

1954

Lincoln State

Archiv T.U.

II, 1a

J. F. Ulrich

SEIN UND WESSEN

Spekulative Entfaltung
einer
anthropologischen Ontologie

1957

C H R I S T O
R E G I
V E R I T A T I

V o r w o r t

Die Philosophie steht in einer Stunde der Entscheidung. Sie ist in ihrem Gewissen aufgerufen sich in sich selbst zu unterscheiden im Hinblick auf ihre Entscheidung. Sie ist aufgerufen ihre Selbstkritik zu vollziehen. Die spekulativen Grundlagen dieser Selbstkritik, im Horizont eines ontologischen Selbstverständnisses des Menschen aus einer grundsätzlichen Prinzipien-erhellung von Realität, Idealität und Bonität zu entfalten, ist das Anliegen dieser Arbeit. Sie verfolgt dieses Anliegen in einer Metaphysik in der Wiederholung, indem sie die "plastische Entfaltung" von Sein und Wesen in Realität, Idealität und Bonität aus dem Einheitsgrund und der Teleologie der "philosophischen Versuchung", als der Krise der Idealität des Seins, aufzuzeigen versucht. Dieser Verfolg führt zu einer anthropologischen Ontologie, die Anthropologie ist.

Der Grund dieser anthropologischen Ontologie läßt sich aus dem Verhältnis von Sein und Wesen in die ontologische Raumzeitlichkeit entfalten, von woher sich die philosophische als ontologische Synthese begreifen läßt. Die Situation des ontologischen Selbstverständnisses des Menschen aus Realität, Idealität und Bonität ist daher Situation der philosophischen Synthese über die physische Raumzeitlichkeit hinweg, im Lichtfeld der ontologischen Raumzeitlichkeit. Diese Synthese erhält in unserer Arbeit ihren Ausdruck durch die, aus dem prinzipien-, weil werthaftern, anthropologischen Selbstverständnis möglich gewordene Einheitsstiftung von Gott, Mensch und Welt in der Entfaltung von Sein und Wesen in den anthropologischen Horizont hinein, d.h. aus der Krise der Idealität des menschlichen Geistes auf seine Notwendigkeit und Einheit hin.

Diese Arbeit ist aus Kontemplation erwachsen und kann deshalb auch nur kontemplativ, in "kreisendem Denken" nachvollzogen werden. Darin legitimiert sie ihre integrale Tendenz, d.h. sie steht wesentlich im Gespräch.

Essentielle Situationen leben immer aus Unterscheidung. Weil das Wesen sich aber von der Einheitsnotwendigkeit des Seins her versteht, sind die großen, selbstkritischen Unterscheidungen zutiefst Entscheidungen d.h. integrale Situationen auf das Sein hin. Die Zeit ist da, daß die Philosophie im Angesicht des anthropo-teleologischen Prinzipienverständnisses aus dieser "wesen"-haften Situation echte Selbstbegegnung d.h. Begegnung mit dem Sein hält. Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quendam simulationem ad ipsam, completur ratio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis.

Thomas v. Aquin: In I. sent. d. 19, qu. 5, a. 1.

Non vincit nisi VERITAS, VICTORIA veritatis est CARITAS.

Augustinus: Sermo CCCLVIII.

Höge diese Arbeit auch ein klein wenig dazu beitragen, daß wir das, was wir als Hörer des Wortes im Anspruch des Seins vernehmen, auch dem Herzen übertragen und damit Frucht bringen lassen.

München, 20.2.1955

Im Herbst 1954 abgeschlossen

Ferdinand Ulrich

I N H A L T

I Spekulative Entfaltung im Umriss

- 1) Die metaphysische Erörterung
- 2) Der Seinsakt als solcher
- 3) Ansatzherleitung der philosophischen Versuchung
- 4) Der Seinsakt als solcher auf dem Hintergrund des Seins-schlechthin (ipsum esse)
- 5) Der "Wider-sinn" des Ipsum esse
- 6) Die Möglichkeit der kontinuierlichen Lösung: die "sogenannte Indifferenz" der Idealität des Seins
- 7) Die Wahrung der Krisis der Idealität des Seins
- 8) Die Krisis des Menschengeistes und die Erhellung des Wesens

II Die Phasenstruktur

- 1) Die Phasenstruktur der Verendlichkeit
- 2) Die Aufgabe des Seins: ihr zweifacher Sinn
- 3) Phasenstruktur, Aufgabe, Wesen
- 4) Das "Wie" der Verendlichkeit: Wesentlichkeit und Wesenhaftigkeit, "Der Wesenshorizont"
- 5) Die ontologische Erhellung von "Welt" im Ansatz
- 6) Das Wesen als Setzung
- 7) Die Form in der Verendlichungsbeziehung: Eröffnung und Zulassung. Die ontologische Radikalisierung von "Welt". Die ontologische Krisis der Leiblichkeit von der essentia her
- 8) Die dreifache Weise der Aufhebung des Aktes durch das Wesen am Hintergrund des Absoluten

III Institution und Ereignis

- 1) Versuch einer spekulativen Erhellung von den Seinsgründen her
- 2) Perspektiven für die philosophische Versuchung. Die Gründe behalten in der Versuchung ihre Formalstruktur bei
- 3) Institution und Ereignis von ihrem Sinngrund her verstanden

IV Die philosophische Versuchung

- 1) Der Umriss der Versuchung in ontologischer Ermittlung
- 2) Die Versuchung und der ontologische Horizont der Selbstkritik der Philosophie
 - a) Das geschichtliche Moment
 - b) Die philosophische Versuchung und der Sinn der "letzten Unterscheidung"
- 3) Das Wesen in der Ausdrücklichkeit der Versuchung
 - a) Die "neutrale Indifferenz" des Wesens
 - b) Der "Fremdheitsraum des Wesens in der Interpretation: die ontologische Entlarvung des Materialismus und Naturalismus
 - c) Die Anmaßung der Definition
 - d) Die falsch interpretierte Kontingenz
 - e) Der Blick auf das Absolute: "Das Ausgießen der Notwendigkeit des Seins"
- 4) Ansatzhaftes Aufdeuten der Seinsmomente Realität, Idealität und Bonität im Verfolg der Versuchung
 - a) Idealität und Notwendigkeit des Seins in der Wesenskrise
 - b) Umriss des anthropologischen Horizontes aus seiner ontologischen Wurzel: Sein und Geist
 - c) Die plastische Interpretation der Gründe in Realität, Idealität und Bonität. Allgemeine Entfaltung
 - d) Wesen und Realität. Die Verbildlichung des Nichts und das Falsche An-sich
 - e) Das im Seinebezug erschlossene Wesen (Duns Scotus). Die "Welt"-bedeutung der Realität
- 5) Die pseudo-essentielle Auffücherung der Wirklichkeitsstruktur im Bezug auf den Akt als solchen
- 6) Die doppelte Versuchung zur Gewalttat aus der Indifferenz des Aktes

V Resultation aus der pseudoessentiellen Auffücherung der Wirklichkeitsstruktur

- 1) Die ontologische Zeitlichkeit: Auseinandersetzung mit Martin Heideggers: "Sein und Zeit". Versuch einer Synthese
- 2) Weitere Folgen der Auffücherung
 - a) Institution und Individualität: die private Entscheidung
 - b) Das Mißtrauen gegen die Struktur

- VI Das Wesensbild in der Versuchung: die Krankheit des Begriffes
- 1) Das Wesensbild oder der Begriff in ontologischer Erhellung
 - a) Der Bezug des Wesensbildes zur ontologischen Zeitlichkeit in der Versuchung
 - b) Indifferenz, Neutralität, Stationiertheit des Begriffes
 - c) Der Begriff ~~und~~ der Ansatz der Versuchung
 - 2) Wort und Begriff
 - 3) Sprache und Versuchung. Wort und Synthese
 - 4) Der umgreifende Begriff und seine Selbstzerstörung. Die Erschließung der ontologischen Gegenwart im Verfolg der Versuchung. Die Eigenart der Transzendentalität
 - 5) Die ontologische Zeitlichkeit wird von der Krise des Wesensbildes als ontologische Raumzeitlichkeit erschlossen
 - 6) Transzendentalität und anthropologische Situation
 - a) Die plastische Entfaltung der Gründe in der anthropologischen Situation. Vorläufiger Entwurf von Gott, Mensch, Welt als Grundthematik aller Philosophie
 - b) Die Frage nach der Endlichkeit des Menschen als Frage nach dem Wesen des Menschen
- VII Der Seinsakt in der Versuchung: Erhellung verschiedener Versuchungsstationen
- 1) Der Verlust der "realen Möglichkeit"
 - 2) Die rätselhafte Existenz
 - 3) Die unendliche Sehnsucht
 - 4) Die Angst
 - 5) Das Nichts, die Vergeblichkeit und die sogenannten "Voraussetzungen"
 - 6) Wesen und Begegnung mit dem Nichts. Augustinus: De timore Dei
 - 7) Gericht und Tod
 - a) Liebe und Tod. Todeskult und Sexualenthusiasmus
 - b) Askese, Optimismus und Pessimismus
 - 8) Die Phänomene der ontologischen Fernen
 - a) Ironie. Andeutung der theologischen Wurzel der Versuchung
 - b) Die Schwärmerei
 - aa) Hinblick auf die Angst
 - bb) Die Bedeutung für die Vollendung der Versuchung
 - c) Zweideutigkeit, Zweifel und Verzweiflung

VIII Die philosophische als ontologische Synthese

- 1) Sein und Wort
- 2) Sein und Gewissen
- 3) Ausdrücklichkeit der philosophischen Synthese und die geschichtliche Situation: der Mensch im ontologischen Gespräch
- 4) Die universale Möglichkeit der Synthese und das Christliche
- 5) Die Synthese in der "Welt": die Integration von "Welt" im Bezeugen des Wortes
- 6) Synthese und voranthropologische Entfaltung der Gründe

IX Die spekulative Entfaltung der Gründe in Realität, Idealität und Bonität

- 1) Die Wurzel im anthropologischen Horizont
- 2) Die Wurzel in der Erhellung des Wortursprungs
- 3) Realität, Idealität und Bonität
- 4) Historische Skizze: der Entwurf in der historischen Perspektive
 - a) Der Entwurf bei Plato und Aristoteles
 - b) Plotin
 - c) Das Christentum: Natur und Person. Die Perspektive einer ontologischen Theologie
 - d) Marius Viktorinus

X Analogia entis in Situation

- 1) Die Sichtung der Gründe auf die Anthropologie. Spekulative Interpretation von Summa theol. III. qu. III art. 3 (Utrum abstracta Personalitate per intellectum natura possit assumere und von Summa c. Gentiles Lib. IV cap. XI: Quomodo accipienda est generatio in Divinis) Das Unendliche und endliche Wort.
- 2) Anthropolgie
- 3) Die Teleologie des mensch-worthaften Horizontes und der ontologische Erweis einer Selbstkritik der Philosophie
- 4) Natur und Person (Potentia naturalis und potentia obediencialis = personalis) Die doppelte Empfängnis-kraft des Menschen
- 5) Die Sicht auf die Theologie: Anselm und die Einheit von natürlicher und Übernatürlicher Offenbarung
- 6) Ausblick

- XI Seinsintegrität und negative Philosophie
- 1) Spekulative Interpretation von Summa theol. I. qu. XIII art. 2. corp.
 - 2) Begriff, Wort, Geheimnis
 - 3) Das echte und unechte Geheimnis
 - 4) Philosophie oder vom Sinn des Hörens
- XII Versuch der Grundlegung einer Individualontologie
- 1) Die neue Situation durch die Versuchungsbewegung erschlossen: das Werkgespräch
 - 2) Das Accidens und die Bonität des Seins
 - 3) Der "erschlossene" accidentelle Raum und der anthropologische Horizont
 - 4) Der ontologische Sinn der Individuation: Werk und Wort
 - 5) Idee und Werk: spekulative Entfaltung des "Raumes" der Idealität
 - 6) Ontologische Erhellung der materia quantitate signata als Individuationsprinzip. Ihre Bedeutung für die Individualontologie
 - 7) Blick auf die Naturwissenschaft und Technik aus der ontologischen Krise der Quantität. Die Situation der Mathematik (Skizzen)
 - 8) Das Bild
 - 9) Das Ziel in der Anthropologie

Abkürzungen der zitierten Werke des hl. Thomas v. Aquin:

Summa Theologiae = Th.

Summa c. Gentiles = G.

Quaestiones de Veritate = V.

Quaest. de Potentia = Pot.

Commentarium in libros sententiarum = Dist.

De Natura Generis = NG.

z.B. Th 1.16.3.2 heißt: Summa theol. pars I, quaestio 16. articulus 3. ad 2

I.

Spekulativer Umriss

1. Die metaphysische Erörterung.

Jede metaphysische Erörterung steht in einem Tiefenraum. Ihr Umfang ist der Horizont dieses Tiefenraumes, nämlich der Metaphysik selbst. Die Schwierigkeit auf diesem Wege besteht darin, daß der Philosophierende aus dem Spannungsfeld dieses Horizontes, die Tiefe jenes Raumes aus- und erwägend, vom Schwerpunkt, vom Ort her philosophiert. Das ist die "Crux" aller kontemplativen Spekulationen, das rechte Maß zu halten zwischen Vorwegnahme und Auf-dem-Wege-sein. Schon hier tritt ein großer Teil der aufgegebenen Problematik in die Krisis: Inwieweit man nämlich in einer systematischen Arbeit solcher Art, wie wir sie hier versuchen im philosophierenden Vollzug auf die Mitte als ~~den~~ Kommenden verweisen darf.

Die Mitte zu finden zwischen dem fortschreitenden und kreisenden Denken, ohne dabei Phänomenologie und Ontologie zu verwechseln, das ist die Frage und das Problem.

Sowohl Frage als auch Problem sind unseres Erachtens nach durch die "offene Mitte" selbst gelöst. Die Situationen des Philosophierenden auf dem Wege sind immer, falls sie recht verstanden werden, Situationen der Mitte, einer für diese und in diesen Situationen offenen Mitte. Es gibt also keinen indifferenten oder gar neutralen Weg in diese Mitte hinein: ein unkritisches Auslaufen der Situationen in eine "negative Mitte", die man denkend umkreist, dann würden sich die Mitte und das Umkreisen selbst erübrigen.

Auch das kreisende Denken ist notwendig im Fortschritt, gerade weil es die Negativität überwindet auf seine positive Mitte oder weil die Idealität des denkenden Umkreisens, die Denkbewegung in die Notwendigkeit des sie speisenden Schwerpunktes heimholt. Jede metaphysische Erörterung, d.h. Ortfindung geschieht im Zug der Dinge aus der denkenden Hingabe an sie. Und weil in jeder Situation immer von der Mitte her auf alle Übrigen verwiesen wird, so interpretiert im kreisenden Denken die Gliederung der Arbeit selbst mit, was wohl zu beachten ist.

Diese Überlegung möge genügen um die Art unseres Vorgehens zu zeichnen und verständlich zu machen. In der folgenden Untersuchung wird sich bewahrheiten, was von der Mitte gesagt wurde und sie wird in ihrer Tiefe hell werden. Dem Mithörenden und Mitdenkenden aber werden die Schritte vorwärts nicht zu schwer fallen, falls er unsere Überlegung recht verstanden hat. Er wird sich also nicht immer vergeblich auf zu Erörterndes verwiesen wissen, noch sich an den öfteren Wiederholungen langweilen. Dann hätte er die Art und Weise der kontemplativen Spekulation überhaupt nicht verstanden. Er wird vielmehr in der Helle verweilend im Zug der Dinge und der Wirklichkeit auf dem Wege sein,

Was aber heißt in unserem Falle: den metaphysischen Ort¹⁾ finden? Nichts anderes als die ideelle Vermittlung von endlichem und unendlichem Sein zu ermitteln.

Als ideelle Vermittlung wird dieser Ort sich in einem "Zwischen" finden, in einem "Zwischen", das, aus der konkreten Seinswelt ermittelt, deshalb keine einfache Kontinuation dieser Seinswelt sein kann, weil sich der Ort in diesem dann negativen und neutralen Medium selbst auflösen müßte.

Auf der anderen Seite bleibt die Ermittlung nicht ein reiner Wurf zwischen zwei mehr oder weniger gegeneinander abgrenzbare Faktizitäten. Sie kann sich vielmehr aus einem nun zu erhellenden Horizont des Wirklichen selbst vollziehen.-

2. Der Seinsakt als solcher.

Jedes Bewirkte muß in der Rückkehr zu seinem Ursprung am vollkommensten sein, da es zum Wesen der Ursache als Ursprung der Wirkung und des Bewirkten gehört das Sein in höherem Maße zu besitzen als diese.

Insoweit das bewirkte Wirkliche seinem Sein und seiner Natur gemäß den Ursprung mit sich führt, konstituiert es sich also in seiner Vollkommenheit. Insoweit aber das Wirkliche bewirkt

1) Wir nennen ihn metaphysischen Ort, weil in ihm die Grund-Thematik der Metaphysik: Gott, Mensch, Welt wurzelt, was später noch eingehend aufzuzeigen sein wird.

ist, geht es notwendig auf seinen Ursprung zurück, denn es liegt im Wesen des Ursprungs sein Gleichnisbild in den Raum des für ihn Fähigen einzuführen, oder, das Bewirkte ist in seinem Bestand dem Sein nach dem Ursprung, aus dem es entstand, je schon anheimgegeben²⁾. Dieses eigenartige Verhältnis von "nach" und "je schon" spitzt sich in besonderer Schärfe innerhalb des ideellen Vermittlungshorizontes unseres metaphysischen Ortes zu, nämlich bei der Frage nach dem Akt als solchen (actus de se).

Betrachten wir den konkreten endlichen oder unendlichen Seinsakt unter der Rücksicht seiner Akthaftigkeit, dann sind wir im Raum des Aktes als solchen. D.h. wir sehen nicht nur davon ab, daß er Akt dieses oder jenes konkreten Seienden, sondern auch daß er überhaupt Akt eines Seienden ist, mit anderen Worten: Wir untersuchen ihn als actus de se.

Mit dem Index "de se" ist ein Doppeltes gesagt. Einmal ist damit die Rücksicht ausgedrückt, daß der Akt von daher betrachtet wird, daß er Akt ist (= überhaupt Akt ist). Zum anderen ist aber damit sein Spannungsfeld als "nach" und "je schon" umgrenzt (= in einen bestimmten Horizont gerückt). Wir nennen diesen Horizont den Horizont der Ungeborgenheit des Seins in seiner ideellen Vermittlung. Im Akt als solchen ist also der konkrete Seinsakt in seiner ideellen Unendlichkeit ermittelt, da der Akt als solcher zwischen dem konkreten endlichen und unendlichen Sein vermittelt.

Als actus de se besagt er aber reine Aktualität und zwar eine Aktualität, die innerhalb ihrer selbst absolut keinen Ansatz findet und sich selbst gegenüber absolut fremd ist. Diese Fremdheit des Aktes als solchen resultiert aus seiner nicht subsistierenden Gleichnishaftigkeit mit dem Sein-schlechthin, d.h. mit Gott. Daraus erhellt schon die Eigentümlichkeit des Horizontes der Ungeborgenheit: sie ist eine innere, den Akt als solchen absolut ausmachende Ungeborgenheit.

2) Dieses "nach" und "je schon" wird in unserer ganzen Untersuchung erspürt werden und erst am Schluß in aller Klarheit heraustreten können.

3. Ansatzzerhellung der philosophischen Versuchung.

Aus dieser Ungeborgenheit und nur von daher kommt dem, der diesen Sachverhalt bedenkt die Versuchung, den Raum des "de se" als Index des Aktes fallen zu lassen, weil ja gar nicht einzusehen ist, was mich überhaupt dazu berechtigt im Angesicht der sich-selbigen Fremdheit dieses Aktes ihn in einem Raum des Für-sich zu analysieren, ja ihn aus diesem Raum heraus allererst einer Analyse zugänglich zu machen.

Es entsteht von aller Anfang an die große Versuchung auf dem geistigen Durchschwung des konkreten Aktes in den ideellen Horizont hinaus zu verzichten, einmal aus der Furcht des im gewissen Sinne zu konstituierenden "Für-sich", was als eine Verlängerung der individuellen Grenzen angesehen werden könnte, zum anderen aus Furcht vor der sich-selbigen Fremdheit des actus de se, der ja als metaphysischer Ort unserer Untersuchung gerade eine Erhellung des konkreten endlichen Seins ermöglichen soll. Vollzieht aber der denkende Menscheng Geist diesen radikalen Durchschwung in den ideellen Horizont hinein, dann muß er, falls er den konkreten Akt in seinem unendlichen Aktsinn, d.h. in seiner Akthaftigkeit als Akt ausmessen will, ohne dabei in der absoluten sich-selbigen Fremdheit des Aktes als solchen "zu zerrinnen", das Nichts als das "Äußerste" bilden und das heißt ja gerade den konkreten Akt in seine "Als"-haftigkeit transzendieren³⁾. Wir können also sagen, daß den denkenden Geist im Versuch des geistigen Durchschwungs des konkreten Aktes die Versuchung des Verzichts anfällt. Er wird dahin versucht, im ursprünglich wesenhaften Vollzug nicht an seine Grenze zu gehen oder mit anderen Worten diese seine Wesenssituation nicht radikal auszuhalten. Diese Anfälligkeit wird später aus der Krise der

3) ...unde verum fundatur in non ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione. (Th.1.16.2.) Sed anima ipsa hoc facit (gemeint ist non esse) conformans seipsam non enti, quod est extra animam. (V.1.8.7) Sed non ens extra animam consideratum neque habet aliquid unde intellectu divino aequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex seipso non ente, sed ex seipso intellectu qui rationem non entis accipit in seipso (V.1.5.2.) ...quod non ens non habet in se quod cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile (Th.1.16.3.2.)

Endlichkeit noch verständlich werden.

Was für unsere Untersuchung von Belang ist kann dahingehend gefaßt werden, daß im Philosophierenden selbst schon in der Ermittlung des Aktes als solchen im Vollzug des Denkens als Vorentwurf jene Versuchung sich ankündigt, die es später in materialer Analyse auf der Seite des bedachten und erfaßten d.h. des ermittelten Aktes noch zu erhellen gilt. Es scheint also, daß unsere Erörterung gleichsam "hinter" ihrem Ansatz ansetzt oder besser: eine Erörterung vom Ort her ist. Dadurch legitimiert sie eigentlich ihren Situationsansatz im Raum des konkreten Seins.

4. Der Seinsakt als solcher auf dem Hintergrund des Sein-schlechthin (Ipsum esse).

Kehren wir wieder im Rahmen unserer Erörterung zum Akt als solchen zurück. Er wird betrachtet abgesehen von seiner endlichen oder unendlichen Existenzweise.

Allein von daher, daß er Seinsakt ist schließt er alles Nichtsein absolut aus, d.h. wie wir schon festgestellt haben: er ist unendliche Aktualität in Nicht-Subsistenz.

Den Akt als solchen im Durchschwung des konkreten Aktes in seinem ideellen Horizont sehen heißt, ihn irgendwie auf dem Hintergrund des Sein-schlechthin abheben. Gerade dann, wenn wir den Blick von der Betrachtung der möglichen konkreten Existenzweisen abwenden, wird der Raum seiner universalen Aktualität offen, in welchem er sich als reines Gleichnis des Absoluten offenbart. Er steht aber nicht in sich. Weil er sich absolut fremd ist, ist er absolutes "Außen" im Verströmen als Zerfließen. In diesem Sinne widerspricht er dem Sein-schlechthin absolut. Er ist also, wie Siewerth sagt "Wider-sinn" des Seins-schlechthin, als Gleichnis und absoluter Widerspruch zugleich.⁴⁾

4) Vgl. Gustav Siewerth: "Der Thomismus als Identitätssystem" G.Schulte-Bulake, Frankfurt a.M. 1939. -- Ebd. S.83

5. Der "Widersinn" des Ipsum esse.

Dieser Widersinn hält sich auf dem Hintergrund des Sein-schlechthin dann aufrecht, wenn der Menscheng Geist im Bilden des Nichts sich an seinen Grenzen verfestigt. Denn das "Entspringenlassen" des Nichts heißt, daß der Menscheng Geist sich bis an die Wesensgrenze ausmißt: Im Durchschwung des konkreten Aktes, den er dann "als Akt", d.h. von daher, daß er überhaupt Akt ist erfaßt. Hält er sich nun gleichsam in dieser Transzendenz an seinen Wesensgrenzen fest, indem er sich an ihnen "abstützt", so verliert er den kritischen Horizont des konkreten Seins. Er verliert ihn nicht von daher, daß er in der Erfassung des Aktes als solchen von der konkreten Existenzweise absieht, das wäre ja legitim, sondern vielmehr von daher, daß er von ihr "gezwungenermaßen" absieht, weil der ermittelte Akt als solcher aus sich selbst heraus zum Stehen kommt. Die legitime Unabhängigkeit der ideellen Ermittlung wird dann zur illegitimen Unabhängigkeit ideeller Selbstvermittlung.

Damit scheint jedoch der Widersinn auf dem Hintergrund des Sein-schlechthin gelöst. In Wirklichkeit ist er nicht gelöst. Der Akt als solcher ist vielmehr mit diesem seinen absolut subsistierenden Hintergrund vertauscht oder der Widersinn ist dahingehend gelöst, daß dem Widerspruch das Gegenüber genommen wurde. D.h. daß der Widerspruch gegenüber dem Sein-schlechthin als absolut legitim ausgegeben wird. Ist der Widerspruch nur einmal erst legitimiert, dann ist schon der kritische Horizont der Nicht-Subsistenz verloren: der Widerspruch hebt sich selbst auf, weil er niemandem mehr zu widersprechen braucht: der Akt als solcher ist nun als Gleichnis des Absoluten universale Aktualität.....

So ist im eigentlichen Sinne der Widerspruch nur zulässig als Widerspruch des Aktes gegenüber sich selbst, aber nie und nimmer als Widerspruch gegen das Absolute. Weil der Widerspruch gegenüber dem Absoluten gerade dazu führt den in der Krise legitimen Widerspruch des Aktes zu sich selbst zu neutralisieren und den eigenen Widersinn als Un-sinn auf seiten des Absoluten zu interpretieren. Das Eigenartige dieser "Lösung" ist, daß das Gegenüber des Widerspruchs gar nicht einfach gestrichen wird,

dann würde in der Lösung eine sprunghafte Diskontinuität entstehen, die man um des Widersinnes Beseitigung willen vermeidet. Vielmehr geschieht alles innerhalb einer kontinuierlichen Lösung selbst.

6. Die Möglichkeit der kontinuierlichen Lösung: Die sogenannte "Indifferenz" der Idealität des Seins.

Was ermöglicht aber die "kontinuierliche Lösung"? Die Indifferenz des Aktes als solchen, meinen wir. Was heißt aber hier Indifferenz und was bedeutet sie für die kontinuierliche Lösung? Auf den ersten Blick mag sie zweiseitig erscheinen: Einmal im Wegblick von der konkreten Existenzweise des endlichen oder unendlichen Seins, zum anderen beim Hinblick auf die sich-selbige Fremdheit des Aktes als solchen. Im Grunde resultiert das zweite aus dem ersten.

Die Sache vertieft sich, wenn wir das Gleichnis des Absoluten unter der Rücksicht dieser Indifferenz betrachten. Denn spricht man vom Gleichnis des Absoluten, dann muß irgendwie eine prinzipielle Beziehung zwischen dem Absoluten und seinem Gleichnis bestehen und es "besteht" dieses Gleichnis unter der Rücksicht der "Nicht-subsistenz".... esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens. (Pot.1.1.) Auf der anderen Seite ist aber von diesem Gleichnis eine prinzipielle Indifferenz ausgesagt, so daß *ves* sich allem Anschein nach erübrigt, die unendliche Existenzweise nur unter einer einzigen Rücksicht überhaupt noch in Betracht zu ziehen. Erst dann also, wenn der zu wahrende kritische Horizont der Nicht-subsistenz des Aktes als solchen in der indifferenten universalen Aktualität absorbiert wird - und diese Absorption gelingt gerade ausgezeichnet durch die sich-selbige Fremdheit des Aktes als solchen - erst dann vollzieht sich jene kontinuierliche Lösung, die aller Krisis ermangelt, weil sie es anscheinend fertigbringt, im metaphysischen Ort, welchen wir hier meinen, im wesenhaftesten kritischen Horizont also, den es zu ermitteln gilt, alle Krisis zu vertilgen.

7. Die Wahrung der Krisis der Idealität des Seins.

Was heißt das: die Krisis wahren?

Krisis heißt Unterscheidung. Es wird also in unserem Falle auf eine Unterscheidung ankommen und zwar wird es eine Unterscheidung in der Breitendimension und in die Tiefendimension sein:

In der Breitendimension, weil der Index des Aktes, nämlich das "de se" in ein rechtes Verständnis zu bringen ist, d.h. damit trotz des absoluten Sich-verströmens des Aktes ein Interpretationsfeld - (und zwar nicht nur methodisch) - ermöglicht und konstituiert wird.

In die Tiefendimension, damit der kritische Horizont der Nicht-subsistenz vom notwendigen Zielgrund des Aktes als solchen verständlich wird. D.h. damit trotz des konstituierten Interpretationsfeldes der universale Aktualitätscharakter des Aktes als solchen von seiner Notwendigkeit her gesehen wird. Das, was unterscheiden wird, muß jedoch die Indifferenz des Aktes als solchen wahren, da sie ja dessen Wesen ausmacht; das Unterscheidende wird aber dahingehend unterscheiden, daß es diesen indifferenten Horizont in seine Tiefe hinein unterscheidet und ihn gerade so in seiner Krisis wahrt. Mit anderen Worten: das Unterscheidende entlarvt die sogenannte kontinuierliche Lösung und zeigt, was der Akt als solcher nicht kann, daß diese Krisis ihm zutiefst entspricht.

8. Die Krise des Menschengeistes und die Erhellung des Wesens.

Wir haben vorhin gesagt, daß der Horizont des Aktes als solchen festgelegt wird und sich versteift, wenn der Menschengeist in der Ermittlung sich an seiner Wesensgrenze abstützt und festhält, d.h. die intellektuelle Transzendenz als Überstieg nicht im echten Aufstieg vollzieht, sondern einfach "Übersteigt".

So paradox es klingen mag ist es auf der anderen Seite richtig, dass einfaches Übersteigen nie echte Transzendenz, d.h. notwendigerweise ein sich verkrampftes Festhalten am Wesenshorizont ist. Aber wie soll ein Übersteigen ein Festhalten sein? Was hat das zu bedeuten?

Was das im letzten bedeutet, wird bei der Analyse der Endlichkeit aufleuchten. Für jetzt sei nur vorläufig folgendes gesagt.

Einmal ist es notwendig, daß der Menschengeist sich irgendwie an der Wesensgrenze festhält, weil er ja in der Transzendenz, den Akt als solchen in die Krisis bringt, d.h. den konkreten Akt in seinen ideellen Horizont durchschwingt oder das konkrete Sein von daher versteht, daß er alle Andersheit absolut ausschließt und von ihm weghält. Das kann er nur durch sein Wesen. Indem er also den Akt als solchen ermittelt, rollt er ihn von seinem notwendigen Zielgrund auf. Dieser notwendige Zielgrund ist, am Hintergrund des Sein-schlechthin betrachtet, für den Akt die endliche Seinsweise. Es liegt also für den Menschengeist darin eine große Versuchung zu meinen, er rolle den Akt nach vorwärts hin auf und der Zielgrund der Erhellung sei der Akt als solcher, oder die Versuchung: den Akt als Zielgrund der geistigen Ermittlung einzutauschen gegen seinen ihm (dem Akt) notwendig eigenen Zielgrund. Das aber gerade heißt sich an der Wesensgrenze festhalten, nämlich sich gerade dort abzustützen und festzulegen, worauf der Blick gerichtet werden sollte, nämlich auf das, was die Krisis des Aktes als solchen in ihrem Kern bewahrt.

In Wirklichkeit erschwingt der Menschengeist den Akt als solchen in einem "Rückwärts" und verfolgt ihn gleichsam auf sich her nach vorwärts und ermittelt ihn so in seiner echten Krisis. Im Festlegen am Wesenshorizont verbaut er sich selbst den Weg, weil er vom Wesenshorizont her das Hin- und Rückschwingen echt vollziehen kann. Das sich festhaltende Abstützen an der Wesensgrenze wäre gleichzusetzen mit dem Sich-verlieren des Geistes in der Fremdheit des Aktes als solchen, durch die er aber nicht mehr "hin"- und "weg"-geführt wird, weil sich der Akt in jenem falschen Für-sich zu konstituieren beginnt und sich jene Pseudotiefe erschließt, für die er, wird die Tiefe recht gesehen, eigentlich nur aus der Krisis heraus offen ist. Das heißt aber auch hier die Krisis vertilgen.

Wenn wir kurz umschreiben wollen, was sich uns im Vollzug unserer ontologischen Erhellung gezeigt hat, dann müssen wir sagen, daß die Eigenart der Krisis des Seins-aktes uns den Ursprung dieser Krisis offenbar gemacht hat:

1. Indem wir im Umschreiben der Krisis des Aktes gerade aus jenem Ursprung haben umschreiben müssen oder besser: das inquantum der Krisis war die Grenze dieses Ursprungs.
2. Wir haben von dieser Grenze in der Breiten- und in die Tiefendimension interpretiert und in dieser Interpretation selbst die Grenze interpretiert, die, wie wir sahen, diesen Breiten- und Tiefenraum eröffnet. Sie ist als Grenzhorizont immer schon tiefendimensioniert.

Wir nennen dieses Prinzip, das den Akt in seiner Krisis wahrt, oder das die Krisis des Aktes wahrt: das Wesen des Seins. Das Geheimnis des Wesens liegt darin, daß es den Akt als solchen in seiner Krisis wahrt, ihn jedoch nicht in dieser Krisis festlegt; das ist der Sinn des Wesens.

II.

Die Phasenstruktur

1. Die Phasenstruktur der Ver-endlichung.

Dem inneren Zug der Untersuchung folgend, wollen wir nun unseren Blick auf die Eigenart des uns offenbar-Gewordenen richten und das Feld, das sich uns in der Begegnung von Sein und Geist als Wesensfeld gezeigt hat, näher ins Auge fassen.

Nihil autem potest addi ad "esse" quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. (Pot. 7.2.9.): Daher muß im Seinsakt als solchen jedes mögliche Unterscheidende, Unterschiedene und Verschiedene vorgegeben sein. Als Gleichnis des Absoluten kommt es dem Seinsakt zu, ein absolut reiner und einfacher "zu sein". Aber wir sahen vorhin schon, daß er sich in dieser seiner "Als-haftigkeit" am Hintergrund des Seins als dessen absoluter Widersinn gar nicht halten kann, sondern diese seine sichselbige Fremdheit "Zu Ende" vollziehen muß.

Sprechen wir also vom Seinsakt als solchen, dann kann der Vollzug seiner sichselbigen Fremdheit nur der Vollzug seiner absoluten Durchnichtung sein. Diese Phase der Durchnichtung muß nun in einem gewissen Sinn das im Akt vorgegebene Unterscheidende, Unterschiedene und Verschiedene offenbar machen, wenn der Vollzug der sichselbigen Fremdheit des Aktes nur Voll-

zug im Bezug auf das Sein schlechthin ist und sein kann. Deshalb geht der Akt als solcher absolut von sich weg. Dieser Weggang ist nicht von einer einheitlich strukturierten Mitte her geschehen, da er ja in sich keine solche Mitte hat. Dieser Weggang war ein schlechthiniger Hingang des Seinsaktes als solchen auf dem Hintergrund des Sein schlechthin. Ein Hingang im Zu-Ende-vollziehen seiner Fremdheit aus dem Horizont der Ungeborgenheit.

2. Die Aufgabe des Seins: ihr zweifacher Sinn.

Es wäre nun absolut falsch zu behaupten, daß der Seinsakt als solcher sich in dieser Durchrichtung vernichten würde. Denn das würde besagen, daß man seine Krisis nicht verstanden hat und an der Tiefendimension, wie sie uns in einer ersten Begegnung aufleuchtete, absolut vorbeisieht. Denn der Akt ist gerade als Seinsakt zutiefst darauf aus, sich notwendig zu machen, gleichsam sich in seinem Seinsinn festzuhalten, Subsistenz zu gewinnen, d.h. sich zu verwirklichen. Was heißt das aber anderes als sich selbst aufzugeben und das wiederum bedeutet sich in der Krisis verstehen oder sich verendlichen.

Nun ist jedoch zu beachten, daß sich der Seinsakt nicht von irgendwoher verendlicht, das würde besagen, daß er sich selbst Zielgrund seiner Fremdheit wäre oder die Grenze seiner eigenen Durchrichtung. Was ohne weiteres als falsch einzusehen ist. Er verendlicht sich vielmehr "irgendwohin" und zwar verendlicht er sich gerade als unendlicher Seinsakt auf seine unendliche Notwendigkeit, d.h. auf das Sein-schlechthin hin. Er gibt sich also in seinen Seinsinn hinein auf, indem er sich nicht, in sich verfestigend auf diesen Seinsinn sich abstützt, dann hätte er ihn verfehlt, sondern indem er sich am Hintergrund des absoluten Seins in der Selbstaufgabe in seinen Seinsinn hineinholt.

Damit gibt er sich nun in einem doppelten Sinne auf:

- a) Aufgabe heißt hier einmal, die Breitendimension des Index "de se" in seine Tiefendimension hineinvollziehen oder das "intantum" der Breite in das "inquantum" der Tiefe ausmessen und von dort her verstehen. D.h. der Akt verwirklicht sich in seinen wirklichen Bestand aus dem Horizont der Ungeborgenheit.

- b) Aufgabe heißt hier aber auch, die Tiefendimension als die Dimension des Sich-Notwendigmachens und Sich-festhaltens sich selbst auf-geben und vor-geben. D.h. der Seinsakte gibt sich zu sich hin = auf sich hin sich auf: oder er macht sich in seinem Seins-Sinn zur Aufgabe. Dieser Seins-Sinn ist seine ursprüngliche Aufgabe.

3. Phasenstruktur, Aufgabe, Wesen.

Dieser Doppelte Sinn von Aufgabe kann nie und nimmer getrennt verstanden werden, was schon jetzt, vielmehr aber erst aus den weiteren Untersuchungen erhellen wird.

Nachdem wir nun die Phasenstruktur der Verendlichung im großen Umriß gezeigt haben, wollen wir in diesen Raum noch tiefer eindringen, wobei das "nach" und "je-schon", das wir in der Einführung andeuteten, langsam Gestalt gewinnen wird.

Weil das Sein von daher, daß es Sein ist unendlich ist, so muß das Wesen als das Ermöglichungsprinzip der Endlichkeit des Seins sowohl vom absoluten Sein wie auch vom Akt als solchen absolut verschieden sein.

Sehen wir aber auf den zweiten Sinn von Aufgabe, dann müssen wir sagen, daß dieses Verschiedene doch irgendwie im Sein als solchen enthalten sein muß, falls es sich selbst in seinem Seins-Sinn zur Aufgabe macht. Ist dem so, dann ist auch das Wesen dem Seinsakt als solchen inne und fällt mit ihm zusammen, sofern der Seinsakt nur von daher betrachtet wird, daß er sich selbst zur Aufgabe macht.

Was heißt aber Sich-selbst-zur-Aufgabe-machen? Nichts anderes als sich selbst auf-geben. Gerade dieses "Auf-sich-selbst-aus-sein" des Aktes in seinen Seins-Sinn hinein besagt Selbst-aufgabe des Aktes in den ihn verendlichenden Ermöglichungsgrund seiner selbst hinein. So wird also in der absoluten Durchnichtung des Aktes das Wesen als das vom Akt absolut real und positiv Verschiedene offenbar. Das Wesen wird offenbar als ein aus dem Sein "entsprungenes Wesen", weil es vom Sinn der Aufgabe des Seins zu sich hin gesehen, je schon als Verschiedenes mit ihm zusammenfällt.

Es wird auf der anderen Seite offenbar, als ein dem Seinsakt real vorgegebenes Wesen, ja als die Urgegebenheit des Seins als solchen, vom Sinn der Aufgabe des Seins von sich wegesehen, indem es sich, wie Siewerth sagt, "seiner selbst entäußert"⁵⁾.

Indem nun der Seinsakt gerade auf seine Positivität als seinem Seins-Sinn aus ist, ist er auf seine Endlichkeit hin aus (wir betrachten hier die Phasenstruktur der Verendlichkeit). Und zwar ist er auf seine Endlichkeit nicht aus als eine vorgegebene Möglichkeit, die im vornhinein ihm gegenüber konstituiert wäre, dann wäre der Seinsakt in seine Endlichkeit verbannt, sie wäre seine Durchnichtungsgrenze, was auf der anderen Seite mit dem Verhaftetsein in den Horizont des Index "de se" zusammenfällt. Aber davon später. Vielmehr verendlicht sich das Sein, indem es sich in das ihm vorgegebene Wesen als dem für das Sein Offene hineinbegibt, d.h. sich durchnichtet.

Wir können sagen, daß die Offenheit des Seins für seinen Seinsinn in dem Maße wächst, als es sich durchnichtet, oder als es am Hintergrund des Seins-schlechthin durchnichtet, mit anderen Worten, die Eröffnung des Wesenshorizontes nach innen hin bestimmt sich in dem notwendigen Seins-Sinn des Seins, von dem her gesehen das Wesen aus der ihm eigenen Strenge erst überhaupt richtig gesehen werden kann.

Nachdem wir nun die Phasenstruktur klarer aufgezeigt haben, einmal in dem Hervorgang, dem "Entspringen" des Wesens aus dem Sein und zum anderen als die vorgegebene Setzung des Wesens für das Sein, wollen wir, immer von unserem metaphysischen Ort her, die Analyse weitertreiben.

4. Das "Wie" der Verendlichkeit: Wesentlichkeit und Wesenhaftigkeit. Der "Wesenshorizont".

Warum Sich-verendlichen auch Sich-verwirklichen heißt dürfte in unserem Falle nach allem Vorausgegangenen einleuchten. Das "Wie" dieser Sich-Verwirklichung gilt es jetzt näher ins Auge zu fassen.

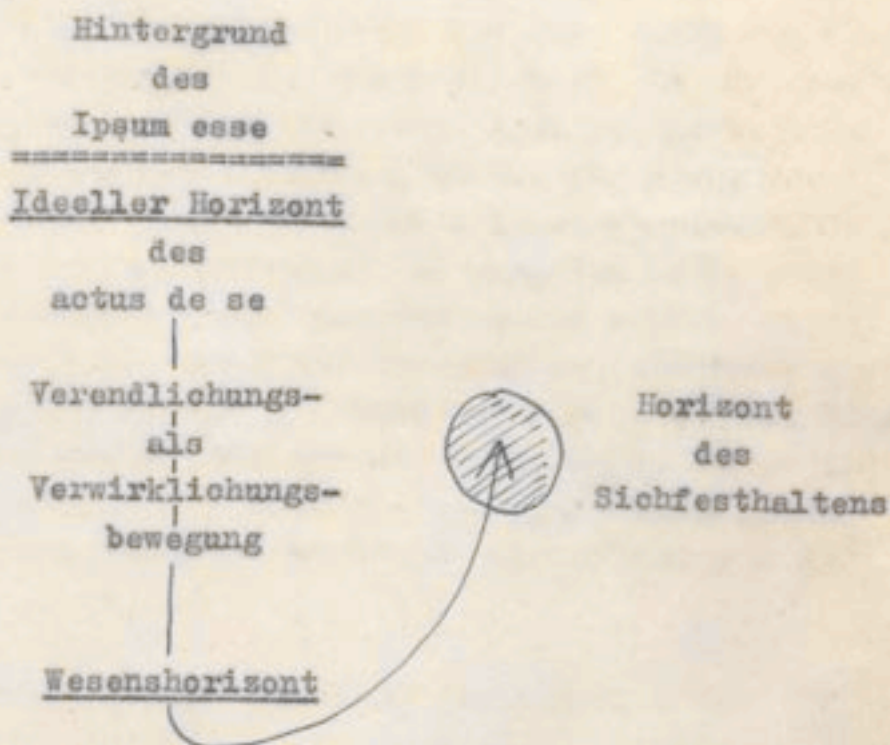
5) Vgl. Siewerth: "Der Thomismus als Identitätssystem", S.83 ff.

Wir haben vom Wesen als dem Bewahrenden der Krise des Aktes als solchen gesprochen. Diese Krise des Aktes "steht" in seinem Widersinn Gleichnis und Widerspruch des Absoluten zu sein. Wir können nun sagen, daß das Wesen diesen Widersinn aufhebt. Und zwar nicht durch eine kontinuierliche "Scheinlösung", die wir vorhin angedeutet haben, sondern durch eine "dreifache Weise des Aufhebens". Bevor wir diese vom Wesenshorizont her zu entfaltende Weise betrachten, gilt es zuerst noch das Bezugsfeld von Seinsakt und Wesen zu umreißen.

Indem das Sein aus seinem unendlichen Horizont sich in die Endlichkeit begibt, d.h. sich im Wesen eingrenzt, muß es zu diesem Wesen selbst eine Beziehung haben. Und weil dieses Wesen die Subsistenz und Positivität des Seins ermöglicht, muß diese Beziehung dem Seinsakt zutiefst innerlich sein. Diese seine Wesenhaftigkeit im Bezug auf das Wesen nennen wir seine Wesentlichkeit. Die Wesentlichkeit des Seinsaktes ist also jene Struktur, die in das Blickfeld rückt, wenn der Seinsakt im Bezug auf das Wesen hin gesichtet wird. Sie wird gesichtet als die innerste Eigentümlichkeit des Seinsaktes, also als eine ihm ganz und gar eigene Weise. Wenn wir im Seinsakt eine konstruierte Mitte annehmen würden und diese Mitte in die Aufgabe des Seins_Sinnes verfolgen würden, dann wäre der Raum, der sich von dieser Mitte her in diese Tiefendimension erschließt, jener der Wesentlichkeit des Seins. Diese Wesentlichkeit des Seins darf aber nicht mit seiner Wesenhaftigkeit verwechselt werden, denn diese gründet zutiefst in der Urgegebenheit des Wesens. Würde man die Wesentlichkeit des Seinsaktes rein in sich verfolgen, was ja ein absoluter Unsinn ist, so würde man nie und nimmer die echte Stufung der Seinsvielfalt ermitteln können, weil man immer in einer Pseudozuständigkeit des Seinsaktes verbleiben würde. Die seinem Seinsinn absolut zuwider ist. Ja, diese Zuständigkeit wäre ein Versuch im Akt selbst stehen zu bleiben und in dieser "Tat-zuständigkeit" jede echte Krise vom Wesen her auszuschließen. In Wirklichkeit jedoch gehört die Wesentlichkeit des Seinsaktes seiner Wesenhaftigkeit an, sie hat in dieser Wesenhaftigkeit ihren seins-"mäßigen" Horizont.

Eben darum, weil die Wesentlichkeit des Seinsaktes als solchen nicht Ausdruck der Selbstvermittlung ist, sondern in der realen Bezogenheit dieses Aktes zum realen Wesen aufgeht, heißt Wesentlichkeit: Wesenhaftigkeit des Seinsaktes. Sehen wir diese Wesentlichkeit des Seinsaktes innerhalb der Phasenstruktur, so können wir ihre zwei äußersten "Enden" ausmachen: den ideellen Horizont des actus de se auf der einen (am Hintergrund des Seins-schlechthin) und das positiv gesetzte Wesen auf der anderen Seite.

Schema:



Das Wesen kann von sich her keinen anderen Seins-Sinn haben als den, daß es den Widersinn des Aktes als solchen aufhebt. Indem es so der Ermöglichungsgrund für den Bestand des Seinsaktes als solchen ist, liegt sein Seins-Sinn absolut im konkreten Akt, durch den es Wesen ist. Das Wesen-Sein ermittelt sich also gänzlich "über" das Sein. Daß dem Wesen-Sein zukommt, oder das Sein-Zukommen besagt schon Setzung des Wesens. Aber hier enthüllt sich etwas Eigenartiges in seiner Eigenart. Das Wesen als der Ermöglichungsgrund für das Subsistieren des Seins wird geschaffen, indem ihm Sein zukommt. Es ist also durch die Empfängnis des Seins oder die Empfängnis des Seins ist das Sein des Wesens. Verendlicht sich das Sein, dann ist das verendlichte Sein die Frucht dieser Empfängnis. Die Empfängnis ist nur von der Frucht legitime Empfängnis. Wo hinein jedoch

empfangen wird, das ist *gesetzt* und weder ganz von der Frucht noch von der Empfängnis her zu verstehen, sondern als Setzung gleichsam der äußerste Rand, der in der Empfängnis ausschwingt: als Rand und Grenze aber nicht in sich festgelegt ist, sondern vielmehr das "Wodurch", welches ganz in die Frucht eingeht: Das absolut Offene, durch das sich das Sein aus seinem ideellen Horizont heraus zu sich selbst auf sich hin entscheidet und sich festhält.

In seinem Setzungscharakter jedoch hat das Wesen Unendlichkeitscharakter, denn als gesetztes ist es das vorgegebene "Wodurch", das in seinem "Wodurch" vom Seinsakt her noch nicht durchmessen ist. Es ist nichts anderes als die Möglichkeit des Seinsaktes zu sich selbst. Unter dieser Rücksicht kann man es auch den Seinsakt als solchen selbst nennen. Obwohl die Phase der Selbstentäußerung des Seinsaktes als solchen zusammenfällt mit der Setzung des Wesens, so besagt das nur, daß beide nicht in ihrem unendlichen Horizont gesehen werden wollen. An den beiden äußersten Enden der Phasenstruktur erhellt daher der unendliche ideelle Horizont von Sein und Wesen, mit dem Unterschied aber, daß der Akt als solcher nicht sein eigener kritischer Horizont ist, das Wesen jedoch seine eigene Krisis besitzt. Diese seine eigene Krisis ist aber die Krisis des Seins.

5. Ontologische Erhellung von "Welt" im Ansatz.

Als sein eigener "kritischer Horizont" ist das Wesen sich deshalb nicht fremd wie der Seinsakt: in einer sich verströmenden sich-selbigen Fremdheit, vielmehr ist seine Fremdheit innerhalb seiner selbst gesetzt als ein Fremdheitsraum gleichsam und zwar als ein unendlicher. Dieser unendliche Fremdheitsraum hat, wie der Seinsakt als solcher, eine eigenartige Indifferenz an sich, jedoch nicht wie der Akt als solcher die Indifferenz "zu" einer endlichen oder unendlichen Existenzweise, sondern zu unendlichen vielen So-seins-Weisen innerhalb seiner selbst. Da das Wesen ja irgendwie sich selbst fremd, als Setzung dennoch ^{sein} eigenkritischer Horizont ist.

Und so kommt es, daß der Akt als solcher, als Akt betrachtet, unendlich viele Möglichkeiten in sich trägt, weil er aber zutiefst auf seinen Seins-Sinn aus ist, diese Möglichkeiten in Sich-festhalten im Raum seiner Notwendigkeit (Subsistenz) verwirklicht. In diesem Raum nimmt sich der Akt gleichsam aus sein^{er} Verströmen zusammen und wird kompakt, d.h. konkretes Seiendes.

Im Horizont des Fremdheitsraumes des Wesens aber ist dies nicht möglich. Denn diese Fremdheit muß sich immer irgendwie fremd bleiben. So ist sie Fremde. Aber diese Fremde wird heimgeholt durch die Empfängnis des Seins. Dadurch nämlich, daß die Empfängnis des Seins das Sein des Wesens ist und in dieser Empfängnis auch der Raum der Fremdheit des Wesens zutiefst einen Notwendigkeitscharakter empfängt. Und weil das Wesen ganz in die Frucht eingeht, nämlich in die Konkretion des Seins in seiner Endlichkeit, verfestigt sich gleichsam im Verendlichungsprozeß des Seins als solchem der Notwendigkeitscharakter jenes Fremdheitsraumes, der gerade dadurch aus seiner Fremdheit heimgeholt ist. So ist er das mitgeschaffene "Wodurch", das im eigentlichen Sinne Concreatum des Creatum: Wir nennen dieses concreatum: materia prima. Dieses concreatum ist nicht in einem Außerlichen Sinne zu verstehen, das wäre der Empfängnis zuwider und würde die Fruchtbarkeit der Konkretion vernichten. Vielmehr ist es aus einem innerlichen, aus der Setzung zu verstehenden Sinne erfaßbar. So wie aber die Gesetzlichkeit des Seins aus seiner Notwendigkeit entspringt, d.h. zutiefst in der Sich-selbigkeit und dem Sich-festhalten des Aktes als subsistierendem begründet ist, d.h. gerade aus dem Herausgehen aus seiner Ungeborgenheit und Fremdheit, so muß auf der anderen Seite die Gesetzlichkeit jenes Fremdheitsraumes innerhalb seiner selbst, d.h. in seiner Fremdheit und Andersheit liegen, mit anderen Worten, die Gesetzlichkeit ist aus einer eigenkritischen Sich-selbigkeit verständlich. Hieraus resultiert auch ein verschiedener Begriff von Allgemeingültigkeit. Aber davon später.—

Die Verabsolutierung dieses Raumes kommt notwendigerweise davon her, daß die absolute Priorität des Seins vor dem Wesen nicht gesehen wird. Das jedoch muß bedeuten, daß die Unendlichkeit

dieses Fremdheitsraumes des Wesens eine "zwingende Unendlichkeit nach unten" wird. Sie ist in sich selbst fremd, in sich geschlossen und "produziert" dadurch das unendliche Aus-sich-heraus-können, das auf seinem Grunde grundlos ist. Diese Grundlosigkeit wird dann das große Gegenüber des "grundlosen Aktes", wird er als Gleichnis des Absoluten gesehen, und so haben wir aus unserer Phasenstruktur vom metaphysischen Ort her den ganzen Umfang des Problems der "Zweideutigkeit" ontologisch umrissen, das es später noch zu klären gilt.

6. Das Wesen als Setzung.

Gerade deshalb, weil der Akt als solcher sich nicht zu sich selbst vermitteln kann, kann er auch das Wesen das ihn gleichsam zu sich selbst vermittelt, als das "Wadurch", unter dieser Rücksicht nicht aus sich hervorgehen lassen. Deshalb sagten wir, das Wesen sei seine Urgegebenheit und es geht ihm um dieses Wesen, weil er auf die Endlichkeit als dem Raum seiner Subsistenz aus ist und es ihm darum im Grunde geht.

Die Setzung des Wesens muß vom Absoluten her geschehen: und zwar deswegen, weil das Wesen die Struktur seiner Einheit nicht aus dem Akt haben kann. Deshalb sagt Thomas von Aquin: "Die Wesenheit einer Sache ist eine durch sich selbst (per seipsam), nicht wegen ihres Seins (non propter esse suum), sie ist nicht eine durch Teilnahme, wie es beim Sein und Guten geschieht". (V.21.5.8.)⁶⁾

Als eine solche in sich einheitlich strukturierte Setzung des Absoluten hat sie eine ganz andere Beziehung zu ihm als der Akt als solcher. Es ist ihr nämlich allem Anschein nach von vornherein schon jeder Widersinn genommen, da sie ja als Setzung hervorgegangen ist und so immer schon ihre Einheit per seipsam besitzt. Und das wiederum gibt ihr jenen eigentümlichen Ansatzcharakter, auf welchem man irgendwie Boden zu gewinnen meint, wenn man die Setzung in ihrer inneren Festigkeit geistig auszuwägen versucht. Die Einheit des in

6) Daher das scheinbar mögliche Alleine-auskommen mit der "Unendlichkeit nach unten". Die Welt, vom concretum her ermittelt, genügt. Dieses Phänomen läuft parallel mit der Emanzipation des Aktes als solchen.

dieser Situation der Phasenstruktur gezeichneten Wesens läßt "bei sich", sie "trägt nicht fort".

Die Bezogenheit des Wesens auf seinen Ursprung ist aber die Phase des Bezuges des Aktes als solchen auf das Absolute. Folglich ist die Bezogenheit des Wesens gerade durch den Bezug des Aktes auf das Sein-schlechthin durchmessen, ja, die Bezogenheit wird durch den Bezug konstituiert, weil der Bezug im Wesen und durch das Wesen ansetzt. Sie geht also als Bezogenheit vom Wesen aus, aber dieser Ausgang hat Ansatz nur insoweit und ist in diesem nur insofern befestigt, als sich der Akt auf den absoluten Seinsgrund hin waggibt. *Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia. (Pot. 3.5.2.)* Das "esse tribuitur" ist schon das creari der quidditas, genau so wie das "tribuitur" schon besagt, daß auch das Sein geschaffen wird. Aus der Phasenstruktur erhellt nur das "esse tribuitur" aus dem Bezug des Seinsaktes als solchen auf seinen absoluten Hintergrund. Das "antequam esse habeat" deutet auf den kritischen Horizont der unendlichen konkreten Seinsweise (*creatrix essentia*), von der her das Wesen verstanden werden muß. In der Zusammenschau des "antequam esse habeat" und dem "esse tribuitur" wird die Setzung des Wesens offenbar.

So kann der Akt als solcher nie Fuß fassen, indem er sich selbst zurückbehält, dann tritt er im wahrsten Sinne des Wortes das Bewahrende seiner Krisis mit Füßen. Das Bewahrende der Krisis kann nie grundlegender Grund der Bewahrung sein, denn dann entzieht es dem Akt den Boden unter den Füßen. So kann sich auch keine echte Wesenserhellung vollziehen in einem solchen in sich eingefrorenen Wesensraum. Dieser ist konstruiert, denn er macht einen spekulativ abgesteckten Horizont zu einem in sich pseudokonstituierten Raum. Und wie leicht vollzieht sich das gerade bei einer Wesensanalyse, da doch die Einheitsstruktur des Wesens ungemein dazu verleitet, ja, ein solches Unternehmen geradezu legitimiert.

So ist das Wesen in dem Sich-verwirklichen d.h. Sich-notwendigmachen des Aktes durch sein Hinsein auf den absoluten Grund grundlegter Ermöglichungsgrund und empfangende Urgegebenheit des konkreten Seinsaktes und für ihn.

7. Die Form in der Verendlichungsbewegung: Eröffnung und Zulassung. Die ontologische Radikalisierung von "Welt". Die ontologische Krisis der Leiblichkeit von der *essentia* her.

So besagt das Zusammentreten des Aktes mit seinem Wesen notwendigerweise Vermannigfaltigung, in der eine absolute Setzung überwunden ist. Das heißt aber auch, daß der unendliche Akt sich kontrahiert und bestimmter, d.h. einem bestimmten Wesen zukommender Akt wird (*actus proprius*). Er folgt der Form die ihm eingrenzt, einengt, empfängt, d.h. gleichsam an die Substanz weitergibt". Diese "Weitergabe" ist im Sinne einer Erschließung der Substanz für das Sein zu verstehen oder: die Form macht die Substanz fähig zur Seinsempfangnis. Wir können auch noch anders sagen, daß die Form das "Durch" des "nach und je schon" ist: daß der Akt nämlich durch die Form seinem Sein nach je schon dem Ursprung anheim gegeben ist. Und zwar gehört, wie wir gleich sehen werden, diese Anheimgabe zum "Wesen der Form". *Forma potest dici quod est, secundum quod est essendi principium.* (G.2.54.)

Das Sein folgt durch sich der Form. Das dürfte nach dem bisher Gesagten klar sein. Will ich Sein und Form überhaupt vergleichen, dann nur unter der Rücksicht der Nachfolge. Der Seinsakt folgt nicht so der Form, als würde diese ihm vorausgehen im Sinne der Wirkursächlichkeit. Sie geht ihm auch nicht voraus im Sinne des Vorangehenden, das den Akt hinter sich herzieht, denn zu beiden Weisen des Bewirkens ist die Form nicht fähig. Sie ist jedoch der formale Ursprung des Seinsaktes im Sinne des Setzungsansatzes, wie wir ihm oben aufzuzeigen versuchten: ~~W~~ nämlich die Substanz durch die Form wesenseigen empfänglich wird und als dieses wesenhaft Empfangende empfänglich ist für das Sein. *Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse.* (G.2.55.)

Von hier wird klar, warum wir das Wort Form gewählt haben, deshalb nämlich, weil wir das Phänomen der Eröffnung und Zulassung näher ins Auge fassen wollen und die aktive Seite des Wesens uns dem Namen/Form näher legt.⁷⁾

Im Zusammentreten mit dem Wesen ist der Akt schon konkreter Akt und das Wesen konkretes Wesen: sind sie in der Substanz in Einheit. Aber es gilt jetzt näher darauf hinzuschauen wie es überhaupt dazu kommt, daß der Seinsakt in das Wesen eintritt und wodurch der Eintritt des Seins in die Substanz sowohl gewahrt, als auch die Empfänglichkeit der Substanz für das Sein gesichert wird. Mit anderen Worten, wir haben das Wesen unter der Rücksicht der Eröffnungs- und Zulassungsfunktion zu betrachten.

Warum "verursacht" die Form das Sein?

Verursachen heißt Sein-geben. Da nun der Akt als solcher zu tiefst darauf aus ist sich selbst festzuhalten, d.h. sich notwendig zu machen, ist er, indem er auf seinen Seins-Sinn aus ist, zugleich auf sein Sein aus. D.h. er ist auf seine Subsistenz aus, in der er sich selbst ergreifen kann.... quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. (Th.1.14.2.1.) So verwirklicht er sich, indem er sich entäußert. Er entäußert sich "von sich weg" in das Wesen hinein und terminiert in der Substanz. Das Wesen gibt dem Seinsakt gleichsam die Richtung auf die Substanz hin, weil das Wesen konstitutiver Faktor der Substanz ist und weil es ontologisch gesehen der schlechthinige Ermöglichungsgrund des Seinsaktes in seiner Endlichkeit ist. So kann *es*, falls die Substanz nur als Zielgrund im Auge behalten wird, auch als Form angesprochen werden. *Es* eröffnet also die Substanz für das Sein und geht konstitutiv in die Substanz ein. Neben dem Setzungscharakter des Wesens wird hier sein Aufbaucharakter sichtbar. Das Wesen als Ein-richtung der Substanz ist also die seins-eröffnende und seins-zulassende Form auf sie hin. In diesem Sinne können wir sagen *forma causat formaliter esse*.

7) Die genaueren Unterscheidungen werden im Laufe der Untersuchungen näher heraustreten. Auch muß für jetzt vorausgesetzt werden, daß das "Sein als erstes der Geschaffenen" in der Substanz terminiert.

Vor allem ist wichtig zu bemerken, daß der Satzungscharakter des Wesens ganz und gar im Eröffnungscharakter aufgeht, so daß dieser nie ohne jenen und umgekehrt verstanden werden kann. (Wir betrachten hier das endliche Sein.) Ja, es ist im Gegenteil so, daß die eigentliche Schärfe und plastische Tiefe der Satzung erst in dem Eröffnen zu Tage tritt. Die Satzung ist also immer offen für die Ankunft des Seins, weil sie die Satzung des Ermöglichungsgrundes des Seins in seiner Endlichkeit ist und deshalb erst vom Sein her verständlich wird. So können wir sagen, daß es zum Wesen der Satzung gehört für das Sein aufzuschließen und auf das Sein hin zu eröffnen. Falls sie das nicht tut ist die Substanz notwendigerweise seinsunfähig geworden und die Satzung hat ihre Berechtigung als Satzung verloren.

Auf der anderen Seite wäre es aber falsch den Satzungscharakter in den Eröffnungscharakter zu sublimieren. Denn gerade dann würde sich die Dynamik der Eröffnung selbst abbinden, weil sie ihrer inneren Struktur-Einheit verlustig werden würde, von der her sie im gewissen Sinne die Substanz als Zielgrund aus den Augen verlieren muß.

Das erhellt besonders, wenn beachtet wird, daß die Eröffnungszugleich auch eine Zulassungsfunktion ist, oder, daß der Breitenhorizont, wie wir ihn innerhalb unserer Untersuchung haben aufleuchten lassen, nie ohne die Tiefendimension des Sichfesthaltens und Notwendig-machens verstanden werden kann.

Das Sein folgt der Form. Die Form eröffnet für das Sein und läßt das Sein zu. Durch die Form tritt das Sein gleichsam "über" die Schwelle der Substanz. Die Form ist so das "Tor" der Substanz.

Wenn also das Sein die Form hinter sich gelassen hat ist es als eingelassenes und zugelassenes Sein das Sein der Substanz und hält sich selbst fest. Es hat aber die Form nie so hinter sich gelassen, daß es eintreten könnte um dann von sich her "seinen Austritt bestimmen zu können", denn es ist ja primär als das durch die Form Eröffnete: ein Zugelassenes.

Die Form schließt für das Sein auf, das Sein folgt der Form, fließt in die Substanz, d.h. die Form "läßt zu", sie übergibt das Sein dem Vollraum der Substanz. Aber sie übergibt nicht *sä*,

daß sie die Eröffnungsdynamik im "Zulassen" festsaugen würde. Denn dann würde sie sich als Form aufheben. Sie würde nichts mehr zulassen können.

So müssen also sowohl die Eröffnungs- wie die Zulassungsfunktion der Form von der Setzung des Wesens her verstanden ^{werden} im Rahmen der erhellten Phasenstruktur. Mit anderen Worten: die Form selbst darf nicht in die Tiefendimension hinein absorbiert werden, sonst verfehlt sie den Seins-Sinn der konkreten Wirklichkeit um die es geht.... quod forma naturalis inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. (Th.1.14.8.) Die inclinatio bezeichnet die Tiefenspanne von Breitenhorizont "zur" Tiefendimension.

Je mehr man also die Setzung des Wesens in das Auge faßt als die einheitlich strukturierte Setzung des Absoluten, mit ihrer eigentümlichen, mitgeschaffenen unendlichen Fremdheit als ihrem äußersten Rand, desto eindringlicher zwingt sich die Eröffnungsfunktion der Form auf. Die seinsaufschließende Fähigkeit hat Setzungscharakter, weil sie auf Seinseröffnung aus iet. So ist sie gleichsam der erste ontologische Entwurf der Offenheit des Seins zu sich selbst, denn der Akt ist ja um die Weise dieser seiner Offenheit willen auf das gesetzte Wesen aus: das aber heißt es geht ihm um seine Endlichkeit. Das wird vor allem sichtbar, wenn man das Wesen bis an seinen äußersten Rand verfolgt "als Wesen", an der die negative Unendlichkeit unendlich vieler möglicher Formen "erscheint". Dann erhellt, daß man von materia prima nur sprechen kann auf die Form hin. D.h. der äußerste Rand der Setzung wird nur sichtbar, indem ich auf der anderen Seite die eröffnende Dynamik der Form geistig erschwinde. Und daß gerade dann Eröffnung und Zulassung des Seins in einem besonderen Horizont erscheinen ist auch klar. Aus der Setzung des Wesens vom Absoluten her, im Hinblick auf den Bezug des Seinsaktes als solchen auf das Sein-schlechthin wird verständlich, warum die Materialität der körperlichen Dinge in ihren Wesensnamen miteingeht und das Wesen in diesem Sinne die Form und die Materie umgreift. Eröffnung und Zulassung erhellen so vom notwendigen Seins-Sinn her: forma enim inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effinditur: inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. (Th.1.14.2.1.)

Von hier wird der Wesensraum als seinsbestimmter, werden Form und Materie als wesensbestimmte erschlossen.

Wir können also nicht sagen die materia prima "hänge dran", sie sei Urstoff usw. Sie wird vielmehr ontologisch hell als die sich selbig unendliche Fremdheit des Wesens, falls es bis an seinen äußersten Rand verfolgt wird. Das aber kann nur durch die Dynamik der Form geschehen, die in ihrem eigentlichen Verhältnis zum Wesen aus dieser ontologischen Sicht klarer herausgestellt sein dürfte. In der Form nämlich tritt die Fremdheit des Wesens in die Krisis, genau so wie das Wesen die Fremdheit des Aktes als solchen wahrte und in die Krisis treten läßt⁸⁾.

Die Form ist aber vom Sein nicht zu trennen weil um des Zielgrundes willen die Ansatzbezogenheit des gesetzten Wesens nur ist: durch den Bezug des Aktes als solchen auf das Wesen. Was wir durch diese Überlegung gewonnen haben, läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß "Welt", deren Ermöglichungsgrund ja die schlechthinige Möglichkeit unendlich vieler materieller Formen, nämlich die materia prima ist, nun ontologisch vertieft ist.

8) Erst dann, wenn die Frage der Endlichkeit in die Krise tritt erhebt sich auch notwendig die Frage nach dem Prinzip der Verendlichkeit. Dieses Problem tauchte im Mittelalter in der Engelthematik auf. Wird die Endlichkeit des Engels durch die Materie bewirkt oder durch die reale Komposition aus Wesen und Dasein? (Thomas von Aquin - Bonaventura) Uns scheint, daß aus der oben aufgeworfenen Perspektive diese Frage und auch das Problem in ihrer ontologischen Wurzel erhellt und geklärt sind. Erst wenn die Materie auf das Wesen hin kritisiert wird, was nur durch die formale Rücksicht der Notwendigkeit des Seinsinnes gelingt, wird die Sinniefe der Endlichkeitsfrage des Thomas in: *De ente et essentia* offenbar. Sehr instruktiv ist folgende Formulierung in *De substantiis separatis* cap. VI. Wo Thomas vom notwendigen Seins-Sinn her die "Endlichkeits-" thematik stufenweise entfaltet: *Si igitur per hoc quod dico non ens, removeatur solum esse in actu ipsa forma secundum se considerata est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens. Forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse.*

8. Die dreifache Weise des Aufhebens des Aktes durch das Wesen am Hintergrund des Absoluten.

Nachdem wir nun die Grundstruktur des Verhältnisses von Sein und Wesen geklärt haben, wollen wir noch die dreifache Weise der Aufhebung des Aktes durch das Wesen betrachten am Hintergrund des Absoluten.

Indem der Akt in das Wesen eintritt wird er als Akt aufgehoben: er wird in seinem Hinsein auf den absoluten Grund absolut durchnichtet. Das bedeutet aber seine absolute Entäußerung und Aufhebung als actus desse. Es handelt sich also um eine Entäußerung und Aufhebung im Hinblick auf den Seins-Sinn selbst. Et inde est, quod unum-quodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. (Th.1.11.1.) D.h. wir haben es mit einer kritischen Aufhebung zu tun, die der Akt als solcher durch das Wesen auf seinen Seins-Sinn hin aushalten kann, weil sein Zielgrund nicht die absolute Vernichtung ist. Das Wesen bewahrt den Akt in seiner Aufhebung oder die Aufhebung als Durchnichtung endet in der Aufhebung als Bergung des Aktes. Diese Bergung ist jedoch nicht so zu verstehen, als würde sich der Akt als solcher unter ~~Wahrung~~ d.h. hier im Festhalten seines Horizontes bergen. Dann hätte er schon apriorisch seine sichselbige Fremdheit überwunden und hätte eine Bergung "gar nicht mehr nötig". Das Bergen des Aktes ist auch nicht eine vom Akt her zu verstehende Weise des Ausfließens in ein Bergendes. Dann hätte er schon apriorisch seinen kritischen Horizont, in welchem er immer zu sehen ist, nämlich die unendliche oder endliche Existenzweise überwunden, was unmöglich ist. Wird das recht verstanden, dann wird der Irrtum leicht abzuwehren sein, der da meint, wir verstehen unter dieser Bergung und Aufhebung des Aktes seine Erstarrung im Raum des Wesens, das dann nichts anderes als ein ihn einschnürender Panzer wäre. Der Akt müsste gleichsam immer am Boden kriechen und könnte sich nie in die dritte Art der Aufhebung als Erhebung entfalten. Der Irrtum kann daher nur überwunden werden, daß man einsieht, daß der Akt aus seiner primären Ungeborgenheit, aus dem Horizont der sichselbigen Fremdheit in eine neue Ungeborgenheit tritt und zwar so radikal, daß er im Erfahren dieser seiner Ungeborgenheit auch das Bergende mit-erfährt,

nämlich das Wesen. Das Wesen als der Ermöglichungsgrund des Aktes in seiner Endlichkeit ist also zugleich das Bergende, "wodurch" der Akt das Nichts ausschließen kann und sich auf sich hin zu bejahen vermag. Denn durch das Wesen vermag der Akt ~~im~~ Nichts "auszuhalten", hat er einen bergenden Raum "im" Nichts, ist er aufgehoben und ausgesetzt zugleich. Sein Ausgesetztsein ist seine Geborgenheit und umgekehrt. Deshalb sind die Situationen der Begegnung mit dem Nichts immer Situationen des Wesens, wesentliche und wesenhafte Situationen als Eröffnung und Zulassung echter Seinserfahrung. Aber davon später.

Wird das bergende Wesen richtig verstanden, dann muß es den vorangegangenen Ergebnissen nach den Akt zu sich selbst bringen. Es darf ihn nicht in seinem Raum einsperren, das wäre ein absoluter Mißgriff des Wesens und würde besagen, daß das Wesen nicht mehr vom Sein her verstanden wird. Den Akt aber dem Seins-Sinn nach zu sich selbst bringen heißt ihn zur Subsistenz bringen; deshalb terminiert der Seins-Akt in der Substanz. Das Wesen hebt also den Seinsakt gleichsam in der Verfolgung des Seins-Sinnes in seine Subsistenz auf: Das heißt, durch das Wesen vollzieht sich die Erhebung und Aufhebung des Aktes zur Subsistenz. Diese Subsistenz würde jedoch jeden Augenblick zusammenbrechen, würde der Seinsakt nicht immerfort aufgehoben und hinausgestellt werden, würde er nicht jeden Augenblick in seiner Positivität bestimmt, d.h. dieser seiner Positivität zugeführt werden. Diese Positivität ermittelt sich jedoch aus der "Festigkeit" der Wesenssetzung durch das Absolute, d.h. durch die Unverbrüchlichkeit des Ermöglichungsgrundes des Seins in seiner Endlichkeit. Dieser aber ist nur zu verstehen aus dem Seins-Sinn des "Sich-notwendigmachenwollens" her, mit anderen Worten: aus der Positivität des Seins selbst.

Schwindet diese Posotivität, dann fehlt auch der Raum, in dem der Seinsakt gleichsam über sich hinausgehalten sich festhalten kann. Der Wesensraum verliert dann seinen Setzungscharakter und seine Grenze wird "durchlässig für das Nichts", das im gleichen Augenblick schon dynamisiert wird. Die Aufhebung des Aktes wird dann notwendigerweise zu einem vibrierenden, sprunghaften Ausbrechen des Seins, das nicht mehr zu sich selbst

kommen kann, weil es zutiefst damit beschäftigt ist, die starren Pseudogrenzen des Wesens abzustreifen. Damit aber verfehlt es die Weise der dritten Aufhebung zutiefst. Es ist seinem eigenen Seins-Sinn entgegen. Es gelingt nicht die Aufhebung "durch" das Wesen als "im" Wesen sich vollziehende Aufhebung.

Eben deshalb, weil das Sein auf das Subsistieren aus ist, ist die Substanz die allein zur Existenz fähige "Weise des Seins", denn mit Existenz bezeichnen wir die dritte Weise der Aufhebung. Echte Existenz ist immer nur im Horizont des Wesenraumes möglich und zutiefst aus dem Setzungscharakter des Wesens verständlich. Man kann sagen, daß das Maß des Existierens angegeben wird durch den Vollzug der Setzung des Wesens als der "Ein-richtung" der Substanz, d.h. als ihr "Richtungs- und Festigungshorizont: "Denn das Sein ist in den Dingen als etwas Festes und Ruhiges" (G.I, 20.) Aufhebung als "Herausstehen aus dem Nichts", wie soll sie anders geschehen als "durch" das Wesen und wie soll die Existenz in ihrem Kern anders gewahrt bleiben als aus dem Horizont der Setzung, der doch nichts anderes ist als der kraftvolle und strenge Entwurf der absoluten Positivität des Seins aus der Notwendigkeit des Seins-Sinnes. Somit hätten wir die drei Weisen der Aufhebung des Aktes durch das Wesen am Hintergrund des Absoluten gezeichnet.

III.

Institution und Ereignis

1. Versuch einer spekulativen Erhellung von den Seinsgründen her.

Nun sind wir an dem Punkt angelangt, wo es ein heute viel diskutiertes Problem näher ins Auge zu fassen gilt, nämlich das Verhältnis von Institution und Ereignis. Wir möchten hier am liebsten Institution mit Ein-richtung übersetzen und zwar aus einem Grunde, der aus den ganzen bisherigen Überlegungen erhellt.

Das Wesen als Setzung ist in sich einheitlich strukturiert und hat seine Einheit durch sich selbst. Diese Einheit durch sich selbst hat aber eine Richtungsstruktur, weil sie als Einheit ontologisch nur verständlich ist von der Richtung, die der Seins-Sinn dem sich selbst festhaltenwollenden Akt angibt. Diese Richtung setzt sich "durch" die Einheitsstruktur des Wesens fest und weil das Prinzip für das Sich-festhalten und Sich-notwendigmachen des Aktes selbst in seiner Einheit als subsistierendem ~~liegt~~, so ist das Wesen als Setzung auch Ein-richtung; und gerade diese beiden Seiten ermächtigen uns das Phänomen der Institution ontologisch, gleichsam in seiner ursprünglichen Manifestation durch den Horizont des Wesens festzulegen.

Warum aber werden wir das Phänomen des Ereignisses durch den Horizont des Aktes festlegen?

Dem Akt geht es um seine Verendlichkeit oder besser um seine Endlichkeit, weil Verendlichkeit für ihn Sich-verwirklichen besagt: Sich-verwirklichen heißt aber sich erfüllen in seinem lebendigen Seins-Sinn... *et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem non autem esse. (Th.1.10.1.2.)* *Esse est operari.* Diese operatio, von der später noch ausführlich zu handeln sein wird, ist jedoch gerade aus dem Krisenhorizont des Aktes, nämlich von seinem Wesen her gesehen, kein ausbrechendes Tätigsein, sondern ein sich an den Wesensgrenzen aus- und durchmessendes, in sich zurück- und ausschwingendes Tätigsein und Wirken. Denn was besagt der Raum des Wesens anderes als Breiten- und Tiefendimension, Eröffnungs- und Zulassungshorizont für das Sichfesthalten und Notwendigmachen des Seins... *tamen in operationibus, quae sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante: et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu.* (Th.1.14.2.) Erst wenn der Wesensraum nicht mehr gesehen wird, dann muß die operatio sich notwendigerweise im Ausbruch erschöpfen, denn die Ein-richtung wird sich dann nicht von jener Positivität her verstehen, um derentwillen sie Ein-richtung ist. Dann würde die Überwindung der sichselbig verströmenden Fremdheit des Aktes die einzige, ja ihre Urmöglichkeit und Urgegebenheit verfehlen, weil er der Positivi-

tät als seines Zielgrundes verlustig geht, d.h. aber, daß er sich nie notwendig machen oder festhalten könnte, da ihm ja seine "eigene" Möglichkeit und damit er sich selbst um sich selbst gebracht hat. Er könnte nie ins Eigene kommen und eigentlich Akt sein. D.h. er könnte nie Er-eignis sein. Wesentlich sein heißt also im Ereignis stehen. Das Ereignis ist immer nur über, durch und in Ein-richtung, falls es endliches Ereignis ist. (Der ganze zu erschließende Raum wird offen, wenn man die Sache innerhalb der Phasenstruktur der Verendlichkeit sieht. Aber darauf können wir hier nicht eingehen.)

Auf der anderen Seite läßt sich aber die Institution aus sich selber nicht verstehen, obwohl ihr Setzungscharakter dazu verleitet⁹⁾.

Was würde es bedeuten, wenn wir die Institution für sich nehmen wollten: heißt das sie als Institution erst richtig sehen oder sie als solche Absolut verkennen?

Von der Wesensanalyse her muß man sagen, daß das Wesen schon in einem gewissen Sinn für sich konstituiert ist. Nur darf man die Struktur der inneren Einheit, die das Wesen per seipsam hat und nicht per participationem mit einer Grenz-ziehung verwechseln, die das Wesen von innen her (das ist ja der Raum "des per seipsam") in einem bestimmten Horizont festlegt. So wird eine Pseudostruktur aufgebaut, auf die alle möglichen weiteren Erhellungen als ihrem Ansatz zurückgeführt werden können. Jede weitere Erhellung jedoch muß dann notwendigerweise eine Entfaltung jener Pseudostruktur sein, die sich auf der anderen Seite gar nicht entfalten läßt, da das Für-sich ihrer inneren Einheit sich innerhalb konstruierter Grenzen abschließend festgelegt hat.

9) Hier sollen nicht Institution und Ereignis mit Wesen und Sein gleichgesetzt werden, das würde ein Mißverständnis der Seinsbestimmungen bedeuten. Es liegt aber wohl mehr als eine Analogie vor. Wir haben es mit keinem Epiphänomen der Seinsgründe zu tun, sondern vielmehr mit ihrer unmittelbaren Manifestation. Deshalb dürfen wir das Verhältnis von Sein und Wesen im Rahmen der neu geschaffenen Ansätze ausloten, um das Phänomen durch dieses Grunddenken in seiner inneren Fülle zu umschreiben.

Das bedeutet jedoch die Abschneidung des Bezuges des Seinsaktes auf das Absolute, aus dem die Bezogenheit der Wesenssetzung erhellt. Und weil diese aus jenem Bezug erst verständlich geworden ist, so spielt sich die Für-sich-Setzung jener Pseudostruktur nur als Resultation ~~aber~~ aus einer vorhergehenden Sublimierung des Hinseins des Aktes auf das Absolute innerhalb des Wesenshorizontes ab. Daß man schon bei der Betrachtung dieser Institutionsverfestigung sich mit einer Analyse innerhalb des Wesensraumes scheinbar zufrieden geben kann kommt daher, daß dieser Raum seiner ihm gemäßen Struktur nach ein gewisses "Innerhalb" umschreibt. So sehen wir im Vollzug unserer Untersuchung schon die Möglichkeiten der Mißverständnisse und die Ansatzlinien der Versuchungen sich aufhellen.

2. Perspektiven für die philosophische Versuchung.

Nun, wir vollziehen von unserem metaphysischen Ort her den Versuch, die Versuchungen von ihrem Ansatz ontologisch zu klären und in der Ausrichtung auf das Sein-schlechthin in der Krisis der Gründe auszuloten. Das jedoch kann nur gelingen, wenn die Gründe selbst in die Situation der Frage gerückt sind, d.h. auf eine neue Tiefe hin befragbar sind. Denn die Möglichkeit des Auslotens von Versuchungen der Gründe besagt schon ein Vorverständnis der Gründe aus einer neuen Situation im Sein, von woher man gleichsam, sie festhaltend, in ihrer jeweilig möglichen Situationserscheinung eröffnen und erschließen kann¹⁰⁾. Aber gehen wir weiter. Im Wesen selbst liegt also die große Versuchung. Durch das "per se ipsam" seiner inneren gesetzten Einheit den Blick zu verlieren, die Perspektive der Richtung, die der Seins-Sinn angibt, überhaupt zu eliminieren und die Rechtfertigung dazu aus dem Wesenshorizont selbst herzuleiten. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Institution zum Schema und zur abstrakten Setzung wird, daß sie nur, falls sie sich überhaupt noch entfalten soll, sich als Entfälscherung

10) Siehe den letzten Abschnitt unserer Untersuchung:
Versuch der Grundlegung einer Individualontologie.

eines Urschemas aus sich herausgehen kann. Dieses Schema ist aber Schema durch sich selbst und so ist die Entfächerung nichts anderes als ein notwendiges Zerbröckeln. Da aber die Einheitsstruktur gewahrt bleiben muß, so muß die Institution durch immer neue Setzungen ersetzt werden. Diese Setzungen kommen aber nicht aus dem Wesen der Einrichtung selbst, da diese nur vom Seins-Sinn her Einrichtung ist, sondern von außen. So sind die Ersetzungen ein Versuch die Einheit von einem "Außerhalb" der Einheit zu verreichen. Dieser Raum ist jedoch ein absolut nicht festgelegter. Da nun in dem Maß als das Gleichgewicht in jenen nicht festgelegten Raum verlegt wird, die letzten Reste des per se-ipsam der Einheitsstruktur verschwinden, so ermöglichen sich die Ersetzungen zur Konstruktion dieser inneren Einheit durch ihr Ersetzen.

Da auf diese Weise der Seins-Sinn gänzlich aus den Augen verloren wird, nimmt sich die Institution absolut für sich. Sie wird absolute Institution¹¹⁾.

Was an dieser ontologischen Erhellung vor allem aufleuchtet ist, daß sich die ganze Abirrung nur am Hintergrund einer wesens- und seinsmäßigen Interpretation vollziehen kann. Ja, die Möglichkeit dieser Interpretationsfülle ist, wie wir sehen, nur gegeben, wenn das Wesen in seiner Abirrung seine "Formalstruktur" als Wesen, d.h. z.B. die Institution ihre Formalstruktur als Institution aufrecht erhält. Denn auch in der Abirrung ist die Institution noch sich interpretierende Institution. Das "Wie" der aberrativen Interpretation liegt zutiefst im "Was" des Strukturraumes, der im "Wie" abirrt. Daraus wird später unser historisches Bemühen klar werden. Wir werden historisch zu zeigen versuchen (natürlich nur im Umriss), wie sich selbst geschichtlich-systematisch aus unserem ontologischen Horizont, von dem metaphysischen Ort her, die philosophische Interpretation vollzogen hat. Es wird klar werden, wie sich jeweils die Formalstrukturen erhalten, die Ansatzlinien der Versuchungen im Grundansatz der Versuchung innerhalb unseres ontologischen Horizontes liegen und wie erst aus einer ursprünglichen Situation

11) Das scheinen die ontologischen Wurzeln des Rechtspositivismus zu sein.

des metaphysischen Ortes selbst, jener Umkreis und die Tiefe der Versuchungen ausgemessen werden können und zwar aus der neuen Position innerhalb des Seins, die ja diese neue Frage als Frage ermöglicht. Die neue Position hat jedoch vorgängig ein geschichtliches Ausmessen der Versuchungen im Raum des "Wie" ermöglicht, so daß der geschichtlich erschlossene Vollraum des "Wie" zugleich die neue Ansatzmöglichkeit auf das Sein hin ist. Das aber heißt in unserem Falle die Frage nach der Metaphysik^{der} Metaphysik stellen.

3. Institution und Ereignis von ihrem Sinngrund her verstanden.

Den Blick auf die Institution werfen heißt also immer auch das Ereignis sehen und zwar das Ereignis in seinem ganzen Licht und in seiner eigentlichen Fülle. Weil die Institution nur vom Ereignis her verständlich ist, ist sie zutiefst aus der Endlichkeit verständlich, denn das Wesen ist der Ermöglichungsgrund des Seins in seiner Endlichkeit. So hat die Institution in gewissem Sinn eine Ermöglichungsfunktion um des Ereignisses willen, niemals aber um ihrer selbst willen.

Wir sagten, daß das Ereignis nur ist durch das Hinsein des Aktes als solchen auf das Absolute, aber dieses "durch" ist nur als "durch" des Wesens d.h. im Raum der Institution möglich. Das Ereignis würde zerfließen, es könnte nie geschehen, wenn die Institution es nicht in seiner Endlichkeit ermöglichen würde. Der aktuelle Charakter des Ereignisses, sein Existenzcharakter im Sinne der dritten Aufhebung wird in seiner Eigentlichkeit nur von der Institution her erfaßt. Durch das Ereignis wird die schematische Auffächerung der Institution überwunden im Sinne des *ordo* und einer echten essentiellen Relationalität. Denn vom Notwendigkeitscharakter des Ereignisses her, in welchem es zutiefst wurzelt, konstituiert sich die Relationalität der Institution im Sinn einer jeweiligen Offenheit ihrer endlichen Stückhaftigkeit¹²⁾.

12) Das heißt Einheit der Institution in der jeweiligen Vielheit und Überwindung der Ersetzung von Außen oder des positivistischen Rechtes vom Naturrecht her.

Der Breitenhorizont des institutionellen Entwurfes ist ein solcher nur vom Tiefenhorizont des Ereignisses her. Und wie die Seinsbewegung im Sich-verendlichen sich gleichsam hinter ihrem Wesen zurückläßt, so tut es auch das Ereignis. Erst von da wird die Institution als solche in ihrem letzten, d.h. ontologischen Sinne verständlich. Auch die Institution muß immerfort vollzogen werden, aber nicht als eine sprunghafte Setzung, die sich je und je vollzieht, damit wäre der Seins-Sinn verloren, in dem das Ereignis auf seine ruhige Lebendigkeit aus ist. Jedes echte Ereignis ist in seiner Tiefe Ruhe, denn in der Ruhe hält sich das Sein fest: so ist es auch vollstes Leben; denn Sein ist integrales Leben. Der Durchbruch des echten Ereignisses, im endlichen Raum aufbrechend, kann viel zerbrechen und vernichten. Es liegt im Wesen des Ereignisses das zu tun; es baut aber wieder auf, weil es von seinem Ursprung her aufgebautes Ereignis ist. Das Ereignis ist konstruktive Lebendigkeit. Die echte Institution weist dem Ereignis seine Endlichkeit zu und raubt ihm die schwärmerische Illusion des Sich-unbedingt-festhalten-könnens. Das Ereignis erhebt die Institution zur Lebendigkeit des Notwendigen, indem es auf sie aus ist als seinem endlichen Ermöglichungsgrund. Das Ereignis schafft sich die Institution, die Institution wahrt das schöpferische Ereignis¹³⁾.

13) Von hier scheinen sich auch grundlegende Perspektiven für ein ontologisches Verständnis der Dogmengeschichte zu ergeben.

IV.

Die philosophische Versuchung

1. Der Umriss der Versuchung in ontologischer Ermittlung.

Wir sind in unserer Untersuchung an einem entscheidenden Punkt angelangt, von dessen Verständnis ein Großteil der kommenden Betrachtungen abhängt: Wir haben über die philosophische Versuchung zu betrachten. Demjenigen, der mitgesehen und mitgehört hat wird aufgefallen sein, daß wir von aller Anfang an uns mit dieser Frage auseinandergesetzt haben. Wir haben uns immer wieder aus der Bewegung, die uns unser Versuch gleichsam aufgab, in der Aufgabe der Versuchung selbst abgesetzt von der Versuchung, in die wir verstrickt schienen.

Wir haben versucht die rechte Aufgabe zu finden, und so hat uns die Aufgabe einer Klärung der philosophischen Versuchung auf unserem Weg zwar begleitet, sie ist jedoch noch nicht ausdrücklich in die Erscheinung getreten, weil wir den Raum der Positivität des Seins noch nicht in dem Maße durchmessen hatten, daß die Frage nach dem philosophischen Versuch als philosophischer Versuchung angemessenen Ausdruck finden konnte. So erhellt aus der ontologischen Betrachtung, daß die Seinstiefe schon auf dem Weg zu der sich jetzt eröffnenden Raamtiefe maßgebend war. Nicht nur in dem Sinne, daß sie überhaupt dazu geführt, hingeführt und in diesen Raum uns hineingeführt hat, sondern, weil die Frage von Anfang an "dabei" war: weil dieses Dabeisein den Horizont einer bestimmten Seinstiefe angegeben hat, einer Seinstiefe nämlich, die, uns aus ihrer Erschlossenheit in der Erschließung des Horizontes der philosophischen Versuchung versichert. Diese Versicherung auf unserem kommenden Weg vorweg zu nehmen würde heißen den Zug der Betrachtung, der uns leitet, zu verbiegen. Sie wird am Ende aus "Analogia entis in Situation" erst geklärt erhellen und im Entwurf einer Individual-ontologie ihre spezifische Perspektive erhalten. So entsichert also der Zug der Betrachtung wieder und nimmt uns in die Versuchung hinein. Daß wir in diesem Hineingenommensein jedoch die

Versuchung vernehmen heißt, daß wir diesen Raum aus der Versicherung der erschlossenen Seinstiefe betreten und uns nicht vertreten werden.

Nun wird aber unsere Betrachtung noch um eine Tiefendimension bereichert. Die Versicherung, die wir in der Begegnung aus der "entsprechenden Seinstiefe" erhalten als Versicherung in die Entsicherung der Versuchung, hat ihren Strukturgrund im Sein selbst. Was heißt das? Das heißt, daß die Abirrung innerhalb der Versuchung "im" Sein, aus einer unbedingten Versicherung an das Sein, den entsicherten Raum für die Versuchung sich erschließen kann. Weil die Gründe ihre "Formalstruktur" beibehalten, verweisen sie im entsicherten Raum der Versuchung in die notwendige ontologische Positivität des Seins.

Wir haben also in unserer Seinstiefe angesetzt mit der Frage nach der philosophischen Versuchung einerseits und gehen in die Entsicherung der Versuchung aus diesem, unter der Rücksicht der spezifischen Versuchung unerschlossenen Seinsraum. Wir bewegen uns aber, das können wir aus dem Ansatzhorizont unserer Frage mit Gewißheit sagen, in der Versicherung dieser Seinstiefe, die unseren Vollzug erst ermöglicht. Der Vollzug der Versuchung wird dann also einmal die Versuchung selbst klären im Entfalten der Grundbewegungen dieser Versuchung, er wird aber auch die Seinstiefe erhellen, die als der vermögende Sinngrund uns hat versuchen lassen.

2. Die Versuchung und der ontologische Horizont der Selbstkritik der Philosophie.

Wir stehen in der Krisis von Sein und Geist. Die Frage der philosophischen Versuchung beweist uns das. Es wird sich darum handeln unser eigenes Denken einer Kritik zu unterziehen und in jene ontologische Tiefe auszuloten, die uns im Wahrnehmen unserer Versuchung versichert und entschert. Daraus dürfte klar sein, daß uns die Seinswelt nicht versucht, sondern daß die Versuchung zutiefst mit dem Versuch des Menschengestes verwachsen ist, dem es irgendwie eigen ist, den ihm je gegebenen Strukturraum im Umkreis zu versuchen, d.h. ihn im Kreisenden Ausloten durchzumessen aus dem Anruf der Positivität des Seins, auf die hin die endlichen

Sinnstrukturen als die gegebenen "in Aufgabe" stehen. Dieses Ausloten im Kreis ist in unserem Versuch einer Klärung der philosophischen Versuchung im Hinhörchen auf den Zug unserer Betrachtung aus dem Lebensvollzug des Geistes selbst zu verstehen. So wie das Auslotende Durchmessen des Geistes im Aufgabenraum seiner empfangenen endlichen Sinnstruktur Offenbarung des Geisteslebens ist und sein muß, so wird uns also auch die Seinstiefe der Notwendigkeit in der Erschlossenheit von Sein und Geist, also die Notwendigkeit des Geistes, seine Lebendigkeit und sein Feuer in den Raum der Krisis als "unterscheidenden Hinblick" hineinziehen. Wenn die Versuchung aus dem Versuch des lebendigen Geistes irgendwie erwachsend, ihr Leben aus seiner Notwendigkeit und seinem Leben entnimmt, dann wird es und muß es die, den Horizont der Unterscheidung eröffnende Krisis aus der Situation der Seinstiefe des Geisteslebens selbst sein, die uns in der Erschließung der Versuchung entscheidend versichert. Als solche ist sie, das wissen wir jetzt, aus den vorangegangenen Untersuchungen zutiefst eine essentielle Situation, denn diese allein war die Krisis des Aktes als solchen, d.h. unsere metaphysischen Orte, den wir nun noch näher ins Auge fassen wollen. Als essentielle Situation versichert sie uns aber ihres Ursprungs, nämlich der Notwendigkeit des Seins, als der Frucht der Empfängnis, als das Leben, auf das sie aus ist. Und dieses Leben soll ja, wie wir oben sagten, als die Seinstiefe, die entscheidend versichert, erhellt werden.

a) Das geschichtliche Moment

Wenn es zum Wesen des Menschengeistes gehört, gleichsam im Hinhören als Hinhörender den Umkreis des ihm gegebenen Strukturraumes zu versuchen, so wird es unsere Aufgabe sein, diese Strukturräume geschichtlich zu umreißen und sie von der Versuchung her zu verstehen, sie als die Erscheinungen der Wesenhaften Seinsituationen zu klären und zu befragen, die über jene Versuchung Auskunft geben können. Da der Ausdrücklichkeit des Strukturraumes im Interpretationsfeld des Geistes dieses Feld selbst vorgegeben sein muß als Feld, d.h. der Menscheng Geist

muß eine entsprechende Seinstiefe als solche erfassen und für sich in dieser ideellen Als-haftigkeit herausstellen; so geht der Auskunft, die Ermittlung der jeweiligen Ankunft des Strukturraumes voraus. In dieser Herausgestelltheit ist die Struktur, was ihren Sinnbezug zum Sein betrifft, in die Andersheit des Seins gestellt, als die Möglichkeit des Geistes in der Situation für das Sein. Als solche herausgestellte ist sie natürlicherweise unterschieden gegen andere Strukturformen und ist in dieser Unterschiedenheit als "andere" die jeweilige Aufgabe des Geistes¹⁴⁾. In dieser Jeweiligkeit ist sie, als Möglichkeit des Geistes in der Situation die Ermöglichung seiner Integration; da er endlicher Geist ist, ist er auf die, ihm im Zuge des Seins jeweilig gegebene Strukturform aus. Durch sie, im kreisenden Ausloten, hält er sich in seiner Notwendigkeit fest. Der Zielgrund des Sich-festhaltens ist also das innere Leben des Geistes selbst. Vom inneren Leben des Geistes her entfaltet sich die jeweilige, ihm gesetzte Struktur im Zug des Seins. Ankunft der Struktur bedeutet daher immer Unterscheidung auf die lebendige Sinnmitte des Geistes hin und in sie hinein. In sie hinein deswegen, weil die jeweilige Struktur aus dem Sein erstellt, das Sein nicht verstellen darf, weil sie sonst ihrem Strukturraum zuwider wäre. Sie ist ontologisch gesehen, insofern sie überhaupt konstitutiv ist, ihrem Ursprung anheim gegeben, da der sie erstellende Geist sich durch sie in seine Tiefe entschließt und entscheidet. Wir begegnen hier wieder dem schon öfters erwähnten Breiten- und Tiefenraum.

b) Die philosophische Versuchung und der Sinn der "letzten Unterscheidung".

Weil es uns darum geht, aus einer letzten Unterscheidung, deren Wesenshorizont die Tiefe der Notwendigkeit des Seins schlechthin erschließt, den Umkreis der philosophischen Versuchung zu erhellen, ist gerade die hier versuchte ontologische Reduktion auf die, in der Begegnung von Sein und Geist

14) Deshalb ist im philosophischen Raum eine Unterscheidung immer auch die sich andeutende neue Struktur in der anhebenden Ankunft, die das Aufheben dieser Struktur durch den Geist in das geschichtliche Ereignis erst ermöglicht.

erschlossenen Um-kreis-welt schlechthin einmal die Erhellung der möglichen Versuchung überhaupt, zum anderen aber die Versuchung in dieser endgültigen und letzten Unterscheidung zu überwinden, wozu die immer sich bewährende "Formalstruktur" aufruft: Da sie bedeutend anzeigt, daß es im letzten um die sich festigende Lebendigkeit des Seins geht, "Letzte Unterscheidung" heißt, eine dem Ende als Zielende endgültig verbundene Unterscheidung¹⁵⁾. Sie weist sich als solche aus, indem sie den, durch die jeweiligen Strukturen erschlossenen Um-kreis-raum als die Eröffnung einer dem Sein entsprechenden Umkreis-welt aufzeigt und die Versuchung als im Dienst und in der Hörigkeit des Seins legitimiert. Die Überwindung der philosophischen Versuchung gipfelt daher in der schlichten Selbsterfassung des Geistes in seinem Hörigsein und in seinem Versuch des Hörens. Das alles wird später jedoch in seiner letzten Schärfe heraus-treten.

Nach alledem wird ersichtlich geworden sein, wie tief, ja wie "gründ"-lich dieser ganze Fragenkomplex aus der Perspektive der vorangegangenen Unterscheidung über das Verhältnis von Sein und Wesen zu ergreifen ist; und wie er als ergriffener wieder nur aus der gelichteten Tiefe der Gründe spekulativ durchschaut werden kann. Damit vollzieht sich ein Hineinnehmen der Geschichtlichkeit in die ontologische Tiefe von einer Art, wie sie gar nicht abzusehen war. Es erhellt eine ontologische Erhellung der Geschichte der Philosophie, die als eben diese ontologische Erhellung im Durchgriff auf den endgültigen Wurzelgrund jeglicher Versuche des Philosophierens eine Metaphysik der Metaphysik ist, wie sie schon Kant prophezeit hat. Sie wird sich als die Krisis der Gründe selbst enthüllen.

3. Das Wesen in der Ausdrücklichkeit der Versuchung.

a) Die "neutrale Indifferenz" des Wesens.

Die Indifferenz des Aktes besagte, daß er sich indifferent

15) Siehe später: Analogia entis in Situation und "Realität, Idealität, Bonität".

zur endlichen und unendlichen Existenzweise verhalte. Die Indifferenz ist mit einer gewissen Neutralität verbunden, die aus der Fremdheit des Aktes resultiert. Das Wesen bewahrt den Akt in der Krisis dieser seiner neutralen Indifferenz. Als dieses Bewahrende ist es uns aufgeleuchtet am Anfang in der ersten Begegnung von Sein und Geist als der Wesenshorizont, innerhalb dessen die Begegnung kritisch eingerichtet war. Das Wesen begegnete uns dann als das dem Akt als solchen gegenüberliegende, urgegebene Seite in der Phasenstruktur, es erhellte als einig-strukturierte Setzung, die nur aus der Verendlichung des Aktes im Durchbruch seines Seinsinnes d.h. aus dem Sich-festhalten und Sich-notwendigmachen des Aktes verständlich war. Durch das Wesen vollzog der Akt die Rückwendung in seine subsistierende Tiefe, indem er am Hintergrund des Absoluten sich der Not seiner Verendlichung unterzog, und zwar im Raum der Andersheit des Wesens als des Empfangenden, Begrenzenden, Einschränkenden, Zusammenziehenden diese seine Not wendete und so notwendig wurde. Was geschieht aber, wenn der Akt als solcher sich aus diesem Wesensraum gleichsam in den Ort des Phasenausganges emanzipiert und das Wesen auf der anderen Seite der Phasenstruktur als gesetztes anlagert?

Das Wesen in seinem einheitlich-strukturierten Setzungshorizont bewahrt eine gewisse Indifferenz wie der Akt. Also ist es innerhalb der Phasenstruktur dem Akt gegenüber auch in jener universalen Indifferenz. Aber diese Indifferenz war für uns nur Figuration für die Phasenstruktur, damit wir überhaupt die Momente der Verendlichung aufweisen und klären konnten. Vollsieht sich nun aber gleichsam ein rückgängiges Herausstellen dieser Indifferenz, dann wird sie um der Emanzipation des Aktes willen keine bloße Figuration unter der Rücksicht der Verendlichungsbewegung sein, sondern eine für sich konstituierte Indifferenz, die gerade nicht aus dem Seinsinn erhellt und alle Notwendigkeit, die die Lebendigkeit des Seins betrifft, schon vor sich zurückläßt.

Da nun, wie wir sehen, aber das Wesen im gewissen Sinn seine eigene Krisis ist und dazu noch aus der ihm eigenen einig-strukturierten Ganzheit darin gefestigt ist, liegt die große

Versuchung nahe, diese Indifferenz aus der eigenen Krisis einer Selbstbewahrung zu unterstellen und aus der inneren Festigkeit des Setzungscharakters in der einigen Struktur zu legitimieren. Dadurch ist aber nichts anderes geschehen, als daß die Indifferenz zu einer indifferenten Neutralität geworden ist, die sich gegen jegliche Affizierung gefeit weiß und das kann sie, weil sie ja, indem sie ihre Abirrung verfolgt, die Formalstruktur ihrer echten Indifferenz interpretierend, den vollen Umkreis jeder möglichen Affizierung abschreiten kann: da sie durch ihre Formalstruktur hintergründig ihrer eigenen Echtheit sozusagen versichert ist und so wie sich der Akt als solcher indifferent zu seiner endlichen und unendlichen Existenzweise verhält, so interpretiert sich nun die neutrale Indifferenz des Wesens als Neutralität gegenüber Singularität und Universalität oder als zur Universalität und Singularität hin vermögend oder ihrer mächtig. Damit ist nichts anderes vollzogen, als daß die Interpretation, die gleichsam nur dem Akt als solchen gegenüber sich vollziehen konnte, sich selbst in dieser Pseudoaktualität interpretiert. Weil das Wesen an seinem Setzungsrand, als das den Akt in seiner Endlichkeit Ermöglichende begriffen wird, ist es die Möglichkeit des Aktes zu sich selbst oder fällt, insofern nur der Akt als universale Aktualität und als Gleichnis des Absoluten aufgefaßt wird, mit diesem zusammen. Die Indifferenz des Wesens ist demnach nichts anderes als eine in das Wesen hineininterpretierte Pseudoaktualität, die sich nun aus dem oben aufgerissenen Tiefenraum vom Wesen her als Indifferenz deuten muß. Damit ist die Positivität des Setzungscharakters absorbiert und die Ansätze und Grundlagen, die die Versuchung überhaupt ermöglichten werden nun von dem Ergebnis der Versuchung verschlungen. Der Akt als solcher, von dem her sich die Formalstrukturen ermittelten, ist verschwunden, weil das Wesen ihn in seiner Krisis nicht wahren konnte. Es konnte ihn in seiner Krisis nicht wahren, weil es vom notwendigen Seins-Sinn in sich abgerückt war. Es konnte das nur, indem die versuchte, formalstrukturierte Interpretation ihre eigentliche Kraft aus der Bewegung auf den notwendigen Seins-Sinn hin schöpfte.

Wäre dieser nicht substantial konstituiert gewesen, dann hätte die Bewegung der Abirrung in diesem akcidentellen Raum als Interpretationsfeld sich gar nicht vollziehen können.

b) Der "Fremdheitsraum des Wesens" in der Interpretation:
Die ontologische Entlarvung des Materialismus und Naturalismus.

Wird das Wesen bis an seinen äußersten Rand verfolgt, so erhellt noch ein weiterer Gesichtspunkt, nämlich, daß mit dieser Verabsolutierung des Wesens noch seine ihm eigene Fremdheit (materia prima) mit einbegriffen werden muß. Wir haben diesen Raum aus der geistig zu erschwingenden Dynamik der Form erschlossen und zwar als wir das Wesen auf seinen vertiefenden Empfängnischarakter hin erschwangen. Wir haben dann diese Fremdheit als eine nur aus der Form und durch sie vom Sein her zu ermittelnde Fremdheit umrissen, eine Fremdheit die von anderer Art ist als die des Aktes als solchen, gerade durch ihre Sich-selbigkeit vom Setzungscharakter her. Indem das Wesen in dem Phasenmoment des äußersten Gegenüber zum Akt als solchen seine aktualisierte Indifferenz entfaltet, geht notwendigerweise jene Fremdheitstiefe in die Entfaltung ein, d.h. sie bricht als Pseudoeinheit der Unendlichkeit nach unten in die Entfaltung hinein auf. Sie wird der alles aus sich herauswerfende Muttergrund, der andauernd gebiert, weil die Empfängnis des Wesens nicht mehr vom Sein her verstanden wird, dessen Frucht die echte Konkretisierung d.h. die Konkretion der Substanz ist. Alle Empfängnis muß nun durch die unvermittelte Interpretation von der eigenen Pseudoaktualität her gesehen werden und der notwendige Seins-Sinn kann sich formalstrukturell nur in einer ewigen Geburt, d.h. in einem unendlichen Gebären festhalten.

Das ist die ontologische Wurzel des Materialismus und Naturalismus und aller Schwärmerei, die somit "gründ"-lich entlarvt wurden. Daß damit jegliche echte ontologische Konkretion des Wirklichen verlorengelassen ist klar. Weil nun, indem sich der Seins-Sinn festhält, auch irgendwie in dieser Pseudoaktualität die Phase der Durchnichtung des Aktes als solchen

im Horizont seiner Dialektik als Aufgabe und Konkretion beibehalten wird, der Seins-Sinn jedoch nicht mehr in einer Endgültigkeit terminieren kann, da er in seiner Notwendigkeit nicht mehr zu sich kommt und kommen kann, muß dieses Festhalten sich zur unendlichen Dialektik des ausbrechenden Muttergrundes erweitern. Diese unendliche Dialektik resultiert aus der negativen Unendlichkeit der Wesensfremdheit. Da aber auch Geburt und Gebären vollzogen werden, was nur aus dem Notwendigkeitsbezug der Empfängnis verständlich ist so muß, wenn schon keine echte Konkretion gelingt, die Fremdheit sich zumindest im unendlichen Fortschritt klären und das Chaos in die paradisiische Ordnung hineintranszendieren. Geburt heißt also hier Klärung. Da diese Klärung jedoch von keiner Positivität gespeist wird, muß sie sich andauernd abklären, indem sie das, ihrer Pseudonotwendigkeit Entsprungene, wieder auffrischt. Denn dadurch verfolgt sie ihren Seins-Sinn weiter, von dem her sie notwendigerweise aus ihrer Indifferenz zur Universalität und Singularität, zum Allgemeinen und zur Konkretion lebt.

Aber verfolgen wir nach dieser Betrachtung unseren ursprünglichen Gedankengang. Indem nun das Wesen notwendigerweise das Sein als bloßes Accidens mit sich führt, ist ~~es seines~~ Einheitssinnes verlustig gegangen, da in der reflektierten Einheit des Aktes als solchen das Prinzip der Verschiedenheit des Wesens gegen den Akt und gegen das Absolute liegt. Die Substanz als unum hat dann ihre Einheit nicht aus der erschlossenen Notwendigkeitstiefe des Seins, denn die Intensität der Wesenssetzung resultiert aus der Durchnichtung des Aktes am Hintergrund des Seins-schlechthin.

c) Die Annäherung der Definition.

Nach all dem, muß der Definition eine ursprüngliche Rolle zugemessen werden. Die letzte Problematik dieser Bedeutungsverschiebung wird im Kapitel: "Sein und Begriff" erhellen. Vorläufig wollen wir nur, dem Zug der Betrachtung folgend, das Nützigste sagen.

In dem Maß, als das Wesen seine eigene Krisis ist, ist es in sich hinein diakritisch. Indem es aber seiner Pseudoaktualität folgt, erschließt sich dieses diakritische Vermögen im Raum der Neutralität zur Universalität und Singularität in einem ständigen Sich-selbst-definieren. Diese innere Definition ist ein Epiphänomen der Verendlichkeit des Aktes als solchen, das sich jetzt, wegen der absoluten Accentuierung der Essenz von der Struktur seiner nicht teilgehabten Einheit in einem ständigen Ausbruch und definitonischen Festlegung des Singulären aus dem Raum des Universalen in die falsche Konkretion hinein interpretiert.

Da es nun die Substanz ist, "in" der sich der Akt als solcher durch das Wesen in seiner Tiefe erreicht und in seiner Endlichkeit "terminiert", so wird jetzt alles, was sich definitonisch als Gattung oder spezifische Differenz an einem Seienden findet, dieser Substanz als Substanz zugeschrieben werden.

Und da die Neutralität des Wesens eine schöpferische geworden ist, so wird der Charakter des Definitonischen mit den beiden Begriffen Gattung und spezifische Differenz gut getroffen, weil das Wesen unbeschränkt viele Entwürfe herauswerfen kann, was sich als eine "Spezifizierung" manifestiert. Weil jedoch diese ganze Bewegung aus dem mißdeuteten Seins-Sinn im Sinne des Sich-festhalten-wollens mißdeutet ist und wird, so wird gerade im selbstdefinitonischen Entwurf aus der "Strenge des Wesens", das Definierte immer schon verschluckt, denn es kann als Definiertes nicht festgehalten werden. Die Definition erweist sich so als die Eigenwilligkeit einer Prozessualität, die alle Definition deshalb vernichten will, weil sie sich in ihrer Endgültigkeit nicht aus der echten positiven Konkretion des Seins-Aktes im Raum seiner Endlichkeit versteht. Der Satzungscharakter des Wesens, der diese Definition noch in ihrem Notwendigkeitsbezug sichern soll, kann das nicht mehr und die Definition selbst muß den einzig-strukturierten Satzungscharakter des Wesens übernehmen. Damit erweist die, aus der neutralen Indifferenz des Wesens ausbrechende Prozessualität sich als auf die ersetzende Funktion der Definition angewiesen.

Darin bewahrheitet sie sich in ihrer Prozessualität, die deshalb in keine Krisis fällt, weil das Sein außer jeder Gattung und jeder Differenz liegt. Somit empfängt die Definition einen pseudoinstitutionellen Charakter. Weil das Sein nun in seinem Wesen Prozessualität geworden ist, verlangt es nach der Definition als dem Horizont der Ermöglichung dieser Prozessualität. So meint man gerade durch die Definition dem Sein das geben zu müssen, was ihm gebührt, d.h. man "läßt" das Sein sich verendlichen. Wichtig ist bei all dem zu bedenken, daß die obige Analyse nur gelingt im ständigen Hinblick auf den Akt als solchen im Raum der Phasenstruktur. Unsere Analyse geht deshalb immer wieder auf den Akt zurück, indem sie sich gleichsam in ihrem Versuch auf den metaphysischen Ort besinnt, von dem aus sie überhaupt die jeweiligen Versuche er-sinnen kann. Der Vollzug gelingt also nur im Verfolg des Seins-Sinnes selbst in die Konkretion seines Sich-festhaltens und Notwendigmachens hinein. Dieser Verfolg des Seins-Sinnes erschließt sich daher als die hintergründige, antreibende Bewegung, die nicht nur die Analyse der Versuchung bewegt, sondern primär die Erschlossenheit des Versuchsraumes sichert. Damit also die Versuchung als solche überhaupt vorgestellt werden kann, muß ihr Raum im Verfolg des Seins-Sinnes erstellt sein. Indem wir nun den Horizont von Definition und Prozessualität abgesteckt haben fahren wir im Verfolg unserer Versuchung fort.

Weil gerade das Sein außerhalb jeder Gattung und jeder Differenz liegt, muß es in den "accidentellen" Raum fallen, es wird dem Wesen absolut äußerlich, weil sich der Prozess aus der nicht mitgeteilten Einheit des Wesens selbst vermittelt.

d) Die falsch interpretierte Kontingenz.

Somit hat sich aber eine große Zweideutigkeit in der Seinsfrage geklärt.

Weil das Wesen nicht das Sein einschließt, kann man sagen,

daß alles, was ein Wesen hat, verursacht sei. Gott selbst ist demnach nicht verursacht, denn er hat kein Wesen, Gott ist sein Sein: oder er ist sein Wesen.

Das Nichteinschließen ist aber keine Äußerlichkeit im Sinne eines "accidit", denn die echte Wesensoffenheit ermißt sich in ihrer Indifferenz vom Sein her und zwar von seinem Notwendigkeitssinn und seiner Lebendigkeit. Wesensoffenheit ist Offenheit für das Sein, von dem her und auf das hin sie offen ist. Das Nichteinschließen ermittelt sich deshalb aus der Positivität des Seins und ist nicht eine Weise, die dem Wesen aus einer ihm eigenen Positivität schlechthin zukäme. So erweist sich der Setzungscharakter des Wesens als die große Versuchung des Seinsausschlusses, d.h. einer falschen Interpretation der Kontingenz. Verfällt man dieser Versuchung, dann wird der Raum der Äußerlichkeit zum Raum des Sich-vernotwendigen des Seins, zu einem Raum der Äußerlichkeit, die sich im gleichen Augenblick auf Grund des "accidit" in ihrem Notwendigkeitscharakter aufhebt und damit scheint sich die Dialektik der indifferenten Prozessualität bis an ihre Grenzen hinaus durchgesetzt und legitimiert zu haben.

Die große Zweideutigkeit in der Wesensfrage, nämlich der "doppelte" Sinn von Ausschließen resultiert also aus der dem Wesen eigenen Krisis, nämlich von ihrem Ort an der äußersten Grenze der Phasenstruktur gegenüber dem Akt als solchen. Vom Akt als solchen her, der sich gleichsam in der Emanzipation vor dem gesetzten Wesen hält, wird der Ursprung jener Zweideutigkeit hell.

Verfolgen wir den Akt also nochmals in seiner Versuchung im Verfolg seines Seins-Sinnes, dann sehen wir, daß er gerade darin sein Wesen verfehlt und sich als Akt aufhebt, ohne in die Bergung und die dritte Weise der Aufhebung einzutreten. Als der Äußerliche Akt, dem ausgebrochenen Wesen gegenüber oder als dessen Äußerlichkeit, kann er seinen Seins-Sinn nur in einer ständigen vergeblich auslaufenden Vernotwendigung vollziehen. Er ist auf den Prozeß angewiesen und verwiesen. Die Angewiesenheit auf seinen notwendigen Seins-Sinn interpretiert sich als Angewiesenheit auf den Notwendigkeitsvollzug des Wesensprozesses. Das alles vollzieht sich jedoch nicht mehr am Hintergrund des Seins-schlechthin sondern vielmehr

aus dem gestaltlosen Hintergrund des indifferenten Prozesses. Die Existenz, im Sinne der dritten Aufhebung, ist absorbiert. Sie ist nur im Verortwendigungs-ablauf der Äußerlichkeit Existenz und sie sucht diese Äußerlichkeit, sie sucht sie immerfort als die ihr eigene Ermöglichung ihrer selbst. Sie ist um ihrer Selbst willen auf den eigenen Ruin aus.

Auf der Seite des Wesens heißt das, daß das Wesen als Ermöglichungsgrund des Seins in seiner Endlichkeit im wirklichen Sinne ausfällt. Die Möglichkeit hat keine Tiefe mehr, der Begriff der realen Möglichkeit geht verloren. Möglichkeit heißt dann neutrale Indifferenz als "reine Möglichkeit". Der Verlust des Tiefenraumes, in welchen das Wesen hinein verlebt, hat dann notwendig zur Folge, daß sich der Charakter der Notwendigkeit aus der Tiefe an die Oberfläche und in sie hineinzeichnet. Der Breitenhorizont selbst ist jedoch jeglicher Strange verlustig gegangen. Er ist nichts anderes als das Schema veräußerlichter Faktizitäten. Da aber der Notwendigkeitsgrund immer aus dem Tiefenraum seiner Formalstruktur nach aufhellen muß, übernimmt er seine Lebendigkeit vom "Prozeß" selbst, wie wir ihn zeichneten.

e) Der Blick auf das Absolute: "Das Ausgießen der Notwendigkeit des Seins".

Werfen wir von hier noch einen Blick auf das Absolute. Hier muß sich natürlicherweise die Überspannung der Phasenstruktur an ihren äußeren Enden auch auswirken. Indem der Akt als solcher in seiner Emanzipation am Wesen ansetzt, eliminiert er sein Hinsein auf den absoluten Grund, aus welchem Hinsein der Einheitscharakter des Wesens zu verstehen ist. Da er ein Gleichnis des Absoluten ist, rückt er also, in dem Maß der Eliminierung des Hinsein auf das Absolute dieses in seinem Notwendigkeitscharakter in den ideellen Horizont des Aktes selbst hinein. Das heißt aber, falls das Absolute überhaupt noch in seiner Realität gewahrt wird, daß es seine Notwendigkeit im wahrsten Sinne des Wortes verliert und diese seine Notwendigkeit über seine Idealität hinaus ausgießt¹⁶⁾.

16) Unter Idealität verstehen wir das Sein in seiner Alshaftigkeit oder das Sein in seiner Ausdrücklichkeit als Sein.

Als Gleichnis des Absoluten ist aber der Akt als solcher auf seinen Seins-Sinn aus, d.h. auf sein Sich-notwendigmachen hin. So wird also das provozierte "Ausgießen" der Notwendigkeit des Seins, d.h. der absolute Verlust aller Positivität über den Akt als solchen ausgeglichen und als ein Hinsein auf die absolute Positivität interpretiert. Da nun die Bewegung der Sich-verendlichung überhaupt durch das Hinsein des Aktes auf seinen absoluten Grund in Bewegung kommt, die Versuchung aber nur im Verfolg des Seins-Sinnes auf sein Sich-festhalten hin gelingt, so ist klar einzusehen, daß die ganze Versuchung als solche, von ihrem ursprünglichen Horizont, pseudotheologischen Konzeptionen wurzelt. So daß der Ansatz letztlich im theologischen Raum zu suchen sein wird. Denn die Krisis des Gottesbildes ermöglicht allererst eine Krisis der Phasenstruktur in dem aufgehellten Sinn.

4. Ansatzhaftes Aufdeuten der Seinsmomente Realität, Idealität und Bonität im Verfolg der Versuchung.

Wir sind in unserer Analyse gleich weit fortgeschritten und haben uns von der Dynamik der entwickelten Gedanken mit-fortführen lassen. So erhellten wir gleich zu Anfang die eigenartige Interpretation der Prozessualität des Wesens, indem wir gleichsam vom einen Ende unserer Phasenstruktur bis zum anderen durchschwangen und die ausbrechenden Konsequenzen unmittelbar weiter verfolgten. Wir wollen nun aber etwas langsamer vorgehen und werden sehen, wie sich innerhalb der Versuchung selbst gleichsam Stationen bilden und verfestigen und zwar nicht von ungefähr. Warum? Weil es ja darum geht einen Versuchsraum zu erschöpfen, der gegeben ist. Dieser ist nicht mit einem Mal auszumessen, sondern er erschließt sich, eben weil er ein endlicher Raum ist, seine Situationen, die aus dem jeweiligen Situationsansatz, ein bestimmter, stationärer Umkreishorizont strukturiert. Das heißt, daß er sich als ein im Verfolg unserer Untersuchung echt erschlossener manifestiert und erweist, daß wir damit die Mitte getroffen haben, weil wir von seinen jeweiligen Stationen betroffen werden. Diese offenbaren aber in ihrer Auskristallisation, Verfestigung und Weiterführung den Verfolg der Notwendigkeit

des Seins-Sinnes, dem es seinem Wesen gemäß darum geht, den ursprünglichen Situationsansatz in seinen inneren Möglichkeiten zu entfalten und zu verlebendigen.

a) Idealität und Notwendigkeit des Seins in der Wesenskrise.

Den Akt als solchen in seinem ideellen Horizont verfestigen, heißt den Blick für die Empfängnis des Wesens verlieren und seinen Setzungscharakter in einer inneren Anlagerung gleichsam an ihm selbst zu verfestigen. Die Verfestigung des Aktes als solchen in seinem ideellen Horizont heißt aber auf der anderen Seite auch dem Absoluten seine Notwendigkeit nehmen. Das wiederum versucht und "ermöglicht" dem Akt als solchen in sich Selbst-stand zu gewinnen und da der Seinsakt als solcher nichts anderes ist als das Sein unter der Rücksicht seiner Akt- und Seinshaftigkeit, d.h. das Sein in seiner schlechthinigen Ausdrücklichkeit (Idealität des Seins), so wird diese Ausdrücklichkeit das Absolute aus seiner Notwendigkeits- und Innenmitte in die schlechthinige Ausdrücklichkeit hinausreißen. Denn das Sein als solches behält ja seine Formalstruktur bei. Sie nährt sich in diesem Falle aus folgenden Perspektiven: *Esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, . . . , primum est et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta secundum quandam modum unita. (1.dist.8.1.1.) Ipsum esse in se praehabet omnia bona subsequencia. (Th,1-2.2.5.2.)*

Diese Ausdrücklichkeit bricht nicht sofort in das Endliche durch, d.h. sie vernotwendigt sich nicht sofort im Endlichen, denn der Akt als solcher, hat, gleichsam in der Abstützung am Wesen seinen Horizont vernotwendigt, so daß sich diese Ausdrücklichkeit innerhalb dieses Horizontes ausbreitend verhalten kann. Damit ersetzt sie ihre Notwendigkeit, von der her sie überhaupt nur als Ausdrücklichkeit verstanden werden kann, nun durch den Verlust ihrer Notwendigkeit, d.h. durch eine vermessene Vernotwendigung. Dadurch verliert sie zugleich ihre durchmessene Angemessenheit als Ausdrücklichkeit in der vermessenen Anmaßung des Aktes als solchen. Nehmen wir die beiden Bewegungen zusammen in ein Bewegungsbild,

dann können wir sagen, der Ausbruch der Idealität des Absoluten, d.h. des Seins in seiner Alehaftigkeit, besagt vom endlichen Sein her gesehen, Verfestigung des Horizontes des Aktes als solchen und Ausbruch des Wesens aus dem Sein. Das Wesen verliert seine Empfängnistiefe, die nur vom Einbruch des Aktes selbst zu verstehen ist, der auf seinem notwendigen Seins-Sinn hin aus ist. Dieser Seins-Sinn ist nun weggefallen, so daß das Wesen nur noch in seinem Setzungshorizont "erhalten" bleibt. Denn dieser Setzungshorizont konnte, wie wir es in unserer Phasenstruktur sahen, als das Anderseitige-gegenüber des Aktes als solchen in seiner De-se-haftigkeit gesehen werden.

Dieses Bewegungsbild eröffnet aber gerade, indem es nun konsequenter Weise weitergeführt wird, eine neue Perspektive des Seins, nämlich die Perspektive in den eigenartigen Zusammenhang der Notwendigkeit und Idealität des Seins in der Krisis des Wesens, das den Akt, falls es recht gesehen wird, in dieser ihm eigenen Krisis des Sich-notwendigmachens bewahrt.

Die Versuchung hat sich also als raum-erschließend erwiesen, indem sie ihren stationären Umkreis, den endlichen, entfaltet. Indem die Gründe des endlichen Seins in die Versuchung selbst eingetreten sind, haben sie also von aller Anfang an, indem sie sich in ihrer Abirrung bewegten, zugleich auch eine innere Raumatiefe des Seins erschlossen, da sie sich immer in der jeweiligen Situation von ihrer Formalstruktur her interpretiert haben und das mußten. Durch ihre Formalstrukturen bewahrte das Sein gleichsam auch in der Versuchung seinen Notwendigkeitscharakter in der Erschließung einer neuen, ihm eigenen Raumatiefe.

b) Umriß des anthropologischen Horizontes aus seiner ontologischen Wurzel: Sein und Geist.

Wir sagten, daß der Menscheng Geist den konkreten Akt in seinen ideellen Horizont hinein nur dann durch- und ausschwingen kann, indem er das Nichts bildet. Weil er den Seins-Sinn in seine absolute Reinheit hinein verfolgt, muß er alle Affiziertheit vom Anderen her ausschließen und dieses Andere ist im Bezug

auf das Sein als solches Nichts.

Indem der Menscheng Geist dieses Nichts ausschließt, muß er es aber irgendwie in sich bilden, um es auszuschließen; der Mensch muß an seine eigenen Grenzen gehen, sich als Mensch erfassen, d.h. dahin erfassen, daß er Mensch ist. So erschwingt er den ideellen Horizont des Aktes als solchen. Sich von daher erfassen, daß er überhaupt Mensch ist, heißt aber sein Wesen vom Sein abheben und indem der Mensch diese abstractio vollzieht, erfährt er sich von seinem metaphysischen Ort her auf alles Seiende hin ausgespannt. Diese Ausgespanntheit ermißt sich am Horizont des Aktes als solchen. Diese Ausgespanntheit gründet und ergründet sich in seiner Angewiesenheit, weil wir sagten, daß es gerade nicht angeht, den Akt als solchen in sich selbst zum Stehen zu bringen, was dann geschieht, wenn der Mensch im Erschwingen des unendlichen Horizontes sich gleichsam an seinen Wesensgrenzen abstützend festhält und so dem unendlichen Akt als solchen die Krisis seines Wesens raubt, aus der heraus sich seine Ausgespanntheit in die Angewiesenheit versteht: oder von der her sich, im Verfolg des Seins-Sinnes in seiner Notwendigkeit, der unendliche Akt im Hinsein auf das Absolute verendlicht: d.h. "durch" das Wesen verwirklicht. Aus dieser Angewiesenheit in der Ausgespanntheit erfährt sich der Mensch als Seiender unter Seiendem. Der Seins-Sinn "des Seins" selbst zieht also den unendlichen Horizont gerade dadurch in die Krisis, daß er ihn auf seine Notwendigkeit hinsieht. Das aber heißt ihn als unendlichen Horizont wahren.

Mit dieser kurzen Überlegung tritt aber das bisher Gesagte in ein ganz neues Licht und erweist sich zutiefst als einen anthropologischen Horizont erschließend, indem sich die Versuchung als eine im Feld von Sein und Geist zu verstehende legitimiert. Unser metaphysischer Ort zeigt sich als der maßgebliche Ausgangspunkt unserer Untersuchung, von dem her sich die Möglichkeit einer Versuchung in diesem Rahmen allererst erfahren läßt. Von dieser neuen Tiefe her sind unsere bisherigen Gedanken zu konzipieren, sonst kann das Folgende nicht verstanden werden.

Aber gehen wir weiter. Wir sagten bei der Analyse der zweiten Weise von Aufgabe, daß das Sein sich auf sich selbst hin aufgeben würde. In dieser Aufgabe auf sich selbst hin erweist es sein Vermögen zur Einheit. Dieses verfolgt sich im Seins-Sinn selbst zu seinem Ende, indem der Akt als solcher sich verendlicht und der Geist in seinem vermögenden Durchschwung in den ideellen Horizont des Seins hinein auf sich selbst zurückgewiesen und in seine Rückkehr zu sich selbst verwiesen ist. D.h., daß das Sein im Ausschwing des endlichen Geistes in den ideellen Horizont seine Macht dadurch offenbart, daß es den, das Nichts bildenden Geist in dem Abstützen an seiner Wesensgrenze löst, ihn aus der gewissen Befestigung befreit und in seine Notwendigkeit verweist. Der Akt als solcher vernotwendigt sich, indem er durch das Wesen seine Not im Hinsein auf den absoluten Grund wendet. Das Sein nötigt also den endlichen Geist in seine Notwendigkeit hinein, obwohl alle Notwendigkeit im Geiste ist. Die Notwendigkeit nötigt also, das Sein auf seine Idealität in den Raum des Sich-festigens zu verfolgen um im Verfolg der Nötigung die Notwendigkeit selbst zu erhellen. So wendet das Sein die unwesenhafte, haltlose Fremdheit im Erschwung des ideellen Horizontes innerhalb desselben durch seine Geistmächtigkeit. Die Geistmächtigkeit des Seins ist also Geistermächtigung und Geistesmacht.

Da das Sich-notwendigmachen des Seins als solchen durch das Wesen geschieht, ist das Wesen der Raum, in welchem das Sein gleichsam das Nichts von sich weghält und sich fest-hält. So ist das Wesen das Bergende, das das Sein in seinen Seins-Sinn, in den Raum der Notwendigkeit läßt. So verläßt also das Sein das Wesen, indem es sich auf das Wesen verläßt. Das Sich-verlassen auf das Wesen ist aber das Verneinen des Seins selbst, indem es sich selbst widerspricht und in seine zweite Ungeborgenheit tritt, die wie wir sahen, als Ungeborgenheit bergend ist: bergend auf den absoluten Grund hin, weil der Akt als solcher sich in der Festigung auf den absoluten Grund hin seine bergende Ungeborgenheit erschließt. Da er aber, weil er seine universale Aktualität selbst aufgegeben hat, in seiner

Geborgenheit sich selbst und überhaupt verborgen ist, so ist seine Festigung zugleich auch ein Heraustreten aus dieser Verborgenheit in die Unverborgenheit. So ist die Ungeborgenheit des Seins als geborgenes aus dieser Verborgenheit auf die Unverborgenheit hin aus. Ja, es ist schon selbst von seiner Festigung her in dieser Unverborgenheit.

Weil nun die Notwendigkeit selbst im Geiste liegt, so vollzieht sich das Verwiesensein des Geistes auf sich in der Rückkehr als Klären der Unverborgenheit des Seienden im Raum der Ungeborgenheit.

Erst im Verfestigen an den Wesensgrenzen wird die Unverborgenheit zur Nacktheit. Dieser Nacktheit entspricht die Verfestigung des Wesens in seinem Setzungscharakter und der Ruin der Existenz als Faktizität. Die Unverborgenheit wird dann zur Außerlichkeit des Seins und die Ver notwendigung vollzieht sich in einem steten Vervollkommen der Nacktheit zur Durchschaubarkeit, weil die Empfängnis im Wesen und dadurch die echte Verborgenheit des Seins im Raum des Wesens selbst verlorengegangen ist¹⁷⁾.

So hat sich also die Bewegung der Verendlichung des Aktes als solchen auf der einen Seite mit der Erfassung der Endlichkeit des Menschengeistes selbst identifiziert und selbst als ein Interpretationsfeld gezeigt, das im Verfolg der Versuchung die Perspektiven des Seins auf seine Idealität und Notwendigkeit erweitert und zugleich, gerade im Aufzeigen dieser Perspektive, das Verhältnis von Sein und Geist in das einer neuen Situation gerückt hat.

c) Die plastische Interpretation der Gründe in Realität, Idealität und Bonität. Allgemeine Entfaltung.

Nun wollen wir das Wesen aus der neuen Perspektive näher ins Auge fassen.

Vom Akt als solchen im Horizont seiner Wesenskrisis haben wir die neue Perspektive der Notwendigkeit und Idealität des Seins im Verfolg unserer versuchten Versuchung erschlossen.

17) Von hier scheint sich die pervertierte Form der Psychoanalyse zu nühren.

Weil das Wesen seine eigene Krisis hat, werden wir uns nun diesem Wesen als einem ausgebrochenen in seiner neuen Krisis zuwenden und die Perspektive ermitteln, die das ausgebrochene Wesen selbst erschlossen hat.

Ausgebrochen ist es deshalb, weil der Akt als solcher sich emanzipierte und damit den Blick für die Notwendigkeit und Festigung des Seins-Sinnes verstellte und das Sein selbst entstellte. Unsere nun entstehende Frage wird das Wesen in seinem Setzungshorizont erfassen müssen. In diesem Setzungshorizont wird das Wesen vom Absoluten gesetzt.

In unserem Bewegungsbild, in welchem wir die Idealität des Seins als eine aus dem Absoluten ausbrechende erfaßten, ist die Realität des Absoluten noch gewahrt. Das Absolute als solches hat deshalb noch gar nicht verschwinden können, weil die Emanzipation des Aktes nur die negative Bewegung des Hinseins auf den absoluten Grund vollzog und diesen zumindest noch als Realität und zwar als positive Realität hat wahren müssen. Dadurch konnte die negative Bewegung als solche erhalten und belebt bleiben. Die Herausstellung des Seins in seine Idealität, d.h. in seine Als-haftigkeit war gerade dadurch auf die Realität des Seins hin verwiesen.

Weil in der Idealität das Sein als solches heraustretet, mußte die Realität, um die Bewegung als solche überhaupt in Fluß zu bringen das "An-sich" des Seins selbst sein. Der Ausbruch konnte sich nur aus einem An-sich vollziehen, das ein Bei-sich des Seins sein mußte. Und weil die Gründe in ihrem Grundsein selbst im Vollzug der Versuchungsbewegung gleichsam aufgebraucht, aber als Gründe nicht verbraucht wurden, so blieb nichts anderes übrig, als daß sie in der Realität selbst zusammenflossen, um sich so der Verpflichtung des Notwendigkeits-sinnes des Seins, von dem her sie erhellbar sind, zu entziehen. Sie konnten das, weil primär der Notwendigkeitscharakter des Absoluten gefallen war, so daß sie nur als Grundweisen des Realitätscharakter erscheinen konnten.

Das ausbrechende Absolute konnte nun nurmehr als ausbrechende Realität gesehen werden, die aus ihrem Bei-sich und An-sich nicht mehr zu einer echten Entfaltung der Gründe des endlichen Seins vermögend war, weil sie ihre Idealität und Notwendigkeit

verloren hatte, weil die Krisis des Wesens nicht gewahrt wurde, in welcher und durch welche vom Zielgrund der Notwendigkeit her das Sein aus der Idealität in den Raum seiner Notwendigkeit einfließen konnte.

Das Wesen in seiner eigenen Krisis offenbart seinen Setzungscharakter in eigentümlicher Weise: nämlich in einem Bei-sich-selbst-sein. Dieses Bei-sich-selbst-sein zerstört die innere Fremdheit des Wesens nicht, sondern legitimiert sie geradezu in ihr. Das Bei-sich-selbst-sein des Wesens ist das Charakteristikum seiner Fremdheit. Als solche zu sich selbst gehaltene Fremdheit wird das Wesen offenbar, wenn wir es aus der Verfestigung des Aktes als solchen erfassen, ~~klar und deutlich~~. Das Wesen ist eben nichts als real. In dieser seiner bloßen Realität, in der durch die Setzung strukturierten Einigkeit, ist es aber vom Absoluten gesetzt. Es hat aus dieser seiner Realitätsverfaßtheit den Charakter der realen Unmittelbarkeit des Absoluten an sich. So erschließt es notwendigerweise, indem es ausbricht eine neue Perspektive, nämlich die der Realität: und weil die Realität in Bezug auf das subsistierende Sein der Ausgang für die Seinsbewegung in die Idealität und in die Notwendigkeit des Seins ist, so müssen also Idealität und Notwendigkeit auch einen, von der Pseudoursprungsbewegung einer falsch erschlossenen Realität ^{her} ganz anderen Accent bekommen als es der ist, der ihnen ursprünglich zu eigen ist. Das ausgebrochene Wesen interpretiert den Realitätsraum, indem es mit dem Sein zusammenfließt; weil nichts mehr als die Realität des Absoluten übrigbleibt, die in ihre Unmittelbarkeit ausbricht, wird sie sich wohl im nur realen Wesen am Unmittelbarsten manifestieren. So wird das Wesen aus der ~~ihreigenen~~ Krisis vermögend zu einer Interpretation dieser Realität, die einfach zerbrechen muß, weil das Wesen den Empfängnischarakter verloren und in seinem Setzungscharakter vernotwendigt hat. Somit werden Realität, Idealität und Notwendigkeitsmoment ^{des} des Seins (Bonität) erst dann in ihrer Eigentlichkeit erfaßt sein, wenn sich eine neue Situation auf eine neue Seinstiefe hin konstituiert hat, in welcher, von der Notwendigkeit, d.h. der Bonität her, das Wesen als das empfangende und fruchtbringende gesehen wird und der Breiten- und Tiefenhorizont der Idealität vom Seins-Sinn der Bonität her gedeutet wird. Da aber diese neue Situation

eine Wesenssituation sein muß, wird sie aus der Begegnung mit dem Nichts entspringen müssen, dem das Sein gegenüber seiner Macht erweist, indem es sich vernetwendigt: aus seiner Idealität in die Bonität hinein.

Die Begegnung mit dem Nichts ist Wesenssituation, d.h. Aufbruch der Seinstiefe. So wird aus der Endgültigkeit der Versuchung diese Situation von Sein und Geist sich als Situation auf die Bonität hin erweisen.

Weil aber die Versuchung einen neuen Umkreis des Seins erschließt, wird sie in der Begegnung mit dem Nichts wohl ihren eigentlichen, weil vorläufigen Zielgrund finden, von dem aus sie dann in ihrem vollen Umfang gesichtet werden kann. Diese Situation muß aber irgendwie hinter uns liegen, weil wir uns von aller Anfang an in der Krisis des Wesenshorizontes befanden, der uns auf die Anfälligkeit gegenüber der Versuchung verwarnte und sich selbst im Laufe der Untersuchung als von der Notwendigkeit des Seins her erhellt manifestierte. Wir müssen also in dieser neuen Situation gestanden sein, die uns erst dazu ermächtigte überhaupt eine radikale Analyse der Versuchung in Angriff zu nehmen. In dieser Ermächtigung hat sich die Situation schon zu Beginn als eine Situation von Sein und Geist ausgewiesen: weil es dem Menschengeist eigen ist, den Durchschwung in den ideellen Horizont zu vollziehen und weil dieser Vollzug zutiefst mit einem Aufbruch der Endlichkeit verbunden ist, die nur vom Verhältnis von Sein und Wesen echt begriffen werden kann. Die Phasenstruktur erhellt ja als Verendlichungsstruktur. Damit erweist sich die Versuchung als Krise der Endlichkeit und verweist von daher in einen anthropologischen Horizont.

Wir wollen die Entfaltung von Realität, Idealität und Bonität als die "plastische Interpretation" der Gründe bezeichnen. Aus unserer Untersuchung möge vor allem die Eigenart der Ermittlung des Raumes der Realität beachtet werden.

d) Wesen und Realität. Die Verbildlichung des Nichts und das falsche An-sich.

Daß sich der Akt als solcher in sich verfestigt heißt, daß sich der Mensch im Durchschwung in den ideellen Horizont in diesen

verliert, weil er sich an der Wesensgrenze festhält und im Setzungsraum des Wesens sich abstützt. Er schließt das gebildete Nichts nicht aus. Er verplastiziert es und macht es zu seinem Widerpart. Weil nun der Mensch seine Transzendenz aus der Welthaftigkeit seiner leiblichen Realität vollzieht, d.h., weil dieser Transzendenz der Index der Sinnlichkeit zukommt, so steht der Geist in der großen Versuchung einer Verbildlichung des gebildeten Nichts, bei dem er "sich aufhält", weil er nicht mehr von seiner Notwendigkeit durch das Wesen in den Tiefenraum der Bonität geführt wird. Das alles ist nur deshalb möglich, weil der Setzungscharakter des Wesens in seiner Unfruchtbarkeit die Empfängnis und die eingerichtete Offenheit in eine neutrale Indifferenz hinein absorbiert hat. Die Verbildlichung des Nichts als eine Art Verplastizierung kommt also davon her, daß der Akt in seiner Idealität verfestigt, sich seine Pseudosubstanz ermächtigt, d.h.: Ausbrechen des Wesens in seinem Setzungscharakter und Ausbruch des Wesens besagt Ausbruch der Realität als Epiphänomen des Bei-sich des pervertierten Wesens in seiner einigen Strukturiertheit vom Absoluten her. Diese vier Phänomene sind nicht voneinander zu trennen.

Aber wir können die Betrachtung vertiefen, wenn wir bedenken, daß die innere Fremdheit des Wesens in seiner Fremdheit "bei sich" im Durchgriff auf das Außerste Ende sich als unendliche Möglichkeit unendlich vieler welthaften d.h. körperlichen Formen erwiesen hat. Die materia prima als Ermöglichung von Welt überhaupt, hatte durch die Form ihren eigentlichen ontologischen Ort bekommen.

Indem das Wesen sich in seiner Setzung vernotwendigt und sich in seinem Ausbruch die Realität ihren neuen Raum erschließt, erhält, aus der ontologischen Perspektive her, die Welt ein ganz neues Gesicht. Das Sich-festhalten an der Wesensgrenze wird zu einem Sich-festhalten in der Welt einerseits, der die Verflüchtigung in die Idealität andererseits gegenübersteht. Das Wesen, das nun gleichsam dem Menscheng Geist an sich hält und damit pervertiert, hält ihn auch bei der Welt. Das Wesen hält ihn beim Nichts, weil das Wesen die Sinnreinheit des geistigen

Durchschwunges nicht mehr garantiert. In der Lähmung der geistigen Dynamik, dem Nichts als Gegensatz gegenüber, macht, durch die ihm eigene Fremdheit, das Wesen das Nichts zum "Anderen", d.h. zum Etwas: zu einem Etwas, das dazu gehört. und in Pseudohörigkeit dem Sein dient.

Dieses Dazugehören "legitimiert" sich auf zwei Wegen: Einmal aus der einigen Strukturiertheit des Wesens, dem die Fremdheit angehört. Dieses prope nihil, wie es Augustinus nennt, ist jetzt die Ermöglichung einer Verplastizierung des Nichts. Es ermöglicht das Nichts als Nachbarn. Zum andern aber legitimiert es sich von daher, daß das Wesen sich selbst noch immer von seiner Formalstruktur als das "Wo-durch" des Seins im Verfolg seines notwendigen Seins-Sinnes interpretiert. Deshalb ist es nun notwendig, daß der Menscheng Geist sich im Nichts badet und "läutert", damit er dann um so "reiner" aufsteigen kann.

Da er nun die Welt in seiner Leiblichkeit erfährt, so wird er sich gerade im Pseudotranszendieren an seine Leiblichkeit halten und sich in ihr verfestigen, ja er wird sie aus dem Wesenshorizont als die schlechthinige Realität, das unmittelbare An-sich und Bei-sich, d.h. als Pseudomöglichkeit der "Unendlichkeit nach unten" deuten. Die Ausdrücklichkeit des Leibes hat keine Tiefendimension mehr, sie wird zur Nacktheit: das entsprechende Phänomen zur Unendlichkeit nach unten; was die Wurzel der modernen "Leibeskultur" zu sein scheint.

Die Notwendigkeit des Seins rückt, von einer neutral-indifferenten Essenz her gesehen, immer mehr in die Äußerlichkeit einer schematisch-blassen Notwendigkeit der Faktizität.

Indem nun der Notwendigkeit diese Sphäre zugeordnet ist, bleibt sie in ihr schon von daher verfangen, weil sie ihre Formalstruktur dahin verweist. Da das *causare* als *dare esse* in der Notwendigkeit des Seins verwurzelt ist, diese aber gänzlich verlorengegangen ist, so muß das Kausalprinzip seinen Wurzelgrund in jener äußeren Sphäre der Faktizität erheischen, in dessen künstlichem Spannungsfeld es lebt.¹⁸⁾

18) Von hier wären die modernen Fehlinterpretationen des Kausalprinzips zu untersuchen.

Die Welt hat vom ausgebrochenen Wesen her in der Atmosphäre der Realität und zwar einer, durch den Ausbruch als "Überschüssig" vermerkten Realität einen neuen Charakter erhalten: den Charakter des Bei-sich-selbst, dem der ausgesetzte ideelle Horizont gegenübersteht. In seiner Fremdheit sehnt sich nunmehr der Akt nach dieser plastischen Bei-sich-haftigkeit, die sich als die nicht verströmende Realität plastisch manifestiert¹⁹⁾.

Auf der anderen Seite hat sich der Akt als solcher gerade durch die Emansipation „seiner Idealität“ in eine Pseudonotwendigkeit ermächtigt, so daß die nunmehr in ihrer Realität aufbrechende Welt ihm als die zu interpretierende Urgegebenheit und Aufgabe, als "Leistungsaufgabe" gegenüberliegt.

Die Nichtteilhabe am Sein versucht nun zum letzten Schritt, nämlich zu einer Aeternisierung der Welt in ihrer Prozessualität. Sie wird zu dem Ungeheuer "Natur". Als solche hat sie zwei Seiten. Sie ist einmal in ihrer absolut mißdeuteten Form die, von ihrer Setzung her gesetzmäßig zu bewältigende Natur, die dem Geist in ihrer absoluten Bindeutigkeit, sie hat ja ihre eigene Krisis, gegenüberliegt.

Auf der anderen Seite ist sie der dunkle Grund in seiner Prozessualität, der aus sich Faktizitäten d.h. sich selbst hervortreibt. Damit aber wird der Geheimnischarakter dieses unechten Geheimnisses nur zum Ausgleich der Unfruchtbarkeit der Gesetzes- und Definitionsfunktionen herangesogen²⁰⁾.

Aber auch die Überschüssige Realität ist schon grundsätzlich überwunden und zwar von innen her. Denn das sogenannte Naturgesetz, das zutiefst in der Andersheit des Wesens gründet, erschließt den Raum der Realität in seiner Zusammenballung ganz leicht in einer mühelosen Auffächerung und prozeßhaften Errechnung. Denn das Wesen hat ja den Raum der Realität eröffnet und hat ihn als solchen immer, vom mißdeuteten Setzungsansatz her gesehen, als einen naturgesetzlich d.h. nun schichtig-durchstrukturierten erschlossen.

19) Was wieder aus dem Setzungscharakter des Wesens erhellt.

20) Wird die Realität vom Wesen her verstanden, dann erhellt von hier auch das neue Weltverständnis, das durch diese ontologische Situation gegeben ist.

D.h., es hat auch die Realität in ihrer Eigentlichkeit eine Mißdeutung erfahren. Realität erschließt sich folglich in schematischer Auffächerung.

Die weiteren Untersuchungen werden uns zeigen, wie diese Realität notwendigerweise auseinanderbricht, weil das Naturgesetz von der Konkretion absieht und sich die Realität in diesem Naturgesetz festigen muß, weil die innere Festigkeit dem sich-selbigen Charakter des Wesens formalstrukturell eigen ist. Das Ende muß das Durchscheinen des verplastisierten Nichts sein, das aber in dieser letzten Phase sein plastisches Gesicht verliert, weil das Wesen sich in der Verplastisierenden Kraft im Verfolg seiner Veranachung erschöpft hat. Darin aber kündigt sich die neue Situation als eine echt essentielle an.²¹⁾ Indem der Akt als solcher das Wesen aus sich entspringen läßt, unterscheidet er sich in sich selbst um zu seiner Einheitsnotwendigkeit zu kommen. Er tritt in das Wesen ein, das Wesen empfängt, begrenzt ihn, der Akt verendlicht sich und nimmt die Andersheit des Wesens ganz in seine Einheit hinein, weil das Wesen die Vermittlung dieser Einheit ist. In dieser Einheit schwingt das Wesen irgendwie aus und swar ist das der Ausschwingung der Einheit des Aktes selbst, denn es liegt in der Wesenhaftigkeit des Wesens selbst nur um des Seins-Sinnes willen zu sein, so wie es im Seins-Sinn des Aktes liegt, das Wesen als solches im sich-verendlichenden Einschwingung nicht zu vernichten. In der positiven, erfolgten Einheit selbst, sind also Sein und Wesen in Realitätseinheit, als dem Moment des Fertigseins, das sich selbst nicht aus der Verendlichungs- und Phasenstruktur erklären läßt, sondern als positiver Durchgriff des Absoluten gesehen werden muß.

Bricht aber das Wesen aus, so muß mit der Erschließung des Realitätsraumes auch jener Raum der plastischen Mittheftigkeit der Seinskonstitutiva im An-sich als Totalraum dieser Konstitutiva selbst sich legitimieren. Sein und Wesen müssen verschmelzen. Aber diese legitime Einheit, kann sich gar nicht

21) Hier scheinen wohl die Wurzeln für die Entwicklung der Modernen Naturwissenschaft und Technik zu liegen. Wir werden im letzten Abschnitt noch darauf zu sprechen kommen.

mehr als solche erweisen, weil sie ihre spekulativ zu ermittelnde Grundverständlichkeit verloren haben.

Einmal deswegen, weil ihr Grundraum den wir in der Phasenstruktur klärten, durch den Verlust der Positivität des Absoluten zusammengefallen war und alle spekulative Durchlichtetheit verdunkelt wurde. Das geschah, weil die spekulative Durchlichtetheit der Gründe nur aus der Tiefenbewegung des Seins in seinen Notwendigkeitsraum in ihrer Reinheit und wesenhaften Strenge gewahrt und ausgehalten werden konnte. Somit können die Gründe nur noch als blasse, dünne Konstitutionsstrukturen beibehalten werden.

Zum anderen war die Grundverständlichkeit auch von daher verlorengegangen, daß sich die Notwendigkeitsdynamik als solche in den Vordergrund und aus der Tiefe in die Oberfläche verschoben hatte. Denn die, von der Perversion des Wesens gespeiste Realität absorbierte die Spannung der spekulativen Grunddurchlichtung in die Verdinglichung und Versachlichung. Diese Verdinglichung der Gründe kann aus der, dem Wesen eigenen positiven An-sichhaftigkeit und selbigen Bezogenheit gespeist werden, denn das Wesen läßt den Akt "in die Realität im Mitschwung ausschwingen".

e) Das im Seinsbezug erschlossene Wesen (Duns Skotus).

Die "Welt"-bedeutung der Realität.

Wir müssen nun auf eine Frage eingehen, die geschichtlicher Natur ist, jedoch ursprünglich aus dem eben aufgerollten Horizont gestellt werden muß. Wie erfaßt man wohl die Wesensanalyse des Duns Skotus aus dem Horizont der Setzung, von dem wir doch immer die Lage zu erfassen versuchen²²⁾.

Bekannt ist, daß Duns die Essenzanalyse bis auf die Spitze getrieben hat, auf eine Spitze, ^{die} falls sie recht verstanden ist, nie und nimmer mit einem Ausbruch des Wesens aus dem Sein verwechselt werden darf.

Wenn wir die Position des Duns in unserer ontologischen Umkreiserhellung zu erfassen versuchen, dann müßten wir sagen, daß er zum ersten Mal das Phänomen der Eigenkrisis des Wesens

22) Vgl. dazu vor allem Etienne Gilson: L'être et l'essence, Paris, J.Vrin, 1948. Ebenda S.121 ff.

und das Wesen aus dieser Eigenkrise erfaßt hat. Duns hat aber niemals dem Wesen eine Pseudoaktualität unterschoben, die es zu einer, in der Prozessualität aufgehenden *Natura communis* degradiert. Wird nur immer der Blick auf die Positivität des Seins gewahrt, dann kann niemals der Irrtum entstehen, der innerhalb der Phasenstruktur zu einer Dehnung und damit zu einer Verfestigung der gleichsam einander gegenüberliegenden Ausgangsfigurationen führt. Das Wesen in seiner Eigenkrise vom Setzungscharakter her beleuchtet besitzt jene Indifferenz, die eine gleichsam raumhafte Erschließung der Wesenswelt bedeutet. Die raumhafte Wesenswelt wird gar nicht erfaßt, wenn nicht der Akt als solcher mitverstanden, d.h. wenn ihre Erschlossenheit nicht von der Notwendigkeit des Seins her gesehen wird. Die Analyse des Duns gründet unserer Ansicht nach gerade in einem Aushalten und Ausstehen des Wesensraumes, der in seiner echt verstandenen Eigenkrise ausgestanden werden kann, im Verfolg des positiven Seins-Sinnes des Aktes im Hinsein auf den absoluten Grund. Wenn eine echte Analyse des Duns möglich ist und zwar eine, die ihn aus dem Ganzheitsraum der großen ontologischen Versuche sieht, dann nur, so meinen wir, die Analyse vom metaphysischen Ort aus, den wir hier aufgerollt haben. Dann aber ist Duns nicht der Gegenpol des Thomas, sondern dem Doctor Angelikus als Doctor Subtilis eng verbunden. Wird er als Doctor Subtilis nicht nur wegen seiner tiefen Analysen verstanden, sondern vom Wortsinn *subtilis* = *sub-textilis* = feingewebt, dann können wir sagen, daß er der Meister der essentiellen, d.h. wesenhaft-horizontalen Verwobenheit des Seins ist.²³⁾

23) Man behalte auch immer im Auge, daß sich "Welt" grundsätzlich auf die Essenz hin kritisieren läßt und was für eine eminente Bedeutung die Essenzanalyse des Duns für ein ontologisches Weltverständnis bedeutet. Das kann man dann erst recht beurteilen, wenn man die ontologischen Grundlinien für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft in der Metaphysik in der Wiederholung gezogen hat und bedenkt, daß unsere heutige Situation zutiefst Wesenssituation ist.

Die Gegenwartsbedeutung dieser Philosophie erhellt vor allem im Kapitel über die Individualontologie, wo wir die Bildlichkeit des Denkens in ihrem essentiellen Grundverhältnis zu entfalten versuchen. So führt uns gerade die Metaphysik in der Wiederholung zu einer echten Synthese von Thomas und Scotus.

Er versteht das Wesen in seiner Eigenkrise, aus der ihm eigenen Selbigeitsstruktur und seinem Setzungscharakter. Nimmt es uns Wunder, daß er natura als natura deuse bezeichnet?

In ihrem Setzungshorizont hat die Essenz eine gewisse Stationiertheit; dieser Stationiertheit sind wir im Laufe unserer Untersuchung schon öfters begegnet. Der status der Essenz innerhalb ihrer Orthaftigkeit wird im besonderen Sinne maßgebend für das Sein. Was erhellt hier? Die Verschiedenheit des Wesens vom Akt und vom Absoluten als die Ermöglichung des Aktes in der Endlichkeit: denn der status hat, als Verschiedenes vom Akt und vom Absoluten nicht den Charakter der Teilhabe an sich, sondern die Weise einer örtlichen, aufbauenden, weil gesetzten Struktur. Da nun aber mit der Dynamik der Wesensanalyse zugleich auch das ontologische Gepräge von "Welt" aus dem besonderen Umkreis dieses ontologischen Ansatzes miterhellte, wird Welt im gewissen Sinne aufgebaute, strukturierte und spezifisch ge-ortete Welt. Sie erhält einen Strukturcharakter von außerordentlicher Bedeutung. Da aber außerdem die Realität ^{sich} plastisch durch die Analyse des Wesens in ihrer Eigentlichkeit zu erschließen beginnt, so erhellt die resultierende, eigenartige Weltverbundenheit im Realitätsmedium²⁴⁾. Diese Weltverbundenheit des Menschen mit einer aufgebauten und strukturierten "realen" Welt erhellt weiterhin zutiefst den franziskanischen Geist: nämlich die eindeutige Durchgriffenheit der Welt von der absoluten Realität, in welcher Welt sich gleichsam alles auf der Ebene des Gespielen hält. Der "Sonnengesang" des Heiligen Franziskus offenbart kristallklar diese Situation. Auch sein Sprechen mit den Tieren, die eigenartige Geborgenheit im sehr verstandenen "Zu-hause" der Welt, sind von hier ontologisch aus der Erschließung der welthaften Eigenkrise des Wesens verständlich.

24) Hier eröffnet sich eine tiefe Perspektive für die Anthropologie: "Der Mensch als Gespielen der Dinge".

Das ausgebrochene Wesen führt natürlich zum Pseudo-an-sich. Das sind die ontologischen Wurzeln der modernen Naturmystik, der verlogenen Weltfrömmigkeit und der Tierschwärmerei, die vergessen, daß nur einem "essentiell Armen" das Rechte Sprechen mit der Welt gelingt. Aber auch die Armut "ist noch gerettet". Sie wird zur Armut "kategorialer Analysen regionaler Ontologien", die jedes Tiefenraumes entbehren. - -

Von hier ist einzusehen, wie Duns im Hinblick auf den Realitäts-horizont sagen kann: "Simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia. Non capio quod aliquid sit ens extra causam suam quin habeat esse proprium",²⁵⁾

Das Wesen ist der Ort, durch den das Sein seiner mächtig wird, indem es in seiner Idealität das Nichts bildet und es dann im Verfolg seiner Notwendigkeit ausschließt. Betrachten wir nur das Wesen, dann muß gerade von daher, gleichsam vom bestimmten Strukturstatus und Setzungsort des Wesens her, das in seiner Eigenkrise betrachtet wird, "ein bestimmter Horizont des Nichts sich miteinschließen"²⁶⁾. "Non plus deficit nihil ab ente, quam ens illud ponat" (Ox.Lib.IV,d.1,q.1, nn.11-13.) Ohne zu sagen, Duns hätte das Nichts verplastiziert, so liegt doch gerade in jener eigenkritischen Wesensanalyse die ungenere Gefahr einer Verbildlichung des Nichts im ontologischen Umkreis von Sein und Geist. Wir haben das schon im Abschnitt über die Verbildlichung des Nichts zu klären versucht. Indem die innere Seinstiefe dahingehend aus den Augen verloren geht, daß sie im Verfolg des Seinseines nicht mehr in die mittebafte Notwendigkeit ihres Lebens hinein erfahren werden kann, muß das Wesen selber, die Konkretion als Eröffnung der Entschiedenheit des Seins in seinem notwendigen Seins-Sinn übernehmen (Haeccitas durch die Form)²⁷⁾.

25) Op. Oxoniense lib.IV, d.13.,q.1, n.38 und Op.cit. l.IV, d.43., q.1, n.7.

26) Diese Formulierung ist stark accentuiert.

27) Aus der Setzungsbewegung wird die Schichtung der Einsetzung des Wesens möglich (Schichtung als Aufbau).

Weil aber durch die Staffelung der Formen der Horizont der Eigenkrise des Wesens überhaupt auf seine Spitze in einer Art Selbstentschließung getrieben wird, muß, wenn auch nicht ausdrücklich, eine immer dynamisiertere Sphäre des Nichtshorizontes sich anlagern und die Konkretion umlagern. Damit beginnt sich jedoch die erschlossene Bildlichkeit der Welt, die sich aus der essentiellen Sicht eröffnet, von innen her abzuschneiden²⁸⁾. Das sind die großen Versuchungen, die sich im Umkreis dieser ontologischen Stationiertheit anlagern.

Nun wollen wir noch eine Seite von unserem Ort aus beleuchten. Duns nimmt die Essenz noch einmal auseinander.

Accidens accipitur dupliciter uno modo proprie, alio modo pro extraneo; quando Avicenna inquit quod existentia accidit essentia, ly accidit accipitur pro extraneo, non alio modo, id est non est de quidditate essentiae (Fr. Ant. de Brindisi: *Skotus dilucidatus in II. sent., Naples 1607 S. 54.* Wird von Gilson zitiert).

Indem die Setzung gleichsam aus der göttlichen Allmacht, d. h. der unbedingten Realität heraus geschieht und bis an ihre, sich versteifende Grenze verfolgt wird, gibt gerade von diesem Äußersten plastischen Strukturhorizont: *esse accidit*. Da gerade liegt das *esse* in der Äußerlichkeit, Diese "Äußerste Innerlichkeit" des Wesens bezeichnet Duns als *quidditas*. Damit gleichsam an die Grenze ihrer inneren Verständlichkeit gerückt, - behalten wir unsere Phasenstruktur im Auge -, vollzieht sich in gewissem Sinn ein Umschlag, der einen neutralen Raum erzeugt, von welchem her das Sein nur als *modus intrinsecus* des Wesens und zwar der Washeit des Wesens gesehen werden kann, die gleichsam ^{eine} quidditative Äußerste Innerlichkeit der Essenz in eine Gradualität ihrer modalen Determination zulassen kann. Die Sicherheit dieses Zulassens ermittelt sich natürlicherweise aus dem Setzungsgewicht der Stationiertheit des Wesens, die es im Hinblick auf das Absolute besitzt. Gerade in der sich so langsam erhellenden Einsetzungsdifferenz des Wesens, wird klar, daß sie es im Grunde

28) Das Notwendigkeitsmoment rückt in die Idealität, daher betonte Individualisierung trotz Hervorhebung der Wesensbildlichkeit.

ermöglicht, daß im gleichen Augenblick das Sein als ein modus des Wesens und als dessen Äußerlichkeit und als ihm fremd bezeichnet wird.

Dieser kurze, in seiner Art allerdings etwas schwierige Umriss, möge genügen, um auf die Problematik bei Skotus hinzuweisen. Der Zug unserer eigenen Betrachtungen hat uns selbst dazu geführt. Es ist uns dabei nicht darum gegangen, Skotus von Thomas d.h. den geschichtlichen Skotus vom geschichtlichen Thomas direkt her zu verstehen, das wäre ein völliges Mißverständnis. Wir wollten auch den einen gegen den anderen nicht ausspielen, denn dann hätten wir gerade den ontologischen Umkreis in seiner Stationiertheit, bei dem wir uns doch im Verfolg der Versuchung aufzuhalten haben, verlassen. Sondern es ging uns vielmehr darum, aus unserer neuen Situation eine echte ontologische Analyse zu vollziehen, aus der die Eigenart der jeweilig erstellten Struktur erhellt und von der her wir auch die neue Umkreiswelt abstecken können, die durch den Verfolg dieser Situation als echter Horizont erschlossen wurde.

5. Die pseudoessentielle Auffächerung der Wirklichkeitsstruktur in bezug auf den Akt als solchen.

Welche weiteren systematischen Folgen ergeben sich nun aus der eigenkritischen Deutung des Wesens?

Wird das Wesen aus diesem erstarrten Horizont betrachtet, dann leuchtet ohne weiteres ein, daß der Akt als solcher aus seinem ideellen Horizont im Vollzug seiner Durchrichtung nicht das Moment seiner Notwendigkeit erreicht, er bleibt vielmehr vor dem Wesen liegen, oder er hält sich über dem Wesen, weil es ihm ja eignet, als Gleichnis der universalen Aktualität das Wesen aus sich hervorgehen zu lassen. D.h., daß alle Stufung des Seins verschwindet und der, aus der Bewegung des Aktes als solchen in seine Endlichkeit verständliche Ortocharakter des Seienden verblaßt, weil die Dynamik der Anweisung sich punktförmig suscipit und erhärtet. Die essentielle Verknüpftheit des Endlichen in seiner Verwiesenheit im Ordnungsgefüge kann nicht mehr zum Durchbruch

kommen. Die Flexibilität des essentiellen Gefüges wird zur institutionellen Gefügtheit als Setzung. Was liegt näher als der Versuch aus der Einheit des Wesens die Flexibilität, der wesenhaften Verwobenheit in der Welt des Seienden, durch die Setzungsschwere des Wesens zu vereinheitlichen. D.h. mit anderen Worten die Setzung aus dem Horizont ihrer Verwiesenheit in den Seins-Sinn und die Tiefe der erfüllenden Ereignung des Seins in sich selbst zurückzuholen und die Positivität jener Notwendigkeit in einer Mißdeutung der Positivität, aus einer sozusagen selbst ermittelten Setzungsdignität zu deuten. Damit aber verliert die Welt des Seienden die wesenhafte Verwobenheit, sie verliert den echten Weltcharakter. Denn der neuen ermittelten Pseudoeinheit bleibt, weil sie im Wesen selbst ihren erheischten Ort hat, keine andere Richtung als jene, in welcher das Wesen selbst rückläufig seinem Setzungsvollzug nachgeht, denn darin erfährt es seine Bestätigung. Der Rückverfolg der Setzungsrichtung kann von seinem Wesen her gesehen nie und nimmer jenen Flüssigkeitscharakter an sich haben, den wir beim Akt aufgedeckt haben, denn dann würde sich das Wesen nicht mehr aus seiner formalstrukturellen Verbundenheit an seine Eigentlichkeit interpretieren und damit wäre jeder "Versuch" ausgeschlossen. Die Kontinuation dieser neu vermittelten Einheit muß im Wesen ansetzen und da sie wegen des Setzungsgewichtes dieses Wesens die Setzungsbewegung rückläufig nie zu Ende erschwingen kann, ohne aus dem Setzungsgewicht die Wichtigkeit der Bewegung zu schöpfen, so muß sich die Bewegung in einer jeweiligen Verfestigung überschlagen: Das Wesen kann sich nur versetzen. Damit geht jedoch alle Weichheit und Flexibilität verloren. Die Einheit kann sich nur unter dem Schwergewicht der Setzung ereignen. Dieses Schwergewicht hat sein Gewicht schon vorher verloren und so bleibt es nur als Bedeutsamkeit der Setzung zurück. Da aus der Setzung selbst eine wesenhafte geortete Zusammenführung des in der Setzung gemeinten erhellt, so kann die Bedeutsamkeit im Rückvollzug der Setzungsbewegung nur als jeweilige Setzung verstanden werden. Weil nun das Wesen, um das alles mit-vollziehen zu können, sich in der Wesenhaftigkeit seines Wesens gleichsam mitführen muß, so

bleibt der Ganzheitscharakter trotz der Jeweiligkeit der Setzung erhalten. Dieser Ganzheitscharakter, der sich in der Positivität der, in ihn zusammengefaßten jeweiligen Setzungsstrukturen erhält, ist der große Versucher und Anreger der philosophischen Pseudokonstruktion, die nichts anderes als eine unfruchtbare und fruchtlose Ermächtigung des Ermöglichungsgrundes der Endlichkeit ist. Sie kann daher nie in die Lebendigkeit des echten Seinsgrundes transzendieren.

Was damit geleistet ist, könnte man die "pseudoessentielle Auffächerung der Wirklichkeitsstruktur" nennen.

Wir müssen hier wieder bemerken, daß sich diese Auffächerung nur vom Akt als solchen, d.h. von der Idealität des Seins her interpretieren läßt. Die Möglichkeit einer scheinbaren Für-sich-interpretation aus dem Eigenhorizont im Verlauf der philosophischen Versuchung erhellt aus dem Raum, der aus dem ontologischen Abstand der Eigenkrisis des Wesens von seiner notwendigen Erleuchtung durch den Akt resultiert. Daraus wird jedoch die Dynamik als eine, zu einem guten Teil vom Wesenshorizont her dirigierte und belebte offenbar.

Betrachtet man das, dann wird ohne weiteres einzusehen sein, daß die Fülle der in diesem Raumabstand gedrängten, möglichen Versuche, sich immer wird vom Akt als solchen und auf ihn hin erschließen lassen.

Wie wird sich also die pseudoessentielle Auffächerung der Wirklichkeitsstruktur in den dadurch neu erschlossenen Horizont des Seins selbst hineininterpretieren?

Sie wird einmal den Horizont der Realität aus ihm erschließen und zwar deswegen, weil das Wesen im Rückverfolg seiner Setzungsrichtung sein Bei-sich als nur "Reales" mit sich führte. Weil es jedoch in seinem "nur real", einmal dem Seinsakt irgendwie entgegengesetzt war, erübrigt sich nun, da die Entgegensetzung nur vom Seins-Sinn verständlich war, die Position des Gegenüber, so daß sich nun die Verendlichung des Artes im Raum des Wesens als ein Zusammenfluß interpretieren kann. Weil die Verendlichungsbewegung nicht mehr aus der Notwendigkeitsmitte des Seins erhellt werden konnte, war damit der konstitutive Sinn der Aktbewegung genommen.

Sieht man diese beiden Momente zusammen, dann wird man verstehen, daß das Seiende nun in seiner Realitätsdynamik gesehen wurde, die zwar eine richtige Seite am Seienden erschloß, aber weil sie sich in der Interpretation eines aus der Notwendigkeit des Seins im Verfolg eines ontologischen Versuches ausgebrochenen Wesenshorizontes bewegte, die echte Durchlichtetheit der Gründe selbst aus den Augen verloren hatte.

Auf der anderen Seite hat das Wesen durch seinen Setzungsbezug zum Absoluten diese unmittelbare Fassung erschlossen, so daß das Wesen selbst nun von dieser Seite den Impuls für die essentielle Aufhebung der Wirklichkeitsstruktur, wie auch für die, diesen Strukturen bindende Plastizität, nämlich die Realität, sich vermittelte. Das Seiende ist somit nichts anderes als ein reales Wesen. Dieses reale Wesen in seiner Realitätsplastik und aktuellen Dichtigkeit, als Einheit dieses Wesens mit dem Sein, ergibt dem Seienden eine fortwährende Ergiebigkeit.

Wird die Realität als das Fertigsein, als An-sich und Bei-sich ~~des~~, im Sinn einer plastischen Dichte des Seienden, verstanden, dann ist doch gerade durch die *essentia realis* jene Kontinuität geschaffen, die in der Bewegung der jeweiligen Versetzung des Wesens durchbrochen schien und sie muß als dieses Fluidum solange bestehen bleiben, bis der Verfolg der philosophischen Versuchung an seinem Interpretationsende, d.h. an der Erschöpfung der Formalstrukturen angelangt ist. Das würde eine neue Sichtung des Wesens aus einer neuen Seinsituation auf die Notwendigkeitsmitte des Seins hin bedeuten.

Die fortwährende Ergiebigkeit des Seins hat die Emanzipation des Aktes zugrunde und zwar des Aktes in seiner Pseudoaktualität. So muß also, will sich das Wesen nur aus dem Eigenraum seiner fortwährenden Ergiebigkeit interpretieren, das Wesen sich immer aus dieser Aktualität interpretieren, so daß die Ergiebigkeit in *ihrem* Ergebnis eine jeweilig aktuelle ist und als aktuelle währt. Das Währen im Sinne des Durchhaltens erschwingt sich die Essens ja andauernd aus ihrer Gesetztheit. Da sie aber diese Gesetztheit im Rückverfolg der Setzungsbewegung in einer jeweiligen Versetzung verfolgt, muß

in dem Maß, als die Dichtigkeit und Intensität des kontinuierlichen Fluidums der Realität abnimmt, ^{sich} eine neue Sprunghaftigkeit bemerkbar machen, nämlich jene, die sich aus der Diskontinuität der Versetzung herleitet und die Aktualität sich nur stoßweise ereignen läßt.

6. Die doppelte Versuchung zur Gewalttat aus der Indifferenz des Aktes.

Wir sahen, daß das Herausfallen des Wesens aus dem Sein einer Verfestigung des ideellen Horizontes des Aktes als solohen, d.h. einer Erhärtung des Seins in seiner Idealität gleichkommt und mit ihr verbunden ist. Deshalb muß gerade auch durch die "währende Ergiebigkeit" der Essenz die Idealität entweder überhaupt ganz absorbiert werden oder in ein Reich der Geltungen entschwinden, die mit dieser Realität nicht viel, d.h. überhaupt nichts mehr zu tun haben. Das bedeutet aber, daß die Welt nach unten hin zu einem Reich der verklumpten Faktizitäten wird, zu einer grauen Realitätsmasse, die nur in der Erschließung des entführten und schichtig versetzten Grundschemas bis an ihre Tiefe erfaßt werden kann. Diese Tiefe als Region einer, im Setzungshorizont erstarrten Welt/wird zum platten Standort. Die Platitude dieses Ortes resultiert aus der horizontalen Schichtung der Versetztheit der Strukturen. Damit fällt das letzte "Wohin und Hinein" weg. Denn die erschlossene Ausgespanntheit der Welt ermöglicht nur die flächige Bewältigung aus der Gewalttat heraus. Denn die Bewältigung der Struktur-schematik hatte ein vorgängiges Sich-abstützen des Menschen-geistes am Wesenshorizont zugrundeliegen. Das jedoch verhindert das echte Ereignis in seiner Notwendigkeitstiefe, so daß das Bewältigen von Welt sich nicht in einem echten, in sich schwingenden Tätigsein vollziehen kann, sondern nur im ständigen Über-sich-hinaus in Tatständigkeit, die einer grauen und blassen Gegenständlichkeit gegenübersteht. Die Stufung der Tat, das, was vollbracht wird, bemißt sich daher notwendig nach der Leistung. Denn in der Leistung ermittelt sich die aktuelle und sich zeitlich stoßweise er-

eignende Zuständigkeit des Aktes im Raum seines Gegenstandes. Da dieser Raum als solcher wegen der Flattheit der Realität gar nicht vorhanden, der Intensitätsgrad des Aktes jedoch unmittelbar zugänglich ist, so ermittelt sich die Notwendigkeit der gegenständlichen Geräumtheit, d.h. in unserem Falle der Aufgabenextensität, nach dem Leistungsgrad des Aktes selbst. Dieser Sachverhalt ist daher leicht als pervertierter Verendlichungsprozeß des Aktes als solchen zu durchschauen.

So hat das Phänomen der Tatständigkeit selbst die Krise des ausgebrochenen Wesens weiter getrieben. Sie entspricht als Tatständigkeit, auf der einen Seite, der fortwährenden Ergiebigkeit der Realität auf der Wesenseite. Und weil sich in ihr der Verfolg der Notwendigkeit des Seins-Sinnes formalstrukturelle erhellt, indem es nämlich den Akt als solchen ~~um~~ diese seine Realität geht, damit er sich überhaupt in seiner Akthaftigkeit halten kann, treibt sie auch in dieser Weise den Verfolg weiter: nämlich den Realitäts-horizont in seiner echten Eigenkrise vom Wesen her recht herauszustellen und sich selbst damit zu Überwinden. *Der Akt* überwindet sich also von seiner echten Struktur her gesehen in einem doppelten Sinn.

Er überwindet sich in der Durchnichtung, d.h. indem er sich widerspricht. Er interpretiert daher seine eigene Selbstaufgabe als die reguläre Durchnichtung. Diese endet jedoch in einer ~~Abse~~ption durch die "Realität des Wesens". Das Immer-weniger-werden des Aktes in Anbetracht seiner Gewalttat ist daher seine ihn versuchende ~~Verdunklung~~, in welcher er meint, gerade um seines Seinsinnes willen in die Seinsvergessenheit treten zu müssen. Damit führt er sich ad absurdum.²⁹⁾

Er überwindet sich aber auch auf sich hin, d.h. er gibt sich selbst: sich in seinem Seins-Sinn auf seinen Seins-Sinn hin auf und daraus überwindet er sich eigentlich irgendwie von sich her. Das Immer-mehr-werden des Aktes in Anbetracht seiner Gewalttat ist nun seine ihn versuchende Erhellung, in welcher er meint, gerade um seines Seins-Sinnes willen sich in seiner Selbstmächtigkeit zu emanzipieren. Damit führt er sich jedoch ad absurdum.³⁰⁾

29) Hieraus resultiert der sogenannte "Selbstvernichtungs-enthusiasmus."

30) Übermenschenenthusiasmus.

Diese beiden Bewegungen gehen immer Hand in Hand. Wir sehen also wieder, wie das Leben einer solchen stationierten umkreiserschließenden Versuchung durch ihre Formalstruktur hindurch in einen wahrhaft ontologischen Raum hinein verweist, von dessen Licht sie lebt, ja von dessen Lichtung her überhaupt erst die Holzwege in den dunklen Wald hineingegangen werden können. Sie werden so gegangen, daß sie raumerschließend auf die Lichtung zurückverweisen und durch ihr Gegangen- und Begangenwerden letztlich die Notwendigkeit der Lichtung selbst offenbaren. Es gäbe keine Holzwege ohne Lichtung. Darauf soll immer wieder hingewiesen werden.

V.

Die Resultation aus der pseudoessentiellen Auffächerung der Wirklichkeitsstruktur.

1. Die ontologische Zeitlichkeit: Auseinandersetzung mit Martin Heideggers "Sein und Zeit". Versuch einer Synthese.

Durch die stoßweise, sich andauernd ereignende Aktualität ist die Zeitlichkeit in den ontologischen Umkreis eingetreten und für die Ontologie überhaupt erst entdeckt worden. D.h. die Sprunghaftigkeit der Versetzung der Essenz hat jenes eigenartige Phänomen des "nach" und "je schon" ins Schwingen gebracht und den ontologischen Umkreis für seine ursprüngliche Deutung mit-aufgeschlossen. Wir sagten, daß der Akt als solcher seinem Sein nach, je schon seinem Ursprung anheim gegeben ist. Dieses "nach" und "je schon", das sich durch die ganze Interpretation der Phasenstruktur als ihre sie unmittelbar aufweisende Strukturgestalt hindurchgezogen hatte, ist im Versetzungshorizont der essentiellen Auffächerung in seine Ausdrücklichkeit getreten. Diese Ausdrücklichkeit konnte jedoch nur deshalb auftreten, weil der volle und ganze Ursprungbesug nicht mehr gesehen wurde und das Anheimgegebensein den Charakter seiner Jeweiligkeit erhielt.

Diese Jeweiligkeit trat, weil es sich ja um die ontologischen Gründe schlechthin handelte, in eine wurzelhafte Bewegung, weil sie als Jeweiligkeit nur aus der wurzelhaften Phasenstruktur und der in ihr waltenden Krisis erhellt werden konnte. Auf diese seine Wurzel und in diesen seinen Grund hinein verfolgt, erweist sich der Bewegungszusammenhang jedoch als dieser Wurzel zutiefst eigentümlich und wesentlich. Denn diese Phasenstruktur als solche und die Durchlichtetheit der Gründe aus dem Horizont der Notwendigkeit hätte gar nicht vollzogen werden können, wenn wir nicht zugleich im Sinnhorizont ~~gleich~~ interpretiert hätten: im Verfolg des Seins-Sinnes des Aktes als solchen. Diesen Sinnhorizont der ontologischen Zeit, wie wir ihn nennen wollen, umschrieben wir äußerlich mit dem "nach" und "je schon". Aber wir können nun tiefer eindringen, wenn wir das Ganze in unserem festgelegten Horizont des Menschen betrachten. Dort sahen wir, wie sich das Phasenstrukturgefüge erst letztlich eröffnet, und so können wir sagen, daß wir wohl dem eben aufgerissenen Phänomen im anthropologischen Feld am nächsten kommen werden.

Im Durchschwung des konkreten Seinsaktes geht der Mensch an seine Wesensgrenze, indem er den Akt als solchen in seinem ideellen Horizont ermittelt. Das Bewegungsbild des durchschwingenden Menschengestes ist untrennbar mit dem, im rein ontologischen Horizont entfalteten Bewegungsbild der Phasenstruktur verbunden. Aus ihm allererst bekommt es seine innere Lichtkraft.

Wir sahen, daß es dem Akt um seine Endlichkeit geht, weil er im Verfolg seines Seins-Sinnes auf sich hin entschlossen und entschieden ist. Diese Entschiedenheit ermächtigt das Wesen als Setzung, die Tiefe der ontologischen Notwendigkeit zu erschließen. Der Akt ist auf das Absolute hin entschieden. In seiner Entschiedenheit im Hinsein auf das Absolute geht es ihm um seine Endlichkeit. Durch das Wesen wendet er seine Not und macht sich notwendig. Seine Ausgespanntheit im ideellen Horizont verweist ihn in die Angewiesenheit, d.h. dieses "Durch" des Wesens vollzieht sich nur im Raum der Welt (Leiblichkeit des Menschen). Daher geht es dem Menschen zutiefst

um diesen Weltbezug. Sein Geist aber hält ihn immerfort in diesen Bezug hinein, weil der Geist als die Mächtigkeit des Seins durch sein Geistessein die Ausgespanntheit und Angewiesenheit des Aktes als solchen in seine Notwendigkeit vollzieht. D.h. der Mensch ist dieser Weltbezug. Indem es ihm um sein Sein geht, d.h. indem er seinen ideellen Horizont in den Raum seiner Endlichkeit hineinverläßt, geht es ihm um seinen Weltbezug. Das meint wohl Heidegger, wenn er von der "Sorge" als einem Existenzial des Daseins (= des Menschen) spricht: dem Seinsakt geht es um sein Wesen. Es scheint uns, daß man diese Sorgestruktur des Seinsaktes vom Wesen des Menschengeistes her erhellen und von unserer Sicht noch vertiefen kann. Und zwar gerade von der, in der Existenzialphilosophie so verpönten essentia. Denn Heidegger übersieht, daß die Verendlichungsbewegung oder die Erhellung der Phasenstruktur nur als Substantialisierungsbewegung verständlich ist, wie wir sie in der ganzen Untersuchung im Auge haben. Damit gräbt sich Heidegger sein eigenes Grab.

Es wird uns aber niemand den Vorwurf machen können, daß wir mit dem Begriff der essentia nun Heidegger scholastisch surechtschustern wollen. Dann hätte man die Ursprünglichkeit unseres Ansatzes total verkannt oder mißverstanden.

Die "Sorge" erhellt also daraus, daß es dem Akt als solchen im Verfolg seines Seins-Sinnes um seine Endlichkeit geht.

Wir haben den doppelten Sinn von Aufgabe aufgezeigt und scheinen von hier auch einen vertieften Blick für das zu bekommen, was Heidegger mit seiner engen Verknüpfung von Sorge und Zeitlichkeit meint.

Das Sein ist, indem es sich selbst widerspricht, auf seinen eigenen Seins-Sinn aus. Dieser Widerspruch kann nur recht aus dem Krisenhorizont des Wesens gesehen werden. Er ist ein Selbstwiderspruch des Aktes als solchen am Hintergrund des absoluten Seins. Das Sein will sich in seiner Subsistenz erreichen. D.h. aber, es gibt sich auf, d.h. von sich weg. Es gibt sich auf sich hin auf. Diese doppelte Weise von Aufgabe ist nur möglich, wenn es im Seins-Sinn selbst liegt, daß das Sein überhaupt auf sich zukommen kann. Wie wir aber sahen, liegt es im Wesen des Menschengeistes, daß er immer

schon die Phasenstruktur in seinem Geistsein ist und vollzieht. Er muß also dieses "Sich-auf-sich-zukommen-lassen" vollziehen können, weil er im Erschwingen des ideellen Horizontes seine Verwiesenheit in die wesenhafte Verwobenheit mit der Welt erfährt. D.h. er kommt nur durch sein Wesen auf sich zu. Indem der Mensch durch seine seinsmächtige Geistigkeit dieses "Sich-auf-sich-zukommen-lassen" im geistmächtigen Seinsvollzug aushält, ist er ein Wesen der Zu-kunft. Die Aufgabe des Seins auf sich hin wahren, d.h. die Idealität des Aktes in der echten Wesenskrisis sehen, besagt: die ontologische Zu-kunft konzipieren. (Das ist die Zu-kunft im Sinn unserer ontologischen Zeitlichkeit)³¹⁾

Wir sagten aber, daß der Akt seinen Seins-Sinn nur verfolgt im Hinsein auf das Absolute. In dem Maß als er also gleichsam seinen Seins-Sinn "nach vorne hin" in seine Endlichkeit verfolgt, ist er schon immer am Hintergrund des Absoluten auf diese seine Notwendigkeit im endlichen Raume aus. Er ist Gleichnis und Abbild des Absoluten. In der absoluten Seinsweise ist er aber aus seiner Idealität in seine Bonität heimgeholt. Indem das absolute Sein sich nämlich in seiner Geistigkeit durchmißt, läßt es das Nichts entspringen und aus sich sein Wesen hervorgehen, um sich durch dieses sein Wesen im Ausschluß jeglicher Andersheit auf sich hin zu bejahren in die Liebesmitte seiner Bonität.

Was hier wichtig zu bemerken ist, ist folgendes. Im Vorblick auf seine, im Raum der Endlichkeit zu erreichende Notwendigkeit "läßt" das Sein sich gleichsam auf sich zukommen. Aber das kann es nur im Rückblick d.h. im Hinsein auf seine absolute Zurückgenommenheit durch sein Wesen im Absoluten, d.h. auf seine absolute Notwendigkeit hin. Der Vorblick geschieht also aus einem Rückblick: "wie es je schon war" (Sein und Zeit. S. 326). Faßt man die Vorsilbe "ge" als die Umschreibung für das Insgesamt einer Gegebenheit (Berg...Ge-birge, Wissen.... Ge-wissen usw.), dann ist es gerade der Akt nach dem Durchlaufen der Wesenskrisis als "ge-wesener", der den Vorblick ermöglicht. Sehe ich jedoch

31) Siehe Martin Heidegger: Sein und Zeit. Max Niemeyer, Halle 1935. Ebenda S. 325

den Akt in seinem Seins-Sinn zu Ende, in seine Bewegung nach vorne gleichsam, dann erreicht er erst aus der Gerichtetheit seines Notwendigkeitshorizont, d.h. sein "Ge-wesen" und deshalb kann Heidegger sagen, daß die "Ge-wesenheit^{des} Daseins (= Mensch)" in gewisser Weise der Zukunft entspringt" oder: "Das Dasein kann nur eigentlich gewesen sein sofern es zukünftig ist" (S.326)³²⁾.

Was aber wollten wir mit der Phasenstruktur überhaupt aufreissen? Am Anfang sind wir von der Verwiesenheit des Menschen in seine Welt, von seiner Angewiesenheit auf seine Endlichkeit ausgegangen und haben von hier das Bewegungsbild des menschlichen Geistseins auf das Bewegungsbild der Phasenstruktur d.h. in die ontologische Tiefe zurückzuführen versucht. Dabei haben wir das Gewesen und die Zukunft des Seins erschlossen. Nun führt uns die Überlegung selbst wieder zu unserem Ausgangsort zurück.

Weil der Mensch Geistwesen ist, muß er die Zukunft als die Möglichkeit zu sich selbst aushalten. Das kann er nur als Gewesener. "Denn die Zukunft ist die Künft, in der das Dasein in seinem eigensten Sein-können auf sich zukommt" (Sein und Zeit, S.325). Aber in dieser "vorlaufenden Entschlossenheit" (S.326) erschließt der Mensch sich die Situationen seines Da. Denn Verendlichkeit heißt soviel wie Sich-verwirklichen. Bei Menschen heißt das: sich aus seinem unendlichen Horizont der Ausgespanntheit in die Angewiesenheit verwiesen wissen. Denn Sich-verwirklichen kann sich der Seinsakt nur im Raum der Endlichkeit. Durch sein Wesen ist aber der Mensch in die Welt und die Welt in ihn hinein verspannt. Im Auf-das-Andere-hin-sein aus der essentiellen Verwobenheit heraus wird der Seinsakt für anderes an-wesend und auf anderes hin wirklich: d.h. er wird gegenwärtig. Die geistige Gegenwart des

32) Weil das für den endlichen Menschen aber auch der Zusammenfluß der Gründe selbst in die Realität (Fertigsein) besagt, das Wesen aber "bloß real" ist, kann Heidegger statt dem "gewesen" auch "ge-wesend" sagen, indem er das Fertigsein selbst meint, daß ja aus dem Zusammenfluß von Realität und Idealität in die Bonität des Seins auf Grund der Endlichkeit ein Überschuß an Realität entsteht. Zu: "ge-wesend" siehe Sein und Zeit, S.326.

Menschen erschließt ihm die Situationen in der Welt, d.h. erst indem er auf sich hin ist, sich selbst zur Aufgabe hat, als "Gewesener" aus dem Horizont seines Sich-festhaltens heraus, ist er das, was er ist, d.h. in Gegenwart (Sein und Zeit, S.326). Dann erst lebt er aus seiner unverstellten Notwendigkeit. Denn die Verstellung durch das Wesen ist in die Tiefe des Seins-Sinnes selbst überwunden und ausgeschaltet. Das ist die Wachheit dem Anderen gegenüber im Einsein auf das Andere, d.h.: Gegenwart. Daher ist dem Menschen nur Gegenwart aus den ihm ursprünglichen Fernen der Zukunft und des Gewesenen.

Somit hat sich unser "nach" und "je schon" entfaltet und geoffenbart als Inbegriff der ontologischen Zeitlichkeit. Unsere Phasenstruktur gibt uns den Verfolg und die Entfaltung dieser Zeitlichkeit auf. Weil diese unsere Phasenstruktur aber nichts anderes ist als der Umriss der Verendlichungsbewegung des Aktes als solchen, dem es um seine Endlichkeit geht (was wir als "Sorge" bezeichneten), so können wir sagen, daß "sich die Zeitlichkeit als der Sinn der eigentlichen Sorge enthüllt". (Sein und Zeit, S.326) Die Zeitlichkeit und die Sorge ist nur aus dem Horizont von Sein und Wesen zu erhellen. Sie sind gar nicht verständlich zu machen, wenn der Seins-Sinn des Seins kein absolut notwendiger ist. Er muß als absolut notwendiger, als Ipsum esse allererst herausgestellt sein, bevor überhaupt an eine solche Interpretation der Zeitlichkeit herangegangen werden kann. Nur dann, wenn Sein und Wesen in die Situation getreten sind, d.h. wie wir sahen, die anthropologische Frage von ihren ontologischen Wurzeln her aufgeworfen wird, dann kann sich überhaupt eine solche Interpretation (auch die Heidegger'sche) ereignen. Sie hat zur Voraussetzung die ermöglichende Erschlossenheit der Phasenstruktur aus der Versuchung heraus und zeitigt sich daher aus einer ihr zugrundeliegenden positiven Situation dem Sein gegenüber. Deshalb haben wir versucht aus dem Verfolg unserer Versuchung selbst in die systematische Positivität des Erschlossenen vorzustoßen. Das kann ohne die vorhergehenden Betrachtungen nicht verstanden werden. Es scheint aber, daß wir mit dieser Vertiefung

den erschlossenen Tiefen allererst das Gesicht aufgeprägt haben, von dem her sie in ihrer anthropologischen Grundgestalt erfaßt werden können. Dieses Gesicht enthüllt sich als das wahre Gesicht des endlichen Seins.

2. Weitere Folgen der Auffächerung.

a) Institution und Individualität: die private Entscheidung.

Nun wollen wir noch einige Folgen der Auffächerung darzulegen versuchen.

Wenn das Wesen seine Flexibilität vom Sein her erhält, dann muß es in dem Maß als sich der Seinsakt in den festgelegten ideellen Horizont hinein zurückschlingt auch ihre Empfängnisweichheit verlieren, ihr "Durch", wodurch sich das Sein in seinem Tiefenraum notwendig macht. Das Wesen ist nicht mehr der echte Weg, es liegt als gesetztes Wesen fest und ermöglicht nicht mehr den Durchschwung des Geistes. Es wird daher als etwas Hemmendes und Beschränkendes empfunden, mit dem man nichts mehr "anfangen kann", weil sich überhaupt keine "offenen Stellen" an ihm finden lassen, da es als Empfängnisgrund jeden Sinn verloren hat. Dieser ontologische Umkreis mußte sich natürlich auch im Theologischen auswirken. Es begann der Kampf gegen die Institutionen, das Dogma, die Kirche, die Sakramente.³³⁾ Der in sich und zu sich selbst versteifte Akt brauchte das Wesen nicht mehr, weil er allein, aus einer falsch interpretierten Ereignishaftigkeit in sich stand.

33) Das hat auch eine ganz tiefe religionsphilosophische Bedeutung. In dem Maß, wie die Ebene des unfruchtbaren Wesenshorizontes sinngemäß wird, muß sich auch das Verhältnis von Religion, Christentum und Katholizismus grundlegend verschieben. Dem Katholizismus selbst ist ja gerade durch den Verlust des echten Wesenshorizontes scheinbar jegliche Positivität genommen, so daß er seine notwendige Tiefe, in die hinein er die Religion und "das Christentum" holen kann, verloren hatte. Deshalb kann Religion nicht im Christentum und dieses nicht im Katholizismus gipfeln. Denn durch die essentielle Horizontale, die als Interpretationsebene festgelegt war, konnten Christentum, Religion und Katholizismus nur nebeneinander gesehen werden. Das Christentum war Religion unter anderen Religionen und der Katholizismus Konfession unter anderen Konfessionen. Diese Meinung herrscht heute vielfach vor, wenn man behauptet, sich in konfessionellen Auseinandersetzungen auf "eine Ebene" stellen zu müssen. Das ist die Pseudoebene der essentiellen Horizontalen. Dadurch hat man schon von vornherein jede

Zum anderen war er als Akt imstande, dieses Wesen aus sich hervorgehen zu lassen. Man wählt sich also das, worin man sich festlegen will, d.h. seine Konfession neben anderen Konfessionen und anerkort sich sein eigenes Dogma, denn jeder kann nach seiner Façon selig werden. Der individuelle Horizont nimmt eine Pseudoform an. Unter der Rücksicht auf die zu erlangende Notwendigkeit ist der Akt gegenüber der Form das absolut Unbestimmte. Diese Unbestimmtheit ist ihm wesentlich. Weil aber das Wesen durch sich den Akt auf ihn hin aufgibt, ist es in diesem Sinne bestimmt. Wird die Bestimmtheit innerhalb der Phasenstruktur an ihr äußerstes Ende hin bestimmt, indem der Akt sich in seine Unbestimmtheit zurückzieht und sich darin festlegt, so hat er seine Indifferenz pervertiert.

Weil aber das Seiende als Ganzes das Ergebnis des Sich-notwendigmachens des Aktes durch sein Wesen ist, ist es nun notwendigerweise auch von der Indifferenz des Aktes zugleich unbestimmt, d.h. individuell. Diese seine Individualität kann aber, was aus dem Vorhergehenden ganz klar erhellt, nur auf die Bonität hin richtig gesehen werden.

Durch die Versuchung von der Unbestimmtheit des Aktes her wird die in ihrer Krisis zu Ende gesehene Unbestimmtheit des Aktes in sich selbst angehängt und die Individualität gerade dadurch aus dem Umkreis ihrer sie festigenden Notwendigkeit entzogen. Da das Wesen als das, die Krise des Aktes in seiner Eigentlichkeit Bewahrende nicht mehr gesehen wurde, konnte die Individualität nur als ein unbestimmbares Sich-abstützen gegen den, allen Empfängnischarakter verlustig gegangenen Setzungshorizont bestimmt werden. Individuelle war also das, was nicht essentiell verspannt war, das Ungesetzmäßige oder das, was sich dem Gesetz nicht unterzog: das Private! Im

Möglichkeit einer echten Auseinandersetzung abgedrosselt. Es wäre also notwendig in einer religionsphilosophischen Arbeit die Strukturen und Fehldeutungen, die vom ontologischen Umkreis eingeflossen sind, nüchtern zu klären und das Gespräch zuerst einmal innerhalb des ontologischen Horizontes reifen zu lassen.

Privaten konnte man also seine Individualität zur Entfaltung bringen. Damit fällt jedoch die Polis im echten Sinn des Wortes, weil das Wesen in seiner Eigenkrisis nicht von der Notwendigkeit her sich ermittelte. D.h. daß die Unendlichkeit des Aktes eine Pseudoselbige wird und seine Unbestimmtheit eine Unbestimmbarkeit "von außen". D.h. aber, daß sein Vermögen zur Einigung, welches er im Horizont des Wesens besitzt, zum Besitz des Vermögens der absoluten Bestimmung wird³⁴⁾. Das führt, was wiederum aus der Indifferenz des Aktes resultiert, zu einer zweifachen Aufhebung der Individualität. Es vollzieht sich einmal aus dem notwendigen Verfolg des eigenen Seins-Sinnes eine radikale Durchindividualisierung und zwar radikalsten Stils, die zugleich mit einer Aufhebung jeglicher Individualität verbunden ist, gleichsam durch eine Sphäre "über" jeder Konkretion. Denn die Pseudoindividualität ist ja im Besitze des Vermögens zur absoluten Bestimmung.

b) Das MiStrauen gegen die Struktur.

Die aus diesem Horizont erhellte Natur läßt sich ganz in die Umsäumung einer Definition einsperren. Da sie selbst trotz ihrer "großen Fruchtbarkeit" steril ist, muß sie durch die stetige Analyse und Deduktion des Menschen fruchtbar gemacht werden. Indem der Mensch das fertig bringt, wird er der Produktive; weil die Natur fertig ist, läßt sie dem Menschen keine Ruhe. Damit interpretiert sich die Ungeborgenheit im Raum des Wesens als die falsche Unruhe einer Bewegung, welche die Setzungsunfruchtbarkeit der aufgefächerten Wirklichkeitsstruktur beleben soll. Auf der anderen Seite entsteht jenes große MiStrauen gegen die Struktur, die allererst belebt werden soll, und die Ablehnung jeder Verfestigung, jedes Amtes als Institution. Alle Ämter sind verdächtig, steril und nicht schöpferisch.

34) Dies scheinen die ontologischen Wurzeln sowohl des Polizeistaates wie auch des liberalen Moloch: "Staat" zu sein.

Sofort wird die Zweiseitigkeit dieses Unternehmens hell. Denn der Ausgang von der Essenz verfolgt sich notwendig immerfort in die Realität hinein, in der die Gründe eins sind. Das führt zu einer Verdunklung der kritischen Durchstrahlung der Gründe und man wird sich zu fragen haben, ob es denn überhaupt notwendig ist, von den Gründen her zu denken, da sich die Notwendigkeit in einem ganz anderen Horizont verlagert hatte. Das Mißtrauen gegen die falsch verstandene Essentialität, gegen die Institution als dem Unfruchtbaren Gegenüber des fruchtbaren Ereignisses, hatte also dazu geführt, das Ereignis selbst in den kritischen Horizont einer Setzungsgemäß abgeleiteten Begrifflichkeit zu bringen. Weil der echte geistige Durchschwung durch das Wesen nicht mehr gelang, sondern jegliche Krise des Aktes als solchen unter den Tisch fiel, mußte die Krise sozusagen jeweils eigens ermittelt werden. Das konnte nicht aus dem Notwendigkeitssinn des Seins verstanden werden, denn dieser war in den erhärteten Horizont des Aktes als solchen gerückt. Dadurch ist zwar die eigenartige Beziehung des Wesens zur Idealität erschlossen worden, die aber in sich selbst steckenblieb, weil ihr jegliche Tiefendimension entzogen war. Die Begrifflichkeit mußte sich im Durchschwung in den ideellen Horizont selbst verstreifen und gleichsam in der Spitze des Durchschwungs die Krise des Aktes bewahren. Dadurch ging die echte Unmittelbarkeit zum Sein verloren.

Thomas schrieb: *De ente et essentia*, Wolff schrieb "*De notione entis*". Die echte Durchleuchtung der Gründe ist unmöglich geworden. Dadurch eröffnen sich im Verfolg unserer Versuchung ganz neue Räume, die das erschlossene Ganze, auf das wir hinsteuern, aus dem stationären Umkreis, den sie umschreiben, noch klarer und deutlicher als bisher in den Vordergrund treten lassen. Dieser Vordergrund wird aber nur aus den Tiefen jenes Hintergrundes sich ermitteln lassen können, auf den wir schon so oft im Verfolg unserer Versuchung hingewiesen haben. Diese wesenhafte Ermöglichung resultiert aus der neu zu erschließenden Seinssituation des Menschengeistes. Dadurch zeigt sie sich als die Krise der Gründe selbst.

Denn die Verendlichungsbewegung des Seins ist Vollzug der Notwendigkeit seines Seins-Sinnes.

VI.

Das Wesensbild in der Versuchung: Die Krankheit des Begriffes.

1. Das Wesensbild in ontologischer Erhellung.

Dementsprechend wie etwas von uns durch den Verstand erkannt werden kann, kann es auch von uns benannt werden. Dabei sind die Worte (voces) die Zeichen der Begriffe und die Begriffe die Bilder (similitudines) der Dinge (Th.1.13.1.). Ohne hier weiter auf das Problem der Begriffsbildung, der Abstraktion usw. eingehen zu können, wollen wir unmittelbar, dem Zug der Betrachtung folgend, die Krankheit des Begriffes im Umkreis der philosophischen Versuchung zu erhellen beginnen.

Daß uns die Frage an dieser Station im Verfolg der Versuchung aufgegeben ist, dürfte aus dem vorhergehenden Abschnitt klar ersichtlich sein.

Abstraktion im weitesten Sinne des Wortes vollzieht sich im Abheben des Wesens vom Sein der Dinge. Das heißt jedoch unsere Phasenstruktur in ihrer inneren Sinngestalt erfassen. Indem der Mensch in das Sein vorstößt, schließt er alles Andere aus: er hebt also das Wesen als die Ermöglichung des Seins in der Endlichkeit vom Sein selbst ab. In diesem Vorstoß schwingt jedoch der Mensch die Phasenstruktur nicht so aus, daß er ihre Enden d.h. den Horizont des Aktes als solchen und des Wesens im erschwingenden Umgriff zu fassen bekommen würde, denn das würde bedeuten, daß er der absolute Hintergrund selbst ist. Er erschwingt im Durchstoß nur immer im Raum des Wesens auf das Sein selbst hin. Auf das Sein hin heißt: in die Mitte seiner eigenen Notwendigkeit. Das bedeutet, daß er den Akt in seiner Wesenskrisis erst richtig sieht und in seinem vollen ideellen, unendlichen Horizont entfaltet, wenn er ihn im Horizont seines Wesens in der Richtung seiner geistigen Notwendigkeit erfaßt. Der Geist wird im Vollzug seines Geistseins dem

notwendigen Seins-Sinn des erschwungenen ideellen Horizontes gerecht. Das bedeutet, daß der Geist die Dinge nicht vergeblich durchschwingt, sondern, daß er das Wesensbild sich erstellt, in seiner Offenheit den Dingen gegenüber empfängt und ausdrückt.

Nun haben wir schon die großen Versuchungen des Geistes das Sich-verfestigen im ideellen Horizont und das Sich-abstützen näher erläutert und wollen das Erfahrene näher ansehen. Was heißt das: der Geist verfestigt sich im ideellen Horizont? Das heißt, er übersieht seinen endlichen Durchschwingungsversuch. Er übersieht ihn, wenn er sich in den Horizont versieht, den er gleichsam nur "durch" das Wesen hat ersehen können. Der Geist ist ja nun darin seinsmächtig, daß er diesen ideellen Horizont erschwingen kann. Das Sein ist geistmächtig, insofern es den Geist nötigt, die Fremdheit des ideellen Horizontes zu verlassen, d.h. seine Not, in die er durch die Bildung des Nichts gerät, zu wenden. Dadurch steht der Geist im Anspruch des Seins auf seine Mitte und Tiefe hin, denn dadurch, daß der Geist das Wesen der Dinge empfängt, spricht ihn das Sein selbst an und zwar im Verfolg seines Seins-Sinnes. Der Anspruch des Seins, der verbunden ist mit dem Empfangen des Wesensbildes, be-ansprucht dieses Bild. Denn das Wesen ist die Ermöglichung des Seins in der Endlichkeit. Das Sein ist also auf dieses Wesensbild irgendwie aus. Dadurch verweist es als geistmächtiges Sein den Geist auf dieses Wesensbild und der seinsmächtige Geist erstellt sich, im Sinne der Ursprünglichkeit als verwiesener und angewiesener in der Rückkehr zu sich selbst dieses Wesensbild. Daß er dieses Bild durch seine seinsmäßige Offenheit ausdrücken kann, entspringt der notwendigen Lebendigkeit des Seins selbst. So bildet sich der Ausdruck des Geistes aus der Zielbewegung des Seins in seine notwendige Sinnmitte. Nehmen wir das, was wir bei der Erhellung der ontologischen Zeitlichkeit sagten, hier mit herein.

a) Der Bezug des Wesensbildes zur ontologischen Zeitlichkeit in der Versuchung.

Daß Sich-verfestigen im ideellen Horizont heißt, daß der Geist nur in der Zukunft und nur im Ge-wesen lebt: er hat seine Gegenwart verloren. Der Verlust der ontologischen Gegenwart heißt, daß die Ausdrücklichkeit des Wesensbildes des Geistes nicht mehr der Zielbewegung des Seins entspringt, oder daß der Geist dem An-spruch des Seins nicht mehr gehorcht. Das Wesensbild läßt sich von der nötigenden Macht des Seins nicht mehr beanspruchen oder der Geist wendet seine Not, indem er das Wesensbild selbst notwendig macht. Damit erhellt einmal, daß er es nur von seinem Setzungscharakter her vernetzenden kann. Zum anderen ist aber damit unlöslich die Emanzipation des Aktes mitgegeben, d.h. die Eigeninitiative des Geistes in der uneigentlichen Eigentlichkeit seines ideellen Horizontes. Da sich aber die Empfängnis des Wesensbildes nur aus der notwendigen Lebensmacht des Seins bestimmt, fällt diese auch weg, so daß keine Vermittlung mehr zwischen dem erstellten Wesensbild im ontologischen Zukunftsraum und dem ontologischen Ge-wesen sich ergibt. D.h. das Wesensbild war und wird sein, aber es ist nicht. Es steht in fortwährender Ergiebigkeit.

b) Indifferenz, Neutralität, Stationiertheit des Begriffes.

Da nun sowohl das Wesen wie der Akt den eigenartigen Charakter der Indifferenz besitzen, vertieft sich die Versuchung noch weiter. Denn das Wesensbild, das der Geist im Anspruch des Seins ausspricht, hält den Geist gleichsam im Raum seiner Fernen d.h. seiner ontologischen Zukunft und seines Ge-wesen, bei sich selbst. Der Begriff ist ja nichts anderes als das Wesensbild des Dinges. Das Wesensbild hat aber jene institutive Indifferenz an sich, die aus seiner Setzung her zu verstehen ist. Diese Indifferenz ist aber die große Versuchung des Geistes. Denn fällt einmal der Empfängnischarakter des Wesens mit dem Notwendigkeitsverlust des Seins weg, dann ist nicht mehr einzusehen, warum das Sein das Wesensbild oder den

Begriff in seiner Indifferenz überhaupt noch beanspruchen kann. Denn der Setzungshorizont des Wesens war nur vom Verfolg des Seins-Sinnes des Aktes als solchen erluchtet worden.

Der Indifferenzcharakter des Begriffes versteift sich in sich selbst. Eine parallele Erscheinung zum Ausbruch des Wesens. Der Begriff hat, wie das Wesensbild es klar macht, an sich schon jenen neutralen Charakter, der aus der Endlichkeit zu verstehen ist. Wird diese Neutralität richtig gesehen, dann besagt sie, daß der Begriff im Raum des Wesens auf den Seinskern der Dinge selbst aus ist, weil dieser Seinskern die Aus-drücklichkeit des Begriffes beansprucht und in sich hinein zurückholt. Diese Neutralität ist die große Versuchung.

Der Begriff in seiner Neutralität konnte erst dann in den Horizont der Versuchung hineingesehen werden, als vorgängig dazu, daß Offensein des Geistes auf den Anspruch des Seins, d.h. die Empfängnis kraft des Wesens eliminiert worden war. Dann hatte auf Grund der Platitude der Realität der Begriff keinen Raum mehr, in welchem er seine Neutralität in den positiven Lebensvollzug des Seins hinein radikalisieren konnte. Nun haben wir schon bei der Analyse des Wesens von der Versuchung der Stationiertheit gesprochen, nämlich von der Eigenkrise des Wesens, die zur Annahme einer schichtigen Stationiertheit und Vorgegebenheit verleitet.

Im Raum des Wesens auf das Dasein der Dinge aus, hat der Begriff eben diesen Charakter der Stationiertheit an sich. Weil das Wesen die Ermöglichung des Seins zu sich selbst ist, muß es immer irgendwie hinter dem Ereignis zurück, d.h. dem Akt als solchen innerhalb der Phasenstruktur vorgelagert bleiben.

Nun wurzelt der geistige Akt tiefst im Vollzug der Endlichkeit im Umriss der Phasenstruktur, so daß diese Phasenstruktur auf das Sein hin oder aus dem Sein her mobilisiert wird. Ermöglichung des Ereignisses dieser Mobilisation ist der Begriff. Da es sich um eine Mobilisierung der Endlichkeit handelt, muß dieser Begriff seine stationäre Verfassung

bei sich behalten und darin wurzeln. Wir können sagen, daß gerade der Charakter der Neutralität des Begriffes in seiner stationären Verfassung wurzelt. Das verleitet dazu ihn in seiner Alshaftigkeit zu sehen und das besagt selbst nur "Zu-kunft" zum anderen nur "Ge-wesen", denn das sind die beiden äußersten Enden unserer Phasenstruktur, die nur von einem De se-index her interpretiert werden können. Sieht man nun sowohl die indifferente Neutralität, wie seine Stationiertheit aus dem Raum der Phasenstruktur zusammen dann erhellt, daß der Begriff d.h. das Wesensbild die große Versuchung des Geistes im Verfolg der nötigen Bewegung des Seins selbst ist, denn: nomina non sequuntur modum essendi quies in rebus, sed modum essendi, secundum quod in cognitione nostra est. (Th.1.13.9.3.) Das Wesensbild absorbiert gleichsam die nötige Bewegung und läßt den Geist seine Not gar nicht spüren. Damit wird der Geist taub gegenüber seiner ursprünglich eigenen Notwendigkeit. Dieser Taubheit als Verlust des Hörens entspricht der Verlust des Lebens, denn die Notwendigkeit ist das Leben des Seins. Dadurch verstärkt sich der Zug in die Idealität, die als solche immer nur im Bilden des Nichts voll erlassen werden kann. Nun kann aber der Geist dieses Nichts nicht mehr ausschließen, da ihm der notwendige Seins-Sinn verlorengegangen ist. Er hält sich an das Nichts, d.h. das Nichts wird passiv, es greift als solches in das Sein ein, es wird die nötige Macht des Geistes zu sich selbst. Das Sein wird seinem absoluten Kontraktorium geopfert, indem das Nichts in der Wesensprache verbildlicht ausdrücklich wird. Der Geist ist nicht mehr fähig im Anspruch des Seins in der Wesensoffenheit auszuhalten, weil seine Geistoffenheit verlorengegangen ist. Er hat es also fertig gebracht, im Vollzug seines Geistes sich gegen den Anspruch des Seins immun zu machen. Diese Immunität schöpft er aus der Neutralität und stationären Verfaßtheit seines Wesensbildes: des Begriffes. Damit wird das Wesensbild zu einem Un-wesen, weil es alle Wesenhaftigkeit verloren hat. Es wird zu einem indifferenten, verhärteten Strukturumriß. Dieser Umriß hat den lebendigen Bezug zur Wirklichkeit zerrissen und so wird er, sieht man den Akt auf seine

absolute Emanzipation hin, zum großen Widersacher der Notwendigkeit des Seins einerseits, zum anderen wird er aber das Nötigende selbst, indem er, als Vertreter der ontologischen Wirklichkeit diese durch seine Erstellung verstellt hat und nun dem geistigen Pseudoereignis die Ermöglichung seiner endlichen Entfaltung gewährleisten muß. Damit hat er den Charakter seiner Orthaftigkeit und Stationiertheit verloren und die Wirklichkeit als solche ent-stellt. Er verfügt ent-stellend.

c) Der Begriff und der Ansatz der Versuchung.

Wenn es zum Vollbegreifen (com-prehensio) gehört, in der Erschließung des ganzen Raumes der Erkennbarkeit bis zum Zielende der Erkenntnis vorzustoßen, dann ist in diesem Sinne der Begriff nie Vollbegriff. Er bleibt als Begriff auf dem Weg, da er nie endgültig im Vollaussprechen des Wesens dem Dasein der Dinge verbunden sein kann. Daher sagten wir der Begriff sei stationär. Es ist klar, daß diese stationäre Verfassung des Begriffes gerade vom Wesen des Begriffes her gesehen, nicht "end-stationär", sondern dem Ende, d.h. der eigentlichen, lebendigen Tiefendimension als dem Zielende vor-läufig ist.

Da nun der Begriff immer im Raum des Wesens auf das Dasein der Dinge aus ist, muß er sich gleichsam im Anspruch des Seins vor dieser inneren Seinsmitte halten, weil er in sie hinein beansprucht wird. Seine Stationiertheit ist eine schwingende Schwebel. Der Begriff wird durch das Leben des Seins an seinem Ort gehalten, an dem er sich, im Raum des Wesens, zur Sinnmitte hin verhält und auf Grund seiner Stationiertheit, dem Sein entsprechend, den Anspruch des Seins anspricht.

Wir sagten vorher, daß die Krankheit des Begriffes eine ontologische sei. Wir können aber genau so sagen, daß der Begriff seiner ontologischen Konstitution nach, d.h. in seinem Erstelltein diese Krankheit zutiefst aufwühlt und anregt.

Denn wo liegen mehr Versuchungen als im Gehaltensein, dem Verhalten und Anshalten des Begriffes, was wir oben umrissen haben.

Verfolgen wir also nach dieser kurzen systematischen Einlage im Zuge der Betrachtung die Versuchung weiter. Es tritt einmal die große Versuchung auf, aus der stationären Verfassung auf die Erfassung des Seinsaktes selbst zu verzichten. Dieser Verzicht ist aber vom versuchten Wesen des Begriffes her gesehen eine Sublimierung der Existenz, wenn nicht ihr absoluter Ausschluß. Denn wenn einmal die Stationiertheit als solche in Absehung von der sie lebendig erhaltenden Sinnnotwendigkeit des Seins erfaßt wird, dann ist damit zugleich die völlige Indifferenz und Neutralisation des Begriffes und Wesensbildes gegeben. Die Perversion des Satzes also: *comprehendere si proprie accipiatur significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet, quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum (Th.1.14.3.1.)*.

Das bedeutet, daß es dann um die Existenz überhaupt nicht mehr geht, weil sie von der, dem Wesensbild eigenen Krisis nicht weiter betroffen wird und das Wesensbild, d.h. der Begriff nicht mehr auf die lebendige Sinnmitte aus ist. Dadurch geht aber die gegenwärtigende Ausdrücklichkeit des Wesensbildes verloren. Aus der falsch verstandenen Präzision seiner Stationiertheit resultiert die Aufhebung seines gegenwärtigen Gehaltenseins von der notwendigen Seinstiefe, d.h. die im Umkreis an sich offene Wesensbildlichkeit wird leer. Indem der Geist durch den ausdrücklichen Ausspruch der Wesensbildlichkeit sich in der nötigen Macht des Seins durch das Wesensbild selbst in seine lebendige Sinnmitte hinein begibt und sich dort in seiner lebendigen Urmitte festhält, d.h. indem der Geist die Anstrengung des Begriffes vollzieht, muß er also durch die leere Wesensbildlichkeit seine ontologische Gegenwart und Wachheit sich selbst und damit der Welt gegenüber verlieren. Deshalb ist er nun auf den Begriff aus als auf das, worin er nun seine Notwendigkeit findet, d.h. worin er auf sich selbst zukommen kann. Diese

seine Zukunft kann aber den Geist nie zu sich selbst führen, weil sie ja in sich festliegt. Sie ist zugleich das Ingesamt des Ge-wesen, das nicht weiter verlebendigt und eröffnet werden kann, da dem Begriff die gegenwärtigende Schwebung fehlt, aus der heraus er sich auf die Sinnmitte eingerichtet und auf sie hin verhalten d.h. im echten Sinne bei sich bleiben kann, um dadurch die Schwebung im Anspruch des Seins auszuhalten.

2. Wort und Begriff.

Es ist dem Geiste eigen, sich durch sein Wesen zu bejahen, indem er das Nichts entspringen läßt.

Der Geist hat im Hervorgehenlassen seines Wesens aus sich selbst den Ur-spruch vollzogen, d.h. das Wesen vom Sein abgehoben. Als endlicher Geist steht er aber als seiender unter Seiendem d.h. in der essentiellen Verknüpfung der Schöpfung. So erfährt er also, indem er sich durch sein Wesen bejaht, d.h. dieses Wesen aus sich hervorgehen läßt, sich als den Angewiesenen. Da er im Durchschwung des Konkreten seinen unendlichen Horizont erfährt, nämlich den Akt als solchen in seinem ideellen Horizont erschwingt, hat er aus seiner Angewiesenheit und wesenhaften Verknüpfung mit der Welt des Seienden je schon irgendwie alles Wesen vom Sein abgehoben, empfangen und ausgesprochen, wenn auch nicht absolut ausdrücklich. Er hat alle Wesensbilder ausgesprochen, indem er als Geist aus dem Urspruch sich auf sich selbst hin bejaht hat. Darin ist er Geist, d.h. Mensch. Aus dem Urspruch hat er sich also durch die nötige Macht des Seins im Ausspruch auf sich hin bejaht. Dadurch hat er die nötige Macht der Seinswelt erfahren. Diese Macht hält er im Ausspruch aus. Durch das ausgesprochene Wesensbild im Anspruch des Seins erhält sich der Mensch die Welt, seine Welt: die Welt des Menschen.

So wird das Wesensbild nur erhellt aus der Lebendigkeit und Notwendigkeit, die letztlich in der Begegnung von Sein und Geist aufleuchten. *Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta...; et ipsa intentio verbum interius nominatur. (G.4.11.)*

Aus der Notwendigkeit des Seins im Urspruch ist das Wesensbild immer erleuchtet und in der Notwendigkeitsbewegung durchleuchtet. Weil dem aber nun so ist, muß die Wirklichkeit unmittelbar in der Sprache erfahren werden und sich in der Sprache interpretieren. Aber es muß auch der ganze Umriss unserer Versuchung sich in der Sprache als ihrem geistigen Feld selbst offenbaren und anzeigen. Denn das innere Wort ist der Begriff selbst. Dieses innere Wort kommt aus der Kraft des Geistes und geht aus dem Wissen um die erkannte Sache hervor. *Quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid infra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva (Urspruch³⁵) proveniens et ex eius notitia procedens (Th.1.27.1.)*.

So kommt die große Versuchung des Wortes auf der eben aufgezeigten Versuchung des Begriffes. Erst die Emancipation des Aktes als solchen und die Neutralisation des Wesens führen zu einem Auseinanderfallen von Begriff und Wort, d.h. erst dann werden sie getrennt sichtbar, weil es im Begriff liegt, die, durch das ausgebrochene Wesen verdichtete und verklumpte Realität zu bewältigen. Diese Bewältigung kündigt aber schon von der, dem Begriff angemessenen Notwendigkeit der Verfügung, wie wir sie oben aufgerissen haben.

Als das, die Wirklichkeit bezeugende Wesensbild, subsistiert das Wort im Geiste nicht. Es existiert nicht ohne wirkliche Erkenntnis, aber es bleibt. Es geht aus dem Erkenntnisakt hervor, als etwas, das durch ihn unmittelbar konstituiert ist, als ein in sich gefaßter, integraler Ausdruck des schöpferischen Geistes. Es gründet also zutiefst im schöpferischen Lebendigkeit des Geistes und ist so künstlerische Sinngestalt. Die Operationen des Geistes sind worthaft, alles Denken ist Sprechen. Die Ausdrücklichkeit des Sprechens ermißt sich aus dem nötigen Seinsanspruch selbst. Daher ist das Sprechen im Ausspruch *actio immanens*, in sich lebendiger Geistakt. So geht es jedem Ausdruck primär um das Innen seines Seins-Sinnes.

35) Th127.1.2. Ebenda 28.1.1. 34.1. 107.1. und Th.1-2.
15.1.2.

Aus dieser Perspektive können wir sagen, daß das Wort der beste Anzeiger ontologischer Gegebenheiten ist, weil aus ihm zutiefst die ontologischen Ansätze des Geistes erhellen.

3. Sprache und Versuchung. Wort und Synthese.

Das Bleiben des Wortes verführt den Geist dazu, der Existenz gegenüber irgendwie zu resignieren. Wird das Bleiben falsch gesehen, so resultiert aus dem Urspruch des Geistes, der sich dem Anspruch des Seins entzieht, d.h. daß der Geist im Anspruch verharret und es ihm unmöglich ist, den Urspruch in seine Lebendigkeit hinein zu verfolgen oder den Ausspruch in der echten endlichen Schweben³⁶⁾ zu halten. Das sind die Strukturen, welche bei der Erhellung einer Ontologie der Sprachversuchung zu beachten sind. In der Sprache wird die Breiten- und Tiefendimension offenbar. Der Horizont der Wesensbreite oder der Idealität des Seins in der Wesenskrisis als Eigenkrisis von der Bonität her, eröffnet sich primär in der Sprache. Dort ist er erst dieser Horizont. So ist unsere Situation eine Situation der Sprache, in der sie, auf ihre ontologischen Wurzeln befragt, ein entscheidendes Wort wird mitsprechen haben. Von hier wird in der Krisis selbst im Horizont unserer ontologischen Zeitlichkeit das vergangene Wort gegenwärtigend mit dem neuen Wort zusammengeschaute werden können.

Das Immer schon Gewesene des Wortes kann nur verstanden werden aus seiner Zukunft, daß es im Menschen in der Künft zu sich selbst auf sein ausgezeichnetes Sein-Können aus ist. Aber zukünftig ist es immer nur auf sich als schon gewesenes. Erst aus der Notwendigkeit des Da in der endlichen Schweben des Ausspruchs wird es gefaßt, steht es im unmittelbaren Anspruch des Seins. Damit erweist sich die Sprache zutiefst als die Ermöglichung einer philosophischen Synthese. Das Bleiben des Wortes, als falsch gesehene Stationiertheit, raubt die gegenwärtigende Ausdrücklichkeit des Wesensbildes und verbannt das Wort in ein falsches Gewesene und in eine Pseudozukunft.

36) Sinn der Phasenstruktur!

Da, wie wir noch sehen werden, die Schwärmerei, Ironie, Neugierde, Zweideutigkeit usw. echt ontologische Phänomene sind, wollen wir jetzt schon darauf aufmerksam machen, daß allen diesen Phänomenen die gegenwärtigende Wachheit und damit die echte Ferne des Gewesen und der Zukunft fehlen. Sie liegen alle in jenem versteiften Horizont des Gewesen, der mit der Pseudozukunft zusammenfällt. Da die ontologische Zeitlichkeit aus der Sprache erhellt, werden wir sehen wie die Sprache die große Versucherin der oben angeführten Phänomene ist. Echtes Philosophieren wird sich in seinem Sprechen immer auf seine gegenwärtigende Notwendigkeit ausrichten und im Gericht dieser lebendigen Sinnmitte des Seins aushalten müssen. Daraus ermittelt es sein echtes Verhalten zur Welt der Dinge und zum Sein selbst in seine endgültige Lichttiefe hinein. Deshalb ist im religiösen Raum das Wort auch der große Versucher zum Unglauben, weil es das, aus offenbarem Urspruch empfangene "Wort" gleichsam nicht duldet und den Menschen versucht, das "Wort" nicht im Anspruch des Seins zu empfangen und in der unmittelbaren Bezeugung des Ursprungs hinnehmend zu vernehmen.

4. Der umgreifende Begriff und seine Selbsterstörung.

Die Erschließung der ontologischen Gegenwart im Erfolg der Versuchung. Die Eigenart der Transzendentalität.

Neben dieser stationären Verfassung des Begriffes ist aber sein umgreifender Charakter zu beachten. Begreifen heißt doch immer irgend etwas umgreifen, so daß das Umgriffene als "endlich-eingeschlossenes" begriffen wird. Gerade weil der Begriff auf die Sinnmitte der Dinge aus ist, erhebt er trotz seiner Stationiertheit irgendwie den Anspruch auf Endgültigkeit des Umgreifens: als "Haben von": *Tunc enim dicitur aliquid comprehendi ad finem cognitionis ipsius et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est...*, est enim unum quodque cognoscibile secundum modum sui actus (Th. 1.14.3.).

• quando pervenitur

Weil er nun schon dahingehend versucht wird, dem Sein gegenüber zu resignieren wird diese Versuchung noch dadurch gesteigert, daß er im Grund irgendwie umgreifend ist und so doch nicht nur an den Grenzen, sondern als Begriff gleichsam jenseits der Grenzen des Begriffenen steht. Jenseits der Grenzen des Seienden steht aber das Sein, es ist in den Dingen als etwas Festes und Ruhiges. Da aber das Seiende vom Sein her seiend genannt wird, so wird auch der Begriff, falls er dieser Versuchung anheim fällt, als der Umgreifende von sich her das Seiende seiend nennen. Und hier eigentlich setzt er bei seiner Selbsterstörung an. Diese Möglichkeit, daß er von sich her das Seiende seiend nennt, zeitigt sein Charakter der Stationiertheit. Da das Sein als solches sich im Hineinvollzug seiner Durchnichtung in den Raum seiner Endlichkeit erst zu sich hin begibt und zu seiner wirklichen Einheit kommt, so kommt durch den Begriff, der im Raum des Wesens immer auch dessen Einheit mit darstellt, das Sein gleichsam zu seiner Einheit. Das "irrationale Sein" wird also durch die Umgreifung sozusagen rationalisiert, so zwar, daß die Verendlichungsbewegung des Aktes als solchen in das Seiende einfließt, also dieses Seiende nichts anderes ist, als die Grenze seines Durchnichtungsvollzuges. Damit ist alle echte Krisis aufgehoben. Der Begriff wird das Seiende seiend nennen, nur über den Verlust seiner echten stationären und im Ausbruch seiner neutralen Verfassung. Diese beiden Bewegungen schließen einander immer ein. Der Begriff schließt konsequenterweise auf Grund der ihm eigenen Formalstruktur, seine Vorläufigkeit aus, im Hinblick auf die notwendige Seinsmitte. Denn er "steht" ja im Horizont der Eigenkrisis des Wesens als Einsetzung. Er sichert sich in dieser seiner Indifferenz, er kommt zum Stehen, d.h. er übernimmt die Pseudofunktion des Seins, ohne dieses überhaupt nur irgendwie erfassen zu können.

Diese seine Indifferenz fließt nun mit der Indifferenz des Aktes als solchen zusammen, weil sich die Phasenstruktur als solche als die Krisis der jeweiligen Indifferenz durch den Verlust des notwendigen Seins-Sinnes erübrigt hat. So daß der

Begriff sich in seiner Pseudoauslegung vom Wesenshorizont her, von dem er sein Bleiben, seine Pseudostationiertheit arrangiert hatte, zugleich auch aus dem ideellen Horizont des Aktes als solchen in seiner Pseudoindifferenz, d.h. in seiner ermächtigten Subsistenz interpretieren kann. Er versteift sich gleichsam vom anderen Ende her in seinem Selbststand und wird damit zur pseudoontologischen Kategorie des Selbststandwesens.

Aber auch von seiner Mitte wird er in der Beharrung gestärkt. Versteht man nämlich die Differenzierung des Seins ontologisch richtig, dann geschieht sie durch das Wesen. Sein heißt von sich aus absolut integrierte Lichtfülle. In der Übernahme der Seinsfunktion wird die Indifferenz des Begriffes zur Pseudoindifferenz des Seins, d.h. Wesentlichkeit und Wesenhaftigkeit des Seins fließen zusammen. Der Begriff, der so keine Ansatzstelle für eine Andersheit überhaupt besitzt und sich auf diese Weise verabsolutiert, hat durch das von innen her vollzogene Abstoßen seiner Vorläufigkeit nun auch seinen Sinn als Begriff verloren, da er grundsätzlich nichts mehr zu begreifen hat, d.h. er ist leer. Deshalb vernimmt er nicht mehr. In seiner verfügenden Funktion ist er leer und als leerer Begriff entstellt er das Sein, weil er vorgängig dazu den Vorblick auf den notwendigen Seins-Sinn verstellt hat.

Damit bleiben ihm nur zwei Möglichkeiten übrig:

Er wird entweder Begriff des Begriffes, d.h. aber, er vollzieht die absolute Bewegung des Aktes als solchen nach, der durch den Selbstwiderspruch in seiner Endlichkeit zu sich kommt. Das resultiert aus einem Ausbruch der Idealität des Seins, aus der Realität oder aus dem Zusammenfallen der Notwendigkeit des Seins mit seinem ideellen Horizont. So können wir sagen, daß gerade diese Leere des Begriffes den vollen Blick für den ideellen Horizont des Aktes als solchen geöffnet hatte. Weil der Begriff selbst aber Begriff sein will, das liegt ja in seiner Formalstruktur, hatte er, um sich überhaupt in seiner Ausgangsphase als Begriff halten zu können, sich auf irgendein Etwas hin bewegen müssen, d.h. er hat sich als dieser leere Begriff eben in seinen Sinn als Begriff

hinein aufgeben müssen. So ist gerade durch den Begriff das Phänomen des Widerspruches des Aktes als solchen in seiner Krisis umrissen und im Dienst der Notwendigkeit des Seins herausgestellt worden.

Die andere Möglichkeit ist die, daß der Begriff in die Pseudoeinheit einer transzendentalen Indifferenz zu liegen kommt, wo das Sein im letzten zugänglich sein soll.

Indem er aber in seiner Neutralität und Gesetztheit nur aus der Endlichkeit verständlich ist, weil er als Wesensbild immer vor der Sinnmitte des Seins zu liegen kommt, so wird er hier einen neuen Raum erschließen, nämlich den Raum der essentiellen Verknüpftheit und Angewiesenheit des Geistes auf seine Welt, weil er endlicher Geist ist. Dieser wesenhafté Weltbezug in seinem echten Relationscharakter konnte selbst nicht richtig gesehen werden, weil er sich in einem ideellen Horizont hielt, der die notwendige Seinstiefe aus den Augen verloren hatte. Er konnte nie echter Ansatz der Transzendenz sein, weil er nicht von seiner Empfängnistiefe verstanden wurde. So hält sich der geistige Vollzug immerfort im Raum seiner apriorischen Strukturen auf, die deswegen nicht ausreichen können, weil sie einzeln festgelegt sein müssen. Der Geist hat also gleichsam immer schon seinen Urspruch vollzogen und bleibt in ihm hängen, so zwar, daß der Breitenhorizont dieses Urspruchs in den ideellen Strukturkreis erweitert wurde, ohne in der lebendigen Tiefe des Seins d.h. in der Bonität des Seins Wurzel fassen zu können. Er steht nicht mehr im Anspruch des Seins, obwohl durch dieses Nicht-mehr-im-Anspruch-stehen für den Anspruch und auf ihn hin im formalstrukturierten Von-ihm-her, eine neue Tiefe erschlossen wurde.

Dadurch war die Aufgabe gestellt, den Ausspruch selbst, das Wesensbild in diesem Breitenhorizont auszuhalten, um so erst Atem zu finden, die Tiefe dieses Ausspruchs zu ermessen, d.h. aber, den Blick auf die ontologische Gegenwart werfen, ohne sie aus ihren echten Fernen verstehen zu können, weil die Wesenskrisis versagte.

Daß der Geist seine Notwendigkeitsbewegung vollziehen konnte, hieß nun, daß er den leeren Begriff in sich selbst als Struktur hinein-nahm, um ihn so zu überwinden, d.h. um ihn als Begriff zu erhalten (das ist ja seine formalstrukturelle Aufgabe). Er mußte die eigene Struktur als Ermöglichung seiner Notwendigkeit betrachten. Das jedoch besagt, daß diese transzendente Struktur nach Überall hin verfolgt werden mußte. Damit war der Raum eröffnet, den Begriff selbst vom Sein her zu überwinden und die Positivität den Beziehungs- und Verhältnischarakter der essentiellen Strukturen beleben zu lassen.

Die zweite Möglichkeit des Begriffes hat also in der radikalen Situation formal für den Blick für die Notwendigkeit eröffnet, gerade wenn der Begriff von der Transzendentalität her gesehen wird. So war die Konzeption der Transzendentalphilosophie ein ursprünglicher Hinweis auf die Notwendigkeit der Phasenstruktur des Endlichen, d.h. auf die ontologische Gegenwart. Und gerade deshalb und nur deshalb hat sie zum Aufbruch des anthropologischen Horizontes geführt, den wir im Verlauf unserer Untersuchung noch klarer herausstellen werden.

5. Die ontologische Zeitlichkeit wird von der Krise des Wesensbildes als ontologische Raumzeitlichkeit erschlossen.

Was wir zu dieser Entwicklung des Verhältnisses von Sein und Wesensbild noch sagen müssen ist, daß sie das mit erschlossen hat, was wir die ontologische Zeitlichkeit nannten. Nicht zu vergessen ist, daß diese unsere letzten Ausführungen nur im Zusammenhang der ganzen aufgerollten Gedanken gesehen werden können. Die sie durchziehende Sinngestalt ist die erhellte Phasenstruktur selbst.

Wird das beachtet, dann ist leicht einzusehen, daß unsere ontologische Zeitlichkeit nur zusammen mit der ontologischen Räumlichkeit des Wesens recht erschaut werden kann, denn das Wesen bezeugt die Krise des Aktes als solchen auf das Absolute hin. Das Zusammensacken des Wesens in seinen Setzungshorizont besagt, daß die volle Krise des Aktes nicht mehr gewahrt werden konnte, weil die echte Offenheit, der bergende Umfang, die

Ermöglichung des Ursprungs des Geistes verlorengegangen ist. Denn von der Lebensflut des Seins her hat das Wesen seine atmende Offenheit.

Bedenken wir das und fragen wir uns, warum in der letzten Konsequenz der Versuchung im Raum des Begriffes, in welchem sich gleichsam die ontologische Versuchung in den Geist hinein^{er-}hell³⁷⁾ nicht der volle und ganze Umriss der ontologischen Zeitlichkeit aufbrechen konnte, so sehen wir, daß das Gewesen und die Zukunft letztlich nicht gegenwärtigend waren, weil sich dieses Gegenwärtige nur in der ontologischen Räumlichkeit des bergenden Wesens vollziehen kann. Das Wesen schöpft seine bergende Kraft aus der lebendigen notwendigen Liebestiefe des Seins und erweist gerade im Eröffnen der Ungeborgenheit die absolute Verknüpftheit seiner Räumlichkeit mit der ontologischen Zeitlichkeit. Wenn wir also vorhin von der Verwurzelung der philosophischen Synthese in der Sprache und in der ontologischen Zeitlichkeit sprachen, dann muß wohl bedacht werden, daß die Erhellung, die aus diesem neu erschlossenen Horizont geleistet werden kann, nicht verstanden wird, wenn sie nicht zugleich aus der ontologischen Räumlichkeit des Wesens erschaut wird. Wird auch der echte Einrichtungs- und Einsetzungscharakter dieser Räumlichkeit nicht übersehen, "durch¹" die sich die ontologische Zeitlichkeit aus den Fernen des Gewesen und der Zukunft in die Gegenwart hinein ereignet, dann wird sie auch in ihrer echten Krisis stets gewahrt bleiben und in ihrer Lebendigkeit erspürt werden können³⁸⁾.

37) Eröffnung der Transzendentalität des Subjektes als Aufbruch der Situation von Sein und Geist.

38) Es wäre interessant, aus dieser Perspektive nun das, was wir früher über die ontologische Erhellung von "Welt" sagten, noch tiefer zu durchleuchten. Wie manifestiert sich die ontologische Raumzeitlichkeit in "Welt" überhaupt?

6. Transzendentalität und anthropologische Situation

- a) Die plastische Entfaltung der Gründe in der Anthropologischen Situation. Vorläufiger Entwurf von Gott, Mensch, Welt als Grundthematik aller Philosophie.

Wenn unsere Betrachtung bis hierher richtig verfolgt wurde, dann wird nicht übersehen worden sein, daß sie von Anfang an in einem Horizont stand, den es aus seiner Tiefe ausdrücklich herauszuarbeiten galt.

Wir geben zu, daß wir erst aus diesem Horizont, nämlich dem anthropologischen, dieses unser Problem von Sein und Wesen haben letztlich aufwerfen können. Wir möchten aber andererseits mit aller Schärfe darauf hinweisen, daß der Entwurf nur aus einer echten Situation von Sein und Wesen innerhalb des Seins selbst erfahren und verstanden werden kann.

Wir sind nun an einem Punkte angelangt, wo gezeigt werden soll, daß dem wirklich so ist.

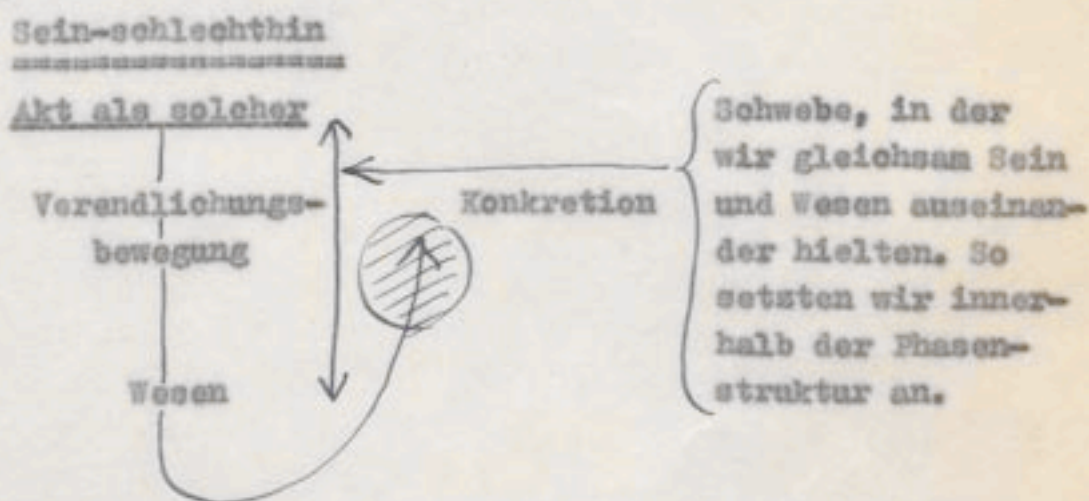
Wir haben nicht umsonst die Phasenstruktur am Hintergrund des Absoluten zum Grundschema unserer Betrachtung gewählt, denn es ist im wahrsten Sinne des Wortes ein seinsnotwendiges und das deshalb, weil es uns nötigte, die Not der Versuchung auf eine neu erschlossene Seinstiefe hinzuwenden und weil es uns den Vollzug dieser Notwendigkeitsbewegung ermöglichte und wir darin erkennen konnten, daß durch die Macht der neu erschlossenen Seinstiefe die Not der Versuchung im wesenhaften Sinne „räumend“ war.

Nun ist noch etwas zu beachten. Als wir die Versuchung in ihren Stadien aufzurollen begannen, gingen wir nicht am Hintergrund des Absoluten, in die, durch die Phasenstruktur entworfene Verendlichungsbewegung des Aktes ein, sondern dehnten gleichsam die Phasenstruktur von ihnen her an ihre äußere Grenzen aus und in ihre Ausgangsfiguration zurück und hatten uns dadurch gleichsam den Horizont der Versuchung selbst erstellt. Wir haben also innerhalb der Phasenstruktur angesetzt und diese dann nach beiden Seiten auseinandergeschoben. Wir haben also der Notwendigkeitsbewegung, die die Phasenstruktur als solche erst entwarf, gleichsam eine Gegenbewegung entgegengestellt (Schwebel). Diese Gegenbewegung bestand darin,

daß wir die Phasenstruktur in ihrem Schwebekarakter entgegennahmen, um diese Schwebekategorie im gleichen Augenblick vom Akt als solchen her und nicht mehr am Hintergrund des Absoluten zu sehen. Das war uns deshalb möglich, weil wir, einmal in die Schwebekategorie eingetreten, den Blick auf Akt und Wesen zugleich werfen konnten.

Einmal auf das Wesen in seinem Setzungshorizont. Im Vollzug dieses Verblickes ist aber der Rückblick auf das Absolute verdunkelt worden, denn die Setzung des Wesens ist nur notwendig vom sich notwendigmachenden Sein selbst her.

Schemata:



Wo bleibt dann aber die Schwabe und der Ansatz innerhalb der Phasenstruktur? Wo bleibt die Ausgangsfiguration des Aktes als solchen? Wir hätten also im Verblick auf den Setzungshorizont des Wesens die Schwabe zugleich verlassen müssen: aber wohin verlassen?

Das heißt, wir haben in dem Augenblick, als wir die Schwabe entgegennahmen, die philosophische Versuchung übernommen. Nun haben wir diese philosophische Versuchung zum größten Teil in unsere Betrachtung ausgestanden. Im nächsten Kapitel werden wir dann den Akt als solchen näher ins Auge fassen; dazu sollen uns aber die nun folgenden Überlegungen führen. In Verfolg der philosophischen Versuchung haben wir die großen Versuche der Wesensanalyse erfahren, die nur im fortwährenden Hinblick auf den Akt als solchen in seiner Indifferenz möglich waren. In dem Maß, als wir unsere philosophische

Versuchung vollzogen hatten, trat die plastische Interpretation der Gründe heraus. Zuerst gleichsam nur atmosphärisch. Aber von Schritt zu Schritt wurde das plastische Ganze von Realität, Idealität und Bonität hell und klar. Natürlicherweise konnte diese plastische Interpretation der Gründe noch nicht in ihrem vollen Licht aufleuchten. Sie war durch die formalstrukturelle Interpretation aus der Notwendigkeit hell geworden. Das Ende mußte die Erhellung des Seins in der Entfaltung dieser plastischen Lebendigkeit sein, und zwar mußte sich, weil es sich um die Interpretation der Seinsgründe schlechthin handelte, aus dieser Krise der Phasenstruktur der Verendlichungsbewegung auch eine Seinstiefe erschließen, in deren Kraft die Versuchung ausgestanden werden konnte.

Indem wir die Versuchung so weiter verfolgten, zeigte sich die Interpretation immer an den äußeren Seiten der Phasenstruktur, d.h. am Akt als solchen oder am Wesen. Das Innere der Struktur haben wir nur wenig beachtet. Es war immer nur die vom Absoluten her gespeiste Quelle, die die Versuchung antrieb. Wir haben auch im Eintritt in dieses Innen der Schweben die Versuchung selbst übernommen. Was war aber eigentlich mit diesem Innen der Schweben gemeint? Worauf war dieses Innen aus?

Nun sehen wir das Merkwürdige, daß wir diesem Zwischen-innen der Schweben erst bei der Analyse des Begriffes auf den Grund kamen, nämlich in dem Phänomen der Transzendentalität. Erst als wir unsere ontologische Versuchung im Horizont von Sein und Geist in die Ausdrücklichkeit des geistigen Horizontes hineinnahmen, wurde der volle Umkreis dieses Zwischen-innen der Schweben hell. So hat uns das Bewegungsbild der Versuchung innerhalb der Phasenstruktur im Vollzug der Versuchung von den Phasenenden in die Schwebemitte geführt, bei der wir ansetzten. Die Ausdrücklichkeit dieser Mitte war die ausdrückliche Situation des Wesensbildes im Vollzug der philosophischen Versuchung. In dieser Situation des Wesensbildes setzt sich die Versuchung innerhalb der Phasenstruktur in ihren ausdrücklichen geistigen Umkreis fort.

Mit dieser Schwebung war die Situation, d.h. die ausdrückliche Situation von Sein und Geist gemeint, auf sie war dieses Innen aus.

Die plastische Interpretation der Gründe in Realität, Idealität und Bonität ist daher nur aus dem Horizont von Sein und Geist verständlich.

Wir haben die beiden Bewegungen beschrieben, die das Wesensbild innerhalb der philosophischen Versuchung entfaltet. Dem Geist bleibt nichts anderes übrig, als sich entweder in seinem Urspruch zu verfestigen, d.h. das Wesensbild zu verfestigen, oder er hält sich selbst in diesem Urspruch auf, ohne sich zu verfestigen, gleichsam im ständigen Durchschwung seines ideellen Horizontes. Indem er sich aber selbst aufhält, erreicht er nie die Tiefe seiner Notwendigkeit im Anspruch des Seins. Dadurch wird jenes Innen der Phasenstruktur offenbar, welches die Schwebung von innen her bedeutete. Damit erschloß sich erst die Möglichkeit, die philosophische Situation im Horizont von Sein und Geist richtig zu sehen. Die beiden Bewegungsbilder der Verendlichungsstruktur und der Geistbewegung im Urspruch und Ausspruch müssen zusammen geschaut werden.

Wenn der Geist in der Ständigkeit seines Durchschwunges nun in die entfaltete Plastik von Realität, Idealität und Bonität gleichsam Bewegung bringt, so vollzieht er immerfort sein Vor- und Zurück in der Schwebung, im Vollzug der Versuchung. Denn die plastische Entfaltung schwingt im Vor und Zurück im Verfolg der Notwendigkeitsbewegung des Geistes. Aus diesem Vor und Zurück haben wir die ontologische Zeitlichkeit und Räumlichkeit abgeleitet, indem wir das Vor und Zurück im Verfolg der Versuchung von den Gründen her interpretierten. Die ontologische Raumzeitlichkeit gehört daher zutiefst zusammen mit der plastischen Interpretation der Gründe in Realität, Idealität und Bonität und der Situation von Sein und Geist.

Nur mit dem Unterschied, daß sich die ontologische Raumzeitlichkeit nicht auf das Absolute applizieren läßt, weil die ontologische Raumzeitlichkeit aus der Bewegung des Verendlichungsvollzuges des Aktes als solchen am Hintergrund des Absolute

erhellte. Hingegen erschließen die Gründe die plastische Entfaltung von Realität, Idealität und Bonität aus der schlechthinigen Notwendigkeit ihres Grundseins selbst. So läßt sich Realität, Idealität und Bonität als plastische Entfaltung auf das Absolute applizieren. Nun konnte jedoch, sobald die Versuchung noch nicht abgeschlossen war, die ontologische Raumzeitlichkeit nur eröffnet, aber nicht richtig gesehen werden.

Während nämlich der im ideellen verfestigte Begriff oder das leere Wesensbild, das die Pseudofunktion des Seins übernommen hatte, gleichsam aus dem steten Verfolg des Aktsinnes des Aktes als solchen in seine Notwendigkeit die ontologische Zukunft und damit das Gewesen umriß, also mehr die Momente Idealität und Realität betraf, so war auf der anderen Seite das Wesensbild in der Schweben selbst, in der es als falsche Strukturermöglichung des Aktes zu sich selbst angetroffen wurde. Indem es aber einen nie ans Ende kommenden Durchschwung gewährleistete, konnte auch der wesensbildliche Ausspruch des Geistes nicht vollzogen werden, sondern er mußte immerfort nur ausgesprochen werden.

Nun erfaßt sich der Geist gerade im Sich-aufhalten im Urspruch als Aussprechender in seiner Endlichkeit. Denn die Schweben konnte nur aus der Verendlichungsbeziehung des Aktes als solchen erwiesen werden. Der Geist erfährt also damit die Angewiesenheit seines in der Ständigkeit des Durchschwungs leeren Wesensbildes in ideellen Horizont auf die, durch das ausgebrochene Wesen in den Vordergrund geschobene Welt als Realität in ihrer Plastik (Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer).

In dieser Angewiesenheit bezeugt aber der Geist die ontologische Gegenwart. Er erfährt sich zwar geistig ausgestreckt im Urspruch, ohne zur Antwort zu kommen.

Der Erweis der Wahrheit des Seins im Geiste konnte so nur in einer immerfort vollzogenen Tatständlichkeit des Geistes sich ereignen. Dadurch tritt der Horizont seines Weltbezuges in ein ganz neues Licht, denn die Welt wird als Welt des Menschen erfahren und zwar in dem Maß, als sich Transzendenz immerfort vollzieht.

Sie konnte letztlich nur in ein unendliches Streben als reine Bewegung ausmünden, oder in eine andauernde Entschlossenheit zu einer nicht zu erreichenden Notwendigkeit zerbrechen.

Indem aber der Geist sich im Urspruch aufhalten mußte, ist der Horizont der Welt immer tiefer als ein von Geist in Welt her zu erleuchtender offenbar geworden. Dadurch war der Konnaturalität der Erkenntnis die Möglichkeit gegeben, sich selbst von der Wurzel her in einer Metaphysik der Erkenntnis zu erfassen.

In diesem Stadium eröffnete sich der Blick auf die Positivität des Seins. So daß das Phänomen der Transzendentalität als Tatsächlichkeit irgendwie die letzte Station war, bevor der Einheitsgrund der Versuchungsbewegung als solcher aufzuleuchten begann. Der Ursprung der Versuchung hatte sich damit in der Versuchung als Versucher wiedergefunden. Dieses Wiederfinden war der Aufbruch des anthropologischen Horizontes, auf den der Versuchungsansatz aus war, indem er sich in der wurzelhaften Krisis der Phasenstruktur entfaltete. So war auch der Ansatz zur Überwindung des falsch interpretierten Setzungshorizontes gegeben und der Ansatz zu einer echten Krise der „omnipotenten Natur“ gelegt, so daß der plastische Entfaltungsumkreis der Gründe in Realität, Idealität und Bonität in das Stadium einer letzten Durchlichtung treten konnte. Weil aber die Entfaltung nur als gebrochene hell werden konnte, wurde die Bonität nur als Zielidee, als Programm oder Postulat gesehen. Die Einheitsgründe von Gott, Mensch und Welt mußten damit stiftende Ursprüche des Geistes bleiben, in welchen sie aber gleichsam auf ihre metaphysische Tiefe hin reif wurden. Diese Situation der Reife mußte in einer absolut wesenhaften Situation enden, die als wesenhafte Situation eine Begegnung mit dem Nichts darstellt. In dieser letzten Bewegung der Versuchung war der Geist genötigt, die Begegnung mit dem Nichts auszusprechen und dadurch das Nichts zu entplastizieren auf die Bonität hin. Damit legitimierte er die Situation von Sein und Geist ausdrücklich.

Dadurch scheint es von der Wurzel her erwiesen zu sein, daß wir es im Verfolg der philosophischen Versuchung mit einer

anthropologischen Situation zu tun haben. Die Erstellung der Phasenstruktur und der Vollzug der Verendlichungs-
bewegung waren jedoch nur möglich am Hintergrund des Absoluten. Wir hätten die Schweben als Versuchung auf die anthropologische Situation hin gar nicht übernehmen können, ohne den Blick auf dieses Absolute.

Auf der anderen Seite haben wir im Verfolg der Versuchung die Ermöglichung von Welt in unserem ontologischen Horizont zu erfassen versucht. Die philosophische Versuchung hat sich in diesem Weltraum, vom Wesen her gesehen, mitinterpretieren müssen.

Aber diese beiden Umrißenden, das Absolute und die Welt, waren gleichsam von der Mitte her offen geworden, sie sind im Verfolg der Versuchung auf diese Mitte hin gewesen und haben aus ihr her nun ein neues Licht bekommen. Die Mitte als das Innen der Schweben der Phasenstruktur mündet aber in den anthropologischen Horizont. So eröffnet sich gerade von der Dimension auf das Absolute hin der Menschenwelthorizont oder der Horizont des Menschen in seiner Welt. Damit sind aber Gott, Mensch und Welt aus einer echt ontologisch-anthropologischen Wurzel als Grundthematik aller Philosophie im stiftenden Erschwingen auf die Einheit des Seins hin vorläufig entworfen.

b) Die Frage nach der Endlichkeit des Menschen als Frage nach dem Wesen des Menschen.

Dadurch ist einmal die Endlichkeit in ihrer radikalen Problematik aufgebrochen, sie ist als Endlichkeit wurzelhaft sichtbar geworden, in einer Wurzel, in der sich selbst alle philosophische Grundproblematik verborgen hält.

Heidegger hat in seinem Kant-buch die vier Fragen Kants: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun? Was ist der Mensch? von der Endlichkeit des Könnens, Dürfens und Sollens aufgerollt und sie in die vierte Frage: Was ist der Mensch? einmünden lassen³⁹⁾. Es scheint uns, daß wir diese

39) Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Friedrich Cohen, Bonn 1929. Siehe dort S. 206, 207.

Tiefe in ihrem Wesen erfaßt, wenn man das Wissen, Hoffen und Tun aus dem Horizont, den wir aufgerissen haben, zu interpretieren beginnen. Uns scheint, daß in diesen ersten drei Fragen die plastische Entfaltung von Realität, Idealität und Bonität aufgerissen und erleuchtet wurde.

1) Es steht nicht umsonst das Können beim Wissen. In der Frage nach dem Wissen stecke ich gleichsam den Horizont der Idealität ab. Denn ich frage nach dem, was ich zu wissen vermag. In einer solchen Frage lasse ich den Umkreis meiner Möglichkeiten heraustreten, indem ich alle anderen ausgeschlossen habe, d.h. mein Wesen als Mensch vom Sein selbst abgehoben habe. Diese Abhebung gelingt nur weil ich endlich bin. Die Endlichkeit macht diese Frage sinnvoll. Ich ermittle also im Aufbruch der eigenen Endlichkeit im Urspruch den Horizont der Empfängnis. Ich erfasse ihn, indem ich den unendlichen Horizont der Idealität erschwinge.

2) Was soll ich tun? Erschwinge ich den Horizont der Idealität, dann nötigt mich gerade die Macht des Seins zurück. Sie wendet gleichsam die Not des Urspruchs, seine große Gefahr des Sich-verlaufens, Verflüchtigens, Verfahrens in die Notwendigkeit, in die Verendlichungs- und Verwirklichungsbewegung zurück. Das Soll ist der Anspruch des Seins, der den Urspruch des Geistes heimführt. Dieses Zurückführen heißt Verwirklichen, Verwirklichen heißt Tun! Im Anspruch des Seins aus dem Urspruch heraus tun. Im Tun selbst macht sich die Bewegung des Geistes aus dem ideellen Horizont in seine Bonität hinein notwendig. Das Insgesamt des Wissens, das Ge-wissen, bezeichnet im Bezeugen immer schon die Notwendigkeit des Seins als Notwendigkeit im Geist. In einer solchen Frage stecke ich gleichsam im Aufbruch der Endlichkeit den Horizont der Bonität ab.

3) Was darf ich hoffen? Das Dürfen bezeichnet eine Angewiesenheit in Erwartung. Hoffnung bezeichnet also irgendwie die formale Bewegung aus der Idealität in die Bonität hinein, in der der Akt erst zu sich selbst kommt und sich erfüllt. In dieser Bewegung nimmt er sich gleichsam schon immer vorweg, nimmt er gleichsam in der Erwartung seine Erfüllung vorweg. Diese Er-

fällung wird ihm in der Vorwegnahme zugeteilt. Sie ist eine vorweggenommene Erfüllung aus der Empfängnis der Erfüllung selbst heraus, d.h. Vorwegnahme aus Endlichkeit.

4) Diese drei Fragen münden nun in die vierte: Was ist der Mensch?

Sie münden in die vierte und werden von dieser aus wirklich verständlich, denn in dieser Frage tritt die Realität in das eigentliche Blickfeld, weil die anthropologische Situation jene ist, in der die plastische Entfaltung der Gründe in ihrer vollen Helle aufleuchtet. Das ausgebrochene Wesen hatte den Horizont der Welt verplastiziert und die Welt aus dem anthropologischen Horizont durch ihre Setzung und ihr Einsetzungsgewicht in einen Beisichraum weggezogen. Erst aus der Angewiesenheit ~~daß~~, durch den Transzendentalitäts-horizont eröffnet wurde, konnte der neue, ursprüngliche, aus der Anspruchstiefe des Seins spruchreif werdende Weltvollzug gesehen werden. Wie konnte sich das aber anders vollziehen, als daß gleichsam das Wesen neu gesichtet wurde im Raum der Phasenstruktur. Diese neue Weltbezogenheit bedeutete eine neue Situation dem Sein gegenüber. Als wesenhafte Situation mußte sie den ganzen Raum der Transzendentalität sich auslaufen lassen um die letzten Konsequenzen der philosophischen Versuchung zur Entfaltung zu bringen. Sie erhellte immer mehr als wesenhafte Situation des Menschen in seiner Welt. Da aber der Geist die Positivität eben durch diese wesenhafte Situation nur erreicht, indem er das Nichts bildet und ausschließt, begann auf der anderen Seite in dem Maße, als die Wesenhaftigkeit der Situation aus der verrückten Perspektive in den Vordergrund rückte, das Nichts eine außergewöhnliche Rolle zu spielen. Und zwar in jenem doppelten Sinn, daß es von der Auslaufbewegung der Transzendentalität als konsequenter Zu-ende-führung der Versuchung und dem ausgebrochenen Wesen her als verplastizierter Widerpart in das Spiel trat. Zum andern aber wurde es gerade durch diese Bewegung in seiner Rolle entlarvt, so daß die echte Begegnung mit dem Nichts eine eindeutig positive Situation dem Sein gegenüber darstellt, d.h. die Begegnung mit dem Nichts ist nur verständlich als Begegnung mit dem Sein.

Diese Durchnichtung des Menschen in seiner Welt stellte den Aufbruch einer wesenhaften Situation als anthropologische dar. Dadurch entfalteten sich die Gründe und wiesen in der Entfaltung diese Situation anthropologisch aus. Dadurch wurde die Transzendentalität selbst auf die Notwendigkeitsbewegung des Aktes hin sichtbar und ihrer echten Krisis unterzogen.

Was ist der Mensch? In dem "Was" und in dem "Ist" leuchtet uns die ganze Phasenstruktur entgegen, die Phasenstruktur in ihrer Notwendigkeitsbewegung, die eine Substanzialisierungsbewegung ist. In welcher: "der" (Nominativ) in den anthropologischen Horizont: "Mensch" hinein aufleuchtet. Die Entfaltung der Gründe, ihre plastische Interpretation ist eine Interpretation des Menschen, eine Selbstinterpretation des Menschen, aus der ihm eigenen ontologischen Tiefe. Dadurch wird ein ontologisches Selbstverständnis des Menschen von Realität, Idealität und Bonität aus der wurzelhaften, plastischen Selbstentfaltung der Gründe möglich und zwar nun in einem Rückblick auf die Versuchung, die ausgestanden und im Selbstverständnis verstanden und durchgestanden ist. Daher ist der Mensch imstande, aus dem Horizont der damit verknüpften ontologischen Raumzeitlichkeit eine große Synthese im Vollzug dieses Selbstverständnisses zu tun und unsere systematische Konsequenz ist die, daß der diese Synthese nur aus der Plastik der Gründe im Aufriß seiner anthropologischen Struktur aus der Seinswurzelung erringen kann.

Nachdem wir in einem direkten Vorstoß an das unmittelbare Ende der Versuchungsbewegung gekommen sind, wollen wir im nächsten Abschnitt den Akt als solchen noch schärfer ins Auge fassen. Wir haben schon immer betont, daß es an ihm liegt, daß die Versuchung überhaupt in Gang gekommen ist, weil das Wesen nur vom notwendigen Seins-Sinn des Aktes her verständlich ist.

Wir haben die Versuchung zuerst vom Wesenshorizont interpretiert, weil das Wesen seine eigene Krisis besitzt. Wir haben den jeweiligen Raum und Umkreis der Versuchung stationär abgesteckt, in den hinein sich die Gründe in der Versuchung interpretierten

d.h. den sie in der Interpretation erschlossen. So mußte gleichsam im Verfolg des Wesenshorizontes an das äußerste Versuchungsende auch offenbar werden, daß die Formalstruktur des sich interpretierenden Wesens nur von der Notwendigkeit des Seins her deutungsfähig und bedeutungsvoll ist. Wir mußten immer mehr in den Raum des Aktes als solchen eindringen, weil wir von diesem metaphysischen Ort die Versuchung in Gang brachten. Und das ließ jene Tiefe aufbrechen, die wir das Innen oder die Mitte der Phasenstruktur nannten. So sind wir gleich in die Problematik eingetreten und haben uns in den anthropologischen Horizont mitnehmen lassen. Dieser war das Teles der Versuchung, die sich als Krise seiner Endlichkeit erwies. Diese Endlichkeit des Menschen erhellte als Raum aller möglichen Problematik, weil im Entfalten dieses Raumes sich der Durchbruch in den anthropologischen Horizont vollzog. Damit verwies sich dieser Horizont als aus der Mitte der Phasenstruktur verständlich in die Mitte hinein. Von hier erhellte die Einheit der zentralen Grundthematik Gott, Mensch, Welt in ihrem anthropologischen Bezug. Die letzte Zuspitzung erhielt die Frage in der Durchlichtung des ontologischen Selbstverständnisses des Menschen. Später wird sich herausstellen, warum die Entfaltung des Menschenwesens eine Entfaltung der Gründe ist. Dieser Entwurf wird als Zielende die anthropologische Erhellung der Seinsgründe ins Auge fassen.

VII.

Der Seinsakt in der Versuchung: Erhellung verschiedener Versuchungsstationen

1. Der Verlust der Realmöglichkeit.

Verliert der Akt als solcher die echte Krise vom Wesen her, dann kann er seinen Seins_Sinn nicht mehr erhören und gehört sich selbst nicht mehr an, denn durch das Wesen steht der Seinsakt in Hörigkeit. Durch den Anspruch des Seins wird der Geist in der Hörigkeit gehalten und aus der Hörigkeit gewinnt

er im Gehorsam dem Sein gegenüber seine innere Lebendigkeit. Durch das Wesen bezeugt der Geist seinen Akt der Hürigkeit. Die Situation des Gehorsams in der Empfängnis des Seins ermittelt sich so aus der Positivität des Seins und seiner Notwendigkeit. Der Horizont des Gehorsams wahrt das volle Licht der Idealität, denn der Horizont der Idealität umschreibt die Ausdrücklichkeit des Wesens des Seins. Durch die Emanzipation verliert das endliche Sein diese seine Hürigkeit. Weil es nicht mehr auf seinen Seins-Sinn aus ist muß es sich verhören. Im Verhören ist es verworfen. Es ist deshalb verworfen, weil es sich durch das Wesen nicht mehr recht entwerfen kann, es kann sich aus der Idealität nicht mehr in die Notwendigkeit des Seins hinsinkritisieren. Daraus aber resultieren sehr viele Konsequenzen. Die erste ist die, daß der menschliche Gedanke sich allein zum Objekt haben muß, d.h. er muß den anthropologischen Umkreis verlassen, weil alle Wirklichkeit in der Pseudoselbigkeit des Aktes als solchen liegt. ~~Wären~~ die Dinge entsprechende Objekte, dann müßte das Erkennbare in ihnen liegen. Es liegt aber nicht mehr in ihnen, weil alle "Wirklichkeit" sich in den Horizont der Idealität emanzipiert hat. Der Pseudoakt interpretiert sich von seiner Formalstruktur und so fallen konsequenterweise alle Realmöglichkeiten weg, denn das Sein besagt von sich her reine und universale Aktualität. Die schwindende Hürigkeit aus der Empfängnis wird nun vermessen von einer Pseudopositivität interpretiert. Dadurch geht das Erfassen der realen Möglichkeit verloren, denn das Prinzip der Anschauung wird die reine, aktuelle Intuition, die mit dem Begriff der realen Möglichkeit nichts mehr anfangen kann. Weil der Akt als solcher zur Erklärung der Realität das Wesen nicht mehr braucht, ist er allein das aktuelle Reale. Dadurch rückt die Notwendigkeitsbewegung an die Oberfläche, was besonders von dem Verlust der realen Möglichkeit her erhellt. Die echte Kausalität geht verloren, weil der Seins-schenkungsakt ohne Empfängnistiefe nicht mehr verstehbar ist. Das führt zu einer oberflächlich-kausalen Verkettung von nur aktuell Seiendem. In dieser Aktualität verfangen verfällt der endliche Geist in seiner Selbstbezeugung dem Fatalismus. Das Wesen als blasse

Setzungsstruktur wird zur äußeren Ordnung, als gesetztes Gesetz. Die "heilige Ordnung" wird als Gottheit verehrt. Ein gefundenes Fressen für alle Schwärmer. Natürlicherweise ist damit auch die Freiheit des Willens nicht mehr vereinbar. Der unendliche Akt hat sich zum Sklaven der heiligen Ordnung degradiert. Weil in jedem Augenblick nur das möglich ist was wirklich ist, verfällt der Menschengeist dem Fatalismus. Die Versteifung der neutralen Indifferenz verbannt in die bruchstückhafte Faktizität. Das Ereignis vollzieht sich im Raum von gestellten und bestellten Gegebenheiten als Bedingungen. Grund und Ursache weichen der Bedingung. Da aber durch das Wesen das Sein sich in seinem Seinsinn festhält und notwendig macht, ist es nun auf einmal möglich, über diese Notwendigkeit zu verfügen, falls nur der gesamte Horizont der Bedingungen des zu erreichenden Ereignisses überschaut werden können. Sie können aber grundsätzlich überschaut werden, weil ja der Akt als unendliche Aktualität alle diese Bedingungen mitsamt ihren jeweiligen Konstitutionsumkreis in sich einbegreift. Er geht die Gemeinschaft der Seienden verloren. Damit ergibt sich aber auf der anderen Seite die Möglichkeit den Umkreis der Bedingungen als solchen zu spezialisieren und diese Spezialisierung von einem Pseudoerfolg des Seins-Sinnes zu interpretieren, den man damit erreichen soll, d.h. mit anderen Worten, die Breiten-dimension wird mit der Tiefendimension des Seins zusammengesetzt.

Weil aber die Spezialisierung am besten im welthaften Raum gelingt, auf Grund des Nebeneinanders, diese Spezialisierung aber die Notwendigkeitsbewegung selbst repräsentiert, so wird sich eine radikale Hinwendung zur Naturwissenschaft vollziehen. Das Sich-selbst-einholen des Seins im Sich-festhalten treibt sich aus der eigenen Notwendigkeit immer weiter. Dieser Fortschritt interpretiert sich nun von der negativen Unendlichkeit, die wir vom Wesen her aufgerissen haben. Weil das Wesen im Akt als solchen absorbiert ist, ist der Fortschritt die Notwendigkeitsbewegung des Seins selbst. Da aber die Naturwissenschaften im Raum der körperlichen Welt

arbeiten, diese Körperlichkeit sich ontologisch vom Wesenshorizont her ermittelt, so mußte gleichsam die Pseudohörigkeit der Philosophie gegenüber der Naturwissenschaft den Ersatz für die Hörigkeit aus dem Wesenshorizont bieten, die im echten philosophierenden Vollzug gewahrt bleibt. Weil die Naturwissenschaft gerade von der Philosophie her den Horizont ihrer echten Hörigkeit verloren hatte, brachte sie zwar Ergebnisse, aus dem ontologischen Bewegungsimpuls selbst, auf der anderen Seite mußten diese Ergebnisse aber sofort irgend wohin zur Verfügung gestellt werden,⁴⁰⁾ weil sie sich im wirklich eigenkritischen Horizont der Hörigkeit dem Sein gegenüber nicht halten konnten. So war also der naturwissenschaftliche Fortschritt in seiner Entföcherung der Gewährsmann für die Ansatzmaterialität des Philosophierens geworden. Erst heute, wo der Wesenshorizont in eine neue kritische Tiefe getreten ist, läßt sich das alles beurteilen. Damit ergibt sich auch für die Naturwissenschaft aus einem ontologischen Raum her der Horizont einer echten Seinsbesinnung.

Das Ausbrechen des Wesens war gleichbedeutend mit dem Ausbrechen der Idealität des Seins aus der Notwendigkeitsbewegung der Verendlichkeit. Durch das ausgebrochene Wesen konnte sich der Horizont in der Versuchung interpretativ ausentfalten. Im Raum der anderen Seinsmomente der Realität und Bonität. Die Sichtung der echten Einheit der drei Seinsmomente ereignet sich aber im Erfassen der anthropologischen Situation, aus dem ontologisch gegründeten Selbstverständnis des Menschen. So müssen also unsere Ausführungen, darauf sei immer wieder hingewiesen, von dieser anthropologischen Situation her gesehen werden.

2. Die "rätselhafte Existenz".

Tritt der Akt als solcher in seinem ideellen Horizont in den Bestand, dann kann das Ereignis selbst nie an sein Zielende kommen. D.h. es gibt keine echte integrierte Existenz (Kierkegaard)⁴¹⁾.

40) Verfolg der Notwendigkeitsbewegung.

41) Zitiert wird im folgenden: SV = Soeren Kierkegaard Samlede Vaerker, udgivne af A.B. Drachmann, I.L. Heiberg og H.O. Lange, Kopenhagen 1901-1906. Dahinter in Klammern Band und Seitenzahl der Jensen Übersetzung: Sören Kierkegaard, gesammelte Werke, unverkürzt herausgegeben von H. Gottsched und Christian Schrempf, Jena 1902-1922. Pap = Sören Kierkegaards Papirer udgivne af P.A. Heiberg og V. Kuhr, Kopenhagen 1909 ff.

Existenz ist dann nur der andauernde wurzelhafte Aufbruch, der die objektive Struktur stets durchbricht und den Gedanken: "in Sukzession auseinanderhält" (SV VII, 287 (VII 30)). Weil das Sein aus seiner Realität und Idealität nicht mehr zusammenfließt in die lebendige Helle seiner Notwendigkeit, hält sich die Existenz gleichsam als eine Pseudobonität in der Mitte des Ereignisses als das "Trennende" (SV VII 284 (VII 28)) und "Auseinanderhaltende" (SV VII 159, 97, (VI 267, 202)) von Realität und Idealität. Diese Existenz ist notwendigerweise kurzatmig. In dieser Kurzatmigkeit ist sie das "Zusammenhaltende" (SV VII 259, VII 2), das "Medium" (SV II 301 (VII 45)) worin Realität und Idealität sich "berühren" (Pap. IV B 1, S. 147) und in ein "Verhältnis" (ebd.) treten können. Diese Existenz muß sich notwendigerweise aller Durchlichtetheit entziehen, weil sie nicht Existenz aus der wesenhaften Empfängnis ist. Sie verliert den Charakter des Seinsmomentes, weil sie die Tiefe der Bonität nicht erreicht. Das Trennende und Zusammenhaltende der Existenz zeichnet sich auf seinem Grunde als Brüchigkeit ab. Weil die Bewegung von der Realität in die Idealität sich nicht aus dem Verfolg des notwendigen Seinsinnes ergibt, widersprechen sich Realität und Idealität wesentlich. Der Akt als solcher, der dem Wesen als Setzung gegenüber ist, erreicht sich also scheinbar nur in der leidenschaftlichen Einschmelzung des Setzungshorizontes, der ein festgefügtter Rahmenbau ist. Dadurch verliert der Verfolg des Seins-Sinnes den Charakter der zielhaften Endgültigkeit und seine klare und eindeutige Entscheidung als Entschlossenheit in seine lebendige Seinstiefe. Es gelingt nur eine "momentweise Kontinuität" (SV VII 268, 164), weil das Wesen nur als eingerichtete Umrissenheit dem Akt gegenüberliegt, kann die Berührung von Idealität und Realität nur ein "Zusammenstoß" (Pap. IV, B 1, S. 149) sein. Deshalb ist das Bewußtsein ein "Verhältnis" (Pap. IV, B 1, S. 49), dessen Form der Widerspruch ist. Daher ist die Existenz selbst nicht von der Klarheit und lebendigen Helle der Seinsnotwendigkeit erleuchtet, weil sie nicht durch die Wesenoffenheit der Seinsempfängnis durchlichtet ist. Sie ist "das Wunderbare" (SV VII, 91 (VI 196 f.)), das "Rätselhafte" (SV V, 244 f.), dessen Eindruck

es auszuhalten gilt. Grundlos versetzt sie den Menschen in das Zwischen und "hält ihn beständig in der Schweben" (SV VII,441 VII 192).

Dem Wesen so gegenüber, muß der Akt einer sich in sich selbst drehenden Bewegung verfallen. Im Abstützen an den Wesensgrenzen, im Erschwingen des ideellen Horizontes mündet der Geist selbst im Verschwingen aus. Er wird sprachlos, er bringt nur ein stückhaftes Stottern heraus. Es fehlt die offene Wesenskrisis. Im Verschwingen gleitet der Akt über sein, nur aus der institutionellen Perspektive gerichtetes Wesen hinweg. Seine erhaschte Subsistenz zerfließt daher in eine unendliche Sehnsucht.

3. Die unendliche Sehnsucht.

Was hat das mit der unendlichen Sehnsucht auf sich?
Das Wesen ist nun an den äußersten Rand des Aktes in einer Pseudosubsistenz gerückt. Es haftet ihm an. Die Einmaligkeit der Einrichtung des "Durch" im Rahm des Wesens ist weggefallen. So muß also die Einmaligkeit durch die Stetigkeit des immer wieder Ansetzens behoben werden. Denn der Ansatz im Setzungshorizont ist von der Formalstruktur des Aktes her, gleichsam seine letzte Möglichkeit und damit Ersatz. Die Setzung hat jegliche Bedeutung verloren. Ohne Wesenstiefe kann sich der Akt immerfort nur abstoßen und zwar auf sich selbst hin, ohne sich jemals zu erreichen. Er ist auf sich als Akt aus, da er sich selbst zur Aufgabe hat. Seine Pseudoeinheit ist jedoch fingiert, da es dem Akt gar nicht mehr im Hinsein auf das Absolute um seine Einheit geht. Diese Einheit als Erfüllung wird zur unendlichen Zielidee, zu einem regulativen Prinzip, das den Akt andauernd in Bewegung hält. Denn durch die Bewegung muß er seinen Seins-Sinn bezeugen. Die Unruhe bezeugt also nicht mehr ihren Horizont von der Positivität des Seins her, von der sie als wesenhafte in die Tiefendimension hinweist. Nein, die Unruhe der unendlichen Sehnsucht ist schon die Offenbarkeit des notwendigen Seins-Sinnes selbst. Weil er sich als Akt emanzipiert hat, steht ihm also die Setzung seiner unendlichen Zielideen zur Verfügung, da in ihm grund-

sätzlich alle Möglichkeiten vorgegeben sind. Er setzt sich also, wie er es fügt, diese seine Zielideen als Werte oder als Geltungen, die mit dem Sein überhaupt nichts mehr zu tun haben. Weil sie aber als sogenannte Notwendigkeiten außerhalb des ideellen Horizontes liegen müssen, so müssen sie irrationalen Charakter annehmen und sich in einfache und reine Geltungen auflösen. Die ontologische Zeitlichkeit vollzieht sich hier nur in der Zukunft und im Gewesen. Der Akt kommt in seiner Sehnsucht nur auf sich zu, weil die Projektion im Grunde schon immer in ihm "reine Wirklichkeit" aus der Emanzipation her war. Die ontologische Gegenwart fehlt. Aber sie weist sich vom Endstadium als Angst aus.

4. Die Angst.

Denn der Akt, der über das Wesen hinweggleitet, erfährt von seiner Formalstruktur her sein Auf-das-Wesen-hin-sein. Das Wesen in seiner echten Bedeutung ist aber verlorengegangen. Die Institution wirkt nicht. Es kann sich keine Empfängnis vollziehen. Der Akt würde durch das Wesen selbst durchbrechen. Er kann nicht mehr aus seinem ideellen Horizont heraus, denn es würde ihn nichts mehr auffangen, er würde gleichsam in das Nichts hineinfallen und verfallen. Im Verfall würde er seinen Seins-Sinn und sich selbst, dem Nichts opfern. So läßt sich die Angst von der ontologischen Perspektive der unendlichen Sehnsucht nicht trennen. Weil in ihr der volle Horizont des Seinsverfolges hell wird und sie nur von der Verendlichungsstruktur erfaßt werden kann, so muß sie selbst auf die Notwendigkeitsbewegung verweisen. Die Angst holt so in die Gegenwart zurück. Sie ermöglicht irgendwie das Verständnis dieser Gegenwart, indem sie die echte Angewiesenheit des Aktes als solchen erhellt. Sie wird so zur Krisis des Gewesen und der Zukunft und kritisiert diese in die Verendlichungsbewegung hinein, ohne aber selbst zu einem Durchbruch in die Seinstiefe führen zu können, solange sie noch von ihrem stationären Umkreis innerhalb der Versuchung gesehen wird. Die Angst eröffnet irgendwie die Endlichkeit, indem sie auf ihre "Mitte" hinweist. Aus dieser Mitte aber brach der anthro-

pologische Horizont auf. Weil in ihn die Endlichkeit gleichsam vor-anthropologisch sich hinein ausgründete, d.h. die Gründe sich plastisch interpretierten, so mußte das ontologische Selbstverständnis des Menschen von dem Notwendigkeitsverfolg des Seins-Sinnes in der Endlichkeit, an der Wurzel von Angst getroffen werden. Die Angst ist ursprünglicher Weg zur ontologischen Gegenwart. So trifft sich der Mensch in ihr irgend^{wo} an, er trifft in ihr auf sich selbst, denn das besagt ja Horizont der Gegenwart. Diese Erörterung der Angst erhält nun noch eine spezifische Note von außen durch die Verplastizierung des Nichts. Indem der Geist in seinem Urspruch bis an seine Wesensgrenze geht, bildet er das Nichts. Denn: Nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu. Unde nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non ens scilicet, nisi fingendo ipsum ens aliquo modo: quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis (WG cap. I). Er bildet das Nichts, weil es ihm um seinen notwendigen Seins-Sinn geht: Nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu. Indem er alles Andere ausschließt, schwingt er in seinen ideellen Horizont ein und steht unter der nötigen Macht des Seins. Verschwingt er in diesem Horizont, dann hält er sich beim Nichts auf. Das Von-sich-wegschauen des Geistes steht dann nicht mehr in der durchlichteten Rückschau. Der Geist verliert sich im Vorblick, weil er die Rückwendung durch die Empfängnis ⁱⁿ und mit dem Wesen nicht mehr vollbringen kann. Weil er sich im Abstützen an seine Wesensgrenzen in seine Sinnlichkeit hinein verfestigt, was sich von der inneren Fremdheit des Wesens zeigen läßt, so wird das Nichts verplastiziert. Die Angewiesenheit auf das Wesen, wird zur Verwiesenheit in das Nichts. "Wahres Wissen muß mit Unwissen beginnen, in der gleichen Weise wie Gott die Welt aus dem Nichts schuf" (Kierkegaard: Selbstbekenntnisse v. Galleleie (Tagebuch 1. August 1835)). So beginnt der Mensch nicht mehr mit dem ihn umgreifenden Sein, sondern mit dem Nichts. Damit legitimiert er seine Pseudosubsistenz in der unendlichen Aktualität.

Die Angst als der Weg zur ontologischen Gegenwart verweist auf dieses Nichts. Weil sie die Endlichkeit eröffnet, muß sie zugleich auf die Pseudoermöglichung des Aktes in der Endlichkeit mit verweisen. So verbannt die Angst in das Nichts, das die Formalstruktur des Wesens folgend, konstitutiven Charakter an, es wird Seinskonstitutivum. Die Verbildlichung des Nichts hängt also zutiefst mit dem Ausdruck des Wesens zusammen. Der endliche Geist fängt sich dann zu Ängstigen an, wenn er seine Möglichkeiten bedenkt. Der Verlust des Eros, dessen Dynamik sich aus der Seinsaufgeschlossenheit in die Tiefe der Bonität ermißt, Ängstigt, weil er den Geist in der jeweiligen Struktur-andersheit sich verfestigen läßt. Er verhindert die lebendige Angleichung an den Seinskern, dessen geistige Unverborgenheit durch das Wesen damit zur nackten Tatsächlichkeit herabsinkt und dessen Verborgenheit in der echten Innerlichkeit des notwendigen Seins-Sinnes zum Pseudomythos verdunkelt wird.

Das Wort Tatsächlichkeit bezuht prägnant den hier gemeinten Sachverhalt. Es zeigt nämlich die Wurzel der neutralen Aktualität selbst auf.

5. Das Nichts, die Vergeblichkeit und die sogenannten "Voraussetzungen".

Insoweit der Geist das Nichts bildet, hat es notwendigerweise irgendwie den Charakter der Idealität an sich. Es ist das schlechthin Andere des Seins-schlechthin. Deshalb ist es nie und nimmer sein Gegensatz. Erst das Pseudowesen "räumt" das Nichts, so daß es gleichsam neben das Sein zu liegen kommt und zwar spiegelbildlich symmetrisch: als das Gegensein. Indem es so aus dem Setzungshorizont des Wesens geräumt wird, wird es zum Gegensatz des Seins. Dadurch ist jeder echte relative Gegensatz indifferenziert und in der neutralen Indifferenz des sich anmaßenden Aktes verschlungen. Im falschen Gegensatz bleibt nur die Möglichkeit der Kontrarietät übrig, die im Verfolg des sich noch immer durchsetzenden Seins-Sinnes zur absoluten Dialektik des unendlichen Seinsverfolges

wird. Dadurch versackt jeder echte Bestand des Seins in die Negativität einer reinen Bewegung, die alle Kriterien der Endlichkeit abgestoßen hat, ja sich aus diesem Abstoß selbst am Leben erhält. Dieser Abstoß ist nichts anderes als die pervertierte Empfängnis durch das ~~Wesen~~. Weil alle Unterscheidung verloren ist, gelingt auch nicht mehr die Entscheidung in die Tiefe der Notwendigkeit. Damit ist alle Integration in der Entscheidung vernichtet, weil das Wesen nicht mehr der Ort der unterscheidenden Umkehr und der Horizont echten unterscheidenden Umdenkens, sondern der Bannkreis ist, durch den alle existentielle Dynamik gebannt und in die "tragische Vergeblichkeit" verbannt wird. Die Vergeblichkeit wird zum notwendigen Konstitutivum jeglichen Ansatzes, weil das echte, aus der Wesenskrisis ermittelte Sich-unterscheiden als Voraussetzung für die Entscheidung fehlt. Somit fällt die ontologische Vergeblichkeit als Absage gegen ^{alle} echte Konkretion notwendig aus dem notwendigen Anspruch des Seins heraus. Das ist sozusagen ihre Definition. Ermitteln wir den Raum dieser stationären Umkreises in der Entfaltung der Versuchung, dann sehen wir, daß er zwei Ausläufer im Bezug auf das, was wir unter Voraussetzung verstanden, aus sich hervortreibt. Von der reinen Bewegung her müssen alle Voraussetzungen fallen und zwar schon deswegen, weil sie als Darstellung der unendlichen Aktualität auch auf eine Wesenssetzung gar nicht angewiesen ist. Dieses Nichtangewiesensein lebt aber von der schlechthinigen Voraussetzung des Wesens selbst, denn ihr ermangelt jegliche Krise im Horizont der endlichen oder unendlichen Existenzweise. Es wird also jener verlogenen Voraussetzungslosigkeit darum gehen, wie besessen alle Voraussetzungen zu prüfen, auf Grund deren, sich möglicherweise eine Seinsbegegnung vollziehen kann, weil das Kriterium für eine Antwort nicht im notwendigen Anspruch des Seins, sondern vielmehr in den jetzt auf einmal notwendig gemachten Voraussetzungen liegen muß. Durch diese "sterilen Voraussetzungsprüfer", wird jeder lebendige philosophische Vollzug unterbunden.

6. Wesen und Begegnung mit dem Nichts. Augustinus:
De timore Dei.

Sehen wir das Nichts richtig, d.h. in seinem echten ideellen Charakter, dann ist eine Begegnung mit dem Nichts immer eine essentielle Begegnung oder besser: die Begegnung mit dem Nichts geschieht im Raum des Wesens von der Notwendigkeit der das Wesen erschließenden Seinstiefe her. Die Situation dem Nichts "gegenüber" ist immer eine radikale Wesenssituation und als solche eine Situation von Sein und Geist.

Erst dann wenn das Wesen zur Durchnichtungsgrenze des Aktes als solchen wird und nicht mehr aus der Empfängnis vom Absoluten her gesehen wird, geht die wesentliche Krise in der Begegnung mit dem Nichts verloren. Daraus erhellt, daß man, ontologisch gesehen, nicht beim Nichts verweilen darf und kann, wenn man ihm wirklich begegnet, sondern daß man vielmehr in der Begegnung mit dem Nichts in die absolute Positivität des Seins verwiesen ist. Hinter der "absoluten Durchnichtung" des Seins, das seinen Seins-Sinn in sich selbst erreichen will, steckt der pseudotheologische Anspruch der Selbstvermittlung des Seins und die *potentia creaturae ad non esse* als konstitutives Vermögen des Seienden selbst. Die *potentia ad non esse* kann sich das Geschöpf nur aus der Emanipation in den selbst verfügbaren Horizont des Aktes als solchen anmaßen. Da die Angst nun wie wir sahen, die ontologische Gegenwart erschließt, muß sie notwendigerweise im Angesicht dieser Pseudoselbigkeit des Aktes als solchen Angst bleiben.

Augustinus beschreibt in *Sermo CCCXLVII: De timore Dei Cap II* die Stufen vom timor zur sapientia⁴²⁾ und er sagt, daß Isaias

42) Isaias etiam propheta cum septem illa notissima dona spiritualia commendaret, incipiens a sapientia pervenit ad timorem Dei, tanquam de sublimis descendens ad nos ut nos doceret ascendere. Inde ergo coepit, quo volumus pervenire; et illuc pervenit, unde debemus incipere. Requiescet in eo, inquit, Spiritus Dei, Spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, spiritus timoris Domini (Isai. XI, 2, 3) Sicut ergo ille, non deficiendo, sed docendo a sapientia usque ad timorem descendit; signos non superbiendo, sed proficiendo a timore usque ad sapientiam oportet ascendere.

nicht umsonst bei der sapientia anfängt, "tamquam de sublimis descendens ad nos, ut nos doceret ascendere". Der Aufstieg vom timor selbst ermißt sich aus der Positivität seiner Sinnmitte. Die Bewegung von der Positivität dieser Sinnmitte ist kein Abfall (non deficiendo), sondern ein gehaltener Abstieg in die äußerste Situation hinein, die eine in die Sinnmitte zurückverweisende, weil wesenhafte ist. Das "descendit docendo" ist nur um des "ascendere proficiendo" willen da. Aus dem Raum des verabsolutierten Aktes als solchen ist kein ascendere möglich. Denn wohin soll denn überhaupt noch aufgestiegen werden. Deshalb ist die

Initium enim sapientiae timor Domini. Ipsa est enim convallis plorationis, de qua Psalmus dicit, Ascensiones in corde eius disposuit in convalle plorationis. Per convallem quippe humilitas significatur. Quis est autem humilis, nisi timens Deum, et eo timore conterens cor in lacrymis confessionis et poenitentiae? Quia cor contritum et humiliatum Deus non spernit (Psalm. L.19). Sed non timeat ne in convalle remaneat. In ipso enim corde contrito et humiliato, quod Deus non spernit, ascensiones per quas in illum assurgamus, ipse disposuit. Nam ita Psalmus dicit: Ascensiones in corde eius disposuit in convalle plorationis, in locum quem disposuit (Psalm. LXXXIII, 6, 7). Ubi fiunt ascensiones? In corde, inquit. Sed unde ascendendum est? Utique a convalle plorationis. Et quo ascendendum est? In locum, inquit quem disposuit. Quis iste est locus, nisi quietis et pacis? Ibi enim est illa clara et quae numquam marescit sapientia. Unde ad nos exercitandos quibusdam doctrinae gradibus descendit Isaias a sapientia usque ad timore, a loco scilicet sempiternae pacis usque ad convallem temporalis plorationis: Ut nos in confessione poenitentiae dolendo, gemendo, flendo, non remaneamus indolore et gemitu et fletu; sed ascendentes ab ista convalle in montem spirituales, ubi civitas sancta Jerusalem mater nostra aeterna fundata est, imperturbabili laetitia perfuamur. Ergo ille cum praeposuisset sapientiam, lumen scilicet mentis indeficiens, adiunxit intellectum: tamquam quaerentibus unde ad sapientiam veniretur, responderet, Ab intellectu; unde ad intellectum, A consilio; unde ad consilium, A fortitudine; unde ad fortitudinem, A scientia; unde ad scientiam, A pietate; unde ad pietatem, A timore. Ergo ad sapientiam a timor quia initium sapientiae timor Domini. A convalle plorationis usque ad montem pacis.

Angst, welche sich ontologisch als pervertierter timor Domini erweist, nur deficiendo zu erreichen. Es gibt in ihr kein proficere a timore usque ad sapientiam, sondern die ascensio ist Emanzipation: superbiendo. Sieht man diese Gedanken auf dem Hintergrund unserer bisherigen Überlegungen, dann wird man sich wohl kaum ihrer ungehueren Tiefgründigkeit entziehen können.

Gehen wir weiter. Im Verfolg der Versuchung im Umkreis des ausgebrochenen Wesens ist die Angst der Anfang der Emanzipation, weil in ihr der Geist sozusagen seine unendlichen Möglichkeiten bedenkt. Das ist die Perversion des Satzes: Initium sapientiae timor Domini.

So ist gerade im Ausstehen der wesenhaften Situation der echten Begegnung mit dem Nichts die ascensio selbst disponiert. Ascensiones in corde eius disposuit in convalle plorationis. Aber was heißt hier convallis. Per convallē quippe humilitas significatur. Humilitas ist ontologisch Wesensoffenheit. Humilitas bezeichnet den Empfängnishorizont des Wesens, der verloren geht, wenn das Setzungsgewicht des Wesens verabsolutiert wird, denn dann fällt die erotische ascensio weg. So ermißt sich die ascensio, die echte Transzendenz durch den Wesensraum von der Positivität des Seins her. Echte Transzendenz vollzieht sich nur in der Bereitschaft der Empfängnis, in der echten sich unterscheidenden Wesenhaftigkeit: Quis est autem humilis, nisi timens Deum et eo timore conterens cor in lacrymic confessionis et poenitentiae?

Weil sich die Empfängnis aus dem Tiefenraum des Seins bemißt, deshalb sagt Augustinus: In ipso enim corde contrito et humiliato, ..., ascensiones per quas in illum assurgamus, ipse disposuit. So empfangen wir in der Versicherung aus dem Inneren, die Not der Wesensausgesetztheit wendenden Leben des Seins immer schon die Entsicherung auf dem Weg, die Notwendigkeit des non superbiendo. Deshalb heißt die ontologische Notwendigkeit des non superbiendo gerade nicht das Verhaftetsein in den timor, der aus der Situation einem, ihn nicht auffangenden Wesen gegenüber, Angst ist. Sed non timeat ne in

convalle remaneat. Das eben besagt die radikale Absage an eine Verfestigung im Wesenshorizont. Denn Angst in diesem Sinne bedeutet ja zufließt, daß der Wesenshorizont nicht erreicht ist. Sie ist eine verlogene Angst.

Ut nos in confessione poenitentiae dolendo, gemendo, flendo non remaneamus in dolore et gemitu et fletu⁴³⁾... sed ascendentes ab ista convalle in montem spiritualem...

So ermittelt sich der Aufstieg im Hingewendetsein des Wesens aus dem Seinskern selbst durch und in dessen nötigen- dem Anspruch jeder geistige Durchschwung in den ideellen Horizont hinein steht. So ist der Gipfel der Angst gerade nicht die Angst, so wie der timor selbst nicht der Gegen- satz zur laetitia als geistiger Aufbruch der Notwendigkeit des Seins, und die vita nicht der Gegensatz zur quies ist. Si times mortem, ama vitam (Augustinus: Sermo CLXI. Cap. VII). Wir sagten schon öfters, daß die Angst die ontologische Gegenwart eröffnet. Wir meinen damit die Notwendigkeits- tiefe des endlichen Geistes. Das wird nun deutlicher, wenn wir den timor innerhalb des Wesensraumes näher ins Auge fassen. Ermittelt sich der Wesensraum gänzlich von der Positi- vität des Seins her, dann ist er auch gänzlich auf sie aus. Wird der timor also im Wesensraum gesehen, dann bereitet er gleichsam der Notwendigkeit des Seins einen Ort. So sagt Augustinus: In Epist. Joannis ad Parthos tract IX. Cap. IV: Timor quasi locum praeparat caritati. Durch das Wesen ver- wirklicht sich ja das Sein, macht es sich fest und notwendig, liebt es sich. Die Tiefe der Bonität ist die Tiefe der Liebe. Indem gleichsam der endliche Geist aus seinem ideellen Hori- zont im Anspruch des Seins seine Notwendigkeit im Zusammenfließen mit seiner Realität sich festhält, bringt er sich tiefer ins Sein. Im Verfolg dieser Seinstiefe läßt er aber seinen Wesens- horizont irgendwie zurück, denn das Wesen ist die Andersheit des Seins, durch die das Sein sich selbst im Hinsein auf das Absolute hinaufhebt. In dem Maße als die Dinge die Einheit besitzen, sagt Thomas, haben sie auch das Sein. Die Einheit aber manifestiert sich in der Liebe. So muß also in dem Maße, wie die Liebe einwohnt, die Furcht vertrieben werden. Quantum enim illa crescit, ille decrescit (ebenda). Die Entschiedenheit

43) Man beachte die Substantialisierung dolore, gemitu et fletu ge- gegenüber dolendo, gemendo, flendo. Sie bezeichnet die Anmaßung der Substanz des Aktes als solchen im Verhaftetsein in seine Anders- heit... gegenüber den Verbalsubstantiven: dolendo, flendo... usw.

in die Seinstiefe selbst, die aus dem Horizont des Unterscheidens kommt, ist die Bewegung in die Liebe hinein oder, jeder echten Liebe als dem Moment der Notwendigkeit des Seins geht der timor, der Entschiedenheit in der caritas geht die wesenhafte Unterscheidung im timor voraus. Et quantum illa fit interior, timor pellitur foras⁴⁴⁾. Durch den timor in seine ontologische Gegenwart verwiesen, bleibt der Mensch in seiner Angewiesenheit auf alles andere, von dem er sich im timor unterscheidet, denn dadurch eröffnet er sich den Horizont für seine eigene Notwendigkeit und auf sie hin. Im nötigen Anspruch des Seins befindet sich der Mensch also im Raum des timor. Si autem nullus timor, non est qua (wo-}durch") intret caritas. So ist der Anfang der Entscheidung die Besessenheit vom timor (occupat mentem). Aber er bleibt nicht (non ibi remanet), denn die wesenhafte Ursprungserhellung zeigt ihn als Weg in der Unterscheidung. Er ist von der caritas her Weg. Vom Wesen in seinem Setzungshorizont gesehen kann man sagen, daß der timor eintritt (intravit). Das Eintreten von der Besessenheit von der Furcht ist die Einführung der Liebe (ut introduceret caritatem). Diese Einführung ist selbst, weil sie durch die Andersheit im Wesen geschieht, Eintritt (intrat caritas). Die Aufgerissenheit in der Unterscheidung, in der die Verschiedenheit erfahren wird, ist Verwundung (quod vulnerat timor). Diese Verwundung geschieht immer vom Vollzug der Notwendigkeit des Seins-Sinnes her, der die Not des Verwundetseins aus der Notwendigkeit der Liebe wendet (intrat caritas quae sanat). Unterschieden und verschieden ist der Mensch also in der Liebe entschieden. Weil er sich jedoch durch das Wesen gleichsam selbst in der Andersheit zurückläßt, ist er in die Verborgenheit entschieden, da er die Offenheit auf das andere hin durch und in seinem Wesenshorizont erfährt. Damit ist er aber auch ein Abgeschiedener, indem er sich aus der Empfängnis durch das Wesen in seine Sinnmitte hinein notwendig gemacht hat. Das Wort abgeschieden bezeichnet diesen Sachverhalt treffend. "Ab" heißt weg. Denn der Mensch ist sowohl vom Anderen

44) Ebenda in Epist. Joannis ad Parthos Tract. IX Cap. IV. Auch die folgenden Zitate ebenda.

als auch von sich selbst weg insofern er sich in seinem Seins-Sinn festhält. Das Festhalten vollzieht sich aber in der Bewegung durch den Raum des Wesens, als dem Gesamt der Ermöglichung in der Endlichkeit. Die Vorsilbe "ge" bezeichnet also das Ingesamt des Horizontes, aus dem heraus sich Entscheidung vollzieht. Daraus erhellt der echte Sinn von "Abgeschlossenheit". N

Diese ganzen Überlegungen erhalten eine tiefere Perspektive, wenn man das Wesen nun noch innerhalb des Fremdheitshorizontes seiner unendlichen Möglichkeiten sieht. Dieser Fremdheitshorizont erwies sich als die ursprüngliche Möglichkeit von Welt überhaupt. Daher können die obigen Gedanken auch mit der Perspektive der Welterfahrung verknüpft waren, worauf wir aber hier nicht eingehen können.

Sehen wir den Menschen in seiner Abgeschlossenheit, so ist diese eine dem Anderen gegenüber zutiefst entborgene und offene. Im Bleiben der Wesenskrise besteht auch das permanente des timor. Ita fortasse timor castus in saeculum saeculi est permanere, quia id permanebit, quo timor perducit (Augustinus De civ. Dei lib. XIV, Cap. IX). So erweist sich der timor aus dem Vollzug der Verendlichungsbewegung des Aktes als solchen und bemisst sich im Hinsein auf das Absolute selbst. Dieses Hinsein auf die absolute Notwendigkeit macht den timor notwendig, weil das Leben des Seins die Not des Wesenshorizontes wendet durch die Abscheidung und Entschiedenheit in das Leben selbst hinein. So ist die Furcht also auf die rechte Angemessenheit im Vollzug der Verwirklichung d.h. auf die Gerechtigkeit aus. Der wesenhaft Furchtende ist der, welcher um den Verlust dieser Angemessenheit seiner Wirklichkeit fürchtet, denn das Maß des Seinhabens ist jenes, wodurch wir die Einheit der Liebe besitzen, welche durch ihren Anspruch diese Furcht notwendig macht. Weil diese Furcht also auf das Entsprechende aus ist, bleibt sie, da die Entsprechung jenen wesenhaft ideellen Horizont erschließt, durch den hindurch das Sein seine Not wendet. Diese im Hinsein auf die Positivität des Seins erhellte Furcht nennt Augustinus den timor castus: est alius timor ne amittas iustitiam, es ist die Furcht, die sich durch die Empfängnis im Wesen vollzieht⁴⁵⁾.

45) In Joh. Ev. Tract. XLIII Cap. 8 ebenda auch die folgenden Zitate.

Wir haben in der Interpretation unserer philosophischen Versuchung die Emanzipation des Aktes als solchen erhellt, der dem Setzungshorizont des Wesens gegenübersteht und sich in seiner Idealität verfestigt. Er kann grundsätzlich nichts mehr verlieren. Er braucht auch um die Angemessenheit seiner wesenhaften Entsprechung nicht zu fürchten, weil er nicht mehr im notwendigen Anspruch des Seins steht. Es geht ihm also im Grunde nur um die Betroffenheit vom gesetzten Wesen als seinem Gesetz. So offenbart er sich als rechts-positivistisch gebannt und in die Furcht vor dem Gesetz verbannt. Auch hier haben wir es mit einem permanenten timor zu tun, dessen ontologische Wurzel wir nun aufgedeckt haben: *Est timor ne patriaris poenam. Timor ille ne patriaris poenam servilis est.* Dem timor servilis geht es nicht mehr um die Gerechtigkeit und damit auch nicht um den Frieden. Denn das Gesetz verwundet ihn andauernd, ohne daß er Heilung aus seiner Not erfahren würde. Er ist daher zutiefst von seiner angemessenen unendlichen Subsistenz her darauf aus, dieses Gesetz zu zerbrechen, wozu er auf Grund seiner Aktualität sich ermächtigt weiß. Auf der anderen Seite schenkt er diesem Gesetz überhaupt keine Beachtung mehr, weil er die Verwiesenheit auf den Setzungshorizont sozusagen gar nicht mehr nötig hat.

Durch die Empfängnis im Wesen wird seine Setzungsfiguration überwunden und der echte institutionelle Charakter gewahrt und in die Notwendigkeit des Seins hinein verwahrt. *Ipse enim est timor castus, non eum tollit caritas, nec foras mittit, sed magis complectitur et comitem tenet et possidet.* Die Liebe nimmt die echte Furcht nicht weg, weil der timor castus wesenhafter Weg ist. Sie umfängt ihn vielmehr und hält ihn als Begleiter auf dem Weg. Indem sie ihn hält und erhellt, zeigt sich die Liebe als die Macht des Seins, das in der Kraft seines Ursprungs seine Not wendet. Weil das endliche Sein aber seine Einheit auch irgendwie durch das Wesen hat, besitzt die Liebe diese Furcht (possidet). Dieser timor verwirrt nicht (*non perturbat*) aus der Menge der, die Bewegung des Seins-Sinnes verstellenden Gesetze, sondern er macht stark

(confirmat), weil er wesenhaft begeistert, disponiert und frei macht (timet nullius in altera ne vir eius veniat, timet et casta ne vir eius abscedat).

7. Gericht und Tod.

Das Wesen hat seine Einheit nicht durch die Teilhabe wie das Sein, sondern im gewissen Sinne für sich, in seiner einigen Selbigkeit, weil es als Ermöglichungsgrund des Seinsaktes in der Endlichkeit diesen zu sich selbst bringen soll. Deshalb kann das Wesen aus seinem Setzungshorizont verstanden werden, indem es das Sein durch seinen Setzungshorizont auf seinen Seins-Sinn gleichsam hin-richtet, ist es die Ein-richtung des Seins, denn die Hin-richtung auf den Seins-Sinn des Seins besagt Richtung auf die Einheit. So kann das Wesen auf die Notwendigkeit des Seins-Sinnes hin in der Verendlichungsbewegung als Einrichtung verstanden werden.

Es kann aber auch vom Absoluten her in seinen Setzungshorizont hinein verfolgt werden, indem es gleichsam als äußerstes Ende der Phasenstruktur zu liegen kommt. Von hier kann es ebenfalls als Einrichtung verstanden werden, insofern es nämlich auf eine ihm eigene Einheit hin-richtet und Ein-gerichtet ist und die Hin-richtung vom Absoluten her ihr Gewicht erhält.

Beide Weisen der Ein-richtung des Wesens gehören zusammen und sind nicht zu trennen. Aus ihnen ermittelt sich das rechte Verständnis der Eigenkrise des Wesens.

Sehen wir das Wesen vom Absoluten her, insofern es auf die ihm eigene Einheit hin-gerichtet und im Horizont dieser Einheit ein-gerichtet ist, dann erschließt es den Raum der Entsprechung als Angemessenheit, wodurch das Sein seine Einheit besitzt. Dadurch gewinnt das Sein den Umkreis seiner Zugehörigkeit, die sich ihm durch die Offenheit des Wesens erschließt. So ein-gerichtet, richtet das Wesen also auf das Sein hin aus und offenbart die ideelle Angemessenheit d.h. die Gerechtigkeit und die Macht des Seins-Sinnes aus der notwendigen Einheit der Liebe. Da es aber die Gerechtigkeit immer auf die Tiefe der Bonität hin offenbart, durchschreitet

es gleichsam die Wesensphase der Furcht. D.h. für den Menschen sich im Wesenshorizont nicht abstützen und ideell verfestigen, sondern dem nötigenden Anspruch des Seins folgen, d.h. sich von der Einheitstiefe und Notwendigkeitsmitte des Seins her durch das Wesen hin-gerichtet im Ge-richt erfahren. Durch die Hin-richtung im Wesensraum tritt die Furcht ein. Erhärtert der Mensch in der Hin-richtung durch das Wesen, in der Ein-richtung des Wesens, dann nimmt er die Einheit seines Seins-Sinnes vorweg und gleitet in den timor servilis ab. Er verfestigt sich absolut in die Furcht vor der Gerechtigkeit, denn die Angemessenheit in einer pervertierten Eigenkrisis erzeugt schon immer diese Furcht. Er läßt sich nicht auf die lebendige Einheit seines Seins-Sinnes einrichten und verläßt sich nicht durch sein Wesen auf sich selbst hin. Er läßt sich nicht im Anspruch der Dinge als Höriger richten. Er unterscheidet sich also in der wesenhaften Situation nicht als Verschiedener und entscheidet sich deshalb auch nicht in die echte, durch das Wesen immer offene Verborgenheit seiner Abgeschlossenheit. So vollzieht er nie echten Abschied aus Furcht, weil er meint, er hätte nun alles deshalb verlieren, weil er sich hinterrücks in die unendliche Allheit des Aktes als solchen hineingeflüchtet hat. Indem er nun die wurzelhafte Bewegung in seine Notwendigkeit abbricht, verliert er das Insgesamt seiner Richtung und entzieht sich also dem Ge-richt des Seins, auf das die recht verstandene Gerechtigkeit hinweist und auf das sie, aus der Liebesbewegung in die Einheit der Bonitätstiefe aus ist. Das Wesen ist dann nicht mehr Ein-richtung aus dem Ge-richt. Indem der Mensch die hörige Offenheit des Wesens überschreitet, entzieht er sich dem Gericht des Seins, dem sich fortwährend derjenige unterzieht, der die Not der Wesensoffenheit aussteht.

Da das Sein aber zu seinem innersten Seins-Sinn und auf diesen hin entschlossen ist, ist es auch in sein Ge-richt hinein entschlossen, indem es, sich unterscheidend und vom anderen ver-schieden in die Notwendigkeit seines Seins-Sinnes

hinein abscheidet und verscheidet, indem es also in sein Leben hinein verstirbt. Der Tod ist also als der Abschied durch das Wesen in die Fülle des Seins-Sinnes hinein die ureigenste Möglichkeit des endlichen Geistes zu sich selbst, indem er gerade aus der Einzigartigkeit des Betroffenseins heraus in die ontologische Gegenwart verweist, in der, durch das Wesen die Hin-richtung auf die Lebendigkeit des Seins-Sinnes erfolgt. So steht der echte Tod immer im Horizont der Liebe als die letzte Möglichkeit auf sie hin.

a) Liebe und Tod. Todeskult und Sexualenthusiasmus.

Deshalb heißt der Eintritt der caritas immer auch Sterben aus der Entschlossenheit in den Seins-Sinn hinein. Die Liebe wendet aus ihrer Lebensfülle heraus die Not des Sterbens, indem sie das Sterben auf die Notwendigkeit des Lebens hin verweist und es von diesem Leben her Sterben sein läßt. Deshalb ist der Tod die ursprünglich wesenhafte Situation und als solcher der Horizont der Furcht, der es im Ge-richt um die Ge-rechtigkeit geht. Im Tod stehen daher der Mensch und mit ihm die Dinge im Ge-richt des Seins, das nötigend Anspruch erhebt. (Von diesen und den oben angeführten Gedanken müßte eine ontologische Vertiefung der Rechtswissenschaft vollzogen werden.)

Verfestigt sich aber der Mensch im Wesenshorizont, dann bindet er sich in seiner Welthaftigkeit und Leiblichkeit. Es gelingt ihm nicht mehr das rechte Sterben. Dieses Sterben wird dann aus der ontologischen Perspektive der Versuchung zur Notwendigkeit selbst, da die Notwendigkeit durch den Ausbruch des Wesens in die Idealität des Aktes als solchen gefallen ist. Das Sterben wird der notwendige Gegen-satz zum Leben⁴⁶⁾. Es bleibt die schlechthinige Voraussetzung. Der Wesens-, Welt- und Leibes kult impliziert somit ontologisch gesehen den Todeskult. Sexualenthusiasmus und Todesschwärmerei gehören zusammen. Dieser Unsinn ist somit an seinen ontologischen Wurzeln aufgedeckt.

46) Im Gegensatz zu Augustinus: Admonitio in Hypomnesticon Lib I Cap. IV: Mors itaque privatio vitae est, nomen tantum habens non essentiam.

b) Askese, Optimismus und Pessimismus.

Ist der Wesensraum verloren, hat sich alles echte essentielle Unterscheiden in die indifferente Neutralität verflüchtigt, dann fehlt auch der positive Zug in diesem essentiellen Sich-unterscheiden. Es gelingt nicht mehr das: *gaudere in tribulationibus* (Bernhard von Clairvaux, Migne FL 183, 1192).

Das Wesen hat alle Tiefenkraft der Notwendigkeitsbewegung verloren und ist nicht mehr echter Raum. Es bleibt nichts mehr übrig als nach zwei Seiten hin auszubrechen, weil die Mitte selbst als Tiefendimension aus den Augen verloren ist. Genau das ist der ontologische Zeitpunkt, an dem so etwas entstehen kann wie Optimismus und Pessimismus, die von diesen ontologischen Verschiebungen her wuchern und gedeihen.

Deshalb ist auch die echte Askese als wesenhafter Vollzug des: In-das-Leben-hinein-sterbens jenen Schwärmern verpönt, die wir im nächsten Abschnitt entlarven werden. Sie geistern heute mehr denn je in der Philosophie herum.

Sie können die Unterscheidung als Verschiedenheit in die Entschiedenheit hinein nicht vollziehen, weil sie in der Verfestigung im ideellen Horizont alle Wesensräumlichkeit verloren haben. Deshalb gibt es für diese Sprüchemaker keinen Anspruch des Seins, kein Gericht und keine echte Distanz zur Welt.

Auf der anderen Seite kennen sie nur den pseudoinstitutionellen Einrichtungshorizont des Wesens, das ihnen das Aufstellen von Lebensregeln ermöglicht. Man nehme... und bleibe gesund!

8. Die Phänomene der ontologischen Fernen.

a) Ironie. Andeutung der theologischen Wurzel der Versuchung.

Aus dem Feld der Versuchung haben wir innerhalb der Eröffnung der ontologischen Gegenwart den Umkreis der Angst entfaltet und die Frage aus dem Versuchungsansatz in ihre innere Systematik hinein verfolgt. Wir stellten dabei fest,

daß die ontologische Gegenwart nur aus ihren Fernen, nämlich der ontologischen Zukunft und Vergangenheit verständlich ist. Der Zug der Betrachtung führt uns also dahin, auch andere nämlich die, von den ontologischen Fernen her aufgebauten Phänomene im Raum des Philosophierens in das Auge zu fassen und ihre ontologischen Wurzeln aufzudecken. Wenn wir das tun, dann wird aus der systematischen Abfolge der Betrachtung, die im Vollzug der ontologischen Zeitlichkeit steht, die Phänomene der ontologischen Zukunft und Vergangenheit, (Ironie, Schwärmerie, "Zweifel" und Verzweiflung und die Zweideutigkeit- wir können uns nur auf diese hier beschränken) selbst wiederum von der Angst her verstanden und erhellt werden können.

Helmut Kuhn nennt die Ironie: "Ausdruck negativer intellektueller Freiheit"⁴⁷⁾,

Ironie in diesem Sinne scheint aber erst durch den Einbruch und Aufbruch der Positivität des Seins im Christentum radikal möglich geworden zu sein.

Indem der absolute Geist in die Breite seiner Idealität ein- und ausschwingt, erfaßt er sein Wesen oder sich als Sein-schlechthin. In diesem Raum sind unendlich viele Möglichkeiten gegeben. Dieser Raum ist nichts anderes als der, durch den endlichen Geist erschwingbare Horizont des Aktes als solchen. Bei näherem Zusehen leuchtet ohne weiteres ein, daß dieser Sachverhalt zu großen Verwechslungen, die wir im Verfolg der philosophischen Versuchung aufgewiesen haben, führen kann. Alle Gipfeln in der Verschiebung des Momentes der absoluten göttlichen Idealität in den menschlichen Geist hinein, d.h. beim Absoluten: die Verschiebung der Bonität des Seins in seine Idealität und im endlichen Bereich: die Anmaßung der Subsistenz des ideell erschwungenen Horizontes des Aktes als solchen. Wenn Gott die Welt geschaffen hat, wenn er im geistigen Durchschwung und im Sich-ausmessen sich selbst in seiner Idealität herausstellt, dann stellt er im Herausstellen seines Wesens zugleich unendlich viele Möglichkeiten dar, die nicht verwirklicht sind. Er hätte ja auch die Welt nicht

47) Siehe Helmut Kuhn: "Begegnung mit dem Nichts" J.c.B.Mohr, Tübingen 1950. Ebenda S.111

schaffen brauchen. Es gibt also sehr viele Vernünftigkeit in ihm, die nicht verwirklicht ist. Weil aber der endliche Geist den ideellen Horizont des Seins erschwingen kann, so stehen ihm noch unendlich viele vernünftige Sachverhalte gleichsam zur Verfügung, deren Merkmal die durchsichtige Vernunftklarheit d.h. die Widerspruchslosigkeit ist. Dieser unendliche Horizont schafft also einmal die Sphäre einer möglichen Selbstobjektivierung und einer "objektiven" Haltung zu den Dingen, d.h. einen seinsmäßigen, objektiven Abstand und er erschließt, weil er ja alle Andersheit und somit die, in seiner Wesenhaftigkeit als Menschenhorizont verwurzelte Welt zurückläßt, einen neuen Raum der Gegenständlichkeit in dieser Welt. Es zeichnet sich langsam ab, wo die philosophische Versuchung ihre eigentliche Wurzel hat. Sie stecken in der *Theologie* selbst. Darauf werden wir später noch eingehend zu sprechen kommen.

Diese Gedanken von ihrer theologischen Wurzel her erhellt, scheinen auf den ersten Blick nicht viel mit dem Phänomen der Ironie zu tun zu haben. Sehen wir jedoch tiefer zu, dann verstehen wir, daß die sogenannte "intellektuelle Freiheit als über den Dingen stehen" erst durch die absolute Positivität des Seins und auf sie hin überhaupt konzipiert werden kann. Auf der anderen Seite verstehen wir aber auch, daß die echte Ironie innerhalb des ideellen Horizontes immer in der Wesenskrisis steht.

Uns geht es aber hier um die ontologische Erhellung der pervertierten Ironie, der "negativen intellektuellen Freiheit". Sie ist erst durch die Pseudosubsistenz des Geistaktes im ideellen Horizont möglich. Hier kann er beliebige Standpunkte aufstellen, die ihn keineswegs verpflichten, weil er nicht ~~im~~ ^{dem} notwendigen Anspruch der notwendigen Liebe steht. Der Geist ist gleichsam seinen Ausgängen immer schon vorweg, weil seine Ausgänge kein Weg sind. In diesem Vorwegsein kommt er daher immerfort auf seine Überlegenheit zurück, indem für ihn nur der Entwurf der Möglichkeit gilt, die sogenannte schlechte Approximation, die Entschiedenheit in die notwendige Seinstiefe aber fehlt.

Dadurch rückt er nie in die ontologische Gegenwart, sondern er kommt immerfort auf sich zu in einer fortwährenden Zukunft, die aus einem Pseudogewesen resultiert von dem her, und in das hinein sich diese Zukunft in ihrer falsch unterschobenen Notwendigkeit verfestigt. So werden die falsche Ironie und die philosophischen Taschenspielertricks überall dort auftreten, wo die Realität ausgebrochen und die Bonität sich in die Idealität des Seins verschoben hat.

Nachdem wir nun die Formalstrukturen der Seinsgründe innerhalb der Versuchung aufgezeigt haben, konnten wir auch die ontologische Formalstrukturiertheit der Ironie, als einem Phänomen der ontologischen Fernen, als Zukunft und Gewesen entlarven.

b) Die Schwärmerei

Während nun die Ironie gleichsam in der stetigen Anwendung dieser Fernen auf die ontologische Gegenwart besteht, einer Anwendung, die andauernd in die reine Bewegung der ontologischen Fernen entgleitet und so den schöpferischen Aufschwung ontologischen Denkens unfruchtbar macht, ist die Schwärmerei etwas anders strukturiert.

Sie resultiert auch aus den ontologischen Fernen, die gleichsam die Seinsbewegung schon immer hinter dem Zurückgelassenen gesetzten Wesen sehen. D.h. im Gegensatz zur Ironie, daß die Schwärmerei nicht in einer steten Anwendung, sondern in einer steten Hinwendung auf eine immer schon vorweggenommene ontologische Gegenwart besteht. Deshalb ist die Schwärmerei auch ein Phänomen der ontologischen Fernen. Ihre Vorwegnahme gründet im Zusammenfluß von Idealität und Bonität oder im emanzipierten, unwesenskritischen Akt als solchen, der im Verfolg seines Seins-Sinnes "eindeutig" auf sich hin ist und deshalb in der Vorwegnahme und im Vorweggenommensein alles andere auch das Jetzt beiseite läßt, weil er vom Hinsein auf dieses Jetzt in der eigenen Notwendigkeit ~~besessen~~ ist. In dieser Besessenheit ist er scheinbar furchtlos. Er ist über die

wesenhafte Krise der Seinsempfängnis schon hinaus. Weil er deshalb seine Durchnichtung am Hintergrund des Absoluten nicht zu Ende führt, begreift er nicht seine Herkunft aus dem Nichts und damit auch nicht die Möglichkeit eines Versagens: "alles ist von Natur aus gut"! Deshalb geht es ihm, von seinen ihm absolut konstituierenden Fernen her immer um die Ursprünge, auf die er sich gegenwärtig zurücknimmt. In dieser Eindeutigkeit zu diesen Ursprüngen ist die Endlichkeit nur als Setzungshorizont sichtbar. Daher wird alle Institution abgelehnt, es geht um das schlechthinige Ereignis, das sich aus dem Feld der Endlichkeit abgesetzt hat in die pseudodynamisierte Spanne der Fernen. Die Absetzung bestätigt die Schwärmererei sozusagen in ihrem Ursinn, denn sie beschreibt im Weggang vom Setzungshorizont selbst die Möglichkeit und die Notwendigkeit ihres Nicht-angewiesenseins als Entschiedenheit. Diese emphatische Entschiedenheit konstituiert von den ontologischen Wurzeln her die Intoleranz aller Schwärmer, die im entschiedenen Hinsein auf die nur zukünftige Gegenwart keine andere Möglichkeiten mehr zu erwägen brauchen als die, welche ihrem ursprünglich manifesten Seinseinn entspringen. Diese immer schon, weil aus der Notwendigkeit resultierenden, verwirklichten Möglichkeiten können aber nicht nebeneinander liegen, weil vom ausgebrochenen Wesen her jede echte Krise der limitatio fehlt. Weil das Wesen zurückgelassen ist, muß notwendigerweise auch alles Nebeneinander zurückgelassen werden. Es geht tiefst um die "Verwirklichung der Einheit". Weil nun die Notwendigkeit des Seins zugleich die Möglichkeit einer universalen Integration mitbezeichnet, so ist die Schwärmererei tiefst auf Integration aus (Gemeinschafts-enthusiasmus). Weil aber diese Integration eine, dem Seinseinn folgende, d.h. notwendige ist, so ist auch die, in der Idealität formal entworfene regulative Struktur eine absolut notwendige. Wenn daher die wahre Lehre einmal erkannt ist, dann darf sich der Schwärmer alles herausnehmen und es kann grundsätzlich nichts mehr passieren. Anzustrengen braucht man sich nicht. Die Hauptsache ist man

kennt den Weg, alles andere "geht dann von selber". So kann das Phänomen der Schwärmerei auch aus der Entfaltung der Gründe in den anthropologischen¹⁰ Horizont entwickelt und von hier entlarvt werden.

Wir haben früher die drei Kantischen Fragen: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun? aus der plastischen Entfaltung der Gründe selbst zu entwickeln versucht und haben damals die Hoffnung als die Bewegung aus der Idealität in die Bonität des Seins bezeichnet. Die Schwärmerei erweist sich also von hier als eine pervertierte Form der Hoffnung.

Die Radikalisierung durch die Positivität des Seins ermächtigt daher eine grundlegende Aufdeckung dieser pseudotheologischen Phänomene aus einem ontologisch fundierten, gerade durch die Entfaltung der Gründe ermöglichten anthropologischen Selbstverständnis. Das bedeutet aber die Krise der Idealität des Seins im Verfolg der Versuchung.

aa) Der Hinblick auf die Angst.

Die Versuchung hat aus der Notwendigkeit ihrer Formalstrukturen die ontologischen Fernen auf ihre Gegenwart verwiesen. So sind die eben gezeichneten Phänomene von sich selbst her ihrer Entlarvung anheim gefallen.

Im Verweis auf die Gegenwart mußte sich einmal von den Fernen her die Angst selbst offenbar machen. Diese Angst hatte aber gleichsam zwei Schichten, die wir bisher getrennt behandeln mußten, aber nun zusammenschauen vermögen; die eine war die mehr periphere, die aus der Versuchungsbewegung selbst erschlossen wurde. Sie führte auf Grund der nun auslaufenden Versuchung unmittelbar in die gleichsam radikalisierte wesenhafte Angst, die schon die Fülle des anthropologischen Horizontes selbst bedeutete. Von hier wird klar, warum die Interpretation des timor bei Augustinus systematisch eingeführt wurde. Diese Systematik war eine ontologisch notwendige, da es sich von aller Anfang an in der Entfaltung der Seinsgründe um eine Metaphysik der Metaphysik d.h. eine Metaphysik

in der Wiederholung handelte. Diese Wiederholung war auf ihrem Grunde eine Einholung in die neu erschlossene Seinstiefe. Diese Einholung mußte jedoch selbst in der wesenhaften neuen Krisis stehen, weil sie sonst die echte Bewegung in die Tiefendimension des Seins verfehlt hätte.

bb) Die Bedeutung für die Vollendung der Versuchung.

Die Eigenart dieses ontologischen Sachverhaltes besteht nun darin, daß diese beiden Tiefen, die mehr periphere und die wesenhafte irgendwie ineinander zu liegen kommen. Nach allem bisherigen Überlegungen kann dieses Ineinanderliegen nichts anderes bedeuten als die völlige Angewiesenheit der Versuchungsbewegung auf die Positivität des Seins. Das erhärtet, wenn man gleichsam die Bezeugungsrichtung dieser Angewiesenheit, nämlich die ontologische Gegenwart im Auge behält, in der die Notwendigkeit des Seins aus seinen Fernen in seine spezifische vollzogene Ausdrücklichkeit tritt.

Von hier erhellt, daß erst aus dem totalen Zusammenschlag der entfalteten Gründe in die Positivität des Seins die Realität recht gesehen werden konnte, die im Ausbruch des Wesens weg-gefallen war. Die Sichtung der Realität ließ aber vom Wesen her einen neuen Weltbezug, der als solcher die ontologische Gegenwart in ihrer Eigentlichkeit interpretierte, in den Vordergrund treten. Dadurch rückte die Idealität in die Wesenskrise und der Blick war auf das Absolute frei gegeben. So besagt gerade von der Realität im anthropologischen Horizont her: esse absolute prae-intelligatur causa. Von dieser Seinstiefe war die Erfassung der relativen Gegensätzlichkeit des Seins in seiner Positivität gegeben. Allerdings in dem Raum, der von der Positivität in seiner Bewegung zwar entschert, aber immer schon in die lebendige Tiefe des Seins versichert ist. So kann man die Zeit der philosophischen Versuchung nur unter einer bestimmten Rücksicht d.h. aber, nicht absolut, als Zeit der Seinsvergessenheit bezeichnen. Denn in diesem Zeitalter der sogenannten Seinsvergessenheit

ist z.B. bei einem Thomas von Aquin das Sein in seinem ursprünglichsten Licht wie nie vor und nach ihm aufgeleuchtet. D.h. aber und das müßte Heidegger beachten, daß sich die Positivität des Seins gerade nicht in einem linearen historischen Progress der Versuchung allein manifestierte, sondern in der je schon in ihre Mitte hinein Überwundenen und gefestigten geschichtlichen Positivität ihres absoluten Aufbruches. Dieser Aufbruch manifestiert sich also immer auf das Ende hin gültig. Deshalb kann die Metaphysik in der Wiederholung nie und nimmer in eine progressive Entfaltung der Versuchung ausarten, sondern sie muß gerade von ihren ontologischen Wurzeln her, die kreisende Bewegung des Denkens vollziehen. Dieses Denken im Bezug auf die "neue Seinstiefe" hält das Maß zwischen Vorwegnahme und Auf-dem-Wege-sein und lebt so in der echten ontologischen Gegenwart des Philosophierens das in den Fernen steht, von denen her es als immer schon gewesen auf sich zukommt, d.h. zukünftig ist. Deshalb ist dieses Denken immer im Gespräch über die Jahrhunderte hinweg offen und synthetisch werthaft. In der kreisenden Bewegung offenbart es so seine Situation, die eine Situation der ontologischen Raumzeitlichkeit und eine Situation von Sein und Geist ist.

Das werden wir später in einem Abschnitt über die philosophische Synthese noch näher ausführen.

c) Zweideutigkeit, Zweifel und Verzweiflung.

Um die angekündigte Analyse ihrem Ende zuzuführen, wollen wir nun noch die Phänomene der Zweideutigkeit, des Zweifels und der Verzweiflung ontologisch von ihrem Ursprung her erhellen. Es wird sich zeigen, daß wir es mit komplementären Entfaltungen zu tun haben. Sie werden uns dann aus der Eigenart ihres ontologischen Umkreises in den systematischen Ansatz von Realität, Idealität und Bonität hineinführen.

Die Zweideutigkeit als solche ist leicht zu entlarven. Auch sie resultiert aus der Emanzipation des Aktes als solchen in seinen ideellen Horizont. Dort entfaltet sich der Akt im Zurückziehen auf sich selbst. Er verwechselt sein Vermögen zur Einigung mit der Macht einer operativen, in sich subsistierenden Einigungslebendigkeit. Er vermisst sich an der Urgegebenheit des Wesens und entwirft sich aus der Pseudofülle seiner vermessenen Integration die Jeweiligkeit seiner Möglichkeit. Er ist auf diese Möglichkeit nicht mehr aus, weil ihm die Bedeutung der Wesenseinrichtung verdeutet ist. Daher ist ihm auch alle Eindeutigkeit der Verendlichungsbewegung verlorengegangen, weil er den Blick für die Einheit aus der hindeutenden Bewegung seiner Verwirklichung verloren hat. Weil aber die Wesenskrise als Eigenkrise von der Eindeutigkeit des absoluten Hintergrundes des Seins-schlechthin lebt, so geht dem emanzipierten Akt auch alle Eindeutigkeit verloren.

Da aber das Prinzip der Unterscheidung des Aktes gegen das Absolute und gegen sich selbst in ihm liegt, so ermächtigt ihm gerade die so erreichte Situation allem und jedem den Schleier der Zweideutigkeit überzuwerfen und die Eindeutigkeit der ontologischen Gegenwart in einer, von den ontologischen Fernen her aufgebauten Abschnürung zu absorbieren. So wird auch der werthafte Ausspruch, der nicht mehr im notwendigen Anspruch des Seins steht, zweideutig. Es eröffnen sich die großen Möglichkeiten der "Selbstbewahrung", durch die diese Scharlatane und Rabulisten meinen, sich der echten Aussetzung im Wesenshorizont entziehen zu können.

Mit der Zweideutigkeit geht aber aus der mißdeuteten Objektivität alles Fragen verloren, weil sich die Offenheit der Frage nicht aus der Seinstiefe der Notwendigkeit des Befragten speist und ihr deshalb die Breite der Erfragbarkeit verloren geht. Das Ausmessen des wesenhaft offenen Horizontes der Idealität auf die Bonität hin, kritisiert sich daher ohne alle echte Krise aus der Verendlichungsbewegung in sich selbst hinein. Das aber ist

der Ansatz des sogenannten radikalen Zweifels, der an seiner ontologischen Wurzel nun entlarvt ist. In der Kritisierungsbewegung nach innen wird zwar der Raum der Unterscheidung gegenüber dem Absoluten angedeutet, so daß von der Phasenstruktur her ein anthropologischer Raum umrissen aber niemals in seiner Tiefe erreicht werden kann. Dadurch schrumpft die echte Frage auf den sich selbst deutenden Versuch zusammen, aus der Ermächtigung der Pseudoeinheit und Pseudosubsistenz alles Seiende auf seine mögliche Andersheit hinzudeuten. Das geschieht nun im Verfolg der formalen Deutung des Satzes, daß die "Unterscheidung selbst noch ein Sein ist" und im Raum der Pseudosubsistenz notwendigerweise mitgegeben sein muß. Damit ist der radikale Zweifel in seiner absoluten Unfruchtbarkeit bloßgestellt, weil ihm jede echte fragende Empfängnis in der essentiellen Krise abgeht.

Der anmaßende radikale Zweifel: "Es könnte auch absolut anders sein" verweist in den anthropologischen Horizont auf Grund seiner d.h. dem Zweifel eigenen Formalstruktur. Hier deutet er die Versuchung in der höchsten Aufgipfelung. Versteift er sich darin, dann ist er jeglicher Offenheit des Hörens verlustig gegangen. So verweist dieses Phänomen wie alle anderen in der Helle seiner ursprünglichen Erfassung durch seine notwendige Formalstruktur auf das Absolute. Dadurch aber trat die anthropologische Wurzel, welche im ontologischen Selbstverständnis aufbricht, in der Gegenwart der ontologischen Zeitlichkeit in den Vordergrund.

Von hier kann man verstehen, warum wir gleich in die ontologische Zeitlichkeit gestoßen sind und diese systematisch entwickelt haben, aus dem gleichen Grund, warum wir direkt an die systematische Interpretation der Angst herangegangen sind.

Der radikale Zweifel, wenn auch nicht aus der unmittelbaren Situation seines ontologischen Umkreises, ist doch, im konsequenten Verfolg der Versuchung Ansatz und Ursprung der Verzweiflung. Der Abbruch der Seinsbewegung in die Endlichkeit im Hinsein auf das Absolute ist der ontologische

Tod der Hoffnung. Gerade dadurch, daß der Mensch nicht mehr den rufenden Anspruch des Seins vernimmt, ist er nicht mehr auf dem echten Weg aus der Idealität in die Bonität des Seins... quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda (Th.2-2.20.3.) Somit bedeutet das radikale Zuendegehen des Zweifels die Verzweiflung, in der sich der Akt in der Emanzipation gleichsam heroisiert, weil er sich von der Formalstruktur seiner selbstermächtigten Wesenskrise gesichert weiß. Das ist die große Selbsttäuschung des absurden, sturen Zuendegehens der Verzweiflung und die ontologische Wurzel jeglicher absoluten Vergeblichkeit und Absurdität. Verzweiflung ist also die Hoffnungslosigkeit im Verlust der Bonität als der nötigen und notwendigen Macht des Seins. Man hat keine Hoffnung, weil man nicht essentiell hinhört und auf die Bonität d.h. den notwendigen Seins-Sinn offen ist. Thomas formuliert klassisch: Desperatio provenit ex hoc, quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. (Th.2-2.20.3.) Der Begriff der Teilhabe erhellt damit zutiefst aus dem anthropologischen Horizont. So mußte das radikale Zuendegehen der Verzweiflung, genau so wie die Angst, auf die ontologische Gegenwart verweisen. Es mußten wieder die vorhin schon erwähnten zwei Schichten der Verzweiflung, die mehr periphere und die wesenhafte ineinander zu liegen kommen und der Umkreis, der erschlossen wurde, sich in die Tiefe der Wurzel seiner Formalstruktur hineinkritisieren. Das Verständnis dieser Wurzelung des Versuchungsraumes erschloß uns daher allererst die Möglichkeit einer Entfaltung der Versuchung auf die Bonität des Seins hin. Weil diese Bonität aber Liebe ist, so ist die Krise der sogenannten radikalen Verzweiflung die Liebe. Die ontologische Verzweiflung steht im Horizont der Liebe als ihrer lebendigen Krisis. Weil aber in dieser ontologischen Versuchungssituation die Notwendigkeit des Seins in der Idealität verwischt wird, aber in der Idealität des Seins-schlechthin d.h. in intellectu creantis; das Wesen nicht mehr creatura ist,

sondern creatrix essentia (Pot.3.5.2.), so ergibt sich eine ganz neue Perspektive, die wir anhand von Th.1.75.6.2. kurz erläutern wollen.

Das Verabsolutieren der Idealität im schlechten Sinn hat zur Folge, daß das posse creari, jetzt nicht mehr per potentiam activam creantis, qui ex nihilo aliquid potest producere, sondern per potentiam passivam bestimmt wird. Diese Pseudoprädisposition der creatura im intellectus divinus führt zu einer Ver~~dr~~twendigung der Schöpfungsbewegung von dem posse creari als potentia passiva der creatur^{her}. Von hier, aus diesem erlogenen Fürsich resultiert auch die Anmaßung einer potentia ad non esse. Das Nichts ist ja mit der Krise der Idealität jetzt plastisch verknüpft. Also das Gegenteil von dem, was Thomas sagt: ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore quod esse non influat. Damit erhellt die Perspektive der Verzweiflung auch von ihrer absurdesten Seite her, nämlich vom sogenannten Ausgeliefertsein, dem "Sich-preisgeben an das Nichts" oder dem "verzweifelten Sich-selbst-vernichten-wollen" als eine einfache ontologische Pseudointerpretation des vertibile in nihil. Da jedoch die Idealität geschichtlich, wie wir noch sehen werden, von der "theologischen Spanne" her sich versteht, so kann, wenn wir den Blick auf die theologischen Wurzeln der Versuchungsbewegung werfen, leicht eingesehen werden, daß das Phänomen der sogenannten "absoluten Verzweiflung" oder der "Nichtsenthusiasmus" nur in den Köpfen einer pseudotheologisch infizierten christlichen Gesellschaft entspringen kann.

VIII

Die philosophische als ontologische Synthese

1. Sein und Wort.

Wir haben schon in einem früheren Kapitel darauf aufmerksam gemacht, welche große Bedeutung die Sprache für die Erhellung der, im vorigen Abschnitt analysierten Phänomene besitzt. Nachdem wir diesen Abschnitt nun beendet haben, kann in einer Gesamtübersicht das damals Angedeutete näher betrachtet werden. Es wird sich zeigen, daß es den, im ontologischen Umkreis "entsprechenden" Raum auf eine neue Tiefe hin verläßt, die uns die Eigentlichkeit der philosophischen Synthese erschließen wird. Dadurch sind wir imstande, im Rahmen unserer ontologischen Zeitlichkeit auch das Wort wieder in die Betrachtung einzuführen. Die folgenden Ausführungen können daher nur von den Gedanken, die wir im Abschnitt über die "Krankheit des Begriffes" dargelegt haben, verstanden werden. Wir sprachen damals davon, daß das Bleiben des Wortes (*Verbum manet, sed non subsistit*) die Radikalität und den Gipfel der Versuchung aufbrechen läßt, ja, daß in der Sprache und durch sie allererst aufgeht, was in der Versuchung überhaupt gemeint ist. Wir zeigten den Horizont auf, der uns ins Auge springt, wenn wir das Wort in der ontologischen Raumzeitlichkeit sehen. Das Bleiben des Wortes ist der Ansatz für das Zerbrechen dieser Raumzeitlichkeit, die sich gleichsam im Wort selbst bindet. Beachten wir das, dann können wir leicht verstehen, warum wir gerade nach den vorhergehenden Phänomenanalysen wieder den Blick auf das Wort werfen. Einmal deshalb, weil das Zerbrechen der ontologischen Raumzeitlichkeit der Grund und die Wurzel dieser Phänomene war. Daher muß das Wort für sie zutiefst ontologische Krise bedeuten. Zum andern aber auch, weil gerade in jenen Phänomenen, vor allem in der Zweideutigkeit, die Versuchung ihren Gipfel durchmessen hat und als Versuchung herausgetreten ist. Daher muß das

Wort, von dem her aufgeht, was in der Versuchung überhaupt gemeint ist, auch unter dieser Rücksicht ontologische Krise besagen.

Das wird noch offener wenn man bedenkt, daß gerade das mißverständliche Bleiben in ein Pseudosubsistieren ausläuft und damit die geistige Schwungkraft in die falsch konzipierten ontologischen Fernen verbannt wird, d.h. die ontologische Zeitlichkeit zerbricht. Daraus folgt, daß gerade die große Gefahr der Ironie, Schwärmerie, der Zweideutigkeit usw. im Wort selbst liegt, ja daß die Sprache, die aus der geistigen Erfahrung des Seins resultiert, in der bleibenden, rückspiegelnden Deutung des Seins zur großen Gefahr wird; weil in ihr immer schon das Insgesamt der Versuchungsbewegungen aus dem Horizont des Bleibens des Wortes erhellen. In der Sprache liegt die große Gefahr, die aufdeutende, hindeutende und den Ausspruch im Anspruch des Seins aushaltende Kraft des Wortes mit einem endgültigen und festgelegten Strukturkreis zu verwechseln.

Wenn das Wort jedoch vom Wesensbild her recht verstanden wird, dann ist es gerade die Krise der ontologischen Raumzeitlichkeit, weil es auf die ontologische Gegenwart hin die Fernen/die ontologischen Zukunft und des Gewesenen wahrt. Es wahrt die Zeitlichkeit fortwährend durch sein Bleiben, das kein Subsistieren ist, indem es aber bleibt, ermöglicht es so das Ausmessen der Fernen, die es stets zurückholt in die Unmittelbarkeit des geistig gegenwärtigen Daseins, das der Mensch ist. So schwingt durch das Wort und in ihm die ontologische Zeitlichkeit aus und hindurch auf die Seinstiefe der notwendigen Lebendigkeit der Liebe. Das Wort ist also der Horizont der ontologischen Raumzeitlichkeit.

Wenn wir den Verfolg der Versuchungsbewegung als eine Metaphysik in der Wiederholung bezeichneten, in der Einholung auf den notwendigen Seins-Sinn/dann wird gerade von hier die ungeheure Bedeutung des Wortes für die Erhellung dieses Versuches offenbar, weil im Wort die Wirklichkeit in ihrem Offenbarsein, d.h. in ihrer Unverborgenheit

aufbricht. Denn der Mensch kann nur im Wort und durch Wort seine ihm ursprünglichen ontologischen Fernen aushalten, d.h. Mensch sein. Weil er durch das Wort ursprünglich seine Fernen ist, hat er durch das Wort die Macht über das, was ihm in der Dichte seiner ontologischen Gegenwart begegnet. So liegt das Wort nicht in einem Horizont "eingerichtet" vor der Wirklichkeit, sondern es lotet durch sich die Wirklichkeit aus, indem es bleibt. Im Bleiben des Wortes wägt der Mensch die Wirklichkeit in ihrer Tiefe und ist so im echten Sinne auf dem Weg. Das Wort ist der bleibende Weg. Daraus resultiert zum anderen die große Versuchung zur Verfestigung in der Endgültigkeit oder dem schlechthinigen Auf-dem-Wege-sein. Indem das Wort die Wirklichkeit wägt, ist der Mensch auf dem Weg. Das Wägen der Wirklichkeit ist die echte Krise des Weges.

Indem der Geist aber den ideellen Horizont erschwingt geht er bis an seine Wesensgrenzen und vollzieht damit irgendwie seine Endlichkeit. Indem er das Wesen vom Sein absetzt, erhellt er die Krise der Idealität vom Wesen her. Weil er aber auf Grund seiner Geistigkeit im ideellen Horizont das Sein als Sein erschwingt, setzt er grundsätzlich alle Wesensbildlichkeit ab und steht im Ausspruch dieser Wesensbildlichkeit. So lebt der Mensch aus der Sprache und der Verfolg seines Seins-Sinnes in der notwendigen Macht des Seins, verweist ihn an-dauernd in diesen Urspruch, in diese Anstrengung des Wortes und durch diese Anstrengung in seine lebendige Tiefe hinein. Diese Tiefe hält er mit, in und durch das Wort aus und macht sich dadurch offenbar. Indem aber der Geist in diesem Urspruch das Nichts bildet, ist das Aushalten im Wort auf dem Weg, ist das Wägen der Seinstiefe ein Wagnis. Durch das Wort und in ihm steht der Mensch mit seinem Wort im Gericht des Seins.

Weil daher das Wort aus der ontologischen Liebestiefe des Seins erhellt und von seinem Wesen her durch das Gericht des Seins in allen Verstellungen entlarvt ist, sagt Augustinus in L.9.Cap.9-11 und L.15,10 De Trinitate:

Verbum est igitur cum amore notitia. Aus der Liebe ist daher das Wort ein Wagnis, weil durch das Wort der Mensch ausgesetzt ist. Als Ausgesetzter ist er auf seine Fernen hin offen. Er wagt also das Wort immer aus seinen Fernen und auf sie hin und hält sich im Wort auf diese Fernen hin aus der Gegenwart ausgespannt. Je tiefer der Mensch die Wirklichkeit wägt, um so tiefer ist er auf dem Weg im Wagnis: das aber bedeutet im Gespräch. Er ist als Mensch notwendigerweise im Gespräch, weil er liebend (cum amore,) d.h. in Integration fortwährend alle Wesensbildlichkeit absetzt und dadurch in das Gespräch quodammodo cum omnibus quia quod-ammodo omnia hineingeht ist.

Im Vollzug seiner ontologischen Gegenwart ist er also in Zukunft auf sich selbst, aber das immer nur aus seinem Gewesen. Das ist seine schlechthinige Struktur, die sich im Dasein entfaltet. So ruht der Mensch durch das Wort in den Wesensbeziehungen der Wirklichkeit, aus deren Ruhe seine innerste Lebendigkeit, die Lebendigkeit des Wortes resultiert. Die Wesensbeziehungen der Wirklichkeit "ist" jedoch seine ontologische Raumzeitlichkeit, die sich nur am Hintergrund des Absoluten begreifen läßt. In dieser Erhellung als Entfaltung der Gründe ist die Thematik von Gott, Mensch und Welt aufgebrochen, indem sich die Gründe in Realität, Idealität und Bonität plastisch interpretierten und die Versuchung gerade aus dem Horizont des Wortes ein neues anthropologisches Selbstverständnis ermöglichte.

Das grundsätzliche Verständnis des Wortes zeigt sich so als die Ermöglichung der Versuchungsbewegung. Diese deutete sich von einem theologischen Raum an, von dem her das Sein in der spezifischen Rücksicht seiner Idealität aufbrach. Das geschah durch den Einbruch der Positivität des Seins im Christentum, denn nur von dieser Positivität her konnte die Idealität überhaupt in den Erkenntnishorizont treten.

Damit deutet aber gerade unsere Ausführung auf das Wortschlechthin, auf den Logos, durch dessen Eintritt in die

Welt d.h. durch dessen Fleischwerdung jenes grundsätzliche Verständnis des Wortes überhaupt erst ontologisch möglich geworden war.

Da Christus als das ewige Wort nichts anderes als die Personalsubstantente Idealität des Seins-schlechthin ist, zeigt sich also die gesamte Versuchung in ihrem eigentlichen theologischen Ursprung im Blick auf das ewige Wort. Deshalb muß die Entfaltung der Gründe zutiefst mit der Trinitätsproblematik verbunden sein, was sie auch ist, wie wir noch sehen werden. Die ontologische Raumzeitlichkeit muß sich aber auf der anderen Seite aus einer radikalen Situation des Christlichen deuten lassen, vor allem, wenn man die metaphysische Grundthematik von Gott, Mensch und Welt beachtet. Aber diese Gedanken würden uns zu weit abführen.

2. Sein und Gewissen.

Wenden wir den Blick darauf, daß der Mensch fortwährend in einem Gespräch steht. In diesem Gespräch steht er notwendigerweise als Mensch, weil er erst dadurch sein Menschsein wachend aushält und auf sich nimmt. Weil das ein universales Gespräch ist und der Mensch um die grundsätzliche Absetzung aller Wesensbildlichkeit aus seiner Worthaftigkeit weiß, steht er fortwährend im Insgesamt dieses Wissens im Anspruch des Seins. Das ist sein Gewissen, als der ontologische Ruf in die Endlichkeit im Hinsein auf das Absolute. Weil das Wort *cum amore notitia* ist, erhellt vom Wort her zutiefst das Gewissen, denn es ist das Insgesamt allen Anspruchs des Seins durch die Wesensbildlichkeit. Weil es dem Akt als solchen aber um seine Endlichkeit als ureigenste Möglichkeit geht, kann Heidegger sagen, daß das "Gewissen der Ruf der Sorge ist". (Sein und Zeit, S.280 f.)⁴⁹⁾ Weil es dem Menschen um sich selbst geht, geht es ihm um die ontologischen Fernen, aus denen her sein Gewissen erhellt in die ontologische Gegenwart hinein, aus und in der er durch das Wort seine Fernen aushält. Durch das Gewissen erfährt sich also der Mensch worthaft. In der Worthaftigkeit erfährt er sich durch das

49) Weil unsere Situation heute eine essentielle d.h. in diesem Sinne worthafte ist, ist die Philosophie zutiefst in ihrem Gewissen betroffen und getroffen.

Gewissen im notwendigen Anspruch des Seins auf die Bonität hin.

3. Ausdrücklichkeit der philosophischen Synthese und die geschichtliche Situation: Der Mensch im ontologischen Gespräch.

Aber was haben diese Gedanken mit der philosophischen Synthese zu tun?

Sie haben diese Synthese schon von ihrem Ursprung her erhellt. Sie haben sie als Weg aufgewiesen, der ein großes Wagnis ist, indem er das Sein erwägt und in die Bewegung in die Tiefe des Seins hineinnimmt.

Die philosophische Synthese kann erst aufbrechen, wenn die Versuchung an ihr Ende gekommen ist. An ihr Ende kommt sie, wenn das Wesen in eine neue Situation dem Sein gegenüber tritt, in der Begegnung mit dem Nichte, wo der Mensch das Wesen als die Ermöglichung des Aktes als solchen in Selbstaufgabe im Raum der Endlichkeit erfährt. Hier bricht die ontologische Raumzeitlichkeit im Horizont des Wortes auf und es erhellt die Möglichkeit vom Wort selbst das Sein auf dem Weg wagend zu erwägen und auszuloten. Auf der anderen Seite hat diese Entfaltung der Gründe dem Wort seinen Horizont zugewiesen. Weil das Wort cum amore notitia ist, ermißt sich sein Horizont aus der Notwendigkeit des Seins selbst. Die echte Wesenssituation als die Krise des Wortes ermöglicht vom Wort her die ontologischen Fernen des Seins zu ermessen. D.h. von dem jeweilig geschichtlichen Anspruch in der Gegenwart gleichsam in die Tiefe des Seins hinabloten und das Wort aus den ontologischen Fernen her sehen.

Im Wort zeigt sich dann die Zukunft des Seins auf sich selbst hin und zu sich her an. Im Ausspruch des Wortes des Menschen wird also alles was je in Zukunft ist berührt und in das Gespräch hineingeholt. Es wird alles Zukünftige mit angesprochen und offenbar gemacht, von

da her nämlich, daß das Sein in der Verendlichungs-
bewegung im Sich-notwendig-machen auf sich selbst aus-
ist. In diesem zu-künftigen Horizont kann aber das
Wort nur selbst vom Ge-wesen hergedeutet werden, von
dem, wie es immer schon das Sein im Ausspruch ausge-
halten hat. Somit wird das Zu-künftige nur vom Ge-wesen
her berührt durch das Wort, es wird alles Gewesene mit
hineingenommen in das Gespräch, weil das Gewesene im ge-
wissen Sinne der Zu-kunft entspringt, aber die Zu-kunft
selbst nur vom Ge-wesen her Zu-kunft sein kann. So steht
in der werthaften Tiefe des Menschen im geistigen Urspruch
der gegenwärtigend ist, alles Zu-künftige im Horizont
des Vergangenen und alles Vergangene durch das Wort im
Jetzt im Zu-künftigen.

Aber indem das Wort so sich in die ontologischen Fernen
und aus diesen Fernen selbst wieder deutet, steht es als
der Horizont der ontologischen Raumzeitlichkeit in der
Gegenwart des Da, gerade weil seine Fernen nur deutbar
sind von der Notwendigkeitstiefe seiner Gegenwart, die
eine anthropologische ist, weil der Mensch aus, in, durch
und mit dem Wort Mensch ist.

So steht der Mensch als Mensch in einem großen Gespräch
durch das Wort über die physische Zeit hinweg in der
ontologischen Raumzeitlichkeit, in der sich das geschicht-
liche Wort das, was immer in der Zeit ausgesprochen wurde
und werden wird, sich notwendig bindet.

Denn in die Zu-kunft spricht der Mensch das gesamte
Zu-künftige nur an, indem er die Not, die "schwärmerische
Not" in der Wendung in die Endlichkeit wendet, d.h. wenn
er im Hinsein auf das Absolute seinem Seins-Sinn folgt.
So ist er im geschichtlichen Dasein, in seiner jeweiligen
Gegenwärtigkeit im Gespräch mit dem Zu-künftigen, weil
er aus dem Ge-wesen lebt, das er im Verfolg seiner Notwen-
digkeit in das jeweilige Da hinein irgendwie hinter sich
zurückgelassen hat.

4. Die universale Möglichkeit der Synthese und das Christliche.

So erweist sich gerade aus der Situation der entfalteten Gründe in Realität, Idealität und Bonität in der Bewegung der ontologischen Raumzeitlichkeit von der Sprache her die universale Möglichkeit einer Synthese, die eine ontologische ist. Sie ist imstande, wirklich zu synthetisieren aus dem ontologischen Selbstverständnis des Wortes her und in das Gespräch der Geister über die Jahrhunderte hinweg zu treten, weil sie gerade in ihrer Gegenwart, in ihrem jeweiligen geschichtlichen Heute schon aus der Zukunft des denkenden Geistes immer angesprochen und mit gemeint war. Sie war nicht nur von der jeweiligen Bedeutung des Wortes in seinem geschichtlichen Horizont mit gemeint, sondern von den Wesenszusammenhängen des Seins her, deren wahrer Horizont jenes ausgesprochene Wort war. Von sich selbst ist sie aber jenem Gewesen offen, weil sie in der Gegenwart aus dem Fernen her lebt, in welchen sich aus dem Gewesen das Zukünftige immer mit ermittelt. Sie holt das Gewesen in der Synthese in die Wiederholung hinein, die ihre stetige gegenwärtige Aufgabe ist. Sie ist Aufgabe aus dem Fernen, von denen her durch das Wort selbst die Erschlossenheit des Gegenwärtigen gewahrt ist.

Diese Synthese ist, weil sie einen radikalen Durchschwung des Geistes selbst in den ideellen Horizont hinein bedeutet, durch das Bilden des Nichts ein großes Wagnis, das aber aus der essentiellen Situation als Weg offenbar wird. Dadurch hat der Geist die große Versuchung erkannt und aus ihr gelernt, daß der ideelle Horizont in einer absoluten Wesenskrise steht. So vollzieht der Geist die Idealität in einer letzten radikalen Krise vom Wesen, d.h. aus der Positivität des Seins her und holt den gesamten Horizont der Versuchung gleichsam in der Metaphysik in der Wiederholung im Erwägen des Ursprungs in den Ursprung zurück. Dadurch wird ihm jedoch aus seiner Worthaftigkeit der Horizont des ewigen Wortes in seiner Geschichtlichkeit geöffnet.

Denn die Fleischwerdung des ewigen Wortes hat durch die Krise der Idealität irgendwie die Versuchung ermöglicht, wie wir noch sehen werden. Damit zeigt sich die philosophische Synthese gerade vom Wort her auf das ewige Wort verwiesen. Von hier wird noch ontologisch deutlicher, wie gerade der Verfolg der Versuchung pseudotheologisch durchsetzt sein mußte.

Die Sichtung der echten Idealität wird also zu einer echten Trennung von Philosophie und Theologie führen, einer Trennung, die vom Sein her in einer ontologischen Theologie immer schon in ihre Wurzel hinein überwunden ist. Wir werden noch sehen, daß heute durch die Entfaltung der Gründe in Realität, Idealität und Bonität von der Positivität des Seins her diese Möglichkeit einer ontologischen Theologie gegeben ist.

Das Ganze erhält seine abschließende Bedeutung dann, wenn wir die Situation der Entfaltung der Gründe von der ontologischen Raumzeitlichkeit in den anthropologischen Horizont hinein verfolgen. Dieser tritt, von der Menschwerdung des ewigen Wortes her gesehen, in eine bedeutende Situation.

5. Die Synthese in der "Welt": die Integration von "Welt" im Bezeugen des Wortes.

Aber die neue Krise vom Wesen her hatte ein grundsätzlich neues Weltverständnis beinhaltet, weil in der Entfaltung der Gründe in der Fremdheit des Wesens die Möglichkeit von "Welt" überhaupt auf ihre neue Tiefe hin ausgelotet wurde. Weil diese Entfaltung auf die neue Einheit sich vollzog, mußte, auf Grund der Radikalität der essentiellen Situation "Welt" auch auf ^{eine} neue Einheit hin begriffen werden. Sie mußte in ihrer Räumlichkeit vom Ontologischen her gesehen irgendwie zusammenschmelzen. Weil aber, wie wir sahen, die ontologische Zeitlichkeit nicht verstanden werden kann außer von der Räumlichkeit des Wesens, so erhält die ontologische Synthese welthafte Bedeutung. Diese welthafte Bedeutung empfängt ihren Impuls von daher, daß das Wesen

in der welthaften Interpretation "Welt" selbst in Einheit zusammengeführt hat. Dieses grundsätzliche Weltverständnis ermöglicht daher, wenn es vom Wort her gesehen wird, eine Synthese nicht nur über die Jahrhunderte, sondern auch über die Räume hinweg.

Weil es dem Akt als solchen um das Wesen geht, steht der Mensch in dieser Synthese im Gewissensanruf. Dieser verweist ihn auf seine Endlichkeit und damit in die "Welt". So ist die philosophische Synthese der Anruf an den Menschen, sich selbst auf sich zu nehmen, d.h. sein ontologisches Selbstverständnis zu vollziehen. Darin bezeugt der Mensch seinen Ursprung, indem er in das große Gespräch tritt, das nicht ein "Reden über" ist, sondern vielmehr vom Sein her sich vollzieht, das im Horizont des Wortes erhellt. Der Mensch tritt als gegenwärtiger aus seinen Fernen in das Gespräch, indem er, dem Anspruch des Seins folgend, Zeugnis von seiner Worthaftigkeit gibt und damit sich selbst bezeugend, die Wiederholung der Metaphysik vollzieht auf den Ursprung hin, von dem her die Einholung möglich ist.

Er gibt Zeugnis von seiner Worthaftigkeit in der Welt, weil es ihm um diese Welt geht, in die hinein er gerufen ist. Er ist im Zeugnisgeben bis an die Grenzen dieser Welt gerufen, weil er nur im vollen Durchschwung durch das Wesen sich selbst festhalten, d.h. sich ganz offenbaren und von sich selbst Zeugnis geben kann.

Sich selbst in der ontologischen Synthese bezeugen heißt aber, alles andere mitbezeugen, heißt, im echten Durchmessen der radikalen Situation der eigenen Idealität vom Ursprung Zeugnis geben, von dem Wort in seiner höchsten Notwendigkeit, an dessen Geheimnis der Mensch in dieser radikalen Situation wesensnotwendig rührt. Das heißt aber das Wort in seiner personalen Subsistenz bezeugen: Christus bezeugen.

6. Synthese und voranthropologische Entfaltung der Gründe.

Dasein in der anthropologischen Helle heißt also Hinruf in die ontologische Gegenwart. Dieser Hinruf steht in der Ein-richtung des Wesens im lebendigen Ge-richt des Seins. Durch das Gewissen zeigt sich also der Geist in seiner werthhaften Hin-richtung auf das Sein an. So ist die radikale wesenhafte Situation, in der ihm die ontologische Synthese als große Möglichkeit aufleuchtet, zugleich die Manifestation des Ge-richtes, indem der Mensch steht und durch das er seine Werthhaftigkeit geistig erfaßt.

Die ontologische Synthese im Gespräch wird also das ontologische Selbstverständnis des Menschen von der wurzelhaften, plastischen Prinzipienentfaltung von Realität, Idealität und Bonität besagen, Diese Entfaltung ist voranthropologisch.

So wie die ontologische Synthese vom Wort her aus dem ontologischen Horizont der Raumseitlichkeit sich gleichsam aus der Wortlosigkeit in die wesenhafte gegenwärtige und ruhig-lebendige Werthhaftigkeit vollzieht und diese wieder in die Wortlosigkeit des Schweigens und der Fernen des Seins hinab auslotet, so ist das anthropologische Selbstverständnis aus der Entfaltung der Gründe grundsätzlich voranthropologisch und von den Gründen her fundamentalontologisch. Das dürfte aus dem Gang der bisherigen Untersuchung klar hervorgehen.

Wird das beachtet, dann wird für den Gang der weiteren Betrachtung erhellen, daß wir nun im Rahmen der ontologischen Synthese an eine Interpretation der Gründe in Realität, Idealität und Bonität gehen können, um damit zugleich die anthropologische Durchleuchtung in den Griff zu bekommen.

Dieser Ansatz liegt grundsätzlich in den Seinsgründen selbst vor, so daß wir ihn in der Entfaltung der Gründe in die Ausdrücklichkeit, d.h. in den werthhaften Horizont entfalten können.

IX.

Die spekulative Entfaltung der Gründe in Realität,
Idealität und Bonität

1. Die Wurzel im anthropologischen Horizont.

Nachdem wir nun im Laufe unserer Ausführungen versucht haben, aus der Versuchung selbst Realität, Idealität und Bonität als die drei Momente des Seins im Horizont der ontologischen Raumzeitlichkeit aus der Phasenstruktur abzuleiten, wollen wir nun in einem kurzen Umriss an die spekulative Entfaltung der Gründe herangehen. In seinem Buch: "Der Thomismus als Identitätssystem" schreibt Gustav Siewerth: "Nur, wenn der absolute Grund sich absolut "vermittelt" und jene immer vorweg vollendete Einheit von Grund, Idee und Entschluß ist, gibt es jenen einfachen, produktiven Durchstoß zu aller und in alle endliche Realität, und nur wenn dieser Durchstoß identisch ist mit dem substantiellen Seinsakt und Leben der Gottheit (das als solches jedoch nie "realiter" auf die Dinge hin"ist", d.h. in ihnen"terminiert" oder sie zum Gegenstand hat), tritt er als deren einfache "Emanation" oder "Kontinuation", von seiten der Dinge aber als "allgemeinster, innerlichster, formellster, vollkommenster, einfachster" Aktgrund hervor, der gegen Gott keinen Unterschied aufweist als den, "entäußerter, abgeleiteter, entströmter Akt" zu sein. Nur weil dieser Akt das absolute Bild göttlichen Seins ist und als solcher nie einfach hin endliche Bestimmung sein kann, tritt er gegen sich selbst, sofern er endliche, selbst-seiende Wesenheit ist, auf die Seite und fällt in die "Gattung" der "formellen Kausalität", und nur weil der Akt als Akt oder das Sein als Sein nicht heilbar ist, fällt sein Möglichein|irgendwie aus ihm heraus und ist die Einheit mit dem Akt selbst nur, indem der Akt sich wirkend kontinuier

oder indem sie selbst den Akt empfängt und als "materiale Ursache" gesetzt ist." (S.158)

In den bisher ontologisch erhellten Umkreisungen unseres metaphysischen Ortes hat uns die anthropologische Durchgründung zur plastischen Entfaltung der Gründe in Realität, Idealität und Bonität geführt. Diese anthropologische Durchgründung führt uns aber in den Hintergrund der Phasenstruktur und ermöglicht die spekulative Entfaltung des absoluten Grundes als vollendet Einheit von "Grund, Idee und Entschluß" d.h. in Realität, Idealität und Bonität.

Das wird dadurch vertieft, daß der produktive Durchstoß zu aller und in alle endliche Realität als identisch mit dem substantiellen Seinsakt und Leben der Gottheit im Horizont der Realität schlechthin, erst aus der anthropologisch umgriffenen Wesenssituation erfaßt werden konnte. Die Heimholung der Realität geschah von der anthropologischen Mitte her, von woher sich der Einheitsentwurf von Gott, Mensch und Welt erklärte. So führt der positive Durchstoß, von dem her sich das Setzungsgewicht des Wesens erweisen hat, aus der essentiell-anthropologischen Hinwendung in das absolute, notwendige, positive Leben des Seins. So erfährt die letztere Entfaltung ihre Möglichkeit von der Liebes- und Freiheitstiefe des Seins her.

2. Die Wurzel in der Erhellung des Wortursprungs.

Aber nicht nur aus dem Verfolg der Versuchung und dem anthropologischen Horizont, sondern auch vom spezifischen Wortursprung unserer Versuchung ergibt sich die Möglichkeit der plastischen Entfaltung und des prinzipienhaften Verständnisses des absoluten Grundes von den Momenten Realität, Idealität und Bonität her.

Denn das Wort ergab sich als der konstitutive Horizont der ontologischen Raumzeitlichkeit. In der Entfaltung der philosophischen Synthese rührten wir aus der anthropologischen Worthaftigkeit an die Übernatürliche

Worthaftigkeit, d.h. an das ewige Wort: der positive Aufbruch des Christlichen hatte die Idealität im ontologischen Raum auf die Notwendigkeit d.h. ihre Bonität hin radikalisiert.

Wenn das Wort der konstitutive Horizont der ontologischen Raumzeitlichkeit ist, dann substantialisiert es notwendigerweise. Denn die Substanz ist ja *principalis intentio*. Das Sein terminiert primär in der Substanz, da es hier Sein "ist" = *per se esse*. Gerade weil es dem Akt als solchen um sich selbst geht, ist er dem Wesen unmittelbar in Übergabe, indem er sich durch das Wesen festigt und zu sich kommt. Deshalb substantialisiert die Sprache, denn das Wort ist das Bewahrende der ontologischen Raumzeitlichkeit.

Sie accidentiert aber auch, weil ~~das~~ endlichen Substanz notwendigerweise Accidentien entfließen, in denen die Gründe, das Sein und das Wesen gleichsam zusammenfließen. Je höher aber eine Natur, desto innerlicher ist ihr das, was aus ihr herauffließt (G 4.11.). Die Höhe der Natur ermißt sich aber aus der Positivität des Seinsaktes. Von dieser Positivität des Seinsaktes strukturierten wir die Phasen der Verendlichungsbewegung. Indem die Gründe also ineinander fließen gehen sie über alle Zusammensetzung hinaus und offenbaren so ~~das~~ Urmacht des absoluten Grundes. Indem Sein und Wesen zusammenfließen, bricht die absolute Realität im Durchstoß auf. In diesen einfachen Durchstoß schwingt aber auch notwendigerweise das Wort ein, gerade aus dem Horizont des echten Gewirktseins der Dinge, das uns die Erhellung der Phasenstruktur ermöglichte. Weil aber das *Accidens real* von der Substanz verschieden ist, accidentiert die Sprache "über" das: ist, "denn das von einem anderen Gewirktsein kommt dem Sein (*ens*) nicht zu, sofern es Sein ist; denn sonst wäre jedes Sein von einem andern gewirkt" (G.2.52.).

So ist der gesprochene einfache Satz nichts anderes als die Erhellung der Phasenstruktur aus der ontologischen Raumzeitlichkeit. Weil diese aber nur aus dem absoluten

Grund verständlich ist, so hat das Wort auch von der Realität her den Blick für die Positivität und prinzipielle Entfaltung des Seins in Realität und Idealität und Bonität eröffnet⁵⁰⁾.

3. Realität, Idealität und Bonität.

Die Ausdrücklichkeit des Wesens gegen seinen Ursprung nennen wir Idealität, die Vorgegebenheit des Wesens in seinem Ursprung nennen wir Realität (An-sich, Bei-sich Moment des Seins). Das Wort *Moment* muß hier in der ursprünglichen ontologischen Strenge gesehen werden. Weil das Sein-schlechthin absolut notwendig ist, entspringt dieser seiner Übermodalen Notwendigkeit die modale Notwendigkeit des Sich-selbst-festhaltens. Indem es sich aber in dieser seiner ursprünglichen Lebendigkeit festhält, ist es auf sich d.h. in sich selbst zurückgebogen. Die Bewegung im Sein geht also notwendig über diese absolute Reflektion auf sich selbst vom An-sich-Grund der Notwendigkeit zum Ziel der Notwendigkeit. Von der absoluten Einheit des Seins her ist also der lebendige Liebesvollzug des Seins Selbstvollzug. Indem sich das Sein als solches selbst bejaht und sein Wesen, das Wesen des Seins aus dem Sich-selbst-gegenüber in seine Innentiefe hineinnimmt, muß es vorher sein Wesen ausdrücklich gemacht haben. Das Wesen muß im Sein hervortreten und ihm gegenüber treten, d.h. es muß in der Fülle seines Wesensbildes erst aus der Unausdrücklichkeit der Realität in die Ausdrücklichkeit der Idealität treten oder es muß sich als Sein selbst erschwingen. Die Liebeslebendigkeit des Seins ist also Selbsterkenntnis. Indem das Sein so, seine Positivität in sich hinein erschwingend, in die Idealität hinauschwingt, läßt es in seiner Idealität im Urepruch das Andere des Seins als konstitutives Maß hervorgehen, um sich gleichsam daran zu messen. Ja es macht

50) Von hier wäre eine individual-ontologische Klärung der Dichtung vorzunehmen, vor allem in Bezug auf die Realität des Seins, von woher sich unseres Erachtens nach das Phänomen der dichterischen Unmittelbarkeit erhellen läßt.

dieses Andere, um sich im radikalen Ausschluß dieses Anderen in der Bewegung durch die Idealität, d.h. dem Moment seiner Ausdrücklichkeit hindurch, auf sich selbst hin sich aussprechend, in sich hinein zu bejahen.

Das Andere des Seins-schlechthin ist aber das Nichts. Es ist nichts neben dem Sein, sondern es entspringt dem Akt als Maßgrund der auf sich zurückgebogenen Fülle, wodurch diese als unendliche sich ausmißt, ermißt und durchmißt und in der Maßfülle sich darstellt.

Weil der Geist das Nichts bildet, ist er der eigentliche Ort der Idealität. Der Geist verfestigt sich nicht in der Idealität, er könnte ja sonst in der Ausspannung im Ort der Idealität sich nur immer im Maßgrund des Nichts an dieses und in das Nichtige hinein halten, das damit gerade nicht ausgeschlossen, sondern in das Sein einbrechen würde. Das wäre einem Ausbruch des Wesens des Seins gleichzusetzen. Damit wäre das Sein seiner Notwendigkeit verlustig gegangen. Der Aufschwung in die Idealität ist dann die Ermächtigung des Lebens jenseits der Positivität in einer absoluten Neutralisation, der von der dynamisierten Herausstellung des Wesens aus der Realität des Seins lebt. Dieses Sich-ausdrücklich-machen in der Idealität gleitet aber notwendigerweise stets in die Uneigentlichkeit des absoluten Geistes nach außen, weil das Sein nicht darauf aus ist, in der Andersheit die lautere Fülle seiner selbst zu bejahen. Das Lebensrecht emanzipiert sich dann aus dem Gericht des Seins, ja es gehört sozusagen zur Definition des Seins gerichtlos zu sein. Im aktual-lebendigen Ausschwingung bemißt sich so die Gerechtigkeit nach dem Grad der Bewegungsdynamik in die pseudopositive Überrealität. Erst wenn die Idealität des Seins richtig gesehen wird, erhellt das Sein in der Fülle seiner Gerechtigkeit.

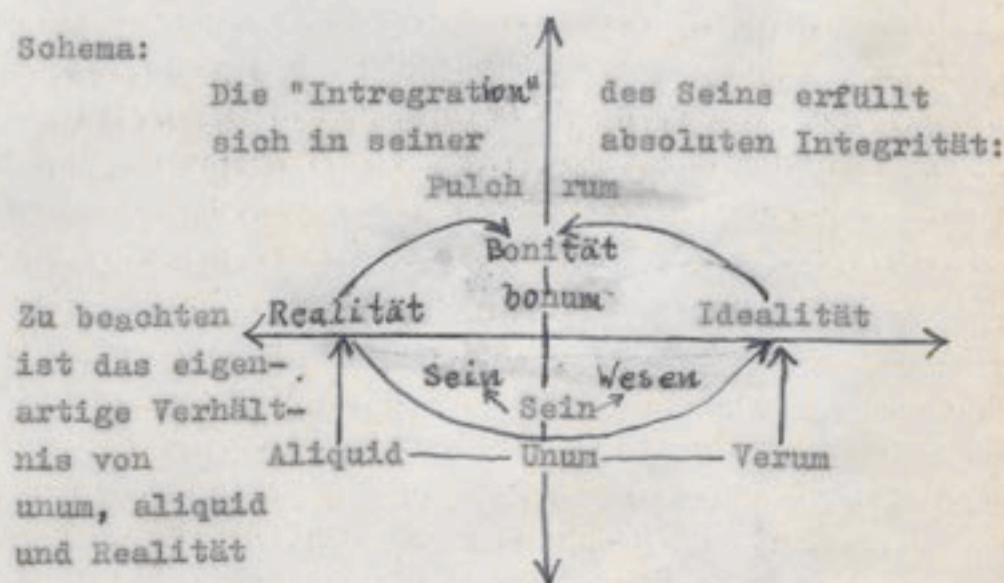
Indem aber im Moment der Idealität das reine Wesen des Seins heraustritt, ist das Sein sich selbst innerlicher als in dem bloßen An-sich und Bei-sich seiner Realität. Diese Innerlichkeit leuchtet jedoch in der Ermächtigung einer sogenannten Überrealität nie auf, denn dort ist sie

nur Innerlichkeit vom Maßgrund des Nichts her, das dann einen konstitutiven Charakter empfängt. Erst wenn sich die Bewegung des Seins aus seiner Idealität auf den Grund zurückwendet, leuchtet das Wesen des Seins in seiner unendlichen Fülle auf und in die Tiefendimension der Liebe ein und gibt damit als absolute Ein-richtung vollsten Lebens dem Seinsfluß seine absolute Richtung auf sich selbst hin. Aus der Tiefendimension, vom Sich-notwendig-machen des Seins her erhält die Idealität des Seins ihr ursprüngliches Gesicht. Indem das Sein sich in seiner Idealität ausspricht, ist das Aussprechen erst von der Notwendigkeit her Wort und Ausspruch. Erst indem das Wort sich in der Notwendigkeitsbewegung des Seins als das Wesen des Seins sich in den Grund der Realität zurückwendet, "wird" (nicht zeitlich zu nehmen) das Sein selbst notwendig, weil es gleichsam die Not seiner Idealität, in welcher es das Nichts entspringen läßt, in die absolute Unberührbarkeit seiner Seinstiefe wendet und damit seine absolute Macht offenbart. So leuchtet im Sein-schlechthin in der Herausstellung des Wesens aus dem Grund, gerade von der Entscheidung der Antwort in den Grund zurück der Satz des Thomas auf: *Intantum se extendit divina scientia inquantum se extendit divina causalitas*. Daraus resultiert die Priorität des Kausalsatzes vor dem Widerspruchsatz.

Das Sich-absolut-notwendige-festhalten des Seins als Zielgrund der ganzen Bewegung manifestiert sich im Moment, in welchem das Sein aus seiner Realität und Idealität zusammenfließt: *Das Moment der Bonität*. *Bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile.* (Th.1.103.2.: *Bonum habet rationem finis*). Von der Realität, d.h. vom Grund gezogen, neigt sich der Fluß des Seins aus der Idealität seinem Grunde zu und fließt mit der Bewegung aus diesem Grunde zusammen. So bewegt die Bonität gleichsam als der Ursprung "*principium, ratio movendi*" (V.22.12 ebenda auch die folgenden Zitate).

Sie ist die absolute Durchneigtheit der Seinsbewegung in ihre Seinstiefe "ratio est forma per quam agit", so konstituiert gerade diese Durchneigtheit in ihrer Liebesfülle die ganze Bewegung "oportet quod insit agenti ad hoc quod agat". Die Weise aber, wie die Durchneigtheit konstituiert, ist sie selbst, als das absolute Offenbarwerden des Seins-Sinnes "inest agenti per modum intentionis". So ist es gerade das Notwendige-Leben des Seins, d.h. das Hin-aus-sein auf die Notwendigkeit des Seins-Sinnes, die die finale Priorität des Zielgrundes aus der Durchneigtheit erhellt "nam finis est prior in intentione" und es ist der Sinn der Bewegung selbst, in der sich die Durchneigtheit aus der Mächtigkeit des Zielgrundes manifestiert, welche gleichsam die Posteriorität der vollendeten Bewegung im Sein anzeigt "sed posterior in esse...finis praeexistit in movente".

Schema:



So bricht im Moment der Bonität die absolute Positivität des Seins auf, vollendet sich die Selbsterkenntnis, lebt das Sein aus der tiefsten, werthafsten Begegnung in der Einheit mit sich selbst, hält es sich in der Liebe fest. Von dieser Liebesmitte wird die Nichtigkeit des Nichts also erst im Letzten offenbar und überwunden, steht es in der absoluten Krise vom Sein her in der

Idealität des Seins selbst, als der positiven selbstbejahenden Bewegung des Seins entsprungen und vom Geist gemacht⁵¹⁾. Aus der absoluten Notwendigkeit und Identität in der Liebesmitte als der absoluten Entschlossenheit und Entschiedenheit des Seins in seiner Freiheit resultiert die radikale Nichtigkeit des Nichts, dem alle dynamisierenden, verbildlichenden, gegensätzlichen Larven heruntergerissen sind. Die absolute Positivität des Seins, der Aufbruch der unendlichen Notwendigkeit der Liebe raubt dem Nichts alle Farben, alle Konstitutivität in Bezug auf das Sein als Sein. So wird hier klar, wie gerade der ideelle Horizont des Seins in die Krise tritt, wenn die Positivität und die absolute Freiheit des Seins aufbrechen, wie diese Krise eine echt essentielle Krise ist und zutiefst, falls sie radikal zu Ende vollzogen wird, eine Begegnung mit dem Nichts darstellt.

Von hier werden die großen Gefahren der Verplastizierung des Nichts, d.h. des Wesensausbruches nach außen und der Seinsvergessenheit offenbar, die gerade im Erfahren der Positivität des Seins irgendwie mitgegeben sind. In der Überleitung zu diesem Abschnitt sprachen wir von der Wurzelentfaltung der Gründe in der Erhellung des Wortursprungs und haben auf das eigenartige Verhältnis des Wortes zur Realität hingewiesen. Die Bewegung des Wortes als die, das Sein in der Realität aufdeutende und verinnerlichende Sinngestalt ist nun im Absoluten in der Bewegung auf die Bonitätstiefe hin in seinem vollen Licht aufgebrochen. Die Bewegung in die Liebesmitte war der Zusammenfluß der Seinsbewegung aus dem Realitäts- und Idealitätsmoment. So war der Rückschwung der Seinsbewegung aus der Idealität in den Urgrund der Realität die Bewegung in das Notwendigkeitsmoment. So deutet also das Wort im Einschwung und Rückschwung in die Realität auf die Liebestiefe des Seins. Weil aber der accidentelle Raum aus dem Zusammenfluß der Gründe als Ausfluß aus der Substanz sich konstituierte,

51) In der absoluten Überwindung des Nichts wird auch das absolute Nicht-verwundet-sein des Seins offenbar: das Sein als heiles.

in welchen hinein die Substanz sich nach außen und innen hin notwendig innerlicher macht, so hat der Verfolg der Versuchungsbewegung von unserem metaphysischen Ort her in der Eröffnung der Positivität des Seins aus einem neuen Wesenansatz diesen accidentellen Raum erschlossen, indem hinein die Substanz sich individuiert.

So zeichnen sich schon jetzt ganz schwach die Ansätze einer Individualontologie ab, die wir später noch tiefer herausstellen werden. Für jetzt war nur wichtig, sie aus dem anthropologischen Horizont aufdeutend anzuzeigen. Es ist ohne weiteres einzusehen, daß wir diese Individualontologie schon irgendwie aus der Erhellung der Metaphysik in der Wiederholung vollzogen haben, weil wir von aller Anfang an in der Analyse der Versuchung selbst, nur von der neuen Seinstiefe die Versuchung her sichten und die Formalstrukturen aus dem, von daher neu erschlossenen und durchlichteten d.h. eben dem accidentellen Raum, einer Kritik unterwerfen konnten.

4. Historische Skizze: Der Entwurf in der historischen Perspektive

a) Der Entwurf bei Plato und Aristoteles

Im folgenden können wir nur einige kurze Skizzen entwerfen, ohne uns mit den ungeheuer bedeutsamen Fragen geschichtlicher Art abzugeben.

Der späte Plato stellt im Sophistes drei spekulative Prinzipien der Ideenmaterie auf: $\delta\upsilon$, $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\gamma\omicron\nu$. Sie gelten für die sinnliche und übersinnliche Welt, während $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\lambda\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$ nur für den mundus sensibilis gelten. Die $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ ist der Index des Seins. Das Sein ist sich-selbig-eins. Es ist das, was immer gleich bleibt. (Phaidon 78 d, 80 b. Timaios 27 d, 52 a.) Alles "andere" wird. Das $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\gamma\omicron\nu$ ist der Index des Werdens. Das Problem

des $\theta\lambda\tau\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$ ist universal, es steckt überall drinn⁵²⁾. Es bedeutet die Nichtidentität mit dem $\delta\upsilon$. Man kann nicht mit sich identisch bleiben, ohne schon dadurch anders zu sein als der Rest. Das $\theta\lambda\tau\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$ ist also durch die Nicht-identität charakterisiert (Soph. 248-249). Die Ubiquität der Prinzipien erschwert die Sichtung der Positivität des Seins, die ja allererst aus der Idealität gesichtet werden kann, d.h. aber, erst dann, wenn die "Idealität des Nichts" oder der Ort des Nichts in der Idealität von der absoluten Lebensfülle des Seins her in den Horizont getreten ist.

Obwohl Aristoteles Plato weitergeführt und Plato selbst den aristotelischen Ansatz in der späten Periode grundgelegt hat,⁵³⁾ hat Aristoteles nicht den absoluten Durchbruch in die Positivität des Seins vollziehen können. Es geht ihm um die Notwendigkeit des Seins und gerade da erweist er sich als Schüler des Plato, der das $\lambda\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ über das $\delta\upsilon$ in das $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\kappa\epsilon\iota\upsilon\upsilon\alpha$ hinausgehen läßt. Deshalb "ist" für Plato das $\lambda\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ "nicht", weil überall wo etwas "ist", auch das $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ "ist". Schon das zeigt, daß die Positivität des Seins über die Idealität nicht in ihrer Radikalität erschwungen werden konnte, weil die Idealität von der Bonität her noch nicht in ihre ausdrückliche Krise getreten war, die sich erst aus der "theologischen Spanne" ermittelt.

Aristoteles hat die Problematik Platos, nämlich die Frage nach dem Agathon (Bonität) weitergeführt und man sollte sich nicht darüber täuschen lassen, wenn er auch den Ideenkosmos in den mundus sensibilis hineingenommen hat: Es handelt sich hier nur um eine Notwendigkeitsbewegung. Das Erschwingen des ideellen Horizontes vollzieht sich nur in der vollen Durchneigtheit der Bewegung von der Bonität her. Das Hineinnehmen der Ideen in den mundus sensibilis ist ja eine Notwendigkeitsbewegung, die später als solche im Aufriß der Individualontologie in ihr volles Licht treten wird. Dort wird auch die

52) Sogar die spekulativen Prinzipien unterscheiden sich voneinander durch das $\theta\lambda\tau\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$. Wir nennen sie spekulativ, weil sie das Sein rückspiegelnd aufhellen.

53) Aristoteles darf deshalb keineswegs als Empiriker im Gegensatz zu Plato, dem Idealisten, angesehen werden. Diese Betrachtung resultiert schon aus dem

welthafte Bedeutung des Notwendigkeitssinnes heraus-treten. So konnte sich auch die Operation des Ideenkosmos in der Welt, nämlich die Konzeption des εἶδος selbst nur von der Lebensfülle des Seins (Bonität) her ermesen.

Daher sagt Aristoteles: das Sein (θεός) ist also notwendig seiend, und insofern es notwendig ist, ist es gut und als gutes ist es Prinzip (Metaph. α 1072 b). Die Eröffnung des ἑκλεθόν als Individualität von der Positivität des Seins her, die aber noch nicht als solche gesehen werden konnte, war also zutiefst eine individualontologische Bewegung, denn die Individualität erschließt sich ja zutiefst von der Bonität des Seins her. So war die Überwindung des Ideenkosmos in die Welt hinein nur ein neuer Durchstoß aus der Idealität in die Bonität, ohne daß die Idealität in ihre eigentliche Krise treten konnte. So war von hier der Blick für die wahre Individualität getrübt, weil sich die absolute Unbestimmtheit des Aktes als solchen in seinem echten Unbestimmtheitshorizont aus der Notwendigkeit des Seins bemißt. Deshalb konnten auch die spekulativen Prinzipien ὄν, τὰ ἄτονα und ἄλλτερον nicht vom notwendigen Seins-Sinn her entwickelt werden. Immerhin besitzt bei Aristoteles das Sein-schlechthin ein Maximum an Individualität und Seinsdichte.

So war also bei Plato und Aristoteles das Verhältnis des absoluten Grundes d.h. des Seins-schlechthin zum partikulären Seienden das schlechthinige Problem, welches nicht gelöst werden konnte, weil der Ort des Nichts in der Idealität des Seins nicht bestimmt war und deshalb, und nur deshalb die Schöpfung in diese Idealität nicht hineingenommen werden konnte. In der christlichen Philosophie heißt es dann: In Deo omnia Deus.

Es blieb aber diese eigenartige Schwebel zwischen Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz erhalten, die den Raum des Ideenkosmos im absoluten Wort gleichsam noch aufsparte.

zu 53) ontologischen Ausbruch des Wesens aus dem Sein und ist deshalb künstliche Antinomie. In Wirklichkeit gibt es so etwas wie den sogenannten "Idealismus" Platos oder den "Empirismus" des Aristoteles gar nicht.

Wäre der Ort des Nichts in der Idealität gesehen worden, so hätte das bedeutet, daß die platonischen Prinzipien auf das Absolute angewandt oder als Seinsphasen des Absoluten vom absoluten Grund selbst her gesehen werden konnten. Das hätte bedeutet, daß die Bewegung des Seins-schlechthin in seinen Momenten Realität, Idealität und Bonität konzipiert und damit der individualontologische Entwurf einer kreatürlichen Metaphysik geleistet ist. Das konnte aber erst von der "theologischen Spanne" her geschehen im Aufbruch der absoluten Positivität des Seins, der zu einer Krise der Idealität führte und damit der Ansatz einer philosophischen Versuchung größten Ausmaßes war. Erst wenn diese philosophische Versuchung auf eine neue Seinstiefe hin gesehen wird, d.h. die Metaphysik in der Wiederholung geleistet ist, dann ist auch die spekulative Entfaltung der drei Seinsmomente Realität, Idealität und Bonität im Raum des Absoluten selbst möglich. Wir meinen - und wir können das nach den vorausgehenden Untersuchungen mit gutem Recht meinen, daß eben das die Wurzel der philosophischen Situation von heute ist. ---

Aber wenden wir uns der historischen Skizze zu.

Der Geist blieb noch immer in den "Spiegel" verklammert und man konnte auch nach Plotin nicht verstehen, warum das Wegschauen vom Sein das Anderssein erzeugt, weil das $\theta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\upsilon\nu$ selbst noch nicht restlos in die Krise der Identitätsbewegung des Seins getreten war. $\acute{\omicron}\nu, \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{\omicron}\nu$ und $\theta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\upsilon\nu$ blieben deshalb spekulative, rückspiegelnde, das Sein erhellende Prinzipien, weil die Seinsbewegung durch das $\theta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\upsilon\nu$ in der Idealität noch nicht kritische d.h. unterscheidende "Begegnung mit dem Nichts" gehalten hatte. Das war auch der Grund, warum von der absoluten Unbestimmtheit des Aktes als solchen im werthaften ideellen Horizont die Individualität in der echten Konkretion noch nicht erfaßt werden konnte.

b) Plotin

Das Verhältnis der Übermodalen und modalen Notwendigkeit scheint bei Plotin selbst in die Krise getreten zu sein. Er stellt das $\acute{\epsilon}\nu$ selbst noch über das $\delta\upsilon$ gerade um die Positivität des Seins zu wahren, das an seinen Enden doch noch immer irgendwie in den Raum der Andersheit reicht und von ihm behaftet ist. So steht das $\acute{\epsilon}\nu$ über dem $\nu\acute{o}\nu\varsigma$, den er filius nennt, der $\nu\acute{o}\nu\varsigma$ steht über der $\psi\upsilon\chi\eta$. Das $\acute{\epsilon}\nu$ ist das Liebenswerte schlechthin. Es ist selber Eros und auch Liebe zu sich selbst. Aber trotzdem Ringen um die Identität in der Freiheits- und Liebesmitte des Seins, ist das Sein selbst nicht in sich absolut positiv gefaßt und man erkennt wenigstens formalschematisch im Verfolg der Seinsbewegung irgendwie noch ein tendere in non-esse, da die echte, d.h. absolut durchneigte Reflektion in der Idealität noch nicht geleistet ist. Deshalb gelingt nur die Identität des tendere auf sich selbst hin mit der $\acute{o}\nu\sigma\iota\alpha$, ohne daß der Seinsfluß selbst die Idealität durchmißt am Maßgrund des Nichts, welches das Sein im absoluten geistigen Durchschwung in die Positivität hinein entspringen läßt. Erst in einer radikalen essentiellen Situation, d.h. im Aufbruch der Positivität des Seins, konnte das formal-schematische tendere in non-esse auf den Urgrund hin radikalisiert und überwunden werden, weil gerade im Wesen von der Positivität her die HÖrigkeit des endlichen Seins erfaßt wurde. Das war die Begegnung mit dem Nichts. ---
In der Liebe des $\acute{\epsilon}\nu$ zu sich selbst ist es eins. "Wenn aber das, was da zusammen ist, mit dem, womit es zusammen ist, eins sind und gleichsam dasjenige, was tendiert und das, wörauf" eins sind.... dann wird uns klar, daß das Tendieren $\kappa\alpha\iota$ $\acute{o}\nu\sigma\iota\alpha$ eins = identisch ist" (Plotin Enneaden 6,8,15).

Obwohl man aber über das ^{ci}Év selbst nichts aussagen darf, wird es doch an vielen Stellen benannt: das ^{ci}Év ist Licht (5.8,4), causa causarum (3,11) ratio cognoscendi (5.1,11), *ἀνεργον συνάμει* (6.9,6), An-sich-seiend (5.4,1), ganz allein es selbst, *μοναχῶν*, das, aus dem alles Leben fließt (6.7,23), es ist selig (6.6,18), ewig (3.7,2), überall (6.4,3). Es ist aus sich selbst evident, (6.7,2), es ist über alles hinaus (5.6,6), überseiend (3.8,10), überlebend (6.7,2); Das: Es ist über alles hinaus" (5.6,6), wird zusammen gesehen mit dem "überlebend" und "überdenkend"...

Vor allem wenn wir die letzten drei Aussagen, das "Überseiend, überlebend und überdenkend" ins Auge fassen, erhellt, daß Plotin um die übermodale Notwendigkeit des Seins gerungen hat. Er konnte sie aber nicht sehen, weil die modale Bewegung des Seins nach außen hin irgendwie ausbricht.

Auf der anderen Seite mußte er im Hinblick auf die übermodale Notwendigkeit die Bewegung in ihrer Positivität doch irgendwie konzipieren können: "Wenn das ^{ci}Év wirklich nirgends ist, dann passiert ihm nirgends etwas und wenn es überall ist, dann ist es überall in seiner ganzen Größe, die es an sich hat, Dann ist es überall, nicht wie in einer Sache, sondern es ist dieses Überall und es gibt dabei den anderen Dingen ^{ci}εἶναι, indem es sie im Überall nebeneinander liegen läßt" (En.6.8,14). Es hat den obersten Rang inne, aber eigentlich hat es ihn doch nicht inne.

Es ist die oberste Gesetzmäßigkeit und alles andere ist ihm untertan. Die anderen Dinge, die nicht es sind, die fügen sich ihm zu, nicht umgekehrt. Aber noch genauer gesagt: "Sie sind um ihn herum". Das ^{ci}Év schaut nicht auf sie, aber sie schauen auf das ^{ci}Év, weil sie so ihr Sein konstituieren. Er aber liebt sich selbst (*ἀγαπήσας*). Er ist die Liebe zu sich selbst. Er liebt das reine Licht und dabei ist er dieses, was er an sich selbst liebt. Er liebt dieses Licht als das er sich liebt. Er verschafft

sich selbst Existenz, da er so etwas ist wie ein stehender Akt (*ἐνεργεῖα μένοντα*). Er setzt sich selbst. Wenn er nun so ist, dann ist er so, daß er gleichsam auf sich hinschaut und dann ist gleichsam sein Sein eben das Auf-sich-selber-hinschauen und in dieser Weise macht er sich selbst. Er ist nicht so zufällig, sondern so wie er will und sein Wollen ist kein zufälliges und ereignet sich nicht bei Gelegenheit. Das Wollen des Allerbesten ist nicht zufälliges. Die Hinneigung zu sich selber ist wie sein Aktus und dieses In-sich-selber-bleiben! das konstituiert sein Sein. Er macht das Sein, das er ist. Um das zu beweisen müßte man das Gegenteil anwenden. Würde er sich außerhalb neigen, dann würde er das Sein das er ist ganz zerstören. Also ist das Sein, das er ist, seine Selbstaktuierung und so ist dies ein und dasselbe. Wenn er aber nicht auf die angegebene Weise geworden ist, sondern immer schon seine *ἐνεργεῖα* dagewesen ist wie ein Wachsein *ἐγρηγόρου* (Idealität!) wobei der Wachende selber davon nicht verschieden ist, sondern immer Wachheit seiend und Überintelligenz, dann ist er so wie er wacht." So bleibt bei Plotin eine, auf die Positivität ausgerichtete Schwebel, die eigentlich keiner echten Lösung fähig war.

c) Das Christentum: Natur und Person. Die Perspektive einer ontologischen Theologie.

Im Christentum bricht die Situation der wesenhaften Hörigkeit auf. Es bedeutet den Aufbruch der Positivität des Seins aus seiner personalen Liebemitte und ermöglicht so die Einsicht in die absolute und radikale Durchnichtung des Nichts, dessen Ort in der Idealität des absoluten Grundes festgelegt ist. Es wird alles auf das ewige Wort hin gesehen, das in die Geschichte eintritt und Mensch wird. Gott offenbart sich auf Über-

natürliche Weise.

Die Situation der wesenhaften Hörigkeit ist aber die Situation einer Begegnung mit dem Sein in seiner Positivität und das gerade bedeutet eine Begegnung mit dem Nichts. Diese Begegnung mit dem Nichts ist nur von der dadurch aufbrechenden anthropologischen Situation d.h. einer zutiefst worthaften Situation zu verstehen. Diese Perspektive gewinnt auf dem Hintergrund der bisherigen Gedanken ihre eigentliche spekulative Dimension. Weil das Wort zutiefst den Horizont der anthropologischen Situation in der Struktur der ontologischen Raumzeitlichkeit erhelle, diese aber nur aus der wesenhaften Situation der Liebesfülle des absoluten Grundes gegenüber durchlichtet werden konnte, so war damit, schon eine Krise, ja die schlechthinige Krise der Seinsgründe angedeutet. Durch die Menschwerdung des personalen Wortes wurde gleichsam das Wesen des Seins oder das Sein als Sein in die Situation einer philosophischen Krise gerückt von der Offenbarung her. So brach die große Krise des Wesens herein, die ein ontologisches Verständnis der Welt ermöglichte, gerade vom Schöpfungsbegriff her. Der Aufbruch der Idealität durch die übernatürliche Offenbarung lenkte jedoch notwendigerweise den Blick auf die theologische Problematik der Personalität Gottes und die Einheit der drei göttlichen Personen in einer Natur. Was lag näher, als die spekulativen Prinzipien des Plato auf die Allerheiligste Dreifaltigkeit anzuwenden. Auf der einen Seite war also in Bezug auf die Einheit des Seins eine theologische Problematik aufgerollt worden, auf der anderen war in Bezug auf diese Einheit um eine ontologische Problematik gerungen worden, die aus der Krise der Endlichkeit im Hinblick auf die zu erhellende Positivität des Seins sich angedeutet hatte.

So daß wir gleichsam die Einheit des Seins von ihrer Natur-mitte her sachtend nach "oben hin" die Trinitätsproblematik nach "unten hin" die Entfaltung der modalen

Notwendigkeit aus der Übermodalen in Realität, Idealität und Bonität wahrnehmen. Nach "unten hin" bedeutet nur, daß die Problematik im Horizont der Phasenstruktur erhellt. ⁵⁴⁾ Realität, Idealität und Bonität als plastische Entfaltung der Seinsgründe aus der lebendigen Seinsbewegung selbst, sind also Momente, die aus der Krise der Idealität des Seins durch den Eintritt des ewigen Wortes in die Endlichkeit in ihrer Entfaltung erfaßt werden können. Das gelingt jedoch erst nachdem die Metaphysik in der Wiederholung geleistet ist. Weil aber diese Entfaltung eine absolut radikale ist in Bezug auf die Einheit des Seins, so wird an das Mysterium der Trinität von diesen Seinsmomenten her gerührt.

Schema:

PATER	SPIRITUS	FILIUS
Ipsum Esse		
Natura Divina		
Sein		Wesen
REALITÄT	BONITÄT	IDEALITÄT

54) Schon von dem Personbegriff: *persona est naturae rationalis individua subsistentia* her, kann man Realität, Idealität und Bonität nicht mit den drei göttlichen Personen verwechseln. Bei den Seinsmomenten handelt es sich um ein "grund"-sätzliches Prinzipienverständnis. Denn da die natura "rationalis" ist, vollzieht sie schon als solche die Seinsbewegung in den drei Phasenmomenten. Zur Rationalität gehört notwendig die lebendige Integration in der Liebes- und Freiheitstiefe, d.h. in der Bonität. Erst wenn der Akt als solcher d.h. die Idealität sich versteift, geht die echte Krise der Rationalität verloren und dann kann eine pseudotheologische Trinitätspekulation ansetzen. Wird das beachtet, dann ist leicht einzusehen, daß den drei göttlichen Personen die Seinsphasen gemeinsam sind, weil die Person die individuelle Subsistenz einer: vernünftigen Natur ist. Und von der absoluten divina natura her haben wir die Seinsmomente erschlossen.

Betrachten wir noch einmal unser Schema, das wir aus unserer "neuen Seinssituation" entworfen haben, die ja ein prinzipielles d.h. anthropologisches Verständnis von Realität, Idealität und Bonität besagt, dann sehen wir, wie gerade von hier der Raum einer ontologisch Theologie, die von der Einheit der natürlichen und Übernatürlichen Offenbarung her konstituiert werden kann. Ihre Problematik ist, das dürfte nach den vorhergehenden Ausführungen klar sein, anthropologisch zentriert und wurzelt im Horizont von Person und Natur. Wir haben mit diesem Aufriß eine grundsätzliche Klärung der Versuchung von der Wurzel her erreicht. Erst wenn das ewige Wort gleichsam heraustritt, entfaltet sich die Krise der Idealität und die Möglichkeit eines Prinzipienverständnisses, das erst dann erreicht wird, wenn die Idealität ihre absolute Krise auf die Freiheits- und Liebestiefe des Seins hin, d.h. auf die Bonität erreicht hat. Ist die Versuchung theologischen Ursprungs, dann können die pseudotheologischen Konzeptionen erst dann als solche entlarvt werden, wenn die Metaphysik in der Wiederholung d.h. die absolute Klärung der philosophischen Versuchung voll geleistet ist, d.h. wenn die Gründe in ihrer plastischen Entfaltung in Realität, Idealität und Bonität hinein verfolgt werden, und damit die Philosophie vor eine absolute Entscheidung gestellt ist.

Auf der anderen Seite kann aus dem theologischen Raum in den Seinsphasenhorizont in seiner ganzen ontologischen Fülle hineingelotet werden, weil das Sein als Einheit im Verfolg der Versuchung gleichsam erst "offenbar geworden ist" und zutiefst unsere Situation kennzeichnet.

So wird in der Einheit von natürlicher und Übernatürlicher Offenbarung die Radikalität der Trennung offenbar. Dadurch erhält die Philosophie gerade in ihrer absoluten Entscheidung im Angesicht des grundsätzlichen Prinzipienverständnisses von Realität, Idealität und Bonität nach der Klärung der Versuchung ihren neuen, d.h. ihren

alten Ort "unter" der Theologie. Die philosophische "Emanzipation", d.h. die Krise der Idealität und der mit ihr verbundenen Fülle der Phänomene, die wir früher schon andeuteten, haben ihren ontologischen Heimgang gefunden.

d) Marius Viktorinus.

So wie im endlichen Sein die Gründe real voneinander verschieden sind, d.h. das Absolute sich gleichsam in Sein und Wesen auseinandernimmt, so erhellt aus der Entfaltung der Gründe in eine neue Seinstiefe die plastische Entfaltung in Realität, Idealität und Bonität aus einem anthropologischen Horizont, ermöglicht durch die "theologische Spanne". Indem sich so gleichsam im Spiegel des Seins die göttliche Trinität, der "Verendlichung", d.h. den Gründen "entsprechend" gleichsam "auseinandernimmt" leuchtet im Sein selbst die plastische Dreifalt der Seinsphasenmomente auf. So wie in Christus das innertrinitarische Leben aufgebrochen und offenbar geworden ist, so wurde, ermöglicht durch die theologische Spanne in Bezug auf die Idealität des Seins die plastische Entfaltung des Seins-schlechthin in der Versuchungsbewegung der Gründe in den anthropologischen Horizont hinein offenbar. Wir wollen nun auch Marius Viktorinus von unserer "neuen Situation" her zu deuten versuchen.

Marius Viktorinus (siehe Migne Pl 8. Bd.) nimmt die platonischen Prinzipien des $\delta\nu$, $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ und $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\nu$ in die Trinitätsspekulation hinein. Gott ist vor dem Sein. Er ist das Nichtsein. Der Vater steht jenseits der Intelligibilität (1021). Er ist $\kappa\rho\acute{\omicron}\nu$ über das $\delta\nu$ hinaus. Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist die Formierung zum $\delta\nu$. Er ist die Selbstverwirklichung des Vaters. Der Sohn ist die Ausdrücklichkeit des Vaters. In der Potentia gibt es vitalitas, der Sohn aber ist vita, der Vater ist existentialitas, der Sohn ist existentia.

Das vivere kommt vor der vita. Prius est vivere quam vita (1117). Gott schaut, er konstituiert durch sein Schauen, er hat ein seinlassendes Schauen. Wir sehen, wie hier gegenüber Plotin schon die Positivität des Seins selbst radikal erfahren ist, denn diese ermöglicht ja allererst die Spekulation und die Entfaltung des Absoluten in seiner absoluten Reflektion. 1143:

PATER	SPIRITUS	FILIUS
fons	irigatio	flumen
existentia	cognitio	vita
caritas	communicatio	gratia
generator	regenerans	genitus
verum	vera illuminatio	ex lumine
STATUS	REGRESSUS	PROGRESSUS
Semel	fructus	arbor
ESSE	REFORMATIO	FORMA

Vgl. dazu

REALITÄT	BONITÄT	IDEALITÄT
SEIN		WESEN

1081 schreibt er: quod $\delta\mu\omicron\nu\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ista secundum identitatem (siehe $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$) cointa alteritate ($\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\nu$). 1029: Gott ist das ipsum quod est esse. Gott ist über alle Form. Die Formen werden gezeugt, Gott ist fons et origo (1091). Er hält sein Sein in sich verborgen als in se converso (1099). (Positivität des Seins!) So ist er esse pontificans (1043).

Gerade durch diese Formulierungen ist das bei Plotin noch erhaltene formalschematische tendere in nihilum überwunden, weil von der Positivität des Seins her die echte Krise der Idealität des Seins oder des Aktes als solchen in seinem ideellen Horizont begriffen wurde. Sein ist Leben, geistiges Leben, Geistleben. Das ist die letzte integrale Affirmation und Entschiedenheit in

sich selbst hinein. Somit offenbart sich gerade in der radikalen Tendenz auf sich hin die absolute Durchneigtheit der Liebe des Seins. Wir werden später sehen, wie in dieser integralen Bewegung das Phänomen der philosophia negativa aufgehoben ist.

1133 heißt es, daß der Vater *ἡγήσασθαι* ist. Der Sohn ist, indem er die Fülle sucht. Die Rückwendung des Sohnes auf den Vater hin macht den Sohn aus, nicht die alteritas als solche. (Vgl.: Idealität als Ausdrücklichkeit des Wesens des Seins leuchtet als Ausdrücklichkeit erst im Rückfluß in die Bonität auf).

Die Rückwendung des Sohnes bewirkt die Hypostasis. Schon bei Plotin heißt es, daß Wille und Sein identisch sind (En. 6, 8, 15): *ταὐτὸ ἡ ἔφεσις καὶ ἡ οὐσία*
Die eigenartige Stellung des Marius Viktorinus tritt erst dann endgültig an das Licht, wenn man beachtet, daß er an der Geschichtlichkeit ganz vorbei geht. Dieses Phänomen ist von eminenter Bedeutung. Es zeigt nämlich, daß Marius noch nicht im letzten die beiden "Ebenen": d.h. der personalen Dreifaltigkeit und der Prinzipienmomente Realität, Idealität und Bonität auf die Einheit des Seins und in seine Sinnmitte hin radikal durchgedacht hat. D.h. aber nichts anderes, daß er selbst noch irgendwie in der Krise der Idealität stand, weil die Metaphysik in der Wiederholung als Radikalisierung dieser Idealität noch nicht geleistet war. Die Eigenart seines Denkens liegt wohl darin, daß er die Heiligste Dreifaltigkeit mehr aus der plastischen Entfaltung der Gründe von der "Theologischen Spanne" her sieht, die ihm durch die Übernatürliche Offenbarung gegeben ist. D.h. er hat die beiden sich im ipsum esse selbst berührenden Horizonte des Christologischen und Anthropologischen (siehe Schema) noch nicht getrennt. Sieht man das richtig, dann wird von hier seine mythologische Tendenz überwunden. Mythologisch nennen wir seine Tendenz z.B. aus folgendem Grund: Incarnation heißt bei ihm die Durchdringung des Alls durch den Logos.

Alles was ist, ist durchlogisiert (1083, 1028). Das Durchlogisieren selbst ist schon incarnatio und dies ist auch schon passio. Wir sehen, wie der Horizont von Natur und Person, den wir vorhin aufgerissen haben, sich irgendwie verschiebt, weil er nur vom Sein selbst her auf die Entfaltung der Gründe hin gesichtet werden kann. Der Logos ist actus, er leidet an dem, was ihm entgegensteht, wenn er kommt. So schäumt seine Aktualität auf, an dem ihm Entgegenstehenden: "nunc spumat ut occurrentibus saxis". Das Leiden besteht in dieser Bewegung (1065): motio enim passio. Die descensio des Logos ist Leiden (incarnatio). Das Leiden am Kreuz ist nur das Extrem des universalen Leidens des Logos (1056). Auf die Problematik bei Augustinus und vor allem bei Nicólaus von Cues, den wir von unserer "neuen Situation" her d.h. von einem grundsätzlichen Prinzipienverständnis her nun im großen Raum der philosophischen Werkgemeinschaft deuten können, können wir hier leider nicht eingehen. Aus den entwickelten Prinzipien wäre auch eine grundsätzliche Interpretation des deutschen Idealismus möglich.

X.

Analoga entis in Situation.

1. Die Sichtung der Gründe auf die Anthropologie.
Spekulative Interpretation von: Th.3.3.3. (Utrum abstracta Personalitate per intellectum natura possit assumere) und von G.4.11. (Quomodo accipienda est generatio in divinis) Das Unendliche und endliche Wort.

Wir wollen im Folgenden den geschichtlichen Raum wieder verlassen, denn er selbst zeigt auf jene nun zu bedenkende ontologische Tiefe, die wir analoga entis in Situation nennen wollen. Wir werden unsere Gedanken in einem neuen Ansatz zu entwickeln versuchen um jene freie Spanne zu finden, die uns bei unserem Vorhaben sichert, das Gesagte im kreisenden Wiederholen auf seine positive Sinnmitte hin zu sehen. Uns scheint, daß allein dadurch jener kritische Vorstoß geleistet werden kann, nach dem eine Metaphysik in der Wiederholung verlangt.

Die Idealität des Seins, der metaphysische Ort unserer Untersuchung konnte erst dann in die kritische Situation der Versuchung treten, als sie durch den Einbruch der Übernatürlichen Offenbarung in der Fülle der Zeit in Christus durch den Heiligen Geist gleichsam ihre theologische Lebensbasis erhielt. Das ist nun nicht so zu verstehen, als würde das Philosophieren in die Theologie hinein absorbiert. Diese Fehldeutung ist nach dem bisher Gesagten wohl nicht mehr möglich.

Das soll vielmehr heißen, daß durch die absolute und grundsätzlich neue Situation der Übernatürlichen Offenbarung, die fundamentale Spanne konstituiert wurde, die den Horizont der Idealität des Seins in seinem ganzen Umfang in die Problematik treten ließ. Dadurch ist nun, zwar nicht von der Sache her, so doch aus der metaphysischen Wiederholungsbewegung selbst ein Sich-ineinander-schieben der "beiden Ebenen" festzustellen⁵⁵⁾.

55) Verbum aeternum: Idealität

Erst in einer Metaphysik in der Wiederholung d.h. einer historischen Kritik der Idealität aus der inneren ontologischen Systematik, wie wir sie hier in ihren Prinzipien aufzudecken versuchten, können die Pseudotheologismen und die Philosophie in ihren schillernden Zweideutigkeiten, die sie im "großen Spiel" bis auf den heutigen Tag mit sich herumschleppt, entlarvt werden. Das aber bedeutet eine radikale Neuorientierung.

Wir wagen zu behaupten, daß diese Aufgabe die eigentliche philosophische Situation von heute ist.

Uns scheint, daß unser bescheidener Versuch, diese Metaphysik in der Wiederholung wenigstens in ihrem ontologisch-spekulativen Umriß ansatzweise zu leisten, durch diesen festgestellten seinsgemäßen Ort sich legitimiert.

Was haben aber diese besonders herausgestellten Gedanken mit analogia entis in Situation zu tun?

Das wollen wir an Hand eines Textes aus Th.3.3.3. des hl. Thomas von Aquin zu erläutern versuchen:

Utrum abstracta Personalitate per intellectum natura possit assumere.

Respondeo dicendum quod intellectus dupliciter se habet ad divina:

uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, ita quod aliud remaneat; quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione personarum, quarum tamen una tollitur, sublata alia; quia distinguuntur solum relationibus quas oportet esse simul.

Alio modo se habet intellectus ad divina, non quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim, id quod in Deo est unum: et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam et alia huiusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate et filiatione, quae dicuntur personalitates. Et secundum hoc abstracta personalitate per intellectum

possumus adhuc intelligere naturam assumentem.
Dieser Text ist von ungeheurer Bedeutung für unsere Betrachtung, vor allem deshalb, weil er das Verhältnis der absoluten Positivität des Seins und der Endlichkeit des Menschen in eine ganz besondere Perspektive rückt, die für unsere Versuchungsbewegung geradezu maßgebend ist.

a) Ut cognoscat Deum sicut est.

Gott in seiner absoluten Notwendigkeit erkennen, sicut est, besagt, daß der Geist unmöglich irgend etwas von Gott umschreibt, so daß etwas anderes übrigbleiben würde. Denn alles was in Gott ist, ist eins, außer die Unterscheidung der Personen; und dennoch, wird eine Person "weggenommen," dann sind die anderen auch aufgehoben; denn die Personen werden allein durch die Relationen unterschieden, die zugleich sein müssen.

So ist das unum der divina natura in seiner absoluten Notwendigkeit auch das simul der Relationen. Das simul der Relationen ist aus der Einheit des substantialen Seinsgrundes und dieser im simul der personalen Relationen zu verstehen. Diese absolute Positivität, Einheit und Notwendigkeit des Seins läßt nichts übrig für den endlichen Intellekt, falls er nur diese Positivität, Einheit und Notwendigkeit im Auge hat. Er kann keine Wesensbildlichkeit absetzen. Die entsprechende Antwort ist das, der absoluten Notwendigkeit entsprechende und angemessene Schweigen.

Eine Krise tritt dann (im modus cognoscendi gesprochen) ein, wenn die Übernatürliche Offenbarung geschieht. Der Sohn als die personalsubsistierende Relation tritt in die Welt. Auf der anderen Seite sind die göttlichen Personen durch ihr gegenseitiges Aufeinander-hinsein Personen⁵⁶⁾. So liegt in der "Offenbarungsbewegung" für

56) Das schlechthinige Mysterium gründet ja darin, daß wir es mit vier Relationen, aber nur mit drei Personen zu tun haben.

den endlichen Geist die Versuchung, jene absolute Einheit der Positivität und Notwendigkeit die im Relationscharakter gipfelt d.h. den Horizont des *sicut est* zu durchbrechen und doch im gewissen Sinn ein *circum scribere* vorzunehmen: *ita quod aliud remanet... aber... Deus est sua essentia et suum esse. Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentia, vel ipsius esse;*

convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid inquantum est essentia; et esse in actu ratione ipsius esse. (G.4.11.)

In dem pertinet ad sowohl in Bezug auf die *essentia* als auch auf das *esse* liegt schon die Möglichkeit der plastischen Entfaltung der Gründe in Realität, Idealität und Bonität angedeutet. Denn es wird hier irgendwie, obwohl der Blick auf die Positivität gewahrt bleibt *unum sint verissime*, doch *esse* und *essentia* irgendwie auseinander genommen. In dieser Perspektive liegt schon ansatzweise die Versuchung, die wir nun von hier aus systematisch zu deuten versuchen.

Immerhin treten, wird diese Perspektive irgendwie gewahrt, diese Grenzungsversuchungen auf, das heißt das Konstituieren eines wesensbildlichen worthaften Horizontes, d.h. der Ausdrücklichkeit des Wesens in der Idealität d.h. die Krise der Idealität. Dieser Versuchung jedoch kommt die *natura humana* gleichsam noch entgegen.

Wir sahen, daß das innere Wort, welches aus der immer schon vollzogenen geistigen Begegnung des Menschen mit der Welt resultiert, zwar als Wort bleibt, aber nicht subsistiert. Wir haben in einem vorhergehenden Abschnitt die Versuchungsbewegung aus dem Verhältnis von *manere* und *subsistere* zu erhellen versucht. Diese Erhellung gipfelt in dem nun erschlossenen Horizont. Denn die Versuchung liegt im Wort. Was heißt das?

Von unserer Worthaftigkeit sind wir versucht zu substantialisieren, die Wesensbildlichkeit ausdrücklich zu vollziehen, so verweist uns die Versuchung in ihrem Gipfel gerade wenn wir die oben angeführten Gedanken hier hereinnehmen, in das Verhältnis von Unendlichem und endlichem Wort. D.h. wir werden also näher hin das: sicut est Gottes und das: per modum suum des endlichen Intellektes ins Auge zu fassen haben. Von hier aus wird sich dann zeigen, daß es richtig war, wenn wir das Wort als den bewahrenden Horizont der ontologischen Raumzeitlichkeit bezeichneten, die ja letztlich nur aus dem Verhältnis von Sein und Wesen d.h. aus der Endlichkeit verständlich war.

Diese spezifischen Perspektiven seien nun kurz an einigen Texten aus der Summa contra Gentiles: Lib.4 Cap.11 erläutert.

Die Substantialisierung vom Wort her gesehen bedeutet die Krise der Idealität. Man versteht nicht mehr: quod esse intentionis intellectae, wie Thomas das innere Wort nennt, in ipso intelligi consistit: d.h. daß das Sein des inneren Wortes letztlich nur im jeweiligen Durchschwung des ideellen Horizontes in die Bonität hinein oder aus dem nötigen Anspruch des Seins verständlich ist. Es entsteht die Gefahr, das ganze Sein des Intellektes sich aus dieser Erkenntnisbewegung konstituieren zu lassen: d.h. Ausbruch der substantiellen Tiefe in den accidentellen Raum, was später als das Ineinanderrücken von Idealität und Bonität erhellen wird. Deshalb fährt Thomas weiter: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere. Die falsche Vernotwendigung der Idealität erhält vom Wort her insofern ihre "Berechtigung", als das Wort gleichsam das Zielende der intellektuellen Tätigkeit ist. In dieser Zielendigkeit ist der Seins-Sinn ständig versucht sich zu verfangen, falls nicht im steten Hinhören auf das Wirkliche, sich das Wort von diesem

Wirklichen her entscheidet.

Est autem ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intellegente secundum suum intelligere cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus intelligendo consistit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum.

Aus dieser Perspektive wird ersichtlich wie aus der Krise des Wortes gleichsam wurzelhaft und unmittelbar ontologische Krisen auftauchen und von dieser Wurzel ihren inneren Schematismus erhalten.

Es ist auffallend, wie Thomas in diesem Kapitel die Worthaftigkeit des Menschen dem Ewigen Wort gegenüberstellt, ja geradz versucht, von der menschlichen Worthaftigkeit her einen Zugang zum verbum divinum zu finden. Im folgenden wollen wir die philosophische Versuchung aus diesem Blickwinkel betrachten.

Es ist klar, daß vor allem die "theologische Sparne", die durch die Fleischwerdung des Ewigen Wortes für die Philosophie gegeben war (finitum capax infiniti) den menschlichen Intellekt in den göttlichen Intellekt rückte, so zwar, daß die Dimension dieser Verschiebung gleichsam erst aufgearbeitet werden mußte. Die ontologische Unmittelbarkeit des Menschengeistes "in" Gott erhellte einmal daraus, daß er im göttlichen Intellekt exemplarursächlich vorentworfen, zum andern, daß er der absoluten intentio intellecta d.h. des Ewigen Wortes fähig ist.

Was liegt näher als die Bewältigung jener neuen Dimension nicht von der Positivität des Seins selbst, sondern von einer falschen Inanspruchnahme zu verstehen und zu übersehen, daß in Gott idem sit esse et intelligere und daß die intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus d.h. daß in ihm Sein und Wesen zusammenfallen. Deshalb scheint uns die, in der philosophischen Versuchungsbewegung aufleuchtende universale Substantialisierung als falsche Essentialisierung zutiefst von der theologischen Perspektive her verständlich.

Das *capax infiniti* führt zu einer Krise des *finitum*. *Est igitur coaeternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta.* Das Bleiben des inneren Wortes, aus dem *accedit ex tempore* verständlich, war damit vom *Coaeternum* her in der großen Versuchung sich in seinem Sein, das sich ja nur vom ständigen *intelligi* her ermittelt, mißzuverstehen und zwar in einen substantiierten pseudotheologischen Horizont hinein.

Von hier wird auch klar, daß die Versuchungsbewegung apriorisch anthropologisch schematisiert war, d.h. der Selbstbegriff des Menschen oder sein ontologisches Selbstverständnis ist vom Wort her durch die Substantialisierung in die Krise getreten.

Die Substantialisierung des Wortes mußte aber auch anthropologisch zu einer Substantialisierung führen, wenn es stimmt, wie wir ausführten, daß das Wort das Bewahrende der ontologischen Raumzeitlichkeit ist.

So zeigt die Versuchung, wie tief gerade darin der Mensch im Wort getroffen ist.

Mit anderen Worten: die Substantialisierung übersah die Tatsache: *quod in homine intelligente seipsum verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens.*

Und wie wird sie, weil sie ja "nicht anders kann" das *esse habens* interpretieren? *Ens dicitur quasi esse habens; hoc autem solum est substantia, quae subsistit* (Thomas In XII Metaph., lect.1.) Hier haben wir schon den Horizont der Substantialisierung unmittelbar im Griff und zwar am anthropologischen Leitfadens der Untersuchungsbewegung... *non sit homo verus, naturale esse hominis habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudinem hominis veri ab intellectu apprehensa.*

So können wir sagen: das *verbum interius* als *homo intellectus* hatte sich gleichsam durch die "Endgültigkeit des Sich-vom-Ewigen-Wort her verstehen könnens"

im philosophischen Raum zur substantialisierenden Vorwegnahme aller intentiones intellectae entfaltet. Verbum enim hominis non posset divi simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, homo est verbum(!!) Darin gerade scheint die philosophische Versuchung ihre tiefste Wurzel zu haben: sed haec vera potest esse homo intellectus est verbum.

Die Versubstantialisierung des menschworthaften Horizontes ermöglichte also erst das pseudotheologische Operieren in philosophischen Dingen. Man sah einfach nicht mehr, und hieraus resultiert die gesamte Versuchungsbewegung, daß das ewige Wort non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, weil man auf der anderen Seite durch den Eintritt des Ewigen Wortes selbst einen unmittelbaren, ja gleichsam greifbaren substantialen Horizont "erhielt"... ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Ja: Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens.

Weil aber die Idealität des Seins das Moment der Ausdrücklichkeit des Wesens des Seins, die intentio intellecta in Gott aber ipsa divina essentia ist, so versteht man aus der eigenartigen Perspektive auf die "theologische Spanne" hin, wie die Empfängnis, die conceptio des Verbum divinum in der nun verrückten Blickrichtung zu einer Essentialisierung führen mußte: weil das conceptum nicht mehr in generante manet. So führt die übernatürliche Offenbarung von der Inkarnation her gesehen, zur großen Versuchung einer Essentialisierung. Das aber ist nichts anderes als der Ausbruch der Positivität des Seins d.h. das Zusammenrücken von Idealität und Bonität.

Mißverstanden wird: quod id quod generatur quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet.

Das bedeutet jedoch, daß das Wesen im Raum der Phasenstruktur gesehen alle Empfängniskraft auf die Bonität hin verliert, weil der notwendige Seins-Sinn der *generatio divina* nicht mehr verstanden wird. Das Wesen ist nicht mehr hörig. Die Wesenseinheit versteht sich nicht mehr als echte Setzung (siehe den Anfang der Arbeit). Das Absolute bricht nach außen hin aus und die Pseudoempfängnis des "werdenden Gottes" wird offenbar. So geschieht die Empfängnis und die Geburt des intelligiblen Wortes in Bewegung und Succession. Es wird werdendes Wort. Obwohl in Wirklichkeit: *conceptio et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est,*

Eben in dem *concepitur, est* \longleftrightarrow *parturitur, distinctum est* liegt der ganze Raum der philosophischen Versuchung als einer Versuchung vom Wort her. Konsequent wird übersehen: *A Deo autem cum indivisibilis sit non potest aliquid separari. Non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in altero influere possit: non enim esset primum agens.*

Das Ende der Versuchung muß, falls sie richtig gedeutet wird, wieder zu einem echten ontologischen Selbstverständnis des "homo intellectus est verbum" führen d.h. zu jenem echten ontologischen Selbstverständnis, das die Ausdrücklichkeit des Wesens in der Idealität in der Krise zu Ende vollzogen hat und dem ein prinzipienhaftes Selbstverständnis von Realität, Idealität und Bonität her möglich ist. Im Wort selbst fällt die Entscheidung. Nur von hier ist unsere Metaphysik in der Wiederholung als Metaphysik der Metaphysik gerechtfertigt: Diese Rechtfertigung aber kritisiert sich in ihrem neuen Ansatz zutiefst von der Theologie her.

Wir werden in einer späteren Arbeit an Hand von G.4.11. *Quomodo accipienda est generatio indivinis et quae dicuntur de Filio Dei in Scripturis*, diesen Umriss eines ontologischen Entwurfes der Anthropologie vom Wort her

in seinen angedeuteten Tiefen auszuloten versuchen. — Der Durchbruch des unum als substantieller Einheit, die selbst Einheit des simul der Relationen ist, heißt also Pseudosubstantialisierung.

Weil aber die absolute Notwendigkeit der Relationsdynamik dadurch gleichsam zum personalen Moment im statischen Sinne wird, wir jedoch in unserer Untersuchung Realität, Idealität und Bonität als Momente im ursprünglichen Sinn des Wortes erhellten, mußte sich eine Verschiebung, d.h. ein Ineinanderschieben "der beiden Ebenen" vollziehen.

Schon die Möglichkeit eines Ineinanderschiebens und das Sprechen von den beiden Ebenen sind charakteristisch für die Versuchungsbewegung selbst.

Das bedeutet aber schon die Krise der Idealität des Seins, ermöglicht durch jene fundamentale theologische Spanne, wie wir sie nennen möchten, die gleichsam erst den ganzen Umfang dieser nun durchexerzierten Versuchung garantiert.

Weil die Krise der Idealität eine Krise des Wortes ist, das Wort aber zutiefst den Menschen konstituiert, so ist jene Krise nur anthropologisch zu verstehen. Die Endlichkeit des Menschen aus dem Verhältnis der Seinsgründe resultierend im bewahrenden Horizont des Wortes ist also der Raum jeglicher in den ausdrücklichen anthropologischen Horizont tretenden Problematik: oder: alle Problematik endet letztlich im Zuandeführen der jeweiligen essentiellen Krise anthropologisch.

Da nun aus jener Krise die Möglichkeit einer Entfaltung der Gründe in Realität, Idealität und Bonität erhellt, ist aus der gewonnenen Perspektive ersichtlich, daß dadurch grundsätzlich ein neues Selbstverständnis des Menschen möglich wird, worauf wir später noch eingehen müssen.

b) Cognoscens Deum per modum suum.

Diese Entfaltung der Gründe, das Auseinandernehmen von Sein und Wesen in der Selbstentfaltung des Absoluten rückt aber dann in die Krise, wenn die Endlichkeit des erkennenden Menschen radikal in die Krise rückt und das Sein von dieser Endlichkeit her d.h. aus dem Verhältnis von Sein und Wesen in seinen Ursprung interpretiert wird.

Auf endliche Weise erkennt also der Intellekt per modum suum, das, was in Gott eins ist vielfältig und geteilt, er erkennt die Wesensattribute, ohne die paternitas und filiatio zu erkennen, die personalitates genannt werden. Wenn der Intellekt auf endliche Weise erkennt, dann setzt er auch von Gott Wesensbildlichkeit ab, ita quod aliud remaneat, d.h. er "substantialisiert." Wenn nun jedoch diese Substantialisierungsversuchung in der Endlichkeit des Menschen liegt, so daß er in seinen geistigen Akten im Abheben und Wiederverbinden von Sein und Wesen gleichsam diese seine Endlichkeit vom Sein selbst her, von woher die Endlichkeit ja allererst zum Problem wird, expliziert, dann ist die Ausdrücklichkeit dieser Endlichkeit auf das Sein hin von ganz besonderer Art. Sie muß wie wir sahen in einer Krise des Endlichen auf das Unendliche Wort hin liegen.

Tritt die Endlichkeit des Menschen d.h. treten die Gründe Sein und Wesen auf das Sein hin in die Situation, dann entfalten sich die Gründe aus und in dieser Seinsituation plastisch in Realität, Idealität und Bonität, dann muß aber auch das per modum suum d.h. das multipliciter et divisim der essentialia attributa in dieser Situation gleichsam auf die essentia divina, die ja in der Ausdrücklichkeit der Idealität zu liegen kommt, gleichsam radikalisiert werden. D.h. es muß grundsätzlich, falls diese Situation eintritt, die Idealität des Seins auf die Bonität hin aufbrechen, d.h. es muß ein grundsätzliches Prinzipienverständnis des Seins möglich werden.

Und dem ist tatsächlich so.

Tritt der *modus intellectus creati* selbst wurzelhaft in seinen Gründen in die Situation auf das Sein hin, dann haben wir jene Situation vor uns, die ein Erfassen der Phasenstruktur im Verfolg der Versuchungsbewegung allererst ermöglicht, die spezifische Situation von Sein und Geist nämlich, aus deren Horizont unsere Arbeit zu verstehen ist.

Treten Sein und Wesen als die Gründe des Seienden in der Situation von Sein und Geist auf das Sein - schlechthin in die Perspektive, dann müssen sich natürlicherweise die *essentialia attributa*, im *modus cognoscendi* gesehen, radikalisieren und zwar auf die göttliche Wesenheit selbst hin, die nun in ihrer Ausdrücklichkeit aufleuchtet. Was heißt das aber anderes, als das Sein in seiner Idealität treffen, deren Krise die anderen beiden Momente Realität und Bonität erst offenbar werden lassen, obwohl sie ja als Idealität der Natur nach nur von der Bonität des Seins letztlich verständlich ist. Der *modus cognoscendi* orientiert sich also formalstrukturell immer am *modus essendi*, obwohl dieser durch jenen in eine ausdrückliche Helle tritt.

Weil nun in der Idealität des Seins die Analogie des Seins ihrer Möglichkeit nach vorentworfen ist, diese Analogie letztlich aber im Verhältnis von Sein und Wesen wurzelt, so ist die radikale Situation des Wesens auf das Sein hin oder die Situation von Sein und Geist die Situation der Analogie des Seins, die sich somit in einer gewissen "Äußerlichkeit" zum Sein-schlechthin zeigt. *Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. (Th.I.14.5.)*

Gerade aus dem Moment der absoluten Vollkommenheit und Notwendigkeit des Seins erhellt die Analogie des Seins in diesem Horizont der "Äußerlichkeit".

Ea vero, quae sunt alia a Deo intelliguntur a Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur, quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei. (Th.I.14.5.2)

Damit sind aber nun die Gründe selbst ausdrücklich in ihrem anthropologischen Horizont offenbar geworden. Analogia entis in Situation heißt schon Sichtung der Gründe auf die Anthropologie. Die Situation der Analogie des Seins ist die Situation eines radikalen ontologischen Selbstverständnisses des Menschen aus der Krise der Idealität.

2) Anthropolgie

Das ist aber zugleich die Möglichkeit einer scharfen Trennung jener beiden Ebenen, die, wie wir schon des Öfteren betont haben, erst durch die Krise der Idealität des Seins und gleichsam nach ihr vorgenommen werden kann. Damit kann nun auch der Philosophie die pseudotheologische Larve heruntergerissen werden, hinter der sie sich so oft versteckt.

Die Trennung der "Ebenen" geht so vor sich, daß der Mensch in jenem ontologischen Selbstverständnis aus Realität, Idealität und Bonität die Welt in die Einheit des Wesens hineinbegreift und so die metaphysische Einheit der Welt stiftet. Das ist ihm, wie wir sahen, jedoch nur möglich vom notwendigen Seinssinn her. Diesen notwendigen Seinssinn erfährt er intellektuell am Hintergrund des Absoluten oder von der absoluten Einheit des Deus sicut est, aus der absoluten Einheit der divina natura und des simul der Relationen.

Er stiftet also die Einheit der Welt in der Stiftung der Einheit der göttlichen Natur. Aber er macht, er stiftet diese Einheiten nicht im Sinne einer seinsmäßigen oder rein ideell - regulativen Stiftung, darin liegt der große Irrtum eines falschen Humanismus. Er stiftet diese Einheiten aus dem Vermögen zu seiner ihm ureigenen Einheit, aus dem Selbstverständnis von Realität, Idealität und Bonität her.

Diese Stiftung der Einheit ist der letzte Aufschwung des Geistes in der Krise der Gründe im anthropologischen Horizont.

Hier vollzieht er die äußerste vernünftige Anstrengung, gerade weil es ihm als endlichen Geist um diese Einheit geht. Die Möglichkeit der Stiftung dieser Einheit resultiert aus der abgeschlossenen Krise der Idealität des Seins, sie ist eine Stiftung aus der Worthaftigkeit, die der Mensch ist, denn die Krise ermittelt sich aus dem Verhältnis des endlichen zum Unendlichen Wort. Von hier wird letztlich auch deutlich, warum wir den Akt als solchen den metaphysischen Ort nannten, von welchem her wir die gesamte Versuchungsbewegung aufrollten. Die Krise der Idealität des Seins ist immer eine Krise der Welt, die als Welt des Menschen offenbar wird. Indem jedoch die Analogie des Seins in Situation recht verstanden wird, wird klar, was wir mit der plastischen Entfaltung der Gründe des Seins meinten und wie diese zugleich das ontologische Selbstverständnis des Menschen ermöglicht.

Sehen wir auf das Sein- schlechthin, dann erhellt, daß gerade das rechte Verständnis der Momente Realität, Idealität und Bonität aus der ursprünglichen Situation des geschaffenen Geistes auf das Sein- schlechthin verständlich ist und ein wurzelhaftes Prinzipienverständnis als solches aus der Endlichkeit möglich wird. Dieses wurzelhafte Prinzipienverständnis hat eine "theologische Spanne" ermöglicht, die aber geradezu notwendigerweise die Selbständigkeit des Philosophierens, ja den Ort des Philosophierens vor Augen führt. Sie zeigt, daß gerade die radikalste Situation der Endlichkeit oder besser, daß die Analogie des Seins in der Situation an das Geheimnis der übernatürlichen Offenbarung rührt, das sich in der Tiefe der Dreifaltigkeit der natura divina verbirgt. Weil aber von der divina natura her, d.h. auf die, durch die Krise der Idealität erschlossenen Einheit des Seins ^{hier} natürliche und übernatürliche, Werk- und Wortoffenbarung verstanden werden, so erschließt der Verfolg der falschen Essentialisierung eine ontologische Theologie.

Per modum suum erkennt der Mensch die essentialia attributa. Die Endlichkeit des Menschen in der Situation auf das Sein hin erschließt im modus cognoscendi die drei Seinsmomente oder Seinsphasen, in deren ausdrücklichem Versuch der Mensch jene theologische Spanne erfährt, die ihn auf das Mysterium hinweist: So rührt er im radikalen Vollzug dieses Prinzipienverständnisses im anthropologischen Raum irgendwie an das Mysterium der übernatürlichen Offenbarung in Christus.

- 3) Die Teleologie des menschwerthaften Horizontes und der ontologische Erweis einer Selbstkritik der Philosophie.

Es ist zu bedenken, daß die ontologische Krise des Menschen selbst aus der Notwendigkeitsbewegung des Seins oder besser aus der Phasenstruktur dieser Notwendigkeitsbewegung erhellt. D.h. die ontologische Krise des Menschen ist die Krise der Ausdrücklichkeit des Wesens des Seins. Das Ende der Versuchungsbewegung zeigt uns nun den anthropologischen Horizont und damit auch jene Situation an, in der es gilt aus dem menschwerthaften Horizont die Ausdrücklichkeit des Wesens des Seins, die Strukturen und essentiellen Entwürfe im Anspruch des Seins auf ihren Seinssinn hin zu kritisieren. Unter essentiellen Entwurf verstehen wir den jeweiligen philosophischen Entwurf überhaupt.

Aus dieser spezifischen Situation fällt auch von hier nochmals ein Licht auf die theologische Spanne der Inkarnation des personalen Wortes Gottes.

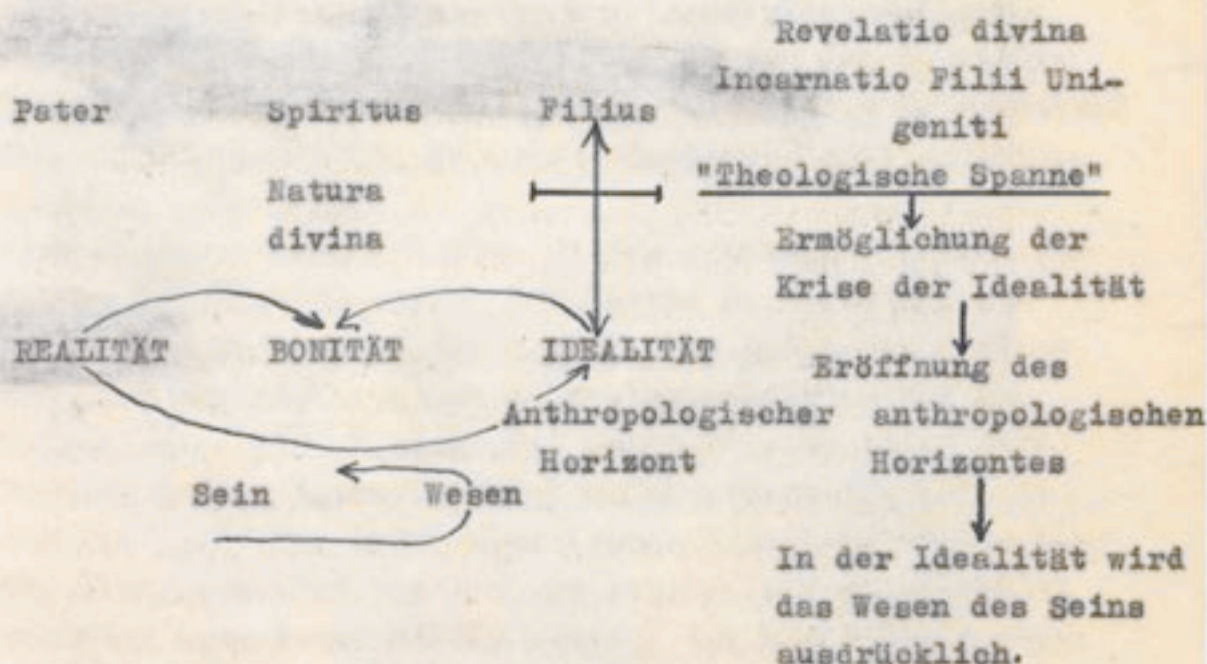
Es erhellt, daß alle möglichen Situation des Hinein- und Zurückkritisierens von essentiellen Strukturen und Entwürfen, falls sie in die Ausdrücklichkeit des menschwerthaften Horizontes treten, und das tun sie ja immer im Verfolg der Notwendigkeitsbewegung des Seins, unmittelbar auf die Mitte- notwendigkeit der christologischen Situation hin sind. Analogia entis in Situation besagt also eine besondere Art von Ausdrücklichkeit des Hinseins. Hierin und nur hierin liegt die Möglichkeit einer echten christlichen Philosophie, die, auf das

Sein-schlechthin ausgerichtet, die Offenheit zur übernatürlichen Offenbarung wahrt, aber sich gerade in dieser Situation aus dem prinzipiellen anthropologischen Selbstverständnis von Realität, Idealität und Bonität her, in ihrer echten Selbständigkeit begreift.

Diese echte synthetische Haltung resultiert aus Analogia entis in Situation.

Analogia entis in Situation besagt Situation aller möglichen Strukturentwürfe, welche die einzelnen Perioden als endliche Perioden des Philosophierens auf das Sein hin kennzeichnet. Unser Versuch eines spekulativen Entwurfes einer Metaphysik in der Wiederholung hat uns den anthropologischen Horizont in seiner echten Teleologie offenbar gemacht. Wir haben systematisch erhellt, daß alle Selbstkritik der Philosophie nur in einer radikalen ontologischen Selbstunterscheidung des Menschen im Raum der Seinsmomente von Realität, Idealität und Bonität sich vollziehen kann. Aber gerade das zeigt uns, daß heute aus der Besonderheit dieser Situation prinzipiell eine Selbstkritik der Philosophie möglich ist.

Schema :



In dem anthropologischen Horizont treten immer essentielle Strukturen auf, die es zu bewältigen gilt. In seinem worthaften Horizont erhält sich der Mensch diese Strukturen, die er immer wieder in die Seinstiefeder Bonität hinein unterscheiden und entscheiden muß. So ist die Ausdrücklichkeit einer Struktur auf die Einheit des Seins hin das Ende jeder philosophischen Periode, das deshalb immer anthropologisch sein muß. Von hier zeigt sich die innere Sinnhaftigkeit der Geistesgeschichte als anthropologische Teleologie. Weil unsere heutige Situation als ein Abschluß der großen Versuchungsbewegung zu werten ist, als ein Abschluß in das grundlegende Prinzipienverständnis von Realität, Idealität und Bonität hinein, so ergibt sich aus dieser Situation einmal jene Möglichkeit der universalen philosophischen Synthese, zum anderen aber auch erhellt aus dieser essentiellen Situation die Möglichkeit einer Selbstkritik als Selbstunterscheidung der Philosophie in diesem anthropo-teleologischen Horizont. Unsere Arbeit hat gezeigt, daß diese Möglichkeit gegeben ist. Weil diese Situation aber als essentielle eine Situation auf die Bonität hin ist, ist die Selbstkritik der Philosophie als Selbstunterscheidung notwendigerweise auch Selbstentscheidung. Der Mensch ist in seinem Gewissen aufgerufen, diese Selbstentscheidung im Angesicht des anthropologischen Prinzipienverständnisses zu vollziehen.

Alle Philosophie steht also in dem ständigen unterscheidenden Hin-einkritisieren des Wesens in das Sein. Die endgültige Sichtung jeder Periode als endlicher Periode ist aber die Sichtung dieses Wesenshorizontes auf die Endgültigkeit der Bonität des Seins hin. So endet jede Periode notwendigerweise auch anthropologisch, d.h. in der Eröffnung der integralen Notwendigkeitsbewegung, wenn die Wesensstruktur der Periode ontologisch ausdrücklich geworden ist. Darin allein wurzelt die Möglichkeit einer anthropo-teleologischen Kritik der Philosophie als Philosophie, d.h. ihre ursprüngliche Selbstkritik.

Nun könnte aber der Eindruck eines unmittelbaren Abbruchs des philosophischen Vollzuges in der Selbstkritik entstehen. Sehen wir aber näher zu, dann erhellt aus unseren bisherigen Überlegungen gerade aus dieser radikalen Selbstunterscheidung die ungemein fruchtbare Möglichkeit eines Neuentwurfes aus dem ontologischen Selbstverständnis von Realität, Idealität und Bonität her. Diese Situation ist heute angebrochen: Weil wir die ontologische Raumzeitlichkeit kennen und sie im anthropologischen Horizont als Analogie des Seins in der Situation verstehen und von hier auch den vernünftigen Stiftungshorizont der drei Einheiten von Gott, Mensch und Welt begreifen können. Damit ist die Grundthematik aller Metaphysik, d.h. aller Philosophie überhaupt radikalisiert.

4) Natur und Person (Potentia naturalis und potentia personalis) Die doppelte Empfängnis-
kraft des Menschen.

Was uns aber für diese Situation sehr bedeutsam erscheint, ist die Möglichkeit einer Zusammenschau von Analogia, Personalitatis und Analogia Causalitatis im ontologischen Selbstverständnis des Menschen aus Realität, Idealität und Bonität her. An dieser Stelle steht auch die Existentialphilosophie im Gericht. Wir meinen nämlich, daß die These einer Wesensermittlung des Menschen aus seiner Endlichkeit wird sie nicht auf die drei Seinsmomente hin radikalisiert und damit in den personalen Raum gehoben, die große Gefahr einer Neutralisierung der Person mit sich bringt und auf der anderen Seite in einem bloßen "Seinsgerede" entartet.

Wie sehr das zu Recht besteht, dürfte aus den Ausführungen klar hervorgegangen sein. Wird aber die Analyse vom metaphysischen Ort her entwickelt, wie wir ihn hier verstehen, dann ist gerade die Frage nach der Endlichkeit des Menschen in den personalen Raum hinein überwunden und die Existentialphilosophie dem Gericht unterzogen.

Um das im Anschluß an die Gesamtheit unserer bisherigen Gedanken aufzeichnen können, werden wir so vorzugehen versuchen, daß wir innerhalb der eigenen, wesenhaften philosophischen Situation ansetzen. Wir versuchen also innerhalb der ausdrücklichen essentiellen Empfängnissituation auf die Bonität des Seins hin anzusetzen. Daher fassen wir die zweifache Empfängniskraft der menschlichen Natur ins Auge.

Summa Theol. 3.1.3.3.

Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura; una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia vero secundum ordinem divinae potentiae; cui omnis creatura obedit ad nutum; et ad hoc pertinet ista capacitas (gemeint ist die potentia oboedientialis). Non autem Deus omnem talem capacitatem implet; alioquin Deus non potest facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est. Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittet mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat; unde dicitur Rom.V,20: Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia. Unde et in benedictione certi paschalis dicitur: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!

Interpretieren wir gleich aus der gewählten Perspektive obigen Text.

Wir sehen, daß die Analogie des Seins in der Situation, insofern sie Situation auf das Sein hin ist und aus dem Moment ihres Hinseins den anthropologischen Horizont vor Augen treten läßt, zugleich einen spezifischen Situationscharakter der capacitas humana secundum ordinem potentiae naturalis besagt. Analogie des Seins in der Situation heißt Krise der potentia naturalis, Krise der Empfängniskraft der menschlichen Natur. Diese Krise umgreift die ganze natura humana, weil sie eine radikale, die Endlichkeit an ihrer Wurzel ergreifende ist. Aus dem vorhergehenden Gedanken dürfte hervorgegangen sein, daß die Entfaltung der Gründe in Realität, Idealität und Bonität oder

die Erfassung des echten relativen Gegensatzes im Sein selbst, falls sie radikal zuende vollzogen wird, an die Grenze der Situationskrise von analogia entis verweist. Was heißt das?

Th.3.11.1.

Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in quolibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quolibet creaturam reducere in actum aliquam altiore in quem non reducitur per agens naturale. Et haec consuevit vocari potentia oboedientiae in creatura.

Sehen wir diese beiden Texte zusammen, dann dürfte uns das vorliegende Problem leichter zu beantworten sein. Analogie des Seins in Situation besagt aus dem anthropologischen Horizont die Umgreifung der gesamten Schöpfung in dieser Situation. Die Capacitas humana secundum ordinem potentiae naturalis rührt in ihrer Situation als Vollsituation im obigen Sinn an die capacitas secundum ordinem divinae potentiae, an jene Empfängnis kraft, die auf das Mysterium der übernatürlichen Offenbarung hingerichtet ist. Analogia entis in Situation heißt somit radikale Situation "des Christlichen" (Situation ist hier vom modus cognoscendi her verstanden, der sich natürlich immer vom modus essendi her kritisiert).

Der Situationshinblick auf die Notwendigkeit, die Bonität des Seins, in der ausdrücklichen, kritischen Situation der Idealität erschließt den Vorblick auf die potentia oboedientialis als potentia personalis. Gerade per comparationem ad agens primum, im Hinblick auf das Sein-schlechthin, ist also die Analogia causalitatis in die analogia personalitatis überwunden. Weil aber diese potentia oboedientialis sich nun im hinblickenden Vollzug der Notwendigkeit des Seins als potentia personalis offenbart und so den anthropologischen Horizont vertieft, erschließt sie sich zugleich als potentia in qualibet creatura und zeigt von hier auf die Eigenart unserer Situation, d.h. auf: analogia entis in Situation. 54)

54) Man vergleiche die beiden Texte (Th.3.1.3.3.: Secundum ordinem potentiae naturalis und secundum ordinem divinae

Das aber führt zu einem tieferen Verständnis jener theologischen Spanne, welche wir am Anfang dieser Zusammenschau zu erhellen versuchten. Auf dieser Stufe zeigt sich die Selbstkritik der Philosophie als die Erhellung der personalen Integration im Raum wissenssoziologischer Orientierung. Wir haben es in dieser wissenssoziologischer Orientierung nicht mit einer willkürlichen Stationierung oder unfruchtbaren Systematisierung zu tun, sondern vielmehr erhellt sich uns hier die notwendige Selbstunterscheidung aus der Metaphysik in der Wiederholung auf die integrale Freiheitstiefe des Seins hin. Die Metaphysik in der Wiederholung hat uns ja gerade gezeigt, daß es nicht angeht vom Menschen als einem ausgezeichneten Wesen zu reden, ohne fundamentalontologisch dieses Ausgezeichnetsein zu klären, d.h. die Anthropologie von der Ontologie d.h. aber gerade eine anthropologische Ontologie spekulativ zu entfalten.

Nur von hier kann die Existentialphilosophie richtig aufgearbeitet und weitergeführt werden. Allerdings ist sie darin auch überwunden.

5) Die Sicht auf die Theologie. Anselm und die Einheit von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung.

Wir sind uns nun über das Verhältnis von Natur und Person aus dem ontologischen Horizont etwas klarer geworden. Wir haben damit unseren eigenen Ansatz in der Darlegung und Entfaltung der Gedanken selbst legitimiert. Wir wollten ja von der Mitte her denken und so die Mitte halten zwischen Vorwegnahme und Aufdem-Wege-sein.

Daß wir nun so handgreiflich in den vorausgehenden Überlegungen diese Art des kreisenden Denkens als das, der Metaphysik in der Wiederholung angemessene Denken aufweisen konnten, bestätigt sich nun nochmals. Denn wir haben versucht, im Anschluß an die Gesamtheit unserer bisherigen Gedanken, aus der wesenhaften Situation von Sein und Geist ontologisch das Verhältnis von Natur und Person etwas zu lichten.

zu 54) potentiae. Th.3.11.1. heißt es: per comparationem ad agens naturale und per comparationem ad agens primum. Im ersten Fall geht es um die natura humana und ihre zwei Potenzen, im zweiten Fall wird dazugesetzt.....sicut in qualibet creatura. Diese beiden Aspekte müssen zusammen gesehen werden, damit die Einheit von analogia personalitatis und causalitatis recht begriffen werden kann.

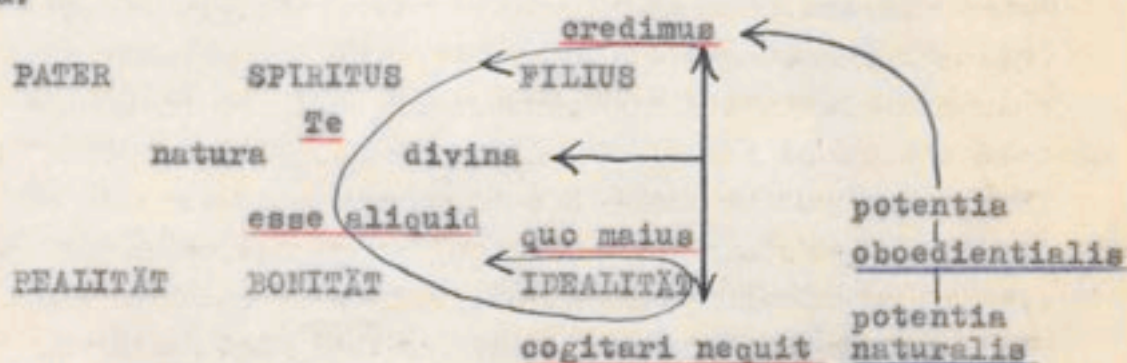
Die Möglichkeit das heute zu tun zeigt sich aus der Situation der Analogie des Seins. Dadurch legitimiert sich aber diese Situation in ihrer Echtheit, denn sie zeitigt jenen wesenhaften, d.h. essentiellen Ansatz, von dem her wir die zweifache Empfängniskraft der menschlichen Natur ins Auge fassen. Das erlaubt uns aber auch einen Blick in die Theologie hinein zu tun, einmal deshalb, weil unsere Arbeit fundamentaltheologischen Charakter hat, zum andern aber auch weil uns scheint, daß gerade heute die Möglichkeit besteht, in einer ontologischen Theologie, wie sie uns von dem grundsätzlichen Prinzipienverständnis her vorschwebt, die echte Einheit in der Theologie aus der Einheit von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung zu begreifen.

Wir meinen das deshalb tun zu können, weil uns der Blick auf das Sein in seiner Notwendigkeit im Vollzug der Metaphysik in der Wiederholung von Realität, Idealität und Bonität her die Trennung der beiden "Ebenen" der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung von der Einheit des Seins her hat begreifen lassen.

Was liegt näher als gerade aus dieser Situation die Perspektive aufzuzeigen, aus welcher jene Einheit ans Licht tritt und gesehen werden kann.

Vielleicht gelingt von hier ein vertieftes Verständnis des ontologischen Gottesbeweises eines Anselm.

Schema:



Das credimus te esse aliquid quo maius cogitari nequit scheint wohl der Situation der potentia naturalis in Bezug auf die potentia oboedientialis, d.h. aber auf die Einheit des Seins hin konzipiert worden zu sein. Das ist aber gerade jene Situation, welche wir zu erhellen versuchten. Das credimus, welches eigentlich nur aus dem Raum der potentia oboedientialis verstanden werden kann, nimmt unmittelbar in das te esse aliquid hinein. Wir haben es mit jener Situation zu tun, in welcher die Idealität des Sein-schlechthin in ihrer theologischen Spanne der personalen Idealität des Logos aufleuchtet. Dieses Aufleuchten aber ist in seinem tiefsten Sinn nur von der absoluten Einheit und Notwendigkeit des Seins verständlich, jener Einheit, in welcher sich die, durch die beiden Empfängnistiefen naturalis und oboedientialis umrissenen Horizonte immer schon in Einheit binden. Denn erst aus dieser Notwendigkeit werden sie als Horizonte hell. So führt das te esse aliquid direkt zu der echten negativen Aussage quo maius cogitari nequit. Es nimmt die Idealität des endlichen Denkens unmittelbar hinein, indem es dieses Denken in seiner Unmittelbarkeit zum momentum der Idealität des Sein-schlechthin aufleuchten läßt, welches der Menscheng Geist ja erschwingen kann.

Und diese Aussage war Aussage einer echten negativen Theologie, weil sie, aus der absoluten Einheit des Seins verstanden, in der Idealität dieses Seins ruht und ihr Leben im credimus aus dem Raum der potentia oboedientialis aus der Lichtflut der absolut notwendigen Seinsmitte schöpft. Wir werden in einem nächsten Abschnitt die Krise der Idealität im Zusammenhang mit der Frage einer echten negativen Theologie und Philosophie behandeln.

Erst die Unmittelbarkeit der Bonität des Seins zu seiner Idealität ins Auge gefaßt, oder in unserer früheren Terminologie, der unmittelbare Einschwung aus der Breiten- in die Tiefendimension des Seins ermöglicht die Konzeption eines Anselm. Der Einschwung schöpft die Kraft seines Ausruhens in der Idealität aus dem notwendigen Seinssinn selbst.

Erst wenn die Wesensbildlichkeit des Breitenhorizontes der Idealität sich zum Begriff versteift, erst dann kann "argumentiert" werden. Es wird deshalb nicht schlagend argumentiert

weil der Ort, von dem her Anselm denkt, gar nicht getroffen werden kann. Dieser Ort ist der Ort der "ontologischen Unmittelbarkeit" der Bonität des Seins in seiner Idealität. Diese ontologische Unmittelbarkeit finden wir auch bei Nikolaus von Kues.

Das Moment der Bonität wird gleichsam noch zu einer tieferen Einheit erhöht, zur Einheit der divina natura, dem Ineinander des simul der Relationen und dem absoluten Unum. Diese Erhöhung als Vertiefung kann jedoch nur aus dem Raum der potentia oboedientialis verstanden werden, jenem Raum, der als Potentia personalis in das te esse aliquid hineinführt, welches in der ontologischen Unmittelbarkeit der Bonität in der Idealität aufleuchtet.

Hier wird wohl jene Einheit getroffen, auf die sich, theologisch gesprochen die Visio richtet, von der her analogia entis und analogia fidei gesehen werden müssen.⁵⁸⁾ Sonst ist der Begriff einer analogia fidei unseres Erachtens nach unmöglich.

Im Hinblick auf diese Einheit von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung ist diese Einheit möglich, denn unser Endziel die Visio Dei per essentiam. Wir sagten, daß in der Idealität des Sein-schlechthin das Wesen des Seins ausdrücklich wird. Sehen wir diese Ausdrücklichkeit nun von der potentia oboedientialis her, dann verweist sie uns auf die Ausdrücklichkeit des innersten Wesens Gottes in seinem geliebten Ebenbild. Hier sind die drei Momente Realität, Idealität und Bonität als Phasenmomente des Seins in das absolute Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit "aufgehoben!"

Die drei Momente wurden offenbar, indem Sein und Wesen, die Gründe des Seins selbst in die Situation auf das Sein hin traten, d.h. Analogie des Seins in der Situation. Diese Situation zeitigt einen wesenhaften Ansatz und legitimiert sich so als endliche Situation.

58) Zur Frage analogia entis und analogia fidei siehe: Gottlieb Schöngen: Die Einheit in der Theologie, Karl Zink, München 1952. Ebenda S.235: "Analogia entis oder Analogia fidei".

Dieser echten endlichen Situation entspricht die Erfassung der Seinsphasen als irgendwie " statischer Momente ". Aber die plastische Entfaltung der Gründe in diese Momente hinein führt uns an das Mysterium selbst, indem sie die analogia causalitatis unmittelbar auf die analogia personalitatis im Raum der potentia personalis hinsieht. So wie das Sein-schlechthin sich in der Endlichkeit gleichsam in seine Gründe auseinandernimmt, so führt also die unmittelbare Situation dieser Gründe auf das Sein selbst zur Entfaltung von Realität, Idealität und Bonität. Weil diese Situation jene schlechthinige Einheit der *divina natura* andeutet, so können wir die Behauptung wagen, daß in Realität, Idealität und Bonität es sich um "das endliche" *Sigillum Trinitatis* handelt. Das Wort "endlich" darf hier nicht mißverstanden werden, denn Realität, Idealität und Bonität sind ja zutiefst Momente des absoluten Seins. "Endlich" heißt hier, daß die Momente vom *modus cognoscendi* her gesehen, erst in der radikalen Situation der Gründe (Sein und Wesen) auf das Sein selbst hin offenbar geworden sind.

Die übernatürliche Offenbarung ist nicht konstitutiv in unsere Gedanken eingegangen, aber der echte philosophische Vollzug der Metaphysik in der Wá@derholung hat uns hierher geführt. Nur von hier kann eine echte Begründung der Philosophie wieder möglich werden und zwar aus der neuen, d.h. wurzelhaften Ortfindung unter der Theologie.

Erst wenn wir die gesamten entfalteten Zeichen unserer Situation hier mit hineinschauen und verstehen, daß wir alle diese Zeichen aus einer Mitte her, weil auf sie hin entwickelt haben, wird die Bedeutung des Sachverhaltes, den, nur anzudeuten wir die Kraft hatten, klar werden. Vor allem wird jetzt klar, was wir damit meinten, wenn wir schon des Öfteren von einer ontologischen Theologie sprachen: Sie erhellt nach dem bisher gesagten als die, der Einheit in der Theologie entsprechende Form der Theologie. Sie wird wohl zu einer neuen Sichtung des inneren Verhältnisses der theologischen Disziplinen führen, weil sie selbst vom ontologischen Horizont her in den anthropologischen Raum führt.

Außerdem scheint uns auch die, bis heute fehlende, wissenschaftstheoretische Grundlegung der historischen Theologie von der ontologischen Raumzeitlichkeit im Rahmen dieser ontologischen Theologie durchaus möglich.

6) Ausblick.

Wenn wir von dem Verfolg der Versuchungsbewegung her die obigen Gedanken nochmals bedenken, dann wird sich zeigen, daß wir sie letztlich nur aus der Notwendigkeitsbewegung des Seins vollziehen können. Es wird unsere Aufgabe sein, den Spuren dieser Notwendigkeitsbewegung zu folgen. Wir werden für die nun "abgeschlossene Perspektive" eine neue Tiefe finden, wenn wir bedenken, daß die Notwendigkeitsbewegung des Sein-schlechthin oder der Fluß des Seins aus seiner Idealität in die Bonität die Schöpfungsbewegung selbst ist. Denn Gott schafft, in dem er sich selbst bejaht. In der Bonität fließt das Sein aus seiner Realität und Idealität zusammen, ist es ganz in sich selbst entschieden, hält es sich absolut fest. Weil aber in der Idealität das Wesen des Seins ausdrücklich wird, d.h. das Sein sich im Wort ausdrücklich wird, die Bewegung in die Bonität hinein aber Schöpfungsbewegung ist, so erhellt die Einheit von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung im Raum der ontologischen Theologie als Einheit von Werk- und Wortoffenbarung.

Im übernächsten Abschnitt, beim Versuch der Grundlegung einer Individualontologie, werden wir auf den Zusammenhang von Werk, Wort und Bild näher einzugehen haben. Es wird sich dann von dieser besonderen Perspektive herausstellen, daß unsere Analysen der Schwärmeri, Ironie usw. selbst schon individualontologisch orientiert waren.

Bevor wir jedoch das unternehmen, soll in einem letzten Aufriß der Ort der Idealität des Seins noch einmal aufleuchten, damit der Abschnitt über Analogia entis in Situation im wahrsten Sinne des Wortes wirklich "auf-hört" und zu seinem Ende kommt.

Wir überschreiben den nächsten Abschnitt: "Seinsintegrität und negative Philosophie", weil uns scheint, daß der echte Ansatz in das Verständnis der integralen Bewegung des Seins

hineinmündet und wohl jener einer recht verstandenen Philosophia negativa ist.

So haben wir also mit diesem Abschnitt über die Via negativa zugleich die rechte Übersetzung in die Bewegung des Seins auf seine Bonität hin mitvollzogen. Weil unsere heutige Situation zutiefst auf die Notwendigkeit hin ausgerichtet ist, als integrale Situation, so versteht sich dieser Abschnitt von der Mitte unseres Anliegens selbst.

XI

Seinsintegrität und negative Philosophie

1) Spekulative Interpretation von Th.13,2.

Thomas gibt in der Summa Theologiae I qu.13,2.corp drei Möglichkeiten der Aussage über Gott an: Substantialiter, relative und causaliter.

Die einen meinen, daß die Namen, die wir auf Gott anwenden, wenn auch nicht affirmativ, so doch nicht positiv (ad aliquid ponendum in Deo) gebraucht werden. Sie sagen vielmehr ein Nicht-so-sein-wie, im Sinne einer remotio aus (relativ-negativer Weg).

Andere sagen wiederum, daß diese Namen nur das Ursach- und Ursprungsverhältnis Gottes zur Kreatur bezeichnen. Sie glauben, die Aussage: Gott ist gut, heiße so viel wie: Gott ist die Ursache des Gutseins in den Dingen (causaliter Weg).

Aber beide Ansichten sind aus einem dreifachen Grunde falsch. Einmal, weil nicht einzusehen ist, warum einige Namen mit mehr Recht von Gott ausgesagt werden als andere. (gut, weise: körperlich); zum zweiten, weil alle diese Namen per posterius von ihm ausgesagt würden. Drittens weil alle, die z.B. sagen: Gott sei lebendig, damit etwas anderes und viel mehr meinen, als Gott sei die Ursache unseres Lebens oder er unterscheidet sich von der unbelebten Welt.

Man muß vielmehr dagegen sagen, daß diese Namen die göttliche Substanz bezeichnen und von Gott substantialiter ausgesagt werden, aber in defizienter Repräsentation. Sie stellen ihn nicht voll dar.

Die ausgesagten Namen bezeichnen die göttliche Substanz unvollkommen, gemäß unserer unvollkommenen, an die Geschöpfe

gebundenen Gotteserkenntnis.

Denn die Geschöpfe stellen die göttliche Substanz, in der sie einfach und universal vollkommen als *essentia divina creatrix* vor- und vorherexistieren, nur unvollkommen dar. Also kommt Gott das Gutsein nicht zu insoweit er die Güte verursacht, vielmehr gießt er die Güte in die Dinge aus, weil er gut ist.

Die Analyse des *præ-existere* und *præ-habere* in Deo ist von eminenter Bedeutung für die weitere Untersuchung. Aus dem vorhergehenden Gedanken ⁵⁹⁾dürfte hervorgegangen sein, wie das Problem einer möglichen Ansprechbarkeit und Benennung Gottes von einem apriorisch vollzogenen ontologischen Positionsentwurf abhängig ist, der letztlich ein bestimmter Ansatz im Sein-Wesen-Strukturraum ist. Wir könnten natürlich die Frage nach der negativen Philosophie auch im geschöpflichen Raum behandeln, wollen aber, gerade um der Übersichtlichkeit willen das Sein-schlechthin ins Auge fassen, weil wir hier die drei Momente in ihrer unmittelbaren Einheit antreffen. Ohne nun näher auf das Verhältnis von Wort und Begriff einzugehen, wollen wir uns gleich in die Betrachtung vertiefen.—

Indem die Wesensbildlichkeit die positive Indifferenz des Seins übernimmt, versteift sich das Wort stationär und entzieht sich so dem notwendigen Anspruch des Seins. Das hieß aber ein Insichverfestigen des ideellen Horizontes und ein Zusammenfall von Idealität und Bonität des Seins.

Sehen wir auf das Sein-schlechthin, dann würde das bedeuten, daß die Ausdrücklichkeit des Wesens in der Idealität des Sein-schlechthin, von der endlichen Weise des Erkennens her gesehen, den Seinsfluß gar nicht mehr weiterfließen läßt, sondern bei sich und in sich behält. Das würde bedeuten, daß das intelligere nach außen, oder auf ein Anderes hin fortschreitet, d.h. sich der Krise auf die Bonität hin entzieht.

⁵⁹⁾Vor allem, wenn man das dazunimmt, was wir über das Verhältnis von Wort und Begriff gesagt haben.

D.h., das Wesen Gottes beginnt sich von seinem Sein zu unterscheiden. Aber intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. (Th.I.14.4.) Das manet in operante erhellt von der perfectio her. Diese aber richtet den Blick auf die Bonität; Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile. (Th.I.5.1.1.)

Insofern nun die Bonität das Moment des Zusammenflusses des Seins aus seiner Realität und Idealität ist, ist sie das Moment der Vor-integration im unmittelbaren Sinne des Wortes und daher jeweiliger Anfang der Integration. Die Bonität des Seins ist der Anfang universaler Integrität des Seins.

Weil Gott schafft, indem er sich selbst bejaht, ist die Bewegung in die Bonität hinein auch Schöpfungsbewegung. Insofern dieser Akt ganz und absolut in Gott liegt, ist das Geschöpf in diesem Sinne in einem absoluten Außen, denn Gott selbst ist der Unterschied von Gott und Geschöpf. Aber gerade in dieser seiner absoluten Jenseitigkeit ist das Geschöpf durch die Notwendigkeitsbewegung Gottes in seine Bonität als Schöpfungsbewegung nicht einer absoluten Andersheit überantwortet. Das Sein ist in der Schöpfungsbewegung zutiefst auf sich selbst aus. Deshalb ist Schöpfung creatio ex nihilo.

So ist aber auf der anderen Seite die geschöpfliche Ungeborgenheit vom Seins-sinn her wesenhafte Ungeborgenheit, d.h. Ungeborgenheit aus Liebe. Erst von der Bonität des Seins her ist analogia entis wirklich.

Die innere Selbstbejahung des Seins geschieht durch sein Wesen. Das Sein hält sich nicht in einer stationären Wesensbildlichkeit des Geistes auf. Die Freiheit des Geistes ist echte Freiheit im notwendigen Anspruch des Seins, von woher Augustinus sagen kann: verbum est cum amore notitia.

Bedenken wir aber auch dazu, daß das Nichts seinen Ort in der Idealität des Seins hat und erst in der Notwendigkeitsbewegung radikal durchnichtet wird, dann haben wir die Perspektive gewonnen, von der her die drei Wege des substantialiter, des relative und causaliter in Bezug auf die negative Philosophie gesehen werden können.

Drücken wir den Sachverhalt einmal ganz vorläufig aus, dann können wir sagen, daß wir von der integralen Bewegung des Seins selbst die Wurzel für das Verständnis des echten negativen Weges finden.

Denn diese integrale Bewegung ist, einmal ganz verschwommen ausgedrückt, das Weiterkommen im Sichabsetzen von der Andersheit. Sie ist im gewissen Sinn remotio als reformatio, Rückverwesentlichung des Seins, das sich als Anderes irgendwie zurückläßt. Gehen wir nun an die Analyse der Begriffe: remotio und des causaliter, so wie sie hier von Thomas gemeint sind, dann scheint sich folgendes zu ergeben: a) remotio: Vollziehen wir hier die remotio, in dem Sinn, wie sie von Thomas verstanden wird, dann kann sie, wie er sagt, nicht zum Ziele führen.

Die echt verstandene Bonität als Moment des Zusammenflusses der Seinsbewegung aus Idealität und Realität ist Selbstliebe und Selbstbejahung des Seins. Indem Schöpfung geschieht, Sein erschaffen wird, ist es als Erschaffenes Hinsein auf das Sein - schlechthin. Sein ist aber nicht gleich Tendenz. Dieser Unsinn würde besagen, daß die Bonität des Seins in seiner Idealität zu liegen kommt und sich so andauernd eine nicht zuende kommende Rückverwesentlichung vollzieht. Es würde sich andauernd ein Sichabstoßen von der Andersheit vollziehen, das als solches Abstoßen selbst schon die eigentliche Notwendigkeit erhellt, d.h. in einer indifferenten Negativität, die aus einer neutralen Pseudointegrität fließt ausmünden würde. Tendenz ist also die ursprüngliche "Möglichkeit" des Geschaffenen zu seinem Ursprung. Sie ist jedoch nie und nimmer Offenheit des Geschaffenen schlechthin.

Die remotio als der Ausdruck des stetig vollzogenen "Nicht-so-seins-wie" gründet in diesem neutralen Abstoßen vom Anderen. Denn indifferente Integrität, geistlose Freiheit ist Pseudonotwendigkeit des Seins, weil Notwendigkeit ohne Wesensraum und Wesensansatz. Das aber heißt absolute Unentschiedenheit des Seins.

So ist jede bestimmte Wirkung ausgeschaltet durch die Neutralisierung der Idealität, in welche die Bonität fällt. Denn die Entschiedenheit erhellt per appetitum..... oder per voluntatem adjunctam. Die Krise ist, wie wir immerfort sehen, nur von dem Verhältnis der Breiten- zur Tiefendimension verständlich, was das Wörtchen adjunctam umschreibt.... Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum. Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere, unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem adjunctam. (Th.1.14.8.)

Das heißt, daß gerade in der Idealität des Absoluten die Dinge nicht in einer pseudorealen Prädisposition vorentworfen sind, was eine falsche ontologische Unmittelbarkeit besagen würde, woraus sich alle Neutralisation der Existenz speist. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem, sed secundum quod sunt in seipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur essentiae vel potentiae, sed solum voluntati. (V.23.2.3.)

Man beachte, wie unmittelbar hier die Versuchung vom Wort her aufleuchtet, wenn sich nämlich das concipitur, est \longleftrightarrow parturitur, distinctum est (G.4.11.) d.h. die Empfängnis des Wortes vom notwendigen Seinssin in sich verschiebt und von einem Pseudo-"est" und einem Pseudo-"distinctum" begriffen wird. Das aber bedeutet ja gerade ordo rerum attribuitur essentiae vel potentiae.

Deshalb sagt Thomas, es ist nicht einzusehen, warum beim Vollzug der remotio in der Benennung Gottes einige Namen mit mehr Recht von Gott ausgesagt werden als andere. Daß dieser Weg mit der Schwärmerei, der Verplastisierung des Nichts, überhaupt mit der Situation einer "stationären Idealität" identisch ist, kann nach den vorhergegangenen Überlegungen leicht eingesehen werden.

Da jedoch die Integrität wesenhaft Entschiedenheit, weil Liebe des Seins zu sich selbst ist, so ist gerade die Pseudonotwendigkeit immer beibehalten, d.h. diese Integrität wird Entschiedenheit zur Unentschiedenheit. Das bedeutet aber eine im Grunde intentionslose Bewegung, welche im Sichabstoßen vom Anderen als Faktizität gründet. Faktizität wird das Andere hier deshalb, weil ihm der Horizont der echten Idealität durch den Verlust des notwendigen Seinsinns geraubt ist. Die geistige Bewegung läßt daher die Dinge als Fakten in einer Pseudoandersheit zurück. Deshalb ist die Bewegung nur remotio, ein Ausschlagen in das fraglose Andere, welches nie intendiert werden kann, weil sich diese Bewegung immer selbst meint. Remotion im Sinne einer schlechten negativen Philosophie stellt das Wesen des Seins im Horizont seiner Idealität heraus in der Kraft der Notwendigkeitsbewegung. Sie erhält die Idealität in einer vermessenen Notwendigkeit bei sich, Sie bringt das "quid" in die Ausdrücklichkeit ihres Intendierens und beläßt das "est" in seiner reinen Vorgegebenheit. Kurz: die Bonität fällt in die Idealität. So kommt es zu einem verlogenen Auf-das-Sein-hin-sein, es kommt zu einer Endnegativität im wahrsten Sinne des Wortes. Remotio vollzieht nur formal eine Integrationsbewegung, die selbst nie Notwendigkeitsbewegung im Verfolg des Seinsinnes ist und sich deshalb immer vergebem muß, weil sie vergeblich ist.

b) Das causaliter: Causare ist seinem Wesen nach nichts anderes als dare esse. Wir werden also in der Interpretation des causaliter prinzipiell die "habitus Dei ad creaturas" ins Auge fassen müssen.

Schöpfung geschieht nicht in einer Hinwendung Gottes zu oder in einem Terminieren im Geschöpf, obwohl gerade das Sein in der Substanz affirmativ terminiert, was aus dem Verfolg des notwendigen Seinsinnes der Phasenstruktur erhellt. Die Substanz ist principalis intentio (Thomas: Met. 5.7(842)). In der Substanz terminiert also das Sein primär, weil es hier Sein "ist". Durch-sich-Sein heißt aber im geschöpflichen Raum durch das Wesen sein. Daher resultiert

die Unmittelbarkeit des Seins zum Wesen aus der Unmittelbarkeit des Seins zu sich selbst im Verfolg des notwendigen Seinsinnes. Im Hinblick auf das Sein-schlechthin heißt das: Die Schöpfung resultiert zutiefst aus der Selbstbejahung Gottes in seiner absoluten Liebe und Freiheit. Nun ist aber gerade die Selbstbejahung die absolute Entschiedenheit des Seins im Moment der Bonität durch die Ausdrücklichkeit seines Wesen hindurch. Sehen wir auf Idealität und Bonität als Seinsmomente-schlechthin, so wurde klar, daß durch den Verlust der Positivität des Seins sich notwendigerweise die Perspektive der Seinsmomente verschiebt. Mit anderen Worten: Der Name bonum wird zum nomen simpliciter aus der Verabsolutierung der Notwendigkeitsbewegung. Es wird nicht beachtet: quod hoc nomen bonum est principale nomen Dei, inquantum est causa, non tamen simpliciter; nam esse absolute prae-intelligitur causae. (Th.1.13.11.1.)

Bezeichnen wir die Seinsbewegung in die Bonität hinein als integrale Bewegung, so folgt: Der Ansatzcharakter "durch Wesen" (rein strukturformal betrachtet) muß für jede mögliche Integration gewahrt bleiben, damit sie sich, überhaupt interpretieren kann.

Daher ist auch diese Bewegung formal auf das Wesen aus. Sie sucht dieses Wesen, das in eine rein neutrale Verfassung gesunken ist. In sich selber hat das Sein-schlechthin nach dem Ausbruch dieses Wesens nichts mehr. So muß es seine Andersheit notwendigerweise in der endlichen Andersheit suchen. Damit vollzieht sich die Integration des Absoluten über das Endliche und offenbart sich zugleich als Pseudointegration eines schlechthin mißdeuteten Seins. Das heißt Verlust der Positivität des Seins. Sed primo agenti qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. (Th.1.44.4.)

Der Schöpfungsakt terminiert dann im Geschaffenen. Das bedeutet jedoch im selben Augenblick die Konzeption eines falsch verstandenen causaliter, das Gott nun notwendigerweise in die irrationale Unbenennbarkeit eines Überwesenhaften Schöpferischseins rückt, gerade weil er im Geschaffenen terminiert.

So kommt auch hier eine "reine Bewegung" zustande. Hier handelt es sich aber um eine Bewegung, die, im Gegensatz zur remotio - Bewegung, die eine Pseudobewegung nach innen ist, um eine Bewegung nach außen. Weil gerade durch das causaliter Gott in die Unbenennbarkeit eines Überwesenhaften Schöpferischseins rückt, wird offenbar, wie sich über dieses "Außen" immer schon auch jenes zweideutige "Innen" konstituieren muß. Kurz: die Idealität fällt in die Bonität.

Es ist klar, daß in beiden Fällen nur noch eine Endnegativität übrigbleibt, die einem Verlust der substanzialen Perspektive gleichzusetzen ist. Das Ausschlagen in die Pseudoidealität sogenannter reiner Akthaftigkeit im Raum des Seins-schlechthin, führt zu einer radikalen Infragestellung der Realität und zum Defekt der Integration. Die Integration interpretiert sich formalstrukturell immer von einer "Innerlichkeit" her, weil sie in Wirklichkeit Selbstbejahung und innerlichste, lebendigste Entschiedenheit des Seins ist.

Nun schlägt aber jene seinshafte Innerlichkeit als Ausdruck der in sich gefaßten integralen Bewegung in die Negativität "reiner Bewegung" um, da ihr die Eindeutigkeit echter Integration fehlt. Das heißt, sie wird zur Pseudo-innerlichkeit. Die Hybris der realitätsfreien Idealität ist ihr Anfang, die ideell-leere Realität ihr Ende. Sie selbst wird zum dunklen Geheimnis, in welchem man die Pseudonotwendigkeit des Bei-sich und An-sich erfährt.

2) Begriff, Wort, Geheimnis.

Den Begriff in das rechte Licht rücken heißt, ihn im Raum des Wesens vom Sein her in seiner Endlichkeit als Begriff verstehen; ihn aber im rechten Lichte sehen heißt, ihn von seinem stationären Charakter her begreifen. In diesem Sinn fallen das innere Wort und der Begriff nicht ganz zusammen. Wie wir sahen, ruht das Geheimnis der Negativität letztlich in der Bonität des Seins, es wird aber in seiner Idealität offenbar. Jeder echte Weg in die Tiefendimension des Seins, vor allem die großen synthetischen Wege echter philosophischer Integration auf die Bonität des Seins hin waren und sind zutiefst negative Wege, weil sie sich von der Aus-

drücklichkeit des Wesens im Sein, d.h. immer aus einer echten essentiellen Situation auf die Bonität hin verstehen.

Verstehen wir den echten negativen Weg richtig, dann ist er nie und nimmer ein endnegativer.

Damit ist gesagt, daß die Krise der Idealität des Seins die Möglichkeit einer echten Sichtung der via negativa überhaupt ist. Von hier erhellt, von welcher ausschlaggebenden Bedeutung das exemplarursächliche praehabere und praeexistere der Kreatur im intellectus divinus für diesen Abschnitt der Untersuchung war.

Die Situation der analogia entis zeigt somit unmittelbar auf die Auseinandersetzung mit der via negativa, aus der heraus erst jene anthropologische Situation erfaßt wird, die wir im Auge haben. Es ist offenbar geworden, daß die ontologische Operation des Philosophierens radikal in der Positivität des Seins gründet, gerade deshalb, weil sie ihren jeweiligen Vorstoß " durch " das Wesen unternimmt. So weist sie auf diesem Wege immer in die integrale Bewegung hinein und insoweit sie in dieser Bewegung ist, steht sie irgendwie in der Negativität.⁶⁰⁾ Das erhellt von daher, weil sie ja als wirkliche Operation nicht imstande ist, sich " jenseits zu stellen", ohne sich entweder in einen pseudo-idellen Raum verflüchtigend, zu verstellen oder in einer Pseudorealität zu zerbröckeln. Recht verstanden kann der Geheimnischarakter der integralen Bewegung des Seins nicht auf Kosten einer falschen "Eindeutigkeit" aufgegeben werden. Denn diese falsche Eindeutigkeit ist selbst schon Ersatz für die verlorene Unmittelbarkeit des Seins, welche uns nur aus echter Wesenoffenheit verständlich wird. Es kommt auf das rechte Verständnis und auf die rechte Sicht der " Durchneigtheit" des Seins aus der Breiten- in die Tiefendimension, d.h. aus der Idealität in die Bonität an.....sed tamen haec nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus ut cum dicitur: Deus est vivens sit sensus: ab eo procedit

60) quod huius-modi divina nomina imponuntur a processibus deitatis..... Denn die Schöpfungsbewegung ist die integrale Liebesbewegung des Sein-schlechthin; Gott schafft, indem er sich selbst bejaht.

vita: sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in ea prae-existit vita..... (Th.1.13.2.2.).....quod huius - modi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter) Th.1.13.6.)

Im Grunde gibt es weder eine reine End- noch eine reine Operationsnegativität. Beide erweisen sich als identisch. Die echte Negativität ist substantialiter aufgehoben. Affirmatio et negatio reducuntur in idem genus. (Th.1-2, 71.6.1.)negatio etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur. (Th. 1-2. 72.6.3.)

Vom Begriff her gesehen würde das heißen: er mündet immer, trotz seines stationären Charakters, in das Geheimnis. Das zeigt in eindeutiger Weise die enge Verknüpfung von Begriff und Wort. Im inneren Wort streckt sich also gleichsam der Begriff über sich selbst hinaus, durch den Wortcharakter ist er im und aus dem Wesensraum auf das Sein hin offen. Indem er sich im notwendigen Seinssinn selbst aufschließt, bleibt er im Wort aufgehoben, weil er so dem notwendigen Seinssinn folgt, d.h. im Anspruch des Seins steht. ⁶¹⁾

So kann man sagen, daß Gott definieren im letzten heißt, die Kreatur definieren, d.h. den Akt als solchen in die Notwendigkeitsbewegung seiner Verendlichkeit hinein verfolgen. Das heißt schon die Geschöpflichkeit begreifen und die via negativa recht verstehen. Aus der nötigen Macht des Seins ist die negative Philosophie erst das, was sie ist.

Deshalb, und nur deshalb ist das Wort nicht in der Negativität dialektischer Antipositionen verfangen. Es sagt und bezeichnet nicht in der Bewegung der remotio, in einem immer wieder sich abstoßenden "Nein, nein" oder "Nicht, nicht". So wäre es nur Abfall und Grenzverhärtung einer sich immerfort vollziehenden Negation. Das heißt es wäre genau der Aus- durch jener ontologischen Station unserer Versuchung, wo das konkrete Seiende die Durchnichtungsgrenze des Seinsaktes als solchen war.

So wäre das Wort Ansatz, der schon immer als solcher radikal Abbruch sein müßte und sich nur innerhalb eines antithetischen Vollzugsganzen am Leben erhalten könnte. Diese Ganzheit jedoch sichert kein Fortkommen im Sinne der Aussage, da sie der Positivität des Seins verlustig gegangen ist. Sie ist Ganzheit im Wirbel, ihr Leben ist das Sichentgegenschlagen der Negationen. /61) von hier zeigt sich das rechte Verhältnis

Das Wort rührt letztlich auch nicht nur in den Innenraum der "habitus Dei ad creaturas" (nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus (Th.1.13.2.2.)). Das Wort rührt nicht an eine "dunkle Sphäre" des "causaliter". Dann hätte es nur einen falschen Sagecharakter und wäre seiner Geistintensität verlustig gegangen. Im Wort manifestiert sich nicht eine dunkle Wirklichkeit, die "sich ausgießt"; darin würde das schlechthinige Geheimnis zweideutig werden. Die Negativität ist durch das Wesen aus der Notwendigkeit des Seins in diese Notwendigkeit hinein überwunden. So ist jede echt verstandene Substantialität in ihrer Integrität Geheimnis und nur von der absoluten Positivität des Seins her richtig zu sehen. Weil aber die Bonität das Moment der Vorintegration ist, denn es liegt gleichsam unmittelbar vor der Integrität des Seins als Ausdruck seines Insichseins, so manifestiert sich das Geheimnis, weil die Integrität die Schönheit des Seins ist, als die lichtvolle Sinnfülle des Seins in der Schönheit.

Echte Negativität ist das Offenbarsein und Sichanzeigen des Geheimnisses in der Endlichkeit des Philosophierens. Das Geheimnis ist absolut eindeutig und hell, es ist die Mitte der Entschiedenheit des Seins selbst, durch und durch Lichtfülle, kristallklar und hell. Erst das Sichverfangen in den ontologischen Fernen, die den Blick auf die ontologische Gegenwart verdunkeln, macht auch das Geheimnis prinzipiell dunkel und trübt den Blick, der dieses Geheimnis in der Geschichtlichkeit des Hier und Jetzt erfährt.

3.) Das echte und unechte Geheimnis

Von der potentia naturalis und personalis her können wir vielleicht noch einen vertieften Blick auf das Geheimnis werfen, wenn wir bedenken, daß die Visio sich auf jene Einheit des Geheimnisses richtet, das einmal offenbar werden soll; Das Geheimnis der Schau Gottes durch sein eigenes Wesen. Weil die radikale Situation der Idealität auf die Bonität hin, ja auf das Geheimnis der übernatürlichen Offenbarung hindeutet, dann wird, wenn wir aus dem Horizont der potentia naturalis und personalis auf die Einheit des Seins hinschauen jenes Moment angedeutet, welches die Bonität noch übersteigt. zu 61) von Phänomenologie und Ontologie. Dieses Verhältnis hat durch diese Ausführungen eine prinzipielle Klärung erfahren.

Aus der radikalen Situation der Idealität erhellt, daß das Geheimnis des Seins im Geheimnis der Person ruht. Erst in diesem Überstieg kann letztlich das echte vom unechten Geheimnis unterschieden, weil entschieden werden.

Mit dem unechten Geheimnis geht man um, in "Es" hinein kann man die Augen offen halten, in das unechte Geheimnis hinein "darf" man neugierig sein, weil es mit sich machen läßt, was man will; es steht zur Verfügung.

Alles Wesenlose steht zur Verfügung; das unechte Geheimnis ist wesenlos, es ist Pseudointegrität. Es fasciniert durch seine "Dunkelheit" und will selbst nichts Offenes, kein Hören und Lauschen, weil es im letzten nicht befragbar ist. Aber es spiegelt das falsche Nichtbefragbarsein vor. Weñ es nicht befragt werden kann, muß es als Geheimnis seine Nichtbefragbarkeit vorspielen. Es ist Geheimnis als ob. Das unechte Geheimnis macht blind. Nicht deshalb, weil es so lichtvoll wäre, daß man die Augen davor schließen müßte, sondern weil es zutiefst auf Enteigentlichung aus ist: es erzeugt den dunklen Drang, es zerstört den Eros. Das volle Licht zeugt den Eros, das "dunkle Geheimnis" brütet den "dunklen Drang".

Das unechte Geheimnis stellt in eine falsche Nacht. Nicht in die Nacht der Entscheidung, nicht in die Nacht, die vom Licht her Nacht ist, nicht in die Nacht, an deren Morgen die Positivität des Seins in seiner absoluten Einzigkeit aufstrahlt über den schmierigen Fruchtbarkeitskulten, über dem endlosen Auf und Ab des wogenden Werdens.....der ewigen Unentschiedenheit.....-das ist die wesenhafte Nacht, die auf Entscheidung im Licht aus ist, die Nacht des Lichtes, die Nacht echter Integrität.

Die falsche Nacht ist die brütend-fleischliche, die ein falsches Ansich, eine Pseudointegrität, ein Pseudoglücklichsein vorgaukelt. Sie zieht auseinander, enteigentlicht und erzeugt so eine verlogene Intensität, sie erzeugt die Unendlichkeit nach unten, von der man meint, daß man in einem Rausch sich in sie hineinfallen lassen kann. Das ist die symmetrische Spiegelung des Seins im plastischen Nichts, das aus einem leibhaftigen Einheitsgrund zu sprudeln beginnt. Das ist die falsche Unendlichkeit nach unten, die nie befreit, in die hinein es keine Synthese gibt, die den Menschen von einem Ort zum anderen jagt, immer wieder etwas

immer etwas Neues vor Augen stellt, die Unendlichkeit, die den Menschen in das Nebeneinander wirft, die nie befreit, weil sie die Fülle des Seinssinnes nicht einlassen will. In Wirklichkeit ist sie taub, grau.....tot. Sie ist die Nacht der Schwärmer, die sich in den emanzipierten ontologischen Fernen gefangen halten.

Dem unechten Geheimnis liegt die Radikalisierung des Nichts zugrunde, in ihm wird Gott dem Nichts geopfert. So ist es die absolute Perversion des Seins, die Perversion des Geistes, der im Nichthinhören auf die Eigentlichkeit seines Seins das Nichts zum großen Nebenbuhler macht. Das ist die Tragik der philosophischen Versuchung. Sie verliert das Geheimnis.

Überall wo das Wesen fehlt, geht das Geheimnis verloren, denn das Wesen verhindert die Potenzierung des Geheimnischarakters in eine lichtlose Uneigentlichkeit hinein: vom Wesen her ist das Geheimnis in seiner Tiefe offen, durch das Wesen ist es verborgen.

Das echte und unechte Geheimnis sind wortlos.

Dieses weil es stumm und taub ist, jenes weil es schweigt. Es schweigt, es ist im Schweigen, weil es ganz, durch und durch worthaft ist: nur der Sprechenkönnende kann schweigen. Durch das Wesen ist alles auf das Geheimnis hin, d.h. im Gericht des Seins. Der Mensch, der sich der Stille des Wesens aussetzt, gibt sich dem Geheimnis des Seins anheim. Er potenziert sein Sprechenkönnen aus dem Schweigen, weil er als Sprechenkönnender schweigt. So steht letztlich alles Sprechen durch das Wort im Gericht des Schweigens, vom Geheimnis in seinem Schweigen ist es erst wahres Wort. Das Geheimnis schweigt, weil es die Notwendigkeit des Seins ist. Das Leben des Seins ist Ruhe, die Notwendigkeit des Lebens ist Liebe. Die Liebe schweigt, weil sie redet: verbum est cum amore notitia. Die Liebe des Seins ist der Anspruch des Schweigens aus dem überhaupt erst das wahre und wirkliche Wort möglich ist.

Dem wirklichen Geheimnis kann man sich nur in der Wesensoffenheit nahen, d.h. in Eindeutigkeit und Klarheit, in welcher man sich apriori auf es hin festgelegt hat. Der Mensch, der um die Wesenseindeutigkeit, um die Kristallhülle des Geheimnisses in seiner Verborgenheit weiß, haßt

das Zwielficht.

Das echte Geheimnis ruft auf zur Kontemplation, das unechte Geheimnis verflüchtigt sich in den Kitzel der Neugierde: das und das mußt du auch noch sehen, das auch noch.

Von hier wird veretändlich, warum die Metaphysik in der Wiederholung als die Krise der philosophischen Versuchung sich überhaupt nur im kontemplativen Umkreisen der "Mitte" bewegen kann, weil sie aus der Situation auf das Moment der Bonität hin faßbar wird. So zeugt das wahre Geheimnis die wahre integrale Sehnsucht. Nicht die Sehnsucht der Negativität, sondern die Sehnsucht nach dem Licht, die Sehnsucht, die im Angesicht dieses unendlichen Lichtes "dunkel" und "finster" ist, die essentielle Sehnsucht der lichtvollen Nacht.

Es ist die Dunkelheit der wesenhaften Erwartung, des schlichten Hinhörens, die schlichte "offene" Verborgtheit ohne allen Tand und Zauber, die Erwartung, die nicht fasziniert; die Erwartung des Wesens. Nur im Raum des Wesens weiß man um das Geheimnis, denn durch sein Wesen schließt das Sein das Nichts, als seinen Nebenbuhler aus, indem es sich durch das Wesen zu sich selbst bejaht, auf sich und in sich hinein sich entscheidet.

4) Philosophie oder vom Sinn des Hörens.

Aus der Situation von Sein und Geist wird die Basis alles Philosophierens als Demut echter Hörigkeit offenbar. Es ist der Sinn aller Philosophie jenes Ausbrechen des Wesens und die Verplastizierung des Nichts im Hinhören zu überwinden. Das und nichts anderes heißt Wesentlich-sein.

Das Heraustreten der Strukturen des Seins in den anthropologischen Horizont, der Urspruch des Geistes, der Ausspruch der Wesensbildlichkeit des Seins ist irgendwie eine "Bewegung" in die Andersheit. Man kann sagen, daß diese Bewegung in die Andersheit wohl das gleiche ist wie die Konkretion der Wesensbildlichkeit zu einer aufzuarbeitenden Situationsstruktur. So besagt also das In|die|Situation|treten zwar nicht die Notwendigkeit, so doch die Möglichkeit der Desintegration einer möglicherweise festgefügtten Stationiertheit des vorgängigen Situationsansatzes. im anthropologischen Horizont.

Wir meinen, daß von hier ein neuer Blick auf das Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheit fällt, vor allem wenn beachtet wird, wie die Problematik im Verhältnis von Sein und Wort kritisch wird.

Im Hinhören auf das: was ist, ist Philosophieren wesentlich Dienst. So lebt es aus der wahrhaften Lebendigkeit der Sprache, denn: Verbum est cum amore notitia. Das cum amore bedeutet den Seinssinn des Wortes in seiner Notwendigkeit, durch den das Bleiben des Wortes nicht in ein Subsistieren ableiten kann. Im Hinhören zeigt das Wort immer auf das Gericht, weil es im Schweigen ist. Aus dem Schweigen ist erst die echte Lebendigkeit des Philosophierens im Wesen durch das Hören möglich. Von hier gelingt erst das richtige Fragen, das im Gericht des Seins zur Lebendigkeit der Antwort führt.

So ist das Hinhören stets auch Weiterhören. Es ist zutiefst lebendige Wirklichkeit. Im Weiterhören tritt die Neutralität der wesensbildlichen Struktur in ihre Krise, wird sie der Indifferenz eines falsch verstandenen Bleibens des Wortes entrissen. Das heißt, dass alles echte Philosophieren sich im fortwährenden sprechenden Denken vollzieht, das heißt im Gespräch, in welchem der Mensch nicht nur als der Hüter der Dinge im Wort, sondern auch als der zutiefst in der Welt beheimatete Gespieler der Dinge sich erfährt, gerade weil seine Ungeborgenheit und sein Auf-dem-Wege-sein verstanden wird.

Weiterhören heißt sich im Hören immer wieder vom Sein her verstehen und das eigene Hören in der echten Lebendigkeit des Auf-dem-Wege-seins zu halten: das ist zutiefst Situation kreatürlicher Wesenhaftigkeit. Gerade von analogia entis in situation fällt von hier ein neues Licht auf die potentia naturalis und oboedientialis. Denn sie zeigen, wie das echte Hören auf das, was ist, gleichsam schon immer auf das Ewige Wort selbst hinführt, auf das Ewige Wort, das gekommen ist voll der Gnade und Wahrheit. Von hier erhalten Heile- und Weltgeschichte ihre geschichtsontologische Perspektive. Durch das schlichte Weiterhören haben die geschichtlichen Situationen ihre jeweilige Struktur, die sie als Situationen erst möglich macht. Durch das schlichte Weiterhören überwindet der Mensch die Geschicht-

lichkeit in das Licht hinein, das Geheimnis ist. Im Weiterhören schließt er sich und die Welt auf in die integrale Bewegung, in das Herz des Seins hinein.

Von hier zeigt sich die Philosophie als fundamentale Lebensmacht, die gerade aus der Metaphysik in der Wiederholung ihren Ort ganz klar sehen kann. Weil sich aber von hier, aus dem anthropologischen Horizont die ontologische Raumzeitlichkeit, die philosophische als ontologische Synthese und das Prinzipienverständnis aus Realität, Idealität und Bonität, das Verhältnis von Natur und Person auf die Einheit des Seins, die Überwindung der analogia causalitatis in die analogia personalitatis, die ontologische Begründung der Einheitsstiftung von Gott, Mensch, Welt und die ontologische Fundierung einer Selbstkritik der Philosophie in ihrem Grunde sich angezeigt haben, ist gerade unsere philosophische Situation, falls sie als echte essentielle Situation betrachtet wird, aus ihrer Empfängniskraft unmittelbar fruchtbar.

Das alles wurzelt, wie wir sahen, zutiefst im ontologischen Selbstverständnis des Menschen. Im Weiterhören überwindet der Mensch durch das Wort dieses Selbstverständnis fortwährend in eine neue lebendige Worthaftigkeit hinein in unterscheidender Entscheidung, im Verfolg der Lebendigkeit des Seins. Hier wird von ihm radikale, asketische Selbstlosigkeit gefordert. Hier manifestiert sich der Ort der Philosophie, den sie nur knieend aushält. Dieser Dienst als der Dienst des Hörens ist die Bewahrung ihrer ursprünglichen Lebendigkeit. 62)

62) Von der potentia naturalis in ihrer radikalen Krise im ideellen Horizont sichtet die Philosophie ihren Ort auf das, woraufhin der Mensch als Person durch die potentia obediencialis fähig ist. So zeigt sich nach der Metaphysik in der Wiederholung ganz eindeutig, daß die Philosophie Magd ist. Aber gerade dieser Dienst ist die Sinnmitte ihrer Herrschaft. Man könnte diesen Dienst unmittelbar und direkt auf die Theologie hinsehen und dann missverstehen. Er ist nicht ausschließlich Dienst in absoluter Hinordnung auf die Theologie, diese Perspektive würde das Moment der potentia naturalis, würde das Hinhören und Weiterhören im Horizont der Idealität belassen, d.h. nicht auf die Bonität hin kritisieren und deshalb neue Krisen heraufbeschwören. Schon von der potentia naturalis her gesehen, ist die Philosophie RadikalDienst, falls sie nur recht in ihrer essentiellen Situation in die Notwendigkeitsmitte des Seins gesehen wird. Gerade von dieser wurzelhaften Selbstständigkeit erfährt sie ihre spezifische Hörigkeit auf den Raum der potentia ob-

So gibt sich der Philosophierende im Weiterhören selbst immer wieder auf und vollzieht so den doppelten Sinn der ontologischen Aufgabe. Im Verfolg des Seinssinnes vollzieht er die Entscheidung. So gipfelt die Lebensmächtigkeit der Philosophie im Weiterhören; in welchem sich ihre Freiheit als das Vermögen des sich Auszeugens in Selbstentscheidung anzeigt. So zeigt aber auch die Metaphysik in der Wiederholung, daß wir in der großen Entscheidung des Weiterhörens im Horizont der unterscheidenden essentiellen Situation der Selbstkritik der Philosophie stehen.

Im Verfolg der Versuchungsbewegung zeigt sich die lichtvolle Freiheit des Philosophierens an, die Freiheit aus der integralen Bewegung des Seins.

Das Selbstverständnis des Menschen wird so nie selbstverständlich werden, weil es der Weg in das Geheimnis des Seins ist, die Entschiedenheit in Wahrheit aus Freiheit. Es ist ein im Weiterhören offenes Selbstverständnis in fortwährender echter Aufgabe. So geschieht wahres Philosophieren im Unterscheiden auf Entschiedenheit, d.h. als Abschied. Es ist, wenn es radikal vom Wort her, d.h. im Hinhören und im Gespräch vollzogen wird, die Eröffnung des Sterbens. So steht der Philosophierende bewußt mitten im Leben vom Tod umfassen, das ist der Horizont seiner geistigen Situation, die sich aus der notwendigen Liebesmacht des Seins erschließt, der er durch das Wesen verbunden ist. So ist es ein Selbstverständnis durch die Empfängnis im Wesen. Der Mensch ist auf das Sein hin aufhörend.

zu 62) oedientialis hin. Umgekehrt ist aber von der Perspektive einer ontologischen Theologie die Theologie als solche von ihrer Notwendigkeitsmitte auf die Philosophie hin offen.

XII

Versuch der Grundlegung einer Individualontologie.

1) Die neue Situation durch die Versuchungsbewegung erschlossen; Das Werkgespräch.

Nachdem also die philosophische Versuchung in ihre Endphasen hineinverfolgt wurde, ist der ganze, durch sie erschlossene, weil auf die Bonität des Seins hin freigestellte Raum einer kritischen Erhellung zugänglich. Wie wir zuerst den Blick auf die jeweilige stationäre Situation im Verfolg der Versuchungsbewegung selbst geworfen haben und das nur in einer selbstkritischen Metaphysik der Metaphysik, d.h. einer Metaphysik in der Wiederholung tun konnten, so richten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die unmittelbar neue Situation, die der Philosophie dadurch "zufällt". Denn die ontologische Erhellung der Selbstkritik der Philosophie aus dem anthropologischen Horizont führt keineswegs zu einer Sterilisation. Das würde heißen, daß die einzelnen Situationen der Versuchung zwar richtig gesehen, aber die Wurzel dieser Metaphysik der Metaphysik überhaupt nicht erfaßt und dadurch die Lebendigkeit des Gespräches, das durch die ontologische Raumzeitlichkeit im anthropologischen Horizont ermöglicht wird, einer unfruchtbaren Essentialisierung anheimfällt.

Diese Situation der Philosophie heißt nicht umsonst Situation auf die Bonität des Seins hin: Sie ist Situation der Entscheidung für die Gesamtheit aller bisherigen philosophischen Versuche: Entscheidung in Unterscheidung und Abschied. Das heißt, die Philosophie ist im Gericht ihres Gewissens getroffen. Die Möglichkeit und die Aufgabe eines integrierenden Gespräches bezeugt dieses Getroffensein. Die Möglichkeit dieses Gespräches versuchten wir aus der ontologischen Raumzeitlichkeit zu entwickeln. Diese wiederum erhellt aus der Phasenstruktur. Wir meinten, daß die Leiblichkeit als solche auf das Wesen hin kritisiert werden kann, aus der Situation des Wesens auf die Notwendigkeit des Seinsinnes hin und zwar nicht nur die Leiblichkeit des Menschen, sondern die Leiblichkeit der welthaften Dinge,

das heißt die Welt überhaupt.

Richten wir von hier unseren Blick nochmals auf die ontologische Raumzeitlichkeit zurück, dann erhellt, daß das integrierende Gespräch aus dieser Situation zu einer welthaften Integration führt, ja, daß das Gespräch nur innerhalb einer solchen welthaft-leiblichen Integration möglich ist.

So setzt sich also die ontologische Raumzeitlichkeit notwendig in die physische Raumzeitlichkeit durch.

Nehmen wir noch eine dritte Perspektive dazu, nämlich jene von der Bonität des Seins her. Es wurde uns klar, daß die "Bewegung" des Seinsflusses in die Bonität hinein auch die Schöpfungsbewegung ist. Schöpferisch sein heißt ins Werk setzen. Weil aber unsere Situation eine Situation auf die Bonität hin ist, dann wird die Eigenart des welthaft-leiblich, integrierenden Gespräches offenbar. Es ist zutiefst Werkgespräch im gemeinschaftlichen Zusammenphilosophieren, worin sich nun der endgültige Sinn des Gespräches anzeigt. Endgültig deswegen, weil diese Perspektive vom Moment der Bonität selbst ihren inneren Sinn empfängt. Von hier zeigt sich irgendwie die individualontologische Grundwurzel des Zusammenphilosophierens im Horizont des Gespräches.

2) Das Accidens und die Bonität des Seins.

Aber wir dürfen nicht dabei stehen bleiben, unsere Gedanken nur von der soziologischen Perspektive der Individualontologie aufzurollen, denn das wäre gleichsam nur der erste Schritt. Ein Schritt als maßgeblicher Begründungsentwurf für das philosophische Denken. Der zweite Schritt radikalisiert den ersten, das heißt, er sieht unmittelbar die Aufgabe des Philosophierens. Mit anderen Worten: Er verfolgt den Entwurf in seiner Maßgeblichkeit unmittelbar in den notwendigen Seinssinn, d.h. auf die Bonität des Seins hin und erfährt somit einen konkreten Horizont als spezifische Aufgabe.

Wir können aber auch sagen, daß der zweite Schritt den Raum, welchen die Formalstrukturen, wie wir sie nannten, dem lebendigen Denken erschlossen haben, nun als Möglichkeit, als ein geräumtes Feld sieht.

Denn wir dürfen nicht vergessen, daß die formalstrukturellen Entfaltungen nicht von sich aus, sondern nur vom substanzialen Kern, aus dem die wahren Strukturen erhellen, ihre Entfaltungskraft bezogen haben. Es hat sich also nicht um formalstrukturelle Verschiebungen und stationäre Abwandlungen innerhalb des Substanzialkernes der Dinge gehandelt, sondern vielmehr um eine, im anthropologischen Horizont sich vollziehende Entfaltung im accidentellen Raum. Und das in einer spezifischen Weise.

Diese spezifische Weise erhellt, wenn wir bedenken, daß sich Sein, Wesen, Accidenz so zueinander verhalten, wie Realität, Idealität und Bonität.

Denn die endliche, aus Sein und Wesen zusammengesetzte Substanz fließt in ihre Accidentien aus. In ihren Accidentien macht sich die endliche Substanz notwendig, durch sie wächst sie nach innen und außen und reichert sich an: quod subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis (Th. 1.77.6.2.)

Aber dieses Wachsen gelingt nur so, daß es sich durch das Wesen vollzieht, als dem eingerichteten Hindurch. In diesem Sinne sahen wir ja das Wesen schon als die Ausdrücklichkeit des Seins. Den Horizont der Ausdrücklichkeit des Seins nannten wir ideellen Horizont. In der Bonität hält sich das Sein selbst fest, ist es zu sich selbst entschieden, bei sich selbst. Das endliche Sein ist durch und in seinen Accidentien im verinnerlichten, notwendigen Außersich.

Im accidentiellen Raum tragen sich also die Strukturen des "Was" in das "Wie" aus.

Blicken wir auf unsere Versuchungsbewegung zurück, dann sahen wir, daß die Krise der Idealität im Mittelpunkt stand. Ermöglicht durch die "theologische Spanne" vollzog sich die Vernotwendigung des ideellen Horizontes, was im Absoluten soviel bedeutete, wie der totale Ausbruch der Transzendenz in die Immanenz, weil die Ideen in der essentia divina ~~co~~ ^{ihren Ort} ~~pat~~rix verloren haben. Weil sich das Moment der Bonität in die ideale Breitendimension schob, die "Schöpfungsbewegung" aber eine Selbstbejahung Gottes, d.h. die Bewegung in das Bonitätsmoment selbst ist, mußte das zu einer universalen Essentialisierung führen.

Die Bedeutung dieser Essentialisierung ist aber nur von der "theologischen Spanne" her verständlich, durch die der ideelle Horizont des Seins auf seine Wurzel hin gleichsam geweitet wurde.

Vom Endlichen her gesehen bedeutet das einmal den Zusammenfluß der Strukturen des "Was" mit dem Feld des "Wie", die Eröffnung einer eigenartigen Unmittelbarkeit des "Was" zum "Wie", sodaß gar nicht mehr auf der einen Seite das "Was" auf der anderen das "Wie" interessierte, sondern vielmehr das jeweilige "nach außen" und "nach innen" des Accidenzflusses, was wir "ontologische Unmittelbarkeit" nennen möchten, die erhellt, wenn das Bonitätsmoment irgendwie in den ideellen Horizont rückt. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß das Bonitätsmoment nicht nur im Rückfluß des Seins durch das Idealmoment, sondern auch im Einfluß des Seins aus dem Realitätsmoment verständlich ist. Das heißt, wir erfahren nicht nur die notwendige Sinnmitte des Seins im Rückfließen des Seinsflusses aus der Idealität in die Bonität, sondern auch und im gleichen Maß von der Realität her.

So mußte also auch in dem Maße, als sich die Versuchungsbewegung vom Ineinandergerücktsein der Momente Bonität und Idealität interpretierte, formalstrukturell ein neuer Raum für die Realitätsperspektive erschlossen worden sein, und zwar so, daß nach dem Verfolg der Versuchung und einer nun möglich gewordenen Sichtung dieses Raumes, auch ein neues Interpretationsfeld für die Realität selbst geschaffen war. Thomas umschreibt klassisch gleich im ersten Satz des Lib. IV. Cap. XI seiner Summa contra Gentiles den ganzen Umfang des individual-ontologisch zu erfassenden und zu erhellenden Feldes: Was- Wie: quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.

Dieses Interpretationsfeld ist aber jenes des accidentellen Raumes des Wie, das gleichsam durch den Verfolg der Versuchung formalstrukturell für eine unmittelbare Interpretation der Was-strukturen geweitet und bereitet wurde.

Er wurde aber im Verfolg des notwendigen Seinssinnes ge-
weitert, d.h., daß die ontologische Unmittelbarkeit richtig
kritisiert werden kann, gerade deshalb, weil durch die
nun erreichte echte essentielle Situation, das Moment
der Idealität in seiner echten Krisis gesehen werden kann.

3)

Der "erschlossene" accidentelle Raum und der anthropo-
logische Horizont.

Nachdem wir nun das, was wir unter dem accidentellen Raum
verstanden, näher geklärt haben, müssen wir noch kurz
erläutern, warum es sich um eine, im anthropologischen
Horizont sich vollziehende Entfaltung dieses accidentellen
Raumes handelt.

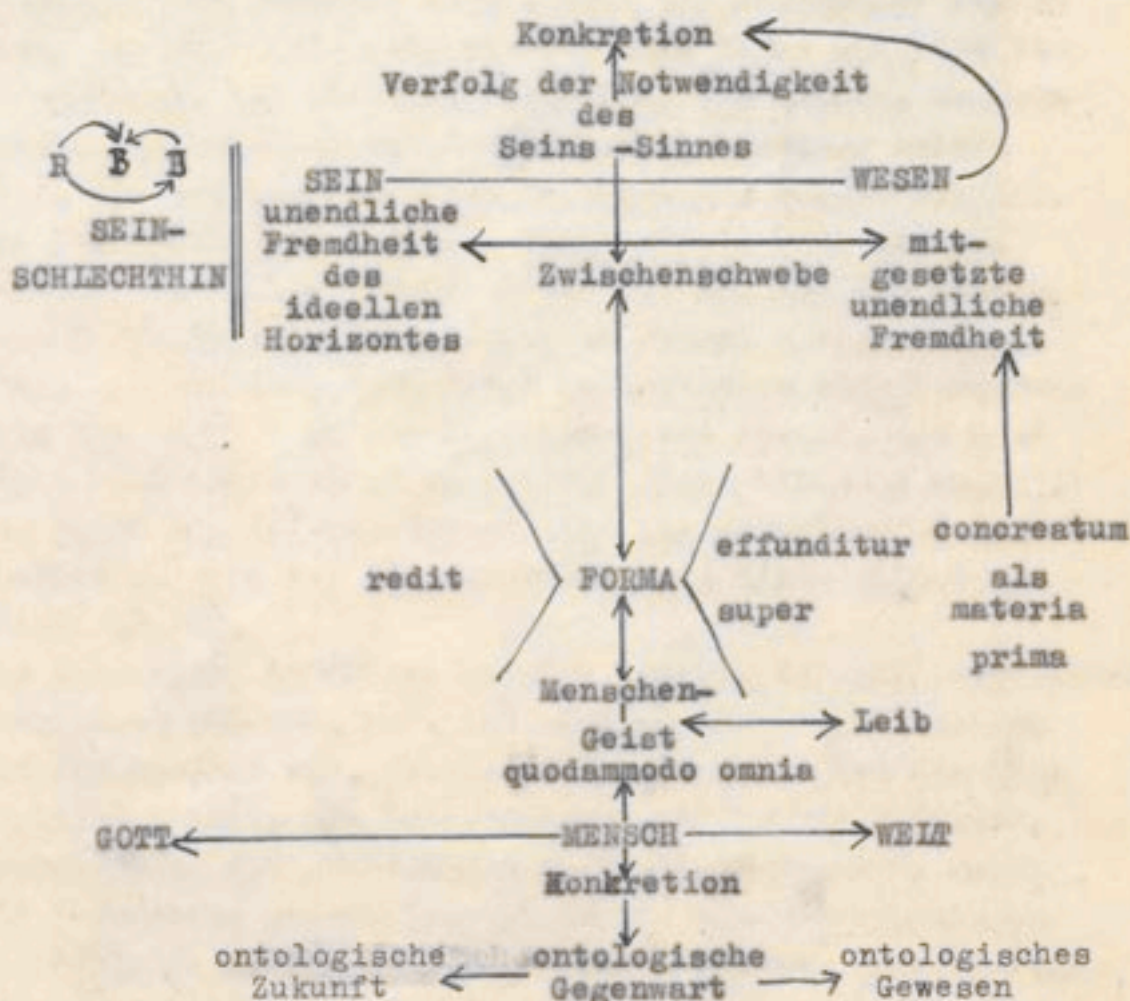
Wir sahen früher, daß die Problematik der materia prima,
als concreatum, in die Krise tritt, wenn das Wesen im Ver-
folg der Versuchung aus dem Sein herausbricht. Weil aber
in dem concreatum die Möglichkeit von Welt überhaupt liegt,
erhellte auch die Bedeutung der Versuchung für die Natur-
wissenschaften, Technik usw., deren "Lebensnerven" sich
ja bis in die "theologische Spanne" zurückverfolgen lassen.
Davon wollen wir hier absehen.

Uns war es daran gelegen, das Problem der materia prima
aus der gesetzten unendlichen Fremdheit des Wesens zu
sich selbst verständlich zu machen. Diese unendliche Mög-
lichkeit rückt erst dann in einen angebbaren Horizont,
wenn der Blick auf die Wesensform fällt, die gleichsam
das Wesen in sich selbst auf eine Seite zum Gegenüber
der Materie rückt. Das aber gelingt nur in der unmittel-
baren Seinsperspektive, von woher erhellt, daß die Form
das Sein gibt. Damit ist jedoch zugleich die Konkretion
"in Kauf genommen", in der die unendliche Fremdheit des
Wesens im Verfolg der Notwendigkeit des Seinssinnes in die
Bonität hinein überwunden ist.

Mit anderen Worten: Das Concreatum läßt sich zwar von der
unendlichen gesetzten Fremdheit des Wesens zu sich selbst
verstehen, welthafte Leiblichkeit läßt sich zwar somit ra-
dikal auf das Wesen hin kritisieren. Die Ermittlung des
concreatum aber gelingt nur durch die Wesensform, das Wesen,
das in der spezifischen Kraft des aufgenommenen Seins

"gegen sich selbst" in der Bewegung "redit" und "effunditur" zur Seite tritt.

Da aber der Geist als die Wesensform des Menschen quodammodo omnia ist, weil er durch das Wort Zugang zum Sein als solchen hat, so konnten wir sagen, daß der anthropologische Horizont aus der Zwischenschwebe von Sein und Wesen erhelle, denn von hier bahnte sich das Moment der ontologischen Gegenwart an, die den ontologischen Horizont der anthropologischen Seinstiefe umreißt. Aus folgendem Schema, das wir jetzt darstellen werden, geht hervor, wie die philosophische Versuchung, die sich nur im Verfolg der Notwendigkeit des Seinssinnes ereignen konnte, den anthropologischen Horizont und mit ihm die drei Grundthemen der Metaphysik: Gott, Mensch, Welt in ein rechtes Verhältnis zur ontologischen Perspektive brachte. Wir sehen also die Phasenstruktur der Verendlichungsbewegung am Hintergrund des Sein-schlechthin.



4) Der ontologische Sinn der Individuation. Werk und Wort.

Als wir das Problem der Individualität im Verfolg der philosophischen Versuchung aufwarfen, sagten wir, daß das Problem der Individualität zutiefst mit der absoluten Indifferenz des Aktes als solchen verwurzelt ist. Die Krise der Indifferenz bewahrt das Wesen in der Kraft des notwendigen Seinssinnes. Letztlich bestimmt sich also der Horizont der absoluten Unbestimmtheit des Aktes als solchen vom Moment der Bonität des Seins her. Werfen wir den Blick auf das Sein -schlechthin, dann können wir sagen, daß von dem Moment der Bonität her erst die Individualität recht verstanden werden kann. Denn die Notwendigkeit des Seinssinnes "zwingt" den Akt als solchen in die Verendlichungs-bewegung, d.h. in die Konkretion. Es wäre ein absolutes Mißverständnis unserer Ausführungen, wollte man die Konkretion selbst zu einer Grenzsituation der zusammenfließenden Gründe machen. Dann wäre man schon im ideellen Horizont der "Grund"-erfahrung stecken geblieben und der Versuchung anheim gefallen, welche wir am Anfang sofort auszuschalten versucht haben. Denn der notwendige Seinssinn, den wir verfolgen, richtet sich nicht auf eine Ver-
notwendigung der ideellen Entfaltung der Gründe, sondern erwird unmittelbar aus der Schöpfungsbewegung selbst hell, die aus dem konkreten Seienden als solche erhellt. Die Konkretion oder besser, das konkrete Ding war es, das uns den idellen Horizont gewahrt hat und die angemessene Entfaltung der ontologischen Fernen ermöglichte. Übersieht man das, dann folgt im Absoluten eine Verschiebung der Bonität in die Idealität, was besagt, daß Gott nicht Wirkliches schafft, sondern Ideen "flüssig macht". Das heißt mit anderen Worten, daß die individuelle Konkretion nur aus der Liebesfreiheit des Seins selbstverständlich ist.

Die Situation, in welche uns der Verfolg der philosophischen Versuchung gebracht hat, ist eine essentielle Situation auf die Bonität hin. Weil hiermit die Krise des ideellen Horizontes ihre, sie interpretierende Sinnmitte findet, besteht also die grundsätzliche Möglichkeit, den, durch die Versuchung geschaffenen Raum auf die Bonität hin zu sichten. Die Möglichkeit das "Was" in das "Wie" hineinzutragen, heißt also nichts anderes als Individualontologie zu treiben.

Damit scheint uns die grundsätzliche Möglichkeit einer Individualontologie aufgezeigt zu sein, einer Individualontologie, die ihre Tiefe aus einem spekulativen Horizont gewinnt, dessen Umfang sich aus der lebendigen Notwendigkeit des Seins selbst bemisst. Das wäre aber jetzt mit anderen Worten der zweite Schritt, auf den jener, den der Satz: *Analogia entis in Situation* umreißt, zutiefst aus ist und in welchem er sich erfüllt.

Dieser Ansatz zeigt sich als endlicher Ansatz und stellt sich gerade deshalb, weil er sich als wesenhafter Ansatz von der Bonität her versteht, in die Werkgemeinschaft, die im Horizont der welthaft-leiblichen Integration erhellt. Er zeigt damit auch, daß er der Situation der ontologischen Raumzeitlichkeit entwachsen ist. Er steht also in der Gemeinschaft der Geister als ins Werk zu setzende Aufgabe, welche nicht mehr alles in die Dynamik dieser Aufgabe absorbiert, weil sie zu sehen gelernt hat, was die Metaphysik in der Wiederholung eigentlich bedeutet. Weil aber, wie wir sehen, das Wort die ontologische Raumzeitlichkeit als solche in ihrem Wesen bewahrt, ist in diesem Zusammenhang ein vertiefter Blick auf das Verhältnis von Werk, Sein und Wort möglich, was wiederum auf einen schon früher angedeuteten Zusammenhang hinweisen würde, der im Rahmen einer ontologischen Theologie als Einheit von Werk- und Wortoffenbarung erhellt.

Denn das Zusammenfließen des Sein-schlechthin, d.h. der Zusammenfluß des Absoluten in seine Bonitätsmitte ist Schöpfungsbewegung und Ins-Werk-satzung aus dem Nichts. Unsere Situation auf die Bonität hin überwindet also den Pseudoanspruch des Wesens in seiner emanzipierten Einheit, in der die Natur zum averroistischem Quellgrund der Formen, d.h. zum Ungeheuer "Natur" wird. Denn das Wort bewahrt das Werk.

Es wird sich später noch zeigen, warum wir im obigen Schema die Leiblichkeit hereingebracht haben. Wir werden sehen, daß die Individual-als Werkontologie nach dem Bild verlangt, dessen ontologische Sinntiefe wir im Anschluß an Gustav Siewerth, aber jetzt, so scheint es uns, aus den gewonnenen Perspektiven noch tiefer befragen und ausloten können.

5) Idee und Werk. Spekulative Entfaltung des Raumes der Idealität.

Gustav Siewerth gibt in seinem Buch: "Der Thomismus als Identitätssystem" (S.130) im Anschluß an Thomas die dreifache Weise an, wie die Idee "als der schöpferische hervorbringende Grund der Dinge" (V.3.1.5.) betrachtet werden kann.

Erstens als Urbildung: Erkenntnis der "Nachbildung" Gottes und innerliche Bestimmung der göttlichen, zu sich selbst entschließenden Freiheit. (Siehe dazu V.2.3.)

Zweitens als Urbild: "haec est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur, et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi" (V.3.1.)

Während die Urbildung nun, so können wir sagen, gleichsam am äußersten Rand der Idealität zu liegen kommt, nimmt das Urbild schon den Bezug des individuellen Dinges mit auf; Mit anderen Worten, es liegt schon mehr auf das Moment der Bonität hin. Denn die Urbildung sieht allein auf die *cognitio ex parte cognoscentis* und dann ist es wahr, *quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso; quia ex similitudine rei, quae est idem cum ipso existens (V.2.3.2.).....quod Deus ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat et alia. (G.1.75)* Aber auch noch unter einer zweiten Rücksicht sieht die Urbildung vom konkreten Ding ab, und zwar unter der Rücksicht der absoluten Radikalität des Bonitätsmomentes der göttlichen Freiheit und Ursächlichkeit. *Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata (V.2.3.1) ipse autem Deus essentiam suam propter seipsum vult et amat (G.1.75.)* Der Ort der Idee in der Ausdrücklichkeit des Wesens des Absoluten als dessen Idealität kann so in ihrer ursprünglichsten Sinngestalt als Erkenntnis der Nachbildung Gottes verstanden werden. Das " *quae est idem cum eo existens*" jedoch eröffnet den

Blick in die Tiefendimension der Bonität. Unter dieser Rücksicht können wir mit Siewerth sagen, " daß die erste Betrachtungsweise die göttliche Wesenheit auf die Einzelnen in der Idee bezieht, während die zweite das Besondere durch seine vermittelnde Form auf den absoluten Grund bezieht".

Drittens als Vorbild: als die "Idee, welche das Ding berücksichtigt, sofern es ins Sein setzbar ist"....." quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse" (V.3.5.)

Das bedeutet jedoch, daß die dritte Betrachtungsweise dem Moment der Bonität am nächsten kommt, insoweit hier das "proprie" gerade vom " producibilis in esse" abhängig gemacht wird.

Alle drei Betrachtungsweisen liegen, und das muß hier besonders ins Auge gefaßt werden, wurzelhaft im Moment der Idealität des Absoluten. Und wenn wir sagten, daß die drei Betrachtungsweisen sich immer " mehr " dem Bonitätsmoment nähern, dann darf das keineswegs so verstanden werden, daß sich das Moment der Idealität auflösen und in Fluß kommen würde. Das wäre eine absolute Verkennung. Die drei Betrachtungsweisen sind vielmehr selbst nur aus einer wurzelhaften Erhellung aus dem Moment der Idealität verständlich. Das aber bedeutet, daß die Fülle der entfalteteten Rücksichten gerade aus der Notwendigkeitstiefe und Liebesfreiheit des Seins sich ergibt. Denn die Breitendimension der Idealität ist letztlich nur von der Tiefendimension, das heißt von der nütigenden Macht des Seins her zu erklären. Wir können uns diese Gedanken in einem Schema klarer machen.

Den Betrachtungsweisen entsprechend nennen wir die Urbildung die Ausdrücklichkeit der Wesensbreite, gerade weil wir sie ^{als} similitudo, quae est idem cum eo existens im Auge haben.

Das Urbild bezeichnen wir als Wesenshöhe insofern wir das ad cuius similitudinem im Auge haben. Diese Höhe kann aber nur Höhe von und aus der Wesensbreite her sein, weil sonst das ad cuius similitudinem nie echtes

Woraufhin sein könnte.

Das Vorbild bezeichnen wir als Wesenstiefe, (oder besser; als Wesenstiefung). Denn auf dieser Wesenstiefe und in dieser Wesenstiefe wurzeln die Wesensbreite und die Wesenshöhe. Hier bricht die eigentliche Tiefendimension vom Moment der Bonität her auf. Deshalb und nur deshalb spricht Thomas hier von der idea proprie dicta..... und dem producibilis in esse: weil die Bonitätsbewegung Schöpfungsbewegung ist..... Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. (G.1.75.)

Von dieser Wesenstiefe her ist die Höhe wahrhaft Höhe und die Breite wahrhaft Breite. Denn Gott macht nicht Ideen flüssig. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, vel ut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali sed etiam in singulari. (Th.1.14.11.)

Nun wird klarer, warum wir vorhin betonten, daß alle drei Betrachtungsweisen wurzelhaft im Moment der Idealität des Absoluten liegen.

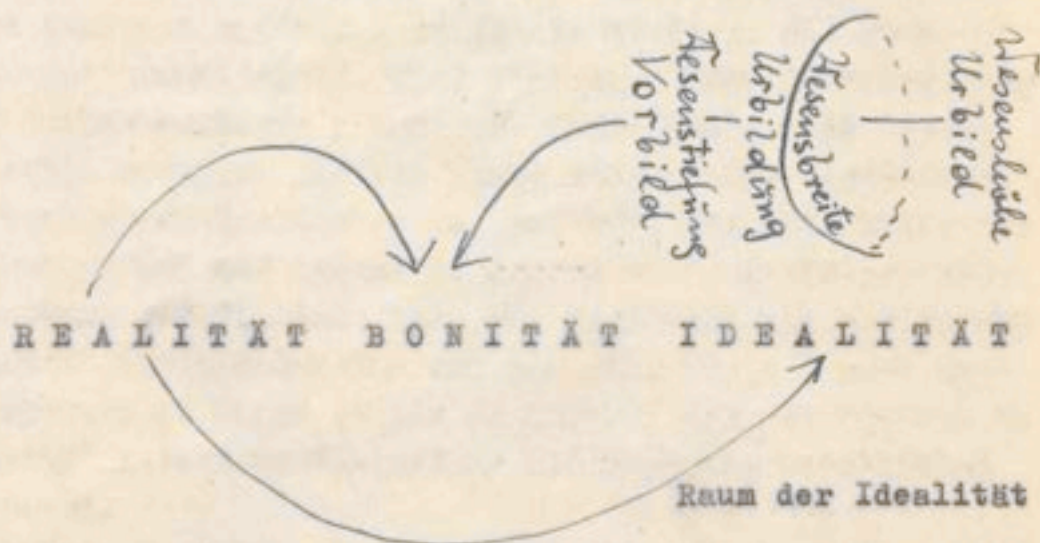
Somit ist jedoch die Idealität des Seins als Raum offenbar geworden, als Raum, der als schlechthinige Ausdrücklichkeit des Wesens des Seins nur von der Bonität, d.h. der Liebes- und Freiheitstiefe Gottes verständlich ist. Aus diesem Raum auf die Bonität hin ist das individuelle Sein der Geschöpfe verständlich; erst indem das Individuelle diesen Raum voll und ganz durchmessen hat, wird es als individuell Geschaffenes voll und ganz begriffen. Das heißt aber, daß das Individuelle nur aus seiner recht verstandenen Allgemeinheit in seiner Lichtfülle und Dichte aufleuchtet.

Thomas formuliert klassisch:..... intentum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas(siehe das Verhältnis von Idealität und Bonität, Breitenhorizont und Tiefendimension) unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus recipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam....., necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. (Th.1.14.11.) Hier ist die Materie selbst schon von der ontologischen Perspektive gesehen, die wir im nächsten Abschnitt endgültig aufrollen wollen.

Wir werden sehen, wie Thomas die Individuation zutiefst vom Moment der Bonität her versteht und nur von da her letztlich die *materia dimensiva* oder *quantitate signata* als Prinzip der Individuation verständlich wird, weil dieser Prinzipiencharakter in der Spanne des "in-tantum \leftrightarrow inquantum" von *scientia* und *causalitas*, d.h. in der Spanne von Breitenhorizont und Tiefendimension des Seins ontologisch radikalisiert wird.

Deshalb sagten wir, daß die Individualontologie ihre spekulative Tiefe aus einem Horizont gewinnt, dessen Umfang sich aus der lebendigen Notwendigkeit des Seins bemisst.

Nur aus dieser Perspektive läßt sich eine Individualontologie entwerfen; und sie legitimiert sich in diesem Entwurf selbst. Alle Schöpfung ist auf Individualität aus. Die falsche Vernotwendigung der Idealität, das "schlechte Flüssigmachen der Ideen" führt zu einer Pseudoindividualität, die keine Vermittlung durch die Form zuläßt, denn hierin liegt die falsche Vergöttlichung der Individualität, die darin wurzelt, daß der Satz des Thomas übersehen wird: "Gott wirkt ohne alle Veränderung das Veränderliche; woraus folgt, daß in ihm keine wirkliche Beziehung zum Geschöpf sei, wenn es auch eine solche Beziehung des Geschöpfes zu ihm gäbe" (Pot.7.10.)



- 6) Ontologische Erhellung der *materia quantitate signata* als Individuationsprinzip. Ihre Bedeutung für die Individualontologie.

Nachdem wir nun das Problem der Individualität im Rahmen der zu erhellenden Individualontologie auch vom Allgemeinen her in die Krise gebracht haben und damit die eigentlichen Grundlagen für das Hineintragen der Strukturen des "Was" in das "Wie" überblicken können, wollen wir uns nun der Frage nach der Quantität zuwenden. Das scheint auf den ersten Blick mit dem Problem einer Individualontologie nichts zu tun zu haben.

Um diesen Sachverhalt aber in seinem wurzelhaften Zusammenhang mit der Individualontologie klar zu machen, wollen wir uns den Ausführungen anvertrauen, die Thomas in seiner *Summa theol.* 1.77.2. gibt und versuchen, den Text aus unserer Perspektive spekulativ zu interpretieren. "Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini sit alicorum accidentium subjectum."

Betrachten wir die Form in ihrem effunditur über die Materie nun wieder in ihrem redit in quantum dat esse, so erhellt, daß die erste Disposition der Materie eines Naturdinges, die *quantitas dimensiva* ist. Ja, es liegt im Wesen des körperlichen Naturdinges selbst, daß seine Accidentien nicht unmittelbar auf das Subjekt bezogen sind, sondern daß sie gleichsam der Mittlerschaft des ersten Accidens bedürfen, durch das hindurch sie sich vom Subjekt ausfließend, auch austragen können: "referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva", oder "omnia accidentia remanent fundata super quantitatem dimensionem." So ist hier ein Zweifaches zu beachten: das referantur der Accidentien und das remanent. Werden beide Gesichtspunkte in das Auge gefaßt, dann kann die Quantität nie als solche "zwischen" den Accidentien und dem Subject zu liegen kommen, sondern es liegt gerade in ihrem Wesen als "*quantitas dimensiva*" selbst in das referere und remanere vermittelnd einzugehen.

Dazu ist zu bemerken, daß durch die Quantität in der spezifischen Weise ihres Besonderns, die einzelnen Qualitäten ihren besonderen Ort erhalten....."in quantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae.

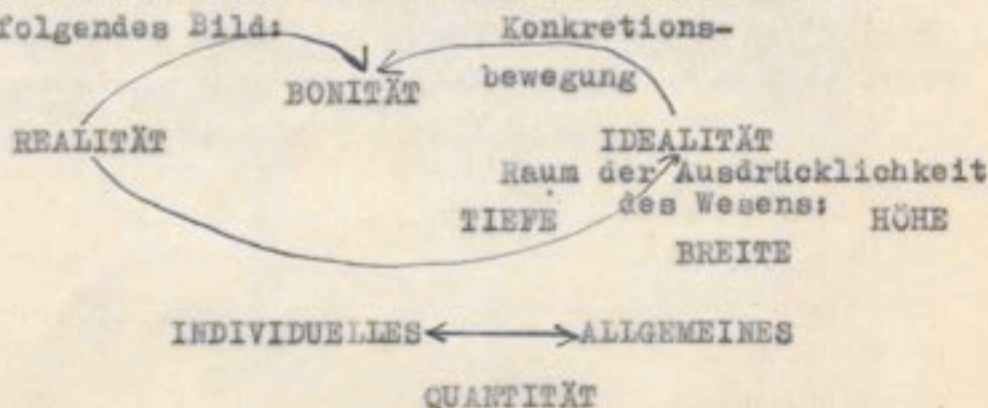
Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quendam individuationem;.....convenit enim dimensionem quod sit quantitas positionem habens. So erhalten die Qualitäten ihre Position durch die Quantität so zwar, daß die Quantität dadurch ihre Position erhält, denn sie kann nie und nimmer als das schlechte "Zwischen" verstanden werden. Et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium quam e converso.

Siewerth schreibt in: "Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin." ⁶³⁾; "Quantität weist den Qualitäten ihren Ort zu. Der Quantität kommt also eine wesentliche Bedeutung bei der Konstituierung des Naturdinges zu. Sie bestimmt die Qualitäten "nach Lage und Stellung". Sie ist in diesem Falle notwendig "Ausdehnung", der es selbst zukommt, daß sie eine Stellung habe (positio: Th.3.77.2.). In dieser "Gestelltheit" aber ist das Ding soweit es in sich selbst mannigfaltig, qualitativ und quantitativ vielfältig ist und vieles "an" sich hat, irgendwie in sich selbst "zurechtgestellt" (156) und S.167...."aber das Individuelle steht auf Grund seines wesentlichen Prinzips, der Quantität in der Möglichkeit, daß es als Einheit erscheinen, aufgefaßt, zusammengesetzt, bezogen, geordnet, festgehalten und verallgemeinert werden kann und so durch sich selbst zum Wesensbild gebildet werden kann."

Damit aber scheint uns gerade auf die Bonität hin das Individuationsproblem eine neue Perspektive erhalten zu haben. Wir haben in unseren früheren Ausführungen die materia prima auf das Wesen hin kritisiert und dadurch in den großen Betrachtungszusammenhang der Notwendigkeitsbewegung des Seins hineingestellt. Vergewaltigen wir uns noch einmal dieses Schema unter der Rücksicht der Bonität als der Notwendigkeitsmitte des Seins, auf die hin das Individuelle als solches überhaupt erst erfaßt werden kann, jetzt aber unter der spezifischen Rücksicht der Individuation durch die materia dimensiva, so folgt.....

63) Gustav Siewerth in "Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin," Symposium 1949, Karl Alber, Freiburg.

Weil das endliche Sein eben als Seiendes aus Sein und Wesen zusammengesetzt ist, deshalb ist die materia quantitate signata Prinzip der Individuation. Denn dem Sein gelingt in der Verendlichungsbewegung nicht ein absolutes Sichfesthalten durch das Wesen im individuellen Horizont, es wäre ja sonst das absolute Sein selbst. Und dieser Sachverhalt gerade ist im Bezug auf die Bonität der Grund jener ersten Bestimmung der materia als materia dimensiva. Nämlich, daß das Sichnotwendigmachen nicht absolut gelingt, sondern durch die Endlichkeit im Verfolg des notwendigen Seinssinnes in die Perspektive des referre und remanere fällt; weil das Konkrete, obwohl durch die Allgemeinheit seiner Form gerade in der Erfüllung seines Seinssinnes doch immer irgendwie vor sich selbst zurückbleibt, insoweit es konkret ist. Es bleibt aber dann irgendwie am wenigsten vor sich selbst zurück, wenn es Naturding ist, d.h., wenn der Horizont des Sichaustragens der Accidentien durch das Zwischen der Quantität selbst festgelegt ist. Das heißt, wenn das Seiende seine Vollkommenheit nur innerhalb des Horizontes dieses "Zwischen" hat; dann ist es in seine Gestelltheit hineingebunden, aber gerade das zeigt im gewissen Sinne einen niederen Grad von Individualität. So ist dieses Vor-sich-selbst-zurückbleiben nie ein Vor-sich-selbst-zurückbleibenkönnen im Verfolg der Notwendigkeit des Seinssinnes. Betrachten wir den Ort der Quantität in einem ganz allgemeinen Schema von Realität, Idealität und Bonität, so ergibt sich folgendes Bild:



Die körperliche quantitative Welthaftigkeit läßt sich also nur von der ontologischen Tiefe der Endlichkeit her entfalten und aufrollen. Nur wenn diese ontologische Tiefe der Notwendigkeits- d.h. der Verendlichungsbewegung des Seins im Auge behalten wird, wird der Satz richtig verstanden, daß die *materia quantitate signata* Prinzip der Individuation ist. Die Quantitas als Prinzip ist ja nichts anderes als die welthaft erscheinende Breiten- und Tiefendimension der Idealität zur Bonität des Seins in seiner Endlichkeit. Versteht man die Quantität in diesem Sinne von der Notwendigkeit des Seins her, dann zeigt sich, wie tief Thomas hier gesehen hat. Die Individuation in ihrer Endgültigkeit läßt sich nur von der Bonität, d.h., von der Liebesmitte und Freiheitstiefe des absoluten Seins her verstehen, denn die Bonitätsbewegung ist Schöpfungsbewegung: Gott schafft, indem er sich selbst bejaht. Aber gerade von der Notwendigkeit des Seinsinnes, dem das Sein aus seinem ideellen Horizont gleichsam in die Endlichkeit hinein gehorcht, will es sich überhaupt festhalten, von diesem notwendigen Seinsinn erhellt aus der Verendlichungs- als Verwirklichungsbewegung die *quantitas* als welthaftes Medium des notwendigen Seinsinnes, der sich in der Endlichkeit nicht absolut erreicht. Somit resultiert alles Verständnis der aufgeworfenen Frage von der Bonität, d.h., der Freiheits- und Liebestiefe des Seins her. Et iterum,....., ad plura se extendit participatio boni, quam participatio entis: nam materia prima participat bonum cum appetat ipsum: nihil autem appetit, nisi simile sibi: non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysios quod bonum extenditur ad non existentia. (Th.1.5.2.1.)

7) Blick auf die Naturwissenschaft und Technik aus der ontologischen Krise der Quantität. Die Situation der Mathematik. (Skizzen)

Wird die Welt aus der oben aufgeworfenen Perspektive ontologisch verstanden, das heißt, durch den notwendigen Seinsinn auf das Wesen hin kritisiert, dann erhellt sie zutiefst als Umkehrort. Die Welt will gar nicht bei sich halten. Sie ist Feld des Geistes.

Weil die Welt so von der Bonität her verstanden wird, ist sie um des Sichnotwendigmachens des endlichen Geistes da. Sie ist Raum des werkgemeinschaftlichen Gesprächs; Feld der Individuation des endlichen Geistes in seiner Notwendigkeitstiefe. Sie ist Feld der Entscheidung aus der Unterscheidung heraus.

Von hier müßte untersucht werden, wie sich die philosophische Versuchung im Bezug auf die gewonnene Weltperspektive auswirkt, wie mit der Wesenskrise eine Krise des Begriffes der Quantität verbunden war. Es müßte individualontologisch, aus der gewonnenen Perspektive, aufgezeigt werden, wie damit das Phänomen der Leiblichkeit in die ontologische Krise gerückt ist. Wie mit dem Ende dieser Krise im Bezug auf die ontologische Synthese auch die Naturwissenschaften einen neuen Platz im Raum der Wissenschaften erhalten und welche Bezüge sich von hier zur Philosophie und Theologie aufhellen lassen, vor allem wenn man bedenkt, was eine ontologische Theologie und eine anthropologische Ontologie aus dem Prinzipienverständnis von Realität, Idealität und Bonität zu dieser Frage zu sagen haben.

Es wäre außerdem ontologisch zu erhellen, wie durch das Ineinanderrücken von Idealität und Bonität, ermöglicht durch die "theologische Spanne", allererst so etwas wie ein neuzeitliches naturwissenschaftliches Denken, und wie die Technik als solche erst aus jener ontologischen Verschiebung, die ein neues Verhältnis zur Quantität impliziert, möglich geworden sind. Erst durch die Krise der Idealität, angeregt durch die "theologische Spanne" rücken die Leiblichkeit und die Quantität in eine eigentliche ontologische Problematik. Erst die Konzeption des Begriffes einer "abstrakten Quantität" was nichts anderes als das Ineinanderrücken von Bonität und Idealität bedeutet, führt zur Konzeption der "modernen Technik", als dem verfügenden "Zürechtstellen" (siehe positio der Quantität)

der Wirklichkeit. Die Möglichkeit des Verfügens resultiert aus dem ausgebrochenen Wesen, wodurch hindurch sich das Sein notwendig macht. Habe ich das Wesen in der Hand, dann kann ich gleichsam über die Veranlassung verfügen. Auf der anderen Seite liegt die Möglichkeit des Zurechtstellens darin, daß die Quantität, die selbst wiederum nur vom Wesen verständig ist, eine "positio" hat (Th.3.77.2.) Diese positio ist ja nicht nur eine Gestelltheit in sich, sondern auch eine Gestelltheit zu anderen Quantitäten.

Nun ist gleichsam als gemeinsamer Bezugspunkt des verfügenden Zurechtstellens das Wesen noch als Andersheit des Seins näher ins Auge zu fassen.

Wird das Wesen als "ausgebrochene" betrachtet, dann erhellt vor allem, daß neben dem Moment der "überschüssigen Realität", das, wie wir sahen, den Impuls zur Bewältigung der körperlichen Welt gibt, durch das Moment der Andersheit des Wesens im Bezug auf das Sein auch die spezifische Art dieser formalen Bewältigung angegeben ist.

Denn die "herausgetretene" und in der Realität vorfindbare Andersheit ermöglicht als Andersheit ein prinzipielles Absehen vom körperlichen Ding, insofern es Substanz ist: der Blick für die Substanzialisierungsbewegung ist ja getrübt. Von hier ergibt sich die unmittelbare Möglichkeit das körperliche Ding in den jeweiligen Stadien dieser seiner Andersheit, das heißt, in den Momenten seiner Verwandlung und seines Werdens festzuhalten. Das gelingt ausgezeichnet durch den Impuls vom ausgebrochenen Wesen als Andersheit. Denn dadurch ist man imstande, die verschiedenen Phasenmomente körperlicher Prozesse in formalisierten Gesetzmäßigkeiten zu fixieren und den Seinscharakter im Hinblick auf das jeweilige Funktionieren ganz außer Acht zu lassen. Weil aber die Funktionalzusammenhänge aus der Wesensperspektive gerade die überschüssige Realität betreffen, so führte dieser ontologische Sachverhalt zu einer Auflösung der Realität in Funktionalzusammenhänge.

Es wäre ungemein fruchtbar z.B. die Wandlungen in der Physik von der Perspektive der Quantität in der philosophischer Versuchung her zu verfolgen.

Eine solche nun individualontologische Analyse wäre auch für die Biologie und vor allem, was nicht stark genug betont werden kann, für die Medizin von ungeheurer Bedeutung.

Auch die Mathematik, die ja in das Schubfach der Naturwissenschaften gerutscht ist, würde ihren rechtmäßigen Ort im Raum der Geisteswissenschaften erhalten, falls die Krise der Quantität in ihren ontologischen Tiefen von der Notwendigkeitsbewegung des Seins erhellt wird.

Dann stellt sich ihr spezifisches Verhältnis zur Quantität heraus.

Es zeigt sich nämlich, daß die Mathematik selbst ein ungeheuer wichtiger Faktor im Verfolg der Versuchungsbewegung ist, vor allem, weil aus ihrem Wesen die leicht mißzuverstehende Tatsache erhellt, daß sie von der notwendigen Bewegung des Seinssinnes in die Bonität hinein, das heißt, von dem finalen Sinngrund abstrahiert.....*Mathematica..... prout abstrahuntur a motu et a materia et sic abstrahunt a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconueniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni, cum ratio entis sit prior, quam ratio boni.....* (Th.1.5.3.4.)

Hierin ist schon der ganze Versuchungsimpuls von der Mathematik her angedeutet: Das Verhältnis der Idealität in ihrer Krise zur Bonität.

Die Notwendigkeits- als Verendlichungsbewegung wurde ja als Subsistenzbewegung offenbar. Hier setzt ja auch die eigentliche Problematik innerhalb der Versuchung an.....
dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse eorum (Th.1.5.3.4.)

Zum anderen könnte auch eine ontologische Kritik des Fortschrittsbegriffes, der heutzutage in allen Köpfen herumspukt, unternommen werden. Dieser Begriff des sogenannten "technischen oder naturwissenschaftlichen Fortschrittes" nähert sich von der gesetzten Einheit des Wesens, das in die Quantität hinein und mit ihr aus der Bonitätstiefe des Seins ausgebrochen ist..... das Unendliche, das der Quantität zukommt" hält sich auf Seiten der Materie" (Th.1.7.1.2)

Durch die ausgebrochene, in sich selbige Einheit des Wesens erhielt dieses Unendliche sozusagen seinen Pseudoeinheitspunkt, der notwendigerweise dynamisierend wirkt. Durch die Krise des Wesens ist diesem erlogenen und scheinbar absoluten Immerweiter jedoch ein radikales Ende gemacht.

Vielmehr wird dadurch klar, daß das "Unendliche, das sich auf-seiten der Form hält, welche nicht durch die Materie begrenzt ist, die Bedeutung des Vollendeten hat." (Th.1.7.1.) Das aber zeigt und deutet auf unseren individualontologischen Weg, durch den eine grundsätzliche Erhellung des "Wie" durch die substantial-ontologische Struktur des "Was" vorgenommen werden kann. Und zwar werden nicht nur ontologische Strukturen in das "Wie" hineingetragen, sondern es handelt sich um eine unmittelbare ontologische Erhellung des "Wie".

Das wird an der Krise der Quantität besonders deutlich, weil gerade hier das Phänomen der "ontologischen Unmittelbarkeit" ganz ursprünglich aufbricht und interpretierend wirkt. Diese ontologische Unmittelbarkeit ist in ihrer Bedeutung für die Philosophie sowohl, wie auch für die Theologie und die Naturwissenschaften, und für den gesamten Bereich der Wissenschaften überhaupt, vorläufig noch gar nicht abzuschätzen.

8) Das Bild:

Wir haben in unseren früheren Ausführungen vom Verhältnis des Wortes zur Wesensbildlichkeit gesprochen und haben gezeigt, daß das Wort den ontologischen Horizont wahrt. Durch die Analyse der Quantität und die ontologische Wurzel-erhellung der Leiblichkeit haben wir aber diese Wesensbildlichkeit in die Sphäre der welthaft-plastischen Bildlichkeit gerückt, so jedoch, daß es grundsätzlich möglich ist, das welthaft-plastische Bild aus der endlichen Wesensbildlichkeit zu verstehen. Wir sind imstande, die Weise unserer individualontologischen Analysen als synthetische Erhellungen spekulativer Art aus der ontologischen Wurzel von Wort und Bild zu bestimmen. Weil die Notwendigkeitsbewegung als Verendlichungsbewegung erst den Sinngrund der Quantität eröffnet, so ist also gerade die Bildhaftigkeit des Wortes die eigentliche Krise seiner inneren Gestalt, ein Kriterium seines: "manet, sed non subsistit".

Das Bild in der philosophischen Versuchung hat somit gerade auch jene Unmittelbarkeit von "Was" und "Wie" an das Licht gebracht, von der wir vorhin sprachen. Individualontologie steht somit im Raum echter Bildlichkeit, die nie und nimmer

in eine Koloratur aus- und entarten kann, solange sie in der positiven Kraft ihrer ontologischen Wurzelung erfaßt wird. Ähnlich schreibt Siewerth: "Dieses "Bildwerden" der Anschauung ist die eigentliche Verwesentlichung oder Schematisierung der Wahrnehmung. Das Schema aber, die Formierung der Anschauung, dasjenige, was den Vorgang leitet, ist selbst ein ursprünglich "Wahrgenommenes", nämlich die Bedingungen der Quantität und die ihnen entsprechende Ordnung. Sie ermöglicht es, das Angeschaute ursprünglich zu bilden. Durch diese "Objektivität" von "Schema" und "Bild" bewahrt der Vorgang seine ontologische Struktur, ist er ebenso "Verinnerlichung" wie "Verwesentlichung" oder "sachliche Fundierung". (Symposion 1949, S. 166) Denn es ist ohne weiteres einzusehen, daß "die quantitative Ordnung der sinnlichen Welt die Anschauung zum Bild vermittelt" (ebenda S. 166)

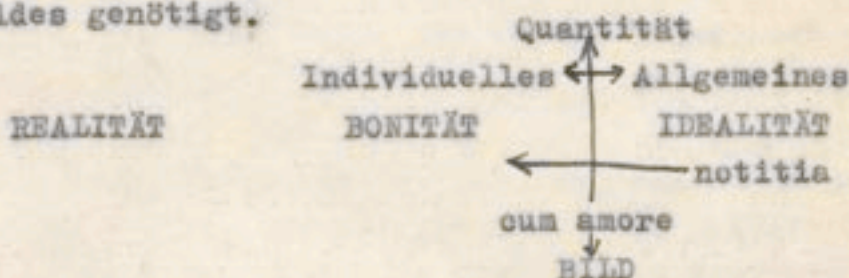
Weil sich das Wort über die innere Wesensbildlichkeit hinausstreckt, vermittelt es so selbst immer zwischen der Bildlichkeit und ihrem ontologischen Wurzelgrund der Endlichkeit. Das Wort bewahrt so das Bild, indem es "bleibt". Das Bild jedoch bewahrt das Wort in seinem "non subsistit". Es ist das Medium des erscheinenden Wortes, weil es auch das Medium des notwendigen Seinssinnes in der Endlichkeit ist und weil das Wort das Bewahrende der ontologischen Raumzeitlichkeit ist.

Die Kraft zu dieser Verbildlichung empfängt der Geist aus der nütigenden Macht des Seinssinnes, durch den das Wort im Lichte seiner Ursprünglichkeit im Bild aufleuchtet. Allein so ist das Bild ontologisch radikalisiert und verliert jegliche mythische Atmosphäre; es ist Manifestation der Notwendigkeit und Liebestiefe des Seinssinnes im endlichen Geist, in der Bezeugung des Verborgenseins der Erscheinung im Geheimnis. Das Bild, vom Wort her verstanden, ruht so letztlich im Schweigen des Geheimnisses, in seinem Gericht, weil es sich von der Einrichtung und Hinrichtung der Wesensbildlichkeit auf die Bonität hin versteht.

Verbum est cum amore notitia! Und dieses cum amore, das die Lebendigkeit des Wortes aus seiner Seinstiefe anzeigt, ist der Ursprung des Bildes. Von der Quantität her ermittelt, erhellt so das Bild als das Offenbarwerden des

Geheimnisses im Wort, durch das hindurch es sich immer im Bild verbirgt; falls das Bild seinen wesenhaften Horizont richtig versteht.

Die Kraft unseres Zeigens und Aufdeutens lebt aus der Notwendigkeitsbewegung als Substanzialisierungsbewegung des Seins in seine Endlichkeit. Aus der Fülle dieser Notwendigkeit schöpft der Geist sein Leben und so ist er auf das Zeigen aus. Sein Zeigen und Deuten resultiert aus dem notwendigen Anspruch des Seins. Aus dieser Kraft ist er auch imstande, die Zeichen und Bilder zu deuten, weil sein ontologischer Grund worthaft ist. Cum amore wird die notitia im Raum der Idealität in die Erscheinung des Bildes genötigt.



Und so, wie die Krise der Idealität selbst den ganzen Umfang der Individualontologie von der Plastik des Bildes her verstehen läßt, indem sie auf die "theologische Spanne" als der Spanne des Mysteriums deutet, so weist sie auch auf die, jener Spanne zukommende Bildlichkeit, auf das Bild der Bilder, auf das Zeichen der Zeichen. Denn die "Theologische Spanne" ermittelt sich aus der Inkarnation, der Fleischwerdung des Ewigen Wortes. Wenn sich also der Mensch in der Bildlichkeit seiner ontologischen Worthaftigkeit recht versteht, dann ist er auf das Bild des Ewigen Wortes hin offen, indessen nötigendem Allerheiligsten Geist, er aus der Liebe dieses Bild in sein Geheimnis deutend anschaut.

9) Das Ziel in der Anthropologie.

Wenn wir nun am Schluss unseren Blick nochmals darauf werfen, wie die Individualontologie in dem großen anthropologischen Zusammenhang aus der Entfaltung von Realität, Idealität und Bonität zu liegen kommt, dann bleibt noch vieles zu sagen; aber es erhellt, daß die spekulative

Entfaltung der Ontologie in einem anthropologischen Horizont zielendigt, das heißt, daß die anthropologische Ontologie Anthropologie ist.

Es wäre noch zu zeigen, wie der Mensch und das Menschenbild sich von der Krise der Quantität her verstanden haben und wie das individualontologische Denken selbst eine neue Welterfahrung möglich macht.

Das ontologische Selbstverständnis des Menschen, im Horizont der, in dieser Arbeit aufgeworfenen Grundlinien wird in einer späteren Arbeit noch zu erhellen sein. Wichtig wird dabei sein, daß wir die Leiblichkeit und Welthaftigkeit jetzt ontologisch verstehen können und auch die Vermögen des Geistes, Verstand, Wille und Gefühl wurzelhaft im Horizont des Vermögens zur Einheitsstiftung von Gott, Mensch und Welt erfassen können.

Dem Gefühl kann, falls die Leiblichkeit auf die Essenz hin kritisiert wird, der entsprechende Ort gesichert werden, vor allem dann, wenn eine Analyse des Momentes der Realität dazu verhilft, den Horizont der echten ontologischen Gestimmtheit von Geist in Welt zu erhellen.

Weil sich jedoch dieses ontologische Selbstverständnis des Menschen vom Absoluten her ermittelt, wie wir es im Grundriß der Phasenstruktur und der ontologischen Raumzeitlichkeit am Hintergrund dieses Absoluten sahen, so verstehen wir nun aus dem echten anthropologischen Horizont die horizontale Dialektik von Sein und Wesen in der plastischen Entfaltung des Prinzipienverständnisses von Realität, Idealität und Bonität und die vertikale Dialektik von Geist und Natur aus der Notwendigkeitsbewegung des Seins auf sein Leben hin und der Quantität als dem Erscheinungsmedium dieses lebendigen Seinssinnes in der Endlichkeit.

Weil dieses ontologische Selbstverständnis des Menschen aus der Wesenssituation auf die Bonität hin resultiert, so gipfelt in ihm die Individualontologie. Sie hat in diesem anthropologischen Horizont ihren ganzen Umfang, aber auch die ständige Not des Hin- und Weiterhörens im Gericht des Seins im wahren Sinne auszuhalten.

So leitet sie selbst zu einer Reflexion, die den ganzen Umfang der Wesenssituation der Philosophie als Dienst hell macht.

Aus dem sapere der Lebendigkeit des Seins nötigt das Wort als das Bewahrende der ontologischen Raumzeitlichkeit zum loqui. In diesem Sprechen weiß sich der Mensch in der essentiellen Bescheidung als Hörer des Wortes, das er im Bild aber anfangshaft, aus der Tiefe seines unberührbaren Geheimnisses, deutend erschaut.