

Dennis Stammer

Im Erleben Gott begegnen

Zur
philosophischen
Theologie
Simon L. Franks

VERLAG KARL ALBER



Dennis Stammer

Im Erleben Gott begegnen

VERLAG KARL ALBER



Kann »Gott« Thema einer vernünftigen, undogmatischen Philosophie sein? Wenn ja, in welcher Weise? Über eine systematische Rekonstruktion des philosophischen Werkes von Simon L. Frank (1877–1950) werden diese Fragen erörtert. Der erkenntnismetaphysische Grundansatz Franks vereinigt Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Er führt zu einer »Fundamentalontologie«, die durch ihre immanente Verbindung zur Anthropologie wesentlich personale Ontologie ist. Der Überschritt zur philosophischen Theologie wird anhand des Begriffes »religiöser Erfahrung« herausgearbeitet. Wissenschaftlichkeit sowie philosophische und religiöse Adäquatheit dieses Unterfangens werden überprüft. Dabei wird sowohl dem Verdacht auf »Ontotheologie« als auch dem Vorwurf des »Pantheismus« kritisch nachgegangen.

Der Autor:

Dr. Dennis Stammer, geboren 1982 in Lübeck, studierte Philosophie an der Hochschule für Philosophie München.

Dennis Stammer

Im Erleben Gott begegnen

Zur
philosophischen
Theologie
Simon L. Franks

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die vorliegende Untersuchung wurde 2015 von der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S.J., als Dissertation angenommen.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48791-4
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81791-9

Inhalt

Verzeichnis der Siglen	9
Vorwort	11
Einleitung	13
I. Zum Denken Simon L. Franks	17
II. Ontologie als die Frage ›Was ist?‹	20
1. Konkrete Entitäten – Der Begriff der »empirischen Wirklichkeit«	22
2. Abstrakte Entitäten – Der Begriff der »objektiven Wirklichkeit«	26
3. Die Realität des Subjekts – Das »unmittelbare Selbstsein« und das »lebendige Wissen«	31
III. (Fundamental-)Ontologie als Frage danach, was es (letztlich) bedeutet ›zu sein‹	39
1. Lebendiges Sein – Das Sein als Realität des Transzendierens	40
2. Das ontologische Argument	47
a) Der selbstevidente Kern des sog. »ontologischen Gottesbeweises«	48
b) Modale Argumentation und Beweischarakter des Arguments	53
3. Die ontologische Differenz (das Sein der Seienden)	60
a) Die Negation als Grund der Differenz	62
b) Ein Holismus der Seienden	76
c) Das Sein als Einheit von Einheit und Vielheit – der Antinomische Monodualismus	80

Inhalt

d)	Ein erläuternder Exkurs: Der Antinomische Mono-	
dualismus und die analogia entis		87
e)	Konkrete Beschreibung des Transrationalen als	
Aufgabe der Philosophie		92
4.	›Religiöse‹ Philosophie: Rückbindung an den ontologi-	
schen Grund		97
5.	Zur ›Wissenschaftlichkeit‹ der philosophischen Methode	
Franks		105
a)	Kriterien für (Un-)Wissenschaftlichkeit	106
b)	Ist Franks Philosophie überhaupt Wissenschaft?	112
c)	Mystik und Wissenschaft – eine Frage des Realismus?!	130
IV.	Anthropologie: Das Sein des Menschen	136
1.	Körper und Seele – Der Mensch als Naturwesen der	
Objektiven Wirklichkeit		138
2.	Seelisches und geistiges Leben –	
Der Mensch als transzendierendes Wesen		141
a)	Das seelische Sein	141
b)	Das geistige Sein	144
3.	Der Mensch als Person	152
a)	Die Frage nach der Erkenntnisweise von Personalität –	
›Offenbarung‹ als ›Begegnung‹		153
b)	Die Wir-Einheit des Seins	161
c)	Personalität als Transzendentalie	167
4.	Die Verwiesenheit des Menschen auf Gott	173
a)	Die personale Variante des ontologischen Arguments	175
b)	Ist der Grund individueller Personalität ›mehr‹ als	
absolute Realität?		186
V.	Philosophische Theologie: Was/wer ist ›Gott‹?	195
1.	Zur philosophischen Frage nach Gott	197
a)	Zur Frage nach Gottes ›Existenz‹	199
b)	›Onto-Theologie‹	202
c)	Weshalb Franks philosophische Theologie keine Onto-	
Theologie ist		206
2.	Religiöse Erfahrung	216
a)	Glaube und Vernunft	217
b)	Der Begriff der Erfahrung resp. des Erlebens	230
c)	Metaphysische und religiöse Erfahrung	244

3.	Gottmenschentum – Der Mensch als Ebenbild Gottes . . .	254
4.	Gottes Sein als Schöpfung	269
	a) Monismus- bzw. Pantheismus-Vorwürfe gegen Frank .	270
	b) ›Pan-en-theismus‹	279
	c) Zur Theodizee-Problematik im Panentheismus Franks	294
5.	Zur Bedeutung der philosophischen Theologie Franks . . .	304
	Literaturverzeichnis	313
	Register	323

Verzeichnis der Siglen

Apic. theor.	Cusanus, Nicolaus	De apice theoriae
Cherubin.	Angelus Silesius	Cherubinischer Wandersmann
Dato patr.	Cusanus, Nicolaus	De dato patris luminum
De anima	Aristoteles	Über die Seele
De ber.	Cusanus, Nicolaus	De beryllo
De coniec.	Cusanus, Nicolaus	De coniecturis
De fil.	Cusanus, Nicolaus	De filiatione dei
De mente	Cusanus, Nicolaus	Idiota de mente
De pace	Cusanus, Nicolaus	De pace fidei
De poss.	Cusanus, Nicolaus	Trialogus de possest
DH	Denzinger/Hünemann	Kompendium der Glaubensbekenntnisse
Discours	Descartes, René	Discours de la méthode
DK	Diels, Hermann	Die Fragmente der Vorsokratiker
Docta ign.	Cusanus, Nicolaus	De docta ignorantia
DU	Frank, Semen L.	Das Unergründliche
EinlW	Fichte, Johann Gottlieb	Erste u. zweite Einl. in d. Wiss.lehre
Enn.	Plotin	Enneaden
EnzW	Hegel, G. W. F.	Enzyklopädie der Wissenschaften
GA	Heidegger, Martin	Gesamtausgabe
GdW	Frank, Simon L.	Der Gegenstand des Wissens
GGdG	Frank, Simon L.	Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft
Idiota sap.	Cusanus, Nicolaus	Idiota de sapientia
Jrl	Frank, Simon L.	Jenseits von rechts und links
KrV	Kant, Immanuel	Kritik der reinen Vernunft
LiF	Frank, Simon L.	Licht in der Finsternis
LW	Frank, Simon L.	Lebendiges Wissen
Med.	Descartes, René	Meditationes de prima philosophia
Menon	Platon	Menon
Met.	Aristoteles	Metaphysik
Monad.	Leibniz, Gottfried Wilhelm	Monadologie
MuiG	Frank, Simon L.	Mit uns ist Gott
Pensées	Pascal, Blaise	Über die Religion (Pensées)
Persuad.	Pascal, Blaise	Die Kunst zu überzeugen
PL	Migne, Jacques Paul	Patrologia Latina
Polit.	Platon	Politeia

Verzeichnis der Siglen

Non aliud	Cusanus, Nicolaus	Directio speculantis seu de li non aliud
NuHS	Hegel, G. W. F.	Nürnberger und Heidelberger Schriften
PhG	Hegel, G. W. F.	Phänomenologie des Geistes
RM	Frank, Simon L.	Die Realität und der Mensch
SdL	Frank, Simon L.	Der Sinn des Lebens
SdM	Frank, Simon L.	Die Seele des Menschen
Theait.	Platon	Theaitetos
Theod.	Leibniz, Gottfried Wilhelm	Theodizee von der Güte Gottes
Tractatus	Wittgenstein, Ludwig	Logisch-philosophische Abhandlung
Treatise	Hume, David	A Treatise of Human Nature
Ven. sap.	Cusanus, Nicolaus	De venatione sapientiae
WdL I	Hegel, G. W. F.	Wissenschaft der Logik. Erster Teil
WdL II	Hegel, G. W. F.	Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil
WissL	Fichte, Johann Gottlieb	Wissenschaftslehre (1804)

Die vollständigen Titelangaben finden sich im Literaturverzeichnis am Ende des Werkes.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis meiner Studien zur Philosophie Simon L. Franks. Sein Denken sprach mich unmittelbar an, da es die grundlegenden Fragen der abendländischen Philosophie auf systematische Weise durch alle Bereiche (Erkenntnistheorie, Metaphysik, Anthropologie, Sozialphilosophie, Gotteslehre etc.) gehend erörtert – und dies zugleich mit einer Leidenschaft und Klarheit, die ihresgleichen sucht.

Zu tiefstem Dank bin ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Peter Ehlen SJ verpflichtet, der mir nicht nur den Zugang zu Franks Werk ermöglichte, mich auf meinem Studienweg begleitete und an der Werkausgabe mitarbeiten ließ. Er gab mir außerdem das Vertrauen, dass die wahre *philosophia perennis* sich auch in Zeiten gegenläufiger Trends bewährt.

Verfassen konnte ich die Arbeit im Rahmen meiner Beschäftigung als wissenschaftlicher Mitarbeiter der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle am Institut für Religionsphilosophie der Hochschule für Philosophie München. Für diese Gelegenheit danke ich Hilke und Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg sowie Prof. Dr. Gunther Wenz, Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher und Dr. Ludwig Jaskolla. Für die Durchsicht des Manuskripts und einige wichtige Hinweise danke ich herzlich Margarethe Drewsen M.A.

Ein besonderer Dank gebührt Prof. Dr. Josef Schmidt SJ, der mich von Beginn an für die Fragen der philosophischen Theologie begeisterte und mir einer meiner wichtigsten philosophischen Lehrer wurde. Weiterhin danke ich allen, die mich auf meinem Weg unterstützt haben, allen voran Dr. Ruben Schneider und meiner Familie.

München, 9. September 2015

Dennis Stammer

»Jegliches Wissen, das wir besitzen,
hat die Selbstenthüllung der absoluten Realität
zu seiner Grundlage.«
Simon L. Frank¹

»Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd' ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben.«
Angelus Silesius²

¹ LW, 289.

² Cherubin., 12. Zitiert von Simon L. Frank in DU, 364.

Einleitung

Der Titel »Im Erleben Gott begegnen« bringt meines Erachtens den zentralen Gedanken der philosophischen Theologie Simon L. Franks (1877–1950) zum Ausdruck. Aber wie soll das gehen: Im Erleben Gott begegnen? Und was ist daran noch philosophisch?

Jede Philosophie – auch die philosophische Gotteslehre – ist ein Nachdenken. Sie besitzt reflexiven Charakter, der das Denkobjekt bereits voraussetzt. Gewisse Erfahrungen sind demgemäß vorweg zu tätigen, bevor sie immer erst nachträglich bedacht werden können. Wieso steht also das Erleben im Zentrum? Noch dazu steht anscheinend das Erleben von etwas im Zentrum, dessen Erleben gemeinhin als etwas Außergewöhnliches gilt, wenn nicht gar für einige als etwas Unmögliches – zumindest aber gegenüber dem wissenschaftlich-vernünftigen Frageansatz der gegenwärtig überwiegenden Philosophie als etwas Befremdliches: Gott bzw. eine Gottesbegegnung.

Ist Gott nicht dem religiösen Glauben vorbehalten, der privat vollzogen und (für jene, die ihn bekennen) in der entsprechenden Theologie exegetisch und dogmatisch reflektiert wird? Warum sollte sich die Philosophie mit diesem Thema (über ein religionswissenschaftliches Interesse hinaus, welches lediglich das Faktum religiöser Phänomene zu beschreiben und auf bio-psycho-sozialer Basis zu erklären sucht) befassen?

Derlei und weitere Fragen mögen den Leser beim ersten Kontakt mit dieser Arbeit umtreiben. Ihm sei bereits zu Anfang versichert, dass das Anliegen dieses Werkes ein streng philosophisches ist. Es werden keine theologischen Vorannahmen getätigt. Mag der Titel auch gewissermaßen einen mystagogischen Charakter haben, so ist die primäre Intention doch die argumentativ vernünftige, philosophische Darstellung. Weiter ist ausdrücklich zu betonen, dass der Gegenstand dieser Darstellung der Philosophie grundsätzlich nicht fremd ist. Die Fragen nach dem »ersten Prinzip«, dem »letzten Grund« oder der »wahren Wirklichkeit« gehören seit den Vorsokratikern zum Kern

der abendländischen Philosophie. Sie sind als metaphysische Fragen die ›erste Philosophie‹ (prima philosophia).¹

In der Tradition dieses Fragens steht auch die Philosophie des russischen Denkers Simon L. Frank. In einer systematischen Entfaltung seines Denkens soll sich zeigen, warum das mit dem Namen ›Gott‹ Umschriebene seines Erachtens nicht losgelöst vom ›Erleben‹ betrachtet werden kann. Denn um der philosophischen Frage nach dem tiefsten Grund der Wirklichkeit gerecht zu werden, bedarf es nach Frank sowohl erkenntnistheoretischer als auch ontologischer Überlegungen. Darüber hinaus ist einzusehen, warum diese wesentlich zusammengehören. So sehr man die philosophische Theologie als ›erste Philosophie‹ in ihrer metaphysischen Dimension mit Frank auch als ›Fundamentalontologie‹ fassen kann, so sehr ist sie doch bei ihm zugleich *Erkenntnistheorie*. Nur am Kulminationspunkt von Erkennen und Sein, in dem von Frank so genannten »lebendigen Wissen«², präsentiert sich das Erfragte. Dieses »Präsentieren« ist jedoch weder deduktive Erkenntnis oder selbstkonstruierter Begriff noch passive Affektion durch ein Erkenntnisobjekt. Es ist hingegen für Frank wesentlich »Begegnung«, verstanden als radikal personale Beziehungseinheit.

Die Thematisierung des Lebendigen Wissens ist von entscheidender Bedeutung. Einerseits muss erläutert werden, dass es sich hierbei um keine spezifisch religiöse Sonderform der Erfahrung oder des Glaubens handelt, die nur einem kleinen Kreis Eingeweihter offen steht oder der Vernunft unzugängliche positive Offenbarungsprämissen voraussetzt. Andernfalls wäre der Bereich der Philosophie hin zur Religion oder Esoterik verlassen. Dennoch ist mit Frank andererseits zu zeigen, dass die gewöhnliche rationale Einstellung, mit der Objekte und Sachverhalte der endlichen Wirklichkeit begriffen werden, nicht hinreichend ist, um das Sein als solches und im Ganzen, bzw. das Absolute, zu erfassen. Stattdessen ist die Rationalität mit Frank auf rationale Weise zu überschreiten – nicht zu einem ihr entgegengesetzten, irrationalen Bereich, sondern gleichsam zu ihrem

¹ Vgl. Schmidt 2003, 17 f. sowie 23–25.

² Frank erarbeitet den Begriff erkenntnistheoretisch in GdW, dort insbes. 456–460. Vgl. zur Begriffsgeschichte auch Ehlen 2009, 139–146. Siehe in der vorliegenden Darstellung dazu bes. die Abschnitte II, 3 und III, 1. Im Folgenden wird außerhalb von direkten Zitaten Lebendiges Wissen als Terminus großgeschrieben.

eigenen Grund, welcher ›mehr‹ ist als rational. Der somit unternommene *transzendente Überschritt* gewährt die notwendige Weite des Denkens für einen vertieften Erfahrungsbegriff. Dieser begründet einen vernünftigen Zugang zu einer *phänomenologisch* tiefer erschließbaren Realität, deren Gewissheit nicht von weiteren Bedingungen abhängig ist – letztlich zum Unbedingten selbst.

Das Lebendige Wissen markiert schließlich als *transrationales Erleben der Immanenz des Transzendenten* in der eigenen Teilhabe am absoluten Sein der Realität den zentralen Aspekt der frankschen Erkenntnismetaphysik. Als allumfassende, unbegrenzte Realität kann sie dem Erkenntnisblick nicht wie ein Objekt der Erfahrung gegenüberstehen. Ohne in irgendetwas (oder einer Menge von) Einzelnem ganz aufzugehen, ist sie in allem, was ist, gegenwärtig.

Neben der erkenntnismetaphysischen Aufgabe, dieses Lebendige Wissen sowohl vor dem rationalen wie vor dem irrationalen Straßengraben zu bewahren – d. h. seine Transrationalität zu verdeutlichen und auf die intersubjektiv von jedem jederzeit nachvollziehbare Vollzugsgewissheit zu verweisen –, besteht eine weitere wichtige Aufgabe: Das auf diesem Wege entdeckte *absolute Sein* ist daraufhin zu befragen, ob überhaupt, und wenn ja, wie es in Bezug zum ›Gott‹ der Religion steht. Ist damit nicht doch im pascalschen Sinne nur ein ›Gott der Philosophen‹ erreicht? Das Denken Simon L. Franks weist diesbezüglich eine besondere Stärke auf: die Integration des *Personalismus* in die neuplatonisch inspirierte Ontologie. Der Seinsbegriff Franks zeigt sich schon anhand der erkenntnistheoretischen Überlegungen in seiner transrationalen Eigenart und übergegenständlichen Dynamik des *Transzendierens*. Aber erst in den Überlegungen zur Personalität wird das Seinsdenken von Frank in die letzte Tiefe geführt, wo das Transzendieren seinen Gipfel erreichen und sich so der Blick für dasjenige öffnen kann, welches als der göttliche Urgrund des absoluten Seins in je individueller Weise begegnet.

Wiederum ist dieser Urgrund also nicht unabhängig vom eigenen Erleben zu haben – auch und schon gar nicht in einem Begriff oder System von Begriffen. Es kann lediglich der vernünftig nachvollziehbare Weg des Denkens verdeutlicht werden, der zu einem allgemeinen Verständnis *religiöser Erfahrung* führt. Der personale Charakter dieser Erfahrung kann auf allgemein-philosophische Weise erörtert werden, was jenen Punkt verstehen hilft, an dem die individuelle Erfahrung Gottes als Begegnung im eigenen Erleben – als

»mein Gott«, als »Gott-mit-mir« – zum jede allgemein-begriffliche Form übersteigenden Wesen des »lebendigen Glaubens« wird.³

Die franksche Philosophie nimmt auf diese Weise eine Vermittlungsposition zwischen Philosophie und Religion ein. Frank weist auf die genuine Zusammengehörigkeit beider hin. Er stellt die Gefahr heraus, in welche der Versuch einer grundsätzlichen Trennung mündet: Nicht nur die Religion, sondern auch die Philosophie verfielen in »Obskurantismus«, wenn Letztbezug und Reflexion getrennt würden.⁴ Im Zentrum seiner philosophischen Theologie steht der Begriff der »Gottmenschlichkeit«, in welchem die Beziehung zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung pan-en-theistisch zum Ausdruck kommt.⁵ Der Pantheismus ist von Frank nicht als religiöses Dogma rezipiert, sondern das Ergebnis seiner ontologischen Reflexionen, welche seines Erachtens letztlich mit der christlich-theologischen Seins-Deutung konvergieren.⁶

Den Weg dieser Reflexionen aus der ontologischen Grundfrage (Abschnitte I bis III) über die Anthropologie (Abschnitt IV) bis zum Gottesbegriff (Abschnitt V) nachzuzeichnen und an den kritischen Anfragen aus wissenschaftlichen wie religiösen Perspektiven gleichermaßen zu prüfen, ist das Hauptanliegen dieser Arbeit.

³ MuiG, 76.

⁴ Vgl. RM, 232.

⁵ Siehe dazu Abschnitt V, 4b.

⁶ Vgl. RM, 125 f. Vgl. zu den Parallelen des frankschen Begriffs des Gottmenschen- und der gegenwärtigen Theologie Ehlen 2009, 260–264.

I. Zum Denken Simon L. Franks

Kann ›Gott‹ Thema der Philosophie sein? Dafür soll argumentiert werden. Es ist jedoch vorab zu fragen, was für eine Art und Weise von Philosophie bzw. Philosophieren überhaupt demonstriert werden soll. Nicht nur die relative Unbekanntheit des behandelten Autors, sondern auch die Vielzahl möglicher Verständnisweisen von ›Philosophie‹ (insbesondere ›philosophischer Theologie‹) erfordert eine vorausgehende Situierung des Ansatzes. Im Angesicht einer großen Mehrheit von Philosophen, die gegenwärtig ihre Argumentationsnormen vornehmlich aus der Diskussion mit den Wissenschaften im Sinne des englischen Begriffs ›science‹ (d. h. Naturwissenschaften) gewinnen, ist pointierter zu erfragen, ob die dargestellte Philosophie *wissenschaftlich* bleibt – *obwohl* sie Gott zum Thema hat. Wenn man annimmt, dass Gott kein Gegenstand der Natur ist, muss der Philosophiebegriff entsprechend weiter gefasst werden. Wie weit aber geht eine solche Erweiterung? Kann sie im Sinne eines strengen Philosophiebegriffes gerechtfertigt werden? Was bedeutet die Wissenschaftlichkeit der Philosophie dann noch? Genauer ist vor der Thematisierung der leitenden Gottesfrage (ob so etwas wie Gott existiert, und wenn ja, in welchem Verhältnis wir zu ihm stehen) zu klären, was mit ›existieren‹ überhaupt gemeint ist. Dies ist die Frage nach dem Seinsbegriff. Gerade sie ist für Franks Ansatz grundlegend.

Eine schnelle Kategorisierung des Denkens von Simon L. Frank im Blick auf sein Leben und Werk¹ kann also nicht hinreichen. Es ist zwar nicht falsch, Franks Denken anhand seiner philosophischen Gewährsmänner als ›neuplatonisch‹ (Platon, Plotin, Augustinus, Nikolaus von Kues), ›transzendentalphilosophisch‹ (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), ›phänomenologisch‹ (Husserl, Scheler) und ›personalistisch‹ (Buber, Ebner, Rosenzweig) zu kennzeichnen. Dennoch verbleibt eine solche Etikettierung an der Oberfläche und nährt einen

¹ Für ausführliche biographische Details zu Simon L. Frank vgl. Boobbyer 1995.

eklektizistischen Verdacht: Handelt es sich noch um ein originär einheitliches Denken?²

Die Frage bejahend soll Franks Denken eingangs als *einheitlicher Prozess der Entfaltung eines Grundgedankens* betrachtet werden. Im systematischen Nachvollzug soll sich zeigen, dass Frank die ursprünglich philosophischen Fragen »Was ist eigentlich der Mensch? Welchen Sinn hat sein Leben? In welcher Beziehung steht er zu den letzten Urgründen des Seins?«³ in der alle seine philosophischen Werke durchziehenden ontologischen Grundfrage nach der ›wahren Wirklichkeit‹ vereint.⁴

Die unterschiedlichen philosophischen Ansatzpunkte Franks wie auch die Veränderungen und Weiterentwicklungen der Problemstellungen, Ansätze und begrifflichen Ergebnisse als Kennzeichen für »Brüche« und »Widersprüchlichkeiten«⁵ statt als konsequente Entfaltung einer Grundfrage zu deuten, erweist sich bei genauerer Betrachtung als haltlos, weil es die Konstanz der genuin platonischen Grundfrage aus dem Blick verliert. So zieht sich der von der ontologischen Frage ausgehende Aufweis der transzendentalen Anwesenheit des absoluten Seins im Lebendigen Wissen durch alle philosophischen Werke Franks mit ihren unterschiedlichen Problemstellungen.⁶ Die metaphysisch-ontologische Grundposition bleibt dabei bis zum Letzten seiner Werke dieselbe.⁷ Die »Entwicklung« des frankschen Denkens kann deswegen durchaus als »kontinuierlich auf dem einmal gelegten Fundament ohne Brüche und totale Neuansätze«⁸ sich voll-

² Rörig 2010, 24f., bezweifelt sowohl die Einheitlichkeit wie auch, dass überhaupt »von einer bestimmten Frankschen Denkart« gesprochen werden kann.

³ Jrl, 166.

⁴ Vgl. Ehlen 2004, 22. Siehe zum alle Werke durchziehenden Grundgedanken des ›ontologischen Arguments‹ Abschnitt III, 2, insb. Anm. 33.

⁵ Rörig 2010, 24f.

⁶ LW, 53f., 94, 119–121, 178, 218–220, 261, 276f., 286–290; GdW, 457f.; SdM, 228–230; 2012, 120f., 166–169 und 171f. sowie 183; DU, 173; GGdG, 167f.; LiF, 114f. und 118–120; MuiG, 39–42, 54–62, 88 sowie 131f., RM, 139–143 i. V. m. 160f. und 165 usw.; vgl. auch Ehlen 2004, 41–43. Siehe Abschnitt III, 2.

⁷ Rörig 2010, 59–86, meint dagegen explizit in den ontologischen Grundpositionen der Hauptwerke Franks bruchhafte Übergänge entdecken zu können. Gegen diese Ansicht siehe ausführlich Abschnitt III, 3c, insb. Anm. 170. Vgl. gegen Rörig auch Slesinski 1996, 200f. Der methodischen Frage, ob es Frank gelungen ist, »aus den verschiedenen Zugängen zur Sache bruchlos eine eigene Philosophie zu schaffen«, ist schon Ehlen 1998 (insb. dort: 24) nachgegangen; in einem systematischen Nachvollzug zeigt er die positive Bestätigung.

⁸ Ehlen 2009, 343.

ziehend betrachtet werden. Der Versuch anders gearteter Interpretationen ist freilich zu berücksichtigen und kritisch zu prüfen. Er begründet umso mehr die Notwendigkeit, mit der erläuternden Darstellung der ontologischen Grundfrage zu beginnen.

Anhand der Grundfrage nach der ›wahren Wirklichkeit‹ lässt sich zudem Franks Philosophiebegriff näher charakterisieren. Einerseits enthält jene Grundfrage die Frage nach dem Gegenstandsbereich, andererseits nach der entsprechenden Methode von Franks philosophischem Denken. Obwohl beide Fragen im Aufbau dieser Arbeit nacheinander Behandlung finden (Abschnitt II und III), ist darauf hinzuweisen – und wird deutlich werden –, dass eine grundsätzliche Trennung von Gegenstand und Methode verfehlt wäre. Sie befinden sich bei Frank in einer unzertrennlichen Beziehung zueinander. Der Gegenstand des philosophischen Fragens – das Sein als solches – gibt gewissermaßen die Methode des Zugangs zu ihm vor. Jedoch wird er als das, was er eigentlich ist, erst auf dem Wege seiner Erschließung – im transzendental erwiesenen Lebendigen Wissen – offenbar. Es kann entsprechend nicht mit einem schon vorher bestimmten Gegenstand des Denkens – schon gar nicht mit einem vorbestimmten Gottesbegriff – angefangen und von diesem her einfach deduziert werden. Der einzig adäquate Anfangspunkt kann nur der philosophisch Fragende selbst sein, in dessen Fragen beide Aspekte in ihrer gegenseitigen Bezogenheit enthalten sind. Dies wird sich zum einen vonseiten der ontologischen Grundfrage selbst zeigen, wenn sie ihre transzendente Methode reflektiert (Abschnitt III, 3). Zum anderen eröffnet sich im Hinblick darauf ein Selbstverständnis als ›religiöse Philosophie‹, das zu klären ist (Abschnitt III, 4). Insbesondere Anfragen an die Wissenschaftlichkeit der ontologischen Frage sind aufzugreifen (Abschnitt III, 5).

Mit der Thematisierung des Gegenstandsbereiches zu beginnen, bedeutet anzuzeigen, was mit der philosophischen Frage intendiert ist. Mit anderen Worten heißt es darzustellen, was nach Franks Verständnis ›Philosophie‹ meint bzw. ist, wenn sie als »Ontologie« begriffen wird.⁹

⁹ Vgl. GdW, 83 f., DU, 170.

II. Ontologie als die Frage ›Was ist?‹

Eine einfache Kennzeichnung der Philosophie Franks als ›Ontologie‹ wäre hochgradig unklar, weil dieser Terminus philosophiegeschichtlich ganz unterschiedlich besetzt ist.¹ Anhand der »reifen *Summe* von Franks Denken«² lässt sich allerdings in einem didaktischen Gang die Entwicklung des Seinsbegriffs nachvollziehen, womit zugleich das Verständnis der frankschen Ontologie geklärt werden kann. Dabei geschieht keine Definition des Gegenstands der Philosophie als bloße Setzung. Vielmehr wird im Rahmen dieser Arbeit ›Ontologie‹ *propädeutisch* in einem ersten Schritt als Frage nach bestimmten Entitäten verstanden. Ein gegenwärtig verbreitetes Ontologieverständnis einer einflussreichen Strömung der Philosophie angelsächsischer Provenienz kann dieserart als Gesprächspartner aufgenommen werden. Dieses Verständnis sieht in der Anlehnung an W. v. O. Quine das ontologische Grundmotiv in der Frage »Was ist?«.³ Die Aufgabe der Ontologie wird so gleichsam zu einer reinen Bestandsaufnahme der Seinsinhalte. Ihre Methode besteht darin, die »beste Theorie«, die man in irgendeinem wissenschaftlichen Kontext besitzt, in die »maßgebliche Logik« zu übersetzen. Anhand der »gebundenen Variablen« (d. i. die logische Form sinnvoller Sätze) erschließt sich dann, auf welche Art von Entitäten man in der Referenz festgelegt ist. Alles darüber Hinausgehende wird als Ideologie angesehen.⁴

¹ Vgl. zur Geschichte und Verwendung des Begriffs »Ontologie« Weissmahr 1991, 9–12, bzw. Weissmahr 2010b, 340 f., sowie Kremer/Wolf 1984.

² Ehlen 2004, 21 [Sofern nicht anders vermerkt, stehen alle Hervorhebungen der Zitate im Original]. Ehlen bezeichnet dieserart Franks letzte Schrift »Die Realität und der Mensch« und betont, dass die »maßgeblichen Einsichten« schon in den früheren Hauptwerken zu finden sind. Sie seien in RM aber in reifer Gestalt »unter neuer, anthropologischer Rücksicht systematisch verdichtet.« (Ebd.)

³ Vgl. Quine 1948.

⁴ Schaffer 2009, 347 f.: »On the now dominant Quinean view, metaphysics is about what there is. [...] metaphysical questions are *existence questions*, such as whether numbers exist. [...] the Quinean task is to *list the beings*. [...] the Quinean method is to begin with our best theory and canonical logic, translate the former into the latter,

Schon eine solche Bestimmung dessen, was ist, darf nach Frank aber nicht bei einer einfachen Aufzählung bestimmter Elemente einer begriffsschematischen Menge von Entitäten stehenbleiben. Hingegen sei zu fragen, wie und auf welche Weise die jeweiligen Entitäten ›sind‹. Seines Erachtens besteht die Aufgabe der Ontologie erst in der Untersuchung der »großen Zusammenhänge zwischen materiellen, seelischen und geistigen Erscheinungen, Einzeltatsachen und Allgemeinem, Abstraktem und Konkretem, Zeit und Ewigkeit, Begrenztem und Unbegrenztem«⁵ hinsichtlich der jeweiligen Seinsbedeutung.

Diesbezüglich zeigt sich der volle Sinn der Seinsfrage scheinbar in einer schrittweisen Extensionserweiterung des Seinsbegriffs. Denn in der Erörterung der mit der Annahme bestimmter Entitäten verbundenen ontologischen Implikationen findet sich bei Frank jeweils der notwendige Grund zu einer anschließenden Erweiterung des Seinsbegriffs. Die Begründungen der schrittweisen Erweiterungen weisen jeweils allerdings schon auf eine grundsätzliche Problematik des so konzipierten Ontologieverständnisses hin. Schlussendlich wird es für das rechte Verständnis unverzichtbar, sich die von Frank aus der Problematisierung gewonnene transzendente Einsicht bewusst gegenwärtig zu halten. Das begrifflich formulierte Resultat bleibt ohne die transzendente Grundeinsicht eine leere Abstraktion. ›Sein‹ droht als extensional weitester und intensional ärmster Begriff verstanden zu werden, im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners der Menge aller möglichen Entitäten, über welche bedeutungsvolle Aussagen – im Sinne der Referenzmöglichkeit – gemacht werden können. Daraus entstünden grundlegende Missverständnisse der Ontologie im frankschen Sinne – und schlussendlich auch der philosophischen Theologie. Der erste Schritt darf also nur als Teilschritt auf dem Weg zum wahren Seinsbegriff verstanden werden. Er bleibt für diesen aber gleichwohl unentbehrlich, weil er gerade in der problematisierenden Absetzung auf den eigentlichen Seinsbegriff verweist.

Des Weiteren ist für Frank die platonische Frage nach dem ›wahren Sein‹ nicht erst ein fachspezifisches Problem der Philosophie. Der

and see what the bound variables must range over for the result to be true. [...] these are the entities we are committed to. That is ontology. The rest is ideology.« Schaffer sucht demgegenüber einen anderen Zugang, der aristotelisch nicht nach Entitäten, sondern nach Begründungen fragt.

⁵ LW, 272.

Ausgangspunkt kann vielmehr vom Alltäglichen her genommen werden. »Jegliches menschliche Wissen«, gleich ob es einem lebenspraktisch-alltäglichen Bedürfnis nach Orientierung oder einer wissenschaftlichen Intention im engeren Sinne entspringt, ist nämlich seines Erachtens gezwungen, »diese Frage immer wieder neu zu stellen und zu beantworten.«⁶ Die Erfahrungen der Begrenztheit und Irrtumsanfälligkeit des menschlichen Wissens nötigen dazu, zwischen bloßen »Meinungen«, »Vorstellungen« und »Vermutungen« einerseits und der wahren Wirklichkeit andererseits zu unterscheiden. Mit anderen Worten handelt es sich um die Frage, wann und wie wir von irgendetwas gerechtfertigterweise ›Sein‹ präzisieren können. Daraus ergibt sich eine erste Unterscheidung zwischen (1) dem ›Subjektiven‹ und (2) dem ›Objektiven‹. Das bedeutet einerseits (1) all dasjenige, was nur für wahr bzw. real gehalten wird und andererseits (2) dasjenige, was wirklich *ist*.

Für eine erste Bestimmung des ›Objektiven‹ geht Frank vom Alltagsbewusstsein aus, das auf die Erfahrung rekurriert. Als Kriterium für die Wirklichkeit eines Erfahrungsgegenstands nimmt es vor allem die Faktizität und Allgemeinheit. Was unabhängig vom erfahrenden Subjekt Bestand hat und als solches wahrnehmbar ist, trägt demnach das Kennzeichen des wahrhaft Seienden, indem es sich als konkrete Entität in den Begriff der »empirischen Wirklichkeit«⁷ fügt.

1. Konkrete Entitäten – Der Begriff der »empirischen Wirklichkeit«

Die Alltagsintuition neigt nach Frank gewöhnlich zum *Empirismus*. Darunter versteht er »die Lehre, daß unser gesamtes Wissen letzten Endes auf die Gesamtheit von ›Erfahrungsdaten‹ rückführbar ist.«⁸ Allerdings lehnt Frank schon für diesen Begriff eine materialistische oder sensualistische Verkürzung ab. Unter Vorbehalt positiv blickt er dagegen auf die Weite der Erfahrungsbegriffe und der damit verbundenen Wirklichkeitskonzeptionen des »radikalen Empirismus« bei William James und der »Phänomenologie« von Edmund Husserl. So

⁶ RM, 128 f.

⁷ RM, 129. Im Folgenden wird Empirische Wirklichkeit als Terminus außerhalb direkter Zitate großgeschrieben.

⁸ DU, 51.

fern sie »überhaupt alles, was uns *in irgendeiner Form* »gegeben« ist, sich uns »eröffnet« oder »vorliegt«, in den Bereich der Erfahrungsdaten aufnehmen, stellen sie laut Frank das für den sensualistischen Empirismus notwendige »Korrektiv der Enge und Inadäquatheit« dar.⁹ Die Notwendigkeit des Korrektivs begründet sich ihm zufolge schon dadurch, dass man die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven nicht einfach durch diejenige zwischen Innen und Außen ersetzen kann, weil es neben den Phänomenen des »materiellen Seins«, d. i. alles, was »räumlich« oder »sinnlich« erfahrbar ist, weiterhin die »Phänomene des Seelenlebens« bzw. das »psychische Sein« gibt.¹⁰

Äußerlich seien die Seelenphänomene zwar nicht direkt mit den Sinnen, sondern nur vermittelt über die physischen Ausdrucksercheinungen wahrnehmbar. Gleichwohl gehören Emotionen und Stimmungen nach Frank zum direkten Erfahrungsschatz des Erfahrungssubjektes, weil sie in der *inneren* Erfahrung mit derselben Faktizität wie die äußerlichen Erfahrungsobjekte gegeben sind. Die seelischen Phänomene dürfen ferner nicht um ihren ontologischen Gehalt beschnitten werden, nur weil sie im Inneren des Subjektes auftreten. Ihre unmittelbaren Wirkungen auf das Erfahrungssubjekt seien schließlich genauso wenig von der Hand zu weisen wie ihre Auswirkungen auf die physische Wirklichkeit. Frank verweist exemplarisch auf den »Sadismus, die krankhafte Herrschsucht und [den] Größenwahn Hitlers«,¹¹ welche leidvolle Wirkungen auf das psychische Sein unzähliger Menschen wie auch zerstörerische Wirkungen auf die physische Situation der Welt inklusive ihrer Bewohner hervorbrachten, die in ihrem Ausmaß Naturkatastrophen nicht nachstehen.

Vermittelt durch diese Wirkungen erweisen sich die seelischen Phänomene, obwohl sie selbst nicht als äußerlich sinnliche Objekte erfahrbar sind, sondern wesentlich zum Innenleben des Subjekts gehören, als nicht weniger objektiv. Das spezifische Missverständnis, die Seelenphänomene dem Objektiven von vornherein strikt gegenüber zu setzen und sie somit unmittelbar zu entwirklichen, kann nach

⁹ DU, 51; vgl. auch MuiG, 33 f. Eine ausführliche Erörterung des frankischen Erfahrungsbegriffes findet sich im Abschnitt V, 2b.

¹⁰ RM, 129; vgl. auch DU, 187.

¹¹ RM, 130.

Frank vermieden werden, indem man den Begriff des »Subjektiven« (des Illusionären) vom »Subjekthaften« (dem Subjekt Zugehörigen) unterscheidet. Es gilt dann, dass das dem Subjekt zugehörige »subjekthafte« Sein [...] nicht weniger real [ist] als das äußerlich-objektive Sein«. ¹²

Den Konsequenzen dieser Unterscheidung verwehrt sich der Epihänomenalismus. Er hält seelische Phänomene für wirkungs- und bedeutungslose Begleiterscheinungen des Physischen. Frank argumentiert dagegen, dass die mit dem Epihänomenalismus einhergehende beschränkende Lokalisierung des Psychischen in den Innenbereich des Physischen schon definitorisch im Widerspruch zur Unterscheidung zwischen Psychischem und Physischem steht. ¹³ Wenn das psychische Sein durch den unterscheidenden Gegensatz zu dem im allgemeinen Erfahrungsraum befindlichen Physischen bestimmend gekennzeichnet werde, dann sei schließlich zu betonen, dass das psychische Sein per se »überhaupt nicht räumlich ausgedehnt« ¹⁴ gedacht werden könne – andernfalls wäre es etwas Physisches. Deswegen seien »räumliche Bestimmungen« (wie etwa die beschränkende Lokalisierung im menschlichen Körper, aber auch mechanistische Vorstellungen der Wirkungsweise psychischer Prozesse) generell nicht auf sie anwendbar. ¹⁵

Zwar ist Frank zufolge (gegen jeden psychophysischen Parallelismus) eine Verbindung zwischen Körper und Seele zuzugestehen, weil physische Schäden am Körper die Manifestation seelischer Phänomene beeinträchtigen und andererseits seelische Phänomene physische Veränderungen hervorrufen können. ¹⁶ Dieser »indirekt durch seine [körperliche] Vermittlung lokalisiert[e]« ¹⁷ Aspekt des psychischen Seins lässt aber nicht darauf schließen, dass die Seele grundsätzlich auf den Körper beschränkt bleibt. Vielmehr wird die Seele in der inneren Erfahrung als »eine eigentümliche Unendlichkeit« ¹⁸

¹² Vgl. RM, 152 und DU, 190.

¹³ Vgl. RM, 154f.

¹⁴ RM, 154.

¹⁵ RM, 154f.

¹⁶ Frank argumentiert allerdings nicht in Bezug auf psychosomatische Phänomene, sondern akzentuiert vor allem, wie angeführt, die ihm zeitgeschichtlich nahe liegenden sozio-politischen Folgen seelischer Phänomene.

¹⁷ RM, 155.

¹⁸ Ebd.

wahrgenommen, die sich dadurch auszeichne, dass sie gerade keine festen Grenzen hat.¹⁹

Die Frage nach der Eigenart psychischen Seins wird unter Abschnitt IV, 2 weiter ausgeführt. An dieser Stelle genügt als vorläufiges Ergebnis die Feststellung, dass ausgehend von der äußeren sinnlichen Erfahrung sowie der inneren »ebenso konkret empirisch[en], aber nicht sinnlich[en]«²⁰ Erfahrung, die Extension des Begriffes der Empirischen Wirklichkeit *sowohl* materielle *als auch* seelische Phänomene umfassen muss. Mit der Anerkennung des psychischen Seins als Teil der Empirischen Wirklichkeit ergibt sich zugleich eine Veränderung der Unterscheidung zwischen dem ›Subjektiven‹ und ›Objektiven‹: Auch zum Subjekt gehörige – subjekthafte – Phänomene sind als nicht minder wirklich und in diesem Sinne als objektiv gegeben zu betrachten. Dieserart ergibt sich ein erster Grund, der Frank veranlasst, nicht bei dem Begriff der Empirischen Wirklichkeit stehen zu bleiben. Denn die Frage danach, ob ein bestimmtes subjekthafte Phänomen wahrhaft wirklich ist, kann nicht daran entschieden werden, ob es sinnfällig oder raumzeitlich-konkret gegeben ist, sondern allein daran, dass es der (innerlichen) Erfahrung tatsächlich »als Objekt gegenübersteht.«²¹ Allein die Tatsache, dass etwas – ganz gleich ob innerlich oder äußerlich – in der Erfahrung präsent ist, zeugt von dessen Realität, unabhängig davon, ob das Erfahrene seinem Inhalt nach richtig interpretiert wird (so sind etwa Sinnestäuschungen gleichwohl reale Erfahrungen, welche lediglich unzutreffend interpretiert werden). Genaugenommen kann als Kriterium der Unter-

¹⁹ Vgl. DU, 187–189, und ähnlich SdM, 83–87; siehe dort auch bes. SdM, 244: »[Die] empirische Seite des Seelenlebens, von der es sich außen zeigt und an der äußeren gegenständlichen Welt teilnimmt, [ist] diejenige Seite von ihm [...], mit der es unmittelbar mit dem Körper verbunden ist. Nur über die Verbindung mit den körperlichen Prozessen ist das Seelenleben eine räumlich und zeitlich lokalisierte Realität, steht uns als Gesamtheit und Einheit von *Prozessen* gegenüber, die an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit ablaufen; und nur durch die nämliche Verbindung mit dem Körper offenbart es überhaupt die empirische *Gesetzmäßigkeit* seiner Phänomene, denn die Gesetzmäßigkeit, in ihrer Eigenschaft als bestimmte Ordnung der Koexistenz und Abfolge, setzt schon die Lokalisierung in der Zeit voraus (und praktisch, jedenfalls meistens, auch im Raum). An sich selbst aber, d. h. in seiner inneren, qualitativen Natur, ist das seelische Sein [...] nicht nur unräumlich, sondern auch zeitlos, und daher sind alle Kategorien des empirisch-gegenständlichen Wissens nicht darauf anwendbar.« Unter »empirisch-gegenständlichem Wissen« ist an dieser Stelle das empirische Wissen materieller Phänomene zu verstehen.

²⁰ RM, 131.

²¹ Ebd.

scheidung zwischen Schein und wahrhaftem Sein folglich die *empirische* Gegebenheit nicht hinreichen – vor allem nicht, wenn darunter nur eine Menge von raumzeitlich konkreten Entitäten verstanden wird. Vielmehr ist die »Unterscheidung zwischen ›subjektiven‹ und ›objektiven‹ Elementen der Erfahrung keine reale«, sondern eine »*distinctio rationis*«, die »von dem Standpunkt abhängt, von dem aus wir das Verhältnis betrachten.«²²

2. Abstrakte Entitäten – Der Begriff der »objektiven Wirklichkeit«

Zusätzlich zur Anerkennung seelischer Phänomene, bzw. des psychischen Seins, und der damit verbundenen Fraglichkeit des Begriffs der Empirischen Wirklichkeit als Bezeichnung des wahren Seins führt Frank die »idealen Elemente« als Grund zur Erweiterung des Seinsbegriffs an.²³ Im Gegensatz zu konkret-sinnlichen oder psychischen Phänomenen seien sie kein direkter Gegenstand der Erfahrung – weder der äußeren noch der inneren Erfahrung. Aber als formale Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungsdaten sind etwa »Raum«, »Zeit«, »Kausalität«, »Qualität« und »Relation« notwendig mit jeder Erfahrung als konstitutive Elemente verbunden und mitgegeben, wie Frank unter Bezug auf Kants transzendente Ästhetik und Logik ausführt.²⁴ Außerdem müsse man in diesem Zuge zu den idealen Elementen neben den die Erfahrung konstituierenden formalen Elementen auch die logisch-mathematischen Verhältnisse im Allgemeinen zählen. Obwohl auch sie nicht direkt erfahren werden, sind beispielsweise »Gleichheit, Verschiedenheit, logische Unterordnung (das Verhältnis zwischen Gattung und Art), die Ursache-Wirkungs-Beziehung«²⁵ doch notwendig mit jeder Erfahrung verbunden.

Frank akzeptiert, ausgehend von der transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der empirischen Erfahrung, also neben den in Raum und Zeit erfahrbaren konkreten Entitäten auch die Realität abstrakter Entitäten. Entgegen dem kantischen Phänomenalismus, der die Bedingungen des Erkenntnisvermögens nur »als etwas Sub-

²² RM, 131 Fn. 1.

²³ RM, 132.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

jektives, durch das Wesen des menschlichen Bewußtseins bedingtes«²⁶ gelten lässt, folgt Frank einem metaphysischen *Platonismus* und erklärt die »transzendente Logik« zur »*Logik des Seins selber*«. ²⁷

Die nominalistische Kritik an der Annahme der Realität abstrakter Entitäten führt Frank auf ein vulgär-platonistisches Missverständnis sowie materialistische Vorurteile zurück. Dabei werde missachtet, dass die Existenzweise der abstrakten Entitäten nicht dieselbe sei wie diejenige konkreter Entitäten. Wer sich die abstrakten Entitäten als platonische Ideen über einer »Great Line of Being«²⁸ im »Reich der Ideen« derart existierend vorstellt, dass gleichsam das »Pferd im Allgemeinen« dort »auf irgendeiner Wiese weide«, ²⁹ missversteht den Unterschied zwischen »abstrakt Allgemeinem« und »konkret Individuellem« grundlegend. Im Gegensatz zum Konkreten, das seine individuelle Existenz qua Definition in Raum und Zeit hat, ist der »Seinsmod[us]« der »ideal Seiende[n]« bzw. der abstrakten Entitäten als *allgemeiner* Inhalte ein grundsätzlich anderer: Sie »sind« wesentlich »in der Form überräumlicher und überzeitlicher Einheit«. ³⁰ Wer den Gedanken überräumlicher und überzeitlicher Entitäten nur deswegen ablehnt, weil es einzig »nach dem Muster des materiellen Dinges existierende« konkrete Seiende geben könne, welchen gegenüber »alle übrigen Inhalte als »subjektive Erfindung«³¹ gelten müssen, bringt eigentlich nur dogmatisch eine materialistische Grundeinstellung zum Ausdruck, die keine weitere Begründung enthält. Frank moniert deshalb scharf: »Aber die hartnäckige tautologische Wiederholung einer willkürlichen Voraussetzung ist kein Beweis.«³²

Von einer anderen Seite her insistiert die aristotelische Kritik, dass »die idealen Elemente als Eigenschaften oder Verhältnisse konkret seiender Dinge zur empirischen [...] Wirklichkeit gehören.«³³ Als Exemplifikation des Allgemeinen im konkret Individuellen bedeutet dies nach Frank jedoch keinen Widerspruch zur überräumlichen und überzeitlichen Existenzweise der allgemeinen Inhalte *als*

²⁶ LW, 206.

²⁷ DU, 170. Siehe dazu weiterführend Abschnitt III, 2b sowie IV, 3c.

²⁸ Jubien 1997, 39–41, 67.

²⁹ RM, 136 f.

³⁰ RM, 137.

³¹ Ebd.

³² Ebd. Vgl. auch GdW, 408 f.

³³ RM, 137.

solcher. Nur weil sie in den Dingen konkret erfahrbar sind, erübrigt das nicht die Frage nach der von den konkreten Dingen unabhängigen, objektiven Bedeutung ihres abstrakten Gehalts. Die »Universalien« können Frank zufolge »zugleich ›in rebus‹ und ›ante res‹«³⁴ verstanden werden.

Auf die naheliegende konzeptualistische Auffassung geht Frank ebenfalls ein: Die so verstandenen »idealen Elemente« – ob nun für sich bestehend im platonischen Ideenhimmel »ante res« oder konkret instanziiert »in rebus« – existieren ihm zufolge nicht schlechthin »an sich‹ bzw. begegnen uns nicht nur ›von außen‹ als bloße Objekte. Hingegen stellen sie sich in gewisser Weise als *von unserem Denken abhängig* dar. Das konzeptualistische oder phänomenalistische Extrem vermeidet Frank jedoch explizit. Platonische Ideen sind für ihn *sowohl* (1) »etwas Objektiv-seiendes« *als auch* (2) ein »Produkt oder Phänomen unseres Denkens«. ³⁵ Seines Erachtens ist die Verbindung zwischen (1) und (2) nur dann problematisch, wenn die »Elementarsphäre des ›Denkens‹ (oder des ›Geistes‹)« von vornherein auf den »faktisch-psychologische[n] Denkprozeß«³⁶ des Menschen in seiner Subjektivität reduziert wird. Frank korrigiert auf diese Weise die Dualität zwischen »platonischem Ideenreich« und »zeitlicher Welt« in einer spezifisch neuplatonischen Manier: Die Beziehung des menschlichen Denkens bzw. Geistes zum »idealen Sein« entspricht ihm gemäß der *Teilhabe* an einer »universalen Vernunft«. ³⁷

Ohne den metaphysischen Erörterungen zur Realität abstrakter Entitäten im Einzelnen weiter nachgehen zu können, ist festzuhalten, dass sie an diesem Punkt der Überlegungen Franks für die Entwicklung des Seinsbegriffes gleich Zweifaches leisten:

Zum Ersten wird ein weiterer Grund genannt, den Begriff der

³⁴ Ebd.

³⁵ RM, 138.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. RM, 138 f. Vgl. zu diesem neuplatonischen Verständnis der Realität des Idealen auch GdW, 421: »Das Reich des Idealen wie auch das des Realen sind *Einheiten*, und als solche Einheiten decken sie sich vollständig – keines ist ohne das andere denkbar, denn in ihnen als Einheiten fallen Denkmöglichkeit und reales Sein zusammen. Und wie sich eine einzelne Idee (sofern wir ihr überhaupt ein relatives Sein zuschreiben können) in der Vielfalt ihrer wechselnden empirischen Exemplare verkörpert, so ist auch das *ideale Reich* als Einheit, das heißt als einheitliche Grundlage der vielfältigen Systeme der Ideen, *in der wechselnden Vielfalt der empirischen Verkörperungen seiner verschiedenen Aspekte, das heißt der darin enthaltenen besonderen Ideen verwirklicht.*«

Empirischen Wirklichkeit zu erweitern. Neben den in Raum und Zeit erfahrbaren Entitäten sind die formalen Bedingungen der Erfahrung sowie die logisch-mathematischen Beziehungen als abstrakte Entitäten unseres Denkens ebenfalls *real* – wenn auch in anderer Weise. Es bietet sich deshalb an, den Seinsbegriff auf die sowohl dem Erfahren als auch dem Denken gemeinsame Gegebenheitsweise der *Gegenständlichkeit* oder *Objektivität* zu erweitern. Ob etwas wahrhaft wirklich ist, entscheidet sich dann allein daran, ob es als *Gegenstand der Erfahrung* und Denken umfassenden *Erkenntnis* verifiziert werden kann. Dies nicht zuletzt, weil für Frank Erfahrung und Denken notwendig aufeinander bezogen sind (ganz im Sinne von Kants transzendentaler Erkenntnislehre: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«³⁸). Jedes mögliche Erkenntnisobjekt fügt sich schlussendlich in die vom Erkenntnissubjekt unabhängige »gegenständliche« oder »objektive Wirklichkeit«.³⁹ Sie stellt einen *univoken Seinsbegriff* dar, der die Gesamtheit dessen, »was es gibt« beinhalten soll. Insofern sie alles welthaft »Wirkliche« oder »natürlich Seiende« umfasst, kann sie nach Frank mit demjenigen übereinkommen, was man unter »Welt« oder »Natur« versteht; ebenso kann man aber auch »supranaturalistische« Entitäten (»Gott, die Engel, körperlose Geister oder Seelen usw.«), *wenn sie als Objekte der Erkenntnis verstanden werden*, zur Objektiven Wirklichkeit zählen.⁴⁰

»Das Bild der Welt als universale systematische Einheit der objektiven Wirklichkeit kann enger oder weiter sein, einfacher oder komplexer, es ändert nichts an der allgemeinen Vorstellung vom Sein als einem geschlossenen, geistig überschaubaren, allumfassendem System objektiv und konkret seiender Dinge oder Träger des Seins mit ihren vielfältigen Eigenschaften und Beziehungen.«⁴¹

Unter anderem in Franks Werk »Das Unergründliche« wird der Begriff der Objektiven Wirklichkeit auch als »gegenständliches Sein«, »gegenständliche Wirklichkeit« oder einfach nur als »Wirklichkeit« bezeichnet. Die verschiedenen Bezeichnungen meinen alle vornehm-

³⁸ Kant, KrV B 75. Siehe die entsprechenden erkenntnistheoretischen Überlegungen Franks, dargestellt in Abschnitt III, 3a und ferner auch Abschnitt V, 2a und b.

³⁹ Der Begriff der Objektiven Wirklichkeit wird im Folgenden als Terminus außerhalb direkter Zitate großgeschrieben. Er deckt sich mit dem eingangs angesprochenen Seinsverständnis der quineanischen Ontologie (siehe Anm. 4).

⁴⁰ RM, 134.

⁴¹ RM, 134f.