, was „ist“. Erkenntnis ist das Erfassen des Seienden.

So rückte die Erkenntnistheorie an die Stelle der Logik. Schon in der Platonischen Philosophie spielt sie die Rolle der alles tragenden Vorbereitung. In der Neuzeit bei Descartes und Kant wird sie vollends zur Grundwissenschaft. Was ist gewiß, woran kann man nicht zweifeln, woran wird das Wahre vom Unwahren unterscheidbar? Diese Fragen bestimmen die Einstellung der „Kritik“. Denn nicht alles, was dem Denken als Erkenntnis gilt, ist Erkenntnis; es kann auch Irrtum sein. Woran aber wird es kenntlich, ob ein Gedanke Wahrheit oder Irrtum ist?

In der Tat hat es die Erkenntnistheorie in dieser Frage zu gewissen Resultaten gebracht, die für den Bedarf mancher Wissenschaften genügen. Sie konnte zwar keine allgemeinen Kriterien aufweisen, wohl aber viele traditionelle Irrtumsquellen aufdecken und unschädlich machen. Nur für die Philosophie reichte das nicht zu. Hier wird die Frage des Erfassens radikal: es geht nicht mehr darum allein, ob bestimmte Gegenstände zutreffend erfaßt werden, sondern ob überhaupt etwas Seiendes erfaßt wird, und ob das vermeintliche Erfassen überhaupt ein Erfassen ist. Die Skepsis hat das schon in alter Zeit verneint, und idealistische Theorien neueren Datums haben daraus die bedenklichsten Folgen gezogen.

Das ist der Grund, warum mit bloßer Erkenntnistheorie auch nicht weiter fortzukommen ist. Tatsächlich meinen wir ja auch mit dem Erkennen ein Verhältnis des Bewußtseinsinhalts zum Seienden. Dieses Verhältnis ist aber ebensosehr vom Seienden her bestimmt, wie vom Bewußtsein; und zwar nicht nur vom Gegenstande des Erkennens her, sondern von dem ganzen Seinsverhältnis des erkennenden Subjekts zur Welt, als zum Inbegriff möglicher Erkenntnisgegenstände. Dieses Verhältnis spielt ganz in einer seienden Welt und ist nur eines von vielen Verhältnissen, in denen das Subjekt als Glied dieser Welt zur übrigen Welt steht.

Es bedarf also einer Aufrollung der einschlägigen Seinsproblematik, um dem Erkenntnisverhältnis auf den Grund zu gehen. Es bedarf der Ontologie. —

Die Konsequenzen dieser Sachlage sind erst spät gezogen worden. Zunächst ging die Entwicklung andere Wege. Da die Erkenntnisquellen solche des Bewußtseins sind, lag es nah, das Gewicht auf die Bewußtseinsphänomene zu verlegen. Die Stelle der philosophischen Grundwissenschaft schien nun die Psychologie einnehmen zu sollen.

Der Gedanke darin ist einfach: Erkenntnis hat einen Werdegang, der sich in den einschlägigen Bewußtseinsakten — Wahrnehmen, Erinnern, Vorstellen, Vergleichen u.s.f. — verfolgen läßt. Man muß also diese Akte analysieren, um an den Ursprung alier Gegebenheit und Einsicht zu gelangen. Hier scheinen direkte Zugänge offenzustehen; ist doch hier das erkennende Bewußtsein unmittelbar bei sich selbst und braucht nicht erst aus sich herauszutreten, um seinen Gegenstand zu fassen. Es ist sein eigener Gegenstand.

Dennoch ist die Rechnung falsch. Da ist die Verschiedenheit der erkennenden Subjekte, die das Allgemeine und Prinzipielle verdeckt. Denn je nach dem Subjekt erscheint auch die Welt verschieden. Ferner, erfaßt werden auf diese Weise nicht mehr Gegenstände, sondern eben nur Akte; und die Akte haben ein anderes Gesetz. Mit der Entstehungsweise des Bewußtseinsinhalts, wie genau sie auch erfaßt sein mag, ist nichts über Wahrheit und Unwahrheit in ihnen entschieden; Irrtümer und Einsichten sind vielmehr der Genese nach gar nicht zu unterscheiden.

Und schließlich, selbst die Akte werden nur indirekt erfaßt, durch Umlenkung der natürlichen Erkenntnisrichtung (derjenigen auf den Gegenstand) gegen sich selbst, auf den Erkenntnisakt. Bei dieser Umlenkung aber steht das Bewußtsein sich selbst im Wege, es stört seine Akte, indem es sie zu Gegenständen macht. So entstehen die bekannten Aporien der Psychologie, die der Selbstbeobachtung und dem Experiment mit der Versuchsperson anhaften.

Im Beginn unseres Jahrhunderts versuchte die Phänomenologenschule, diesen Unzulänglichkeiten zu begegnen, indem sie dem Psychologismus bewußt entgegentrat. „Phänomenologie“ — das sollte eine neue philosophische Grundwissenschaft sein; in ihr wurde von allem Experimentieren nach naturwissenschaftlichem Muster abgesehen, und

an die Stelle direkter Beobachtung wurde die neue Methode der Wesensanalyse gerückt. Die Grundüberzeugung dabei ist, daß es gewisse generelle Wesenstypen der seelischen Akte gibt, die sich vom einzelnen Beispiel aus durch „Einklammerung“ des Zufälligen und direktes Erschauen des vor die Klammer Gehobenen herausarbeiten lassen.

Damit wurde die Erforschung seelischer Vorgänge in der Tat auf eine neue Basis gestellt. Aber eine allgemeine philosophische Grunddisziplin ergab sich nicht; es gelang nicht, diese Methode auf außerbewußte Gegenstände zu übertragen. Es ist zwar wahr, daß alles Gegebene, auch das der Außenwelt, die Form von Phänomenen hat. Aber Phänomene sind deswegen noch nicht die Gegenstände selbst, sondern bloß ihre Erscheinungsweise. Ein wirkliches Fundament wäre erst gewonnen, wenn die Phänomenanalyse ein Kriterium der Unterscheidung zwischen Realphänomenen und Scheinphänomenen ergeben hätte. Das wäre einem Maßstab von wahr und unwahr gleichgekommen. Davon war aber die Phänomenologie natürlich weit entfernt.

Zu diesen vier Hauptversuchen, eine Grundwissenschaft zu schaffen, sind nun weitere beachtenswerte Anläufe gekommen, die alle den gemeinsamen Charakter tragen, daß sie die Ausgangsebene auf eine viel breitere Basis zu stellen suchen: es soll das ganze Menschenleben in der Fülle seiner wechselreichen Verhältnisse mit hineingezogen werden und von ihm aus sollen Gegebenheit und Wahrheit diskutierbar werden.

Der Mensch ist verschieden je nach der Gemeinschaftsform, in der er lebt; verschieden auch in seinem Erkennen und seinem Weltbilde. Die Gemeinschaftsform wiederum ist durch eine Fülle jeweiliger Zustände bedingt, die alle zusammen die einmalige geschichtliche Situation ausmachen. Je nachdem nun, ob man das Gewicht auf das Strukturelle dieser Situation oder auf ihre geschichtlichen Gründe legt, kommt man auf Soziologie oder Geschichtswissenschaft als Grunddisziplin aller philosophischen Überlegung heraus. Darum gibt es einen Soziologismus und einen Historismus in der Philosophie unserer Tage. Der letztere hat sich schnell zum Relativismus ausgewachsen; er ist dadurch zur Erneuerung einer Skepsis geworden, die man längst überwunden geglaubt hatte.

Verwandt diesen beiden Richtungen sind die Lebensphilosophie und der Pragmatismus. In beiden ist der geschichtlich soziologische

Aspekt schon die Voraussetzung, und beide teilen die Neigung zum Relativismus. Während aber die deutsche Lebensphilosophie auf der Geistesgeschichte fußt und aus der Strukturanalyse des jeweiligen geistigen Lebens Konsequenzen zieht, geht der amerikanische Pragmatismus von den praktischen Belangen des Menschenlebens aus und erblickt im Verhältnis von Erkenntnis und Irrtum nur noch ein Spiegelbild des Lebensförderlichen und Lebensschädlichen. Von diesem Gesichtspunkt aus hat jedes Volk zu jeder Zeit „seine Wahrheit“, die mit ihm steht und fällt. Es gibt dann keine eigentliche Wahrheit und Unwahrheit mehr, die unabhängig von Zeitumständen und menschlicher Art im Zutreffen oder Nichtzutreffen des Gedankens auf seinen Gegenstand bestünde. Philosophie ist keine Erkenntnis und vollends keine Wissenschaft mehr, sondern nur noch entweder Ausdruck einer „Lebensform“ oder ein Modus des Zurechtkommens mit den jeweilig aktuellen Aufgaben einer Menschengruppe.

Streift man nun diese Extreme ab, deren Hinfälligkeit ja nicht schwer zu durchschauen ist, so zeigen sich zugleich die Mängel in den Voraussetzungen. Alle diese Richtungen nehmen den Menschen nur von bestimmten Seiten: von der praktischen, von der sozialen, von der geschichtlichen Seite, oder von der des Geisteslebens. Das Bild muß also einseitig ausfallen; und die Konsequenzen, die man für die philosophische Erkenntnis zieht, müssen ebenso einseitig ausfallen.

Freilich hat es seine Richtigkeit damit, daß man Chancen und Bedingungen der Erkenntnis beim „Menschen“ sucht. Aber dann muß man den Menschen auch allseitig verstehen, d.h. man muß zuvor ihn selbst in der Ganzheit seines Wesens verstehen. Damit gerät man in eine neue Richtung, und zur Grundwissenschaft wird jetzt die Anthropologie.

Der Mensch und seine Lebensform sind nicht nur nach Zeiten und Lebensbedingungen verschieden, sondern auch der Abstammung und Anlage nach. Auch das Geistesleben formt sich in mancherlei Abhängigkeit von der rassischen Zusammensetzung heraus, und zwar ebenso sehr am Einzelnen wie an einem Volkskörper. Hat doch jedes besondere Stammesleben auch seine besonderen Richtungen der Aktivität, seine Vorstellungen vom Glück, vom Recht, vom Guten, seine Ideale, sein Weltbild. Die Anthropologie freilich darf nicht einseitig hierbei allein stehen. Wohl aber muß sie die biologischen Bedingun-

gen menschlicher Artung mit den autonomen Kräften des Geisteslebens zusammenschauen und so das Ganze des Menschenwesens zu gewinnen suchen.

Und dennoch kann sie das letzte Wort nicht haben. Denn wie will sie den Menschen in seiner Ganzheit fassen, wenn sie ihn nicht im Zusammenhange der Welt faßt, in der er nun einmal lebt, an die er angepaßt ist und mit deren Mächten er unausgesetzt ringt? Der Mensch steht nicht auf sich selbst, sondern auf einem breiten Gefüge von Seinszusammenhängen, die weit entfernt sind, die seinigen zu sein, und auch ohne ihn bestehen. Diese Zusammenhänge machen die „Welt“ aus, deren Teil er ist. So wird man von der Anthropologie auf die allgemeine Seinslehre, die Ontologie, zurückgeworfen.

Dasselbe läßt sich auch von der Soziologie, der Lebensphilosophie, vom Pragmatismus und von der Geschichtsphilosophie aus zeigen. Wie will man den Geschichtsprozeß oder die Sozialformen des Lebens verstehen ohne den Weltzusammenhang, der beide trägt? Wie könnte man den geistigen Typus oder die praktische Relevanz seines Verhaltens durchdringen, ohne die Verhältnisse zu ermitteln, auf die alles Verhalten, Tun, Handeln, Wollen und Wünschen, Hoffen und Fürchten bezogen ist?

Darum hat in unserer Zeit das Suchen nach einer philosophischen Grundwissenschaft auf dieselbe Disziplin hinausgeführt, die schon einst bei Aristoteles die Rolle der *prima philosophia* gespielt hat: die Lehre vom „Seienden als Seiendem“.

II.

Hier liegt der Grund, warum heute die systematische Philosophie in Deutschland auf eine neue Ontologie hinsteuert. Nicht als wäre diese schon da, sie ist aber im Werden begriffen. Und daß sie von sehr verschiedenen Seiten aus und mit sehr verschiedenen Mitteln in Angriff genommen wird — so daß es dem Zeitgenossen nicht leicht gemacht ist, sich in der Vielfachheit der Ansätze mit ihrer scheinbaren Gegensätzlichkeit zurechtzufinden, — bestätigt im Grunde nur die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Tendenz.

Zunächst ringt sie noch mit einer Fülle von Schwierigkeiten. Diese bestehen nicht allein in den mannigfachen Vorurteilen gegen sie, in

den Reminiszenzen antiker und scholastischer Irrwege; sie bestehen auch in echten inneren Aporien, zumal solchen von erkenntnistheoretischer Art. Es sei hier nur die eine grundsätzliche Aporie herangezogen, die ihre methodologische Stellung als Grundwissenschaft betrifft: braucht man zur Ontologie nicht schon eine ausgebildete Erkenntnis-kritik? Es handelt sich ja nicht mehr um die alte kritiklose Ontologie, die ohne eine Basis empirischer Forschung aus allgemeinen Grundsätzen apriorische Folgerungen zog. Es geht ja gerade um Auswertung einer breiten Fülle wissenschaftlicher Einsichten, die auf den verschiedensten Erkenntnisgebieten gewonnen sind. Die erstrebte Ontologie wird also von vorn herein abhängig von diesen Forschungsergebnissen; sie setzt somit deren durchgebildete Erkenntnismethodik schon voraus. Wie aber kann eine so abhängige Disziplin den Anspruch erheben, Grundwissenschaft zu sein?

Dagegen ist vorerst zu sagen, daß dieselbe Aporie auch die meisten der anderen Versuche trifft, die eine einzelne Disziplin zur Grundwissenschaft machen wollten. Auch die Anthropologie, Soziologie und Geschichtsphilosophie setzen ein breites Wissen auf empirischer Grundlage mitsamt dessen erkenntnismethodischen Grundlagen voraus. Ja, in einem weiteren Sinne gilt das auch von denjenigen Versuchen, die am ehesten ohne Voraussetzungen auf sich selbst zu stehen scheinen könnten. Die Logik und die Erkenntnistheorie setzen offenbar das Faktum alles wissenschaftlichen Vorgehens in weitestem Maße voraus; sie orientieren sich nicht nur an ihm, sie handeln vielmehr direkt von ihm (wennschon nicht von ihm allein), und daß überhaupt sie Gesetzmäßigkeiten herausarbeiten können, verdanken sie wesentlich diesem reichen Material. Und von der Psychologie und Phänomenologie darf Ähnliches gelten, soweit sie überhaupt zu grundsätzlichen Fragen fortschreiten und nicht in der uferlosen Mannigfaltigkeit des Materials stecken bleiben, mit dem sie es aufnehmen. Tatsächlich reichen beide ja auch keineswegs zu, der Philosophie den Weg zu bereiten.

Damit freilich ist die Schwierigkeit nicht behoben, sondern nur als dieselbe wiedererkannt, die auch allen früheren Versuchen anhaftete. Ist es nun so, daß man hiernach den Gedanken an eine philosophische Grunddisziplin aufgeben müßte? Es könnte wohl so scheinen. Aber würde damit nicht auch die Einheit der Philosophie überhaupt zusammenbrechen? Irgendein Fundament muß es doch geben, auf das

alle Zweige philosophischen Vordringens bezogen bleiben, und zwar um so mehr als die Verzweigung fortschreitet.

Hier ist der Punkt, an dem man sich allererst darauf besinnen muß, was denn eigentlich von einer philosophischen Grundwissenschaft zu verlangen ist, und was nicht. Tatsächlich ist diese Frage niemals eindeutig geklärt worden; es heften sich vielmehr die divergentesten Erwartungen und Hoffnungen an jene Versuche, und zwar ohne daß sie auch nur sauber voneinander unterschieden wären.

Sieht man von geringeren Unterschieden ab, so läuft alles Suchen nach einer philosophischen Grundwissenschaft auf drei durchaus verschiedene Fragerichtungen hinaus. Man fragt erstens: wo liegen die ersten Gegebenheiten, auf die man sich als gewisse Ausgangspunkte verlassen kann? Das ist die methodische Frage nach den Erkenntnisvoraussetzungen der Forschung. Man fragt aber zweitens auch: wie kommen wir in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen zur Einheit der Überschau? Diese Frageweise ist auf Zusammenschluß und Ganzheit alles dessen gerichtet, was in der Besonderung der Forschungsrichtungen weit auseinanderklafft. Es ist letzten Endes die sehr weitausschauende und anspruchsvolle Frage nach dem System der Philosophie. Und man fragt drittens: welches sind die ersten objektiven Grundlagen des ganzen Gegenstandsbereiches philosophischer Forschung? Diese Frage geht nicht auf Fundamente des Wissens, sondern auf die der Sache und ganzer Sachgebiete, letzten Endes also auf die Grundlagen der Welt, des Lebens, des Menschen u.s.f.

Die zweite und dritte Frage gehören, obgleich sie auf sehr Verschiedenes gerichtet sind, doch eng zusammen. Denn es ist klar, daß die Einheit eines Weltbildes in Abhängigkeit steht von den ontischen Grundlagen der Mannigfaltigkeit, die zusammengeschaute werden soll. Die erste Frage dagegen steht beiden als eine ganz anders geartete gegenüber. Sie betrifft das „für uns Erste“, das im Erkenntnisgange Vorausgesetzte, während jene beiden auf das „an sich Erste“ gehen, das im Fortschreiten der Forschung weit eher als Letztes herauspringt. Zwischen beiden Arten der Fragestellung klafft der ganze Gegensatz der *ratio cognoscendi* und *ratio essendi*.

Dieser Gegensatz ist seit Aristoteles wohlbekannt, und über ihn wäre kein Wort weiter zu verlieren, wenn nicht im Suchen nach der philosophischen Grundwissenschaft immer wieder die eine mit der an-

deren verwechselt worden wäre. Daß man in der Logik oder Erkenntnistheorie — zuletzt auch noch in der Phänomenologie — ontische Grundlagen der Metaphysik suchen konnte, war eine Folge dieser Verwechslung; und ebenso war es eine Folge von ihr, daß man in der Soziologie, Geschichtsphilosophie und Anthropologie methodisch erste Grundlagen aller Philosophie suchen konnte. Jene hätten wohl auf das methodisch Erste, diese wohl auf das ontisch Erste hinausführen können, aber doch niemals umgekehrt.

Die Wahrheit ist eben, daß man beide Ansprüche nicht in einer und derselben Fragestellung verfolgen, beiden nicht in einer und derselben Grunddisziplin gerecht werden kann. Man muß also entweder dem einen oder dem anderen nachgehen; oder, wenn es einem schon um beide zu tun ist, sie doch sauber auseinanderhalten und jedem in der ihm eigentümlichen Problemrichtung nachgehen.

Hierzu aber kommt ein Zweites. Es ist ein utopisches Ansinnen an die Philosophie, daß sie dem Erkenntnisgange nach mit einer einzigen Disziplin beginnen solle, die ihrerseits von allem anderen unabhängig wäre. Es gibt wohl vorbereitende Fragebereiche; zu diesen zählen ohne Zweifel die der Erkenntnistheorie und der Phänomenologie. Aber weder sind sie isoliert behandelbar, ohne daß anderes vorausgesetzt würde, noch reichen sie inhaltlich zur Grundlegung aus. In Wahrheit fängt die Philosophie immer gleichzeitig von vielen Seiten an, wenn auch die einzelnen Denker die Breite ihrer Ausgangsbasis nicht durchschauen. Das ganze Wissen ihrer Zeit steht ihnen eben doch zur Verfügung, und stets fordert es seinen Spielraum in ihren Ausgangsüberlegungen. Keine Philosophie fängt mit sich selbst an, sie setzt stets die Arbeit der speziellen positiven Wissenschaften voraus, auch dort, wo diese selbst noch in den Anfängen stehen.

Aber auch die philosophischen Disziplinen selbst stehen untereinander in Wechselbeziehung und Wechselbedingung. Metaphysische, erkenntnistheoretische, ethische, geschichtsphilosophische Überlegungen greifen organisch ineinander; trennen kann man sie nur zu didaktischen Zwecken, und auch das nur in engen Grenzen. Und soweit die Problemreife ihrer Grundfragen zurückreicht, kann man diesen Zusammenhang auch in der Gedankenarbeit der großen Denker überall wiederfinden.

Die Ontologie nimmt unter den aufgezählten Versuchen einer philosophischen Grundwissenschaft insofern eine ganz neue Stellung ein, als sie den utopischen Anspruch eines methodisch absoluten Vorranges grundsätzlich fallen läßt. Wohl gibt es in allen philosophischen Disziplinen Fragen, die ihrer Hilfe bedürfen, und insofern ist sie auch die methodische Voraussetzung für deren Vorwärtstommen. Aber sie beansprucht nicht, ihnen voranzugehen und ihnen Wege vorzuzeichnen. Sie setzt sie vielmehr ihrerseits voraus, zieht aus ihnen allen ihre Konsequenzen und ist dem Lehrgange nach noch am ehesten philosophia ultima. Das hindert sie nicht, von den ersten Seinsgrundlagen zu handeln und in diesem Sinne philosophia prima zu sein.

Ihre Stellung beruht also gerade auf jener Wechselbedingtheit aller philosophischen Forschungszweige, welche den methodischen Primat einer einzelnen von ihnen verbietet. Auf diese Weise löst sie die oben entwickelte Aporie, ohne doch die Frage nach der Ausgangsstellung der Philosophie abzuweisen. Sie nimmt die Ausgangsstellung nur nicht für sich allein in Anspruch. Allerdings aber bedeutet das eine Gewichtsverlegung von der ersten auf die dritte Frage: das Hauptanliegen der Grundwissenschaft ist von der ratio cognoscendi auf die ratio essendi verschoben. Alles hängt nun am Problem der Seinsgrundlagen. Denn auch die Frage nach Einheit und Überschau des Ganzen läßt sich am ehesten von den ersten Seinsgrundlagen aus, niemals aber von der Lagerung des Gegebenen aus in Angriff nehmen.

Diese Umorientierung ist schon allein ein Resultat, das Beachtung verdient. Mit ihr tritt man von der reflektierten Einstellung wieder zurück zur natürlichen. Die Richtung auf den Gegenstand ist nun einmal die natürliche Einstellung der Erkenntnis. Die Psychologie, die Logik, die Erkenntnistheorie lenken sie künstlich vom Gegenstande ab, biegen sie gegen sich selbst zurück — auf das Subjekt und seine Akte, auf das Denken (Begriff und Urteil), auf das Erkenntnisverhältnis und seine Bedingungen. Damit lenken sie vom Seienden ab auf das Gegebensein. Das ist zwar für ihre besonderen Untersuchungen notwendig; aber diese Einstellung gerät in die Gefahr, das Seiende nun über der Mannigfaltigkeit des Gegebenseins aus den Augen zu verlieren. Das geht so weit, daß in den Anfängen der neuen Ontologie

noch überall die Gegebenheitsweisen irrtümlich für Seinsweisen gehalten worden sind.

Vieles, was dieser reflektierten Einstellung angehört, ist bis heute noch unüberwunden. Immer noch kann man jener Gleichsetzung des Wahrnehmbaren mit dem „Wirklichen“ begegnen, die einst im Neukantianismus geherrscht hat. Und für diejenigen, die in dieser Denkschulung aufgewachsen sind, bedarf es eines gewaltsamen Losreißen von den eingefahrenen Wegen, um auch nur einzusehen, daß es sehr viel Wirkliches gibt, das nicht wahrnehmbar ist. Die Naturwissenschaft hat das zwar immer gewußt, aber die Erkenntnistheorie hielt ihr entgegen, ihre Atome, Energien und Abläufe seien bloße Hypothesen, die sich vom Wirklichen in demselben Maße entfernten, als sie sich vom Wahrnehmbaren entfernten. Daß die Hypothese als solche (als gedankliche Setzung) nicht identisch ist mit dem Seinsverhältnis, das sie zu fassen sucht, entging dieser Art von Kritik vollständig: sie konnte die Seinsbezogenheit des Gedankens nicht mehr sehen, weil sie den Gehalt aller Erkenntnis, das Seiende, überhaupt aus den Augen verloren hatte.

Es muß gesagt werden, daß im Positivismus der letzten Jahrzehnte die reflektierte Einstellung auch auf die positiven Wissenschaften selbst übergegriffen hat. In dem Bedürfnis, so kritisch als möglich vorzugehen, sprach man in diesen Kreisen überhaupt nicht mehr von Gesetzen der Natur, sondern nur noch von Gesetzen der Naturwissenschaft. Und da es sich hier doch um reine Gesetzeswissenschaften handelte, so trieb man damit auf einen Leerlauf der Wissenschaft hinaus, der ebenso unsinnig wie gefährlich ist. Eine Wissenschaft, die sich derart in ihre Begriffe und Formeln zurückzieht, wird gegenstandslos.

Es bedarf schon solcher extremen Beispiele, um zu ermessen, was es mit der radikalen Umstellung auf sich hat, die sich im Aufkommen der neuen Ontologie und im Wiedergewinnen der natürlichen Einstellung vollzieht. Diese natürliche Einstellung besagt, daß gerade das Reich der äußeren Gegenstände das am unmittelbarsten gegebene ist, während die innere Gegebenheit der Akte, des Denkens und des Erkenntnisverhältnisses erst eine vermittelte, in der Rückwendung von jenem aus gewonnen ist. Die reflektierte Einstellung eben setzt die natürliche voraus. Die Einstellung der Ontologie aber ist die direkte und geradlinige Fortsetzung der natürlichen.

Man kann das auch noch von einer anderen Seite zeigen. In den Geisteswissenschaften hat die reflektierte Einstellung zum Relativismus geführt. Fragt man aber, worauf denn das Wahre sein einer Einsicht relativ sein soll, so bekommt man zur Antwort: auf die jeweiligen Lebensverhältnisse, auf praktische Erfordernisse und sozialen Lebenszuschnitt, letzten Endes also wohl stets auf das geschichtlich Gewordene. Man meint, daß man damit nichts voraussetze, was der Relativität enthoben sei. Man hat aber vielmehr den realen Gang der Geschichte als einen ihr enthobenen vorausgesetzt, und zwar unabhängig davon, ob und wie weit man ihn durchschaut und inhaltlich erfaßt.

Anders kann es ja auch im Relativismus nicht zugehen: dasjenige, „worauf“ alles relativ sein soll, kann nicht wiederum derselben Relativität unterliegen. Sonst hebt sich die Relativität des Relativen auf. Die Realität der geschichtlichen Welt, in der alle Einsicht und alle Geltung relativ sein soll, ist der Relativität enthoben.

In Wahrheit liegt also auch hier eine ontologische These zugrunde. Sie betrifft das geschichtliche Sein. Und gerade diese These ist die alles tragende Voraussetzung. Es fehlt nur das Wissen um sie. Man nimmt sie stillschweigend hin, indem man sie aus der natürlichen Einstellung unbewußt übernimmt, ohne dabei zu ahnen, daß eine solche Übernahme den Konsequenzen des Relativismus widerspricht.

Das ist das Schicksal aller überkritischen Reflektiertheit: sie kennt ihre eigenen Voraussetzungen nicht, bekümmert sich auch nicht um sie; sie wendet die Schneide der Kritik gegen das Gegebene, nicht aber gegen ihr eigenes gewagtes Tun. Mit dieser Kritiklosigkeit wird sie selbst unkritisch. Wo sie nicht weiter kann und ohnmächtig zusammenbricht, kommen die ontologischen Voraussetzungen zum Vorschein, auf denen sie stand, die sie aber verkannte.

Die Ontologie dagegen setzt bei eben diesen Voraussetzungen ein. Sie lenkt bewußt die Fragestellung auf sie zurück, indem sie sie von der unfruchtbar gewordenen Kritik des Gegebenen losreißt. Sie bildet sich nicht ein, daß diese Voraussetzungen auch als solche gegeben wären, sie unternimmt es vielmehr, sie allererst aufzusuchen und klarzustellen. Das aber bedeutet, daß an ihnen der Zusammenhang mit dem Gegebenen erst noch hergestellt werden muß. Das hat keine grundsätzlichen Schwierigkeiten, es entspricht vielmehr dem Verfah-

ren der meisten positiven Wissenschaften, die ja dauernd in der Lage sind, Voraussetzungen und Annahmen zu überprüfen.

Hiernach wird es begreiflich, warum die Frage nach der Ausgangsebene in der Philosophie nicht zu einer einheitlichen Grunddisziplin führen kann, wohl aber die Frage nach den Seinsgrundlagen. Ausgehen eben kann man schließlich von jeder Phänomenebene, jeder Gegebenheitsgruppe, wenn es nur echte Phänomene sind und wirklich Gegebenes, — was freilich meist erst an entfernten Konsequenzen, selten schon in den Anfängen selbst unterscheidbar wird. Was gegeben ist und was nicht, richtet sich ja nicht nach der Beschaffenheit des Seienden allein, das erkannt werden soll, sondern erst recht nach der Einrichtung des menschlichen Erkenntnisapparates, der nur ein selektives Organ der Rezeptivität für bestimmte Seiten des Gegenstandes hat. Überall ist das Erkennen zunächst der „Oberfläche“ des Seienden zugewandt; das Reich der Wahrnehmung ist prototypisch für dieses Verhältnis.

Will man also eine Wissenschaft vom Gegebenen zur Grundwissenschaft machen, so muß man vielmehr an einer Vielzahl heterogener und selbst methodisch weit auseinanderliegender Phänomengebiete einsetzen. Und man bekommt anstelle eines einheitlichen Ausgangs ein buntes Gemenge zusammenhangsloser Einzelheiten. Verwechselt man nun dazu noch das „für uns Frühere“ mit dem „an sich Früheren“, so ist man in Gefahr, dieses Gemenge für die Seinsgrundlage zu halten, und die Welt, deren Aufbau und Einheit man suchte, scheint sich in ein Chaos aufzulösen.

Im Relativismus unserer Zeit ist diese Auflösung bereits weit vorgeschritten. Im Kritizismus, Logizismus und Psychologismus hätte sie vielleicht noch verborgen bleiben können. Man muß daher dem skeptisch auflösenden Zuge im Relativismus sogar noch Dank wissen, daß er die Sachlage in den reflektierten Ausgangseinstellungen bis auf ihre innere Paradoxie hinausgetrieben und dadurch allererst durchsichtig gemacht hat. Denn so erst ist Spielraum geworden für die neue Ontologie.

III.

Ein einheitliches Fundament der Philosophie läßt sich im Ernst wohl überhaupt nur in Richtung auf Seinsgrundlagen suchen.

Darauf kommt es in der Philosophie an: die verschiedenen Phänomenebenen, von denen man ausgehen kann, so in ein Ganzes einzuordnen, daß sie dem natürlichen Verhältnis der zugehörigen Seins-ebenen entsprechen. Diese Anordnung ist in allen Stücken eine andere als die der Gegebenheiten. Man darf sie die „ontische“ nennen. Sie zu finden ist ein Hauptanliegen der Ontologie. Die Wahrnehmung verbindet das Heterogenste, weil sie gleichgültig gegen den Kern der Dinge ist; dasselbe gilt mit gewissen Einschränkungen auch noch vom Erleben. Ja, die unverbundene Buntheit ist hier gerade wesentlich, obgleich beide, die Wahrnehmung wie das Erleben, keineswegs deutungs-frei sind. Die im Seinszusammenhang waltende Ordnung muß ihnen doch stets erst unter anderen Gesichtspunkten abgewonnen werden.

Im übrigen steht die ontische Anordnung gerade der natürlichen Weltansicht näher, als man hiernach meinen sollte. Natürliche Weltansicht ist weit entfernt in Wahrnehmung oder im Erleben aufzugehen; sie hat mit beiden nichts als die Überzeugung gemeinsam, daß die wahrgenommenen Gegenstände und die erlebten Geschehnisse real sind. Diese Überzeugung ist allerdings grundlegend. Aber die natürliche Weltansicht behauptet keineswegs, daß Gegenstände und Geschehnisse auch schlechterdings so beschaffen sind, wie sie der Wahrnehmung und dem Erleben erscheinen. Sie hält wohl die Realitäts- these der gebenden Akte aufrecht, nicht aber ihre Adäquatheitsthe-se.

Dadurch kommt in ihre Grundhaltung jenes charakteristisch ontologische Moment hinein, das man als Hindrängen auf den Kern der Dinge bezeichnen kann, eine Tendenz, die ganz offenkundig vom Phä-nomen auf das Sein, von der Erscheinungsweise auf das in ihr „Er-scheinende“ hinzielt.

Auf diese Weise ist die natürliche Weltansicht von Hause aus ontologisch. Und das ist der Grund, warum sie — wie sich schon oben zeigte — geradlinig und ohne einen Umbruch in die philosophische Ontologie übergehen kann. Auf dem Wege dieses Überganges liegt übrigens auch die Einstellung der positiven Wissenschaften. Es stellt sich auf diese Weise ein einziger, großer Zusammenhang durch die Einheit der Richtung her: von der natürlichen Weltansicht über das Gros der Wissenschaften bis in die philosophische Weltanschauung hinein. Was aus dieser Linie herausfällt, ist überhaupt nur die Skepsis, der Subjektivismus und der Idealismus. Diese Theorien ste-

hen wie eine Art Sündenfall der Philosophie da, von dem sie sich erst in den Anfängen der neuen Ontologie zu erheben beginnt.

Kommt es nun hierbei darauf an, die Anordnung der Phänomenreihen so zu treffen, daß sie der Seinsordnung der Gegenstände entspricht, so geht es offenbar darum, den Aufriß vom Bau der realen Welt zu finden. Es ist ein Irrtum, daß der Weltbau, im Großen gesehen, etwas sonderlich Verborgenes und Rätselhaftes wäre. Er ist dem mitten in ihm stehenden Menschen keineswegs entrückt; er hat für unseren Blick nur den Nachteil, daß wir ihn „aus der Mitte“ sehen, ihn also nicht ohne weiteres in der Einheit eines Überblicks fassen können. Aber das ist eine Schwierigkeit, die sich überwinden läßt. Man darf nur die Verbundenheit des Gegebenen in den Phänomenreihen nicht schon als solche für die Seinsordnung der Welt haften; man muß diese im Gegensatz zu ihr suchen, und zwar in der Weise, wie schon die natürliche Weltansicht mit der ihr eigenen „objektiven Orientierung“ den Ansatz dazu macht.

Diese objektive Orientierung ist nämlich schon eine beträchtliche Leistung auf dem Wege des Menschen, sich in der Welt zurechtzufinden. Sie ist es nur zunächst noch in engen Grenzen. Und die Grenzen sind durch das praktische Bedürfnis, durch die Anforderungen des Lebens selbst gezogen. Mit dieser Orientierung erhebt sich der Mensch über das Tier. Dem tierischen Bewußtsein bleiben alle Dinge auf das Triebleben bezogen (auf den Hunger, die Selbstverteidigung, den Geschlechtstrieb); es orientiert den Umkreis der Welt, den es erfaßt, auf sich und gibt sich selbst dadurch die Zentralstellung in ihr. Darum bleibt sein Blick eng beschränkt. Denn in der wirklichen Welt kommt ihm solche Zentralstellung natürlich nicht zu. Die zentralistische Orientierung ist fehlerhaft. Das menschliche Bewußtsein hebt mit der Aufhebung des Fehlers an: es orientiert nicht die Welt auf sich, sondern sich auf die Welt. Und damit beginnt es, sich „in der Welt“ zu orientieren. Sich selbst weist es damit die ihm im Realverhältnis zukommende exzentrische Stellung zu.

Die objektive Orientierung ist von Hause aus die Zuwendung zu den Seinsverhältnissen als solchen. Sie ist deswegen nicht weniger eine praktische und dem eigenen Leben dienliche. Sie versteht nur das eigene Leben als ein vielfach bedingtes und abhängiges, von einer ganzen Weltordnung getragenes. Eben dieses Verständnis aber gibt

ihr die Überlegenheit: mit dem Begreifen der Abhängigkeit beginnt die Selbständigkeit des aktiv in der Welt sich einrichtenden Wesens.

Von einem Aufriß der realen Welt ist die natürliche Einstellung des Menschen freilich noch weit entfernt. Wohl aber setzen die Realwissenschaften und die philosophischen Theorien das begonnene Werk der „Orientierung in der Welt“ fort, und zwar weit über den praktischen Bedarf hinaus. In Richtung dieser Fortsetzung liegen die einander ablösenden, die reale Welt immer weiter erfassenden Weltbilder.

Ginge nun diese Entwicklung stetig, ohne Rückfälle und Rückschritte vorwärts, so wäre die Aufgabe der Ontologie heute eine einfache. Im wirklichen Gang der Geistesgeschichte drängt sich aber die reflektierte Einstellung dazwischen, und gerade in der Philosophie spielt sie eine breite Rolle. Es wurde schon gezeigt, wie sie aus dem an sich gesunden Verlangen nach Kritik und Sicherung der Einsicht selbst entspringt, dann aber sich verselbständigt und die natürliche Einstellung verdrängt. So kommt es, daß sie ihrerseits Weltbilder entwirft; und diese stellen nun in der Tat einen Rückfall in die untermenschliche, zentralistische Weltorientierung dar.

Man verkennt das nur zu leicht, wenn man die hochtrabenden metaphysischen Ideen der reflektierten Weltbilder vor Augen hat. Sie rücken das Subjekt, das „Ich“, den Geist, die Freiheit, oder am liebsten ganz allgemein die „Vernunft“ ins Zentrum der Welt. Sie stehen damit in der Tat bei den höchsten Gegenständen, die es gibt, aber den Aufriß der realen Welt als eines Ganzen, in dem allein Subjekt, Geist und Vernunft auftreten, verfehlen sie von Grund aus. Was dem tierischen Bewußtsein auf seiner Stufe dienlich ist und an ihm zu Recht besteht, wird der Philosophie zum Verhängnis: sie philosophiert an der realen Welt vorbei.

Darum gilt es heute, die natürliche Einstellung mit ihrer objektiven Weltorientierung in der Philosophie erst wiederzugewinnen. Und darum gibt es zur Zeit einen geistigen Kampf um die Ontologie, die fast alle Forschungsgebiete der Philosophie erfaßt hat. In diesem Kampfe geht es darum, ihr allererst den Boden zu bereiten.

Diese Sachlage darf man sich nicht zu einfach vorstellen. Es gibt noch viele andere Untugenden des philosophischen Denkens, gleichsam ihre Erbfehler; denn viele Jahrhunderte lang haben sie in der

Metaphysik vorgeherrscht. Am verhängnisvollsten unter ihnen ist der Hang, so schnell wie möglich zur Einheit der Welt zu gelangen. Es ist nicht zu vermeiden, daß man dabei nach ungeeigneten Mitteln greift und so erst recht die wirkliche Einheit der Welt verfehlt.

Die meisten der metaphysischen Weltbilder haben diesen Fehler gemacht: sie haben nach einem Grundprinzip (oder Weltgrunde) gesucht, von dem a priori feststand, daß es „eines“ sein mußte. Und da die Welt aus Gebilden sehr verschiedener Seinshöhe besteht, so lag es nahe, das Grundprinzip entweder auf der niedersten oder auf der höchsten Stufe zu suchen, groß gesagt also entweder bei der Materie oder beim Geiste. Die erstere Richtung ist als Materialismus wohlbekannt, obgleich es noch mancherlei Parallelförmigkeiten gibt; die letztere lebt in allen Theismen und Pantheismen, in allem Idealismus und aller Vernunftmetaphysik.

Man übertrug also entweder das Prinzip der niedersten Seinsstufe auf alle höheren oder das der höchsten auf alle niederen. Damit vereinfachte sich das Weltbild aufs äußerste. Aber verstehen läßt sich die Mannigfaltigkeit und Eigenart der Seinsstufen auf diese Weise nicht. Das Konstruieren „von oben“ hat sich als ebenso unhaltbar erwiesen wie das Konstruieren „von unten“. Man konnte vom Geiste aus so wenig den Organismus und den Kosmos verstehen, wie von der Materie aus das Seelen- und Geistesleben: die Übertragung der Kategorien und Gesetze von einer Seusebene auf die andere erwies sich als Grenzüberschreitung. Das Übertragen verlor seine objektive Gültigkeit.

Mit konstruktiven Willkürlichkeiten solcher Art muß die Ontologie brechen. Extreme Thesen jeder Art liegen ihr fern; insonderheit aber muß sie sich vor allem vorschnellen Haschen nach Resultaten hüten, und wenn diese noch so verführerisch sein sollten.

Dessen freilich kann sie gewiß sein, daß überhaupt die Welt Einheit hat und ein System ist. Worin aber die Einheit besteht, wie das System beschaffen ist, kann sie nicht vorwegnehmen; danach muß sie erst suchen. Hier gilt es, alle vereinfachten oder von einem Spezialgebiet hergenommenen Schemata abzuweisen. So wäre es falsch, die Einheit der Welt etwa nach Art eines Zentrums oder eines Ursprungs vorzustellen; auch um die Einheit einer Summe oder einer Ganzheit kann es sich nicht handeln. Wohl aber ist es sinnvoll, die

Einheit der Welt als die Form ihres inneren Zusammenhanges d. h. als ihr System oder Gefüge zu suchen. Denn das Gefüge ist es, was sich vor ihr in allen Phänomenreihen bekundet.

Nimmt man dieses als eine erste inhaltliche These, so ist damit nicht wenig gesagt. Mit dem Gefügecharakter ist Ordnung, Regel und durchgehende Bezogenheit gesetzt. Das ist es, was schon die Alten „Kosmos“ nannten, im Gegensatz zum „Chaos“; ihnen schwebt dabei die Welt in der Schönheit ihrer Formung vor. Das Wertvorzeichen eines lebensfreudigen Optimismus darin muß die Ontologie freilich fallen lassen. Aber das Strukturelle dieses Weltgedankens nimmt sie ohne Abstrich auf.

Wie aber das Weltgefüge näher beschaffen ist, davon hatte die alte Ontologie noch wenig Ahnung. Sie suchte das Ganze der Welt in einigen wenigen Gegensätzen zu fassen, in Form und Materie, Potenz und Aktus, Idee und Ding (essentia und ens).

Diese Kategorien sind zu einfach und überdies zu sehr verallgemeinert. Die „Form“ ist statisch, sie kann den Prozeß nicht fassen, die reale Welt aber ist durch und durch im Werden. Die „Materie“ ist der Seinsart der Dinge entnommen, sie trifft auf seelisches und geistiges Leben nicht zu, und selbst im Reich des Organischen ist sie nur ein untergeordnetes Moment. Da ist der Platonische Gegensatz von Idee und Ding schon universaler; aber er zerreißt die Welt in zeitloses Sein und prozeßhafte Erscheinung, und das erstere ist nicht real, die letztere des Seinscharakters beraubt (oder doch im Seinsgewicht herabgesetzt). Potenz und Aktus umfassen zwar den Prozeß, aber der Prozeß erscheint in dieser Fassung als zweckbestimmtes Geschehen, und das paßt nicht auf die Abläufe der physischen Vorgänge. Das Schema ist vom menschlichen Tun hergenommen, dessen Tendenz es ist, dem Geschehen Zwecke vorzuschreiben. Aber wie klein ist, gemessen am Ganzen der Welt, die Einflußsphäre menschlicher Zwecksetzung; wie überwältigend gleichgültig gegen sie laufen die Prozesse im Kosmos ab! Und daß diese ihrerseits wiederum von den Zwecken eines kosmischen Intellekts geleitet würden, dafür fehlen vollständig die Anzeichen in den Phänomenen. Ein frommer Glaube aus den Zeiten mythischen Denkens konnte solche Phantasien begünstigen. Der nüchternen Überlegung weichen sie widerstandslos, sobald sie einmal eingesetzt hat.

Sucht man mit solchen Mitteln die Stufenordnung des Seienden zu erfassen, so kann das Gesamtbild der realen Stufenfolge nicht entsprechen. Man trägt, ohne es zu bemerken, Gesichtspunkte der Abstufung hinein, die den Stempel menschlicher Maßstäbe an der Stirn tragen. Das Weltbild wird anthropomorph. Am weitesten ist hierin die Universalienmetaphysik gegangen. Sie ist die Umformung des alten Ideengedankens. Das Allgemeine in seiner Idealität galt als das Vollkommene, das Reich des Realen in seiner Individuation als das Unvollkommene. Diese Stufenordnung führt zur Entwertung der realen Welt, zur Verkennung des wirklichen Lebens und seiner Lebenssphäre.

Gerade hier aber liegt die Entscheidung über den Einheitstypus der Welt. Denn die Welt ist in der Tat ein Stufenreich, und ihre Einheit ist die einer Stufenordnung. Das haben die Denker der alten Ontologie sehr wohl gesehen: man wußte, daß es sich um die in der Einheit zusammengefaßte Mannigfaltigkeit handelte; man verkannte auch nicht, daß die Mannigfaltigkeit der Gebilde, aus denen die Welt besteht, eine Rangordnung bildet. Mit dieser Einsicht wäre wohl etwas anzufangen gewesen, wenn man nicht voreilig die Art der Rangordnung unter anthropomorphen Gesichtspunkten entworfen und gleichsam der Welt vorgeschrieben hätte. So aber vereinfachte man das Gesamtbild nicht nur von vornherein, sondern verfälschte es auch. Man konstruierte unbedenklich, wo man den Phänomenen behutsam ihr Geheimnis hätte ablauschen sollen.

Überhaupt ist zu sagen, daß mit dem bloßen Gedanken der Stufenordnung doch nur ein allererster Anfang gemacht ist. Alles kommt nun darauf an, wie man ihn versteht. Wenn man nämlich auch dichter an den Phänomenen bleibt als der scholastische Universalienrealismus, so verfällt man doch leicht in den Fehler, der Seinsabstufung eine Wertabstufung unterzuschieben. Es liegt doch gar zu nah, so zu argumentieren: der Organismus ist vollkommener als die leblosen Dinge, die Seele vollkommener als der Organismus, der Geist vollkommener als das seelische Aktgefüge. Damit scheint etwas Wesentliches im Aufbau der Welt erfaßt zu sein.

Aber dann ist dieses Wesentliche doch zum mindesten sehr falsch ausgedrückt, wahrscheinlich aber auch schief erfaßt. Ist es denn wahr, daß der Geist vollkommener ist als die Gebilde der Natur? Diese befolgen ihre Gesetze unverbrüchlich; im Reich der physischen Prozesse

gibt es kein Mißraten und Mißlingen, im organischen Leben, aber wenigstens nicht so leicht. Der Mensch allein mit seinem planenden und zwecksetzenden Bewußtsein, mit seiner Freiheit und Aktivität ist dem Mißraten und Verfehlen auf der ganzen Linie ausgesetzt. Bei ihm gerade gibt es wertwidriges Verhalten und Schuld. Will man also überhaupt im Zusammenhang der Seinsstufen von Vollkommenheit sprechen, so ist er das weniger vollkommene Wesen — im Vergleich mit dem Tier, der Pflanze und vollends mit den dynamischen Gefügen der unbelebten Natur.

Aber auch wenn man von solchen Vergleichen absieht, die Wahrheit dürfte doch wohl sein, daß jede Seinsstufe ihre eigene Art Vollkommenheit hat, und daß diese auf jeder Höhenlage in der Verwirklichung des Eigentümlichen besteht, das die betreffende Seinsstufe ausmacht. Ein Planetensystem macht man nicht dadurch vollkommener, daß man ihm ein Zentralnervensystem zuschreibt, ein schönes Tier nicht dadurch, daß man ihm sittliche Konflikte und Entscheidungen andichtet. Mit solchen Phantasien verunstaltet man die Welt und raubt ihr noch die Vollkommenheit, die sie wirklich hat.

Die Vollendung des höheren Gebildes ist eine andere als die des niederen. Und alle Erfahrung spricht dafür, daß die niederen Gebilde es leichter zu ihr bringen als die höheren. In diesem Sinne sind gerade sie, und nicht die höheren, im Durchschnitt gesehen, die vollkommeneren Gebilde. Der Mensch aber, der mit gutem Recht sich selbst als höchste Stufe des Seienden auffaßt, ist das am wenigsten vollkommene Gebilde.

Was aber das Einleuchtende jener Stufenfolge angeht, die man irrtümlich für eine solche der Vollkommenheit ausgegeben hatte, so liegt es vielmehr in der Höhenlage der Seinsstufen selbst, in einer Rangordnung der Strukturhöhe. Und so reimt es sich sehr wohl damit, daß jede Seinsstufe ihre eigene Vollkommenheit hat. Die höheren Wesen sind eben diejenigen, zu deren Vollendung mehr erforderlich ist; und eben darum sind die diejenigen, die schwerer zur Vollendung gelangen.

Allerdings hängt es damit auch zusammen, daß die Vollendung des Höheren in eine höhere Wertklasse fällt. Darum gibt es sittliche Werte nur am geistigen Menschenwesen, nicht aber am Organismus,

dessen Vollkommenheit sich in Vitalwerten erschöpft. Nur darf man die Rangordnung dieser Wertklassen nicht mit der Abstufung der Vollkommenheit der Gebilde gleichsetzen, die vielmehr in jeder Wertklasse eine eigene ist. Auch geht sie die ontische Stufenordnung zunächst gar nichts an. Diese hängt ausschließlich an der Strukturhöhe.

Eine ähnliche Verschiebung des Problems nimmt man vor, wenn man die Stufenordnung von vornherein als Entwicklung versteht. Diese Auffassung ist ebenfalls alt und weit verbreitet. Sie entspringt dem Bedürfnis, die Welt zugleich auch im Zuge ihrer Entstehung einheitlich zu begreifen; erscheint doch alle Mannigfaltigkeit ganz von selbst in sich zur Einheit gebunden, wenn sie aus einem Quell herfließt. Das Problem freilich macht man dadurch nicht leichter, sondern nur schwerer: das Rätselraten um die Weltentstehung liegt weit ab vom Gegebenen, während die Stufen des Seienden sich ohne Schwierigkeiten an den Phänomenen ablesen lassen.

Meist ist aber der Entwicklungsgedanke noch weiter gegangen — vielleicht verführt durch sein eigenes Schlagwort, das dem strengen Wortsinne nach die „Auswicklung eines Eingewickelten“ bedeutet. Die Vorstellung, die hier zugrundeliegt, ist die, daß schon im Anfangsstadium dasjenige angelegt und latent enthalten ist, was am Ende als Resultat herauskommt. Angewandt auf eine Stufenreihe würde es bedeuten, daß in der niedersten Stufe bereits die höheren präformiert sind, auch wenn sie an ihr nicht in Erscheinung treten. Das involviert eine allgemeine Teleologie der Formen, in der stets das Niedere die „Bestimmung“ zum Höheren in sich trägt. Seine Dynamik müßte also die einer Tendenz zum höheren Gebilde sein.

Auch hier dürfte das Einheitspostulat der Vater des Gedankens sein, daneben freilich wohl auch das Bedürfnis, die ganze Welt von der höchsten Stufe aus bestimmt denken zu können. Natürlich aber schwebt eine solche Gedankenkonstruktion in der Luft. Die Phänomene bestätigen sie nicht, und a priori gibt es keinen Grund für sie. Wichtiger aber als alle Kritik ist hier die Tatsache, daß ein Entwicklungsschema dem Stufengange als solchem weder etwas abhandelt noch hinzufügt. Es belehrt also über die Stufenordnung als solche überhaupt nicht, sondern setzt sie voraus, um ihr dann eine genetische Deutung zu geben. Damit wird das Problem der Seinsstufen nur zu Unrecht metaphysisch belastet, ohne seinerseits etwas zu gewinnen.

Mit solchen Problemverschiebungen kommt man in der Ontologie nicht vom Fleck. In der Tat dürfte ja auch das ontologische Denken eben deswegen seit anderthalb Jahrhunderten ins Stocken geraten sein, weil es die metaphysische Problemlast, die man ihm aufgebürdet hatte, nicht tragen konnte. Man muß damit beginnen, die Last abzuwerfen.

IV.

Näher an die natürliche Seinsordnung kommt man heran, wenn man schlicht die als wesensverschieden auffallenden Klassen der Gebilde nebeneinanderstellt und sie in eine Rangordnung zu bringen sucht. Man denkt dabei zunächst unwillkürlich an die Stufenfolge: Pflanze, Tier, Mensch. Unterhalb der Pflanze reiht sich die leblose Sache (das Ding im weiten Sinne) an, wobei man freilich nicht die vom Menschen geformten Dinge des täglichen Gebrauchs, sondern die natürlichen Formationen im Auge haben muß. Oberhalb des Menschen, als der Einzelperson, reihen sich die Kollektivgebilde Volk und Staat an, und über sie hinaus liegt eine Form des größeren Zusammenhanges, die wir meist als „Geschichte“ zusammenfassen. In dieser letzteren Begriffsbildung ist freilich der Charakter des Gebildes fast verlorengegangen, der Aspekt des Prozesses überwiegt. Und da der Prozeß den anderen Stufen ebenso wesentlich ist, so erscheint die Gewichtsverlegung auf ihn an der obersten Stufe als Metabasis.

Auch sonst erscheint diese Reihe nicht ganz homogen. Formen der Lebensgemeinschaft gibt es auch im pflanzlichen und tierischen Leben; diese gehören so eng zum Begriff „Volk“, daß sie mit ihm zusammen in eine zweite Stufenreihe gehören dürften. Volk, Staat und Geschichte wiederum verstehen wir als wesentlich dem Menschenleben eigentümliche Formationen und unterscheiden sie deswegen von den natürlichen; andererseits aber haben auch die Arten des Lebendigen ihre Geschichte, ihre Stammesgeschichte, und diese ist ontologisch nicht weniger wesentlich als die Menschengeschichte. Ja auch die Erde als Weltkörper hat ihre Geschichte, und ebenso haben die größeren kosmischen Systeme die ihrige.

So ist die Reihe keine homogene. Aber sie bildet wenigstens eine natürliche Stufenfolge, in der jedes Glied eine ganze Phänomengruppe vertritt, die als solche feststeht und in keiner Weise anfechtbar ist. Sie ist denn auch, wenigstens in ihren ersten vier Gliedern, oft genug zu-

grunde gelegt worden. Dennoch kann man nicht sagen, daß sie sich eigentlich in der Philosophie durchgesetzt hätte, und jedenfalls ist auf ihrer Grundlage kaum weitergebaut worden. Etwas also muß doch in ihr auch nicht stimmen. Wo aber liegt der Fehler?

An der Ungleichartigkeit der Stufen kann es nicht liegen. Gibt es doch keinerlei Gewähr dafür, daß die Stufenabstände gleich sein müßten. Aber sind es überhaupt, klar gesehen, Stufen? Im Verhältnis von Pflanze und Tier ist das nicht so unbedingt einleuchtend. Beide bilden vielmehr selbst je ein ganzes Stufenreich, und die niederen Stufen beider zeigen eine unverkennbare Parallelität. Außerdem sind beide vom leblosen Dinge viel radikaler abgehoben als voneinander; und ebenso radikal sind sie nach oben zu vom Menschen abgehoben, wenn man ihn als das geistige, vernünftige, sich objektiv in der Welt orientierende Wesen versteht. Aber auch hier beginnen nicht alle neuen Wesenszüge erst mit ihm: seelisches Leben und Bewußtsein ist in gewissen Grenzen auch den höheren Tieren eigen. In dieser Hinsicht fällt das Einsetzen der höheren Stufe noch durchaus in das Tierreich. Warum setzt man den Grenzstrich gerade zwischen Tier und Mensch, statt dorthin, wo das Novum des Bewußtseins auftaucht, das doch unbestreitbar eine neue Seinsart heraufführt? Die gezogenen Grenzen also treffen in dieser Stufenfolge nicht durchweg die Wesensunterschiede, die man treffen wollte. Dazu kommt ein Zweites. In dieser Reihenordnung umfassen offenbar die höheren Stufen eine ganze Reihe der niederen, aber nicht durchgehend, sondern mit Ausnahmen. Im Tier z. B. ist die Pflanze nicht enthalten, wohl aber die Dinglichkeit mit ihren Attributen. Im Menschen dagegen ist sowohl das tierische Leben als auch die Dinglichkeit enthalten, obgleich beides nicht das spezifisch menschliche Wesen ausmacht, sondern nur einem Dritten, ganz anders Gearteten, als Grundlage dient, dem geistigen, personal-sittlichen und freien Wesen. Und wenn man erwägt, daß es ein Bewußtsein auch unterhalb des entfalten Menschenwesens gibt, so zeigt sich, daß in die genannten Schichten des Menschen noch eine vierte Stufe zwischengeordnet ist, die des Seelenlebens, die auch im geistlosen Bewußtsein der höheren Tiere besteht und im Menschen keineswegs verschwindet.

Das Gleiche läßt sich an den Formen der Gemeinschaft, ja sogar an der Geschichte zeigen. Ein Volk hat sein Bestehen in der Vielzahl

der Individuen, von denen jedes auch tierischer Organismus und deswegen auch räumlich-materielles Ding ist. Sein Fortleben über die begrenzte Dauer der Individuen hinaus ist ein Stammesleben wie das der anderen Tierarten auch, wobei die seelische Artung sich nicht anders als die leibliche forterbt. Als geistige Einheit ist also das Volk bereits von diesen in ihm enthaltenen Schichten getragen, wie sehr auch durch gemeinsame Sprache, Sitte, Wissen und Kunst sich eine weit höhere Geisteswelt darüber erhebt. Und sieht man das ganze Leben des Volkes in seiner zeitlichen Entfaltung entlang, so zeigt auch die Reihe seiner Leistungen und Schicksale das Bild der gleichen Schichtung. Auch die Geschichte ist keine in sich einfache, sondern eine ebenso geschichtete Seinsform.

Den Stufengang der Seinsgebilde gibt es also in der Welt sehr wohl. Aber es ist ontologisch mit ihm nicht viel anzufangen, weil dasjenige, worauf es eigentlich ankam, nicht mit ihm zusammenfällt. Die Wesenszüge der durchgehenden Seinsarten oder Seinschichten sind nicht auf je eine dieser Stufen beschränkt, sondern kehren weiter aufwärts wieder. Man muß offenbar vielmehr fragen, was tritt auf der höheren Stufe neu hinzu? Was macht das Höhersein der höheren Stufe aus? Wenn man so fragt, so richtet man den Blick nicht auf die Gebilde als solche, sondern auf die Seinsebene, in denen sie sich bewegen. Denn offenbar tauchen mit der Höhe der Gebilde immer neue Seinsebenen mit neuen Formen und Wesenszügen auf, in welche die Gebilde hineinragen. So taucht an Pflanze und Tier die Lebendigkeit und die aktive Selbstwiederbildung auf, an den höheren Formen des Tierischen das Seelenleben, am Menschen die geistige Welt. Damit verschiebt sich die ontologische Fragestellung von jenen „Stufen“ der Seinsgebilde auf diese Seinsebenen oder „Seinschichten“ selbst.

Auf den ersten Blick mag die Verschiebung geringfügig erscheinen. Besteht doch sogar ein offenkundiger Zusammenhang zwischen den Stufen und den Schichten. Und wenn es hier nur um eine bequeme Einteilung zum Zweck der Überschau ginge, so ließe sich darüber streiten, welche Klassifikation vorzuziehen sei. Es geht aber vielmehr um den Ausbau der realen Welt, und dieser ist nicht identisch mit der Mannigfaltigkeit und Rangordnung der die Welt ausmachenden Klassen und Formen des Seienden. Diese Formen sind eben, je höher hin-

auf, um so mehr selbst schon geschichtete Wesen. Sie gleichen darin der Welt, in der sie stehen, die Schichtung des Ganzen wiederholt sich an ihnen im Maße ihrer Seinshöhe. Will man also dem Weltbau auf den Grund gehen, so hilft es nichts, sich an die komplexen Formen zu halten; man muß vielmehr durchstoßen bis auf die Wesenszüge der in ihnen auftretenden und teilweise durch sie hindurchgehenden, sie, also zugleich unterscheidenden und verbindenden Seinsschichten.

Die Schichten verhalten sich anders als die Formen der Gebilde. Sie bilden weder ein paralleles Nebeneinander wie die Gattungen des Pflanzen- und Tierreiches, noch stecken sie ineinander wie das physisch Körperhafte im Tier, das Tier im Menschen, der Mensch im Volksleben, die Völker im geschichtlichen Werdengange der Menschheit. Sie gehen nicht ineinander über, sondern überlagern sich nach einem festen Ordnungsprinzip, ebensowohl im Kleinen wie im Großen, in den Aufbauformen der höheren Gebilde wie im Ganzen der Welt. Sie zeigen hierbei ein sehr eigentümliches Verhältnis der Abhängigkeit und zugleich der relativen Selbständigkeit gegeneinander. Sie zeigen von Schicht zu Schicht andere Grundwesenszüge (Kategorien); doch fehlt es ihnen auch nicht an gemeinsamen Zügen (Fundamentalkategorien). Darum wird mit dem methodischen Übergang der Untersuchung von den Formen zu den Schichten der Ausbau der Welt in ganz anderer Weise durchdringbar. Denn die Wesenszüge der Schichten lassen sich in enger Anlehnung an die Phänomene herausarbeiten und zu einer gewissen Übersicht bringen. Und erst auf Grund ihres Verhältnisses — wie es durch den Aufbau der höheren Seinsformen mit hindurchgeht — läßt sich das ontische Verhältnis in der Stufenfolge der Gebilde näher bestimmen. Denn das Verhältnis der Gebilde ist weitgehend bedingt durch ihren inneren Schichtenbau.

So weit handelt es sich noch gar nicht einmal um neue Einsichten; gefehlt hat es immer nur an der sauberen Herausarbeitung und am Ziehen der Konsequenzen. An sich aber lag schon in dem alten Gegensatz von „Natur und Geist“ (oder auch Materie und Geist) ein Ansatz zum Schichtungsgedanken. Das sind nicht Gebilde, nicht Formen, sondern ganze Seinsgebiete von radikaler Heterogenität, mit sehr verschiedenen Wesenszügen. Nur ist die Unterscheidung zu summarisch, zu grob, es fehlen die Zwischenglieder, nur die Extreme stehen sich gegenüber; dadurch wird das durchaus falsche Bild einer

bloßen Alternative vorgetäuscht, und das Weltbild wird dualistisch.

Wo in der älteren Metaphysik die Stufenfolge reicher ausgebaut ist, da fällt sie meist wieder in die Rangordnung der Gebilde zurück. So ist es z. B. bei Aristoteles und allen seinen scholastischen Nachfolgern. Körper, organischer Körper, beseeltes Lebewesen — das sind Stufen der Gebilde; dann aber folgen innerhalb der Seele echte Schichten: Vitalseele, wahrnehmende Seele, vernünftige Seele (Geist). Hier ist offenbar noch nicht unterschieden zwischen den zwei Arten der Stufenordnung. Darum bleibt die Reihe inhomogen und kann in der Ontologie nicht recht fruchtbar werden.

Einen bedeutenden Schritt vorwärts machte Descartes mit seiner Scheidung von *extensio* und *cogitatio*. Freilich ist das zunächst wieder eine Vereinfachung, es stehen sich wieder nur zwei Glieder gegenüber, und die Welt erscheint dualistisch geteilt. Aber dafür sind es auch wirklich grundsätzlich verschiedene Arten des Seienden, die sich wie zwei ganze Welten gegenüberstehen. Das war es, was Descartes ausdrücken wollte, wenn er diese Arten des Seienden als „Substanzen“ bezeichnete: Gedanken sind aus einem anderen Stoff gemacht als die im Raume ausgedehnten Dinge. Und dieser radikalen Verschiedenheit entsprechen die ebenso verschiedenen Gegebenheitsweisen.

Auch diese letzteren hat Descartes klar gesehen¹. Das ist insofern wichtig, als daran die Verschiedenheit der Grundwesenszüge hängt, von denen her die beiden Seinsbereiche bestimmt sind, ja nach denen sie geradezu benannt sind. Denn weder *cogitatio* noch *extensio* sind Gebilde oder Klassen von Gebilden, sondern lediglich die Unterscheidungsmerkmale ganzer Seinsgebiete. Sie charakterisieren die Seinsweise des räumlich Materiellen und des unräumlich Gedanklichen (des Bewußtseinsinhaltes). Der Universalienrealismus hatte das Allgemeine in den Dingen und im Denken (in den Begriffen) gleichgesetzt, das Individuelle aber hatte er für etwas Sekundäres gehalten, dessen Wesenszüge alle beim Allgemeinen liegen. So verwischt sich der ontologische Gegensatz der beiden Seinsbereiche. Descartes deckte

¹ Das ist neuerdings in einem schönen Aufsatz von H. Heimsoeth gezeigt worden: „Zur Ontologie der Realitätsschichten in der französischen Philosophie“, Blätter f. deutsche Philos., 1939, III.

diesen Gegensatz wieder auf und zeigte, daß er eine irreduzible Grundverschiedenheit bedeutet. In diesem Sinne ist er wohl der Erste, dem der ontologische Sinn des Schichtenverhältnisses aufging. Andererseits freilich steht er geschichtlich bereits am Ende des ontologisch denkenden Zeitalters. So kommt es, daß seine Entdeckung sich gerade für die Ontologie nicht mehr auswirken konnte.

Zunächst kam es nur zum systematischen Ausbau des Leib-Seele-Problems: der Mensch wurde nun in der Zweiheit der Seinsbereiche gesehen, in denen er steht. Die Grenzscheide geht mitten durch ihn hindurch und scheint sein Wesen zu spalten. Aber derselbe Schnitt geht auch durch die ganze Welt hindurch, er geht auch durch die Formen der Gemeinschaft und des geschichtlichen Lebens hindurch. Das ist damals nicht zu seinem Recht gekommen. Und das ist wohl verständlich, wenn man bedenkt, daß die eine Grenzscheide eben doch nicht ausreicht, die Welt als Schichtenbau zu sehen.

Die cogitatio reichte aus für die subjektive Innenwelt, das Seelenleben; für die überindividuelle Welt des gemeinsamen Geisteslebens reichte sie nicht aus, denn deren Gebilde überschreiten ja gerade die Sphäre des „Denkens“ und der Innenwelt überhaupt. Hier liegt noch einmal ein Schnitt der Seinsebenen, der weniger auffällig und weniger bekannt, aber gleichfalls an Phänomenen aufweisbar ist. Und dasselbe gilt von der extensio: hier kennt jedermann den Unterschied des Anorganischen und des Organischen. Aber Descartes verwischte ihn bewußt, indem er den lebendigen Körper als Mechanismus auffaßte.

Es ist also vielmehr in Wahrheit so, daß drei große Einschnitte die Welt in Schichten aufteilen; und dementsprechend sind es nicht zwei, sondern vier unterschiedlich angebbare Hauptschichten, die sich in ihr überlagern. Der tiefste der drei Einschnitte ist allerdings derjenige, den die Cartesische Zweisubstanzenlehre festlegte; an ihm ist die Verschiedenheit der Seinsart am größten. Man könnte auch sagen, der Unterschied im Bestande der Kategorien ist hier am größten. Aber es ist nicht der alte Gegensatz von Natur und Geist, auch streng genommen nicht der von Denken und Ausdehnung, sondern ein solcher von organischem Leben und seelischem Leben. Diese beiden bilden die mittleren Schichten der realen Welt. Erst an sie schließen sich die am weitesten auseinanderliegenden Schichten an: nach unten die der leblosen Natur, nach oben die der geistigen Welt.

Drückt man dies verkürzt durch die Schlagworte „Sache, Lebendigkeit, Seele, Geist“ aus, so wird der Unterschied der Seinsschichten von den Stufen der Gebilde unwillkürlich wieder verschleiert. Man darf es sich darum mit den Bezeichnungen nicht zu bequem machen. Es gibt aber einen Leitfaden, an dem sich das Gesamtbild der Schichtenfolge in seiner Eigenart leicht festhalten läßt. Dieser Leitfaden ist in unseren Tagen durch die natürlichen Gruppen der Wissenschaften gegeben. Und geht man dem Entwicklungsgange des Schichtungsgedankens nach, so findet man, daß gerade diese Differenzierung der Wissenschaften in Gruppen es ist, an der das Bewußtsein der vier ontischen Hauptschichten der realen Welt sich allererst philosophisch fixiert und durchgesetzt hat.

So gruppiert sich um die Physik ein ganzer Kreis von Wissenschaften, die alle das Reich der anorganischen Natur zum Gegenstande haben. Ebenso schließt sich um die Zoologie und Botanik eine Reihe spezieller biologischer Wissenszweige zusammen, die alle es mit dem Organisch-Lebendigen zu tun haben. Vom Seelenleben handelt die Psychologie und auch sie ist im Begriff, sich mit einem Kranz von hochdifferenzierten Forschungszweigen zu umgeben, wie Völker- und Rassenpsychologie, Massenpsychologie, Charakterologie, Denk- und Willenspsychologie. Entscheidend aber ist, daß sich von dieser Gruppe noch eine weitere, wiederum in sich geschlossene Gruppe abhebt, die wir seit langem gewohnt sind als die der Geisteswissenschaften zusammenzufassen. Hierher gehören die Rechts- und Staatswissenschaft, die Sprach-, Kunst- und Literaturwissenschaften, sowie die ganze Mannigfaltigkeit der Geschichtswissenschaften.

Warum die Abgehobenheit dieser vierten Gruppe so entscheidend für den Abschluß des Gesamtbildes „nach oben zu“ ist, liegt auf der Hand. Die drei ersten Seinsschichten lassen sich unschwer direkt an den Gegenstandsgebieten unterscheiden, die uns auch im alltäglichen Leben greifbar sind. Bei der vierten aber versagt das unmittelbare Gegenstandsbewußtsein, und es bedarf schon einer sehr eingehenden Überlegung, um geistiges Sein von seelischem zu unterscheiden. In der Tat ist denn auch dieser Unterschied, obgleich schon früher oft gesehen (von Hegel z. B.), erst im Beginn unseres Jahrhunderts — also erst nach Überwindung des Psychologismus — zu einiger Klarheit gebracht worden. Die intensive Arbeit zweier deutscher Philosophen-

schulen, des Neukantianismus und der Phänomenologie, hat die Unterscheidung durchgeführt. Und daß sie heute noch auf mancherlei Widerstände im Denken der Zeitgenossen stößt, ist nichts als die Folge dieses späten Durchdringens.

Aber es liegt auf der Hand, daß die Denker dieser Schulen — die ja von ontologischer Einstellung weit entfernt waren — ihren schwierigen Weg niemals gefunden hätten, wenn nicht die Differenzierung der Wissenschaften ihnen den Leitfaden dazu dargeboten hätte. Von den Grenzen psychologischer Methoden aus hätte man das eigenartige Seinsgebiet des geistigen Lebens schwerlich finden können. Gab es aber einen breit angelegten und sich ständig noch erweiternden Kreis von „Geisteswissenschaften“, die bereits tatsächlich mit ganz anderen Methoden arbeiteten und offensichtlich ein Gegenstandsfeld ganz anderer Art hatten als die Psychologie, so mußte es auch ein Seinsgebiet mit eigener Seinsweise und eigenen Wesenszügen geben, das ihnen entsprach.

Dieses Seinsgebiet ist das der Sprache und des Rechts, der Sitte und der politischen Bewegung, des Wissens und der Künste. Aber nicht nur im Großen und im geschichtlichen Ausmaße gibt es das geistige Sein, sondern schon in der persönlichen Bewußtseinswelt des Einzelnen besteht es in derselben objektiven Inhaltlichkeit und Geformtheit, und auch da bereits erhebt es sich über die Flüchtigkeit der tragenden seelischen Akte und macht den geistigen Besitz des Menschen aus. Er transzendiert die Enge der Bewußtseinssphäre in der Mittelbarkeit, im Übergreifen von Subjekt zu Subjekt, in der Tradierbarkeit von Generation zu Generation; so wie andererseits auch der geschlossene Kreis des Einzelbewußtseins seinen inhaltlichen Reichtum ja nicht aus sich allein schöpft, sondern aus dem geistigen Gemeingut der Lebenssphäre, in die es hineinwächst und an die es sich angleicht.

Die Philosophie des deutschen Idealismus hat an der Herausarbeitung dieser höchsten Seins-schicht wesentlichen Anteil. In Hegels Lehre vom „objektiven Geiste“ war sie in einigen ihrer Wesenszüge bereits klar erkannt. Aber Hegel machte seinen großen Gedanken selbst zweideutig, dadurch daß er diesem Geiste Substantialität zusprach. Im Grunde verfuhr er dabei nach Cartesischer Art; und wie einst die cogitatio als Substanz gegolten hatte, so sollte jetzt auch der

eben erst von ihr unterschiedene Geist als Substanz gelten. Dadurch wurde der neue Geistbegriff von vornherein mit einer ganzen Reihe metaphysischer Probleme belastet; und das hat ihn bei den Nachfolgern so zweideutig gemacht, daß man ihn schließlich wieder fallen ließ. Außerdem fehlte es an einer greifbaren Grenzziehung gegen das seelische Sein (bei Hegel den „subjektiven Geist“); wie denn das letztere in einer Metaphysik der objektiven Vernunft überhaupt keine rechte Eigenständigkeit bewahren konnte.

Das Resultat dieser ganzen geschichtlichen Entwicklung liegt heute noch keineswegs in abgerundeter Gestalt vor. Um den rechten Begriff des „Geistes“ — d. h. um eine Fassung, die dem sehr verwickelt gewordenen Stande der Probleme wirklich gerecht werden könnte — wird heute noch auf der ganzen Linie gerungen. Diese Anfänge der neuen Ontologie aber haben das Ende des Streites nicht abgewartet, und zwar mit gutem Recht. In Bewegung sind schließlich alle Grundprobleme, in Bewegung ist auch die ontologische Forschung selbst; sie kann wie jede Wissenschaft jederzeit nur so weit gehen, wie ihre Probleme spruchreif geworden sind. Darüber hinaus würde alles leere Spekulation sein. Für das heutige Stadium der Dinge genügt aber die klare Einsicht der Eigenständigkeit geistiger Gehalte, sowie die Erfassung ihrer Seinsgrenze gegen das Abfließen seelischer Akte.

V.

In der so erreichten Stufenfolge handelt es sich nun um wirkliche Schichten, die ihre ontische Eigenart behalten, auch wenn sie durch eine Mannigfaltigkeit von Gebilden und Seinsformen hindurchgehen.

Ist man einmal so weit, so zeigt sich allererst das eigentliche Problem der Schichtung. Denn im Stufengang der Gebilde war es noch gar nicht faßbar. Jetzt liegt der Nachdruck nicht mehr auf der Rangordnung — die ist ja leicht einzusehen, und in ihr wird sich so leicht niemand vergreifen —, sondern auf der besonderen Art der Überlagerung. Um diese herauszuarbeiten, muß man das innere Verhältnis der Schichten zueinander analysieren, und zwar sowohl ihrem Inhalt wie ihrer Abhängigkeit nach.

Das ist eine weitschauende Aufgabe. Man ermißt ihre Tragweite am besten, wenn man sich klar macht, daß in ihrer Richtung die Ent-

scheidung über den Einheitstypus im Aufbau der Welt liegen muß. Ist nämlich die Welt ein Schichtenbau, so kann ihre Einheit in nichts anderem liegen als in der Verbundenheit ihrer Schichten; und verstehen wird diese sich nur dann lassen, wenn es gelingt, ihr die Gesetzmäßigkeit des Zusammenhanges abzugewinnen, in der sie ihre Stabilität hat. Auf diese Weise kann es sehr wohl gelingen, das durchgehende Band in der abgründigen Verschiedenheit aufzuzeigen, welche die Schichten voneinander scheidet. Das wäre dann ein Weg, die von altersher gesuchte und immer wieder verfehlte „Einheit der Welt“ — nicht mehr konstruierend vorwegzunehmen, sondern allererst in Erfahrung zu bringen.

Hier eben liegt der Fragepunkt, an dem man immer zu vorschnell und summarisch vorgegangen ist, an dem die spekulative Ungeduld zu verfrühten Lösungen gedrängt und das Weltbild künstlich vereinfacht hat. Man wollte entweder alle Schichten von der höchsten oder alle von der niedersten abhängig machen. Das läuft dann auf die beiden schon oben angegebenen Typen der Metaphysik („von oben“ und „von unten“) hinaus. Und selbst wenn man dabei keine Kette durchgehender Abhängigkeit konstruierte, so neigte man doch dazu, die Schichten alle nach dem Vorbild einer einzigen, der obersten oder der untersten, zu verstehen.

Alle solche Versuche haben es sich zu leicht gemacht. Sie haben gar nicht erst untersucht, „wie“ die Seinsschichten zusammenhängen, worin sie selbständig und worin abhängig sind. In diese Untersuchung gilt es vielmehr erst einzutreten. Und auch das kann man nicht unmittelbar, sondern nur auf dem Umwege über die Analyse der einzelnen Seinsschichten selbst auf ihre Grundbestimmungen (oder Grundwesenszüge) hin. Denn natürlich ist die wirkliche Weise des Zusammenhanges zwischen ihnen, die besondere Art von Abhängigkeit und Selbständigkeit, die hier waltet, nur an den Grundbestimmungen der Schichten zu gewinnen.

Für solche Grundbestimmungen eines ganzen Seinsgebietes hat sich seit den Tagen der Griechen der Terminus „Kategorien“ durchgesetzt. Er ist zwar von den Idealisten zur Bedeutung bloßer Verstandesformen herabgesetzt worden. Die ursprüngliche Bedeutung aber ist die von allgemeinen und grundlegenden „Seinsaussagen“. Das aber ist es, worum es in der Erfassung und Formulierung von Grundwesenszügen der Seinsschichten geht.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß alle ins Spezielle — d. h. in die Eigenart der Schichten — eindringende Ontologie die Form der „Kategorienlehre“ annimmt. Ihre Arbeitsweise ist die der „Kategorialanalyse“. Denn nicht dem an der gegebenen Oberfläche haftenden Blick können sich Grundwesenszüge eröffnen; es bedarf des Eindringens, der in die Tiefe gehenden Analyse.

Diese Arbeit ist umständlich, der eingeschlagene Umweg erweist sich als ein unübersehbar weiter. Denn die Mannigfaltigkeit des Seienden ist reich, und ihrer Kategorien gibt es auf jeder Schichtenhöhe viele. Der einzelne Denker würde da freilich nicht weit kommen. Aber er findet reiche Vorarbeit, denn um Kategorien haben sich die Systematiker aller Zeiten bemüht, wenschon sie nicht immer unter diesem Titel nach ihnen gesucht haben. Und vieles, was die Philosophen nicht fanden, hat sich im Gange der besonderen Wissenschaften ergeben — meist ungesucht, ja oft von den Findern selbst nicht erkannt, dem Epigonen aber leicht erkennbar durch das ungeheure Gewicht der Konsequenzen, die sich daraus ergeben haben.

Die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften ist eine reiche Fundgrube der Kategorialanalyse. Für die Auswertung dieses Schatzes ist es nicht wichtig, ob man die Denker der Vorzeit streng im Sinne ihrer Intentionen versteht; wichtig ist nur, daß man durch sie sehen lernt, was dem einsamen Denken verschlossen bleibt. So hat sich im Laufe der Jahrhunderte eine Reihe von Kategorien für die niederste Seinschicht der realen Welt herausgestellt, die heute kaum strittig sein dürfte, obgleich ihre Fassung in den Einzelheiten schwankt. Dahin gehören Raum und Zeit, das Werden (der Prozeß) und der Zustand, die Beharrung (Substanz) und das Bewirken (Kausalität), das Naturgesetz und die Wechselwirkung.

Schon diese kleine Auslese von Beispielen genügt, um die Bedeutung der Kategorienforschung einzusehen. Jede einzelne Kategorie schließt zwar eine Fülle von Problemen ein, die sich durchaus nicht ohne weiteres lösen lassen; aber es sind doch auch an jeder einsichtige und wohlbekannte Züge. Und von diesen läßt sich ohne Schwierigkeiten ausgehen, wenn man das Verhältnis der Schichten bestimmen will. Setzt man nämlich neben die aufgezählten Kategorien der anorganischen Natur auch nur eine oder wenige Kategorien der organischen Welt, so leuchtet sofort ein, was es mit dem Verhältnis der Schichten auf sich hat. Als eine Grundbestimmung alles Lebendi-

gen steht z. B. der Stoffwechsel da (ein Widerspruch zweier Prozesse, eines aufbauenden und eines abbauenden); desgleichen die aktive Selbstregulation und die ebenso aktive Selbstwiederbildung (Erzeugung); ferner die Determination auf Grund eines Anlagesystems, die Erbllichkeit der Stammeseigenschaften und die Mutation (Variabilität) als Grenze der Erbllichkeit.

Wie abgründig verschieden sind die beiden Kategoriengruppen! Der ganze Gegensatz der beiden Seinsschichten spiegelt sich darin; jede einzelne der Kategorien des Organischen ist offenbar denen der leblosen Natur gegenüber ein Novum, bedeutet also Autonomie des Organischen. Und doch, blickt man auf die erste Gruppe hin und erwägt ihre weit größere Allgemeinheit, so sieht man leicht, daß sie in der zweiten Gruppe doch irgendwie mit enthalten sein muß. Die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, das Werden und die Zuständigkeit kehren offenbar wieder; nur die besonderen Formen in ihnen sind andere. Eine Art der Beharrung gibt es im Organischen auch, im Fortleben der Arten, wenschon sie nicht die Form der Substanz hat; das Bewirken ist in der Selbstwiederbildung und in der Determination vom Anlagesystem aus deutlich enthalten, obschon die letztere keineswegs in Kausalität aufgeht. Auf Wechselwirkung vollends beruht das ganze Zusammenspiel der organischen Funktionen. Und für das Walten einer Naturgesetzlichkeit in den letzteren spricht schon die Konstanz ihres Typus.

So sieht man schon beim ersten Vergleichen, daß zwischen den allgemeinen Wesenszügen der sich überlagernden Schichten sowohl Wesensverschiedenheit als auch Wesenszusammenhang besteht. Faßbar sind beide in großen Zügen schon vor der eigentlichen Analyse: die Verschiedenheit in der weit komplexeren Struktur der höheren, der Zusammenhang im Wiedererscheinen der niederen Kategorien als eingeordneter Momente der höheren.

Will man dieses Verhältnis allgemein als ein solches der ganzen Schichtenfolge fassen, so gilt es, die Gesetze herauszufinden, denen es unterliegt. Denn offenbar braucht sich, was vom Verhältnis der beiden niedersten Schichten gilt, deswegen noch nicht an den Schichtedistanzen zu wiederholen. Gesetze solcher Art können natürlich auch nicht bloße Naturgesetze sein, weil sie sich ja vielmehr bis in die Region des geistigen Seins hinauf erstrecken müssen. Und da sie im

ganzen Umfange der Stufenfolge das Verhältnis der Kategorien von Schicht zu Schicht betreffen, so kann man sie mit Recht als „kategoriale Gesetze“ bezeichnen.

Ist man einmal diesen Gesetzen auf der Spur, so zeigt sich weiter, daß den Gesetzen der Abhängigkeit bereits solche der Schichtung selbst zugrunde liegen. Und diese haben den Vorzug, daß man sie unmittelbar am inhaltlichen Bau der Schichten gewinnen kann. Daraus aber ergibt sich dann mancherlei über ihre Selbständigkeit und Abhängigkeit. Ist nämlich eine Seinsschicht als Ganzes inhaltlich an eine andere gebunden — so wie sich in dem obigen Beispiel das Reich des Organischen als inhaltlich an die Wesenszüge des Anorganischen gebunden erwies —, so ist daraus zu entnehmen, daß hier auch eine grundsätzliche und unauflösbare Abhängigkeit besteht. Und ob diese sich auf alles erstreckt, was die höhere Struktur ausmacht, oder an deren Eigenart eine Grenze findet, muß sich gleichfalls aus dem inhaltlichen Verhältnis der beiderseitigen Wesenszüge ergeben.

Es ist ein bestimmter Typus von Fragen, der bei Untersuchungen dieser Art immer wiederkehrt. Etwa: welche Seinsschicht kann gesondert von den angrenzenden bestehen? Gibt es z. B. Seelenleben ohne organisches Leben? Gibt es dieses ohne leblose Natur? Und ebenso umgekehrt. Oder: hat das Verhältnis der inhaltlichen Gebundenheit zwischen diesen Schichten eine einheitliche Richtung? Läßt diese sich umkehren, oder tritt sie auch nur in besonderen Fällen umgekehrt auf? Ferner: bedeutet dieses Gebundensein an eine andere Schicht zugleich ein Getragensein von ihr? Und gibt es Gegenseitigkeit des Tragens zwischen zwei sich überlagernden Schichten?

Geht man mit solchen Fragen mehr ins Spezielle, so richten sie sich auf die einzelnen Kategoriengruppen. Gibt es z. B. Grundwesenszüge, die so fundamental sind, daß sie allen Seinsschichten gemeinsam sind? Und wenn es sie gibt, liegt in ihnen die Verbundenheit der Schichtenmannigfaltigkeit zur Einheit der Welt? Oder gibt es noch andere Verbundenheit? Schließlich: gibt es auch in den einzelnen Schichten Kategorien, die auf andere Schichten übergreifen? Und wenn dem so sein sollte, was trennt dann noch die Schichten? Oder wird damit ihre Selbständigkeit gegeneinander hinfällig?

Da diese Fragen von Schicht zu Schicht ein anderes Gesicht zeigen — denn selbstverständlich gelten hier keine Analogieschlüsse vom

Verhältnis zweier bestimmter Schichten auf das der anderen —, so ist es klar, daß die Problemfülle, die daran hängt, sich sehr schnell vielfältigen und selbst eine schwer übersehbare Mannigfaltigkeit darstellt. Die Untersuchungen also, die hier einsetzen, müssen notwendigerweise umständlich werden. Ja, sie machen, streng genommen, eine ganze Wissenschaft aus. Diese Wissenschaft ist die Kategorialanalyse. In ihr drängen sich alle ins Besondere gehenden Fragen der neuen Ontologie zusammen.

Die Untersuchungen selbst können an dieser Stelle natürlich nicht geführt werden¹. Statt dessen sollen nur in Kürze ihre Resultate angedeutet werden. Sie sind von der Art, daß sie auch für sich schon ein gewisses Gesamtbild geben und Konsequenzen ermöglichen, an deren Tragweite sich die Leistungsfähigkeit des ganzen Verfahrens sehr wohl ermesen läßt.

Von den beiden Fragegruppen ist die zweite die einfachere. In ihr kommt die Analyse zu sehr übersichtlichen Resultaten, die sich in folgenden Punkten festhalten lassen.

1.) Es gibt Grundwesenszüge (Fundamentalkategorien), die allen Schichten gemeinsam sind. Sie treten paarweise, in Gegensatzform geordnet auf. Zu ihnen gehören: Einheit und Mannigfaltigkeit, Widerstreit und Einstimmigkeit, Form und Materie, Element und Gefüge u. a. m.; indem sie durch die Schichten des Seienden hindurchgehen, nehmen sie immer wieder andere Gestalt an. Die Schichten sind in der Tat durch sie verbunden, aber nicht durch sie allein.

2.) Es gibt Kategorien niederer Schichten, die nach oben zu übergreifen, d. h. in die höheren Schichten durchgehen; aber es gibt kein Übergreifen in umgekehrter Richtung: Kategorien der höheren Schicht erstrecken sich nicht rückwärts auf die niederen. Die Zeitlichkeit, das Werden, die Veränderung, das Bewirken gehen wohl vom mechanischen Prozeß aufwärts bis in das geistig-geschichtliche Geschehen. Aber die aktive Selbstwiederbildung des Organismus erstreckt sich nicht abwärts auf das kosmische Geschehen; etwas dem Bewußtsein

¹ Für alles Nähere muß hier verwiesen werden auf des Verfassers soeben erschienenen Werk «Der Aufbau der realen Welt, Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre» (Berlin 1940), welches den III. Band seiner Ontologie bildet. Die vorausgehenden Bände heißen: I. «Zur Grundlegung der Ontologie» (1935), II. «Möglichkeit und Wirklichkeit» (1938).

Vergleichbares, wie das Seelenleben es zeigt, kehrt am Organismus nicht wieder.

3.) Es dringen aber auch keineswegs alle niederen Kategorien in die höheren Schichten durch; und wenn sie durchdringen, so doch nicht gleich in alle Schichten. Es gibt vielmehr ein „Abbrechen“ ihrer Wiederkehr an bestimmten Einschnitten der Schichtenfolge. So bricht die mathematische Form der Quantitätsverhältnisse schon im Organischen ab, die Räumlichkeit und Materialität im Seelischen (während die Zeitlichkeit bis oben durchgeht). Die Grenze zwischen organischem und seelischem Leben erweist sich hierdurch als ein besonders tiefer Einschnitt. Ja, das Überlagerungsverhältnis selbst ist hier ein anderes als das zwischen lebloser und belebter Natur. Während der Organismus die Elemente des Materiellen in sich aufnimmt und „überformt“, läßt das seelische Sein die organischen Formen und Prozesse hinter sich und erhebt sich als ein Reich anders gearteter Vorgänge und Gehalte (nämlich raumloser und immaterieller) über ihnen. Es „überbaut“ sie, ohne sie zu überformen.

4.) Die inhaltliche Selbständigkeit der höheren Schichten wird durch die Wiederkehr niederer Kategorien in ihnen nicht beeinträchtigt. Es setzen vielmehr in jeder höheren Schicht neue Wesenszüge ein, und auf ihnen beruht eben das „Höhersein“ einer ganzen Seinschicht der ontischen Rangordnung nach. Ohne kategoriales „Novum“ gibt es keine Höhendistanz der Seinsebenen. Ein solches Novum ist im Organischen das Gleichgewicht der Prozesse und seine Selbstregulation, die Selbstwiederbildung und die Determination des Werdanges vom Anlagesystem aus; ebenso im Seelischen die raumlose Mannigfaltigkeit, die Innenwelt des Bewußtseins, die zwecktätige Aktivität; und im Reich des Geistes die Objektivität des Gedankens, die Verbundenheit der Individuen durch die Kraft gemeinsamer Ideen, die Freiheit und Verantwortungsfähigkeit der Person.

5.) Das Einsetzen des Novums betrifft in der Stufenfolge des Seienden stets viele Kategorien zugleich auf gleicher Höhenlage. Dadurch tritt in den aufsteigenden Reihen der Realgebilde allererst das Stufenphänomen auf: die einheitlichen Einschnitte oder „Schichtendistanzen“, die das Kontinuum der Formen unterbrechen und die Seinsebenen von einander abheben. —

Die Gesetzlichkeit, die sich in den aufgezählten Punkten ausdrückt, ist die eigentliche Schichtungsgesetzlichkeit. Aus ihr wird soviel klar, daß die Welt nicht bloß ein Ganzes ans sich überhöhen- den Stufen ist, sondern auch eine sehr bestimmte Form der Über- lagerung zeigt und daß erst an dieser die Eigenart ihrer Einheit greif- bar wird.

Das wird einleuchtend, sobald man mit diesen Resultaten an die erste Fragegruppe herantritt, von der unsere Überlegung ausging. Denn diese Fragen betreffen das Abhängigkeitsverhältnis der Schich- ten. Gibt es ein Seelenleben ohne organisches Leben? Gibt es dieses ohne die physisch-kosmische Welt? Diese Fragen lassen sich jetzt be- antworten: es gibt offenbar beides nicht, weil in beiden Fällen We- senszüge der niederen Schicht in der höheren vorausgesetzt sind. Der Organismus ist auch räumlich und materiell, darin gleicht er den bewegten Massen im Weltall; und die seelischen Akte sind ebenso zeitlich und prozeßhaft wie organische und atomare Vorgänge, darin gleichen sie diesen und sind mit ihnen zusammen einer einzigen zeit- lich geordneten Welt eingefügt. So entspricht es auch aller mensch- lichen Erfahrung: wir kennen nirgends in der Welt ein freischweben- des Seelenleben ohne tragenden Organismus, an den es gebunden wä- re; desgleichen kein organisches Leben, das nicht an einen bestimm- ten Zuschnitt der unbelebten Natur gebunden wäre, in dem allein es existieren kann (bestimmte Temperaturverhältnisse, Licht, Luft, Was- ser u. s. f.). Und ebenso gibt es natürlich auch kein Geistesleben, das nicht vom Bewußtsein seelischer Individuen getragen wäre, obgleich es selbst nicht ein Bewußtsein höherer Ordnung ist; sofern aber diese Individuen ihrerseits an organisches Leben, und letzteres wiederum an das Bestehen der physisch-materiellen Welt gebunden ist, darf man sagen, daß der Geist als höchste Schicht von der ganzen Reihe der niederen Schichten getragen ist.

Aber umkehren läßt sich das Verhältnis des Gebundenseins und Getragenseins nicht. Die physische Welt besteht offenbar auch ohne organisches Leben, die organische auch ohne seelisches, die seelische Welt aber auch ohne den Geist. Kommt doch das Leben im Kosmos nur unter sehr eigenartigen und sicherlich mir selten sich zusammen- findenden Bedingungen zustande, eben solchen wie die Erdoberfläche sie darbietet; ist doch ein Bewußtsein nur in den höchsten Formen

der Tierwelt gegeben, der Geist aber selbst im Werdegang des Menschen erst ein Spätprodukt.

Auf Grund dieser Überlegungen lassen sich die Gesetze der Abhängigkeit, die zwischen den Schichten walten, auf einige wenige Sätze zurückführen.

1.) Abhängig ist im Aufbau der realen Welt stets nur die höhere Schicht von der niederen; diese ist für jene die unerläßliche Vorbedingung, der tragende Boden, auf dem sie erst möglich wird. In keinem Falle aber ist die niedere Schicht von der höheren abhängig. Sie bedarf ihrer nicht.

2.) Diese einseitige Abhängigkeit geht zwar durch die ganze Schichtenfolge hindurch, aber sie betrifft inhaltlich keineswegs die ganze Eigenstruktur der höheren Schichten. Sie besteht nur 1.) im Stärkersein der niederen Kategorien (soweit diese nämlich in die höheren Schichten durchdringen) und 2.) in der Bedingtheit der ganzen Daseinsform der höheren Schicht durch die niedere (sofern sie ein Fundament braucht, auf dem sie „aufruht“).

3.) In allen übrigen ist die höhere Schicht der niederen gegenüber autonom. Sie ist durch diese nur „bedingt“, nicht aber auch „bestimmt“. Alle spezifische Eigenart, durch die sie ausgezeichnet ist und die niederen Schichten überragt, beruht auf ihrem kategorialen Novum. Jede höhere Schicht ist nur partial abhängig. Sie ist also in ihrem Aufruhen auf der niederen Schicht und ihrem Getragensein von ihr doch nichtsdestoweniger ihr gegenüber „frei“.

In diesen Gesetzen liegt der Grund, warum alle Metaphysik, die alles aus einem Prinzip herleiten will — sei es „von oben“ oder „von unten“ her —, im Irrtum ist. So einfach ist die reale Welt nicht gebaut, jede Schicht hat ihre Selbständigkeit, die höheren durch ihre Autonomie in der Abhängigkeit. Eine Metaphysik, die alles vom Geiste her ableiten will, verstößt gegen das erste Gesetz; sie kehrt die natürliche Richtung der Abhängigkeit um, macht die höheren Kategorien zu den stärkeren (läßt Vernunft und Zwecktigkeit bis in die Materie hinab walten). Und eine Metaphysik, die alles von der Materie her ableiten will, verstößt gegen das erste Gesetz; sie kehrt die natürliche wahre Richtung der Schichtenabhängigkeit, macht sie aber zu einer totalen und verfehlt daher das kategoriale Novum und die Au-

tonomie des Eigenartigen in den höheren Schichten (will seelische Akte und Geist aus physischen Prozessen ableiten).

Auf die eine wie auf die andere Weise wird in Wahrheit die Mannigfaltigkeit der Seinsschichten aufgehoben, die Welt gleichartig und monoton gemacht. Mit solcher Vereinfachung wird man ihrem Reichtum nicht gerecht, kann auch den wirklichen Einheitstypus, der sie zusammenhält, nicht als das würdigen, was er ist: als die Bändigung einer ungeheuren Mannigfaltigkeit durch die Form eines Schichtenbaues, in dem Abhängigkeit und Freiheit von Stufe zu Stufe gegeneinander wohl ausgewogen sind.

Das metaphysische Bedürfnis des Menschen hat eine Vorliebe für die extremen Theorien. Leidenschaft für die höchsten Dinge, Verbissenheit oppositionellen Kämpfertums und sensationslüsternes Haschen nach dem Überraschenden waren sich von jeher eins in dieser Vorliebe. Darum ist fast alle metaphysische Systembildung, welchen seelischen Motiven sie auch entspringt, den Weg der extremen Theorien gegangen. Aber eben diese Theorien sind es, welche den wirklichen Einheitstypus der Welt grundsätzlich verfehlen: sie müssen ihn verfehlen, weil sie extrem sind und weil dieser Einheitstypus kein extremer ist. Der Weg der Vernunft, dessen Eigenart es ist, der Welt sine ira et studio ihr Bild allererst abzugewinnen, war zu allen Zeiten unpopulär. Aber die seiende Welt läßt sich nichts abhandeln. Sie zwingt zwar den Menschen nicht, sie zu erkennen; sie verharrt in großartiger Gleichgültigkeit gegen seine schwindelhaften Weltbilder. Aber sie offenbart sich auch nicht dem, der ihr ein erdachtes Schema aufzwingen will.

Es ist aber doch fraglich, ob nicht gerade der ontische Einheitstypus der Welt in seiner Schlichtheit und Rücksichtslosigkeit gegen metaphysische Bedürfnisse das wuchtigere und imponierendere Gesamtbild ist, gegen welches die einseitigen Weltbilder zuletzt armselig erscheinen. In diesem ontischen Einheitstypus stehen sich in einer Stufenordnung zwei Arten der Selbständigkeit gegenüber, die des Stärkeren und die des Höheren. Und ihnen entsprechen zwei Typen der Überlegenheit, die sich in umgekehrtem Verhältnis abstufen. Überlegen ist das materielle Geschehen im Kosmos durch die Unaufhebbarkeit der gesetzlichen Bahnen, in denen es fortläuft; und von ihm abhängig ist alles Leben, Bewußtsein und Geist. Überlegen ist aber

anch der Geist, der zwar jene Gesetzlichkeit nicht durchbrechen, wohl aber kraft seiner Einsicht erkennen und kraft seiner Zweckmäßigkeit für seine Ziele auswerten kann.

Das ist kein Widerspruch. Die beiden Arten der Überlegenheit sind vielmehr so ungleichartig, daß sie ohne Konflikt miteinander in einer Weltordnung zusammenbestehen. Was jene konstruierten Weltbilder nie fassen konnten — daß in einer Welt, die nicht vom Geiste geschaffen oder auch nur gelenkt ist, dennoch weitester Spielraum für das Wirken und Schaffen des Geistes, für seine Freiheit und seine Ideen ist —, das ergibt sich ohne Schwierigkeiten auf Grund der kategorischen Gesetze.

Dieses Maß an Freiheit genügt dem Menschen. Nach Allmacht des Geistes zu haschen, ist Größenwahn. Der Mensch erhöht sich selbst nicht, wenn er die Welt verkleinert. Ihm ist es gegeben, an dieser Welt in seinen Grenzen mitzubauen, und zwar gerade ihrem Aufbau das höchste Stockwerk anzufügen. Größer aber ohne Zweifel ist es, an einem Großen zu bauen als an einem Kleinen.

VI.

Metaphysische Probleme sind nicht von der Art, daß man sie jemals durch eine entscheidende Einsicht bis zuende lösen und erledigen könnte. Auch das Einheitsproblem der Welt ist nicht von dieser Art. Trotzdem sind solche Probleme bearbeitbar, und jede neue Einsicht bedeutet ein Vorwärtkommen, ein Eindringen, ein Erobern von Neuland mit den Mitteln des Erkennens.

Das Ausschlaggebende im Schichtungsgedanken der neuen Ontologie — verstanden im Sinne der obigen Gesetze — ist dieses, daß man mit seiner Hilfe eine Reihe alter metaphysischer Fragen um ein Beträchtliches vorwärts bringen kann. Eingewurzelte Irrtümer, die allem Weiterkommen entgegenstanden, lassen sich durchschauen und überwinden, neue Wege werden beschreitbar.

Das Problem der natürlichen Einheit der Welt ist nur eines von vielen, die ihrer Lösung näher gerückt werden. Freilich ist es das im theoretischen Sinne zentrale Problem. Die alten Lösungsschemata haben sich als viel zu einfach erwiesen: es handelt sich weder um die Einheit eines Prinzips noch um die eines Weltgrundes, auch die Ein-

heit der Ganzheit reicht nicht zu. Erst die Einheit des Aufbaus, in dem die Schichten einer bestimmten Dependenzgesetzlichkeit folgen, gibt eine erste Vorstellung vom Einheitstypus der Welt, die der Heterogenität der Schichten und der Tiefe der Einschnitte zwischen ihnen gerecht wird. Die alten Weltbilder haben alle die Welt verkleinert. Die erste Tat der neuen Ontologie ist das Niederreißen der künstlichen Schranken und die Gewinnung des Ausblicks auf die Größe der Welt.

Etwas ganz ähnliches ist es mit denjenigen Problemen, welche die ontischen Gebilde höherer Stufen betreffen: den Menschen, die Gemeinschaft, das Volk, die Geschichte. Auch sie sind immer zu eng gefaßt worden, man sah auch sie zu einseitig, und zwar gleichfalls entweder nur „von oben“ oder nur „von unten“ her. Man faßte sie entweder vom Geiste aus oder von der Natur aus. Ihre Struktur kam dem sogar entgegen, denn an sich möglich ist beides: der Mensch ist Naturwesen und geistiges Wesen zugleich, ein Volk ist Stammesgemeinschaft und geistige Gemeinschaftsordnung zugleich, die Geschichte ist natürliches und geistiges Geschehen zugleich. Aber eben das „Zugleich“, auf das hier alles ankam, gelangte dabei nicht zu seinem Recht. Tatsächlich aber ist die Zweiheit der Momente noch zu wenig für die adäquate Fassung dieser höchsten Seinsgebilde. Sie sind vielmehr ebenso geschichtete Gebilde wie die Welt, in der sie stehen; es kehren an ihnen dieselben Schichten wieder, welche die Welt ausmachen, und dieselben Einschnitte, welche die Welt aufgliedern, gehen auch mitten durch sie hindurch. Insonderheit überlagern sich in ihnen die verschiedenen Arten der Determination und der Gesetzlichkeit; ihre Gesamtdetermination ist selbst eine geschichtete, und darum schließt sie eine Reihe von Konfliktzonen ein.

Das beste Beispiel dafür ist der Mensch, der gerade in unseren Tagen viel umstrittene Gegenstand der Anthropologie. An ihm ist es unmittelbar zu sehen, wie das höchste Wesen auch das am meisten bedingte und abhängige ist. Die anthropologischen Theorien haben ihn meist einseitig gesehen, entweder als geistiges oder als Naturwesen; im ersteren Falle konnten sie die rassische Verschiedenheit, im letzteren die Autonomie menschlicher Initiative und Produktivität nicht verstehen. Das aber ist gerade das Eigentümliche des Menschenwesens, daß es in allen Seinsschichten gleich ursprünglich zu Hause ist,

an aller Gesetzlichkeit und aller Determination teil hat. Die bekannte Wesenszweiheit von „Leib und Seele“, die den Cartesischen Schnitt als einen mitten durch ihn hindurchgehenden zeigt, ohne doch seine Einheit zu zerreißen, ist hier nur ein Teilphänomen; der Mensch enthält vielmehr alle Schichten, er ist auch materielles und auch geistiges Wesen; und auch in ihm sind die Seinsschichten so geordnet, daß die höheren auf den niederen aufruhend und von ihnen getragen sind, ihrerseits aber Eigenstruktur und eigene Determination haben.

Dieses ontisch geschichtete Bild des Menschen gewährt die Möglichkeit, Einheit und Wesensverschiedenheit innerhalb seiner so zu vereinigen, daß die scheinbar widerstreitenden Phänomene sich miteinander reimen. So wird es verständlich, wie leibliche und seelische Anlagen sich vererben und den Stammescharakter großer Menschengruppen bestimmen können, ohne daß dadurch die geistige Welt, die auf diesen Anlagen fußt, ihrer Andersheit und Selbständigkeit beraubt würde. Es ist ebenso irrig, den Menschen nur biologisch oder nur psychologisch, wie ihn nur geistesgeschichtlich anzusehen. Seine Einheit ist eine ebenso geschichtete wie die der Welt, in der er lebt; und ihn als gewachsene Einheit verstehen kann man nur, wenn man den Schichtenbau in ihm auf Grund derjenigen Gesetzlichkeit verstehen lernt, welche die Verbundenheit der Seinsschichten und des Heterogenen überhaupt in der realen Welt ausmacht.

Nicht anders ist es mit dem Problem der Geschichte. Ist der Ablauf der Geschehnisse, die den Werdegang und das Schicksal der Völker ausmachen, ein kausaler oder ein zweckvoll geleiteter? Bestimmt ihn das blinde Zusammentreffen oder Vernunft und Wille? Solange man an eine göttliche Vorsehung glaubte, galt die Frage als a priori zugunsten der Vernunft entschieden. Mit dem Fallen dieser metaphysischen Vision beginnt der Streit um die in der Geschichte waltende Determination: ein rein kausaler Prozeß könnte die politische und ideengeschichtliche Initiative des Menschen nicht enthalten; daß aber diese ausreichte, den Prozeß zu einem vernunftgeleiteten zu machen, kann selbst der extremste Optimist nicht verfechten.

7 Darum hat man längst gesehen, daß sich im Geschichtsprozeß zwei Determinationen sehr heterogener Art kreuzen und im Ringen miteinander begriffen sind. Aber wie sie miteinander zusammenbestehen können, bleibt unklar, solange man das geschichtliche Gesche-

hen selbst als einen vollkommen einheitlichen Prozeß zu fassen sucht. Die Ontologie lehrt, daß er vielmehr ein geschichteter Prozeß ist, und zwar aus der Überlagerung sämtlicher Seinsschichten. Der organische Prozeß des Stammeslebens der Völker mitsamt den mannigfachen physischen Prozessen, die in ihn bereits hineinspielen, wird überbaut vom seelischen Lebensprozeß der Individuen und vom Gemeinschaftsprozeß der geistigen Tendenzen und Strömungen. Und jede dieser Prozeßschichten bringt ihre eigene Determinationsform mit. Die Determination des ganzen Prozesses ist daher eine selbst wiederum geschichtete. Auf diese Weise ist inmitten der sich kreuzenden Kausalfäden sehr wohl Spielraum für menschliche Voraussicht und freie Selbstbestimmung, für die Initiative politischer Führergestalten und selbst für die der Geführten. Aber sie ist beschränkt und muß mit Mächten rechnen, die sie nicht beherrschen kann.

Auf dieser Basis wird eine Geschichtsphilosophie möglich, die sich eng an die Tatsachen hält. Und in gewissen Grenzen kann es ihr gelingen, das rätselhafte Ineinandergreifen von sinnvollem Streben und sinnlosem Geschehen in der Einheit eines und desselben Geschichtsprozesses zu entwirren. —

Es ist selbstverständlich, daß so weit ausschauende Konsequenzen sich in Kürze kaum andeuten, geschweige denn begründen lassen. Immerhin aber wird doch so viel klar, daß es sich um eine Behandlungsweise alter metaphysischer Fragen handelt, bei der alles spekulativ Metaphysische grundsätzlich ausgeschaltet wird. Der beschrittene Weg führt denn auch nirgends auf bündige Lösungen hinaus, wie die philosophischen Systembilder sie zumeist gesucht haben. Er führt vielmehr zunächst in die volle Verschränktheit der Probleme hinein. Aber der Boden, auf den er führt, ist fester Grund.

Es ist vor allem ein Punkt, auf den es beim Aufräumen mit der spekulativen Metaphysik ankommt: die Entwurzelung der traditionellen Teleologie. Teleologisch nämlich ist bisher die Mehrzahl der metaphysischen Systeme gewesen (alle diejenigen, die eine „Metaphysik von oben her“ erstrebten, und das sind bei weitem die meisten). Man versteht ja auch sehr wohl, warum dem so ist: wenn zwecktätiger Verstand in allem Seienden waltet, so erklären sich damit die rätselhaftesten Phänomene fast ohne Schwierigkeit (z. B. die Zweckmäßigkeit der organischen Einrichtungen, das Erwachen des Be-

wußtseins im höheren Tier, das des Selbstbewußtseins im Menschen, das Auftauchen der Objektivität und freien Initiative im personalen Geiste u. s. w., kurz die ganze aufwärts führende Stufenreihe). Das Mißliche bleibt nur, daß die Phänomene für eine solche Annahme auch nicht die geringste Handhabe bieten; sie beweisen vielmehr, daß Zwecktätigkeit der Seinsschicht des Geistes vorbehalten ist, und daß ihre Übertragung von hier auf den Organismus und vollends auf die ganze leblose Natur ein anmaßendes Spiel der menschlichen Vernunft ist — entsprungen aus dem Bedürfnis, ihr eigenes Wesen im Ganzen der Welt wiederzufinden.

Der Menscheng Geist glaubt, die Welt gleiche ihm. Könnte die Welt ihm antworten, sie spräche wie der Erdgeist zu Faust: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir“. In das Ganz-andere und ihm Unähnliche führt ihn die ontologische Überlegung. Und damit allererst führt sie ihn auf die wirklichen Weltprobleme hin. Damit fallen die Typen der Metaphysik, die so viele Jahrhunderte geherrscht haben — einerlei ob Idealismus oder Rationalismus, Theismus oder Pantheismus —, mit einem Schlage hin.

Und erst damit rückt der Mensch als geistiges Wesen wirklich an die Stelle im Gesamtbilde der Welt, die ihm zukommt: an die höchste Stelle. Teilt er Vernunft und Zwecktätigkeit mit allen anderen Wesen, so nimmt er keine Sonderstellung in der Welt ein, hat vor dem Tiere und selbst vor den Dingen nichts voraus als höchstens das Wissen darum. Das aber entspricht der allgemeinen Stellung des Menschen in der Welt nicht, die ihn befähigt, Mächte der Natur zu Mitteln seiner Zwecke zu machen und sie dadurch in den Grenzen seiner Reichweite zu beherrschen.

Soweit der Geist überhaupt Herrschaft gewinnt, herrscht er nicht durch überlegene Kraft, sondern durch die Überlegenheit der Vorsehung und Vorbestimmung, deren er mächtig ist. Wären auch die Naturkräfte zweckgeleitet wie er in seinem Tun, er könnte sie nicht lenken; sie wären an ihre Zwecke gebunden, und keine sekundäre Macht könnte sie von ihrer Bestimmung abwenden. Nur dadurch, daß sie keine Bestimmung haben, sondern bloß blind ihren Gesetzen folgen, kann der Mensch ihnen eine geben. Diesen Unterschied aufheben bedeutet Selbstverkennung und Selbstpreisgabe des Geistes, den Verzicht auf seine hohe Fähigkeit der Sinnggebung und des Schöpfer-tums.

Hieran läßt sich ermesen, was es mit der Entwurzelung der alten theologischen Metaphysik auf sich hat. Es geht um nichts geringeres als um die Stellung des geistigen Wesens im Ganzen der realen Welt: um sein Sich-selbst-Begreifen, sein Sichwiederfinden aus der Verirrung, seine Rehabilitierung aus der Selbstverleugnung und Erniedrigung. Und das ist nicht eine bloße Angelegenheit der Theorie. Denn eine Freiheit, um die er nicht weiß und an die er nicht glaubt, ist keine wirkliche Freiheit.

Von einzigartiger Bedeutung in praktischer Hinsicht ist daher das engere Freiheitsproblem, das der Willensfreiheit. Ist der Mensch in seinen Entschlüssen unfrei — bestimmt durch die Notwendigkeit von Determinationsketten, die sich durch ihn hindurch auswirken —, so trägt er auch nicht Schuld und Verdienst seiner Taten, ist kein zurechnungsfähiges, und folglich auch kein sittliches Wesen. Darum haben die deutschen Idealisten so leidenschaftlich um den Erweis der Willensfreiheit gekämpft. Aber sie stießen auf die eingewurzelte Idee einer Welt-determination, die alles Geschehen, auch das seelische und geistige, nach Art einer göttlichen Vorsehung teleologisch bestimmen sollte.

Gegen diesen finalen „Determinismus“ war der Freiheitsgedanke machtlos. Hob man ihn aber auf, so fiel man in das andere Extrem: es schien, als würde damit alle Abhängigkeit im zeitlichen Ablauf der Geschehnisse, auch die kausale der Naturprozesse, aufgehoben. Einen solchen „Indeterminismus“ konnte man angesichts der gesetzlichen Abläufe der physischen und selbst der organischen Prozesse, erst recht nicht aufrecht erhalten. Das war der Grund, warum konsequente Denker die Willensfreiheit schließlich fallen ließen — freilich meist ohne sich über die für den Menschen vernichtenden Konsequenzen ganz klar zu sein.

Hier aber gerade bewährt sich der Schichtungsgedanke. Wenn finale Determination nur dem geistigen Wesen eigen ist, das ja allein Bewußtsein hat und Zwecke setzen kann, so ist kein Grund, warum der Mensch den Kausalprozeß, in den er eingeordnet ist, nicht sollte umlenken können; Kausalprozesse sind ja nicht an Endziele gebunden, sie laufen gleichgültig fort und nehmen alle Bestimmung auf, die in die jeweiligen Ursachenkomplexe hineinspielt. Nur darauf kommt es an,

ob das geistige Wesen eine eigene Determinante in die Wagsohale zu werfen hat oder nicht.

Das Entscheidende hierbei ist, daß die Welt ein Schichtenbau und daß auch der Mensch ein geschichtetes Wesen ist. Hat jede Schicht ihre eigene Determinationsweise, so gibt es von Stufe zu Stufe aufwärts höhere Determinanten, die als Novum zu den niederen hinzutreten und so die Richtung des Prozesses mitbestimmen. Frei in diesem Sinne ist jede höhere Schicht über der niederen, die Willensfreiheit ist nur ein Spezialfall. Sie ist allerdings ein sehr besonderer Spezialfall, und ihr Problem ist mit dieser kategorialen Erwägung gewiß nicht bis zuende gelöst. Das aber ist das Schicksal aller metaphysischen Fragen, daß man sie nicht bis zuende löst. Nur die alte spekulative Streitfrage löst sich in Schein auf. Determinismus und Indeterminismus sind beide gleich im Irrtum. Es bedarf für das Auftreten von Freiheit keiner Durchbrechung niederer Determinationstypen (etwa der Kausalreihen); denn die hinzutretende höhere Determination handelt ihnen nichts ab, sie fügt vielmehr nur das Ihrige hinzu. Damit ist freie Bahn für Entscheidung und Selbstbestimmung des menschlichen Willens, und zwar unbeschadet des gesetzmäßigen Laufes der Dinge im Weltgeschehen.

Freiheit ist nur möglich in einer geschichteten Welt. In einer einschichtigen Welt gibt es keine „höhere“ Determination, die zu einer „niederen“ hinzutreten könnte. In der Lehre Kants von „Ding an sich und Erscheinung“ läßt sich ein erstes Aufblitzen dieser Einsicht erkennen: indem er den Kausalnexus auf die Erscheinung einschränkte und ihm das Sittengesetz als „intelligible“ Instanz entgegensetzte, gelang es ihm als Erstem, das „erste Anheben einer Kausalreihe in der Zeit“ als „Kausalität aus Freiheit“ zu verstehen. Er sah die Sachlage nur noch viel zu einfach; denn nicht auf zwei Schichten ist die reale Welt beschränkt und nicht als ansichseiende tritt die höhere Schicht einer bloß erscheinenden gegenüber, sondern in gleicher Realität erhebt sich eine weit reichere Schichtenfolge zum Weltbau. Aber die Autonomie in der Abhängigkeit, wie sie von Stufe zu Stufe der höheren Schicht eigen ist, hat dennoch ihr legitimes Vorbild in der Kantischen Lösung der Kausalantinomie. —

Es ist eine lange Reihe weiterer Fundamentalprobleme, die gleich dem Freiheitsproblem durch Einführung des Schichtungsgedankens

auf eine neue Basis gestellt werden. Das wichtigste von ihnen dürfte das Erkenntnisproblem sein. Solange man vom erkennenden Bewußtsein allein ausging, blieb es unverständlich, wie das Subjekt zur Berührung mit seinem Objekt kommen sollte; die Transzendenz der beiden Sphären schien unüberbrückbar. Ganz anders, wenn man das Erkenntnisverhältnis als eines von vielen Seinsverhältnissen versteht, in denen das Subjekt — als Glied der realen Welt — mit der übrigen Welt steht.

Erkenntnis ist dann nicht der einzige „transzendente“ (über das Bewußtsein hinausgreifende) Akt. Sie steht in einer Linie mit dem Wollen und Handeln, dem Hoffen und Fürchten, dem Erleben und Erleiden und vielem ähnlichen. Diese Akte alle verbinden das Bewußtsein mit seiner realen Umwelt, sie alle haben reale Gegenstände und wissen um deren Realität. Das Erkennen ist unter ihnen nur dadurch ausgezeichnet, daß es den Gegenständen in ihrer Eigenart und um ihrer selbst willen zugewandt ist. Das Verhältnis aber zwischen dem Bewußtseinsinhalt und seinem Gegenstande ist das einer Zuordnung, die in der Schichtenordnung eine eigenartige Stellung einnimmt: das erkennende Bewußtsein mitsamt seinen Inhalten gehört der höchsten Schicht an, der des Geistes, seine Gegenstände aber verteilen sich gleichmäßig über alle Schichten. Legt man nun das ganze Gewicht auf die Erkenntnis des Seienden niederer Schichten, wie das im Erkenntnisproblem meist geschehen ist, so entsteht der Schein einer radikalen Ungleichartigkeit zwischen den Gegengliedern der Erkenntnisrelation, dem Subjekt und dem Objekt: sie scheinen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt zu sein. Und die Folge ist, daß man das Erkenntnisverhältnis selbst für etwas Unbegreifliches, ja geradezu Unmögliches hält.

In Wahrheit ist die Kluft nicht größer als die zwischen Seinschichten verschiedener Höhe. Eben von diesen aber haben die kategorialen Gesetze gezeigt, daß sie in sehr bestimmter Weise — nämlich ihrer ontischen Abhängigkeit nach — bereits vor aller Erkenntnis miteinander verbunden sind. Die Heterogenität der Schichten steht dem keineswegs im Wege. Die Getrenntheit also ist nur ein Aspekt des Bewußtseins. Und in Wirklichkeit steht der Zuordnung zwischen Vorstellung und Gegenstand nichts entgegen als das Vorurteil einer

Theorie, die ihren Standort einseitig in der Bewußtseinsimmanenz gewählt hat.

Streift man dieses alte Vorurteil ab, so läßt sich auf ontologischer Grundlage die Erkenntnisrelation ohne sonderliche Schwierigkeiten weiter analysieren. Die durch den falschen Standpunkt bedingten künstlichen Aporien fallen hin, und das vielumstrittene Verhältnis der Gegenstandsprinzipien und Seinsprinzipien, an dem u. a. das ganze Apriorismusproblem hängt, wird in der neuen Form eines reinen Kategorienproblems bearbeitbar. —

Zum Schluß sei nur noch bemerkt, daß auch das Modeproblem unserer Zeit, das Relativismusproblem, das heute noch Vielen wie eine Destruktion philosophischer Erkenntnis erscheint, sich auf Grund des ontologischen Ansatzes behandeln und gleichsam unschädlich machen läßt.

Alles Relativsein setzt etwas voraus, „worauf“ es relativ ist. Wenn nun, was heute für wahr gilt, morgen zum Irrtum gezählt wird, so kommt es auf die Gründe dieses Wandels an. Liegen die Gründe in der veränderten Lebenssituation des Menschen, wie der Pragmatismus und der Historismus beide (nur mit mancherlei Akzentverlegung) behaupten, so ist der geschichtliche Wandel in der Gesamtsituation des Menschen eben das, worauf die „Wahrheit“ relativ erscheint. Dieser Wandel selbst also wird nicht mit relativiert, besteht auch nicht im bloßen Dafürhalten des Menschen, sondern an sich.

Damit aber ist man auf den Boden einer vom Für-wahr-Gelten unabhängigen Seinsebene hinausgelangt. Auf diesem Boden gibt es Ereignisse, Geschehnisse und Zustände, die schlechterdings so sind, wie sie sind, und keiner Relativität unterliegen. Und inbezug auf sie gewinnen dieselben wechselnden Überzeugungen, deren Wahrheit und Unwahrheit nur im zeitweiligen Gelten und Nichtgelten zu bestehen schien, den ursprünglichen Sinn von wahr und unwahr wieder. Denn ob sie wahr „sind“ oder nicht, darüber entscheidet nun nicht noch einmal die Überzeugung der wechselnden Zeitgenossenschaft, sondern einzig ihr Zutreffen oder Nichtzutreffen auf ihren Gegenstand.

Die Frage aber, in welchen Grenzen es ein gewisses Wissen um dieses Zutreffen und Nichtzutreffen geben kann, ändert an absoluten

Sinn des Wahrseins und Unwahrseins nichts. Das ist nicht mehr eine Frage der „Wahrheit“, sondern des Wahrheitskriteriums; und die muß man der Erkenntnistheorie überlassen. Alle faktische Bestätigung aber hat ihren Grund im geschichtlichen Anwachsen der Erfahrung. Und dieses läßt sich weder vorwegnehmen noch beschleunigen.
