

## I. ИССЛЕДОВАНИЯ

---

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2021-10-2-360-397>

### CONRAD-MARTIUS: SEIN, WESEN, EXISTENZ. IN AUSEINANDersetzung MIT DER ONTOLOGIE UND METAPHYSIK ARISTOTELES', THOMAS VON AQUINS UND HUSSERLS

*IRENE BREUER*

PhD in Philosophy, Architect.  
University of Wuppertal, Faculty of Humanities and Cultural Studies.  
42119 Wuppertal, Germany.  
E-mail: [ibreuer@hotmail.com](mailto:ibreuer@hotmail.com)

CONRAD-MARTIUS: BEING, ESSENCE, EXISTENCE.  
IN DISCUSSION WITH ARISTOTLE'S, AQUINAS' AND  
HUSSERL'S ONTOLOGIES AND METAPHYSICS

The article deals with Conrad-Martius' conception of being and existence and explores it by contrasting it with the conceptions of Aristotle, Aquinas and Husserl within the framework of their respective ontologies and metaphysics. The article delves into the problems of both the hypostatization and the origin of being in particular. I claim that the hypostatization of being does not concern the *Sachverhalt*, as Jean Wahl claims, but the noema itself insofar as intentionality transcends what is constituted by consciousness and grasps the essence of the substance itself, whose existence is not absolutely but hypothetically posited. I will further show that even though Conrad-Martius rejects the transcendental reduction, she accepts the eidetic reduction and the positing of a sphere of original and given facts, which are not only absolutely given to consciousness, but also self-grounded and self-sustained. Conrad-Martius' research traces the origin of these back to a transphysical realm, thus revealing the grounds for the Husserlian sphere of primal facts, which itself remains beyond the reach of phenomenological reflection. Hence Conrad-Martius' and Husserl's investigations encounter and complement each other at the point where the real bursts into reality and becomes available to consciousness. These reflections are organized as follows: The first part presents Conrad-Martius' conception of a real-ontological phenomenology in order to examine her criticism of Husserl's transcendental reduction. The

© IRENE BREUER, 2021

second part deals with her real-ontological conception of the essence of reality or the “real-reality” and its hypothetically posed existence. The third part concerns the conceptions of being, *analogia essendi* and categorial being with recourse to Aristotle, Aquinas and Husserl and sets these in relation to Conrad-Martius’ own conception. The fourth part deals with her own understanding of the *analogia essendi* and of real being in order to shed light on the claim concerning the hypostatization of being. The fifth part explores Husserl’s positing of a sphere of primal facticity, Conrad-Martius’ conception of a real entity and its origin in a transphysical realm. The article finally summarizes the main results of these reflections.

*Keywords:* being, essence, existence, reality, ontology, metaphysics, Conrad-Martius, Aristotle, Aquinas, Husserl.

## КОНРАД-МАРТИУС: БЫТИЕ, СУЩНОСТЬ, СУЩЕСТВОВАНИЕ. В РАЗМЕЖЕВАНИИ С ОНТОЛОГИЕЙ И МЕТАФИЗИКОЙ АРИСТОТЕЛЯ, ФОМЫ АКВИНСКОГО И ГУССЕРЛЯ

ИРЕНА БРОЙЕР

Доктор философии, архитектор.

Бергский университет Вупперталя, факультет гуманитарных наук и культурологии.  
421119 Вупперталя, Германия.

E-mail: [ibreuer@hotmail.com](mailto:ibreuer@hotmail.com)

В статье рассматривается концепция бытия и существования, разработанная Х. Конрад-Мартиус, а также выявляются отличия этой концепции от концепций Аристотеля, Фомы Аквинского и Гуссерля в рамках соответствующих онтологий. Особо в исследовании делается акцент как на проблеме гипостазирования, так и, в частности, на проблеме источника бытия. Я утверждаю, что гипостазирование бытия касается не положения дел (*Sachverhalt*), как считает Жан Валь, но самой ноэмы, в той мере, в какой интенциональность трансцендирует то, что конституировано сознанием, и схватывает саму сущность субстанции, существование которой положено не абсолютно, а гипотетически. В дальнейшем я показываю, что даже несмотря на то, что Конрад-Мартиус отвергает трансцендентальную редукцию, она принимает эйдетическую редукцию и полагание сферы изначального и данных фактов, которые не только абсолютно даны сознанию, но также и обоснованы посредством самих себя. Проводимое Конрад-Мартиус исследование прослеживает их источник вплоть до трансфизической области, открывая тем самым основания гуссерлевской сферы первичных фактов, которая сама остается за пределами доступа феноменологической рефлексии. Стало быть, исследования Конрад-Мартиус и Гуссерля сталкиваются друг с другом и дополняют друг друга в той точке, где реальное врывается в реальность и становится доступным для сознания. Эти размышления организованы следующим образом. Первая часть представляет созданную Конрад-Мартиус концепцию реально-онтологической феноменологии для того, чтобы оценить ее критику трансцендентальной редукции Гуссерля. Вторая часть имеет дело с ее реально-онтологической концепцией сущности реальности, или «реальной-реальностью» и ее гипотетически положенного существования. В третьей части рассматриваются концепции бытия, *analogia essendi* и категориального бытия с отсылкой к Аристотелю, Фоме Аквинскому и Гуссерлю, при сопоставлении этих концепций с собственной концепцией Конрад-Мартиус. В четвертой части речь идет о ее собственном понимании *analogia essendi* и реального бытия, чтобы прояснить утверждение, касающееся гипостазирова-

ния бытия. Пятая часть рассматривает полагание сферы первичных фактов у Гуссерля, концепцию реальной сущности Конрад-Мартиус и ее источника в трансфизической области. В заключении в статье обобщаются главные результаты этих размышлений.

*Ключевые слова:* бытие, сущность, существование, реальность, онтология, метафизика, Конрад-Мартиус, Фома Аквинский, Гуссерль.

## 1. EINLEITUNG

In ihrer Bestrebung, eine „realontologische Architektonik“ aufzustellen, versieht Hedwig Conrad-Martius die Phänomenologie Husserls mit einem ontischen Unterbau, der die aristotelische Ontologie wiederaufnimmt. Conrad-Martius versucht zu zeigen, dass die Welt ein „reales Sein“ bzw. einen Kern von Selbstheit in sich birgt. Ihre Untersuchungen zielen auf die erkenntnistheoretische Frage ab, ob dem Phänomen überhaupt eine bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit entspricht. Um die ontologische Frage über das Wesen der Realität zu untersuchen, d.h. die „Wesensfrage nach dem realen Sein als solchem, im speziellen der Natur“ (Conrad-Martius, 1965c, 396), unternimmt sie eine Untersuchung nicht nur über die „Wirklichkeit als einen noematischen Bestand“, sondern auch über die „bewußtseinstranszendente Wirklichkeit des noematischen Wirklichkeitsmomentes“. Diese letzte Sphäre ist die „wirkliche Wirklichkeit“, deren Sein im Unterschied zu ihrem Wesen „niemals evident erkannt“ werden kann (Conrad-Martius, 1965c, 397), sich dennoch in einem Urteil ausdrücken lässt.

Conrad-Martius entfernt sich jedoch von Husserl, indem sie den für Husserl „formalen“ Sachverhalt als ein ontologisch artikuliertes Gegenständliches versteht, so Jean Wahl (Wahl, 1958, 18). Das Problem für Wahl liegt darin, dass damit das „ist“ des Urteils in den Sachverhalt hineinprojiziert wird. Laut dieser Kritik habe Conrad-Martius das Sein in einer Rückwendung zum aristotelischen Substanzbegriff vergegenständlicht. Die nun folgenden Überlegungen werden aber ergeben, dass die Hypostasierung nicht mit dem Sachverhalt, sondern mit dem Gegenstand der Anschauung, dem Noema selbst, zusammenhängt. Diese Deutung lässt sich an Conrad-Martius' eigener Auffassung der Intentionalität begründen: Die Intentionalität überschreitet die Grenzen der vom Bewusstsein konstituierten Gegenstände und erfasst die Beschaffenheit bzw. das Wesen der bewusstseinstranszendierenden Substanz selbst. Allerdings muss hier in Betracht gezogen werden, dass es sich um eine auf Aristoteles zurückgehende hypothetische Seinssetzung handelt, die keinen Aufschluss über die tatsächliche Existenz, d.h. die Faktizität selbst, dieser Realität gibt. Diese Auffassung teilt sie mit der Phänomenologie Husserls.

Ein weiteres Problem betrifft den Seinsursprung: Er ist mit einem Paradoxon behaftet, insofern diese hyletische Substantialität nicht nur Grund und Boden ihrer selbst, sondern ebenso ein Getragenes ist. In diesem ursprünglichen Bereich fallen beide Momente zusammen, insofern alles Bestehende sich selbst in zweifacher Weise vorgegeben ist, u.zw. als sich-selbst begründetes und sich-selbst-tragendes Sein. Dafür nimmt Conrad-Martius in ihren realontologischen Untersuchungen eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Formen des Seins vor, die wesentliche Elemente der Ontologie im Sinne Aristoteles' und Thomas von Aquins in einer eigentümlichen Wende übernimmt. Mit dem Anspruch, die Realität als solche zu erfassen, geht Conrad-Martius davon aus, dass das Seiende in verschiedenen Seinsstufen auftritt, die analog ausgesagt werden können. Damit setzt die Philosophin sich zum Ziel, „die Faktizität des realen Seins und seiner Gestaltungen“ als das „seinsmäßig in sich selber Stehende und damit sich selber Begründende“ (Conrad-Martius, 1963a, 83) herauszustellen. Es handelt sich darum, das Erscheinen des jeweils Erscheinenden durch sich selbst ankommen zu lassen, u.zw. ohne die bzw. vor den Bedingungen, die ein transzendentes Subjekt ihnen auferlegen sollte. Diese Untersuchungen können mit den Bestrebungen des späten Husserl parallelisiert werden: In Forschungstexten aus den dreißiger Jahren deckt Husserl eine letzt-ursprüngliche Sphäre der Urfaktizität auf, die aus den absolut-gegebenen Urtatsachen Welthabe, Leiblichkeit, Intersubjektivität und Geschichtlichkeit besteht und auf der Urhyle als Urfaktum des Erscheinens beruht, wobei Sein und Sinn dieser Urtatsachen als ursprüngliche Vorgegebenheiten dem Bewusstsein vorgegeben sind.

Dieser Beitrag setzt sich zum Ziel, die erwähnten Problemstellungen zu behandeln. Dafür gehe ich zunächst auf die Auffassung von Conrad-Martius hinsichtlich einer ontologischen Phänomenologie ein, um ihr eigenes Verständnis der transzendentalen Reduktion zu beleuchten und die Rechtfertigung ihrer Kritik an der Phänomenologie Husserls zu prüfen. Anschließend befaße ich mich mit Conrad-Martius' Herausstellung des bewusstseinsunabhängigen „Wesen[s] von Realität“ bzw. der „wirkliche[n] Wirklichkeit“, wofür die Philosophin in ihrer Realontologie zur hypothetischen Seinssetzung der Welt recurriert. Im dritten Teil geht es um die Frage nach dem Sein und seinen analogen Formen bei Aristoteles, Thomas von Aquin und Husserl, insofern Conrad-Martius' eigene Seinskonzeption einen starken Bezug zu ihnen aufweist. Der vierte Teil behandelt Conrad-Martius' eigene Auffassung der *analogia essendi*, die das kategoriale oder prädikative Sein und seinen Träger betrifft, und ihre Auffassung bezüglich des realen Seins, das für Conrad-Martius das „Urproblem der Ontologie“ darstellt. Es wird hier geprüft, in welchem Sinn von Hypostasierung des Seins die Rede sein kann. In einem fünften Schritt wird in die Realentitäten als selbst-

begründete und selbsttragende Seiende eingegangen, um das bewusstseinsunabhängige *Hypokeimenon* als ihren faktischen Träger zu beleuchten. Es wird sich zeigen, dass dieser ursprünglich aristotelische Hylebegriff als ein Urfaktum im Husserl'schen Sinne verstanden werden kann. Diese absolut gegebenen Urfakta im Sinne Husserls werden im letzten Teil aufgegriffen, um sie in Bezug zu Conrad-Martius' Auffassung eines transphysischen Bereichs, worin die materielle Welt entsteht, zu setzen. Dabei wird sich zeigen, dass sich beide Untersuchungen ergänzen, insofern Conrad-Martius' Zugang die Einbruchsstelle der Welt in die Wirklichkeit aufdeckt. Dadurch macht sie nicht nur das Reale für die transzendente Apperzeption verfügbar, sondern auch das für die Phänomenologie reflektiv nicht weiter Hinterfragbare und Absolute. Zum Schluss fasse ich die Hauptergebnisse der Überlegungen kurz zusammen.

## 2. CONRAD-MARTIUS: DIE ONTOLOGISCHE PHÄNOMENOLOGIE — DIE KRITIK DER PHÄNOMENOLOGISCHEN REDUKTION

Conrad-Martius' Philosophieren widmet sich intensiv der Thematik der „Wesensfrage nach dem realen Sein als solchem“ (Conrad-Martius, 1965c, 396). Dafür hält sie sich im Rahmen der Husserl'schen Wesensforschung und der sie ermöglichenden Methode der Epoché: „Es gilt das eigne Wesen der ontischen Grundstrukturen zu finden [...] die letzten Seinsgrundlagen im Sinne des immanenten Gegebenheitsfundamentes selbst“ (Conrad-Martius, 1921, 5 ff.). Diese Suche erfolgt zunächst unabhängig von der Frage nach der Faktizität dieser Grundstrukturen. Conrad-Martius lehnt aber die transzendente Reduktion mit der Begründung ab, dass diese die „letztkonstituierenden Ursprungsgründe“ nicht in „wesensgegründeter Objektivität“ (Conrad-Martius, 1921, 395), sondern in der „absoluten Subjektivität“ (Conrad-Martius, 1921, 394) verorte. In ihrer Kritik behauptet die Philosophin, dass diese Vorgehensweise zu einer „radikalen und universalen Seinsentwertung des übrigen Seins“ führe, insofern die „idealistische Identifizierung von ichhaft Seiendem mit Bewußtsein [...] blind“ mache für „wahres (substanzielles) Sein“ (Conrad-Martius, 1963f, 194 ff.). Durch die Einklammerung der Realität sei der entscheidende Schritt vom bloßen Faktum einer Sache zum Wesen derselben gemacht, jedoch habe man damit die „Seinsrealität“ (Conrad-Martius, 1965b, 370) der Welt und ihr „unerschöpfliches Areal von Wirklichkeitsbeständen“, die kraft ihrer Realität das Bewusstsein transzendieren und die auf ihr „realitätsgegründetes Wesen hin zu befragen“ sind (Conrad-Martius, 1965b, 371), außer Acht gelassen. Mehr noch: Sofern man Welt in ihrem Sinn und Sein ausschließlich als immanenten Inhalt des Bewusstseins auffasst, bricht man paradoxerweise mit der Maxime der strikten Urteilsenthaltung über Sein und Nichtsein; das

Sein des transzendentalen Bewusstseins wird damit implizit gesetzt, wie Hans Rainer Sepp (Sepp, 2008, 225 ff.; Sepp, 2020, 198 ff.) hervorhebt (vgl. Conrad-Martius, 1965c, 398). Für Conrad-Martius dagegen „gibt [es] auch die Welt selber in ihrer Seinsunabhängigkeit vom Bewußtsein und vom existierenden Ich“ (Conrad-Martius, 1965b, 374).

Conrad-Martius lehnt allerdings weder Husserls Urteilsenthaltung bezüglich der Existenz der phänomenal gegebenen Wirklichkeit noch die eidetische Reduktion ab, vielmehr entwirft sie in ihren Untersuchungen über die „Daseinsautonomie“ eine eigene Auffassung der transzendentalen Reduktion. Für Conrad-Martius hängt nämlich die „Selbstpräsentation“ eines Gebildes als Erscheinung unmittelbar mit der „Selbstankündigung“ des „Realitätsphänomens“ zusammen. Zum Wesen dieses Gebildes gehört nicht nur, dass es sich nur als Erscheinung bzw. als Phänomen darbietet, sondern darüber hinaus, dass es auf die selbstständige Existenz eines Gegenstandes hinausweist (Conrad-Martius, 1916, 413). Die sinnliche Erscheinung drückt dasjenige aus, „was sie selbst nicht ist“, d.h. sie ist „Kundgabe“ (Conrad-Martius, 1923, 196), insofern sie uns eine „unmittelbare anschauliche Gewähr von tatsächlichem Selbstdasein und tatsächlichem Sosein des Gegenstandes“ ermöglicht (Conrad-Martius, 1916, 371). Die Erscheinung ist das, was diesen Gegenstand erkennbar macht. Umgekehrt steht die „materielle Entität [...] unmittelbar hinter“ der Erscheinung, „es ist etwas, was, indem es ist, sich auch zeigt und sich als das zeigt, was es ist“ (Conrad-Martius, 1923, 196). Diese ist eine zentrale These der ganzen Realontologie Conrad-Martius', wie James Hart (Hart, 2020, 14) mit Recht feststellt, die hier nur in ihren Grundzügen betrachtet wird (für eine detaillierte Analyse vgl. Pfeiffer, 2005; Hart, 2020).

Diese Auffassung führt zu einer Umkehrung des Wahrnehmungsprozesses im Sinne Husserls: Der Grund liegt in Conrad-Martius' Einsicht, dass wir in der Wahrnehmung nicht erst die uns zugewandte Seite des Gegenstandes mit adäquater Evidenz und erst danach mit inadäquater Evidenz die uns verborgenen Seiten aus einem Horizont möglicher Abschattungen erfassen, sondern umgekehrt, wir erfassen unmittelbar „in einem geistigen Griff das Ganze, das Totum“, um erst danach einen Aspekt des Gegenstandes wahrzunehmen<sup>1</sup>. Das, was über die phänomenale Gegebenheit „hinausliegt, dieselbe transzendiert“, ist gerade das, was uns „verstandesmäßig *zuerst* und am *unmittelbarsten* gegeben“ ist (Conrad-Martius, 1965a, 319; vgl. Hart, 2020, 11–18). Es sind die mitgemeinten Seiten des Gegenstandes, die von unserem „lebendig mitumgreifenden geistigen Blick“ bzw. Verstand eingeholt werden — da-

---

<sup>1</sup> Diese Auffassung wird auch von Maurice Merleau-Ponty vertreten. Für Merleau-Ponty gibt es immer schon Sinn und Welt, weil ich schon immer „eingefangen i(m) Gewebe der Dinge“ bin, d.h. ich bin in der Welt „einverleibt“ (Merleau-Ponty, 1986, 179).

für bedarf es keines „Saltomortale[s]“ (Conrad-Martius, 1916, 408). Damit reduziert Conrad-Martius das unmittelbar anschaulich Gegebene zu einer „Abstraktion“ bzw. einer „Kulissengegebenheit“, insofern ihrer Auffassung nach das sinnlich Wahrgenommene gerade das verdeckt, was das „kategoriale ‚Haben‘“ des Dinges ausmacht: seine „Materialität, Substantialität und Realität“ (Conrad-Martius, 1965a, 320).

Wenn für Husserl die kategoriale Wahrnehmung durch eine sinnliche Wahrnehmung fundiert ist (vgl. Husserl, 1984a, 671), so ist für Conrad-Martius umgekehrt die Stufe der Bedeutungserkenntnis primär und grundlegend. Denn im gewöhnlichen Leben „haben“ wir die Dingwelt in ihrer „kategorialen Wesensbedeutung“, u.zw. in ihrem *tóde ti*, in ihrem Was-sein, so dass wir jedes Ding *als* etwas in seiner Bedeutung Bestimmtes haben (Conrad-Martius, 1965a, 320 ff.). Dies bedeutet, dass für Conrad-Martius der Sinn des Wahrnehmungsgegenstandes uns schon vorgegeben ist und daher keiner sinnkonstituierenden Arbeit des Bewusstseins bedarf (Conrad-Martius, 1965a, 325). Da die erscheinenden Gegenstände für sich selbst stehen und aus ihrem eigenen autonomen Grund sich selbst ankündigen (Conrad-Martius, 1965a, 325), ist „Selbsterscheinung zugleich Selbst-Präsentation“ (Hart, 2020, 15 ff.): In der sinnlichen Erscheinung enthüllt und behauptet sich ein materieller Bestand faktisch als ein „sich selbst-präsentierender“, so dass diese sich „selbst behauptende Transzendenz“ von ihrer „realen Eigenständigkeit“ (Conrad-Martius, 1916, 417 ff.) zeugt. Was hier enthüllt wird, ist der „Realitätscharakter“ bzw. die „Faktizität“ dessen, worauf die sinnliche Erscheinung in ihrer qualitativen Gestaltung hinweist (Conrad-Martius, 1916, 417). Die Faktizität bzw. das autonome Dasein kommt in der sinnlichen Gegebenheitsweise des Gegenstandes zum Ausdruck. Conrad-Martius fasst folgendermaßen die „vier Stufen von Transendenzen“ (Conrad-Martius, 1965a, 327) bzw. „Überschussarten [*kinds of excess*]“ (Hart, 2020, 18) zusammen:

- a) das mit der sinnlichen Erscheinung „Mitgegebenheit“ oder „Mit-wahrgenommene“, z.B. das Räumliche, die Rückseite der Dinge;
- b) die „materielle Körperlichkeit der Dinge“;
- c) die „kategorialen Grundlagen der Dinge“, d.h. ihre „Substantialität und Realität“;
- d) die wesentliche Bedeutung der Gegenstände.

Nach Ronny Miron ist Transzendenz „Teil der realen Faktizität der Welt, in der sie verwurzelt ist, und kann nicht von der von ihr verschiedenen Bewusstseinsphäre abgeleitet werden“ (Miron, 2014, 38)<sup>2</sup>. Das Transzendente darf aber nicht mit einer äußeren Realität gleichgesetzt werden. Im Gegenteil, das Transzendente ist dasjenige,

<sup>2</sup> Jetzt in (Miron, 2021).

„was dem Subjekt nicht erscheint“ (Miron, 2014, 38). Nichtsdestotrotz läge hier die Gründung einer „Phänomenologie der Transzendenz“ vor, die den „tiefsten und ultimativen Sinn nicht nur von Äußerlichkeit, sondern von der Realität“ herauszustellen trachtet (Miron, 2014, 38). Diese These findet ihren Anhalt an der von Conrad-Martius eingeführten Unterscheidung zwischen den der Realität immanenten Schichten: Erstens, das Erscheinende als „bloßer Erscheinungsgegenstand“, zweitens, die Realbestände der Erscheinung bzw. das, was an dem Realen teilhat und eine sekundäre Realität besitzt, da es von dem wahrnehmenden Subjekt abhängt, und drittens, die transzendente, autonome Realität, die bewusstseinsunabhängig ist. Diese letzte Sphäre kann aber nach Conrad-Martius nicht an und für sich erfasst werden, sondern nur in ihrem „ureigne[m] Wesen“ (Conrad-Martius, 1916, 389 Fn.1; vgl. Conrad-Martius, 1963a, 81). Wenn aber das Reale gerade das ist, worauf das Phänomen hinausweist und selbst nicht an sich wahrgenommen werden kann, so bedeutet dies, dass das Wesen der transzendenten Realität sich nur in seiner Erscheinung offenbart. Somit kommen wir zurück auf die Anfangsfrage Conrad-Martius‘:

Wir fragen, was ist Realität? Es handelt sich dabei um eine reine Wesensforschung im Sinne der Husserlschen Eidetik. [...] Wir fragen, was eine Realität, *wenn* sie sich faktisch vorfindet oder auch nur als vorgefundene gedacht werden mag, zu einer solchen an sich selbst macht oder machen würde. (Conrad-Martius, 1923, 159)

Selbst wenn der Untersuchungsgegenstand die Realität ist, so wird in Übereinstimmung mit Husserl nicht von dieser Realität auf die tatsächliche Existenz, d.h. die Faktizität selbst dieser Realität geschlossen (Conrad-Martius, 1965c, 397). Dennoch erhebt Conrad-Martius den Anspruch, „das faktische Sein des endlich Seienden“ (Conrad-Martius, 1963a, 88) zu untersuchen. Zum einen bedeutet dies, dass wir das bewusstseins-transzendente Sein in seinem Wesen erfassen können, ohne über das faktische Sein dieses Wesens zu urteilen. Zum anderen ist daraus zu schließen, dass unser Verstand imstande ist, das Wesen der Realität an und für sich bzw. in Absehung aller konstituierenden Bewusstseinsleistungen zu erfassen. Im Ausgang der erwähnten Einsichten definiert Conrad-Martius die Ontologie als eine Wesenswissenschaft, die „an sich selbst *niemals etwas über Faktizität* entscheiden“ kann. „So bleibt doch die erkenntnistheoretische Frage, wie weit nun die empirische Welt im Ganzen und in der Einzelheit des *hic et nunc* das wirklich ist, was sie zu sein scheint [*als was sie erscheint!*], von der reinen Ontologie aus immer offen“ (Conrad-Martius, 1963a, 81).

Dieser Frage geht die Metaphysik als „eine Faktizitäts- und keine Wesenswissenschaft“ nach, insofern deren Gegenstand das „Absolute“ ist: „ein letztlich alles Sein und alles Seiende seinsmäßig ‚begründendes‘ Prinzip“ (Conrad-Martius, 1963a, 82).

So beschäftigt sich die Metaphysik nicht mit dem „Phänomen des realen Seins“, sondern mit dessen Faktizität, u.zw. mit den „metaphysischen Urfragen“: „*Daß überhaupt etwas ist, daß das ist, was ist, daß es so ist* (existiert!), *wie es ist*“ (Conrad-Martius, 1963a, 83). Diese Fragen überschreiten aber den Bereich der rationalen Erkenntnis und somit auch denjenigen der phänomenologischen Wesensschau.

Um aber die oben ontologische Fragestellung zu untersuchen, d.h. die „Wesensfrage nach dem realen Sein als solchem, im speziellen der Natur“ (Conrad-Martius, 1965c, 396), bedarf es einer Untersuchung nicht nur über die „Wirklichkeit‘ als einen noematischen Bestand“ (Conrad-Martius, 1965c, 397), sondern auch über die „bewußtseinstranszendente Wirklichkeit des noematischen Wirklichkeitsmomentes“. Diese letzte Sphäre ist die „*wirkliche Wirklichkeit*“ (Conrad-Martius, 1965c, 397). Diese kann nicht zum intentionalen Noema gehören, weil es sich um das bewusstsein-sunabhängige „faktische ‚Auf-sich-selber-Stehen‘ oder um das seinsmäßige ‚In-sich-selber-Gegründetsein‘ der Welt und aller ihrer Bestände handelt“ (Conrad-Martius, 1965c, 397). Ein Absehen der Realität, wie Conrad-Martius Husserl vorwirft, würde nicht die Beantwortung der für sie relevanten Frage liefern, „ob es eine auf sich selber stehende Realität, die als solche eine bewußtseinstranszendente Realität *ist*, wirklich gibt“ (Conrad-Martius, 1965c, 398).

Diese Kritik wird m.E. Husserls Phänomenologie nicht gerecht. Es stimmt schon, dass die Phänomenologie nicht mit Wirklichkeiten, sondern mit idealen Möglichkeiten zu tun hat, die durch Variation ein Allgemeines ergeben. Die faktische Wirklichkeit wird indessen als „eine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten, und zwar als beliebige Phantasiemöglichkeit“ aufgefasst. Das gilt auch für die in eidetischer „Variation erzielten Einzelfälle“, die „als völlig irrelevant“ (Husserl, 1962, 74) angesehen werden, insofern für die eidetische Wissenschaft die Tatsachen als individuelle Daseiende „zufällig“ sind (vgl. Husserl, 1950, 164). Die Behauptung einer Zufälligkeit bzw. nicht notwendigen Existenz aller Tatsachen ist auf eine erste Auffassung der formalen Ontologie in den *Logischen Untersuchungen* von 1900/1901 zurückzuführen. Darin wird die Ontologie als eine „rein rationale Wissenschaft von Gegenständen“ verstanden, die sich „aus reinen Wesenserkenntnissen“ aufbaut und die sich „rein von allen Setzungen individuellen Seins“ konstituiert (Husserl, 2002, 302).

Im Unterschied dazu charakterisiert Husserl die metaphysische Ontologie als „eine endgültige Seinswissenschaft“, die das Wirkliche bzw. das „Sein im absoluten Sinn“ zu erforschen hat. Die Metaphysik sei „also wieder Ontologie, *radikale Ontologie*, die *Wissenschaft vom ὄντως ὄν*, anstatt von dem Sein im empirischen Sinn“ (Husserl, 1984b, 99). Da diese radikale Ontologie sich im Sinne der aristotelischen Seinslehre auf das, „was in letztem und absolutem Sinn realiter ist“ beschränkt, muss sie

mit Hilfe einer Formalisierung durch eine „logische Ontologie“ (Husserl, 1984b, 100), die sich mit den „Grundkategorien, in denen Reales als solches seinem Wesen nach zu fassen ist“ (Husserl, 1984b, 101) beschäftigt, ergänzt werden. Diese logische Ontologie widmet sich der „Feststellung der Wahrheiten, die im allgemeinen Wesen des realen Seins als solchen gründen“ (Husserl, 1984b, 100) und bildet daher „das notwendige Fundament für empirisch fundierte Metaphysik“ (Husserl, 1984b, 101), die sich mit der „faktischen Realität“ und insbesondere mit der „faktischen Seinssphäre“ beschäftigt (Husserl, 1984b, 102). Somit zeigt sich, dass Husserl keineswegs die faktische Realität außer Acht gelassen hat, vielmehr bildet sie für Husserl den Untersuchungsgegenstand der Metaphysik.

In den 1913 veröffentlichten *Ideen I* wird allerdings die faktische Realität in den Untersuchungsbereich der regionalen, materialen Ontologien eingegliedert, die ihrerseits sich von der formalen Ontologie unterscheiden. Die „materialen Ontologien“ (Husserl, 1976, 26) behandeln bestimmte Regionen von empirischen Gegenständen. So entspricht dem „reinen regionalen Wesen [...] eine regionale eidetische Wissenschaft, oder [...] eine regionale Ontologie“ (Husserl, 1976, 23). Oder anders gesagt, „allen naturwissenschaftlichen Disziplinen [entspricht] die eidetische Wissenschaft von der physischen Natur überhaupt (*die Ontologie der Natur*)“ (Husserl, 1976, 24). Husserl hebt aber hervor, dass die formale Ontologie nicht mit den materialen Ontologien „in einer Reihe“ steht. Obwohl auf beiden Seiten „ein Eidetisches“ steht, liegen auf der Seite der materialen Ontologie „materiale [...], ‚eigentliche[...]' Wesen“. Während sich höhere Allgemeinheiten bzw. „allgemeine[...] Wesen“ (Husserl, 1976, 26) erst durch den Prozess der eidetischen Variation ergeben, wird mit der Ideation das „konkret Allgemeine, als ein Gemeinsames“, den „Typus“, das „konkrete[...] Wesen“ als das „Einheitliche“ in einer „Ähnlichkeitssynthese“ gewonnen (Husserl, 2012, 213), so dass allgemeine Wesen auf konkreten Wesen aufbauen.

Dieser fortschreitende Weg als Besinnung auf das Wesen der faktischen Wirklichkeit führt Husserl zu einer stärkeren Berücksichtigung der natürlichen Erfahrung. Ausgehend von der natürlichen Einstellung — d.h. vor der *Epoché* — und der Lebenswelt als dem „allgemeinen ‚Boden‘ menschlichen Weltlebens“ postuliert Husserl eine „Ontologie der Lebenswelt, rein als Erfahrungswelt [...] auf dem natürlichen Boden“ (Husserl, 1954, 176). Hierbei werden die „lebensweltlich invarianten Strukturen der Lebenswelt“ — Ding, Welt, Dingbewusstsein — herausgestellt (Husserl, 1954, 176). Diese Strukturen stellen ein lebensweltliches Apriori dar, das im Rahmen einer „invarianten Wesenstypik“ (Husserl, 1954, 229) erfasst wird. Diese Ontologie der Lebenswelt, diese „wahrhaft fundamentale Ontologie“ (Husserl, 1993, 151) stellt den Boden dar, worauf alle anderen Ontologien aufbauen können (Husserl, 1993, 155). Dieser ist aber nicht der

letzte Schritt Husserls in Richtung der Herausstellung der Faktizität der Wirklichkeit, der im Vergleich zu Conrad-Martius' Seinsverständnis näher erläutert wird.

Der bisher von Husserl eingeschlagene Weg setzt aber die transzendente Reduktion voraus. Für Husserl bedeutet dies nicht, dass von der „ganzen ‚transzendenten‘ Natur“ keinen Gebrauch gemacht wird, vielmehr liegt sie in ihrem noematischen Sinn als ein „Wahrgenommenes als solches“ vor und wird dementsprechend beschrieben. Für Husserl ging mit der transzendentalen Reduktion nichts von der „Wirklichkeit als solcher“ verloren, sie wird eher „als wirklich im Wesen Beschlossene“ dem Erlebnis zugeschrieben (Husserl, 1976, 209). Wie bereits erwähnt, war für Conrad-Martius mit der transzendentalen Reduktion die Möglichkeit ausgeschlossen, die „auf sich selber stehende Realität“ samt ihren Strukturen zu erfassen (Conrad-Martius, 1965c, 398). Die Fragestellung von Conrad-Martius ist indessen eine ganz andere: Ob dem „noematischen Sein ein faktisches Sein entspricht“ (Conrad-Martius, 1965c, 398). Diese ist die erkenntnistheoretische Frage, die die transzendente Philosophie Husserls nicht beachten soll (Conrad-Martius, 1965c, 399). Aus dem oben beschriebenen Weg geht aber deutlich hervor, dass Husserl die philosophische Tragweite der regionalen Ontologien erkannt und gewürdigt hat. Was beide Untersuchungswege vereint, ist die Einhaltung der Epoché und der eidetischen Reduktion, insofern nur das Wesen der Realität, nicht aber ihr faktisches Sein evident erkannt werden kann.

### 3. CONRAD-MARTIUS: DIE „WIRKLICHE WIRKLICHKEIT“ — DIE HYPOTHETISCHE SEINSSETZUNG DER WELT

Um das bewusstseinsunabhängige „Wesen von Realität [wirkliche Wirklichkeit]“ (Conrad-Martius, 1965c, 397) herauszustellen, rekurriert Conrad-Martius zur hypothetischen Seinssetzung der Welt. In dieser „realontologischen Einstellung“, wie Hart (Hart, 2020, 44) es formuliert, wird die Welt als faktisch real angenommen, unabhängig davon, ob sie faktisch existiert oder nicht. Conrad-Martius führt eine „doppelte Epoché“ ein, u.zw. auf die Seinssetzungen der Welt und des transzendentalen Bewusstseins, wie Sepp (Sepp, 2008, 226) feststellt. Diese Einstellung bedeutet einen Schritt „außerhalb“ des Bewusstseins in Richtung einer „ontischen Selbstwurzelung“ der Welt „in einer über- und unterphysischen Potenzialitätssphäre“ (Conrad-Martius, 1965c, 398) — ein Bereich, der von der neuen Physik eröffnet wurde. Für Conrad-Martius handelt es sich um korrespondierende Untersuchungsbereiche innerhalb eines gemeinsamen Logos, der sich einmal dem Ontologischen, zum anderen dem Transzendenten wendet. Somit setzt Conrad-Martius die „metaphysisch-egologische oder metaphysisch-transzendente Objektivation“ Husserls ihrer eigenen „*transzen-*

dentem‘ Objektivierung“ der Welt (Conrad-Martius, 1965c, 401) gegenüber. Conrad-Martius erläutert ihre Konzeption einer „ontologischen Phänomenologie“ (Conrad-Martius, 1965c, 399) folgendermaßen:

Man kann aber von der Epoché aus einen ganz anderen entgegengesetzten Weg gehen. Es wird in diesem Fall die Welt mit allen ihren Beständen als *hypothetisch seiende* angesetzt. Auch hier ist Urteilsenthaltung geübt. Auch hier wird über Sein und Nichtsein in keiner Weise entschieden. [...] Aber anstatt das wirkliche Sein hypothetisch einzuklamern und dadurch die Welt [in der Reduktion] der wirklichen Wirklichkeit enthoben zu sehen, wird nunmehr das wirkliche Sein der Welt hypothetisch gesetzt und sie dadurch *mit* der selbsthaften Eingesenktheit ins Sein vorgestellt. (Conrad-Martius, 1965c, 398)

Die Realontologie Conrad-Martius‘ ist nicht nur Ontologie als eine eidetische Untersuchung über das, was sich selbst zeigt, sondern ebenso eine Metaphysik, wie Hart (Hart, 2020, 45) folgert. Die Metaphysik, wie nachfolgend im Ausgang von Aristoteles erläutert wird, erforscht das Seiende, insofern es seiend ist, und das, was ihm als solches zukommt (Aristoteles, 1989, 1–9, Met. I, 1; Aristoteles, 1989, 122 ff., Met., IV, 1). Die hypothetische Seinssetzung des Realen und Aktualen stellt uns die „Faktizität des endlichen Seins an sich selber“ als eine „metaphysische Grenzsituation“ vor. Denn in ihr ist das „seinsmäßig in sich selber Stehende und damit sich selber Begründende“ bzw. die „Substanz“ gegeben, so dass diese hypothetische Faktizität des realen Seins nicht weiter hinterfragbar ist: „Das faktische Sein des endlich Seienden läßt sich unmittelbar nicht mehr begründen“, weil diese Begründung einen „Absprung“ von einem selbst Begründenden zu einem Gegründeten bzw. einen Absprung in einem transphysischen Bereich bedeutet, wie noch zu erläutern ist. In Conrad-Martius‘ Auffassung fallen Grund und Begründetes in einem „unauflöselichen Moment“ zusammen (Conrad-Martius, 1963a, 81–88). Dies bedeutet, dass das Seiende in seiner Faktizität absolut bzw. bewusstseinsunabhängig gegeben ist, auch wenn diese Faktizität bloß eine hypothetische bzw. eine hypothetisch notwendige ist.

Conrad-Martius‘ Konzeption der hypothetischen Seinssetzung mag auf Aristoteles zurückzugreifen; Aristoteles spricht über einen bestimmten Modus der Notwendigkeit, die jedem vergänglichen Seienden zukommt, weil es einfach existiert: „Dass nun das Seiende ist, wann es ist, und das Nichtseiende nicht ist, wann es nicht ist, ist notwendig. Gleichwohl ist nicht notwendig, weder dass alles Seiende ist, noch dass alles Nichtseiende nicht ist“ (Aristoteles, 1995a, 10, Lehre vom Satz § 9, 19a, 23–24). Das Seiende im Allgemeinen, insofern es wirklich ist, ist auch notwendig. Diese Notwendigkeit ist eine durch seine Aktualität oder Faktizität bedingte, d.h. es ist hypothetisch notwendig (vgl. Breuer, 2018). Diese Notwendigkeit setzt die vollkommene Aktualisierung aller Potentialitäten bzw. einen entelechischen Prozess voraus. Conrad-

Martius stimmt hiermit überein: „Das realiter Seiende *ist* das in sich selber Stehende und sich selber in seinem ‚Was‘ seinsmäßig Begründende — einfach deshalb, *weil* es eben ist und weil es das ist, was es ist“ (Conrad-Martius, 1963a, 85). Die Tatsache, fügt Conrad-Martius hinzu, dass „*jedes realiter Seiende der Grund zu seinem eigenen Sein*“ ist bzw. den Grund *de facto* aber nicht wesentlich in sich schließt, „macht es zu einem zufällig Seienden, *macht* es zum endlich Seienden“ (Conrad-Martius, 1963a, 88). Aus der erwähnten Einsicht, dass das Seiende nicht wesenhaft bzw. nicht notwendig, sondern eben nur faktisch existiert, ist zu folgen, „daß das reale Sein und das realiter Seiende, wenn überhaupt vorhanden, als nur *de facto* und nicht wesenhaft sich selbst begründendes, *einen Grund haben muß*. Und zwar einen solchen, in dessen *Wesen* es nun wirklich liegt, *zu sein*“ (Conrad-Martius, 1963a, 88).

Conrad-Martius' realontologische Untersuchungen bezüglich dieser Begründungsfragen führen zum einen über eine Ontologie des metaphysischen Grundes in eine metaphysische Ontologie hinaus, die die metaphysische Letztbegründung in einem ewigen Wesen als „de[m] absolut Seiende[n]“ (Conrad-Martius, 1963a, 84) verortet. Sie führt eben zu einer „theistischen Metaphysik“ (Conrad-Martius, 1963f, 257 ff.) und, wie Eberhard Avé-Lallemant (Avé-Lallemant, 2008, 399) konstatiert, zu einer „metaphysischen Kosmologie (*philosophical cosmology*)“, die aber eine real-ontologische Fundierung erfordert. Die „Säitat“ bzw. „das Selber-Sein“ fordert nämlich eine „transzendent-metaphysische Schöpfungs- und Erhaltungsbegründung“ heraus (Conrad-Martius, 1957, 95): „Hier“, so Conrad-Martius, „endet die mögliche rationale Begreifbarkeit“ (Conrad-Martius, 1963a, 85). Zum anderen führen die erwähnten Untersuchungen zum Überstieg in einem transphysischen Zwischenbereich, worin nach Alexandra Pfeiffer entelechiale Kräfte „in Richtung einer substantiellen Verwirklichung drängen“ (Pfeiffer, 2008, 186).

Gerade in diesem metaphysischen Bereich treffen sich die Wege von Conrad-Martius und Husserl. Schon in einem Beiblatt zur „Ersten Philosophie“ von 1923/1924 geht Husserl in das Gebiet der „Irrationalität des transzendentalen Faktums“ als Inhalt einer „Metaphysik im neuen Sinne“ (Husserl, 1959, 188, Fn. 1) ein. Dieser Bereich umfasst nach Iso Kern „Grenzfragen“ des faktischen Lebens, „Urtatsachen, [...] letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten“ (Kern, 1975, 340). Damit sind „Urstrukturen“ des Egos gemeint, die Bestandteile einer transzendentalen Teleologie als rationale *Entelechie* sind — eine *Entelechie*, die sich von der Urhyle bis zu Gott als leitende „Polidee“ (Held, 1966, 180) erstreckt. Die ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Übereinkunft bedarf aber einer vorausgehenden Klärung des Seinsbegriffs und dessen geschichtlicher Bezüge, die über die Tragweite dieses Begriffes bei Conrad-Martius Aufschluss geben soll.

4. ARISTOTELES, THOMAS VON AQUIN:  
DIE FRAGE NACH DEM SEIN UND SEINEN ANALOGEN FORMEN —  
HUSSERLS URTEILSLEHRE

Im Zuge ihrer realontologischen Untersuchungen unternimmt Conrad-Martius eine Differenzierung der verschiedenen Seinsformen. Mit dem Anspruch, die Realität als solche zu erfassen, geht sie davon aus, dass das Seiende in verschiedenen Seinstufen auftritt, die analog ausgesagt werden können. Um das Eigentümliche dieses Seinsbegriffs herauszustellen, wird im Folgenden in einem ersten Schritt auf den Begriff der Analogie und in einem zweiten auf die Grundzüge der für Conrad-Martius grundlegenden Seinslehre Aristoteles' und Thomas von Aquins eingegangen.

Die Analogie betrifft nicht nur „die transzendente Allgemeinheit des Seienden“, sondern ebenso die Ursachen des Seins. Der scholastische Gebrauch des Wortes *analog* und *Analogie* geht auf Aristoteles zurück. Wie Aristoteles zum ersten Mal darstellte, kann das Seinsmerkmal, wonach alles einen Namen erhält, scholastisch gesprochen in univoker, äquivoker oder transzendentaler Allgemeinheitsweise ausgesagt werden. Gerade diese dritte Form der Allgemeinheit wird von der Scholastik als „Analogie“ aufgefasst (Seidl, 1992, 67). Die Scholastik bezieht sich hauptsächlich auf zwei Textgruppen, die *Kategorien* und die *Metaphysik* (vgl. de Vries, 1983, 25–27). In der Kategorienschrift (Aristoteles 1991, 1, Kat. 1.) wird dargestellt, wie der gleiche „Name“ (*ónoma*) von verschiedenen Gegenständen ausgesagt werden kann. Während die univoke Allgemeinheit gleichnamige (*synónima*) Dinge betrifft, die wesensgleich sind, bezieht sich die äquivoke Allgemeinheit auf gleichnamige (*ónoma*) Dinge, die wesensverschieden sind. Die dritte Aussageweise bezeichnet eine abweichende Abwandlungsform eines Namens (*paronymon*). Die analoge Allgemeinheit bezeichnet etwas „real Gemeinsames bei Wesensverschiedenem“, das in einem Verhältnis von Verursachtem bzw. Abgeleitetem zu einem ersten Analogat als Ursache steht. So stehen die immateriellen Substanzen, die materiellen Substanzen und die Akzidenzien in einem wechselseitigen Kausalverhältnis, wobei das Ursächliche das analog gemeinsame Seinsmerkmal in höherem Grad als das Verursachte besitzt, wie Horst Seidl (Seidl, 1992, 66 ff.; vgl. de Vries, 1983, 26 ff.) urteilt. Wichtig ist hervorzuheben, dass der Begriff des Analogen, ähnlich wie der des Homonymen und des Synonymen, vom Gegenstand selbst ausgesagt wird. Dagegen werden in der Scholastik nach Josef de Vries die entsprechenden Bezeichnungen von den Wörtern bzw. Begriffen ausgesagt (de Vries, 1983, 27).

Während in der *Poietik* das Analoge (*homoíōs échei*) als eine Gleichheit oder Ähnlichkeit zweier Verhältnisse definiert wird (de Vries, 1983, 26), geht die schola-

stische Auffassung einer transzendentalen Analogie auf die bekannte Stelle der *Metaphysik* zurück:

Das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung (*pollachōs*) gebraucht, aber immer in Beziehung auf *Eines* und auf eine einzige Natur (*prōs mían tinà phýsin*) und nicht nach bloßer Namensgleichheit (*homōnýmōs*); [...] ebenso wird auch das Seiende zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt, aber doch alles in Beziehung auf *ein* Prinzip (*arché*). (Aristoteles, 1989, 123–125, Met. IV, 2, 1003a33–1003b10)

Als Beispiel für eine solche Analogie wählt Aristoteles in der *Metaphysik* die Wörter „gesund“ und „ärztlich“ — einen Sachverhalt, den Thomas im § 6 der Schrift *De principiis naturae* (vgl. de Vries, 1983, 26, 28) und auch Conrad-Martius (vgl. Conrad-Martius, 1957, 16 ff.; 1963f, 247) wiederaufnehmen. So wird etwas „gesund“ genannt, weil es sich auf die Gesundheit bezieht, indem es diese erhält oder hervorbringt oder ein Zeichen derselben oder für sie aufnahmefähig ist. „Denn“, so Aristoteles, „nicht nur das, was *nach Einem* ausgesagt wird, sondern auch das, was *in Beziehung auf Eines* ausgesagt wird, ist Gegenstand einer einzigen Wissenschaft“, u.zw. derjenigen der *ousia* (Aristoteles, 1989, 125, Met. IV, 2, 1003b10–18). Während bei Aristoteles die Analogie die Beziehungen „innerhalb des endlichen Seienden“ erläutere, habe Thomas die analoge Rede in erster Linie in Beziehung auf das Sein Gottes eingeführt. So habe Conrad-Martius, laut Pfeiffer, „das reale Sein der endlichen Seienden als zugrunde liegende Bezugsgröße der Analogie gewählt“ und sie vom ewigen Sein abgekoppelt (Pfeiffer, 2005, 69 ff.).

Die Antwort nach der Bedeutung des Seienden — „d[e]s Seiende[n] als Seiende[n]“ (Aristoteles, 1989, 123, Met. IV, 1, 1003a21–22) und zugleich „d[e]s Eine[n] an sich [...] insofern es Eines“ ist (Aristoteles, 1989, 131, Met. IV, 2, 1004b6) — weist eine verbindende Struktur auf: das „als“ bzw. das „insofern“. Sie bezeichnet zum einen eine Durchgangsbewegung zwischen Potentialität und Aktualität und zum anderen die prädikative Unterscheidung zwischen dem Subjekt, dem Sein als Realem, und dem Prädikat als möglich-Existierendem. Die Kategorie der Substanz (*ousia*) ist als selbstständige Wesenheit die schlechthin erste, ohne welche es die übrigen nicht gibt (Aristoteles, 1995b, 4, Kat. 5, 2a25). Aristoteles führt zwei verschiedene Arten von Prädikationen ein: zum einen die Aussagen über die „Dinge“, die „von einem Subjekt [Zugrundeliegendem] ausgesagt [werden], ohne in einem Subjekt zu sein, wie z.B. Mensch on einem bestimmten Menschen als dem Subjekt“, zum anderen die Aussagen, über Dinge die „gleichzeitig von einem Subjekt ausgesagt [werden] und in einem Subjekt [sind, u.zw. in ihnen selbst als dem Zugrundeliegenden], wie z.B. die Wissenschaft in der Seele als Subjekt ist und zugleich von der Grammatik als Sub-

jekt ausgesagt [wird]“ (Aristoteles, 1995b, 2, Kat. 2, 1a20–1b3). Es handelt sich hier zunächst um eine ontologische Beziehung: Die Subjekte oder das Zugrundeliegende sind Seiende, denen Eigenschaften oder Attribute zukommen (Kahn, 1978, 247). Sein oder Existieren bedeutet, eine Substanz oder irgendeine andere Kategorie zu sein. Das Verb *einai* und sein Partizip *on* drücken nicht nur jede Form der Realität, sondern auch jede Aussagewahrheit aus (Kahn, 1978, 256). Die Kategorien geben das Wesen des bestimmten Zugrundeliegenden an, insofern gemäß der Zahl der Kategorien zehn Arten von Seiendem unterschieden werden bzw. zehn Weisen, in denen das Sein ausgesagt werden kann. So fallen bei Aristoteles logisches und ontologisches Moment zusammen.

Die Aristotelische *Metaphysik* wird zum einen als eine Wissenschaft von den „ersten Ursachen“ (Aristoteles, 1989, 1–17, Met. 1, 1–2) und zum anderen als eine allgemeine Seinswissenschaft bestimmt, die alles Seiende umfasst, insofern es seiend ist (Aristoteles, 1989, 123, Met. IV, 1). Diese Wissenschaft ist nach Dirk Fonfara als eine „universalistische Ontologie“ (Fonfara, 2002, 15) zu bezeichnen, da sie das Seiende untersucht, das auf mehrfache Weise ausgesagt wird (Aristoteles, 1989, 202–205, Met. V, 7) und dennoch auf eine primäre Bedeutung (Aristoteles, 1989, 123–134, Met. IV, 2), die *ousia*, zurückgeführt wird (Aristoteles, 1991, 2–79, Met. VII). Die Einheit dieser Wissenschaft beruht also auf einer „Beziehung auf Eines hin“, d.h., auf einer *proshen* Beziehung. Anders als bei Platon, erweist sich die *ousia* nicht als ein Allgemeines, sondern als ein bestimmtes Einzelwesen (*tode ti*) (vgl. Fonfara, 2002, 23 ff.). Aus der ontologischen Differenzierung der *ousia* in ihrer hierarchischen Ordnung (Aristoteles, 1991, 234–237, Met. XII, 1, 1069a30 ff.) geht hervor, dass die unbewegte, ewige *ousia*, d.h. das Göttliche, reine Form bzw. reiner Akt ist, d.h. ohne jede Potentialität (Aristoteles, 1991, 248 ff., Met. XII 6, 1071b19–20). Sie stellt dennoch ein bestimmtes Einzelwesen dar, das aber mit seiner Essenz (*to ti en einai*) identisch (Aristoteles, 1991, 20–25, Met. VII, 6) ist, da es ein reines Wesen und eine reine Wirklichkeit (*energeia*) ist. Das *ti en einai* ist die Essenz, das an sich Seiende, das die *ousia* im primären Sinne ausmacht und dasjenige, wodurch etwas ist, was es ist, d.h. das wesentliche Was-sein eines Einzeldinges (Aristoteles, 1991, 12–21, Met. VII, 4–6). Aristoteles bezeichnet den Bereich, der das Göttliche zum Gegenstand hat (Aristoteles, 1989, 14 ff., Met. I, 2, 983a7 ff.; Aristoteles, 1989, 255, Met. VI, 1, 1026a20 ff.) mit dem Terminus „erste Philosophie“.

Die theologische Deutung der von Aristoteles konzipierten ersten Philosophie, die das erste Seiende als eine ewige Substanz versteht, gehört für Thomas nicht in den Bereich der Metaphysik, insofern eine Wissenschaft stets nach den Ursachen zu fragen hat, die erste göttliche Substanz aber unverursacht ist. Gleichwohl gehört

sie zu einer „göttlichen Wissenschaft“. Thomas löst diese Ungereimtheit, indem er einerseits die allgemeine Prädizierbarkeit von „Seiendem“ und andererseits das Getrenntsein der göttlichen Substanz von Materie und Bewegung mit dem platonischen Gedanken der Teilhabe der Seienden am Akt des Seins verbindet (Honnefelder, 1987, 173). Das Seiende setzt notwendig ein grundsätzlich von ihm verschiedenes, ihm transzendentes Seiendes voraus, das es begründet und an dem es teilhat. Mit dem Begriff der „Teilhabe“ wird hier ein Verhältnis charakterisiert, das auf einer „Ähnlichkeit“ (*similitudo*) zwischen dem Verursachten und der Ursache beruht (Kluxen, 1990, 207)<sup>3</sup>. Damit unterscheidet sich dieser Begriff von der aristotelischen göttlichen Substanz, die nicht als einzige Ursache und Prinzip alles Seienden aufgefasst wird, was zu einer Trennung zwischen den immateriellen Substanzen (*substantiae separatae*) und den vergänglichen Substanzen führt. In *De Trin. V 3* wird allerdings die Metaphysik als die Disziplin verstanden, welche das von der Materie getrennte Seiende zum Gegenstand hat. Die „Transkategorialität“ der Bestimmung „Seiendes“ als das Gemeinsame wird durch die „Transmaterialität“ als das Getrenntsein von Materie und Bewegung ergänzt (Honnefelder, 1987, 175). Um die Einheit der Disziplin zu bewahren, wird einerseits Gott als der subsistierende Akt des Seins und andererseits „Seiendes“ als ein aus Sein (*esse*) und Wesen (*essentia*) Zusammengesetztes verstanden, so dass das „esse“ ein allem Seienden Gemeinsames, ein „*ens commune*“, bezeichnet (Kluxen, 1990, 197).

Im Unterschied zu Aristoteles gelten die Untersuchungen von Thomas nicht in erster Linie den Beziehungen zwischen dem Seienden und seinem Wesen, die im Begriff der *ousia* zusammenfallen, sondern den Beziehungen zwischen dem Sein (*ens*) und dem Wesen (*essentia*), deren Einheit das Seiende (*esse*) ausmacht. So unterscheidet Thomas im *Sentenzenkommentar* (Thomas von Aquin, 1882 ff., *In I Sent.*, d. 33, q.I, a.I, ad I<sup>m</sup>; Gilson, 1948, 91) zwischen drei Weisen, in denen das *esse* ausgesagt wird: „*esse*“ bezeichnet erstens die *quidditas* selbst oder das Wesen der Sache; zweitens bezeichnet es den „Wesensakt“ und drittens das „ist“ der Urteilskopula, das als Zeichen der Zusammensetzung (*compositio*) eingesetzt wird und auf dem Wesensakt gründet. Das *esse* als Wesensakt fällt mit dem Seinsakt zusammen, aufgrund dessen jedes Wesen das ist, was es ist. In diesem Sinne stimmt Thomas mit Aristoteles überein: Diesen primären Seinsakt zu setzen ist mit der Seinssetzung des Lebewesens als Seiendes gleichzusetzen, aber nur insoweit dies die gebildete Substanz betrifft. Im Bereich der immateriellen Substanzen verhält es sich anders: Der erste Beweger Aristoteles

<sup>3</sup> Conrad-Martius nimmt diesen ursprünglich platonischen Begriff kritisch wieder auf, um ein Verhältnis innerhalb des Seienden zu kennzeichnen: Die Potentialität der Form, die zusammen mit der Materie eine hylomorphe Einheit bildet (vgl. Avé-Lallemant, 2008, 404).

teles‘ ist die finale Ursache des Seins, nicht aber die der Existenz der Substanzen. Bei Thomas dagegen ist Gott die einzige Ursache der Existenz, so dass sich eine existenzielle Abhängigkeit ergibt (Gilson, 1948, 92 ff.). Es geschieht also durch den Seinsakt (*actus essendi*), dass das potentiell Seiende ein aktual Seiendes wird. Die Ursache des Seinsaktes ist die Form (*causa essendi*), deren Leistung darin besteht, eine Substanz zu bilden, die imstande ist, den Akt zu „haben“. Als solche ist die Form eine Potenz, die erst im Akt aktualisiert wird: Die Form ist also Ursache und Prinzip der Existenz des Seienden, insofern der Seinsakt ein Akt der Form ist (Thomas von Aquin, 1882 ff., *In II de anima*, lect. 7; Gilson 1948, 91–102).

Thomas erweitert die aristotelische Unterscheidung zwischen Potenz (*dynamis*) und Akt (*energeia*) um die Konzeption des Seinsaktes, der dem individuellen Sein jedes Seienden zukommt — eine Konzeption, die Conrad-Martius übernimmt. Das Wesen ist ebenso wie die Form eine Potenz, die erst durch den Wesensakt zur Aktualität gelangt. Zum Wesen als einem Ganzen gehört nicht nur die Form, sondern auch die Materie; zusammen bilden sie die Substanz. Der eigentliche Wesensbegriff ist der Artbegriff, der das Individuelle des Ganzen als ein Ganzes bestimmt. Die Differenzierung der Seienden erfolgt gerade durch das begrifflich erfassbare Wesen, wogegen das Sein als ein Einfaches das Gemeinsame bezeichnet. Hieraus folgert Wolfgang Kluxen: „Sein und Wesen erweisen sich so als miteinander wirkende und zueinander verweisende Ko-Prinzipien des konkreten Seienden“ (Kluxen, 1990, 198).

Thomas führt ebenso einen ersten Realunterschied (*distinctio realis*) bzw. eine ontologische Differenz zwischen Sein und Wesen, welche das Seiende ausmachen, ein. Nach Theo Kobusch habe Thomas diesen vermutlich von Parmenides stammenden Gedanken „ontologisch fruchtbar gemacht“, indem er das Sein nicht neoplatonisch als „das göttliche Sein auffasste, sondern als ein formales Prinzip, das nur in der Verbindung mit einem endlichen Wesen zur Verwirklichung kommt“ (Kobusch, 2011, 255). Ein zweiter Realunterschied besteht zwischen Existenz (*esse*) und Wesen (*essentia*). Dieser Unterschied ist nach Étienne Gilson (Gilson, 1948, 105) darauf zurückzuführen, dass die Substanz eine doppelte Zusammensetzung aufweist: Zum einen die *compositio* der Materie und der Form, zum anderen die *compositio* der bereits zusammengesetzten Substanz mit dem Seinsakt (vgl. Thomas, *De substantiis separatis*, Kap. VI). Das, was real ist, ist weder das *esse* noch die *essentia*, sondern das aus ihnen zusammengesetzte Seiende. Es ergibt sich also eine „doppelte ontologische Ordnung (*ordre ontologique double*)“, so Gilson (Gilson, 1948, 115): Einerseits hat die Materie kein aktuelles Sein außer dem Sein, das ihr die Form verleiht (Realunterschied zwischen Form und Materie). Andererseits hat die Verbindung zwischen Form und Materie keine Existenz außer derjenigen, die ihr der Seinsakt gewährt.

Zu dieser Feststellung kommt noch die Einsicht hinzu, dass weder der Seinsakt ohne das Wesen noch umkehrt das Wesen ohne den Seinsakt zur Existenz aufsteigen kann. Man kann weder sagen, so Thomas, „dass das Sein ist“ (*Expositio De ebdomadibus, lect. 2*), noch dass das Wesen ein Seiendes ist, denn das Wesen ist „jener Wasgehalt einer Sache, der das Sein ‚empfängt oder partizipiert‘“, so Kobusch (Kobusch, 2011, 255; *De Ver.*, q. 21, a.5). Sein und Wesen sind somit nur als *formale* Prinzipien zu verstehen. Somit kann geschlossen werden, dass das Sein erst durch die Übereinkunft zwischen dem Seinsakt und einem Wesen ein Seiendes wird: Das *esse* gewährt dem Wesen die Existenz, das Wesen trägt die Individualisierung dieses *esses* bei. Umgekehrt empfängt das Wesen die Existenz im Akt, aber sie setzt im Gegenzug die formale Bestimmung, ohne welche der Seinsakt nicht positiv im Begriff erfasst werden kann, wie Gilson (Gilson, 1948, 114) und Kluxen (Kluxen, 1990, 199) hervorheben. Daher kann das Wesen eines Seienden erkannt werden, ohne über die Existenz desselben zu urteilen. So wird ebenso Conrad-Martius in Anlehnung an Thomas einen Realunterscheid zwischen dem Sein und dem Wesen und andererseits zwischen der Existenz und dem Wesen der Dinge einführen. Um aber die Tragweite ihrer Rückkehr zu einer thomistischen Ontologie und ihrer Abwandlung der Husserl’schen Kategorienlehre zu erfassen, muss noch kurz auf die kategoriale Auffassung des Seins bei Husserl eingegangen werden.

Husserl entfernt sich von der aristotelischen Ontologie (vgl. Breuer, 2019), indem er „*Gegenstand* und *Reales, Wirklichkeit* und *reale Wirklichkeit*“ nicht als dasselbe versteht, weil „die Auffassung von Ideen als Gegenständen und Wirklichkeiten allerdings [als] verkehrte ‚Platonische Hypostasierung‘“ anzusehen ist (Husserl, 1976, 47). Erst nach dem Erscheinen der *Logischen Untersuchungen* bezeichnet Husserl die Ontologie als eine „apriorische Wissenschaft von Gegenständen überhaupt und korrelativ von Bedeutung überhaupt“ (Husserl, 2002, 302), wobei beide Momente unzertrennlich zusammengehören. Wie Jean-François Courtine mit Recht bemerkt, „die Ontologie konnte sich als eine systematische Theorie der Kategorien oder eine Theorie der möglichen Seinsregionen entfalten“ (Courtine, 2003, 465). Diese formale Ontologie als eine Ontologie der Gegenstandszustände bricht nicht nur mit der aristotelischen Interpretation des Seins, die sich auf den möglichen Reichtum des *pollakhôs* stützt (Courtine, 2009, 358), sondern ebenso mit dessen Zurückführung auf die Einheit einer *pros-hen* Relation. Die formale Ontologie stellt sich als eine Bedeutungs- und Urteilslehre dar (Courtine, 2009, 370), die sich mit dem Erfassen des Objektseins befasst als das, was sich in einem Urteil, in einer „präzifizierenden Aussage“ (Husserl, 1984a, 668), in der Sphäre des Ausdrucks oder Bedeutung erfüllt.

Zum Beispiel, in der Aussage „*Gold-ist-gelb*“ ist das Sein „kein reales Bestandteil eines Urteils. [...] Im Urteil — der präzisierenden Aussage — kommt das *ist* als Bedeutungsmoment vor [...]. Das *ist* selbst [...] ist in dem Wörtchen *ist* nur bedeutet, d.i. signitiv gemeint“ (Husserl, 1984a, 668). Dies ist darauf zurückzuführen, dass für Kant und für Husserl in seiner Nachfolge die Kategorie des Seins wie alle kategorialen Formen kein reales Prädikat ist (Husserl, 1984a, 666). Das Sein ist bei Husserl nur in einem Urteil erfassbar: Sein gilt als „*prädikatives* Sein“. Sein Ursprung liegt in den „Urteilerfüllungen“, so dass irgendein „Sachverhalt“ im Voraus gegeben sein muss (Husserl, 1984a, 670). Das Kategoriale beruht auf der sinnlichen Anschauung und übersteigt sie zugleich. Denn „*das Gebiet der Bedeutung ist sehr viel umfassender als das der Anschauung*“. Das bedeutet, es gibt „*komplexe[...] Bedeutungen*“, denen kein reales Sein entspricht bzw. „denen *kein mögliches einheitliches Erfüllungskorrelat* entsprechen kann“ (Husserl, 1984a, 721), wie z.B. die „*reinlogisch-grammatischen Gesetze*“ (Husserl, 1984a, 723). Bei Husserl ist also die endgültige Trennung zwischen logischem und ontologischem Moment vollzogen. Conrad-Martius wendet sich eindeutig davon ab.

##### 5. CONRAD-MARTIUS: DIE ANALOGIA ESSENDI — DAS REALE SEIN

In ihrer Abkehr sowohl vom göttlichen Sein als Bezugspunkt der Analogie als auch von der prädikativen Seinslehre Husserls spricht Conrad-Martius der „*kreatürliche[n] Welt*“ ein in sich selbst Gegründetsein zu: „Die wirkliche Welt als wahrhaft wirkliche genommen, hat sich selber zum Grunde und trägt sich selber“ (Conrad-Martius, 1963f, 262 ff.). Diese Auffassung findet sie schon bei Thomas vorweggenommen. Was dem göttlichen Sein angeht, gilt es für die Philosophin weiterhin, dass die Welt von Gott geschaffen wurde, obwohl diese Tatsache ein für uns „*Unausforschliches, alles natürliche Begreifen Übersteigendes*“ ist und zum Bereich der natürlichen Theologie gehört. Mit Thomas teilt sie eine Vorgangsweise, die „in d[ie] wirkliche[...] Wirklichkeit des Geschöpflichen“ eingeht und das Seinsfundament dieser Wirklichkeit in der *materia prima* verortet. Das „*reelle, seinshafte, substanzielle Eigenwesen der materia prima*“ bietet die reelle Unterlage für die irdischen Substanzen, die „*auf eigenem Grunde*“ stehen und als stoffliche die „*reelle Fähigkeit*“ haben, „*sich selber zu tragen*“ (Conrad-Martius, 1963f, 250 ff.). Somit trennt Conrad-Martius sowohl den göttlichen Seinsakt von der eigenständigen Subsistenz in der Existenz der irdischen Substanzen als auch das ewige Sein von der Analogielehre.

## 5.1. Die *analogia essendi* — die Hypostasierung des Seins

In Anlehnung an Thomas geht Conrad-Martius davon aus, dass „das Sein [die Existenz]“ in verschiedenen analogiehaft verbundenen Bedeutungen ausgesagt werden kann und aus konstituierenden Momenten, aus dem „substanziellen“ und aus dem „essenziellen“, hervorgeht. Dem „eigentlichen“, „vollen“ Sein liegt die *analogia essendi* zugrunde: „[B]eim Sein [handelt es sich] um eine analogia essendi zu einem grundlegenden Terminus [...]. Der grundlegende Terminus ist die reale Existenz“ (Conrad-Martius, 1957, 42). In diesem Sinne bezeichnet Conrad-Martius die „Frage nach dem Wesen des realen Seins“ als „das Urproblem der Ontologie“ (Conrad-Martius, 1957, 91). Diese Frage knüpft an die Unterscheidung zwischen „essenzieller und existenzieller Bestimmtheit“, zwischen „Was-sein“ und „Daß-sein“ (Conrad-Martius, 1957, 91) an. Seiner allgemeinen Bedeutung nach kann das Sein von einem Menschen als Allgemeinbegriff, als Idee oder aber auch als Wirklichkeit ausgesagt werden. Die Analoga zum wirklichen oder realen Sein sind die Formen des „ideellen“ Seins. Während das ideelle Sein wohl in „essenzieller Wesenhaftigkeit“, nicht aber existenziell zu ergreifen ist, ist bei den Realseienden die „Zurückführung der existenziellen Bestimmtheit auf die essenzielle eine wesenhafte Unmöglichkeit“ (Conrad-Martius, 1957, 92). Dies ist darauf zurückzuführen, dass bei den Realentitäten im Unterschied zu den ideellen Entitäten sich „das Sein im Sein, nicht in der Washeit“ begründet, es begründet sich also, scholastisch gesprochen, im Aktsein. Reales Sein ist daher sowohl wesentlich bestimmt als auch Träger seines eigenen Seins. Von den verschiedenen Modi der Seinsanalogie (vgl. Pfeiffer, 2005, 82–86) wird hier insbesondere derjenige betrachtet, der das „kategorial“ genannte Sein betrifft, insofern dieser Modus uns die Antwort auf die anfängliche Frage liefert, ob und in welchem Sinn von einer Hypostasierung des Seins die Rede sein darf.

Conrad-Martius geht davon aus, dass die Formen des analogen Seins sich zwischen den beiden Polen der reinen Wesensbestimmung und der reinen „Gegenständlichkeit“ verteilen; dabei handelt es sich um „das Gesamt der Wie-Beschaffenheit eines Gegenstandes“, also „um das Sachverhaltskorrelat von prädikativen Urteilen“ (Conrad-Martius, 1957, 24). Alle Seinsformen nehmen am kategorialen bzw. „prädikativen ‚Sein‘“ teil, wobei dieses seinerseits auf ein „subjekthafte ‚Sein‘“ bzw. auf einen formalen Gegenstand als „subjektive[n] Träger“ (Conrad-Martius, 1957, 39) des Sachverhaltes zurückgeht. Conrad-Martius stimmt der phänomenologischen Grundeinsicht zu, das Bestehen des Sachverhaltes dürfe nicht mit der Existenz oder Nicht-Existenz des Gegenstandes verwechselt werden (Conrad-Martius, 1957, 21). Ihr Hauptanliegen besteht aber darin, das Seinsmoment bzw. das „ist“, das den Sach-

verhalt mitkonstituiert, zu bestimmen. Das Sein dieses Sachverhaltes bezeichnet Conrad-Martius als die „Wie-Beschaffenheit eines Gegenstandes“, als „Poion“ (Conrad-Martius, 1957, 24) im aristotelischen Sinne. Wenn in einem Existenzialurteil ein Sein oder ein Existieren prädiziert wird, so entspricht dieses Urteil einer „Existenz bezüglichen Wie-Beschaffenheit“ des Gegenstandes. Somit kommt das Sein zweimal vor: Einerseits „als immanent existenzielles Moment“, das jedem Sachverhalt zukommt, andererseits als „express prädizierte Existenz“, die das Existenzialurteil auszeichnet (Conrad-Martius, 1957, 26).

Auf die Frage über das „wirkliche Vorhandensein“ der gemeinten Gegenstände antwortet Conrad-Martius ausdrücklich, dass es um ein „prädizierte[s] Sein oder Existieren“ (Conrad-Martius, 1957, 26) geht. Die Philosophin vertritt jedoch eine andere Auffassung über den im Urteil intendierten Gegenstand als Husserl, was sich in ihrer Analyse bezüglich der Kopula zeigt. Den Charakter der Kopula machen die zuvor erwähnten Komponenten des Urteils aus. Sie weisen ihrerseits auf das der Sache eigenen „An-und-für-sich“ hin: „Im ‚ist‘ der Urteilkopula dringt das Urteil in zweifachem Nachdruck intentional zum An-sich der Gegenständlichkeit hin“, so Conrad-Martius (Conrad-Martius, 1957, 31). Dieses intentionale „Hindurchdringen“ erreicht nicht das Angeschaute in seiner Erscheinungsweise, sondern die Eigenschaften einer das Bewusstsein transzendierenden Substanz, worin das Urteil Erfüllung findet. Das „ist“ ergreift nicht nur in rein formaler Prädikation einen Sachverhalt, sondern auch „das speziell eigenschaftliche Wie-Verhalten [Wie-sein] eines substanziellen Dinges“ (Conrad-Martius, 1957, 33). Daraus schließt Conrad-Martius: „Das sachverhaltsimmanente ‚ist‘ ist substanziell eigenschaftlich beschwert“ (1957, 33). Zugleich wird mit der Setzung des „immanent existenziellen Seins“ bzw. des prädikativen Seins das „Wirklich-Sein“ bzw. die „selbständig konstituierte Seinsweise“ (Conrad-Martius, 1957, 35) ontologisch gesetzt. Conrad-Martius fasst die drei konstituierenden Momente folgendermaßen zusammen:

[D]as „substantielle“ Moment [das Träger- oder Subjektsein] ist gegeben mit dem formalen Subjekt irgendeines Soseins, das „essenzielle“ Moment [das Sosein und das Was] mit diesem im Subjekt gründenden Sosein selbst [...]; das „existenziale“ Moment mit der Vorhandenheit eben eines solchen formalen Trägers eines eigenen Was. (Conrad-Martius, 1957, 41)

Diese „analogiehaft untereinander verbundenen Grundbedeutungen“ des Seins bzw. diese drei Momente, welche die *analogia essendi* ausmachen, stehen in einem Fundierungsverhältnis zueinander, wobei das „existenziale“ aus der Verbindung der beiden anderen Momente hervorgeht, von denen wiederum das „substantielle“ das Fundament darstellt (Conrad-Martius, 1957, 42 ff.).

Es stellt sich also heraus, dass die anfänglich gestellte Frage über die Hypostasierung des Seins nicht mit einem Hineinprojizieren der Urteilskopula in einen Sachverhalt, sondern mit der Vergegenständlichung des Angeschauten einerseits und mit der „Nicht-Abhängigkeit der Realität von subjektiven Konstitutionsprozessen“ (Sepp, 2020, 200) andererseits zusammenhängt. Conrad-Martius‘ Aussagen nach erreicht die Intentionalität nicht nur das Angeschaute in seinem Wie-Sein vermittelt eines Urteils, sondern darüber hinaus den Gegenstand der Anschauung selbst, womit sie nicht den Sachverhalt, sondern das Noema selbst hypostasiert. So stellt Conrad-Martius zwei konstitutive Momente der intentionalen Beziehung heraus: Das Transzendieren des Subjektes zu der „unerreichte[n] Erreichbarkeit des empirischen Gegenstandes“ einerseits und das Transzendieren des Subjektes zu der „unerreichbare[n] Erreichbarkeit des metaphysischen Gegenstandes“ andererseits (Conrad-Martius, 1963a, 56). Während „das empirische An sich“ durch die jeweilige Erscheinung erfassbar ist, kann das Absolute nur kraft eines „Sprungs“ über eine faktische Erkenntnisgrenze erkannt werden. Daher unterscheidet sich die „formale Transzendenzsituation der empirischen Erkenntnis“ von der „materiale[n] Transzendenzsituation metaphysischer Erkenntnis“, insofern die erste den vermittelten Bezug zum realen An sich, und die letzte den Überstieg in das „An-und-für-sich-Bestehen der Welt“ voraussetzen (Conrad-Martius, 1963a, 56). Somit sind m.E. insgesamt drei Momente im Noema vertreten: Die reelle Immanenz eines bloß „phantasmatischen oder idealen“ (Conrad-Martius, 1963a, 54) Gegenstandes (erstes Moment) und die reale Transzendenz zum einen des empirischen An sich (zweites Moment), zum anderen des Absoluten (drittes Moment). Im Unterschied zur Phänomenologie Husserls, derzufolge reales Sein dem Bewusstsein nur inadäquat bzw. mit einer „steigerungs- und minderungsfähige[n]“ Evidenz erscheinen kann (Husserl, 1976, 288), vertritt Conrad-Martius die Auffassung, dass die wirkliche Wirklichkeit in ihrem Wesen bzw. „Was-sein“ vom Bewusstsein erfasst werden kann, u.zw. als realer Träger eines An-sich-bestehenden Substrats oder Materialität (vgl. Ghigi, 2008, 464–467)<sup>4</sup>. So erklärt Conrad-Martius: „Das allgemeine Wesen des Daseins an sich selbst fassen zu wollen, setzt ein Vertrauen nicht nur in die Intelligibilität alles Seienden, sondern auch in die des Seins selber voraus“ (Conrad-Martius, 1963f, 230).

<sup>4</sup> Nicoletta Ghigi (Ghigi, 2008; vgl. Conrad-Martius, 1923, 165–167) stellt in ihrer Untersuchung fünf konstitutive Ebenen der Wirklichkeit heraus, die die folgenden Problembereiche betreffen: 1. Den Unterschied zwischen existentieller Unabhängigkeit und Relativität, 2. Die Washeit und die Realität als substantielle Wirklichkeit, 3. Die Materialität aus eidetischer Sicht, 4. Die Materialbildung als Voraussetzung für ein Wesen „in Person“, 5. Die Wirklichkeit in ihrer wesentlichen Schichtung.

Conrad-Martius revidiert und erweitert das Husserl'sche Korrelationsverhältnis in der Weise, dass das Gedachte sich auf die bewusstseinsunabhängige Realität bezieht. Die Aufhebung des „seinsmäßigen Vorzugs des Bewusstseins“ ist somit „gleichbedeutend mit der Einsetzung der hypothetischen Möglichkeit einer Selbstkonstitution der Realität“, wie Sepp (Sepp, 2020, 208) konstatiert. Es handelt sich weder um eine Setzung eines absoluten Seins noch um eine thetische Setzung der intendierten Gehalte oder des Bewusstseins, vielmehr um eine hypothetische Setzung der Realität als eine solche, die „nicht auf das Bewusstsein relativ ist“ (Sepp, 2020, 208) und die darüber hinaus die vollkommene Aktualisierung des potentiell Seienden voraussetzt. Somit hält Conrad-Martius an der phänomenologischen Grundeinsicht fest, die Ideation als eine Frage nach dem Wesen von Realität zu begreifen. Sie bricht jedoch mit der Auffassung dieser Realität, insofern ihre Sinngehalte nicht länger als bewusstseinskonstituierte, sondern als das von der Realentität selbst Getragene und Begründete verstanden werden. Somit kehrt Conrad-Martius zu einer aristotelisch-thomistischen Substanzontologie zurück. Um die Tragweite dieser Rückkehr näher zu bestimmen, wird nachfolgend ihre Auffassung der „Realentitäten“ in ihren wesentlichen Zügen erläutert.

## 5.2. Die Realentitäten — das *Hypokeimenon*

Conrad-Martius weist dem Dasein im Sinne Heideggers eine „allgemein-ontologische Bedeutung zu“, wie Pfeiffer (Pfeiffer, 2005, 75) anmerkt und von Conrad-Martius selbst verdeutlicht wird: „Uns [...] erscheint es als das wesenhafte Charakteristikum alles real Seienden überhaupt, daß [...] es [...] nicht nur einfachhin vorhanden [ist], sondern es [...] den ‚Grund‘ zu seinem eigenen Sosein oder zu seiner eigenen Vorfindlichkeit in sich selber [hat]“ (Conrad-Martius, 1957, 94). Eine Realentität, so schreibt sie bereits in der *Realontologie* von 1923 und betont sie erneut in *Das Sein* von 1957, trägt ihr So-Sein selbst: „Eine Realentität [ist] eine solche [...], die ihre eigne sie essentiell bestimmende Washeit faktisch ‚trägt‘, an der sie faktisch ‚in Tat umgesetzt‘ oder ‚ausgewirkt‘ ist“ (Conrad-Martius, 1923, 176). Dieses Verhältnis wird als das „hypokeimenale“ Wesen von Realität“ (Conrad-Martius, 1957, 94) bezeichnet. Zunächst sei hervorzuheben, dass die Entität Träger und Grund seines eigenen Wesens ist, so dass sie bewusstseinsunabhängig ist:

Die Realentität ist zwar auch Grund und Träger ihres eigenen Soseins oder ihrer eigenen Washeit, zunächst und fundamental ist sie jedoch Grund und Träger ihres eigenen Seins [...]: sie ist selber, was sie ist, sofern sie selber ist. Sie ist Grund und Träger ihrer Washeit, sofern sie Grund und Träger ihrer Daßheit ist. (Conrad-Martius, 1957, 95; vgl. Conrad-Martius, 1923, 169)

Der Aufweis der Realität wird laut Miron dank einer dem real Seienden inne-wohnenden Dualität gewährleistet: Zum einen vermittelt eine strukturelle Dualität zwischen Wesen und Träger, zum anderen vermittelt eine inhaltliche Dualität zwischen der Existenz des real Seienden und seiner Intelligibilität (Miron, 2016, 220 ff.)<sup>5</sup>. Das Sein der Realität entsteht aus einem Prozess, wodurch es von einer „bloßen Vorfindlichkeit“ in das „Sein der Realität“ gelangt. Dabei handelt es sich um einen reflexiven Prozess, in dem das Sein sich selbst aufnimmt. Daraus schließt Conrad-Martius: „Das Reale ‚ist‘ nicht nur“, da es kein bloßes Vorfindliches ist, „sondern sein Sein ist an ihm selber ein seiendes. Und eben dadurch ist es real oder wirklich seiend; eben dadurch besitzt es Existenzialität“ (Conrad-Martius, 1957, 96). An dieser Stelle scheint Conrad-Martius die Potenzlehre im Sinne Thomas‘ zu übernehmen, denn sie versteht die Realität als „das selbsthafte Vermögen zum eigenen Sein“ (Conrad-Martius, 1957, 142). „Reales Sein“, so Conrad-Martius, „ist ein solches [...], das seine Existenz und sein Wesen selber kann“ (Conrad-Martius, 1957, 102). Es drängt sich dabei die Frage auf, was sein Wesen selber kann. Mit dem „selbsteigenen Können“ des eigenen Seins“ wird nach Conrad-Martius (Conrad-Martius, 1957, 96) das Vermögen des Realen gemeint, sich selbst „in die Potenz zum eigenen Sein“ zu setzen. Conrad-Martius bezeichnet diese „existenzielle Potentialität“, die „jede ‚Natur‘ erst begründet“, als eine „ontische Urfunktion“ der Substanz, die darin besteht, sich in ihrem eigenen Sein zu „versetz[en]“. Dies ist der „reine Urbegriff der Substantialität“ (Conrad-Martius, 1957, 97). Mit diesem „Versetzen“ ist m.E. der Seinsakt gemeint, wodurch das Sein ein Seiendes wird, u.zw. vermittelt der Übereinkunft zwischen dem Seinsakt und dem seine eigene Washeit tragenden Sein. Es handelt sich also um die „existenzielle Macht[...]“ der Realitäten, die ihre „Existenzialität“ kennzeichnet (Conrad-Martius, 1957, 96 ff.), die ihrerseits, wie oben erwähnt, auf das „substantielle“ Moment bzw. ihr einfaches Vorhandensein aufbaut. Nur die Substanz besitzt diese existenzielle Macht, sich selbst „in die selbsteigene existenzielle Potenz zu [ihrem] eigenen Sein“ zu versetzen (Conrad-Martius, 1957, 97); das Leben selbst bedarf aber der Schöpfung Gottes, der „Urzeuger und Vater alles Seins“ (Conrad-Martius, 1921, 184; vgl. Ales Bello, 2012, 24). Daher unterscheidet sie zwischen immanenter und transzendenter Schöpfung (Conrad-Martius, 1921, 113).

Innerhalb des naturhaften Seins unterscheidet sie die stofflichen/hyletischen Substanzen von den geistigen/pneumatischen Substanzen. Dieser letzte Bereich kann hier nur kurz angesprochen werden (vgl. Conrad-Martius, 1921; Avé-Lallemant, 1958; Avé-Lallemant, 1959). Conrad-Martius geht davon aus, dass „was west und leibt, gei-

<sup>5</sup> Jetzt in (Miron, 2021).

stet“ (Conrad-Martius, 1921, 146). Das „Qualifizierende selbst“ dieser geistigen Substanzen ist die Seele (Conrad-Martius, 1921, 206), die samt Geist und Leib ein „selbstiges Wesen“ ausmachen (Conrad-Martius, 1921, 39 ff.). Jedes Lebewesen besitzt eine Seele in unterschiedlichen Graden, je nachdem es von seiner eigenen Form in seiner Freiheit begrenzt wird (Conrad-Martius, 1921, 55). Den höchsten Grad besitzt der Mensch (Conrad-Martius, 1921, 46, 50), der eine vierfache Natur aufweist: die vegetative oder leibliche, die leib-seelische, die affektiv-seelische und die geistige Dimension. Zusammen bilden sie eine Einheit, weil der Ausdruck des affektiven Lebens der Leiblichkeit bedarf, so Angela Ales Bello (Ales Bello, 2008, 440). Die Leiblichkeit selber charakterisiert Conrad-Martius als „das aus sich herausgetretene Wesen“ (Conrad-Martius, 1921, 156). Was die Seele insbesondere angeht, so legt Conrad-Martius ihre verschiedenen Bedeutungen dar und setzt sie in mehrfacher Beziehung zu Geist und Leben (vgl. D’Ambra, 2008). Diese Untersuchung gipfelt in der Charakterisierung eines „integern Menschen“ (Conrad-Martius, 1921, 68, 69): Dieser Begriff kennzeichnet den Menschen, der in „immanent geschlossener Selbstheit“ Welt und Leben in sich bzw. leiblich empfängt und auf dieser Basis sich „über sich hinaus“ geistig erhebt (Conrad-Martius, 1921, 68–72). So bestimmt Conrad-Martius „das Leiben“ als das „Selbsten“ und „das Geisten“ als das „Entselbsten“, wobei beide Dimensionen ein „selbstiges Wesen“ ausmachen (Conrad-Martius, 1921, 215 ff.). Wenden wir uns jetzt der stofflichen bzw. hyletischen Substanz zu, da dieser ursprünglich aristotelische Begriff nicht nur in Husserls Überlegungen über eine bewusstseinsfremde Urtatsachensphäre, sondern ebenso in Conrad-Martius’ Betrachtungen über die Entstehung des Kosmos und der physischen Natur wieder aufgegriffen wird.

Erinnern wir uns an die aristotelische Auffassung dieses Begriffes: „*Hypokeimenon*“ ist sowohl dasjenige Zugrundeliegende, „*das etwas anderes ist*“ (im Sinne der Prädikation der Gattung und/oder der Eigenschaften), als auch dasjenige, „*an dem etwas anderes ist*“ (im Sinne der vergegenständlichten, substantivierten Eigenschaften). Der Unterschied zwischen beiden Bereichen fällt dann nach Wolfgang Wieland mithin in die Sprache selbst (Aristoteles, 1991, 1ff., Kat. 2; Wieland, 1992, 155). Bei Aristoteles aber hängt jede Aussage unmittelbar mit „wirklichen“ Dingen zusammen. Jede Aussage ist eine Aussage von etwas (*ti katá tinos*) und kann mindestens auf dreifache Weise verstanden werden: Entweder, dass einem Subjekt ein Prädikat beigelegt wird, oder aber, dass von diesem wirklichen Ding eine Eigenschaft ausgesagt wird, die ihm wirklich zukommt, oder schließlich, dass über ein Ding eine Aussage gemacht wird (Wieland, 1992, 146). In jedem Fall hat die Sprache einen direkten Bezug zur Wirklichkeit. So verhält sich auch der Begriff bei Conrad-Martius: Er bezeichnet einen „faktischen Träger“ (Conrad-Martius, 1923, 169) des Seins und des Wesens,

ein Zugrundeliegendes als „ein durchaus passives, unpersönliches Gepräge“ (Conrad-Martius, 1957, 102), das nicht nur Träger des Soseins oder der Washeit ist, sondern gleichzeitig sich selbst trägt, d.h. der Begriff kann nicht durch etwas anderes begründet werden. Für Conrad-Martius entsteht an dieser Stelle ein Paradoxon, von dem bereits in unseren einleitenden Bemerkungen die Rede war:

Wie kann etwas „selbst“ der Grund und Boden seines Selbstes sein? Das „Selbst“, das seinsmäßig erst dadurch zustande kommen soll, daß es von sich selbst getragen wird, setzt sich damit doch schon selber voraus. Und umgekehrt: dieses „Selbst“, das hypokeimenaler Träger seiner selbst sein soll, scheint doch noch gar kein „Selbst“ besitzen zu können, ehe es nicht das getragene Selbst als seinen hypokeimenalen Inhalt auf sich hat. Muß man etwa von einem in sich zwiegespaltenen Selbst sprechen? (Conrad-Martius, 1957, 103)

Diese scheinbare Widersprüchlichkeit gründet in einem „tiefer“ liegenden Paradoxon, u.zw. in der Bestimmung des real Seienden als solchen, insofern es als Träger seines eigenen Seins sich ja „*eo ipso*“ selber voraussetzt (Conrad-Martius, 1957, 104). Entscheidend für die Lösung dieses Paradoxon ist die Einsicht, dass das Seiende sich selbst präsentiert bzw. sich selbst in seiner hyletischen oder stofflichen „Leibhaftigkeit“ darstellt. Laut Conrad-Martius' *Realontologie* (1923) zeigt das Reale vier Charaktere auf: 1. Leibhaftigkeit (Conrad-Martius, 1923, 165, 187), 2. Selbstträgerschaft (Conrad-Martius, 1923, 177, 185, 187), 3. Eigenpositionalität (Conrad-Martius, 1923, 177) und darüber hinaus Tangierbarkeit (Conrad-Martius, 1923, 180), insofern es „erreichbar sein muss“, wie Sepp (Sepp, 2020, 201–204) zusammenfassend konstatiert. Sein eigenes „seinshafte[s] Können“ besteht darin, sich „aus sich selber heraus[zusetzen“ (Conrad-Martius, 1957, 105). Diese Bewegung beschreibt Conrad-Martius wie folgt: „Seiend setzt sich das stoffliche Wesen aus sich selber heraus. Und sich aus sich selber heraussetzend *ist* es und *ist* es das, was es grundlegend ist, nämlich ein Stoff“. Bei diesem „Sich-aus-sich-selbst-Heraussetzen“ handelt es sich um eine „seinshafte Selbsttranszendierung“ (Conrad-Martius, 1957, 105).

Es handelt sich m.E. um eine reflexive Bewegung bzw. um eine Rückwendung des Seins von sich selbst bzw. von seinem Seinsmoment zu dem, was es trägt, d.h. zu seinem eigenen Gehalt hin, das nichts anderes als sein Wesen ist. Diese Selbstbezüglichkeit des Selbst geht mit einer Selbstaffektion einher. „Diese Selbsttranszendenz ist mit einer Selbstbeschießung verbunden“, so Conrad-Martius (Conrad-Martius, 1957, 108). Zwischen diesen zwei Polen, der Wendung nach außen und derjenigen nach innen, erstreckt sich die Bewegung. Sie ist zum einen eine transzendierende, zum anderen eine begrenzende Bewegung. Während die Selbsttranszendenz „Raumsetzend, Raum-schaffend, ‚räumend““ ist, schafft die Selbstumschließung eine „selbst-

haft gebreitete Fülle“, die sowohl „Ausbreitung“ wie auch „Sammlung“ bedeutet. In diesem Zwischenbereich, so schließt Conrad-Martius, „liegt die seinshafte Erstellung hypokeimenalen Seins“ (Conrad-Martius, 1957, 109). Diese Rückwendung, wodurch das Sein sich selbst aufnimmt, definiert zusammen mit der Selbstüberschreitung des Seins den Übergang zu einer Offenbarung, d.h. zu der Wirklichkeit des Seins: Hier finden wir die Lösung des erst genannten Paradoxons. So fasst es Conrad-Martius zusammen: „Stoff ist [...] seinem ontischen Wesen nach ganz und gar Selbstmanifestation“ (Conrad-Martius, 1957, 117)<sup>6</sup>.

Insofern die hyletische Substanz Grund und Boden ihrer selbst ist, hat sie keinen „Anfang“, sie ist „schon immer“, nicht im Sinne einer zeitlichen Anfangslosigkeit, sondern einer „Unergründlichkeit“ und „Grundlosigkeit“. Sie hat weder Anfang noch Ende, sie ist einfach „selbsthafte Fülle“ (Conrad-Martius, 1957, 109 ff.). Sie ist, wie die aristotelische Hyle, reiner Stoff, unverursacht, unergründlich und omnipräsent. Darüber hinaus ist sie mit einer ursprünglichen Lebendigkeit versehen (vgl. Conrad-Martius, 1921, 181 ff.). In dieser Hinsicht kann sie als eine Urtatsache bzw. als ein Urfaktum des Erscheinens im Husserl’schen Sinne verstanden werden.

#### 6. HUSSERL: ONTOLOGIE DER URFAKTIZITÄT; CONRAD-MARTIUS: METAPHYSISCHE KOSMOLOGIE

Noch zur Zeit der Vorlesungen Husserls zur *Ersten Philosophie* von 1923/1924 setzt die Metaphysik als rationale Erforschung der faktischen Wirklichkeit die eidetische Phänomenologie als Wissenschaft der Möglichkeiten und erste Philosophie voraus (vgl. Husserl, 1959, Beilage XVIII, 369). Diesen Vorrang der eidetischen Untersuchungen gegenüber den Wirklichkeiten wird Husserl mit seiner späteren Auffassung einer transzendental eidetischen Metaphysik, die sich mit der Urfaktizität befasst, revidieren. Diese Revision kann als Versuch gedeutet werden, den von der phänomenologischen Methode vorausgesetzten Boden in Richtung einer phänomenologischen Metaphysik zu transzendieren, die sich mit den letzten, ursprünglichen und dem Bewusstsein vorausgehenden Evidenzen befassen kann.

---

<sup>6</sup> Eine Auffassung, der Michel Henrys Überlegungen in *L'essence de la manifestation* (Henry, 2011, 477–571) nahestehen. Bei Michel Henry kennzeichnet eine ursprüngliche „ontologische Passivität“ eine urpassive und zugleich Selbstheit-stiftende Affektivität, die das „Wesen der Selbstheit“ ausmacht. In dieser ursprünglichen Sphäre der Selbstaffektion wird ein Übergang zu der „Wirklichkeit seiner Faktizität“ durch eine reflektierende Bewegung des Gefühls auf sich selbst geleistet. Weltbezug und Selbstheit erwachsen aus dieser Selbstüberschreitung der Affektivität.

Angesichts der Herausstellung einer Urfaktizität beginnt Husserl, den Vorrang der Möglichkeiten gegenüber den Wirklichkeiten in Frage zu stellen. Bereits in 1922 erkennt er: „*Habe ich keinen wirklichen Existenzboden, keine Erfahrungsbasis, so habe ich keine Möglichkeiten*“ (Husserl, 1973a, 153). Husserl postuliert nun eine Metaphysik der Urfaktizität, die auf der Erfahrung von mit apodiktischer Evidenz gegebenen und nicht modalisierbaren Urtatsachen beruht. Diese original gegebenen „Urtatsachen“ (Husserl, 1973b, 385) — Welt (Husserl, 1973a, 386), Intersubjektivität (Husserl, 1973a, 366), Leiblichkeit (Husserl, 1973a, 385) und Geschichtsteleologie (Husserl, 1973a, 381), zu denen auch Raum und Zeit m.E. hinzuzufügen sind — machen „die absolute Wirklichkeit“ (Husserl, 1973a, 386) aus. Sie sind das Absolute, „das reflektiv nicht mehr weiter Hinterfragbare“ (Landgrebe, 1982, 106), weil es allen Möglichkeiten, allen Relativitäten zugrunde liegt und ihnen Sinn gibt (Husserl, 1973b, 669). Sie sind außerdem „Urstrukturen meiner Faktizität“, denn in Worten Husserls: „Ich bin das Urfaktum in diesem Gang“ (Husserl, 1973a, 386). Damit wird gesagt, dass das „Wirklichsein“ (Husserl, 1973a, 381) eines transzendentalen Ich nur im Rahmen dieser Urtatsachen möglich ist (vgl. Breuer, 2020b). Die phänomenologische Metaphysik wird als eine „Lehre der Urtatsachen“ aufgefasst, „die sich nicht etwa auf *erste Ursachen* zurückzuführen und daher auch nicht spekulativ *ergründen* lassen“, wie László Tengelyi feststellt (Tengelyi, 2014, 186).

Der „archäologische“ Abbau und die Entfaltung der genetischen Phänomenologie als die Geschichte der „Objekte[...] einer möglichen Erkenntnis“ (Husserl, 1966, 345) enthüllen weiterhin eine letzte, originäre Sphäre, die den Urtatsachen genetisch vorausgeht. Sie wird als eine „Urhyale“ oder „ursprüngliche Sensualität“ (Husserl, 2001, 275) verstanden, während ihr Ursprung im Zeitbewusstsein lokalisiert wird. Diese Ur-Hyle bzw. diese „ichlose Sensualität“ ist mit einer „ursprünglichen Lebendigkeit“ bzw. mit einer affektiven Kraft versehen, die sich in einer „universalen Triebintentionalität“ erweist (Husserl, 2001, 276). Als affektives Urmaterial, das in allen anderen Urtatsachen aufgeht, kann sie als „Grundurfaktum des Erscheinens“ betrachtet werden.

Ebenso zur Zeit der erwähnten Vorlesungen zur *Erste(n) Philosophie* wird in einem Beiblatt die Problematik auf das Gebiet der „Irrationalität des transzendentalen Faktums“ als Inhalt einer „Metaphysik in einem neuen Sinn“ (Husserl, 1959, 188, Fn. 1) ausgeweitet, die den Rahmen der transzendental-eidetischen Phänomenologie überschreitet. Das Problem der Irrationalität aller Rationalität hängt unmittelbar mit dem der „zufälligen Faktizität“ zusammen, denn das Zufällige kennzeichnet die Probleme des Todes, des Schicksals, die des „*Sinnes der Geschichte*“ und sogar die „*ethisch-religiösen Probleme*“ (Husserl, 1950, 182). Die Phänomenologie wird so-

mit auf die Probleme des Unbestimmten und Zufälligen erweitert. Diese Grenzfragen führen Husserl dazu, den teleologischen Aufbau der Phänomenologie mit einem praktischen Motiv zu krönen: mit dem Streben nach „Gott als Wille zum Guten“, der „letzte Wirklichkeit“ ist (Husserl, 2014, 308). Die „aristotelische[...] Entelechielehre [wird] ins Transzendente“ übertragen, so Husserl (Husserl, 2014, 336): Gott als *entelechia* ist ein egologisches (vgl. Held, 1966, 180) „Vollkommenheitsprinzip“ (Husserl, 2014, 337), das durch die Monaden hindurch auf die *prote hyle* einwirkt und somit die Synthesis der hyletischen Daten veranlasst (Husserl, 2014, 336). Mit der Herausstellung der Hyle als Grundurfaktum des Erscheinens und des Göttlichen als *entelechia* ist die gesamte Spannbreite der Phänomenologie aufgezeigt. Sie umfasst jetzt eine eidetische Phänomenologie und eine phänomenologische Metaphysik, die die eidetische Phänomenologie nicht nur einrahmt, sondern sie ebenso als eine entelechiale Kraft durchdringt.

Conrad-Martius' Zugang zum selben Thema kann als eine Ergänzung des Husserl'schen verstanden werden, insofern sie mit dem Rekurs auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse imstande ist, den konstitutiven Ursprung des passiv-verlaufenden Erlebens aufzudecken. Husserl verortet diesen Ursprung im Boden der lebendigen Gegenwart, worin Zeit und Raum vom letztfungierenden Ich in seinem Strömen und Stehen konstituiert werden und der mit phänomenologischen Mitteln nicht einzuholen ist. Denn für Husserl, so Klaus Held (1966, 146 ff.), ist das letztfungierende Ich ein „Urfaktum“, ein sich entziehendes, anonymes Ich. Sepp (Sepp, 2008, 217–224) deutet es sogar als den für die Erfahrung nicht mehr verfügbaren Ursprung für alles Fundieren. Als Urfaktum ist das letztfungierende Ich absolut gegeben und nicht weiter hinterfragbar. Conrad-Martius erkennt dagegen die Notwendigkeit eines Überstiegs in das An-sich-Sein der Welt, um die objektive „Unfaßlichkeit bloßer Seinsfaktizität“ bzw. das Absolute zu erfassen (Conrad-Martius, 1963b, 90). Ihr Grundgedanke besagt, dass die für uns „fertige“ Natur und das transzendente Bewusstsein einen „realontologischen Untergrund“<sup>7</sup> besitzen. Die gesuchte Ursprungsstätte liegt in einem transphysischen Bereich bzw. „Trans‘ oder auch ‚Meta‘ des Physischen“ (Conrad-Martius, 1964, 275), in dem „wesensentelechiale“ Kausalfaktoren (Form- und Finalursache) oder Entelechien ihre wirkende Kraft entfalten (Conrad-Martius, 1944, 75). Aus der Synthese der Entelechien und der Wesensform entstehen Bildungsentelechien als „Gestaltgrundlagen“ (Conrad-Martius, 1944, 74), durch deren Verwirklichung

<sup>7</sup> Hart (Hart, 2008, 38) versteht diesen transphysischen Bereich als die realontologische Anwendung des Grundgedankens Husserls, dass die aktual sichtbaren Seienden aus einem Horizont der möglichen Bestimmbarkeit der zunächst unbestimmten Seienden auftauchen oder von ihm umfasst werden.

nicht nur die Materie und der physische Bereich (vgl. Caruso, 2020, 183–186), sondern auch lebendige Organismen entstehen (vgl. Ales Bello, 2012, 22; Cordelli, 2008, 514 ff.). Entelechien werden im aristotelisch-thomistischen Sinne als vorzeitige und vorräumliche Wirkpotenzen oder *Energeia* verstanden, die in einer „reinen Aktualisierungsdynamik“ die gesamte Morphogenese erwirken (Conrad-Martius, 1944, 75). Es handelt sich um einen kontinuierlichen Aktualisierungsprozess, der sich von der Materie bis zu den Lichtgebilden erstreckt. Die Originalität dieses Gedankens nach Angela Ales Bello (Ales Bello, 2008, 428) besteht darin, dass somit eine konstitutive Korrelation zwischen den festen, flüssigen und gasförmigen Körpern und den wesentlichen Bestandteilen des menschlichen Geistes ermöglicht wird.

Diese Entelechien finden die Möglichkeit ihrer Verwirklichung im „aktual unendlichen Apeiron“, das sich in „absoluten“ Dingorten realisiert (Conrad-Martius, 1958, 93; vgl. Dible, 2020, 170–172). Während die „transzendente Vermittlung“ in der Transzendentalität der Raumkonstitutiva — Wesensgrenze (*eidōs*), Stoffpotentialität (*prōte hylē*), Ausgedehntheit (*diástema*) und unbeweglich Umfassendes (*péri echon*) — besteht, geschieht die „reale“ Vermittlung erst durch ein von Conrad-Martius eingeführtes „transzendental-imaginatives Raumkontinuum“ (Conrad-Martius, 1958, 93). Dazu stellt der gequantelte diskontinuierliche Raum die physikalischen Grundlagen bereit, wie Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Gerl-Falkovitz, 2008, 211) anmerkt (vgl. Conrad-Martius, 1958, 190–198). Diese transzendental angelegten „apeirischen Seinsdynamismen“ (Conrad-Martius, 1958, 102), wodurch die Urhyle sich selbst aus-sich-hinaus und in-sich-hinein transzendiert, erzeugen das „materiell Seiende selber“, das „räumend“ ist. Es handelt sich um eine „Seinskraft räumender Transzendierung“ (Conrad-Martius, 1958, 94). Diese ontischen Seinsdynamismen erschaffen den Raum und die Zeit als zeitlich-räumliche Erstreckungen der Materie aus dieser begrifflich neu gefassten „äonischen Weltperipherie“ bzw. „äonische(n) Raumzeit“ heraus, die als eine zeitfreie „Ganzgegenwärtigkeit“ (Conrad-Martius, 1958, 251) zu verstehen ist. Dafür stützt sich Conrad-Martius u.a. auf die Ortauffassung Aristoteles‘ (vgl. Breuer, 2020a) und die Relativitätstheorie, wie Pfeiffer (Pfeiffer, 2008, 188–199) darlegt.

Von verfließender bzw. objektiver Zeit, die Husserl als das Konstitutionsprodukt des transzendentalen Bewusstseins herausstellte, hebt sich die reale nicht-verfließende Zeit ab, die durch eine fixe Gegenwartstelle gekennzeichnet ist. Die Einheit der objektiven Zeit als die „imaginierte“ Zeit mit deren Verlauf als das „Imaginierende“ nennt Conrad-Martius analog zum Raumkontinuum die „transzendental-imaginative“ Zeit (Conrad-Martius, 1954, 18). Sie gründet „in dem Faktum, daß Gegenwärtigkeit nur in einem minimalen Augenblick vorhanden ist“ (Conrad-Martius, 1954, 29). In der Gegenwartsstelle, die „seinsunabhängig vom Ich“ ist, „begegnen“ sich der

„transzendente Zeitfluß“ und die reale Welt. In dem Augenblick eröffnet sich ein Übergang, wodurch die „Welt selber in die aktuelle Gegenwärtigkeit“ eintritt (Conrad-Martius, 1954, 19). Zwar macht diese Begegnung das Reale für das transzendente Bewusstsein verfügbar, allerdings besitzt dieses Reale nach Sepp nicht die Struktur einer Bewusstseinsgegenständlichkeit (Sepp, 2008, 222). Das Reale ist somit „das jeweilige Heraustreten der Welt ins aktuelle Dasein“ (Conrad-Martius, 1954, 32). Die Welt drängt sich in das Bewusstsein als etwas von ihm Anderes ein, sie widerfährt ihm. Im Augenblick tritt das Reale unaufhaltsam wieder neu ein, um unablässig neu zu verschwinden, so dass der „reale Zeitfortschritt“ (Conrad-Martius, 1954, 36) diskontinuierlich ist. Mit der Herausstellung dieser „Ekstasis“ (Conrad-Martius, 1954, 40) im Faktum des letztfungierenden Ich ist ein „Realgrund“ der Zeitigung „mitentdeckt“, so Sepp (Sepp, 2008, 223).

Wenn Husserl das Faktische als ein unverfügbares *factum brutum* in seiner „Unhinterfragbarkeit“ belässt, so deckt Conrad-Martius dessen Ursprungstätte in der äonischen Raumzeit auf, wofür ein Sprung in die Tiefe eines transphysischen Bereichs erforderlich ist. An diesem *Ekstasis* — der Einbruchstelle des Realen ins Transzendente — begegnen und ergänzen sich Phänomenologie und Realontologie.

## 7. SCHLUSSBETRACHTUNG

Aus den obigen Überlegungen wurde ersichtlich, dass sich die Wege Husserls und Conrad-Martius' in der Behauptung der Faktizität treffen. Ihr Anknüpfungspunkt liegt an der Stelle, wo das Reale in die Welt einbricht und somit für das transzendente Bewusstsein verfügbar wird: das Reale ist somit das ursprüngliche Widerfahrnis. Angesichts des puren Faktischen erfolgt bei Husserl wie bei Conrad-Martius der Übergang in den die Phänomenanalyse gründenden Bereich der letztursprünglichen Faktizität. Dieser Weg führt Husserl zu einer phänomenologischen Metaphysik und zum Erweis der Grenzen der nicht weiter hinterfragbaren Urtatsachen. Conrad-Martius' realontologischer Weg überschreitet diese Einbruchstelle des Realen. Die Philosophin geht dabei in eine andere Deutungsrichtung: Sie versteht den Entstehungsbereich des Faktischen als Potentialitätsgrundlage. Hieraus wird ersichtlich, dass die Fragestellung Conrad-Martius' sich von derjenigen der Phänomenologie Husserls unterscheidet. Es geht ihr um die erkenntnistheoretische Frage über das An-sich-sein der Welt, welche die transzendente Philosophie Husserls ihrer Auffassung nach nicht beachten soll. Betrachtet man jedoch die Ontologie Husserls genauer und entfaltet sie kritisch, ergibt es sich allerdings, dass Conrad-Martius' Kritik der Phänomenologie Husserls nicht gerecht wird: Husserl hat keineswegs die faktische Realität aus seinem

Untersuchungsfeld ausgeschlossen. Vielmehr hat er sie den regionalen Ontologien zugeschrieben und ihre philosophische Tragweite gewürdigt. Allerdings ist Conrad-Martius' Realontologie imstande, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse an und für sich bzw. unabhängig von Bewusstseinsleistungen mit der Phänomenologie zu verknüpfen. Was Conrad-Martius in ihren realontologischen Überlegungen entschieden ablehnt, ist die transzendente Reduktion. Was sie aber beide vereint, ist die Einhaltung der Epoché und der eidetischen Reduktion, insofern nur das Wesen der Realität, nicht aber ihr faktisches Sein evident erkannt werden kann.

Weitere Gemeinsamkeiten können aufgezeigt werden: Beide postulieren Grenzgebiete des Seins, die absolut, apodiktisch gegeben und dem Bewusstsein vorgegeben sind. Diese Grenzen liegen bei Husserl bei der Faktizität der Urtatsachen und der faktischen Subjektivität, während sie bei Conrad-Martius bei dem transphysischen Bereich der entelechialen Kausalkräfte als Ermöglichungsgrund des Realen liegen. Dennoch klaffen ihre Auffassungen auseinander, wenn es um die Weise der Seinssetzung dieser Faktizität geht. Die Urtatsachen im Sinne Husserls unterscheiden sich von den gewöhnlichen Tatsachen, insofern sie nicht modalisierbar bzw. nicht der Variation zugänglich sind. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie einfach „fertig“ vor uns liegen. Vielmehr sind sie durch ihren Vollzugscharakter bestimmt, insofern sie in einem offenen geschichtlichen Prozess der Bedeutungszuschreibung gegeben sind. Sie müssen daher nachträglich vom Bewusstsein in ihrem Sinn „für uns“ konstituiert werden, um überhaupt erkannt zu werden. Das ist eine Einsicht, die sich aber mit Conrad-Martius' Zurückweisung der transzendentalen Subjektivität nicht verträgt. Gleichwohl sind diese Urtatsachen dem Bewusstsein ursprünglich mit einem bereits von der Kultur, der Natur oder der Geschichte geprägten Sinn vorgegeben. Hierin stimmt Conrad-Martius mit Husserl überein: „Im real Seienden [...] ist mit dessen Wesen ein Sinn inkorporiert“. Das Wesen eines Seienden ist gerade „der in die Seinsselbständigkeit des Seienden eingegangene Sinn“ (Conrad-Martius, 1965d, 411). Die Welt selbst ist selbst ein „Netz der Sinnbezüge“. Diesen Sinnzusammenhang bezeichnet sie aristotelisch als „Kosmos noetós“ bzw. als „ein noetischer oder Seinssinnkosmos“ (Conrad-Martius, 1965a, 336). Beide also, Husserl und Conrad-Martius, verstehen die Welt als einen Sinnzusammenhang.

In ihrer Auffassung der kategorialen Seinsweise der Gegenstände entfernt sie sich allerdings entschieden von derjenigen Husserls. Die Hypostasierung des Seins erfolgt nicht am Sachverhalt, sondern am Gegenstand der Anschauung, am Noema selbst. Denn ihrer Auffassung nach betrifft das Urteil nicht nur einen Sachverhalt, sondern darüber hinaus die Beschaffenheit bzw. das Wesen der das Bewusstsein transzendierenden Substanz selber. Dennoch muss hier in Betracht gezogen werden, dass es sich um eine hypothetische Seinssetzung handelt, die keinen Aufschluss über die

tatsächliche Existenz, d.h. die Faktizität selbst dieser Realität gibt. Das ist eine Auffassung, die sie mit der Phänomenologie Husserls teilt.

Ein weiteres Problem betrifft den Seinsursprung: Er ist mit einem Paradoxon behaftet, insofern diese hyletische Substantialität nicht nur Grund und Boden ihrer selbst, sondern ebenso ein Getragenes ist. Die Lösung besteht darin, das Seiende als Selbstdarstellung in seiner seinshaften Selbstvoraussetzung zu verstehen. In diesem ursprünglichen Bereich fallen beide Momente zusammen, insofern alles Bestehende sich selbst in zweifacher Weise vorgegeben ist, u.zw. als sich-selbst begründetes und sich-selbst-tragendes Sein. Diese Überlegungen können fruchtbar gemacht werden, u.zw. bei der Frage über die Seinsweise der Husserl'schen Urtatsachen. Husserl fasst sie als absolut, d.h. von sich selbst gegeben und deshalb als die Bedingung der Möglichkeit für die Existenz aller anderen Tatsachen. In dieser Hinsicht und im Sinne des hypo-keimenalen Seins bei Conrad-Martius sind diese Husserl'schen Urtatsachen ebenso in ihrem Ursprung selbsttragend und selbstbegründet. Sie können folglich als „wirkliche Wirklichkeit“ aufgefasst werden. Das bedeutet allerdings nicht, die Urtatsachen zu ver-gegenständlichen oder unser endliches Erkenntnisvermögen über die Vernunftgrenzen hinaus in Richtung eines Absoluten an sich erweitern zu wollen, das für uns unerkennbar ist. Nichtsdestotrotz erkennt Conrad-Martius die Notwendigkeit eines Überstiegs in das An-sich-Sein der Welt, um die Ursprungsstätte der für uns „fertigen“ Natur und des Bewusstseins zu erfassen. Es kann daher behauptet werden, dass sich beide Untersuchungen an der Einbruchstelle der Welt in die Wirklichkeit und an der Herausstellung von sich-selbst-begründetem und sich-selbst-tragendem Sein treffen. Mit Rekurs auf eine eigentümliche Synthese von wissenschaftlichen Erkenntnissen und metaphysischen Einsichten ist Conrad-Martius' realontologischer Ansatz darüber hinaus imstande, den Entstehungsprozess des Realen aufzudecken. Dadurch macht Conrad-Martius nicht nur das Reale für die transzendente Apperzeption verfügbar; vielmehr erfasst sie den Ermöglichungsgrund des für die Phänomenologie reflektiv nicht weiter Hinterfragbaren und Absoluten, u.zw. die Ursprungsstätte der Urfakta. Hierin besteht m.E. das Hauptmerkmal ihres originellen Beitrags zur Phänomenologie.

#### REFERENCES

- Ales Bello, A. (2008). The Human Being in the Context of Nature: Philosophical Anthropology and Natural Sciences in Hedwig Conrad-Martius. *Axiomathes*, 18, 425–443. <https://doi.org/10.1007/s10516-008-9046-z>
- Ales Bello, A. (2012). What is Life? The Contributions of Hedwig Conrad Martius and Edith Stein. *Symposium*, 16 (2) 22–33.
- Aristoteles. (1989). *Aristoteles' Metaphysik, Erster Halbband: Bücher I (A) — VI (E)*, 3 (H. Seidl, Hrsg.; H. Bonitz, Übers.). Hamburg: Meiner.

- Aristoteles. (1991). *Aristoteles' Metaphysik, Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) — XIV (N)*, 3 (H. Seidl, Hrsg.; H. Bonitz, Übers.). Hamburg: Meiner.
- Aristoteles. (1995a). Lehre vom Satz. *Peri hermeneias* (E. Rolfes, Übers.). In *Philosophische Schriften in sechs Bänden: Bd 1*. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles. (1995b). Kategorien (E. Rolfes, Übers.). In *Philosophische Schriften in sechs Bänden: Bd. 1*. Hamburg: Meiner.
- Avé-Lallemant, E. (1958). Psychologisch-ontologische Perspektiven. *Philosophisches Jahrbuch*, 66, 166–176.
- Avé-Lallemant, E. (1959). *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit. Eine Untersuchung auf der Grundlage der realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius* (Inaugural-Dissertation). Ludwig-Maximilians-Universität, München.
- Avé-Lallemant, E. (2008). The Problem of Philosophical Cosmology in the Work of Hedwig Conrad-Martius. *Axiomathes*, 18, 399–406. <https://doi.org/10.1007/s10516-008-9050-3>
- Breuer, I. (2018). Aristotle and Husserl on the Relationship between the Necessity of a Fact and Contingency. In D. de Santis & E. Trizio (Eds.), *The New Yearbook for Phenomenological Philosophy, vol. 15 (Edmund Husserl between Platonism and Aristotelianism)* (269–296). London/New York: Routledge.
- Breuer, I. (2019). Husserl und die kritische Rehabilitierung der aristotelischen Ontologie. *Husserl Studies*, 35, 203–224.
- Breuer, I. (2020a). *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Breuer, I. (2020b). Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms. In I. Apostolescu & C. Serban (Eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology* (213–234). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Caruso, G. (2020). Der irdische Kosmos im Denken von Hedwig Conrad-Martius. Materialismus, Realismus und Phänomenologie. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phänomenologie* (179–195). Nordhausen: Traugott Bautz GmbH.
- Conrad-Martius, H. (1916). Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 3, 345–542.
- Conrad-Martius, H. (1921). *Metaphysische Gespräche*. Halle: Niemeyer.
- Conrad-Martius, H. (1923). Realontologie. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 6, 159–334.
- Conrad-Martius, H. (1944). *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*. Hamburg: Goverts.
- Conrad-Martius, H. (1954). *Die Zeit*. München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1957). *Das Sein*. München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1958). *Der Raum*. München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1963a). Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (49–88). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1963b). Sein und Nichts. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (89–100). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1963c). Dasein, Substantialität, Seele. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (194–227). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1963d). Über existenzielle tiefe und Untiefe von Dasein und Ich. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (229–244). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1963e). Zur Philosophie des hl. Thomas von Aquino. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (245–256). München: Kösel.

- Conrad-Martius, H. (1963f). Die fundamentale Bedeutung eines substanziellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (257–270). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1964). Metaphysik der Entwicklung. In *Schriften zur Philosophie. Zweiter Band* (262–282). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1965a). Über das Wesen des Wesens. In *Schriften zur Philosophie. Dritter Band* (315–356). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1965b). Phänomenologie und Spekulation. In *Schriften zur Philosophie. Dritter Band* (370–384). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1965c). Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. In *Schriften zur Philosophie. Dritter Band* (393–402). München: Kösel.
- Conrad-Martius, H. (1965d). Sinn und Sein. In *Schriften zur Philosophie. Dritter Band* (403–420). München: Kösel.
- Cordelli, A. (2008). Hedwig Conrad-Martius' Phenomenological Approach to Life Sciences and the Question of Vitalism. *Axiomathes*, 18, 503–514. <https://doi.org/10.007/s10516-008-9043-2>.
- Courtine, J.-F. (2003). *Les catégories de l'être. Études sur la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: Puf.
- Courtine, J.-F. (2009). Husserl et la réhabilitation de l'ontologie comme ontologie formelle. *Quaestio*, 9, 353–378.
- D'Ambra, M. (2008). Spirit and Soul in Hedwig Conrad-Martius' "Metaphysical Dialogues": From Nature to the Human Being. *Axiomathes*, 18, 419–502. <https://doi.org/10.007/s10516-008-9040-5>.
- Dible, R. (2020). Eternity, Time, and Reality in Conrad-Martius' Cosmological Phenomenology. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phänomenologie* (165–178). Nordhausen: Traugott Bautz GmbH.
- Fonfara, D. (2002). Aristoteles' Erste Philosophie: universalistische oder paradigmatische Ontologie? In K. Engelhard (Hrsg.), *Aufklärungen. Festschrift für Klaus Düsing zum 60. Geburtstag* (15–37). Berlin: Duncker & Humblot.
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2008). Der Raum. Aristoteles und Hedwig Conrad-Martius. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie* (199–215). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ghigi, N. (2008). The Real-Constitution in Hedwig Conrad-Martius' *Realontologie*. *Axiomathes*, 18, 461–473. <https://doi.org/10.1007/s10516-008-9045-0>.
- Gilson, É. (1948). *L'Être et l'Essence*. Paris: Vrin.
- Hart, J. G. (2008). The Dignity of the Individual in the Polis and Kosmos. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie* (27–42). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hart, J. G. (2020). *Hedwig Conrad Martius' Ontological Phenomenology*. Cham: Springer.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Nijhoff.
- Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation*. Paris: Vrin.
- Honnfelder, L. (1987). Philosophie als eigene Dimension: Die Entwürfe der Hochscholastik. Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert. In J. P. Beckmann, L. Honnfelder, G. Schrimpf & G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen* (165–186). Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.

- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte* (Hua VII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926* (Hua XI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921–1928* (Hua XIV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I* (Hua III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984a). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua XIX/2). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984b). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907* (Hua XXIV). Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937* (Hua XXIX). Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917–1918)* (Hua XXXIII). Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* (Hua XX/1). Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Husserl, E. (2012). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)* (Hua XLI). Dordrecht/Heidelberg u.a.: Springer.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* (Hua XLII). Dordrecht/Heidelberg u.a.: Springer.
- Kahn, Ch. (1978). Questions and Categories. Aristotle's Doctrine of Categories in the Light of Modern Research. In H. Hiz (Ed.), *Questions* (227–278). Dordrecht: Springer.
- Kern, I. (1975). *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: de Gruyter.
- Kobusch, T. (2011). *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters. Bd. V. Geschichte der Philosophie*. München: Beck.
- Kluxen, W. (1990). Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien. In J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Bd. 1: Philosophie des Altertums und des Mittelalters, 4., durchges., teilw. neubearb. Aufl.* (177–220). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Meiner.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (R. Giuliani & B. Waldenfels, Übers.). München: Fink.
- Miron, R. (2014). The Realism of Transcendence: A Critical Analysis of Hedwig Conrad-Martius' Early Ontology. *The International Journal of Literary Humanities*, 11 (3), 37–48.
- Miron, R. (2016). In the Midst of Being: The Journey into the Internality of Reality in Hedwig Conrad-Martius' Metaphysics. *Discipline Filosofiche*, XXVI (1), 217–244.
- Miron, R. (2021). *Hedwig Conrad-Martius. The Phenomenological Gateway to Reality*. Cham: Springer.
- Pfeiffer, A. E. (2005). *Hedwig Conrad-Martius. Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Pfeiffer, A. E. (2008). Von Aristoteles bis Einstein. Zur (modernen) Physik und ihrer Interpretation in der Kosmologie von Hedwig Conrad-Martius. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie* (185–198). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Seidl, H. (1992). Zum Verständnis des Transzendenten bei Aristoteles und Thomas von Aquin. In L. Honnefelder & W. Schüssler (Hrsg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Festschrift für Klaus Kremer* (65–74). Paderborn u.a.: F. Schöningh.
- Sepp, H. R. (2008). Husserl und Conrad-Martius über Zeit. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie* (216–227). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sepp, H. R. (2020). Conrad-Martius über Realität. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phänomenologie* (196–210). Nordhausen: Traugott Bautz GmbH.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Alber.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.).
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.) Bd. 20. *Super IV Sententiarum*.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.) Bd. 22, 3/1. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21–29.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.). Bd. 24, 1. *Quaestiones disputatae de anima*.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.). Bd. 40, D-E. *De substantiis separatis, Super Decretales*.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.) Bd. 43. *De principiis naturae, De aeternitate mundi, De motu cordis, De mixtione elementorum, De operationibus occultis naturae, De iudiciis astrorum, De sortibus, De unitate intellectus, De ente et essentia, De fallaciis, De propositionibus modalibus*.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.). Bd. 45,1. *Sententia libri De anima*.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.). Bd. 46. *Sententia libri Metaphysicae*.
- Thomas von Aquin (1882 ff.). *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Rom [“Editio Leonina”]; (kritische Ausg. noch nicht abgeschl.). Bd. 50. *Super libros Boethii De Trinitate et De hebdomadibus*.
- Vries, J. de (1983). *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt: WBD.
- Wahl, J. (1958). Hedwig Conrad-Martius et l'ontologie. *Philosophisches Jahrbuch*, 66, 18–21.
- Wieland, W. (1992). *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.