

Neue Ontologie in Deutschland

Nicolai Hartmann

I.

Immer wieder haben die Systematiker der Philosophie nach einer Grundlage gesucht, nach einer philosophischen Grundwissenschaft, die alles weitere musste 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 Vorgaenger, ihr Zusammenstürzen unter dem Ansturm der Kritik. Was lag naeher, 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. Tatsaechlich zeigt schon die griechische Philosophie auf ihrer Höhe solche Bemühung um ein Fundament. Und die Bemühung bewahrt sich sogleich, die Philosophie beginnt den Charakter einer Wissenschaft anzunehmen.

Viele Jahrhunderte spaeter wird noch ein zweites Motiv wirksam: die Unlösbarkeit der letzten Grundprobleme auf fast allen Gebieten philosophischer Forschung. Es sind dieses die metaphysischen Probleme die Fragen nach Materia und Geist, Mensch und Welt, Sinn und Wert. Keine Philosophie kann sich ihnen entziehen; es ist nicht menschliche Fragelust allein, was auf sie hinführt, es ist etwas unaufhebbar Schicksalhaftes in ihnen, das der Mensch nicht abweisen kann. Aber auch keine Philosophie kann sie bewaeltigen, 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 Menschenmögliche vom Unmöglichen zu unterscheiden, die Ziele richtig und dem menschlichen Können angemessen zu stecken, dem unverfrorenen Raetselraten eine Grenze zu setzen.

Das ist der Grund, warum man die Ausgangsbasis nicht dort suchte, wo ein naiveres Denken die Lösung aller Raetsel 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 laesst sich nicht von ihr. Ein weiter Weg führt zu ihr hin, und je mehr man auf die Ausgaenge 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 Denkzusammenhaenge 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 Praemissen feststehen muss, die logischen Zusammenhaenge als solche aber niemals und in keiner Weise für die Wahrheit der Praemissen 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 traumend nachgehen. Erkennen aber laesst 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». Daß 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 Verhaeltnis des Bewusstseinsinhalts zum Seienden. Dieses Verhaeltnis ist aber ebenso sehr vom Seienden her bestimmt, wie vom Bewusstsein; und zwar nicht nur vom Gegenstande des Erkennens her, sondern von dem ganzen Seinsverhaeltnis des erkennenden Subjekts zur Welt, als zum Inbegriff möglicher Erkenntnisgegenstände. Dieses Verhaeltnisspielt ganz in einer seienden Welt und ist nur eines von vielen Verhaeltnissen in denen das Subjekt als Glied dieser Welt zur übrigen Welt steht.

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

Die Konsequenzen dieser Sachlage sind erst spaet gezogen worden. Zunaechst ging die Entwicklung andere Wege. Da die Erkenntnisquellen solche des Bewusstseins sind, lag es nah, das Gewicht auf die Bewusstseinsphaenomenae 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 einschlaegigen Bewusstseinsakten — Wahrnehmen, Erinnern, Vorstellen, Vergleichen u. s. f. — verfolgen laesst. Man muss also diese Akte analysieren, um an den Ursprung aller Gegen-

benheit und Einsicht zu gelangen. Hier scheinen direkte Zugaenge offenzusehen; 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 vordeckt. Denn je nach dem Subjekt erscheint auch die Welt verschieden. Ferner, erfasst werden auf diese Weise nicht mehr Gegenstaende, 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, selbest 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 Gegenstaenden macht. So entstehen die bekannten Aporien der Psychologie, die der Selbstbeobachtung und dem Experiment mit der Versuchsperson anhaften.

Im Beginn unseres Jahrhunderts versuchte die Phaenomenologenschule, diesen Unzulaenglichkeiten zu begegnen, indem sie dem Psychologismus bewusst entgegentrat. «Phaenomenologie» — 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 directes Erschauen des vor die Klammer Gehobenen herausarbeiten lassen.

Damit wurde die Erforschung seelischer Vorgaenge in der Tat auf eine neue Basis gestellt. Aber eine allgemeine philosophische Grunddisziplin ergab sich nicht; es gelangt nicht diese Methode auf ausserbewusste Gegebenheiten zu übertragen. Es ist zwar wahr, dass alles Gegebene, auch das der Aussenwelt, die Form von Phaenomenen hat. Aber Phaenomene sind deswegen noch nicht die Gegenstaende selbst, sondern bloss ihre Erscheinungsweise. Ein wirkliches Funda-

ment waere erst gewonnen, wenn die Phaenomenanalyse ein Kriterium der Unterscheidung zwischen Realphaenomen und Scheinphaenomen ergeben haette. Das waere einem Masstab von wahr und unwahr gleichgekommen. Davon war aber die Phaenomenologie natuerlich weit entfernt.

Zu diesen vier Hauptversuchen, eine Grundwissenschaft zu schaffen, sind nun weitere beachtenswerte Anlaeuft 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 Verhaeltnisse 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 Zustaeude 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 laengst 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. Waehrend 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 Verhaeltnis von Erkenntnis und Irrtum nur noch ein Spiegelbild des Lebensförderlichen und Lebensschaedlichen. Von diesem Gesichtspunkt aus hat jedes Volk zu jeder Zeit «seine Wahrheit» die mit ihm steht und faellt. Es gibt dann keine eigentliche Wahrheit und Unwahrheit mehr, die unabhängig von Zeitumstaenden und menschlicher Art im Zutreffen oder Nichtzutreffen des Gedankens auf seinen Gegenstand bestueude. 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 nur 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, 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 rassistischen Zusammensetzung heraus, und zwar ebensowohl 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 Bedingungen 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 seinen 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 Lebensphilo-

sophie, vom Pragmatismus und von der Geschichtsphilosophie aus zeigen. Wie will man den Geschichtsprozess oder die Sozialformen des Lebens verstehen ohne den Weltzusammenhang, der beide traegt? Wie könnte man den geistigen Typus oder die praktische Relevanz seines Verhaltens durchdringen, ohne die Verhaeltnisse 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 die- selbe 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 waere 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 Ansatzpunkte mit ihrer scheinbaren Gegensetzlichkeit zurechtzufinden, —bestaetigt im grunde nur die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Tendenz.

Zunaechst 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 grundsatzliche Aporie herangezogen, die ihre methodologische Stellung als Grundwissenschaft betrifft: braucht man zur Ontologie nicht schon eine ausgebildete Erkenntniskritik? 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 vornherein abhaengig von diesen Forschungsergebnissen: sie setzt somit deren durchgebildete Erkenntnismethodik schon voraus. Wie aber kann eine so abhaengige 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 Phaenomenologie darf Aunliches 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 würd 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 fortschreiet.

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 gekläert 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 laeuft 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 Aus-

gangspunkte verlassen kann? Das ist die methodische Frage nach den Erkenntnisvoraussetzungen der Forschungen. Man fragt aber zweitens auch: wie kommen wir in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen zur Einheit der Überschau? Diese Frage wäre 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. t.

Die zweite und dritte Frage gehören, obgleich sie auf sehr Verschiedenes gerichtet sind, doch eng zusammen. Denn es ist klar, dass die Einheit eines Weltoides 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 andern 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 die Grundlagen aller Philosophie suchen konnte. Jene hätte 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 Phaenomenologie. Aber weder sind sie isoliert behandelbar, ohne dass anderes vorausgesetzt würde, noch reichen sie inhaltlich zur Grundlegung aus. In Wahrheit faengt 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 Ausgangsuberlegungen. Keine Philosophie faengt 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, Ueberlegungen 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 laesst. Wohl gibt es in allen philosophischen Disziplinen Fragen, die ihrer Hilfe bedürfen, und insofern ist sie auch die methodische Voraussetzung für deren Vorwaertskommen. 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 Übersicht 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 Losreissens 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 bloss 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 Seinsverhältniss, das sie zu fassen sieht, 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 Besoiele, 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 Wahrsein 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 voraussetzt, 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: dasje-

nige, «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 unfruchtbaren 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 Verfahren 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 Phaenomenebene, jeder Gegebenheitsgruppe wenn es nur echte Phaenomene 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 selectives organ der Rezeptivitaet für bestimmte Seiten des Gegenstandes hat. Überall ist das Erkennen zunaechst der «Oberflaech» des Seienden zugewandt; das Reich der Wahrnehmung ist prototypisch für dieses Verhaeltnis.

Will man also eine Wissenschaft von Gegebenen zur Grundwissenschaft machen, so muss man vielmehr an einer Vielzahl heterogener und selbst methodisch weit auseinanderligender Phaenomengebiete einsetzen. Und man bekommt anstelle eines einheitlichen Ausganges 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 Seinsgrndlage 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 haette 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 Ausgangeinstellungen 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 laesst sich im Ernst wohl überhaupt nur in Richtung auf Seinsgrundlagen suchen.

Darauf kommt es in der Philosophie an: die verschiedenen Phaenomenebenen, von denen man ausgehen kann, so in ein Ganzes einzuordnen, dass sie dem natürlichen Verhaeltnis der zugehörigen Seinsebenen 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 Einschraenkungen auch noch vom Erleben. Ja, die unverbundene Buntheit ist hier gerade wesentlich, obgleich beide, die Wahr-

nehmung wie das Erleben, keineswegs deutungsfrei sind. Die im Seinzusammenhang waltende Ordnung muss ihnen doch stets erst unter anderen Gesichtspunkten abgewonnen werden.

Im übrigen steht die ontische Anordnung gerade der natürlichen Weltansicht naeher, 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 Gegenstaende und die erlebten Geschehnisse real sind. Diese Überzeugung ist allerdings grundlegend. Aber die natürliche Weltansicht behauptet keineswegs, dass Gegenstaende und Geschehnisse auch schlechterdings so beschaffen sind, wie sie der Wahrnehmung und dem Erleben erscheinen. Sie haelt wohl die Realitaets these der gebenden Akte aufrecht, nicht aber ihre Adaequatheits these

Dadurch kommt in ihre Grundhaltung jenes charakteristisch ontologische Moment hinein, das man als Hindraengen auf den Kern der Dinge bezeichnen kann, eine Tendenz, die ganz offenkundig vom Phaenomen auf das Sein, von der Erscheinungsweise auf das in ihr "Erscheinende," 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 herausfaellt, ist überhaupt nur die Skepsis, der Subjektivismus und der Idealismus. Diese Theorien stehen wie eine Art Sündenfall der Philosophie da, von dem sie sich erst in den Anfaengen der neuen Ontologie zu erheben beginnt.

Kommt es nun hierbei darauf an, die Anordnung der Phaenomenreihen so zu treffen, dass sie der Seinsordnung der Gegenstaende 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 Raetselhaftes waere. Es 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 Phaeromenreihen nicht schon als solche für die Seinsordnung der Welt halten; 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 naemlich schon eine beträchtliche Leistung auf dem Wege des Menschen, sich in der Welt zurechtzufinden. Sie ist es nur zunaechst 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 abhængiges, von einer ganzen Weltordnung getragenes. Eben dieses Verstaendnis aber gibt ihr die Überlegenheit; mit dem Begreifen der Abhængigkeit beginnt die Selbststaendigkeit 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 vorwaerts, so waere die Aufgabe der Ontologie heute eine einfache. Im wirklichen Gang der Geistesgeschichte draengt 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 verselbsttaendigt und die natürliche Einstellung verdraengt. 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 Gegenstaenden, 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 Verhaengnis: 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, der 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 verhaengnisvollsten 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 nah, das Grundprinzip entweder auf der niedersten oder auf der höchsten Stufe zu suchen, grob gesagt also entweder bei der Materie oder beim Geiste. Die erstere Richtung ist als Materiismus wohlbekannt, obgleich es noch mancherlei Parallelförmigkeiten daneben 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 Seinsebene auf die andere erwies sich als Grenzüberschreitung. Das Übertragene 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 hegenommenen 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 von ihr in allen Phaenomenreihen benkundet.

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

schwebte 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 naeher 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 universal; 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 Einflussphaere 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 fehlten vollständig die Anzeichen in den Phaenomenen. 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 traegt, ohne es zu bemerken, Gesichtspunkte der Abstufung hinein, die den Stempel menschlicher Masstaebe 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 Idealitaet 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 waere wohl etwas anzufangen gewesen, wenn man nicht voreilig die Art der Rangordnung unter anthropomorphen Gesichtspunkten entworfen und gleichsam der Welt vorgeschrieben haette. So aber vereinfachte man das Gesamtbild nicht nur von vornherein, sondern verfaelschte es auch. Man konstruierte unbedenklich, wo man den Phaenomenen behutsam ihr Geheimnis haette 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 naemlich auch dichter an den Phaenomenen bleibt als der scholastische Universalienrealismus, so verfaellt 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 Aktivitaet 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 sie diejenigen, die schwerer zur Vollendung gelangen.

Allerdings haengt es damit auch zusammen, dass die Vollendung des Höheren in eine höhere Wertklasse faellt. 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 zunaechst gar nichts an. Diese haengt 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 Zug 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 Raetselraten um die Weltentstehung liegt weit ab vom Gegebenen, während die Stufen des Seienden sich ohne Schwierigkeiten an den Phaenomenen ablesen lassen.

Meist ist aber der Entwicklungsgedanke noch weiter gegangen—vielleicht verführt durch sein eigenes Schlagwort, das dem strengen Wortsinne nach die «Auswickelung eines Eingewickelten» bedeutet. Die Vorstellung, die hier zugrundeliegt, ist die, dass schon im Anfangesstadium dasjenige angelegt und latent enthalten ist, was am Ende als Resultat herauskömmt. Angewandt auf eine Stufenreihe würde es bedeuten, dass in der niedersten Stufe bereits die höheren praeförmirt 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 traegt. 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 Phaenomene bestaetigen 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 (1).

(1) Die zweite Haelfte dieses Aufsatzes erscheint im naechsten Heft.