

## 2. Zum Begriff der ontologischen Erfahrung

Nach diesen vorbereitenden Überlegungen zum Begriff der Ethik wenden wir uns nun einem zweiten für unser Thema entscheidenden Begriff zu: dem Begriff der ontologischen Erfahrung, der zunächst nur in seiner Bedeutung für die Metaphysik erklärt werden soll. Letztlich aber geht es uns um mehr: um die Bedeutung der ontologischen Erfahrung als Grunderfahrung der Ethik.

### I

Betrachten wir zunächst die ontologische Erfahrung als Grunderfahrung der Metaphysik. Hier ist an Louis Lavelle in Frankreich und an Martin Heidegger in Deutschland zu denken, die in den zwanziger Jahre das Thema des Seins wieder ins Zentrum des philosophischen Nachdenkens gerückt haben. In der Frage, worauf sich die Rede vom Sein bezieht und worin sie gründet, gehen allerdings beide Denker verschiedene Wege. Der von Aristoteles und vom Aristotelismus der Neuscholastik ausgegangene deutsche Philosoph führt in „Sein und Zeit“ die philosophische Seinsfrage auf ein „vorontologisches Seinsverständnis“ zurück, so daß für ihn die Auszeichnung des menschlichen Daseins darin besteht, daß es „ontologisch“ sei. Für den modernen Platoniker Lavelle dagegen, der sich in diesem Punkt wesentlich auf Descartes und seine

Deutung des „Cogito“ beruft, gibt es eine ursprüngliche Seinserfahrung, eine „*expérience de l’Être*“, die er auch „metaphysische Erfahrung“ oder „ontologische Erfahrung“ nennt. Vor allem wohl im Anschluß an die bahnbrechenden philosophischen Schritte von Lavelle und Heidegger gab es nach dem zweiten Weltkrieg eine lebhafte Diskussion über die Philosophie dieser Denker, zu dem schon recht früh Eugen Fink auf einem südamerikanischen Philosophenkongreß im Jahre 1949 seinen Vortrag „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“ hielt.<sup>1</sup> Einen Höhepunkt erreichte die Diskussion im Jahre 1953 auf der internationalen Philosophietagung in Brüssel.<sup>2</sup> In meinem Aufsatz „Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles“<sup>3</sup> und später in meinem erst 1974 veröffentlichten Buch „Die ontologische Erfahrung“<sup>4</sup> bin ich auf dieses Thema eingegangen, habe über die in der Nachkriegszeit aufgekommene Diskussion berichtet und einige Schritte zu ihrer Weiterführung unternommen.

Mit dem Ausdruck ‘ontologisch’ ist dort zunächst nur gemeint, daß das Sein einer unmittelbaren Erkenntnis zugänglich ist, einer erfahrungsmäßigen Erkenntnis, einer „Erfahrung“, freilich nicht einer sinnlichen Erfahrung, einer Erfahrung des uns im Alltag be-  
gegnenden Seienden in seiner Vielheit und Vielfalt. Es geht vielmehr um eine Tiefenerfahrung, eine „meta-physische“ Erfahrung, eine innere Erfahrung, die wir in unserem Alltagsleben fast niemals beachten, die aber alle anderen Erfahrungen begleitet und sogar deren Fundament bildet, wobei sie als einmal ans Licht des

---

<sup>1</sup> In: *Actas del primer congreso nacional de filosofia II*. Mendoza 1949, S. 733-741.

<sup>2</sup> *Actes du XIème congrès international de philosophie*. Amsterdam-Löwen 1953.

<sup>3</sup> In: *Philos. Jahrbuch* 72 (1964-65), S. 228-233.

<sup>4</sup> Ratingen 1974. Jetzt in: *Philosophie der Philosophie*. St. Augustin 1988, S. 7-207. Vgl. ferner E. Jain: *Erfahrung des Seins. Reflexionen zur Philosophie Karl Alberts*. St. Augustin 1986.

Bewußtseins gehobene die Wahrnehmung und sogar die Lebensweise verändert.

## II

Von dieser Erfahrung hat in der Sprache der mythischen Dichtung schon Parmenides berichtet, als er nämlich in seinem Lehrgedicht die Auffahrt eines „wissenden Mannes“ zu einer Göttin schilderte, die ihm dann eine weit vom gewöhnlichen Denken der Menschen entfernte Wahrheit mitteilte: „Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht“ (28 B 6). Platon, Verehrer, aber auch Kritiker der Parmenideischen Philosophie, hat später im Höhlengleichnis der „Politeia“ im Bild des Erkenntnisaufstiegs eines aus der Gefangenschaft in einer Höhle befreiten Menschen dargestellt, auf welche Weise der Weg zur Erkenntnis des Seins vorzustellen ist, nämlich aufgrund einer Umwendung (epistrophé) der Blickrichtung von der gewohnten Denkweise bis zur Anschauung der „Idee des Guten“, dem Seiendsten unter allem Seienden, dem endgültigen Ziel des philosophischen Strebens.

Von dieser Umwendung des Erkenntnisblicks ist in der ausgehenden Antike und am Anfang der Philosophie des christlichen Mittelalters u.a. bei Augustinus die Rede, der ausgehend von der Exodusstelle 3,14 (welche die Gleichsetzung des biblischen Gottesnamens mit dem griechischen Seinsgedanken ermöglichte) die Platonische „epistrophé“ als Wendung nach innen versteht: „Kehr' in dich selbst zurück: im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit“. Diese „Exodusmetaphysik“, die den Seinsgedanken der Metaphysik mit dem biblischen Namen Gottes verbindet, findet sich bei vielen Theologen und Philosophen des Mittelalters, etwa bei Thomas von Aquin, Bonaventura, Johannes Duns Scotus und insbesondere bei Meister Eckhart, dessen philosophische

Grundthese lautete: „Das Sein ist Gott“ (*esse est deus*). In verschiedenen lateinischen und deutschen Predigten Eckharts wird darüber hinaus die (leider in der heutigen Forschung fast immer unberücksichtigte) Lehre von einer nach innen schauenden Erkenntniskraft, dem „Intellekt“ (*intellectus* als *‘intus legens’* gedeutet) vertreten, dessen Erkenntnis in das Sein vorzudringen imstande sei und sich dabei mit dem Sein vereinige, in ihm „versinke“ und dabei das Sein als mit Gott identisch erfasse.<sup>5</sup>

Schließlich, um noch ein Beispiel für die ontologische Erfahrung in der Philosophie der Neuzeit zu erwähnen, bezieht sich das „*Cogito, ergo sum*“ des Descartes auf die unmittelbare Erkenntnis des Seins im Bewußtsein, und zwar nicht nur die Erkenntnis des einzelnen Ich (wie man in rationalistischen Descartes-Interpretationen häufig liest), sondern des Seins schlechthin, denn die Erfahrung, daß man ist, besteht in der Erfahrung, daß man am Sein alles Seienden teilhat, daß man sich im Sein schlechthin befindet, denn das Sein hat keine Stücke, sondern wird immer als das eine und ganze Sein erfahren. Mit Recht hat daher Gerhart Schmidt von der Cartesischen Metaphysik bemerkt, es sei „ungerecht, diese Metaphysik selbst als rationalistisch-verarmt anzusehen. In ihr geht es nicht um die Ordnung irgendwelcher Gedanken oder Begriffe, sondern um die Sicherung einer ursprünglichen Seinerfahrung“.<sup>6</sup> Im 20. Jahrhundert hat Louis Lavelle mit seinem Begriff der Erfahrung des Seins die bei Parmenides einsetzende Tradition wieder aufgenommen.

Wir haben damit bisher lediglich von der Geschichte der abendländischen Philosophie und ihrer Lehre von der ontologischen Er-

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu mein Buch: *Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters*. Dettelbach 1999, bes. S. 341ff. und 516ff.

<sup>6</sup> *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*. Tübingen 1965, S. 69. Vgl. ferner K. Albert: *Descartes und die Philosophie der Moderne*. Dettelbach 2000, S. 30-48.



fahrung gesprochen. Daß diese kulturübergreifend ist, deutete sich schon weiter oben in dem festgestellten Zusammenhang zwischen dem Seinsgedanken der Griechen und dem als Gottesnamen aufgefaßten Text Exodus 3,14 an, der schon von dem Juden Philon in diesem Sinne gedeutet worden war. Im Mittelalter verschmolz das griechische Seinsdenken mit Lehren des Judentums, Christentums und des Islam in einer oft selbst heute noch kaum zu entschlüsselnden Weise. Ein Beispiel dafür ist der „Liber de causis“, der vermutlich aus dem neunten nachchristlichen Jahrhundert stammt und lange als Werk des Aristoteles galt, dann aber vermutlich als auf einen vom Neuplatonismus des Proklos bestimmten bisher unbekannten arabischen Kompilator zurückgeführt wurde.<sup>7</sup> In unserem Zusammenhang sind mindestens ebenso wichtig die Aristoteles-Kommentare des Averroes (Ibn Ruschd) und die Metaphysik Avicennas (Ibn Sina), aus der Eckhart immer wieder den Satz zitiert, das Sein sei das wahrhaft Verlangte. Seinsdenken gibt es also auch im Bereich der islamischen Kultur, wobei allerdings angemerkt werden muß, daß die Philosophie des Islam zwar durch die Übersetzung der Schriften des Aristoteles und des Proklos dem philosophischen Denken des Abendlandes bedeutende Dienste geleistet hat, daß ihre Eigenständigkeit gegenüber den griechischen Vorlagen jedoch weniger bedeutend zu sein scheint.

Das verhält sich nun anders in der altindischen Kultur, denn das philosophische Denken der Inder, vor allem das der Upanischaden, hat sich völlig unabhängig von der abendländischen Philosophie entwickelt, ist großenteils sogar erheblich älter als diese. Dennoch hat sich im indischen Denken der Seinsgedanke entfaltet, vor allem in dem tragenden Begriff der Upanischadenphilosophie, im Begriff

---

<sup>7</sup> Vgl. O.Bardenhewer: Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg 1882; A.Fidora-A.Niederberger: Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter. Mainz 2001.

des Atman. Dieser hat einen Doppelcharakter: einerseits meint er das Ichbewußtsein (sprachlich zusammenhängend mit unserem Wort 'Atem'), andererseits das im Ich zu erfahrende göttliche Sein, das Brahman. Ursprünglich bezeichnete der Atman-Begriff wohl nur die Einzelseele, doch entwickelte er sich dann weiter zu 'Seele schlechthin', dann zu Weltseele und schließlich zum Weltgrund. In der Brihad-aranyaka-Upanischad I 4,1 heißt es: „Im Anfang war hier nur der Atman. Er war wie ein Mensch. Er blickte um sich und sah nichts als sich selbst. Er sagte zuerst: Ich bin. Daher erhielt er den Namen 'Ich'“. Das bedeutet: Icherfahrung und Seinerfahrung bilden eine Einheit.<sup>8</sup> Heinrich Zimmer hat den altindischen Atman-Begriff charakterisiert als die „höchste und bezeichnendste Errungenschaft des brahmanischen Geistes, entscheidend nicht nur für die Entwicklung der indischen Philosophie, sondern auch für die Geschichte der indischen Kultur“. Der im Begriff des Atman enthaltene Gedanke des Seins und der Erfahrung des Seins, der bis in den Bereich der Religion hineinragt, überschreitet jedoch den Bereich der indischen Kultur weit. Der Gedanke der ontologischen Erfahrung ist kulturübergreifend.

Die indische Kultur ist freilich sprachlich und sachlich mit der Kultur Europas verwandt. Gemeinsamkeiten sind hier also leichter anzutreffen. Hinsichtlich der chinesischen Kultur ist dergleichen weniger einleuchtend. Die chinesische Philosophie scheint keine spezielle Lehre vom Sein entwickelt zu haben. Es gibt jedoch ein Äquivalent: die Lehre vom Einen, und diese spielt in der klassischen Philosophie der Chinesen eine bedeutende Rolle, verbindet sich gelegentlich sogar tatsächlich mit dem Seinsbegriff. Über dem Begriff des Einen und dem Seinsbegriff aber steht in der Philosophie der Chinesen der Begriff des Tao. Was ist mit diesem Begriff

---

<sup>8</sup> Vgl. Kapitel 'Atman' in meiner „Einführung in die philosophische Mystik“ (Darmstadt 1996, S. 89-102).

<sup>9</sup> Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt a.M. 1976, S. 17.

gemeint? Zweifellos ist er ein Ur-Begriff des chinesischen Denkens. Wir dürfen aber nicht so weit gehen wie die Sinologen Alfred Forke und André Eckardt. Forke war der Ansicht, man dürfe den Begriff des Tao „ohne Bedenken mit dem Absoluten, dem An-und-für-sich-Sein, dem reinen und transzendenten Sein unserer Philosophen gleichsetzen“.<sup>10</sup> Eckardt geht noch einen Schritt weiter: „Im Grunde genommen bedeutet Tao bei Lao-tse das ewige, ursprüngliche, absolute Sein, die Existenz schlechthin, entspricht also unserem Gottesbegriff“.<sup>11</sup> Gewiß ist der Begriff des Tao ein Urbegriff, aber er bezieht sich jedenfalls nicht auf einen persönlichen Gott. Vielleicht sollte man sich auf das 42.Kapitel des Tao-te-ching besinnen, in welchem es heißt: „Das Tao erzeugt die Einheit,/ Die Einheit erzeugt die Zweiheit,/Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit,/ Die Dreiheit erzeugt die zehntausend Wesen“. Das Tao also ist es, das durch die Vermittlung des Einen, der Zweiheit und der Dreiheit schließlich die zehntausend Wesen hervorbringt, d.h. die Vielheitswelt. Im 40.Kapitel findet sich darüber hinaus der Seinsgedanke: „Die zehntausend Wesen sind aus dem Sein geboren. Das Sein ist aus dem Nichtsein geboren“. Dazu bemerkt der chinesische Philosophiehistoriker Fung Yu-Lan: „Dennoch meint dies nur ‘Nicht-Sein’ als Gegensatz zum ‘Sein’ der materiellen Gegenstände, und so ist es nicht eine reine Null und ein Nichts. Denn wie könnte es ein Nichts sein, wenn es gleichzeitig das erste, allumfassende Prinzip ist, durch das alle Dinge hervorgebracht werden?“<sup>12</sup> Von der Erkenntnis des Seinsganzen spricht das 47.Kapitel bei Lao-tse: „Ohne aus der Tür zu gehen,/ erkennst du, was unter dem Himmel ist (d.h. die Welt, das Seiende im ganzen),/ Ohne aus dem Fenster zu blicken,/ erkennst du den Weg des Himmels“. Im Sinne einer mystiknahen Einheitserkenntnis scheint eine Stelle bei

<sup>10</sup> Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg 1927, S. 264.

<sup>11</sup> Lao-tse. Unvergängliche Weisheit. München-Basel 1957, S. 10.

<sup>12</sup> A History of Chinese Philosophy. Bd.I. Princeton 1952, S. 179.



Chuang-tse II 6 gemeint zu sein: „Himmel und Erde sind zusammen mit mir entstanden,/ Und die zehntausend Wesen und ich sind eins“. Die Einheit der vielen Dinge ist das Sein. Das Sein aber ist zeitlos wie das Ich, wenn es das Sein erfährt.<sup>13</sup>

### III

Nach diesem flüchtigen Rückblick auf die Geschichte des Seinsbegriffs und der Erfahrung des Seins wenden wir uns nun der Sache zu, auf die sich Begriff und Erfahrung beziehen. Wir versuchen dabei, die verschiedenen Weisen zu unterscheiden, in denen das Sein in der Erfahrung des Bewußtseins begegnet.

a) Eine erste und vielleicht sogar die einleuchtendste Weise ist die Erfassung des Seins in seinem Gegensatz zum Nichts. Diese Erfahrung hat zwei eindrucksvolle Formen: das Staunen und die Angst. Was das Staunen über das Sein angeht, so bemerkt Scheler dazu, auf gewisse Formulierungen bei Leibniz und Schelling zurückblickend: daß die Metaphysik zurückgehe auf „die Verwunderung, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts“ (GW V 134). Aus der ohne weiteres einleuchtenden Erkenntnis, die schon Parmenides formuliert hatte, daß es das Nichts nicht gibt, ergibt sich unmittelbar der Seinsgedanke. Das aber ist in diesem Falle nur ein Schluß, der aus einer äußeren Beobachtung folgt. Hier aber geht es um mehr: um eine *unmittelbare* Erfahrung: die Erfahrung des Seins im Ich. Nehmen wir zunächst die Erfahrung des Staunens oder der Verwunderung. Vom Staunen, das schon seit Platon

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu das Kapitel „Tao“ in meiner „Einführung in die philosophische Mystik“, S. 74-88.



und Aristoteles als Ursprung der Philosophie gilt<sup>14</sup>, hatte Scheler geschrieben, die Metaphysik werde gespeist von der Erfahrung der Verwunderung darüber, daß es überhaupt Etwas gebe und nicht vielmehr Nichts. Nach Scheler besteht der Akt der Menschwerdung letztlich darin, daß der Denkende sich aus dem Ganzen der Natur herausstellt, sich denkend umwendet und sich zu sich selbst hinwendet: „So schaut er gleichsam bei dieser Umwendung hinein ins Nichts: er entdeckt in diesem Blicke gleichsam die Möglichkeit des ‘absoluten Nichts’ - und dies treibt ihn weiter zu der Frage: ‘Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ich überhaupt?’“ (GW 10, 67f.).

An diese Frage knüpft Heidegger in seiner Freiburger Antrittsvorlesung an. Auch für ihn handelt es sich dabei um eine Frage, die durch das Nichts erzwungen wird.<sup>15</sup> Anders als bei Scheler ergibt sich diese Frage nicht aus der Erfahrung des Staunens, sondern aus der Grundbefindlichkeit der Angst, nämlich der Angst vor dem Nichts. Als in der Angst vor die Erfahrung des Nichts gestellt, entdeckt der Mensch die „geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins“, in welcher Erfahrung die Wesensauszeichnung des Menschen liege: „Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: Daß Seiendes ist.“<sup>16</sup> Im Gedanken, daß das in der Angst vor dem Nichts erfahrene Sein als Wunder erscheint, erinnert Heidegger zudem an die von Scheler erwähnte Verwunderung über das Sein. Dies also zu einem ersten Aspekt der ontologischen Erfahrung.

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu den Artikel ‘Staunen; Bewunderung; Verwunderung’ von E.Jain und T.Trappe im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ Bd.10. Basel 1998, Sp. 116-126.

<sup>15</sup> Was ist Metaphysik? 5.Aufl. Frankfurt a.M. 1949, S. 38.

<sup>16</sup> A.a.O., S. 42.

b) Als zweiter Aspekt der ontologischen Erfahrung läßt sich die Erfahrung des Seins als Gegenwartserfahrung erkennen. Diese Erfahrung ist in der Freiburger Phänomenologenschule durch Eugen Fink und Friedrich-Wilhelm von Herrmann untersucht worden. Beide Denker betonen die „Weltweite“ der Gegenwart. Die Gegenwart ist ja nicht nur Gegenwart für den Einzelnen, nicht nur Gegenwart in einem einzelnen und besondere Ort in der Welt. Gegenwart ist allumfassend. Dadurch unterscheidet sich das Jetzt wesenhaft vom Hier: das Hier ist jeweils mein Hier. Das Jetzt ist nicht nur mein Jetzt, sondern das Jetzt alles Seienden. Bei Fink heißt es vom Jetzt in seinem Gegensatz zum Hier: „alles, was ist, ist in einem und demselben Jetzt versammelt, sei es ein Regenwurm oder ein Gott; auch das mächtigste Seiende kann kein eigenes Jetzt haben, so wie es und auch das geringste Ding ein eigenes Hier hat“.<sup>17</sup>

Das sind grundsätzliche Reflexionen zur Phänomenologie des Hier und Jetzt, unabhängig von der Weise ihres Erlebtwerdens. Wir erleben zwar ständig die Gegenwart, beachten sie aber gewöhnlich als solche nicht. Es gibt jedoch Augenblicke im menschlichen Leben, in denen die Gegenwart ganz in die Helle des Bewußtseins tritt. Eine Beschreibung solcher Augenblicke hat Rousseau in seinen „Träumereien des einsamen Spaziergängers“ geliefert. Das gewöhnliche Erfahren ist demnach vom Kommen und Gehen der Zeit bestimmt, doch gebe es eine Ausnahme: einen Zustand, „bei dem die Seele eine ausreichend feste Grundlage findet, in der sie sich ganz und gar ausruhen und ihr ganzes Sein sammeln kann, ohne veranlaßt zu sein, sich der Vergangenheit zu erinnern oder die Zukunft herbeizuwünschen; wo die Zeit für sie nichts zählt, die Gegenwart ewig dauert und diese Dauer sich

---

<sup>17</sup> Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Den Haag 1957, S. 138.

obendrein nicht aufdrängt, sich nicht bemerkbar macht, nicht die geringste Spur einer Aufeinanderfolge aufweist; wo wir weder das Gefühl des Entbehrens noch des Genusses, der Freude oder der Trauer, der Hoffnung oder der Furcht haben; wo uns kein anderes Gefühl erfüllt als das unseres Daseins“.<sup>18</sup> So ist das Gefühl oder die Erfahrung der Gegenwart einerseits eine Erfahrung der Existenz, ein „sentiment de l'existence“, andererseits aber auch eine Erfahrung der Einheit alles Seienden *in* dieser Gegenwart.

Man hat gefragt, ob es sich bei diesem Rousseauschen Daseinsgefühl lediglich um das Gefühl des eigenen Daseins handele oder ob es sich auf Dasein schlechthin beziehe, auf das Gefühl des einen Seins alles Seienden. B.Munteano versteht es als „eine Rückkehr zum Ursprung, dorthin, wo das Gefühl der eigenen Existenz sich gründe auf das Gefühl der Existenz schlechthin“.<sup>19</sup> Der Pädagoge Martin Rang hält diese Auffassung dagegen für eine „völlige Verkenntung“, des von Rousseau Gemeinten.<sup>20</sup> Es geht aber nicht um Rousseau und seine persönliche Meinung, sondern um das Phänomen der Erfahrung der Gegenwart in ihrer Weltweite und der Erfahrung der Existenz schlechthin, der Erfahrung des in der Gegenwart geeinten Seins.

c) Drittens läßt sich die ontologische Erfahrung als Denkerfahrung verstehen, wobei unter 'Denken' freilich nicht das bloße Verstandesdenken gemeint ist. Die ontologische Erfahrung als Erfahrung des Denkens ist in unserem Bewußtsein vorfindlich, ist eine Bewußtseinerfahrung, wie ja auch das Cartesische „penser“ sich nicht auf das verstandesmäßige Denken bezieht, sondern auf das Bewußtsein. In der Bewußtheit der ontologische Erfahrung sind

---

<sup>18</sup> Träumereien eines einsamen Spaziergängers. Übersetzt von R.J.Humm. Basel 1943, S. 119. Mit leichten Veränderungen.

<sup>19</sup> La solitude de J.J.Rousseau. In: Annales de la Société J.J.Rousseau 31 (1946-49), S. 168.

<sup>20</sup> Rousseaus Lehre vom Menschen. Göttingen 1959, S. 255f.



jedoch zwei Gegebenheitsweisen zu unterscheiden: eine implizite und eine explizite, eine unentfaltete und eine entfaltete, eine vorbewußte und eine hellbewußte. In allen Arten von Erfahrung, die wir überhaupt haben, ist stets die Erfahrung des Seins mitgegeben, auch wenn wir sie als nur dunkel bewußt, gewöhnlich nicht beachten. Neben dieser implizit, aber ständig gegebenen vorbewußten ontologischen Erfahrung gibt es eine explizite, jedoch nur gelegentlich in die Helle des Bewußtseins tretende Gestalt dieser Erfahrung. Der Schriftsteller Eugen Ionesco beschreibt in einem seiner Tagebüchern das plötzliche Bewußtwerden der erhellten Form der Seinserfahrung, die er mit dem Gedanken des Staunens verbindet: „Das intensive Staunen, das mich erfaßte, war nichts anderes als das Zurkenntnisnehmen, daß ich war! ... Einem Schlaf hingegeben oder erwachend aus einem Schlaf, der von den Phantomen des Alltagslebens bevölkert war, trat ich plötzlich in eine so offensichtliche, so totale, so einleuchtende, so lichtvolle Realität, daß ich mich fragte, warum ich bis dahin nicht gemerkt hatte, wie leicht diese Realität zu finden war und wie leicht es war, sich hinzufinden.“<sup>21</sup>

Es sind also zwei Weisen oder Stufen der ontologischen Erfahrung zu unterscheiden. Sie in unserem Bewußtsein zu entdecken, setzt eine Wendung nach innen voraus. Auf beiden Stufen aber sind Denken und Gedachtes, Erkennen und Erkanntes, das Ich und das Weltall eins, und identisch. Schon das berühmte „tat tvam asi“ bringt das zum Ausdruck. Das Sein der Welt, das Sein des Seins-ganzen, ist im Ich enthalten, wie auch der Begriff des ‘atman’ beides zugleich meint. An der berühmten Stelle VI 11,1-3 der Chandogya-Upanischad heißt es von der im Ich enthaltenen Seinsganzheit: „Das ist das Wahre, das ist das Selbst (sa atma), das bist du

---

<sup>21</sup> Heute und gestern, gestern und heute. Tagebuch. Neuwied und Berlin 1969, S. 183f.



(tat tvam asi)“. Im Ich erfahren wir demnach das eine Sein alles Seienden. Ähnlich lesen wir bei Augustinus: „Geh nicht nach draußen, kehr in dich selbst zurück. Im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit“. <sup>22</sup> Diese Wahrheit ist zugleich die Wirklichkeit schlechthin, das eine Sein alles Seienden in seiner Offenheit für die Erkenntnis. In dieser Wahrheit gibt es keine Täuschung, denn es gibt nichts, was das Denken vom Gedachten trennt. Und das ist es, was wohl schon Parmenides vor Augen hatte, als er schrieb: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ (B 3). Das als das schauende Denken (noein) verstandene Erkennen ist immer ein Erschauen des Seins, mit dem es wesenhaft eins und dasselbe ist.

d) Werfen wir nun weiter einen Blick auf einen vierten Zug der ontologischen Erfahrung: nämlich darauf, daß wir das Sein als zutiefst erstrebenswert empfinden, daß es in unserer Natur liegt, Ja zu ihm zu sagen. Bevor wir auf diese in der ontologischen Erfahrung ruhende Seinsbejahung eingehen, scheint der Hinweis angebracht zu sein, daß die bisher von uns unterschiedenen Momente der ontologischen Erfahrung selbstverständlich nicht isoliert voneinander vorkommen müssen. So beschreibt der finnische Dichter und Nobelpreisträger Sillanpää in einem Roman das Erlebnis eines jungen Mannes, der in einen Zustand der Ruhe die Erfüllung eines Seinsverlangens findet, in welchem zugleich Sein, Seinseinheit und Seinsbewußtsein enthalten sind: „Für ein paar Augenblicke war er sich der ungeheuren Einfachheit des Seins, des Lebens, bewußt, und in diesem Augenblick war alles eingeschlossen, was ihn umgab ... und er selber. Als hätte sein Innerstes zu sich selber gesagt: Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Sein erklärt und gedeutet“. <sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> De vera religione c 39 n.72.

<sup>23</sup> Sonne des Lebens. Wir legen die Übersetzung von Edzard Schaper zugrunde, korrigieren sie aber einige Male nach dem finnischen Text. Vgl. dazu K.Albert: Philosophie der Kunst. St.Augustin 1989, S. 472-484, bes.S. 473-476.

Dennoch sei es erlaubt, zum besseren Verständnis des Begriffs der ontologischen Erfahrung einzelne Aspekte gesondert hervorzuheben. Hier also den Aspekt des Erstrebtwerdens, das allerdings entweder unbewußt oder bewußt zu denken ist. Die im bewußten Seinsstreben oder Seinsverlangen liegende Seinsbejahung scheint auch ausgeprägt zu sein in der stärksten menschlichen Strebekraft, der Liebe (wenn sie mehr ist als bloß sexuelles Genuß- und Besitzstreben). In einem Tagebuch des Schweizer Schriftstellers und Philosophen H.-F. Amiel findet sich zum 7.3.1868 die Eintragung: „Die Frau will geliebt werden ohne Grund, ohne Warum; nicht weil sie hübsch ist oder tüchtig oder gebildet oder graziös oder geistig, sondern weil sie *ist*“.<sup>24</sup> Und Aldous Huxley läßt in seinem Roman „Das Genie und die Göttin“ (The genius and the goddess) den Erzähler der Rahmenhandlung die folgende Überlegung anstellen: „Warum liebt man die Frau, in die man verliebt ist? Weil sie ist. Und das ist schließlich Gottes eigene Definition seiner selbst: Ich bin, der ich bin. Die Frau ist die, die ist. Einiges von ihrer Istigkeit fließt über und durchtränkt das ganze Weltall“.<sup>25</sup> Das bedeutet, daß in der Liebe dem Liebenden nicht nur das Sein der Geliebten begegnet, sondern ineins damit das Sein schlechthin, die „Isthafigkeit“ oder, um das Wort Meister Eckharts zu benutzen, die Istigkeit des Ganzen des Seienden. Man kann nicht lieben, wenn man das Sein des Seinsganzen nicht mitliebt. So verbindet sich die ontologische Erfahrung, die Erfahrung des Seins mit der tiefsten und elementarsten Schicht des menschlichen Strebens.

---

<sup>24</sup> Journal intime. Bd.II. Genf 1905, S.20. Übersetzung von mir.

<sup>25</sup> Das Genie und die Göttin. Frankfurt a.M., S. 54. Gemeint ist das Sein des Seinsganzen, vielleicht aber auch das göttliche Sein. Zuvor war vom vergänglichen Sein des Menschen gesagt worden, es sei identisch mit dem mit großem Anfangsbuchstaben geschriebenen Sein (being - Being). H.H. Herlitschka übersetzt verständnislos: „das mit dem größten aller Anfangsbuchstaben geschriebene Sein“!

e) Wir schließen nun unsere Hinweise zum Begriff der ontologischen Erfahrung mit einigen Anmerkungen zum ästhetischen Charakter der Seinserfahrung. In ihr gründet eine „Metaphysik des Schönen“, die zuletzt auf Platon und Plotin zurückgeführt werden kann. Das von Platon im „Symposion“ als letzte Stufe des philosophischen Erkenntnisaufstiegs beschriebene „Schöne selbst“ erscheint dort als das schlechthin Seiende, wird dort also nicht nur ästhetisch, sondern zugleich ontologisch verstanden (210E-211B). Ernesto Grassi betont sogar allein den ontologischen Charakter des Schönen: „Der Schönheit kommt bei Plato nicht eine ästhetische, sondern eine ontologische Bedeutung zu, Schönheit ist Offenbarung des Seins auf seinen verschiedenen Stufen, vom Sinnlichen und Augenscheinlichen bis zum Geistigen. Der Drang nach Schönheit kommt in diesem Sinne dem Drang nach Wirklichkeit gleich, er bringt auf den Weg zum Urseienden, Unvergänglichen, Unwandelbaren, Ewigen“.<sup>26</sup> Platon macht allerdings einen Unterschied zwischen dem Schönen an sich als dem „Strahlen des Urseienden“ und dem Schönen der Kunst als der niedrigeren Stufe, weil „der Künstler die niedrigere Stufe der Wirklichkeit, wie sie in der Schattenwelt sich offenbart, wiedergibt“.<sup>27</sup>

Diese Unterscheidung ist in der Kunst der klassischen Moderne wieder aufgenommen worden. Man will nicht mehr eine Kunst der sinnlichen Schönheit, sondern eine Kunst, die hinter dem Sinnenfälligen das Sein darzustellen versucht. Der Maler Franz Marc ist unterwegs zu einer Kunst, die die Sicht des Alltagslebens hinter sich läßt. Zu seinen Tierbildern schreibt er an seine Frau: „Ich hab auch gar nie das Verlangen, z.B. die Tiere zu malen, ‘wie *ich* sie ansehe’, sondern wie sie *sind* (wie sie selbst die Welt ansehen und

<sup>26</sup> Die Theorie des Schönen in der Antike. Köln 1962, S. 97.

<sup>27</sup> A.a.O., S. 109f. Grassi erinnert in diesem Zusammenhang auch an die Stelle 476B der „Politeia“ mit der Kritik an den bloß „Schaulustigen“, den einfachen Kunstliebhabern.



ihr Sein fühlen)“.<sup>28</sup> Charakteristisch für diese moderne und geradezu ontologisch gegründete Kunstauffassung ist eine Aufzeichnung aus den Jahren 1912-13 bei Marc: „Die Sehnsucht nach dem unteilbaren Sein, die Befreiung von den Sinnestäuschungen unseres ephemeren Lebens ist die Grundstimmung aller Kunst. Ihr großes Ziel ist, das ganze System unserer Teilempfindungen aufzulösen, ein unirdisches Sein zu zeigen, das hinter allem wohnt, den Spiegel des Lebens zu zerbrechen, daß wir in das Sein schauen“.<sup>29</sup> Von daher fordert Marc eine metaphysische Kunst und verwirft die soziologischen und psychologisch-physiologischen Kunstauffassungen. Der Maler erweist sich hier als Platoniker, als welchen er sich auch gelegentlich selbst bezeichnet hat.<sup>30</sup>

Die soeben skizzierten fünf Merkmale der „ontologischen Erfahrung“ stellen gewissermaßen moderne philosophiegeschichtliche Entsprechungen zu der in Altertum, Mittelalter und früher Neuzeit entwickelten Lehre von den „Transzendentalien“ dar (ens, unum, verum, bonum, pulchrum).

Es geht uns hinsichtlich der Erörterung der ontologischen Erfahrung jedoch nicht nur um Metaphysik. Die Erfahrung des Seins bildet auch die Grundlage einer Ethik, insofern wir davon ausgehen, daß die Erfahrung selbst das Denken und Handeln des Menschen grundlegend verändert. Der Mensch lebt bewußter und intensiver und wird seine Haltung der Welt gegenüber aus der Erfahrung des Seins begründen. Von dieser Ethik wird in den folgenden Abschnitten die Rede sein.

---

<sup>28</sup> Briefe aus dem Felde. München 1966, S. 59 (Brief vom 8.4.1915).

<sup>29</sup> Zitiert nach W. Haftmann: Malerei im 20. Jahrhundert. 4. Aufl. München 1964, S. 157.

<sup>30</sup> Briefe aus dem Felde, S. 134 (Brief vom 17.2.1916).