

III. Die ontologische Grundlegung

Die Zeit vom Frühjahr 1913 bis zum Kriegsbeginn 1914 verbrachte Frank in Deutschland (Marburg, München, Herrsching am Ammersee); hier arbeitete er an seinem Buch *Der Gegenstand des Wissens*, das im Frühjahr 1915 in St. Petersburg erscheinen konnte. Es war die Zeit, in der er mit der Ontologie der All-Einheit das Fundament für sein eigenes philosophisches System legte. Daß in dieses System in veränderter Form die Einsichten und Fragen eingegangen sind, die ihm in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere mit Kant, bewußt geworden waren, ist selbstverständlich. Doch zum Fundament, auf dem er seine eigene Philosophie errichtete, wurde das von Platon angestoßene Denken, zumal in der Gestalt des christlichen Neuplatonismus. Im platonischen Denken erkannte er den Grundstrom der *philosophia perennis*, so daß er jetzt die »ganze Transzendentalphilosophie nur als Etappe in der Geschichte des Platonismus« verstehen konnte (GdW 85). Die Bedeutung, die er dem Neuplatonismus für seine Auseinandersetzung mit der Gegenwartsphilosophie zuerkannte, beweisen die programmatischen Zitate, die er den Kapiteln seiner Erkenntnislehre als Motti voranstellte. Vorbehaltlos hat Frank in *Das Unergründliche* die Bedeutung des Nikolaus von Kues für sein Denken anerkannt, indem er ihn hier als seinen »in gewissem Sinne einzigen Lehrer der Philosophie« bezeichnete (zum Einfluß des Cusanischen Denkens auf Frank s. u.).¹ In methodischer Hinsicht nicht zu unterschätzen, zumal in Hinblick auf die innere Wahrnehmung und Erfahrung, ist die von E. Husserl in seinem gerade erschienenen Buch »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (1913) ausgearbeitete *Wesensschau*. Frank errichtete unter Verwertung die-

¹ S. L. Frank: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*. (DU). In der deutschen Ausgabe, S. 24, fehlt der Satz »In gewissem Sinne ist er für mich der einzige Lehrer der Philosophie«.

ser Einflüsse sein philosophisches Gedankengebäude. Er hat es in den folgenden Jahrzehnten ausgebaut, auch indem er neue Aspekte erschloß, doch wesentlich verändert hat er es nicht mehr. Die hier vorgelegte Rekonstruktion geht davon aus, daß seit der Stellungnahme 1909 zum Nihilismus der russischen Intelligenzia Franks philosophisches Interesse auf die Begründung und Rechtfertigung eines religiösen *Humanismus* gerichtet ist, der im Begriff des *Gottmenschentums* programmatisch zusammengefaßt ist. Die verschiedenen Teile seines Gesamtwerkes sind durch die religionsphilosophische Kardinalfrage nach der Immanenz des Göttlichen im Menschlichen zur Einheit verbunden.

Franks Schriften werden im Folgenden nicht mehr in der Reihenfolge ihres Entstehens vorgestellt, vielmehr sollen seine wichtigsten Gedanken zur Metaphysik des menschlichen Seins thematisch behandelt werden. Heranzuziehen sind in erster Linie *Der Gegenstand des Wissens – Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis* (1915), mit dem er seiner Philosophie das epistemologische und ontologische Fundament gegeben hat; weiter *Das Unergründliche* (1939), das den Untertitel *Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion* trägt, und *Die Realität und der Mensch* (1949/1956) mit dem Untertitel *Eine Metaphysik des menschlichen Seins*. Für die All-Einheit des Seins ist zusätzlich die Einführung in die philosophische Psychologie mit dem Titel *Die Seele des Menschen* (1917) heranzuziehen, für die sittliche Erfahrung und für den Begriff der Kirche *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* (1929), für die christliche Spiritualität und das Verständnis des Glaubens *Mit uns ist Gott* (1941/1946), gleichfalls für die christliche Spiritualität, für die Christologie, die Eschatologie und Ethik *Das Licht in der Finsternis* (1949)². Aufschlußreich für Franks philosophisch-theologisches Denken insgesamt ist der Aufsatz *Der ontologische Beweis für das Sein Gottes* (1930).³ Der Schwerpunkt meiner Untersuchung liegt auf dem epistemologischen und ontologischen Aspekt der Frank-

² Der Titel der deutschen Veröffentlichung, in dem der bestimmte Artikel weggelassen wurde, ist nicht adäquat: S. L. Frank: *Licht in der Finsternis*. Freiburg (Alber) 2008. Frank hat zum Titel und Thema seines Buches den Satz aus dem Prolog des Johannes-evangeliums gemacht: »Das Licht [leuchtet] in der Finsternis ...«; er hat ihm sogar den griechischen Wortlaut [το φως ἐν τη σκοτία ...] als Motto vorangestellt.

³ Die Fundstellen der Zitate aus Franks Werken werden im Haupttext angegeben. GdW = Der Gegenstand des Wissens. DU = Das Unergründliche. RM = Die Realität und der Mensch. GGdG = Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft, LidF = Licht in

schen Religionsphilosophie. Die Ausführungen zur Gesellschaftslehre werden nur berührt; sie verdienen ebenso wie die subtilen psychologischen Untersuchungen zur »Seele« eine eigene Monographie.

Die philosophische Begründung des *Humanismus* mußte, um von den Zeitgenossen ernst genommen zu werden, sowohl gegenüber einer verfehlten Metaphysik, die das Absolute objektiviert dem Menschen gegenüberstellt, als auch gegenüber allen Spielarten des Materialismus und Positivismus bestehen können. Wohlgemeinte Postulate genügten hierzu ebensowenig wie die bloße Behauptung, daß es eine Erfahrung des Absoluten gebe. Frank war bewußt, daß zur Bewältigung der gestellten Aufgabe die Auseinandersetzung mit Kants Erkenntniskritik unumgänglich war. Wenn, wie Kant gemeint hatte, unserer Erkenntnis das Sein grundsätzlich verschlossen ist, wäre der Skeptizismus in der Tat nur folgerichtig. Ohne im Sein zu gründen, können Werte keine letztgültige Verbindlichkeit beanspruchen. Gegen die kritizistische Bestreitung war darum die Realgeltung des *Seinsbegriffs* zu erweisen, zugleich aber war eine naiv realistische Objektivierung des Seins zu vermeiden. Frank hat diesen Erweis in *Der Gegenstand des Wissens* und, auf Einwände eingehend, im ersten Teil von *Das Unergründliche* durchgeführt. In nochmals anderer Form ist das Wissen des Seins in *Die Realität und der Mensch* entwickelt. In der für ihn grundlegenden Einsicht, daß das Sein – und letztlich Gott – nur über das Selbstsein des Subjekts zu finden sind, folgt Frank der kopernikanischen Wende Kants. In immer neuen Ansätzen versucht er zu zeigen, daß der Mensch, indem er sich auf seine *eigene* unergründliche Seinstiefe hin transzendiert, das absolute Sein »berühren« kann. Mit Kant weiß Frank sich jedoch darin einig, daß jeder Versuch, das absolute Sein aus der Vielheit des Weltseins schlußfolgernd abzuleiten (selbst wenn diese das Übersinnliche und Ideale einschlosse), der logischen Struktur dieser Vielheit verhaftet bliebe. Als Ergebnis eines derartigen Versuchs würde Gott als jemand gedacht, der den obersten Platz innerhalb des Alls einnimmt, das einer Pyramide von Gegenständen und Wesen mit ihren Eigenschaften und Beziehungen gliche (vgl. RM 134).

der Finsternis. – Nicht immer übernehme ich exakt die genaue Wortfolge der deutschen Übersetzung.

1. Die »Anwesenheit« des Seins

Frank nimmt in seiner Erkenntnislehre die transzendente Frage nach der Bedingung der Möglichkeit unserer begrifflichen Erkenntnis auf. Aber anders als Kant zeigt er, daß die Möglichkeitsbedingung jeder bestimmten Erkenntnis in der unbestimmten *Anwesenheit des Seins* besteht. Der Aufweis dieser Anwesenheit hat den Charakter einer »ersten Philosophie«, in der Erkenntnistheorie und Seinstheorie nicht geschieden sind, sondern das Sein als *Ermöglichungsgrund* der Erkenntnis und des Wissens gedacht wird. Die hierzu durchgeführte logische Analyse der Kopula »ist« des Erkenntnisurteils scheint auf den ersten Blick mit Religionsphilosophie nichts zu tun zu haben; dennoch ist mit der Begründung des Seinsbegriffs auch der Grund für das richtige Verständnis des Gottesbegriffs gelegt. Denn würde das Sein als objektivierbarer Inhalt mißverstanden, ginge auch das philosophische Begreifen Gottes in die Irre.

Erkennen heißt – so nimmt Frank gegen den (neu-)kantianischen Idealismus realistisch an – zu entdecken, wodurch ein Objekt *inhaltlich* bestimmt ist; dabei wird angenommen, daß diese Inhalte unabhängig davon *sind*, ob sie erkannt werden oder nicht. Wie kann dieses Wissen möglich sein? Denn es würde bedeuten, dass das erkennende Subjekt bereits *vorgängig* zu seiner aktuellen begrifflichen Erkenntnis ein ursprüngliches Wissen des Gegenstandes besitzt. Wie ist dieses Wissen zu denken? Selbstverständlich kann es kein ausdrückliches Wissen des Gegenstandes als solchen sein, denn dieser ist, wie vorausgesetzt, unbekannt und soll erst erkannt werden.

Damit ist die Aufgabe gestellt, die unbestimmte »Anwesenheit« des Seins als die transzendente Bedingung für die Möglichkeit jeglicher bestimmten Erkenntnis zu erweisen. Frank löst sie durch die logische Analyse des begrifflichen Erkennens. Jedes Urteil beantwortet eine ihm logisch vorausgehende Frage. Dem Urteil *A ist B* (*Die Rose ist rot*) geht die Frage voraus: Was ist *A*? Welche Eigenschaft hat *A*? Die Frage richtet sich auf einen unbekannten Inhalt, den *A* hat. Diese Blickrichtung auf das *Unbekannte* ist die Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis. »Erkenntnis ist immer Bewegung des Erkennens, ist die Anstrengung, die uns umgebende »Dunkelheit« zu erhellen«. Erkennen als Erhellen des unbekannten Dunkels hat dieses zur Voraussetzung. Das *Unbekannte* ist als das »den Sinn des Fragens bestimmende Prinzip« selbst absolut unbezweifelbar, *fraglos* (DU 46 f.).

Um zu verstehen, was mit dem in der Erkenntnis zu erhellenden Unbekannten gemeint ist, ist der Gegenstand des Urteils genauer zu untersuchen. Frank wendet sich hierfür der Kopula »ist« zu. Wird im Urteil *A ist B* mit dem »ist« die Identität von *A* (*die Rose*) und *B* (*rot*) behauptet? Das ist nicht möglich, sagt Frank, denn *A* ist logisch nur *A* und keineswegs *B*. Das Urteil verbindet *verschiedene* Begriffe (wären *A* und *B* identisch, gäbe es keine Erkenntnis). Wie aber ist es möglich, dass der Gegenstand *A* dann *B ist*? Widersprüchlich und falsch wäre es, würde man die gewonnene Erkenntnis in den Gegenstand vorverlegen, also behaupten, daß *B* bereits in *A* enthalten war. Denn auch hier gilt: *A* ist *A* und nur *A*; *B* ist nicht in *A* enthalten. Wäre der Inhalt der Erkenntnis (der im Urteil *A ist B* ausgesagt wird) als solcher bereits im Gegenstand *A* enthalten, könnte von einer Erkenntnis im eigentlichen Sinne ebenfalls keine Rede sein. *A*, von dem gesagt wird, daß es *B »ist«*, kann also weder das isolierte *A* sein, noch ein *A*, das bereits mit *B* verbunden ist. Wie also ist das »ist« im Urteil *A ist B* zu verstehen?

Dieses für die Logik der Erkenntnis zentrale Problem kann nur befriedigend gelöst werden, wenn angenommen wird, daß der Gegenstand des Urteils, nämlich *A*, auf *unbestimmte* Weise *mehr* ist als nur *A*. Dieser unbekannte »Überschuß« wird von Frank *x* genannt. Der Gegenstand *A* kann darum als *Ax* bezeichnet werden. Dieses unbekannte *x* wird im erkennenden Urteil inhaltlich bestimmt, und zwar als *B*: Aus *Ax* wird *A ist B*. Das heißt: Damit erkannt werden kann, daß *A* den Inhalt *B* hat, muß der Gegenstand des Urteils umfassender sein als sein begrifflicher Inhalt: Er muß *Ax* sein, d.h. er muß mit *etwas überhaupt* verbunden sein. Im Urteil wird dieses Etwas als *B* erkannt und bestimmt. Das Urteil lautet: *A ist mit B verbunden*.

Es wäre also ganz verfehlt, das mit *A* verbundene unbekannte *x* als einen *Inhalt* zu denken, vergleichbar *B*. Bei *Ax* handelt es sich nicht um die Einheit zweier gesonderter inhaltlicher Elemente. Vielmehr besteht die Bedingung, welche die Erkenntnis ermöglicht, in der Einheit des Bestimmten mit etwas Unbestimmtem und Unbekanntem. Weil *x* kein bestimmter Inhalt oder Begriff ist, aus dem der Inhalt *A* folgen könnte, hat es selbstverständlich auch nicht die Funktion des logischen Subjekts im Urteil. Das Unbestimmte, das *x*, könnte als transzendentes Subjekt bezeichnet werden. Es steht für das Unbekannte überhaupt, das im Urteil in einem Ausschnitt als

inhaltlich bestimmt, als *B*, erkannt wird. Es richtig zu verstehen, ist von größter Wichtigkeit (vgl. GdW 98–102).

Erkennen besteht also im Bestimmen und Ausgrenzen eines Inhalts aus einem unbestimmten unbekannten *Etwas*. Dieses *Etwas* muß in jedem Urteil vorausgesetzt werden. Bei Frank heißt es: »Jegliches Wissen ist auf das Unbekannte gerichtet, und dieses Unbekannte oder Unbestimmte ist gerade das, »wovon es spricht« im logisch exakten Sinn dieses Ausdrucks. Jedes Wissen bestimmt dieses Unbestimmte, sagt darüber »etwas«, und in dieser aufgedeckten Bestimmtheit des Unbekannten besteht der *Inhalt* des Urteils – gleichgültig, ob diese Bestimmtheit einfach oder komplex ist, ob sie unmittelbar erkannt wird (wie in thetischen Urteilen) oder durch Zwischenschritte (wie in synthetischen Urteilen)« (GdW 105).

Die Urform des Urteils lautet $x \text{ ist } A$ (oder $B, C \dots$), d. h.: im Unbekannten wird ein Inhalt erkannt: A (oder B oder $C \dots$). Das heißt aber weiter: Der erkannte Inhalt, der sich von dem Hintergrund des Unerkannten abhebt, ist nicht von ihm abgetrennt. Das Unbekannte ist nur zu einem Teil bestimmt worden, nämlich als A ; das ausgesonderte A grenzt damit an den ganzen logischen Rest von x an – und bleibt so mit ihm verbunden. A ist immer Ax ! Durch das x gehört es zu einem umfassenderen Ganzen und kann deshalb fortgesetzt bestimmt werden. Das Erkannte bleibt behaftet mit dem Unbekannten. Es wird als etwas erkannt, das mit dem Hintergrund des Unbekannten unlösbar verbunden ist.

Die Anwesenheit oder das Vorhandensein des nicht-erhellten Unbestimmten ist absolut notwendig, um das Bestimmte denken zu können. Frank hat den Nachweis, daß jenes x in jeder Erkenntnis ungegenständlich miterkannt und mitgewußt ist, in mehrfacher Hinsicht durchgeführt. Weil dieses x selbst kein Inhalt ist, der von einem anderen Denkinhalt klar abgegrenzt wäre, ist der Übergang des Bestimmten zum Unbestimmten notwendig fließend.

Frank verdeutlicht diesen Zusammenhang mit dem Hinweis auf unser räumliches Gesichtsfeld. An seinem Rand bemerken wir einen nicht präzise bestimmbareren Übergang des deutlich Erkannten in den unbekannten, dunklen Hintergrund. Unmerklich verliert das Erkannte dort an Prägnanz und verschwimmt mit dem, was außerhalb seiner liegt. Obgleich das, was jenseits des deutlich Erkannten liegt, sich unserem Zugriff entzieht, zweifeln wir nicht im geringsten an seiner Anwesenheit. Ebenso sind wir unbedingt gewiß, daß es hinter

den Gegenständen, die uns den Blick in die Ferne verstellen, doch *etwas* gibt, obwohl wir seinen Inhalt nicht kennen.

Dieselbe Einsicht – daß etwas vorhanden ist, ohne daß es uns als solches inhaltlich bestimmt gegeben wäre – gewinnen wir, wenn wir die zeitliche Dauer bedenken. Wirklich gegeben ist uns nur der winzige Augenblick der unmittelbaren Gegenwart, und doch zweifeln wir nicht im geringsten, daß diesem Augenblick etwas voranging und etwas folgen wird, auch wenn wir es inhaltlich nicht kennen. Nicht einmal den jetzigen Augenblick könnten wir als gegenwärtigen verstehen, wenn wir nicht unbedingt gewiß wären, daß er von Vergangenen und Künftigen umgeben ist. Das Vergangene haben wir nur teilweise in der Erinnerung; das Künftige können wir bestenfalls irgendwie voraussehen. Beides ist uns weitestgehend inhaltlich unbekannt – und doch in der ihm zukommenden Seinsweise ist es verborgen vorhanden oder anwesend: als *es war* und *es wird sein*. Auch in diesem Beispiel geht das Gegenwärtige, das inhaltlich deutlich gegeben ist, unmerklich in das Künftige über und wird zum Vergangenen. Auch hier gibt es keine präzise Grenze, die das inhaltlich Gegebene von dem, was verborgen anwesend ist, trennt.

Weil diese Überlegungen fundamental sind, um zu verstehen, was Sein ist, soll auch auf den prinzipiell gleichen Sachverhalt hingewiesen werden, der sich ganz allgemein aus der Logik ergibt. Jede begriffliche Aussage begreift ihren Inhalt als *diesen* im Unterschied zu etwas *anderem*. Indem wir etwas begrifflich fassen, d. h. unterscheiden, setzen wir als völlig evident voraus, daß *dieses* neben sich etwas *anderes* hat: alles andere überhaupt. *Dieses* ist geradezu durch die Beziehung des *Unterschieds*, durch den negativen Zusammenhang mit anderem konstituiert. Weil alles begrifflich Gegebene durch *Unterscheidung* bestimmt ist, gehört auch das *andere*, letztlich *alles andere*, als Bedingung der Unterscheidung, obwohl inhaltlich nicht erkannt, zu dem, was evident gegeben ist.

Wenn man schließlich versucht, sich die »Gesamtheit« alles inhaltlich Erkannten zu vergegenwärtigen, zeigt sich, daß dieses Ganze selber nicht mehr wie ein Inhalt mit klar umrissener Grenze gedacht werden kann; seine Abgrenzung vom Unbekannten verschwimmt gleichsam im Nebel und geht unmerklich ins Unbekannte über. Das Ganze ist niemals gegenständlich gegeben, und doch ist es bei der Erkenntnis des jeweils unmittelbar Gegebenen immer mitgedacht – und zwar als Unbestimmtes.

Es zeigt sich, daß unser Wissen von einem Gegenstand sich nicht

in dem erschöpft, was im »immanenten Material« der Wahrnehmung (z. B. im Hier und im Jetzt) gegeben ist. Kein konkretes Ding (z. B. eine rote Rose) ist als das, was wir mit seinem Begriff denken, unmittelbar gegeben. Unmittelbar erkannt sind immer nur Ausschnitte, etwa die Vorderseite oder die Außenansicht des Dinges. Auch die Kombination der nacheinander wahrgenommenen Teilansichten ist nicht mit der Einheit des gedachten Dinges (etwa der Rose) identisch. Um aus den Einzelwahrnehmungen diese Einheit (rote Rose) zu bilden, ist das Eindringen in »Nichtgegebenes« unerlässlich (GdW 115). Selbst in den einfachsten Urteilen geht das Behauptete über das »hier« und »jetzt« tatsächlich immanent Gegebene hinaus. So schließt auch das Urteil »ich sehe etwas Rotes« etwas Wahrnehmungstranszendentes ein. Denn die Behauptung der Rote besagt ihrem Sinn nach, daß das Rote schon vor dem unmittelbar gegebenen Augenblick rot war und im nächsten sein wird, und daß es als Farbe mit allem anderen Roten identisch ist. Wenngleich im genannten Urteil kein nichtgegebenes Material hinzugezogen wird, enthält die Form des Wissens im Vergleich zum immanenten Material doch etwas Neues (GdW 116).

Frank zieht aus diesen Überlegungen die keineswegs »mystische«, sondern die durchaus nüchterne Folgerung, daß in allem Gegebenen etwas unbestimmt und deshalb unbekannt Grenzenloses *anwesend* ist, denn als Gegebenes ist es durch Abgrenzung konstituiert. Es ist immer *Teil* von etwas anderem, und dieses Andere – sei es auch nur dunkel und undeutlich oder gar nicht »gegeben« – ist unendlich (DU 52–55).

Dieser Überlegung könnte entgegengehalten werden, daß das, was hier unendlich genannt wird, doch aus Inhalten besteht, die uns zwar aktuell nicht bekannt sind, grundsätzlich aber erkennbar sind. Und als solche sind sie, weil bestimmbar, *endlich*. Frank macht geltend, daß immer nur die Inhalte, auch die uns bisher unzugänglichen, als endlich anzusehen sind. Das Unbekannte *x* dagegen ist *als* Unbestimmtes unendlich; genauer, es fällt mit dem Unendlichen zusammen. Das bedeutet: Unentfaltet ist das Unendliche in unserem Bewußtsein anwesend (DU 56).

Damit ist die Frage nach der Einheit des Subjekts mit dem Objekt beantwortet, die jeder Erkenntnisbeziehung als Bedingung vorausgeht. Es ist die Einheit des Erkennenden und seines Gegenstandes im *absoluten Sein*, das alles Bestimmte und Einzelne durchdringt und umgibt. Nur auf Grund dieser Ur-Einheit, die unvermittelt und

unabdingbar bei uns und in uns ist, ist im Erkenntnisakt die Differenzierung von Bewußtsein und Gegenstand möglich. Wir haben und wissen das Sein auf ungegenständliche Weise. Dieses Wissen ist scharf von dem Wissen eines gegenständlichen Inhalts zu unterscheiden. Es ist kein Wissen für sich, kein Wissen von etwas im Unterschied zu etwas anderem. Aber in unserem Bewußtsein ist es präsent, wenn auch nicht begrifflich aussagbar (GdW 107).

2. Das Sein ist metalogische Fülle. Die Unangemessenheit begrifflicher Sprache

Der Begriff des Seins ist weiter verständlich zu machen. Es wäre, wie schon angedeutet, falsch, das Sein mit dem, was jenseits des (räumlich, zeitlich und logisch) Bestimmten anwesend ist, schlechthin gleichzusetzen, sofern das die Annahme einschliesse, daß dieses unbestimmt Anwesende doch auch aus Inhalten besteht, die prinzipiell erkennbar sind, selbst wenn sie aktuell noch nicht bekannt sind. Diese Inhalte sind zwar potentiell unerschöpflich und deshalb von menschlicher Erkenntnis nicht einzuholen, aber sie sind nicht das Sein. Das Sein ist mehr als der Inbegriff einer, wenngleich für uns unerschöpflichen, aber doch prinzipiell *clare et distincte* bestimm-
baren Mannigfaltigkeit von Inhalten, die als Weltwirklichkeit gedacht werden kann. Es geht um das Sein, das – weil eben nicht aus Inhalten zusammengesetzt – dem rationalen Zugriff grundsätzlich entzogen, d. h. wesentlich unbestimmbar und unergründlich ist (DU 70–72). Frank nennt es den wesensmäßig über die Inhalte hinausreichenden »Überschuß«. Er ist das, »was Inhalte ›enthält‹ oder ›hat‹, was ihr ›Träger‹ ist« (DU 72). Er hat, weil er selbst kein Inhalt ist, keine bestimmbaren Eigenschaften. Jeder Versuch, ihn mit einem Begriff zu denken und sich so zum Gegenstand zu machen, müßte ihn verfehlen. Dieser »Überschuß« gehört zum Wesen des gegenständlichen Seins. Frank hat diese Einsicht in der »allgemeinen These« formuliert: »Jedes Ding und jedes Wesen in der Welt ist mehr und anderes als alles, was wir von ihm wissen und wofür wir es halten – und mehr noch: Es ist mehr und anderes als alles, was wir jemals von ihm erfahren können. Und was es eigentlich in all seiner Fülle und Tiefe ist, das bleibt für uns unergründlich« (DU 68).

Wir können jenen »Überschuß« erleben, wenn wir intuitiv einen Wesensverhalt erfassen, aber spüren, daß unsere abstrakten, begriff-

lichen Aussagen nicht an das heranreichen, »was wir meinen und worauf sich das Ausgesagte bezieht« (DU 81). Die Erfahrung kann zeigen, daß zu dem, was wir von einem Ding begrifflich wissen, noch etwas hinzukommt: Das eigentliche »Was« dieses Gegenstandes (die Scholastiker und Nikolaus von Kues nannten es die »Washeit«, »quidditas«). Frank versucht, es mit Worten wie »ursprüngliche innere Einheit«, »Konkretheit«, »Dichte«, »Fülle«, »Lebendigkeit« verständlich zu machen. Die Fülle und Konkretheit eines intuitiv erfaßten Wesensverhalts auszudrücken und so einen adäquaten Zugang zur Wahrheit des Gegenstandes zu erschließen, kommt in besonderer Weise der künstlerischen Darstellung zu. Zumal dem lyrischen Dichter kann es gelingen, nicht nur von der Realität zu reden, »sondern sie uns selber, in größerem oder geringerem Maße, *erblicken zu lassen*« (GdW 360; DU 81)⁴.

Es zeigt sich also, daß wir zweierlei »Wissen« haben: Ein abstraktes Wissen, das in Urteilen und Begriffen ausgedrückt werden kann, und ein »Wissen«, das durch eine »unmittelbare Intuition des Gegenstandes in seiner metalogischen Ganzheit und Dichte« gewonnen wird. Dieses »Wissen«, das Frank als »ursprünglich« bezeichnet, ist kein Wissen im üblichen Sinne des Wortes, weil es keinen bestimmten Inhalt hat. Zwischen beiden Weisen des Wissens besteht deshalb auch keine logische Identität, sondern nur eine »metalogische Entsprechung« oder »Ähnlichkeit«. Das ursprüngliche Wissen wird im sekundären, abstrakten Wissen »abgebildet« oder »ausgedrückt«. Was in unserer begrifflichen Sprache vom Gehalt der gegenständlichen Wirklichkeit zum »Ausdruck« kommt, gleicht freilich damit nur dem, was eine Landkarte von einer konkreten Landschaft vermittelt⁵: Es sind »nur einige erkaltete, partielle, nicht vollkommen miteinander verbundene Reste dieser lebendigen Realität«⁶ (GdW 360; DU 80). Anstelle des Begriffs »Sein« verwendet Frank häufig den Begriff »Realität«, um mit ihm die Konkretheit und lebendige Fülle des Seins zu betonen.

Hier ist noch eine mögliche Fehldeutung des als »Überschuß«

⁴ In M. Heideggers Schrift »Der Ursprung des Kunstwerks« macht das philosophische Wort das Wesen des in einem Gemälde van Goghs dargestellten Paar Schuhe sichtbar.

⁵ In GdW (S. 360, Fußnote) merkt Frank an, daß er diesen Vergleich Dewey entlehnt habe, und er verweist auf seinen Aufsatz *Pragmatizm kak gnoseologičeskoe učenie*, In: *Novye idei v filosofii*, No. 7, 1913.

⁶ Vgl. E. Cassirer: Es gibt keine Abbildung, sondern symbolische Vermittlung des Gegenstandes in der Erkenntnis, vgl. *Ph.d.s. Formen III*, S. 3 ff. (Einleitung).

und »Träger« charakterisierten Seins auszuschließen. Der Gebrauch dieser Wörter könnte dazu verleiten, das Sein aus einem »Träger« und von diesem getragenen »Inhalten« *zusammengesetzt* zu denken. Tatsächlich aber ist »das Ursprüngliche hier gerade die metalogische *Einheit* als konkrete, schlechthin unzertrennliche Einheit des Rationalen und Irrationalen«, bzw. der rational bestimmbaren Inhalte als des »Getragenen« und seines »Trägers« (DU 86). Für Frank ist es von ursprünglicher intuitiver Evidenz, daß die rational bestimmbare *Vielheit* des Einzelnen nicht das Letzte sein kann, daß die Realität vielmehr eine kompakte Einheit bildet. Um diese gleichsam »urwüchsige« Einheit der Realität geht es Frank. Zu klären ist, wodurch das viele Einzelne zu dieser Einheit verbunden ist. Das verbindende transrationale Substrat darf gegenüber seinen rationalen qualitativen Komponenten keinesfalls verselbständigt werden; es ist *in* den Inhalten anwesend und zugleich *jenseits* von ihnen. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß die Reflexion sozusagen im nachhinein Träger und Inhalt begrifflich unterscheidet.

Um diesen »Nicht-Inhalt«, der kein qualitativ bestimmbares Etwas ist, zu charakterisieren, verwendet Frank auch den aus der Philosophiegeschichte geläufigen Terminus *materia prima* (DU 84). Mit ihm werden alle irgendwie denkbaren aktuellen inhaltlichen Bestimmungen zurückgewiesen und die Formbarkeit bzw. Potentialität des Seins unterstrichen. Franks Verständnis der Potentialität aber unterscheidet sich von dem des Aristoteles, der jenen Terminus eingeführt hatte. Frank besteht darauf, wie noch auszuführen ist, daß dem Sein zuinnerst gleichsam *Leben* und *Kraft* innewohnen, mit denen die logisch fixierbaren Inhalte »durchtränkt« werden, so daß sie »jene Dichte, Fülle und Tiefe, jene innere Einheit [gewinnen], durch die sie in der Realität selbst den Charakter metalogischer Einheit besitzen«. Damit ist klar, daß der »Träger« des gegenständlichen Seins nicht als *Substanz* im Sinne Spinozas oder Descartes' zu verstehen ist. Denn Substanz ist in deren Verständnis etwas, »das in sich ist und als in sich seiend gedacht wird, ohne zu seinem Sein und seinem Gedachtsein irgendeines anderen zu bedürfen«. Dagegen wendet Frank ein: »*In der Welt gibt es nichts und kann auch nichts gedacht werden, das an sich selber und ohne jeden Zusammenhang mit etwas anderem wäre.* Das Sein ist eine All-Einheit, in der alles Besondere eben nur durch seinen Zusammenhang mit etwas anderem – letzten Endes mit allem anderen – besteht und gedacht werden kann« (DU 85).

Frank ist mit seinem Versuch, das nicht Aussagbare doch auszudrücken an die Grenze der Sprache gestoßen. Er verweist zur Rechtfertigung dieses Versuchs auf Platons λογισμός νόθος aus dem Dialog Timaios (52b): Das heißt, die verwendeten sprachlich-begrifflichen Aussagen sind »illegitime« Formulierungen oder »Bastarde«, die das logisch nicht Aussagbare dennoch zu sagen versuchen. Anschaulich drückt Frank dieses notwendig unbefriedigend bleibende Bemühen mit einem Vergleich aus: So wie wir die Peripherie unseres Blickfeldes nur durch ein gleichsam »schielendes Sehen« erreichen, so ähnlich begegnen wir dem Irrationalen am Rande des Rationalen.

Diese Beschränkung des Erkenntnisvermögens könnte Grund zur Klage sein; doch Frank sieht zuerst das positive Moment: Gerade »das Bewußtsein der Inadäquatheit seines rationalen Wesens« kann den menschlichen Geist bewegen, die »Einseitigkeit alles Rationalen doch immer wieder zu überwinden«. Den eigentlichen Zugang zum Transrationalen eröffnet »die noch nicht rationalisierte Erfahrung« – nicht allein die Begegnung mit dem Kunstwerk, mehr noch die Erfahrung der Gemeinschaft, insbesondere der Liebe.

3. Das Sein ist eines. Es ist unbestimmbar und undenkbar

Unter den transzendentalen Eigenschaften des Seins wird in der aristotelischen und thomistischen Philosophie an erster Stelle seine *innere Einheit* genannt. Auch Frank geht es um die »unzerlegbar ganzheitliche Einheit« des Seins, die zu unterscheiden ist von der logischen Einheit des Allgemeinbegriffs und der summarischen oder quantitativen Einheit einer Menge. Noch weniger hat sie mit gestaltloser Einerleiheit zu tun. Unser abstraktes Denken, welches das Einzelne unter der Form des Allgemeinbegriffs faßt und damit die Realität als komplexes System von Arten und Gattungen begreift, erfaßt zwar durchaus etwas objektiv Gültiges; in gewisser Hinsicht hat auch der »logische Realismus« Recht, wenn er behauptet, daß die Logik es mit einer eigenen Kategorie objektiver *Gegenstände* zu tun hat. Doch die Einheit des Seins selber ist etwas ganz anderes als das »Netz« unserer abstrakten Begriffe, mit dem wir uns ihrer zu bemächtigen versuchen. Die Beziehungen partieller Identität und Differenz sind auf den »eminenten Gehalt« der Realität nicht anwendbar.

In ihrer »unzerlegbaren Ganzheitlichkeit« ist die Realität »im-

mer etwas Einzigartiges«. Die hier sich ergebende Folgerung ist für Frank besonders bedeutsam: Denn diese Einzigartigkeit gilt ebenso von jedem besonderen Ausschnitt der Realität, der immer zugleich rational und transrational ist (DU 88 f.). In der konkreten Realität »gibt es schlechthin keinen Plural«; einen solchen gibt es nur in der »abgeleiteten äußeren Schicht oder Gestalt der Realität, die dem Prinzip der Bestimmtheit in ihr entspricht, d. h. dem, was in einem Begriffssystem abstrakt gewußt werden kann. Jenseits dieser Grenzen, d. h. auf die Realität in ihrer konkreten Fülle ist der Plural schlechthin unanwendbar« (DU 90; Übersetzung geändert).

Diese Feststellung bestätigt nochmals, daß es keine objektive Erkenntnis des Seins gibt. Denn, wo es keine Mehrzahl von Inhalten gibt, ist kein Seiendes als solches nur der besondere »Fall« eines Gesetzes oder eines es umfassenden Ganzen. Vielmehr existiert jedes »in der Einzahl, als etwas einziges« und bleibt, weil es als einzelnes in Allgemeinbegriffen nicht adäquat zu fassen ist, unbegreiflich, – denn begreifbar ist, was sich wiederholt. Bei der Unterordnung unter Allgemeinbegriffe wird gerade die *einmalige Fülle* des Gegebenen in ihrer Konkretheit ignoriert. Frank gelingt es zu zeigen, daß die Zuwendung, welche die Einzigartigkeit eines Geschehens erfaßt, keine nur die Oberfläche berührende emotionale subjektive Reaktion ist, sondern gerade erfahren läßt, was das Gegebene *ist*: Wenn ein geliebter Mensch stirbt, so wird dieser Todesfall nicht als Fall eines Allgemeinen adäquat verstanden; allein die »liebende« *individuelle* Betrachtung kann das Sein dieses Geschehens in seiner konkreten Ganzheit erfassen (DU 91).

Die immer neu wirksame Neigung, das Sein für etwas Gegenständliches, Meß- und Wägbares zu halten, steht dem philosophischen Verstehen – und das heißt für Frank: dem ganzheitlichen Verstehen – im Wege. Um dieses Verstehen zu erreichen, das Einzigartige wahrzunehmen und nicht nur den Fall zu sehen, – im aufmerksamen Leben nicht weniger als in der Philosophie – bedarf es einer besonderen Einstellung: der Einstellung der Liebe, die auf die »konkrete Totalität der Realität gerichtet« ist.

Das ganzheitliche Sein ist zwar, wie gezeigt, keine Systemeinheit. Aber, so könnte gefragt werden, ist es nicht doch »Etwas« und insofern mit sich *identisch*? Ist es denn ausgeschlossen, das Sein, einem Gemälde vergleichbar, als ganzheitliche Einheit zu denken, die mehr ist als die bloße Gesamtheit aller Teilinhalte? Frank verneint diese Fragen: Das all-eine Sein kann nicht als mit sich identisch

und insofern als »bestimmt« aufgefaßt werden. Denn alles Identische ist eine abgeschlossene Einheit, die *eo ipso* von etwas anderem unterschieden gedacht wird. Frank zieht daraus die naheliegende Folgerung: Weil *denken* bedeutet, »etwas als überzeitlich-identische Einheit, als Bestimmtes, als unveränderliches ›So etwas‹ zu haben«, kann die metalogische Einheit des Seins nicht gedanklich erfaßt oder umfaßt werden. Sie ist größer als jede bestimmte Größe, wie groß diese auch gedacht würde (schon hier sei gesagt, daß Franks Überlegungen auf das »Maximum« des Nikolaus von Kues verweisen, das, weil es das Größtmögliche ist, auch das »Minimum« einschließt und so jede »Bestimmung« sprengt) (DU 95). Das Sein schließt alles Bestimmte und alle Bestimmungen in sich ein – eben damit aber auch das *Prinzip* des Bestimmens selber. Weil jeder Unterschied in ihm inbegriffen ist, ist auch der Unterschied zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit inbegriffen. Dadurch erweist sich das Sein als »wahrhaft konkret«; denn »konkret ist die Realität, sofern sie *lebendig* und ein Ganzes ist, das *nicht vollendet* ist, das *nicht umgriffen* werden kann, das die Grenzen alles Bestimmten und insofern Erstarrten und Verknöcherten ständig überschreitet« (DU 95 f., Übersetzung geändert). Sie ist lebendig, weil sie von *innen* her jede Begrenztheit sprengt.

Als jede Begrenzung überschreitend und als allumfassendes Ganzes ist das Sein folglich »immer mehr und anderes als alles, was gedacht werden kann. Ja mehr noch: Es ist mehr und anderes als alles, was es gleichsam in fertiger und vollendeter Gestalt schon ist. Es ist die Realität als seiende Möglichkeit auch dessen, was sie nicht ist«. In dieser Eigenschaft ist die Realität nicht nur in Begriffen nicht zu fassen, sondern auch der gegenständlichen Anschauung unzugänglich. »Sie kann nicht erschaut, sondern nur erlebt werden« (DU 96; Frank nimmt die Einsicht seiner frühen Auseinandersetzung mit Fichte wieder auf; zugleich wird der Einfluß der Cusanischen Ontologie des Seins als des *posse ipsum* sichtbar).

Damit ist die unerschöpfliche und unüberblickbare dem Sein wesensmäßig eigene Dynamik, die auch das Noch-Nicht umfaßt, als der eigentliche Grund genannt, der es »unergründlich« sein läßt. Dieses Sein durchdringt jeden, auch den winzigsten Ausschnitt und erfüllt ihn mit unbegreiflichen »Seinsmöglichkeiten«. In jedem Seinspunkt fließt die »Überfülle« des Seins über »die Grenzen alles Vollendeten und Bestimmten« hinaus.

4. Das Sein ist schöpferisches Können

Das Sein ist von überbordender Fülle; in ihm sind auf transrationale Weise *Werden* und ewige *Vollkommenheit* vereint. Das *lebendige Können* als Einheit von passiver und aktiver Potentialität bildet den Kern der Frankschen Ontologie und ist grundlegend für das Verständnis des religionsphilosophisch höchst wichtigen und zugleich problembehafteten Begriffs der Schöpfung. In diesen Überlegungen, die in *Der Gegenstand des Wissens*, in *Das Unergründliche* und in *Die Realität und der Mensch* einen Angelpunkt bilden, zeigt sich besonders der Einfluß des Nikolaus von Kues. Frank nimmt damit auch eine von russischen Philosophen wie N. Berdjajew und L. Schestow eindringlich (freilich ohne Verständnis für die ontologische Systematik) vertretene Intention auf.

Es empfiehlt sich, an dieser Stelle kurz auf die Zeitanalyse einzugehen, in der Frank sich mit Paul Natorps Auffassung auseinandersetzt, die Zeit entspreche dem Nacheinander der Ordnungszahlen. Frank kann zeigen, daß diese am mathematischen Zeitbegriff orientierte Lösung ungenügend ist. Das Werden als Wechsel der Momente in der Zeit, entgegnet Frank, ist von der Einheit des *überzeitlich Ganzen* durchdrungen und kann deshalb ohne sie nicht verstanden werden. Deshalb sind »Zahl und Zeit nicht voneinander abzuleiten, sondern beide sind von etwas noch Ursprünglicherem abgeleitet«.

Seine eigene Auffassung findet Frank bei Henri Bergson beispielhaft durchgeführt: Die Zeit ist »nicht die Ablösung des einen durch ein anderes, keine Reihe einzelner, in sich geschlossener Momente, sondern reine *Dauer*, die ein Element des Schaffens, des Neuen, der Entwicklung enthält (und sich damit von der Unbeweglichkeit des Zeitlosen unterscheidet) und zugleich die unmittelbare Einheit, wechselseitige Durchdringung und Kompaktheit ihres Flusses ist« (GdW 391).⁷

Frank erkennt an, daß Bergsons Theorie gegenüber Natorps Auffassung einen Fortschritt darstellt, dennoch bleibt auch sie einseitig, weil sie den metaphysischen Aspekt der Zeit verkennt. Bergson kann deshalb die widersprüchlichen Aussagen nicht auf ihren Grund zurückführen: Einerseits erkennt er, daß die Zeit ein »leben-

⁷ Frank bestätigt, daß diese Zeitauffassung im wesentlichen schon bei Plotin (Ennead., IV, 4, 6–8) und in der Neuzeit bei Jacobi und »teilweise auch Goethe« anzutreffen ist (ebd.).

diger Strom des *Werdens*, des Schaffens, des Entstehens von *Neuem*« ist. Zugleich aber sagt er von der Zeit, daß sie »ein unteilbares oder kontinuierliches Ganzes« sei. Diese Aussagen, so richtig sie je für sich sind, setzen aber, wendet Frank ein, eine *Einheit* voraus. Erst sie macht es denkbar, daß der Dauer »nicht nur das Moment des Werdens, der Entwicklung, des Schaffens zukommt, sondern gleichermaßen das Moment der Konstanz, also der Überzeitlichkeit«. Die beiden von Bergson erkannten Momente der Zeit – das des schöpferischen Werdens und das der Kontinuität – können ihr gemeinsam nur zukommen, weil die Zeit in der *Ewigkeit* gründet (GdW 393).

Gerade die Nähe, in der Bergsons Denken zu seinem eigenen steht, veranlaßt Frank, scharf zu widersprechen, wo er einen Fehler in dessen Auffassung erkennt. Die Vernachlässigung des ontologischen Aspekts, bemerkt Frank, ist mit Bergsons »größtem und gefährlichstem Irrtum« verbunden, der methodischer Art ist und darin besteht, *Erlebnis* und *Intuition* zu verwechseln. Bergson habe deshalb, was er mit seiner philosophischen Zeitanalyse eigentlich intendierte, nicht angemessen zum Ausdruck bringen können. Denn das sei »nicht die ›erlebte Zeit‹, nicht die Zeit als Prozeß, nicht einmal die Zeit als reine Dauer gewesen, sondern die Zeit, wie sie in der Intuition gegeben ist – die Zeit, die unmittelbar in der *Überzeitlichkeit* zu sehen ist, das Werden und die Dauer in unlösbarer Einheit mit der überzeitlichen Einheit selbst, gleichsam in ihrem Schoße«. Die überzeitliche Einheit ist eben die *Einheit* von Werden oder Dauer und von ruhiger Unbeweglichkeit; sie ist nicht in höherem Maße das eine oder das andere. »Die Wahrheit von Bergsons Lehre liegt nicht darin, daß die ›reine Dauer‹ das Absolute ist, sondern nur darin, daß das Absolute keine reine Unbeweglichkeit ist, daß ihm das ureigene Moment der Dynamik oder des Schaffens zukommt. Das Absolute ist lebendige Einheit oder einheitliches Leben« (GdW 394).

Ob Bergson seine ursprüngliche Einsicht in das Wesen der Zeit tatsächlich verfehlt hat, soll hier nicht diskutiert werden. Wichtiger ist die Feststellung, daß in den (nur kurz zusammengefaßten) Einwänden, die Frank gegen ihn erhebt, seine eigene Auffassung von der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen zum Ausdruck kommt. Sie geht auf Plotin zurück und folgt in ihrer Durchführung der Cusanischen Methode der *coincidentia oppositorum*. Frank zeigt, daß begriffliches Denken die *coincidentia* auflöst und das Geeinte, aber nicht Vermischte, in seiner Widersprüchlichkeit nebeneinander stellt. Dagegen ist »die All-Einheit als solche die Einheit von Ruhe

und Bewegung oder von Ewigkeit (Einheit) und Leben (Schaffen) – eine solche Einheit, in der diese beiden Momente einander vollständig durchdringen und nicht als zwei einzelne Momente existieren. Sofern jedoch die All-Einheit unter der Form der Bestimmtheit betrachtet wird – oder sofern sie als abgeleiteter Ausdruck, dem Prinzip der reinen (abstrakten) Einheit unterworfen erscheint –, wird sie notwendig in eine Reihe von Einzelgliedern aufgesplittet, in eine Reihe, die zugleich das Moment der *Fortsetzung* oder *Bewegung* voraussetzt. Ebenso wird dieses Moment der Bewegung oder des Werdens, das isoliert betrachtet (das heißt gedacht) ist, zur Zeit, das heißt zum Übergang *von* einem *zum* anderen oder zum Prozeß des Wechsels. Deshalb hat die Seinssphäre, die dem begrifflichen Wissen entspricht und dem Gesetz der Bestimmtheit unterliegt, notwendig zwei korrelative Formen – die zeitlose Vielheit und die zeitliche Abfolge« (GdW 396–398).

Daß es wirkliches Werden von *Neuem* gibt, daß also das Sein kein »konservatives System« ist, in dem immer nur das Bisherige sich fortsetzt, ist unleugbar. Das bereits erwähnte »Über-den-Rand-Fließen« ist dem Sein wesentlich und hat zur Voraussetzung, daß es auch Unfertiges enthält, das dazu tendiert, sich zu vollenden (DU 101 f.). Das heißt, »daß alles Seiende immer *mehr und anderes ist, als alles, was es in fertiger und abgeschlossener Gestalt ist*« (DU 104). Echtes Werden setzt Potentialität, Können voraus. *Möglichkeit* ist für Frank deshalb keine bloße Reflexionskategorie. Wenn das Neue nicht die bloße Fortsetzung des Alten ist, kann es nur aus dem transfiniten Wesen der Realität selber hervorgehen: Diese ist auch Seinkönnen. Das Neue entsteht also *weder* »aus sich selbst« *noch* ist es grundlos. Es entsteht aus der »unbestimmten und unbestimmbaren Potentialität« (ebd.). Diese kommt freilich nur dem Sein als All-Einheit zu. Zwar geht das Neue nicht unmittelbar aus der universalen Potentialität hervor, sondern aus der spezifizierten Potentialität eines bestimmten Seienden. Dieses aber kann als Ursache wirken, weil es nicht restlos bestimmt, sondern »in der universalen Potentialität als solcher wurzelt«. Die im konkreten Seienden liegende Wirkkraft ist damit zu einem gewissen – im voraus nicht bekannten – Grade eingeschränkt, so daß nicht alles aus allem werden kann.

Es ist darum unmöglich, alle Gründe zu kennen, die zur restlosen Erklärung eines neu entstandenen Phänomens erforderlich sind – und zwar nicht nur, weil wir die zu berücksichtigenden Bedingungen nicht alle kennen können, sondern »weil alles konkret Seien-

de aus dem Schoß der *an sich unbestimmten* und gerade deshalb rational unbestimmbaren Potentialität des Seins entsteht« (DU 106).

Das Nicht-Wirkliche, aber Mögliche, ist noch ganz unbestimmt. Ihm steht es noch bevor, sich zu verwirklichen und so zu bestimmen. In der Möglichkeit zu werden oder sich zu verändern, die allem konkret Realen zukommt, sieht Frank das Element der *Freiheit* »im allgemeinsten Sinn«. Damit das Neue aus an sich seiender Unbestimmtheit hervorgehen kann, ist »eine dynamische Kraft« erforderlich, die dem Formlosen selbst eignet. Das noch Unbestimmte ist also nicht nur passiv. Es ähnelt vielmehr einem »chaotischen Wogen« und entspricht dem, was Jakob Böhme den »Ungrund« oder die »Begierde« genannt hatte. Ihr steht die *potentia activa* als Gestaltungskraft oder Arbeit des Bestimmens gegenüber, die aus dem unbestimmten Stoff selbst hervorgeht. Es gibt also die »Dynamik der Ungeordnetheit« und die »Dynamik des Bestimmens«. In dieser »untrennbaren Zwei-Einheit« sieht Frank das »Wesen der Potentialität als ursprünglicher Freiheit« (DU 109).

Notwendigkeit kommt nur dem zu, was bestimmt und »*ein solches*« ist. »Notwendigkeit läuft letztlich auf das einfache »*so ist es*« hinaus«. »Sofern aber das Sein Potentialität d. h. schöpferisches *Können eines sich* in den Tiefen der Unbestimmtheit *vollziehenden Bestimmens* ist, ist es eben ursprüngliche Freiheit«. Sofern das Sein mit der Potenz zum Werden auch den Drang zur Gestaltung, Vollendung und Verwirklichung besitzt, kann es »als Ganzes nur als transrationale Einheit von Rationalität und Irrationalität, d. h. von Notwendigkeit und Freiheit verstanden werden« (DU 109)⁸.

Die fundamentale Erfahrung des unaufhörlichen Werdens und sich Veränderns kann uns schauern lassen, weil wir uns nicht verbergen können, daß alles um uns »nur wird und vergeht, aber niemals wahrhaft *ist*«. Mehrmals hat Frank dieses Wort Platons aus dem Timaios⁹ zitiert. Diese Erfahrung kann aber auch zu Staunen und

⁸ Auch Béla Weissmahr vertritt das Einssein von *potentia passiva* und *activa*: »Weil das endliche Seiende das, was es werden kann, aufgrund seines Seins antizipiert, ist es als Seiendes dem Vermögen nach niemals bloß passive, sondern immer auch aktive Potentialität. Rein passives Vermögen ist ein Abstraktum, das es in der Wirklichkeit nicht geben kann. [...] Der letzte Grund dafür, daß jedes Seiende immer mehr ist als es statisch gesehen ist, liegt in der grundsätzlichen Bezogenheit jedes Seienden zu jedem anderen, derzufolge nichts in der Wirklichkeit isoliert besteht«. In: *Ontologie*. Stuttgart 21991, Nr. 292.

⁹ Platon: γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὁντως δὲ οὐδέποτε ὄν (Timaios, 28a).

Bewunderung Anlaß geben. Die lebendige Dynamik des Seins, die wir überall als »über den Rand Fließen« wahrnehmen, kann uns auch die Ewigkeit in der Zeit nahebringen. Franks Bemerkung hierzu erinnert an Jakob Böhme: »Die ›Welterschaffung‹, die ein schlechthin unergründliches Geheimnis ist«, findet in der »ewig schöpferischen Unruhe des Werdens ihr, wenngleich kümmerliches, Abbild« (DU 100; vgl. GdW 396).

5. Das Sein ist Leben und Geist

Zu Franks Verständnis des Seins als dynamische Kraft und schöpferisches Wirken hat Fichtes Philosophie der Tathandlung zweifellos maßgebliche Anstöße gegeben. Die Denker, mit denen Frank sich in der Folge auseinandersetzt, haben dieses Seinsverständnis vertieft: Hervorzuheben sind Plotin mit seinen Reflexionen über zeitliches Werden und Ewigkeit, Bergson mit der Philosophie des schöpferischen *élan vital* (ungeachtet der Kritik, mit der Frank Bergsons Begründung beurteilt) und in besonderer Weise Nikolaus von Kues mit seiner Lehre von Gott als schöpferisches »Können-Selbst« – »*posse ipsum*«.

Franks Auffassung von der metalogischen Einheit von Werden und Sein unterscheidet sich von zwei in der Geschichte der Philosophie anzutreffenden Positionen: In der ersten (aristotelischen) wird das Sein als *actus purus* im Sinne vollendeter Aktualität verstanden, in der alle Möglichkeiten restlos realisiert sind und die deshalb die Bedingung jeglichen Werdens zum Vollkommenen ist. Für die zweite Richtung (in der Neuzeit vertreten von M. Scheler, in gewisser Hinsicht von H. Bergson, in neuester Zeit von E. Bloch) ist die Realität *selber* im Werden begriffen und zwar in der Weise einer »Evolution«, in der sie aus einem keimhaften Ursprung sich immer weiter vervollständigt.

Frank versucht die Einseitigkeiten beider Positionen zu überwinden. Gegen die erste Position wendet er ein (übereinstimmend mit N. Berdjajew), daß das Sein, in dem alle Möglichkeiten erschöpft sind, tot und starr wäre. Es bliebe unverständlich, wie »das Moment des Schöpferischen, des Lebens, der Aktivität [...] eine nur abgeleitete Äußerung eines anderen, fertigen, vollendeten, unbeweglich-ewigen Seins« sein kann. Es muß im Gegenteil als »ebenso primär-ursprünglich wie das Moment der vollendeten Aktualität« gedacht

werden (RM 220). Die Vollendung muß mit dem Werden und Wirken metalogisch *eins* sein. Dasselbe gilt auch für die zweite Position. Es wäre verfehlt anzunehmen, die Realität befände sich in einem »stufenförmigen« Wachsen, in dem nacheinander verschiedene Stadien durchlaufen würden bis hin zur Vollendung. Das *Noch-Nicht*, verstanden als permanenter, unaufhörlich zu überwindender Mangel, wäre in dieser Auffassung ein Merkmal der Realität als solcher und nicht nur unserer beschränkten Welterfahrung. Dagegen erklärt Frank: Die Kreativität des Seins »setzt kein endliches Ziel *außerhalb ihrer selbst* voraus, das durch sie verwirklicht würde und das vor seiner Verwirklichung nicht existierte. Im Gegenteil, das Ziel ist mit seinem Schöpfer identisch, das Ende mit dem Anfang«. Darum ist die Unterscheidung eines Schöpfersubjekts und einer von ihm ausgehenden schöpferischen Aktivität, deren Ergebnis die Welt ist, auf das metalogische Wesen der Realität nicht anwendbar. Die Realität ist nicht nur in dem Sinne kreativ, daß sie von ihr Unterschiedenes hervorbringt; »ihre primäre Kreativität besteht darin, daß sie *sich selbst schafft*, daß sie nichts anderes *ist* als Kreativität«¹⁰ (RM 221; zu Franks Verständnis der Schöpfung vgl. Kapitel XIV, 3).

Übereinstimmend mit Nikolaus von Kues versteht Frank die Realität weder als reine Aktualität im Unterschied zur Potentialität noch als reine Potentialität: »Sie ist das eine und das andere in ihrer unzertrennlichen Einheit«. In diesem Sinne ist die Realität »*ewiges Leben*«, das »von Anfang und sogleich die ganze Fülle dessen in sich hat, was es aktiv in sich verwirklicht«. Von nichts anderem bestimmt ist sie selber absolute Spontaneität, die mit der Notwendigkeit eins ist. *Leben* ist der von Frank bevorzugte Begriff für die Realität in ihrer Fülle; der emphatische Klang, der diesem Begriff eigen ist, weist darauf hin, daß es nicht abgeleitet, sondern selber tiefster Ursprung ist. Gerade der Begriff *Leben* läßt verstehen, daß die Realität als All-Einheit *konkret* ist und doch nicht faktisch fertig vor uns liegt, sondern sich selbst setzt und begründet. Das mit ihm Gemeinte auszusagen, ist auch der Begriff *Geist* geeignet. Das schöpferische Wirken ist nicht als eine seiner Eigenschaften anzusehen, so daß es irgendwie real von ihm unterscheiden wäre, sondern ist es selbst. Die Begriffe

¹⁰ Frank findet diese These auch durch Hegel bestätigt (RM 221). Im russischen Text heißt es irrig »theologisch« statt »teleologisch«. G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, 2. Teil, 2. Abschnitt, 3. Kapitel, C: »Die Teleologie« (Werke Bd. 6, Frankfurt 1969, S. 454).

Leben und Geist sind auch geeignet, auf das »objektiv« Gültige und Wertvolle aufmerksam zu machen, durch das die Realität der letzte tragende Grund alles Begrenzten ist, sei es unseres Selbsteins, sei es einer partikulären Erkenntnis, einer inneren Erfahrung oder eines Dinghaften (vgl. RM 221–225; DU 332, 335).

Die auf das Sein angewendeten Begriffe – in *Das Unergründliche* tritt noch der (platonische) Begriff *Licht* hinzu – entstammen (wie alle unsere Begriffe) der veränderlichen und beschränkten inneren Erfahrung. Sie sind an diese Erfahrung rückgebunden und können deshalb nicht univok auf die Realität in ihrer Ganzheit und Fülle übertragen werden. Gefordert ist hier ein *analoges* Denken, das neben der Angemessenheit auch die Unangemessenheit der Begriffe beachtet (vgl. RM 218; DU 334)¹¹.

¹¹ Zum Begriff der Analogie s. Kapitel XI, 2.