

Münchener philosophische Studien

Marine de la Tour

Gabe im Anfang

Grundzüge des metaphysischen
Denkens von Ferdinand Ulrich

Kohlhammer

Münchener philosophische Studien

Fortsetzung der »Pullacher Philosophischen Forschungen«
begründet von Walter Brugger S.J. und Johannes B. Lotz S.J.

In Verbindung mit den Professoren der Hochschule für Philosophie, München
(Philosophische Fakultät S.J.)

herausgegeben von

Georg Sans S.J. und Josef Schmidt S.J.

Neue Folge

Band 32

Marine de la Tour

Gabe im Anfang

**Grundzüge des metaphysischen Denkens
von Ferdinand Ulrich**

Verlag W. Kohlhammer

Diese Arbeit wurde im Sommersemester 2012 von der Hochschule für Philosophie in München als Dissertation angenommen. Sie konnte dank eines Stipendiums der Hanns-Seidel-Stiftung aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung geschrieben werden.

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Andrea Töcker, Neuendettelsau

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-031123-7

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-031124-4

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Vorwort von Josef Schmidt SJ

Die vorliegende Schrift wendet sich einem der kreativsten, wenn auch noch viel zu wenig bekannten christlichen Philosophen unserer Zeit zu: Ferdinand Ulrich. Er war bis zu seiner Emeritierung 1996 Professor für Philosophie in Regensburg. Die von Stefan Oster SDB (jetzt Bischof von Passau) betreute Neuherausgabe seiner Werke umfasst bereits fünf Bände. Frau de la Tour hat sich mit ihrer Arbeit der Interpretation des grundlegenden Frühwerkes zugewandt, dem Buch „Homo Abyssus“ (1961). Der Titel ist eine Anlehnung an Psalm 42 8: „abyssus abyssum invocat“ (ein Abgrund ruft dem andren Abgrund zu). In der Einleitung zur Neuauflage (1998) schreibt Martin Bieler, dieses Buch gehöre für ihn zu den „zehn Büchern“, die er „auf eine einsame Insel mitnehmen würde“ (XIV). Die Autorin hat sich die Aufgabe gestellt, die zentralen Einsichten Ulrichs zu rekonstruieren, sie „von innen her zu erschließen“.

Wegweisend für den Gesamtduktus des Buches von Ulrich ist die Thematik des „Anfangs“. Da sie Ulrich in Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt, stellt Frau de la Tour zunächst Hegels Ansatz in seiner „Wissenschaft der Logik“ dar (19ff.; die Seitenangaben folgen dem vorliegenden Buch). „Sein“ ist danach zunächst in reiner Unmittelbarkeit aufzufassen, ohne jede Bestimmung und damit als (allerdings noch zu denkendes) „Nichts“. Das Dynamische Ineinandergreifen dieser beiden anfänglichen Gegensatzbegriffe stellt sich als „Werden“ dar, woraus sich in weiterer Explikation alle anderen apriorisch-metaphysischen Begriffsbestimmungen ergeben. Dasjenige, was den Nachvollzug der logischen Entwicklung in Gang bringt, ist nach Hegel der „Entschluß des Denkens“. Die kritische Frage Ulrichs an Hegel ist die, ob er auf diesem Wege zur „Gesammeltheit des Anfangs“ (39) gelangen kann. Denn bei dem Bemühen, den Anfang zu denken, muss es doch darum gehen, dessen „Gesammeltheit so zu vernehmen, dass sie von sich her das Denken an ihr teilnehmen lässt“ (39f.). Ulrich sieht Hegels Unternehmen von dem Anspruch geleitet, durch den Prozeß des Denkens aus dem nichtigen und leeren Sein des Anfangs den Reichtum der Kategorien allmählich hervorgehen zu lassen. Der spekulative Einwand hiergegen muss der sein, dass damit die Ursprungsmacht des Anfangs unterbestimmt bleibt. Der arme Anfang kann aber nur ein solcher sein, der in sich den Reichtum des Kommenden enthält und hergibt, einen Reichtum, der nicht durch ein ihn vermittelndes Denken entwickelbar ist, der vielmehr nur einem unableitbaren Aus-sich und seiner reinen Selbst-Gabe entstammen kann.

Ulrich gewinnt mit diesen Ausgangsüberlegungen bereits die Fundierung einer personalen Ontologie. Denn mit diesem Ursprungsbegriff klärt sich der des „Seins“, das aus seiner schöpferischen Leere heraus agiert, indem sich in ihm

„Sein“ und „Nichts“, wie Ulrich sagt, „füreinander selbig verwenden“ (40). Alles Seiende verweist auf diesen Ursprung, und zwar als Sein des Seienden verweist es auf ihn. Doch darf dieser vermittelnde Verweis nicht hypostasiert werden (43). Der „Selbstvollzug der Vernunft“, aus dessen Auslegung der Begriff des Seins stammt, ist für die Vernunft selbst ein „Gegebenes, zu dem sich die Vernunft nicht selbst ermächtigt hat“ (42). „Sein“ ist damit „Gabe“, deren Subsistenz der Geber ist, bzw. dessen sich selbst übergebene und überlassene Gabe. Ulrichs immer wiederkehrender Vorwurf gegen eine „Seinsphilosophie“ ist der einer Verselbständigung des Seins als einer letzten Vermittlungsinstanz seiner Differenzierungen. Sich mit dieser Instanz in eins setzend kann die Vernunft sich ermächtigt glauben, jene Differenzierungen aus ihr ableitend hervorgehen zu lassen.

Gegen eine solche Seinsphilosophie stellt Ulrich den Begriff der „ontologischen Differenz“. Die Bedeutung, die er bei ihm gewinnt, ist aber letztlich auch gegen den gerichtet, der ihn geprägt hat: Martin Heidegger. Das Sein, das sich vom Seienden einerseits unterscheidet, andererseits in ihm anwesend ist, bleibt in der Phase von „Sein und Zeit“ noch an den Entwurf des Menschen gebunden und wird erst nach der „Kehre“ von Heidegger als „es selbst“ gefasst, allerdings im Urteil Ulrichs nicht in voller Konsequenz. Wenn Heidegger vom Denken als „Dank“ oder vom „Gegebensein“ des Seienden spricht, bleibt dies mythische Rede-weise und deren begrifflicher Gehalt in einer sublimen Hypostasierung des Seins befangen (der auch eine Hypostasierung des Nichts entspricht: 124ff.), die nur in der Anerkennung einer allein im Geber und im Blick auf die Gabe substantiierten Vermittlung überwunden werden kann.

Das Sich-Entäußern des Seins als Fülle in die Gabe dieses Seins ist der Inhalt des Schöpfungsglaubens. Doch wird die Radikalität dieses Sich-Gebens verfehlt, wenn die Schöpfung nur als Überführung von Wesenheiten in die Faktizität gedacht wird. Die Autorin geht in diesem Zusammenhang auf einige Vorarbeiten Ulrichs zu Scotus und Suarez ein. Bei Scotus sind die Wesenheiten die in Gottes Selbsterkenntnis eingebetteten Möglichkeiten, die sein Wille realisiert (83ff.). Suarez verlegt in die aus der Abstraktion der „res“ gewonnene Wesenheit jene Fülle, die Thomas dem Sein zuspricht, wodurch das Sein „zu einer bloßen Modalität der *essentia*“ (105) wird. Gegen diese „Veressentialisierung“ eines zur Univozität tendierenden Seins, welche einer formallogischen Handhabbarkeit entgegenkommt, stellt Ulrich die Lehre des Thomas vom Sein als „*perfectio perfectionum*“: Das Sein des Geschöpfes ist Abbild des göttlichen *ipsum esse subsistens*. Die Wahrheit der „ontologischen Differenz“ ist also der Schöpfungsbezug.

Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Gustav Siewerth, der im übrigen seiner Thomasinterpretation nahe steht, stellt Ulrich einen für ihn entscheidenden Punkt heraus: Die ontologische Differenz ist ermöglicht durch eine Differenz in Gott selbst. Diese aber kann nur eine personale sein. „Den Ursprung der Differenz sucht er [Siewerth] in einer letzten Selbigkeit und Einheit, welche die

Differenz begründet, aber in sich ausschließt. Die grundlegende Differenz, auch in Gott selbst, ist für Sieverth nicht personale Differenz, sondern die Differenz zwischen Akt und Subsistenz“ (142f.). Auf die Bewegung der demgegenüber in Gott personal begründeten „ontologischen Differenz“ (im Anschluss an Sieverth „Verendlichungsbewegung des Seins“ genannt: 151ff.) verweist die Doppelbedeutung des Wortes „Aufgabe“ (160ff.). Der Ursprung gibt sich, entäußert sich in die Gabe und läßt sie so teilhaben an der eigenen perfectio. Er „gibt“ sich damit in seiner Unendlichkeit „auf“ und in die Endlichkeit hinein. Zugleich ist dem Empfänger die „Aufgabe“ gestellt, der Gabe gerecht zu werden, d. h. er erfährt die Verpflichtung zum „Seinsgehorsam“ seiner „vernehmenden Vernunft“. Die Bestimmtheit des Seienden, d. h. dessen Wesen, zeigt sich nur einer solchen demütigen Offenheit der Vernunft für das Sein des Seienden. Ulrich illustriert diese Vernunfthaltung an der Erzählung des Taoisten Dschuang Dsi von einem Holzschnitzer, der erst nach langer Betrachtung im unbearbeiteten Holz plötzlich sein Werk vollendet vor Augen hat und es dann nur noch herauslösen muß (172). In diesem Sinne hat die das Seiende erkennende Vernunft der schöpferischen Liebe des Ursprungs zu „folgen“ (in der wiederum doppelten Bedeutung des Wortes). Dem „Hören“ dieses „Gehorsams“ ist dann die „Verendlichungsbewegung“ der Schöpfung ein positives Präsentwerden des Urbildes im „Abbild der absoluten Einheit“ und keine Seinsminderung im Sinne eines „Abfalls“ (ein Wort Schellings in seiner Religionsschrift von 1804) von der Unendlichkeit (193). Die Vielfalt des Endlichen vermag weitergedacht als Selbstmanifestation der Fülle des Ursprungs begriffen zu werden (179), ja sogar als Verweis auf eine sie ermöglichende Vielfalt und Differenz im „überwesenhaften Sein“ des Ursprungs selbst (188ff.).

Die „Verendlichungsbewegung“ des Ursprungs ist zugleich seine Entäußerung und insofern die „Durchnichtung“ seines Seins. Es gibt also eine berechnete (wenn auch Hegel und Heidegger modifizierende) Aufnahme der Rede vom Nichts. Denn die (Selbst-)Aufgabe des Ursprungs ist eine freigebende „Leere“ und „Armut“, die das Ziel hat, dem Geschöpf Raum und Eigenständigkeit zu gewähren. Die „vernehmende Vernunft“ hat dieser Selbstlosigkeit zu „folgen“. Sie erkennt damit auch die Konstitution der Schöpfung insgesamt auf diese Entsprechung hin. Das Außersichsein der Materie ist dann nichts anderes als eine auf Empfangen ausgerichtete und durch dessen Gewährtsein ermächtigte Potentialität (195ff.). Die Abstraktion von dieser Potentialität verschließt jedoch die Materie in sich und führt zum Materialismus. Ulrich gelingt von dieser Wertung der Materie ausgehend eine prinzipielle Würdigung der Sinnlichkeit als Wesenszug geschöpflicher Geistigkeit. Oft zeigt sich dieser Wesenszug gerade am Mangel seiner Kultivierung: „Es gibt [...] ein Sehen, das nicht sieht; ein Hören, das nicht hört; ein Schmecken, das nur sich selbst schmeckt und deshalb nichts verkostet. Ihm ‚schmecken die Dinge nicht so, wie sie wirklich sind‘“ (206).

Terminus der „Verendlichungsbewegung“ ist die „konkrete Substanz“ (211ff.).

Ulrichs Explikation des Substanzbegriffes und der mit ihm zusammenhängenden kategorialen Bestimmungen kann man lesen als eine vertiefte Aufnahme des Hegelschen Projektes einer „Wissenschaft der Logik“. Vertieft und verlebendigt ist die Kategorienexplikation bei Ulrich durch das methodische Prinzip einer „Phänomenologie der seinsvernehmenden Vernunft“ und ebenso einer „Explikation der Seinsgabe“ (155). Dadurch gewinnen die abstraktesten Analysen bei ihm eine erstaunliche Lebensnähe. So weist nach ihm das Erscheinen der Substanz in den Akzidenzien (211ff.) auf eine Innerlichkeit hin, die sich im Äußeren manifestiert. Dabei kann er zeigen, dass Innerlichkeit und Äußerlichkeit im gleichen Maße abnehmen und wachsen. Maßstab oder Idee (Hegel würde sagen: der leitende „Begriff“) ist die im Geben ihre Freiheit realisierende Person (215ff.).

Die von Ulrich anvisierte Einheit von „Wesen“ und „Existenz“ im Vollzug des Seins erläutert die Autorin mit den Worten Spaemanns so: Personen „sind nicht einfach ihre Natur, ihre Natur ist etwas, das sie haben, und dieses Haben ist ihr Sein“ (218). Der unvertretbare Selbstvollzug des eigenen Wesens ist nach Ulrich das, was die mittelalterliche Philosophie mit „incommunicabilis substantia“ im Begriff der Person meinte. Dieser Selbstvollzug ist der Terminus der Gabe. Er ist das sich selbst Gegeben- und Aufgegebensein und macht als solcher den Wesens- und Normbegriff des Menschseins aus. Letzteres wird an der Negation besonders deutlich. Denn das Menschsein nicht zu realisieren ist nicht einfach die Reduktion auf ein Nicht-Menschsein, sondern auf das Unmensch-Sein (218). In weiterer kategorialer Auslegung heißt dies: Die Realisierung des eigenen Wesens hat der ihm angehörenden Relationalität zu folgen. Diese weitere Kategorie wird somit ebenfalls durch die Erkenntnis des Sich-Gegeben- und Verdanktseins offenbar, als Gabe um ihrer selbst willen. Als solche ist auch der Mitmensch anzuerkennen. Der Seinsgehorsam führt konsequent auch in diese die Moral begründende Relationalität.

Das Sich-Annehmen der Gabe, die ich selbst bin, und die wir gemeinsam sind, bedeutet des weiteren Annahme des konkreten, d. h. des leiblich konkreten Seins. „Der Leib bindet den Menschen in das Hier und Jetzt und nimmt ihm das selbstherrliche ‚Überall‘“ (227). Er ist mein „Dasein“ und ist das des Anderen. Auch für die eschatologische Perspektive ist an dieser Anthropologie festzuhalten. Ulrich entwickelt diese Konsequenz genauer in seinem Buch „Leben in der Einheit von Leben und Tod“, das die Autorin hier heranzieht. Es mündet in die Einsicht, dass „das Wagnis der Transzendenz des Menschen in das Gehemnis Gottes hinein im Maße seiner Verleiblichung nicht ab-, sondern zunimmt“. Leiten lassen darf sich das Wagnis von der vertrauenden (Selbst-)Annahme der Gabe als eine Verheißung beinhaltend. Denn das „unsterbliche ‚Umsonst‘ der Liebe kann der Mensch nicht ‚machen‘. Er kann sich die Bedingungslosigkeit der Hingabe seines Daseins nur schenken lassen“ (230).

Das Begreifen der Endlichkeit als Gabe hat sich auf den gesamten Gegenstands-

bezug zu erstrecken (232ff.). „Staune ich über die schöne Gestalt eines Baumes, über die Fülle und Lebendigkeit seiner Früchte, dann gebe ich dem Baum das zurück, was ihm gehört [...] Die Wahrheit des Dinges als ‚Offenbarkeit an ihm selbst‘ wird bejaht und gleichsam erst dadurch verwirklicht“ (233). Dass sich dieses Verhältnis zum Anderen in der personalen Beziehung erfüllt, liegt auf der Hand. Wichtig ist die Einbettung dieser Beziehung in eine allgemeine Ontologie des Außenbezuges. Dieser geht Ulrich nach bis hinein in die Entfaltung von Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Auch diese beiden sind Bedingungen der Endlichkeit und sind Erscheinungen des Grundbezuges der Gabe als Ermöglichung der Eröffnung einer Sphäre für das Geltenlassen des Anderen und der Hinbewegung zu ihm (242ff.). Auch die Modalkategorien fügt Ulrich in das Gesamtverhältnis des Gebens ein (249ff.). Er greift hier auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–31) zurück, wo erzählend dargestellt wird, wie aus der Erfahrung der Aporien sich eröffnender Möglichkeitsräume deren eigentlicher Sinn erkannt werden kann. Schließlich ergibt sich fast wie von selbst auch eine personal-ontologische Fundierung der Kategorie der Kausalität (255ff.).

Man kann dieses ganze Projekt der Neufundierung ontologischer Begrifflichkeit den „Rückgang in den personalen Ursprung“ nennen, – so die Überschrift des letzten Kapitels dieser Arbeit (282ff.). Es geht Ulrich um nichts Geringeres als eine Neuinterpretation der gesamten abendländischen Metaphysik, d.h. in einzelnen auch um eine kritische Würdigung ihrer großen Repräsentanten. Die Autorin verdeutlicht dies an der Bezugnahme Ulrichs auf Schelling. Sorgfältig zeichnet sie zunächst den Gedankengang Schellings in dessen „Freiheitsschrift“ nach (285ff.). Schelling unternimmt es hier, die menschliche Freiheit in Gott selbst zu begründen, und zwar mit ihrer Bestimmung zum Guten, aber auch ihrer Möglichkeit zum Bösen. Ihre metaphysische Ermöglichung sieht Schelling in einer Urbewegung in Gott: nämlich in seiner immer schon gelungenen Selbsttranszendenz aus der Zentrierung auf sich heraus. Von dieser Selbsttranszendenz her ist dann auch die Schöpfung zu erklären, in die hinein sich jene Urbewegung abbildhaft manifestiert, in der sie aber im Unterschied zur Urbewegung zum geschichtlich offenen Drama werden muss. Die Nähe zu Ulrich fällt ins Auge. Der systementscheidende Unterschied zwischen beiden ist der, dass Schelling die Ursprungsbewegung und ihre Manifestation in einer apersonalen Begrifflichkeit entfaltet (als „Prozeß“ eines „Werdens“ aus dem „Un-Grund“ vom „Sein“ zur „Existenz“ u. ä.). Ulrich macht deutlich, dass mit dieser Sprache die Weichen für das Begreifen der Sache gestellt sind und zwar in Richtung einer verdinglichenden und damit aporetischen Onto-Theologie. Mit seiner Kritik an deren Begrifflichkeit legitimiert Ulrich aber umgekehrt eine der Offenbarung entnommene personale Sprache als die letztlich allein angemessene für eine metaphysische Ursprungslehre. „Für Ulrich ist [...] der uneinholbare ‚Anfang‘ [...] ewig geschehende Liebestat [...] Deshalb ist auch der ‚Grund‘ [...] für Ulrich keine Gegenkraft zur Liebe als Bedingung ihrer Offenba-

„sondern vielmehr selbst Liebe“ (296). Von daher gelingt ihm die Konzeption einer Einheit von Philosophie und Theologie, die dem entsprechenden Einheitsprojekt des Idealismus im kategorialen Instrumentarium und deshalb auch in sachlicher Hinsicht überlegen ist, wobei Ulrich seine Überlegenheit stets mit einer würdigenden Anknüpfung zu verbinden weiß. Im „Rückblick“ der Arbeit wird diese Würdigung auf die Formel gebracht: „Das Denken des ‚Seins selbst‘ als reine Vermittlung ist gewissermaßen ein Vorletztes, das auf ein personales Verständnis der Vermittlung bzw. eine Rückholung der Vermittlung in das Personsein hinweist, dort begründet und freigegeben ist“ (335).

Nochmals zusammengefasst: Sein ist „Gegebenheit“, wie Ulrich sagt, aber nicht einfach Faktizität, sondern wesentlich Selbstsein und das bedeutet „von sich selbst her Sein“. So ist das Sein auch in seinem letztlich begründenden Grund zu denken: als Anfang aus sich selbst, d. h. als Freiheit. Das von diesem Ursprung begründete Sein ist somit Gegebenheit, aber als Gabe, als Gabe, in der sich das ursprüngliche Selbstsein entäußert, eben „gibt“, und zwar einem Sein, dessen Bestimmung und inneres Telos eben Selbstsein ist, d. h. Freiheit. So bildet sich der Ursprung in seiner Gabe ab und lässt diese Gabe teilnehmen an der eigenen abgründigen Ursprünglichkeit. Für die so sich gegebene Gabe kann es nur darauf ankommen, sich als solche zu begreifen, nämlich als in die eigene Freiheit entlassene und ihrem Ursprung sich verdankende Gabe. Dass die Welt Schöpfung ist, ist von daher philosophische Konsequenz. Zugleich ist aber auch eine höchste Selbstgabe des Ursprungs denkbar als vollkommenes Abbild ewiger Ursprünglichkeit. Damit rücken Christologie und Pneumatologie in den Bereich des Vernehmbaren für eine sich „vernehmend“ öffnende Vernunft. Dies alles ist im besten Sinne christliche Philosophie. Philosophie ist es allemal, was sich unter anderm darin zeigt, dass Ulrich von dieser Gesamtsicht her eine auch im Detail überraschende Aufschlüsselung großer Texte der Geistesgeschichte gelingt von der Antike bis zur Gegenwart.

Die Autorin, Frau Marine de la Tour, ist 1980 in Frankreich geboren. Sie hat zunächst Jura, dann Theologie und Philosophie studiert, zunächst in Frankreich, dann in Deutschland, in Tübingen, in München an der LMU und schließlich an der Hochschule für Philosophie in München bis zur dortigen Promotion mit der vorliegenden Arbeit, die mit dem Richard-Schaeffler-Preis der Hochschule ausgezeichnet wurde. Frau de la Tour lehrt zur Zeit am Gymnasium und an der theologischen Hochschule „Studium de Notre Dame de Vie“ in Saint Didier (in der Nähe von Avignon) das Fach Philosophie. Die Autorin hat sich der mühevollen, aber lohnenden Aufgabe unterzogen, das frühe Hauptwerk Ferdinand Ulrichs, das selbst von seinen Freunden und Bewunderern nur selten ganz gelesen wurde, als den Grundtext seiner gesamten Philosophie zu erweisen, interpretierend zu rekonstruieren und zu erschließen. Geführt von dieser Arbeit kann man es wagen, dieses noch zu entdeckende Meisterwerk der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu lesen.

Zwar lehnt sich die Autorin immer wieder eng an Ulrichs Sprache an, behält aber auch eine Distanz zu ihr, und so gelingt ihr eine Vereinfachung in der Vermittlung, die nicht simplifiziert, sondern die Gedanken auf den Punkt bringt. Die Sprache Ulrichs ist zwar nicht immer leicht zugänglich. Manchmal, so der Seufzer der Autorin, hat man den Eindruck, dass er „den Leser ganz aus den Augen verliert“. Aber vielleicht bedurfte es französischer Klarheit im Ausdruck und Denken, um deutschem Tiefsinn zu sprachlicher Transparenz und gedanklicher Nachvollziehbarkeit zu verhelfen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Josef Schmidt SJ	5
1 Einleitung	19
1.1 Der Kontext im Umriss	19
1.2 Weise des Zugangs	25
1.2.1 Ein immanenter hermeneutischer Ansatz	25
1.2.2 Rekonstruktion des Gesprächs	26
1.2.3 „Kritischer“ Nachvollzug? – oder was heißt hier „Kritik“	27
1.2.4 Zum Gang der Untersuchung	28
2 Denken und Sein. Erste Erörterung in der Frage nach dem „philosophischen Anfang“	31
2.1 Hegels spekulative Bestimmung des philosophischen Anfangs	31
2.2 Die transzendente Auslegung des philosophischen Anfangs bei Ferdinand Ulrich	37
2.2.1 Die Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit im Anfang	39
2.2.2 „Sein und Nichts verwenden sich selbig füreinander“: Anfang im Widerspruch?	41
2.2.3 Zur Versuchung der absoluten Voraussetzungslosigkeit im Anfang	43
2.2.3.1 Die Vernunft vor der Herausforderung der spekulativen Bestimmung der Selbstvermittlung des Seins	43
2.2.3.2 Selbsterzeugte Nichtigkeit der Vernunft um der Positivität des Seins willen: die „logisierte“ Wirklichkeit	44
2.2.4 Die Weise der Gegenwart des spekulativen Anfangs	51
2.2.5 Das Sein als reine Vermittlung und die Gegenwart des Absoluten ..	54

3	Sein als reine Vermittlung	59
3.1	Die ontologische Differenz als „Sache des Denkens“ (Heidegger) ...	61
3.1.1	Das Sein als „Sache des Denkens“ bei Hegel und Heidegger	63
3.1.2	Die Metaphysik als Onto- und Theo-Logik	65
3.1.3	Das Ereignis der Einheit und Verschiedenheit von Onto- und Theo-Logik	67
3.1.4	Der Schritt zurück in die ontologische Differenz	68
3.2	Zur Wesensherkunft des onto-theo-logischen Charakters der Metaphysik	75
3.2.1	Die „griechische Situation“ des Denkens im Umriss	77
3.2.2	Die Freigabe der ontologischen Differenz durch die christliche Offenbarung. Die Krisis des Seinsdenkens im Verhältnis von natürlicher Vernunft und Offenbarung	79
3.2.3	Der Ansatz in der Idealität des Seins (oder: der Weg in die Repräsentation)	83
3.2.3.1	Grundzüge der Seinsauslegung im Denken des Johannes Duns Scotus	83
3.2.3.2	Ferdinand Ulrich zu Duns Scotus	88
3.2.3	Der Ansatz in der Realität und die Seinsvergessenheit der Ontologie	100
3.3	Die Ontotheologie und das Sein als reine Vermittlung	111
3.3.1	Die Onto-Theo-Logik und die Differenz von endlichem und unendlichem Sein	111
3.3.2	Die Notwendigkeit der Aufhebung der ontologischen Differenz im Absoluten	119
3.3.3	Ulrichs Stellung zum Heideggerschen Sein	122
3.3.3.1	Das Problem der Konstitutivität des Nichts	122
3.3.3.2	Exkurs: Die Transzendentalität des Nichts bei Gustav Siewerth	129
3.3.3.2.1	Der „Abgrund der Nichtigkeit“ im Geist und die Positivität des Seins	129
3.3.3.2.2	Armut und Reichtum der Vernunft im Licht des Seinssinnes. Ulrich zu Siewerth	136
3.3.3.3	Heidegger und die Neutralisierung des bonum	144

4	Die Seinsteilhabe. Transzendente Auslegung der Subsistenz	151
4.1	Die Verendlichungsbewegung des Seins als Auslegung der Seinsteilhabe	152
4.1.1	Ort und Bedeutung dieser Seinsauslegung	152
4.1.1.1	Subsistenzbewegung als „Rückweg“ des Vorgriffs der Vernunft auf die Dimension des Seins als Sein	152
4.1.1.2	Die participatio innerhalb des Perfektionsansatzes	158
4.1.1.2.1	Sein als Aktualität und Perfektion	158
4.1.1.2.2	Sein als „Aufgabe“	161
4.1.2	Die Verendlichungs- oder Subsistenzbewegung	167
4.1.2.1	Die Setzung des Wesens als sein Hervorgang aus dem Sein	167
4.1.2.1.1	Die Selbigkeit von Setzung und Hervorgehenlassen	167
4.1.2.1.2	Exkurs: Analoge Gestalt des „Spiels der Gründe“ im schöpferischen Tun	172
4.1.2.1.3	Der Ursprung des Realunterschieds der Gründe im bonum	178
4.1.2.1.4	Die Überholung der distinctio realis in der ontologischen Differenz	187
4.1.2.2	Wesentlicher und nichtwesentlicher Ermöglichungsgrund der Vermittlung des Seins	189
4.1.2.2.1	Sein und Wesensvielfalt	189
4.1.2.2.1.1	Der Schluss der ontologischen Differenz durch die Einzigkeit des Wesens	189
4.1.2.2.1.2	Wesensvielfalt, Seinsfülle und Abbildlichkeit der bonitas divina	191
4.1.2.2.2	Sein und Materie	196
4.1.2.2.2.1	Die Überwesenhaftigkeit des Seins und die Materie als reine Vermittlung	196
4.1.2.2.2.2	Ontologische Deutung des dialektischen Materialismus	200
4.1.2.3	Transzendente Wiederholung: Ratio und Sinnlichkeit als Ermöglichungsdimensionen des Vollzugs der Vernunft	204
4.2	Die Auslegung der ontologischen Differenz in der konkreten Substanz	212
4.2.1	Substanz und Akzidenzien	213
4.2.2	Exkurs: Konkrete Subsistenz und Personsein	216
4.2.2.1	Person als In sich Gründen einer vernünftigen Natur	217
4.2.2.2	Der Ort der Freiheit in der Differenz von Natur und Person	219
4.2.2.3	Personsein als Erschlossenheit in das Sein. Person und Überwesenhaftigkeit	222

4.2.2.4	Ontologische Entscheidung im personalen Vollzug: Beispiel im Hinblick auf die Leib-Seele-Einheit des Menschen	227
4.2.2.5	Gegenständlichkeit und personale Bedeutung	233
4.2.3	Das bonum als Dimension ontologischer Gegenwart	238
4.2.3.1	Gegenwart als Sichgewähren der Substanz in der akzidentellen Dimension	238
4.2.3.2	Gegenwart und Ganzheit des Seienden	241
4.2.3.3	Zeitgestalt des Seinsvollzugs	243
4.2.3.3.1	Ontologische Zeitgestalt der Subsistenz	244
4.2.3.3.2	Ontologische Raumzeitlichkeit im Geschehen der ontologischen Differenz	246
4.2.3.4	Die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit.....	250
4.3	Teilhabe und Kausalität	256
4.3.1	Das Sein als erste Wirkung	257
4.3.2	Das Nichtverursachtsein des Seins als Sein	261
4.4	Der Mensch in der Seinsteilhabe	268
4.4.1	Das Zusammenspiel der Vermögen im Selbstvollzug des Geistes ...	269
4.4.2	Zur „anthropologischen Reduktion“ der Metaphysik	279
5	Rückgang in den personalen Ursprung	283
5.1	Personaler oder a-personaler Ursprung (zu Schelling)	286
5.1.1	Das Leben des Absoluten in Schellings Freiheitsschrift	286
5.1.2	Ulrich und Schelling im Gespräch	296
5.1.2.1	Die personale Vermittlung der „Natur“	296
5.1.2.2	Der Ungrund und die Person des Vaters	298
5.1.2.3	Das personale Sein der Differenz	299
5.2	Das Mysterium des Vaters und die Ontologie	300
5.2.1	Das Geheimnis des Vaters als absoluter, ursprungsloser Ursprung	301
5.2.1.1	Der Vater im Gleichnis des Buchstäblichen (ⲃⲚ)	302
5.2.1.1.1	Grund-loser „Anfang“ im Bild des Ⲛ	302
5.2.1.1.2	Der Sohn „im“ Vater (ⲃ in ⲃⲚ): Insichgründende Relation	304
5.2.1.2	Die Differenz als „Lebensmitte der personalen Selbigkeit“ und der Widerspruch im Grund des Existierenden	305
5.2.1.3	Dialogische Differenz im Ursprung: Versuchungen	310

5.2.1.3.1	Erste Versuchung: starre Identität im Anfang	310
5.2.1.3.2	Zweite Versuchung: die überflüssige Überwesenhaftigkeit oder der Tod des Vaters	312
5.2.1.3.3	Die gemeinsame Wurzel der Versuchungen im Verhältnis von Hypostase und ousia	315
5.2.2	Der Vater und das Verhältnis von Hypostase und ousia	318
5.2.3	Ontologische Wiederholung	326
5.2.3.1	Der Vater und die ontologische Differenz	326
5.2.3.2	Vaterschaft und „Treue“ des Wirklichen	330
5.2.3.3	Im Dank hat das Denken Bestand	332
	 Rückblick	 337
	 Anhang: Textvergleich zwischen Ulrichs Habilitationsschrift (1958) und Homo abyssus (1961)	 339
	 Abkürzungen	 343
	 Literaturverzeichnis	 345
	 Personenregister	 355

1 Einleitung

Die vorliegende Untersuchung widmet sich der Freilegung der Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich¹.

1.1 Der Kontext im Umriss

Das Werk des Regensburger Philosophen, das hauptsächlich zwischen 1954 und 1980 entstand, steht an der Kreuzung verschiedener philosophischer Ansätze, Themenfelder und Herangehensweisen. Die Anfänge seines Denkens² lassen sich relativ eindeutig in der Erneuerung des spekulativen Thomismus einordnen, die nicht zuletzt durch die heideggersche Prägung der Phänomenologie angeregt wurde, aber im Wesentlichen vor allem mit Hegel im Gespräch steht.³ Die anthropologi-

¹ Ferdinand Ulrich wurde 1931 in Odrau/Mähren geboren. Er kam nach dem Krieg nach Deutschland, studierte in München, wo er 1956 promoviert wurde. Mit dem als „Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage“ veröffentlichten Werk wurde er 1958 in Salzburg habilitiert. Er lehrte dann als Professor für Philosophie in Salzburg und Regensburg, später nur in Regensburg bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1996. Einige seiner Veröffentlichungen werden in einer Schriftausgabe beim Johannesverlag/Einsiedeln neu herausgegeben (Bd. I: Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, 2. Aufl. 1998; Bd. II: Leben in der Einheit von Leben und Tod, 1999; Bd. III: Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens, 2. Aufl. 2002; Bd. IV: Logotokos. Der Mensch und das Wort, 2003; Bd. V: Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie, 2006).

² Siehe vor allem Ulrichs erste größere Arbeit: F. ULRICH, Sein und Wesen. Spekulative Entfaltung einer anthropologischen Ontologie, Msk.-Druck, München 1954 (= Sein und Wesen); die Dissertation: F. ULRICH, Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffes bei Suarez, Duns Scotus und Thomas?, Diss.-München 1955 (= IKS) [Ulrich gab dieser Arbeit später den einfacheren Titel ‚Sein und Materie‘]; und die Habilitationsschrift: F. ULRICH, Versuch einer spekulativen Entfaltung des Menschenwesens in der Seinsteilhabe, Habil.-Schrift-Msk., Salzburg 1958, die überarbeitet als: F. ULRICH, Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961 veröffentlicht wurde.

³ In dieser Prägung war dieser spekulative Thomismus vor allem in Deutschland vertreten. Innerhalb dieser Richtung wären vor allem Erich Przywara, Gustav Siewerth, dessen „Thomismus als Identitätssystem“ (1. Aufl. 1939) einen Grundstein dieser Bewegung legte, Max Müller (der noch stärker als Siewerth den Thomismus als „Identitätssystem“ von Sein und Geist liest, worin ihm Ulrich nicht folgt. Zu Max Müller und den Anfängen dieses „neuen Thomismus“, vgl. E. PRZYWARA, „Neuer Thomismus“, in: Stimmen der Zeit 138 [1941], 301–303), Bernhard Welte, sowie (in stärkerer Anlehnung an Heidegger als Ulrich) Johannes-Baptist Lotz zu nennen. Siehe zum Überblick auch: J.-B. LOTZ, „Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule“, in: Theologie und Philosophie 49 (1974), 375–394.

Ulrichs Herangehensweise an Thomas ist dennoch auch innerhalb dieser Richtung originell. Er stellt nicht sein Werk unter den Anspruch, in Treue zur Intuition des Thomas selbst durch die spekulative Erschließung seines Denkens dessen „spekulatives Defizit“ oder „Unreflektiertheit“ zu überwinden (vgl. L. PUNTEL, Analogie und Geschichtlichkeit, Bd. I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik, Freiburg/Basel/Wien 1969, 175–

sche Thematik, die in Ulrichs Ontologie selbst eine Schlüsselstellung hat, wird zunehmend eigens entfaltet. Der Horizont des Gesprächs weitet sich aus und umschließt Denker wie Marx⁴, Nietzsche⁵, Freud, oder Kierkegaard⁶; Themen aus der Pädagogik, Sprachphilosophie oder Sozial- bzw. Kulturphilosophie. Die Sprachgestalt seines Werkes nähert sich zunehmend der Dialogphilosophie. Er sucht neue Wege der Erschließung menschlicher Grunderfahrung etwa in der philosophischen Auslegung von Märchen⁷ und biblischen Gleichnissen⁸. Dabei verliert sein Denken nie gänzlich seine spekulative Prägung, und bei aller Wandlung zieht sich die zentrale ontologische Intuition, die sich ihm schon als Jugendlicher in der Schule des Aquinaten gebildet hatte, aber erst später formuliert werden konnte, wie ein durchgehender Faden vom Anfang bis Ende des Werkes durch.⁹

Das Werk Ferdinand Ulrichs ist unterschiedlich rezipiert worden.¹⁰ Seine Reso-

179), obwohl er dies in gewisser Weise vollzieht. Thomas ist für Ulrich ein Lehrer, dessen Texte er als junger Student las und studierte, zunächst unabhängig von einer problemorientierten Vermittlung des Thomismus. Diese Beschäftigung mit Thomas selbst führte Ulrich zu der (erst später in dieser Weise formulierten) Einsicht, dass Thomas „der Denker des Seins als Liebe“ ist (F. ULRICH, „Sein und Mitmensch“, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 19 [1974] [Gedenkbuch zu Ehren des heiligen Thomas von Aquin], 93–128, 128). Diese Lektüre des Thomanischen Denkens prägte Ulrichs Auseinandersetzung mit Hegel und Heidegger, und nahm (oftmals ohne explizite Formulierung) schon in Ulrichs frühem, für diese Denkrichtung zentralem Fragen nach dem Sein jenseits seiner Verbefragung eine Schlüsselstellung ein.

Die geistigen Freundschaften Ulrichs befanden sich aber nicht vorwiegend in dieser Bewegung des spekulativen Thomismus. Eine größere Nähe im Geist des Denkens, wenn auch nicht in ihrer Form, lässt sich mit den französischen Philosophen Claude Bruaire (vor allem von Hegel inspiriert), Aimé Forest (aus der Schule Blondels), Gaston Fessard oder dem Theologen Henri de Lubac, sowie mit dem amerikanischen Philosophen Thomas Pruffer erkennen, mit denen er auch in Freundschaft verbunden war.

⁴ Vgl. u. a. den ersten Abschnitt von F. ULRICH, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974 (= GF), 11–74 und mehrere unveröffentlichte (zum Teil Vorlesungs-) Manuskripte.

⁵ Vgl. GF 75–158, F. ULRICH, „Die Macht des Menschen bei Friedrich Nietzsche“, in: *Potere e responsabilità. Atti del XVII. Convegno internaz. del Centro di studi filosofici – Gallarate 1962*, Brescia 1963, 154–198; und F. ULRICH, „Nietzsche und die atheistische Sinngebung des Sinnlosen“, in: E. Coreth / J. B. Lotz (Hrsg.), *Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart*, München 1971, 27–70.

⁶ Zum Gespräch mit Freud und Kierkegaard, siehe u. a. F. ULRICH, *Leben in der Einheit von Leben und Tod* [Schriften II]. Herausgegeben und eingeleitet von Martin Bieler und Stefan Oster, Freiburg 1999 (= LELT).

⁷ Vgl. F. ULRICH, *Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens* [Schriften III], 2002 (= EZ)

⁸ Vgl. F. ULRICH, *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie* [Schriften V]. Herausgegeben und eingeleitet von Stefan Oster, Freiburg 2006 (= GV).

⁹ Eine chronologische Darstellung der Entwicklung des Werkes Ulrichs, die zugleich eine sehr gute einleitende Darstellung von Ulrichs Denken ist, gibt Martin Bieler in der Einleitung zu: F. ULRICH, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Freiburg 2006 (= HA), XVI–LIV.

¹⁰ In den beiden philosophischen Dissertationen, die ihm gewidmet wurden, ist diese kontrastierte Rezeptionsgeschichte gezeichnet worden. Vgl. R. FEITER, *Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich* [Bonner dogmatische Studien, Bd. 17], Würzburg 1994 (= *Zur Freiheit befreit*), 22–28; und S. OSTER, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich* [Scientia & Religio, Bd. 2], Freiburg/München 2004 (= *Mit-Mensch-Sein*), 12–14.

nanz ist trotz entschiedenen Zuspruchs im Einzelnen begrenzt gewesen. Dies dürfte einerseits der sehr dichten Sprachgestalt dieses Werkes zuzuschreiben sein, die eine große spekulative Tiefe birgt, den Zugang aber schwer macht. Die begrenzte Resonanz liegt aber auch, glaube ich, an der gewissen Ortlosigkeit, die Ulrichs Werk in der philosophischen Landschaft zu haben scheint. Obwohl es sich wesentlich im Gespräch entfaltet, fügt es sich nicht leicht in geltende Paradigmen oder Richtungen ein; Ulrichs Art und Weise, an Fragestellungen und Autoren heranzugehen, ist so eigenständig, dass seine Interpretationen ihn selten zum unumgänglichen „Spezialist“ einer Frage oder eines Autors erscheinen lassen. Es ist daher leicht, lange Zeit in der Philosophie unterwegs zu sein, ohne ihm zu begegnen. Dennoch sind ihm seit Beginn der 1990er Jahre mehrere Arbeiten gewidmet worden, die Zeichen der Fruchtbarkeit dieses Denkens sind. Die erste längere Interpretation von Ulrichs Seinsdenken ist Martin Bieler zu verdanken und befindet sich eingebettet in einer theologischen Arbeit.¹¹ Unter dem Titel und Grundthema der „Freiheit als Gabe“ entwirft Bieler eine Schöpfungstheologie, die sich im Ganzen, wie er selbst im Vorwort sagt, wesentlich dem Denken Ulrichs verdankt und Ulrichs Seinsauslegung einen eigenen Abschnitt widmet. Seine Darstellung ist sehr klar und trifft den Kern der Sache; durch den theologischen Kontext bedingt wird allerdings der *philosophische* Charakter von Ulrichs Werk nicht eigens thematisiert.¹² Ebenfalls als Dissertation im Fach Theologie, nicht aber als spekulativer Entwurf, sondern als philosophisches meditatives Gespräch zwischen Ulrich, Heidegger und Levinas wurde die Arbeit von Reinhard Feiter „Zur Freiheit befreit“ verfasst.¹³ Aus dem Geist der Philosophie Ulrichs geschrieben ist dieses Buch sehr lesenswert, es führt aber nicht systematisch in Ulrichs Denken ein.

Die erste genuin philosophische Darstellung ist die Dissertation von Stefan Oster „Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Anthropologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich“ (2004). Stefan Oster hat das besondere Anliegen, einen Zugang zu Ulrichs Denken zu öffnen, indem er sowohl seine Gesprächsfähigkeit als auch das Deutungspotential von Ulrichs Ontologie im Hinblick auf menschliche Grunderfahrungen aufzeigt. In einer Phänomenologie des Schenkens und einer ontologi-

¹¹ M. BIELER, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf [Freiburger theologische Studien, Bd. 145], Freiburg/Basel/Wien 1991 (= Freiheit als Gabe).

¹² Vorweg ist zu sagen, dass es in Ulrichs Werk nicht einen philosophischen Teil und einen theologischen Teil gibt. Er hat nicht einerseits theologische, andererseits philosophische Werke geschrieben, sondern philosophische, in denen aber die theologische Fragestellung immer zugleich gegenwärtig ist, so dass es auch möglich ist, sie auf dieser Ebene zu lesen. Wir werden sehen, dass die Seinsfrage in Homo abyssus eine zunächst transzendente ist; es ist aber auch möglich, diese Seinsauslegung als ‚reales‘ Geschehen der Schöpfung zu verstehen und sich daher auf Ulrich zu stützen, um einen theologisch-spekulativen Entwurf zu entfalten. Auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie und von philosophischem Denken und Glauben bei Ulrich werden wir näher eingehen.

¹³ R. FEITER, Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich [Bonner dogmatische Studien, Bd. 17], Würzburg 1994.

schen Wiederholung des phänomenologisch freigelegten erschließt Oster das Verstehen des Seins als Gabe, das die Herzmitte von Ulrichs Denken darstellt. Hauptgesprächspartner sind dabei Habermas in der Frage des nachmetaphysischen Denkens, Derrida in der Frage nach der Möglichkeit der Gabe und Austin im Hinblick auf die Deutung des Wortes und des Sprachgeschehens als Gabe-geschehen. Dabei zeigt der Autor, wie sich in Ulrichs Ontologie Elemente finden, durch die eigene Ansätze der Gesprächspartner weitergeführt werden können. Dadurch hat das philosophische Gespräch bei Oster und bei Ulrich einen wesentlichen Zug gemeinsam: das Anliegen, dem Gesprächspartner in dessen eigenem Denken und Ringen zu begegnen und im Hören, Begreifen und Mitsprechen im „Dienst“¹⁴ der Wahrheit zu sein, die beim anderen – gegebenenfalls verborgen – zur Sprache kommt. Stefan Oster beschränkt sich nicht darauf, die Philosophie Ulrichs in ein Gespräch mit verschiedenen Denkern und Gestalten der Philosophie zu kontextualisieren. Vielmehr zeigt er durch seine Hauptthese, wonach Ontologie und intersubjektiver Vollzug – somit auch Transzendental- und Dialogphilosophie – untrennbar zusammengehören, das Wesentliche von Ulrichs Philosophie: die Auslegung des Seins als (personale) Gabe, wofür Ulrich selbst zufolge die Intersubjektivität einen vorzüglichen hermeneutischen Ort darstellt.¹⁵ Somit steht einerseits eine zugängliche Darstellung von Ulrichs Anthropologie und Ontologie zur Verfügung¹⁶; andererseits wurde die Gesprächsfähigkeit des Denkens Ulrichs aufgezeigt, wodurch die angesprochene Schwierigkeit der „Ortlosigkeit“ gemildert wird.

Neben Stefan Oster hat sich auch Emmanuel Tourpe mit Ulrichs Denken ausführlich beschäftigt und im französischen Sprachraum die Aufmerksamkeit auf Ulrich verstärkt. Seine Arbeit über Gustav Siewerth¹⁷ führte ihn zu Ulrich. Während er sich in dieser Arbeit nur auf die einzigen in französischer Sprache zugäng-

¹⁴ Vgl. zum Gespräch mit Nietzsche GF 75.

¹⁵ Vgl. GF 95 Anm. 34. In *Mit-Mensch-Sein* war die Ontologie in ihrer Transparenz auf die Interpersonalität betrachtet. Die Reflexion über das Verhältnis beider Ebenen des Diskurses bzw. des Denkens war dabei vorhanden, um die innere Artikulation der Arbeit zu rechtfertigen. Der Autor setzte aber vor allem – wie Ulrich es meist auch tut – auf die „Transparenz“ der verschiedenen Ebenen aufeinander, die an sich schon Rechtfertigung ist. Dieses Verhältnis bzw. der Zugang zur Ontologie aus der Reflexion der Hermeneutik wurde in der zweiten größeren Arbeit von Stefan Oster sehr ausführlich thematisiert. Seine Habilitationsschrift (*S. OSTER, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg 2010) ist zwar, anders als seine philosophische Dissertation, eine theologische Arbeit, die aber einen langen philosophischen Vorspann enthält, in dem ausgehend von Gadamer's Begriff der Erfahrung die Notwendigkeit der Ontologie – nicht der Ontologie allgemein, sondern eines Verständnisses des Seins als Gabe – für die Konsistenz der hermeneutischen Erfahrung selbst aufgezeigt wird.

¹⁶ In dieser Hinsicht sind auch die langen Einleitungen der Bände der Schriftausgaben zu erwähnen, die durch Martin Bieler und Stefan Oster verfasst wurden.

¹⁷ E. TOURPE, Siewerth „après“ Siewerth. *Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Louvain/Paris 1998.

lichen Aufsätze Ulrichs bezog, die keine zentralen Texte sind, hat er sich anschließend den Hauptwerken zugewandt und ihnen verschiedene Aufsätze gewidmet. Ulrich ist dort in einem anderen Kontext gelesen, als es bei Stefan Oster der Fall war. Während Stefan Oster in seiner Dissertation Ulrich vor allem im Rahmen der heutigen Fokussierung auf die ‚Gabe‘ als Dialogfeld verschiedener Disziplinen¹⁸ liest und ortet, schreibt Tourpe zunächst im Kontext des spezielleren Interesses an Ulrichs Philosophie, das innerhalb der Erforschung des Gedankengutes des katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar besteht.¹⁹ Ulrichs Philosophie wird nämlich für das Verständnis des philosophischen Hintergrundes der Theologie Balthasars, dem er in langer Freundschaft verbunden war, eine Schlüsselrolle anerkannt.²⁰ Emmanuel Tourpes Interesse an Ulrich besteht aber nicht nur im Hinblick auf Balthasar. Im Rahmen seines Ringens um die Einheit von Sein und Liebe²¹ bezeichnet Tourpe Ulrichs Denken als „une doctrine dont il faudra bien tenir compte“²². Er situiert Ulrich in der Denktradition, die auf Rousselot zurückgeht und die jenseits von einerseits rein theoretischem Seinsverständnis und andererseits reinem ‚Charitismus‘ (zu dem Tourpe sowohl Jean-Luc Marion als auch die sogenannte „Radical Orthodoxy“ zählt) die Einheit von Sein und Liebe bewahrt.²³

Dem wachsenden Interesse an dieser „Gratwanderung“, auf der das Seinsdenken der Fülle der Erfahrung nicht fremd bleibt und den Blick auf die Phänomena-

¹⁸ Vgl. die Zusammenschau von R. KAUFMANN, „Einführung zum Gabe-Phänomen und -Diskurs“, in: S. Gottlöber / R. Kaufmann (Hrsg.), *Gabe – Schuld – Vergebung*. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden 2011, 21–66.

¹⁹ Vgl. E. TOURPE, „Le thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André à l’arrière-plan de la pensée balthasarienne“, in: *Revista Espanola de Teologia* 65 (2005), 467–491; E. TOURPE, „La positivité de l’être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l’arrière-plan de Théologie III. Sur un mot de Hans Urs von Balthasar ...“, in: *Gregorianum* 89 (2008), 86–117.

²⁰ Vgl. H. URS VON BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Einsiedeln/Freiburg 2004, 39f.: „Beeindruckt von seiner [Przywaras] dialektischen Deutung von Thomas’ Realdistinktion, konnte ich den Zugang zu meinem späteren Freund Gustav Siewerth [...] und noch später zu Ferdinand Ulrich finden, deren Sicht ich bis zum Schlussteil von *Herrlichkeit III/1*, ja bis zur *Theodramatik* so vieles verdanke. Beide, vor allem der letzte, haben mir den Blick in eine Totalität der Geistesgeschichte des Abendlandes und die christlich-theologischen Voraussetzungen für die neuere Philosophiegeschichte eröffnet.“ Vgl. auch A. WIERCINSKI, „Hermeneutik der Gabe: Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar“, in: Walter Kasper (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Ostfildern 2006, 350–370 und die Arbeit von R. CARELLI, *L’uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar* [Colonna Balthasariana Bd. 2], Lugano 2007, bes. 177, die auf das Verhältnis von Ulrich und Balthasar ausführlich eingeht.

²¹ Vgl. E. Tourpes Habilitationsschrift, die in einer systematischen Darstellung seiner zahlreichen Publikationen, somit auch einer Erklärung seines eigenen Denkweges besteht: E. TOURPE, *L’être et l’amour. Un itinéraire métaphysique*, Bruxelles 2010, zu Ulrich bes. 75–86.

²² E. TOURPE, „Thomas d’Aquin est le penseur de l’être comme amour. A propos de deux livres récents I. l’être comme amour selon Ferdinand Ulrich“, in: *Revue philosophique de Louvain* 106 [2008], 363–371, 364.

²³ Vgl. ebd. 364.

lität die Suche nach der transzendentalen Einheit des Sinnes, also nach dem „Sein“ nicht aufgibt, entpricht eine verstärkte Auseinandersetzung mit den Werken Ulrichs. Ihnen ist damit zugleich auch ein „Ort“ und ein Kontext gegeben, in dem sie ohne großen Vermittlungsaufwand gelesen werden können. So lässt sich heute eine Erneuerung des Interesses an Ulrichs Werk beobachten, allerdings fast ausschließlich im Ausland. M. Bieler und S. Oster haben neulich in englischsprachigen Sammelbänden bzw. Zeitschriften zu Ulrich veröffentlicht²⁴; auf Spanisch sind ebenfalls in den letzten Jahren Aufsätze erschienen²⁵; eine italienische Übersetzung von „Der Mensch als Anfang“ ist abgeschlossen; im französischen Sprachraum hat sich neben Emmanuel Tourpes Arbeiten Thierry Avalle in einer anthropologischen Dissertation über die Kindheit eingehend mit Ulrich beschäftigt.²⁶ Das Desiderat einer vertieften Aufschließung von Ulrichs Denken wird immer wieder ausgesprochen.²⁷

Die ontologische Grundstruktur von Ulrichs Denken ist in seinem 1961 erschienenen Hauptwerk „Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage“²⁸ entfaltet, auf das Ulrich selbst verweist, wenn seine späteren Analysen von Sprache, Intersubjektivität, Selbstwerdung oder Freiheit immer wieder denselben transzendentalen Horizont aufdecken oder auch voraussetzen.²⁹ In der Tat ahnt der Leser, der die späteren Werke Ulrichs mit Aufmerksamkeit liest, dass die Schärfe der Phänomenanalysen sich einem Licht verdankt, das als solches zu betrachten sich lohnen würde.

Die vorliegende Untersuchung widmet sich dieser Aufgabe. Sie wendet sich vor allem dem Hauptwerk *Homo abyssus* zu und versucht, es von innen her zu er-

²⁴ Vgl. M. BIELER, „*Analogia Entis* as an Expression of Love according to Ferdinand Ulrich“, in: T. J. White (Hrsg.), *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Grand Rapids Michigan / Cambridge 2011, 314–337; S. OSTER, „Thinking Love at the Heart of Things. The Metaphysics of Being as Love in the Work of Ferdinand Ulrich“, *International Catholic Review Communio* 37 (2010), 660–700.

²⁵ Vgl. J. M. COLL, „La metafísica de la evolución según Ferdinand Ulrich“, in: J. Romero Moñivas (Hrsg.), *De las ciencias a la teología. Ensayos interdisciplinares en homenaje a Manuel García Doncel*, Estella (Navarra) 2011, 189–213; vgl. auch J. M. COLL I ALEMANY, „Una nueva metafísica“, in: *Gregorianum* 89 (2008), 832–852.

²⁶ Vgl. Th. AVALLE, *L'enfant, maître de simplicité*, Paris 2009.

²⁷ Vgl. Paul FAVRAUX im Vorwort zu: A. CHAPPELLE, *Ontologie*, Bruxelles 2008, 18; siehe auch stark von Ulrich geprägt: A. LEONARD, *Métaphysique de l'être. Essai de philosophie fondamentale*, Paris 2006. Bezüge auf Ulrich befinden sich auch immer wieder bei den Autoren der englischsprachigen Ausgabe der Zeitschrift *Communio*, vgl. zum Beispiel D. L. SCHINDLER, „The Embodied Person as Gift and the Cultural Task in America: Status quaestionis“, in: *International Catholic Review Communio* 35 (2008), 397–431, 412–414; DERS., *The Given as Gift: Creation and Disciplinary Abstraction in Science*, *International Catholic Review Communio* 38 (2011), 52–102, 82.

²⁸ F. ULRICH, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Freiburg ²1998 (= HA).

²⁹ Siehe z. B. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970, 71; F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln ²1975 (= AM), 18; GV 151, 806. Vgl. S. OSTER, „Thinking Love at the Heart of Things. The Metaphysics of Being as Love in the Work of Ferdinand Ulrich“, *International Catholic Review Communio* 37 (2010), 660–700, 666.

schließen. Es liegt somit hier das Ergebnis des Versuchs vor, sich in das Gemeinte einzudenken, es nachzuvollziehen, die Artikulationen dieser Ontologie zu verstehen, ihre nicht immer explizite „Logik“ sich zeigen zu lassen. Die Arbeit stellt daher den Erweis der Gesprächsfähigkeit Ulrichs oder den Versuch der expliziten Einordnung in aktuelle Entwürfe nicht in den Vordergrund. Da sich vor allem die Arbeit von Stefan Oster dieser Aufgabe überzeugend gewidmet hat und nun ein Interesse an Ulrichs Denken selbst besteht, schien ein solcher interpretierender Zugang einen komplementären Dienst leisten zu können.

1.2 Weise des Zugangs

1.2.1 Ein immanenter hermeneutischer Ansatz

Die Vorgabe dieser Untersuchung ist die Ontologie Ulrichs selbst, so wie sie vor allem in *Homo Abyssus* vorliegt. Sie versucht daher nicht, durch eigene phänomenologische Analysen die Berechtigung oder die Tragweite von Ulrichs Ontologie aufzuzeigen. Sie diskutiert auch nicht vorweg die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik, sondern konfrontiert sich unmittelbar mit den Texten und ihren immanenten Fragen, von wo aus erst nach der Realität des Gedachten gefragt werden kann. Es wird an die Texte herangegangen mit der Überzeugung, dass ein Denken, das verstanden und in gewisser Weise nachvollzogen werden kann, auch Wahrheit sagt, die dann natürlich der Interpretation bedarf. Die vorliegende Arbeit bleibt daher zunächst textnahe – und hofft auf andere, die aus einer größeren Distanz mit dem hier Entfalteten ins Gespräch kommen werden.

Homo abyssus ist kein leicht zugängliches Werk, so dass der Leser, den Ulrichs Denken neugierig gemacht hat und der sich durch die Hinwendung zu dessen metaphysischer Grundlegung ein systematischeres Erfassen und einen Verstehensschluss erhofft hat, bald entmutigt werden könnte. Eine erste Schwierigkeit liegt im Charakter von Ulrichs Denken selbst. Wenn jedes Denken letztendlich auf einer Intuition bzw. einer besonderen Erfahrung der Wirklichkeit gründet, die in der Reflexion erprobt und korrigiert wird, der aber doch das Denken seine Kraft und seine Richtung verdankt, so ist dies bei Ferdinand Ulrich besonders ausgeprägt. Sein Denken ist ein „Schauen“³⁰, was der Strenge der rationalen Durchdringung nicht entgegensteht, jedoch impliziert, dass vom Anfang an das Ganze einer denkenden Seinserfahrung zur Sprache kommt und die Bestimmtheit einer Ausgangsfrage immer schon überholt ist.³¹ Die hermeneutische Beschäftigung mit

³⁰ Im Sinne dessen, was Thomas von Aquin mit dem *simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis* (I. S. 27, 2, 1) meint.

³¹ Vgl. dazu OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, 33–38.

einem solchen Werk kann von daher keine bloße Darstellung sein, sondern ist notwendig ein eigener Weg zu und in diesem Geschauten. Ein solcher „Weg“ musste gesucht werden, welcher eigenständig, der Sache aber nicht fremd sein sollte. Er gab sich von selbst in der Beschäftigung mit dem Text von *Homo abyssus* und erlaubte, ohne Gewalt des Denkwegs zur Rekonstruktion von Ulrichs zentraler Intuition zu gelangen und ihrer inneren Ausentfaltung zu folgen.

1.2.2 Rekonstruktion des Gesprächs

Ein zweiter Grund der Schwierigkeit des Zugangs zu *Homo abyssus* liegt an der Art und Weise seines Gesprächs mit der Tradition. Ulrichs Denken entfaltet sich wesentlich im Gespräch und dieses zu verfolgen kann für den Leser eine Eingangstür zum Kern sein, um den es Ulrich geht. Dennoch ist das Gespräch oft in nur allusiver Weise geführt, so dass diese mögliche Vermittlung nicht unmittelbar ihr volles Potenzial entfaltet. Ulrich erfasst die Grundintuitionen seines Gesprächspartners, diskutiert sie in lebendigem Gespräch, unterlässt aber oft dafür – zumindest in der Endgestalt seiner veröffentlichten Werke – die genauere Textanalyse und opfert manchmal der Lebendigkeit des Gesprächs die Beachtung des konkreten Kontextes der Aussagen seines Gesprächspartners. Dies erleichtert den Nachvollzug nicht. Und dennoch ist Ulrichs Interpretation der Autoren der Tradition nicht nur ein guter Einstiegsort in sein Denken, sondern die Weise selbst seines Gesprächs und seines Umgangs mit der Tradition ist in der Frage, wie sich im Denken „Wahrheit kundtut“³², philosophisch aussagekräftig.³³

Die Rekonstruktion des Denkweges Ulrichs geschieht daher hier zum großen Teil im Verfolgen seines Gesprächs, vor allem mit Hegel, Heidegger, Siewerth und

³² H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [Gesammelte Werke Bd. 1], Tübingen ⁶1990, 2.

³³ Das kritische Gespräch geschieht als das, was Ulrich im Anschluss an Heidegger „Metaphysik in der Wiederholung“ nennt (vgl. HA 353–357; F. ULRICH, „Das Problem einer ‚Metaphysik in der Wiederholung‘“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 5/6 [1961/1962], 263–298 [= *Metaphysik in der Wiederholung*]; und M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* [Gesamtausgabe [= HGA] Bd. 3], 204–246). Diese versucht, philosophische Ansätze in ihren Wurzeln ans Licht zu bringen, deren offenbare oder verborgene Wahrheit zu Wort kommen zu lassen, dabei auch Orte des Irrtums oder der Verdeckung zu ent-decken. Diese „Metaphysik in der Wiederholung“ ist nicht reflexive Einholung des Begegnenden in ein absolutes System. Sie „holt“ nicht die Metaphysik als Gegenstand einer reflexiven Prüfung „wieder“, sondern im Hören des Gesagten wird die Reflexion selbst wiederholt, sie ereignet sich in der Gegenwart und offenbart dadurch ihre Wahrheit. So schreibt Ulrich: „Wir glauben, daß eine solche Metaphysik in der Wiederholung möglich ist, obwohl der Maßgrund, nach dem sie sich auszugestalten hat, niemals gegenständlich systematisiert werden kann“ (HA 353). Siehe dazu im Vergleich zum ähnlichen Anliegen Heideggers und Kierkegaards S. OSTER, „Metaphysik in der ‚Wiederholung nach vorne‘. Zu einer wesentlichen Dimension im Denken von Ferdinand Ulrich“, in: J. E. Hafner / S. Müller / M. Negele (Hrsg.), *Nachdenken der Metaphysik. Alois Halder zum 70. Geburtstag*, Augsburg 1998, 205–222.

Schelling. Thomas von Aquin ist auch gegenwärtig, allerdings nicht so sehr als Gesprächspartner, mit dem Ulrich sich auseinandersetzt, sondern als Matrix, aus der sich Ulrichs eigene Gestalt des Denkens entfaltet. Diese Weise des Zugangs bedarf vieler Umwege, in denen Texte von den Autoren, mit denen Ulrich im Gespräch ist, interpretiert und deren Denkansätze erschlossen werden. Dabei wird die Richtung, die Ulrichs Kritik gibt, als Hinweis auf Frag-würdiges aufgegriffen, die von Ulrich ausgelegten Texte werden durchschritten, damit seine Position diesen Autoren gegenüber von der Sache her, auch eventuell kritisch nachvollzogen wird. In der Konfrontation mit den Texten selbst erhält Ulrichs Denken schärfere Konturen und eine besser verortete Aussagekraft. Diese explizierende Vorgehensweise ist allerdings eine Gratwanderung, auf der man darauf achten muss, das Wesentliche der jeweiligen Aussagen Ulrichs und die Intuition, die darin zur Sprache kommt, in den Details der kritischen Untersuchung nicht aus den Augen zu verlieren. Denn die erste Absicht ist nicht, Ulrichs Interpretation von Hegel oder Heidegger auf den Prüfstand zu stellen und auf ihre „Orthodoxie“ zu befragen, sondern im Gespräch mit Hegel oder Heidegger Ulrichs Ontologie zu verstehen.

1.2.3 „Kritischer“ Nachvollzug? – oder was heißt hier „Kritik“

Es gibt verschiedene Weisen der konstruktiven kritischen Auseinandersetzung mit einem Denkansatz. Das Verstehen selbst ist schon „Kritik“ im Sinne dessen, an dem sich die Wahrheit einer Sache „entscheidet“ – Krisis bedeutet ja Entscheidung. So ist Auslegung vom Wesen her schon „kritisch“: Lässt sich etwas nachvollziehen und verstehen, so kann dies nur in der Vermittlung der Wahrheit geschehen, so dass die Möglichkeit des Verstehens schon ein kritisches Moment enthält.

Es wird daher hier von der Wahrheit und Kohärenz des Denkansatzes und von der logischen Stimmigkeit seiner Entfaltung ausgegangen. Diese Voraussetzung soll aber nicht dazu führen, Fragliches oder scheinbar Sperriges vorschnell einzu-ebnen. Denn gerade in dem, was nicht unmittelbar selbstverständlich oder scheinbar selbstwidersprüchlich ist, liegt das Potential eines Erkenntnisgewinns. Gerade wenn man die Schwierigkeiten aushält und nicht zu schnell weginterpretiert, weisen sie auf ungedachte Wege hin.

Diese Art der Interpretation wird aber nicht daran hindern, an der einen oder anderen Stelle Anfragen zu erheben. Einige kritische Anfragen allgemeiner Art können hier vorweg genannt werden. Was die Form angeht, ist im Allgemeinen zu bemerken, dass Ulrichs Ausdruck ganz im Dienst des Sichsagens, der Auswortung der Sache steht. Er sieht, wie das Ganze im Fragment ist und möchte es auch sagen. Es ist also ein Sprechen, das nicht primär Mitteilung an jemanden ist, sondern

Auswertung eines Gegebenen. Im Schreiben scheint er manchmal den Leser ganz aus den Augen verloren zu haben. Ulrich ist dennoch ein Lehrer. Dieselbe Kraft und Radikalität, mit der in den Werken das Wort im Dienst an der Sache steht, war in seiner Lehrtätigkeit und ist im lebendigen Gespräch dem Dienst an den Hörenden gewidmet.³⁴ Dadurch wird auch die Sprache einfach; sie steht ganz im Dienst der Mitteilung. Die vorliegende Arbeit ist nicht nur in der Auseinandersetzung mit dem Geschriebenen entstanden, sondern verdankt sich auch vielen Gesprächen.

Es ist noch eine andere kritische Anfrage an die Ausdrucksgestalt des Werkes zu erheben. Wer *Homo abyssus* (sowie auch die anderen Werke Ulrichs) liest, kann von der Wucht des Gedankens und vom dramatischen Charakter des Ausdrucks überwältigt werden. Es fällt auf, wie Ulrich jede begriffliche oder logische Unterscheidung als ein reales Geschehen und eine Entscheidung der Freiheit interpretiert, in der das Ganze auf dem Spiel steht. Man kann sich fragen, inwiefern dies berechtigt ist. Wir werden an verschiedenen Stellen dieser Untersuchung darauf zu sprechen kommen.

Unter den kritischen Anfragen, die vorweg erhoben werden, könnte grundsätzlicher die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Philosophie bei Ferdinand Ulrich gestellt werden. Es gibt in der Tat in Ulrichs Denken eine ganz eigene Art der Verschränkung von Theologie und Philosophie, und Ulrichs Denken ist stark geprägt vom christlichen Glauben. Genau genommen ist es aber für Ulrich nicht eine zusätzliche Voraussetzung. Er geht nicht deduktiv vom Glauben her vor. Das Verhältnis ist komplexer und der Freiheit des Denkens angemessener. Um der Originalität dieses Verhältnisses bei Ulrich gerecht zu werden, scheint es besser, diese Frage nicht vorweg zu beantworten, indem etwa die Möglichkeit des Glaubens als legitime Voraussetzung erwiesen wird, sondern sie an dieser Stelle zurückzustellen, den Weg dieses Denkens zu gehen und sie dann unterwegs in der Reflexion des Weges selbst aufzugreifen.³⁵

1.2.4 Zum Gang der Untersuchung

Es geht nun darum, einen Weg in Ulrichs Ontologie zu gehen, auf dem sich die tragende Intuition und die wesentlichen Elemente dieses Denkens in kohärenter Weise geben.

³⁴ Vgl. S. OSTER, „Umsonst geben – Über Lehrer-Sein und geistliche Vaterschaft. Ferdinand Ulrich zum 80. Geburtstag“, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 40 (2011), 51–60.

³⁵ Siehe dazu die treffende Standortbestimmung von S. Oster in der Einleitung zu *Gabe und Vergabung* (GV XIV–XX, XXXV–XXXVIII). Die Frage vorweg zu diskutieren ist von der Theologie her möglich. Eine rein philosophische Einsicht in diese Frage aber scheint mir nur nachträglich möglich, indem sich zeigt, dass die Philosophie immanent auf ihre (eigene) Vollendung über sich hinaus weist bzw. nur aus ihr letztlich Bestand hat.

Die Vernunft ist im Sein immer schon auf dem Weg. Deshalb geht bei Ulrich das ontologische Denken „kreisend“ vor.³⁶ Mit der Mitte oder dem Kern, um den es geht, kann man nicht anfangen, weil die Darstellung nur im schlechten Sinne dogmatisch wäre. Der „Kern“ gibt sich nur im Selbstvollzug der Vernunft – in einem reflexiven Akt, der „Hermeneutik des Denkens“ genannt werden kann. Dies wird besonders in dem deutlich, was Ulrich zur Frage nach dem philosophischen Anfang schreibt. Nach dem philosophischen Anfang zu fragen heißt nämlich, nach der ursprünglichen Positionierung von Realität und Denken, nach dem prinzipiellen Seinsverständnis, nach dem Verhältnis von Denken und Sein zu fragen. Die Erörterung der Frage nach dem Anfang führt somit zugleich zum Kern eines Denkens, bzw. zu dem, was seine philosophische Identität ist. Wir fangen daher mit dieser Frage nach dem „Anfang“ an und wollen Ulrichs Stellung zu Hegels Erörterung der Frage nach dem philosophischen Anfang zu Beginn der Wissenschaft der Logik analysieren. Dieser Ansatz macht den Beginn des Weges steil (zu steil?), denn es lässt mit dem scheinbar Abstraktesten anfangen. Die Positionierung gegenüber Hegel ist aber für Ulrichs Denken zentral. Sie führt vor die Alternative zwischen der Positivität des Anfangs als Gabe oder dem Apriori der absoluten Voraussetzungslosigkeit mit seinen Konsequenzen für das Verhältnis von Denken und Sein. In abstrakter Form wird daher in diesem ersten Kapitel (Abschnitt 2) die Kernfrage angesprochen. Dieses Kapitel fungiert daher als erste Erörterung, in der vieles schon enthalten ist, was im Folgenden auseinander entfaltet wird.

Das zweite Kapitel (Abschnitt 3) führt genauer in die Seinsfrage hinein, indem versucht wird, die ontologische Differenz als die „Sache des Denkens“ bei Ulrich und Heidegger zu verstehen. Heideggers Frage nach der Wesensherkunft des onto-theo-logischen Charakters der Metaphysik wird aufgegriffen und in Ulrichs Auslegung dieser „Wesensherkunft“ wird sein eigenes Seinsverständnis verdeutlicht. Ulrichs Analyse der „Seinsvergessenheit“ mit der üblichen Ausnahme des thomanischen Seinsaktes bewegt sich in einem bekannten Topos. Dennoch leistet hier Ulrich in einigen Aspekten einen originellen Beitrag, insbesondere etwa durch die Beachtung des Zusammenhangs zwischen der Entwicklung der Metaphysik und der Weise der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade bzw. Offenbarung und Metaphysik; dies erlaubt ihm eine differenziertere Positionierung und Artikulierung der Ansätze von Thomas, Scotus, und Suarez untereinander. Im Anschluss darauf wird die Onto-theo-logik selbst thematisiert, die Ulrich als begriffliche oder reale Verklammerung von Absolutem und Endlichem durch die Univozität des Seins versteht. Unter dem Vorwurf der Onto-theo-logik falle daher nicht jedes Denken, welches das Verhältnis vom Absolutem und Endlichem in der Metaphysik thematisiert. Ulrich zeigt sogar paradoxerweise die Notwendigkeit der Aufhebung der ontologischen Differenz in Gott, um ihr Geschehenscha-

³⁶ Ulrich selbst erklärt dies zu Beginn von *Homo abyssus*, vgl. HA 7–14.

rakter zu bewahren. Nur so könne das Sein vor der Hypostasierung bewahrt und als „reine Vermittlung“ verstanden werden, die nicht „logisches Gelenk“ oder „logische Klammer“ von Absolutem und Endlichem ist, sondern Frei-gabe des Seienden in den eigenen Selbststand – also Überwindung jeder schlechten Onto-theo-logik. Zum Schluss des Kapitels wird Heidegger selbst mit dem Vorwurf der „Onto-theo-logik“ konfrontiert; dabei wird der Zusammenhang zwischen der „Hypostasierung“, d. h. einer gewissen „Mythologisierung“ des Seins, und der Neutralisierung des Guten, die bei Heidegger im Rückgang in die fundamentale Ebene geschieht, thematisiert. So deutet sich schließlich in diesem Kapitel an, wie es auch schon im ersten der Fall war, dass die Ontologie sich für Ulrich in der Offenheit des Denkens für die Vor-gabe des Anfangs entscheidet, dass sie nichts Neutrales ist, sondern den Menschen in Anspruch nimmt und seiner Freiheit überantwortet ist.

Bis dahin müsste sich aber vor allem gezeigt haben, was Ulrichs Denken nicht ist. Das dritte Kapitel (Abschnitt 4) ist dann der Hauptteil der Arbeit, in dem Ulrichs Ontologie selbst detailliert nachvollzogen und in ihrer inneren Logik befragt wird.

Das letzte Kapitel (Abschnitt 5) greift Andeutungen von Homo abyssus auf, in denen Ulrich auf das Leben Gottes selbst als den letzten Ort der Krisis der Ontologie zeigt. Das Kapitel versucht, dies ausgehend von einem Gespräch mit Schelling nachzuvollziehen und auf den „personalen Ort“ zu zeigen, in dem das Sein als Gabe und die Positivität des Anfangs die Bedingung ihrer Möglichkeit haben. Die Wiederholung der Ontologie von diesem „personalen Ort“ her lässt die Grundintuition Ulrichs klarer, einfacher und lebendiger ans Licht kommen und steht daher ganz im Dienst der Manifestation des „Seinssinnes“.

2 Denken und Sein. Erste Erörterung in der Frage nach dem „philosophischen Anfang“

In einem von Heidegger an Gadamer adressierten Brief, in dem er auf Gadammers Versuch antwortet, das Verhältnis von Hegel und Heidegger zu verstehen, schreibt Heidegger:

„Ich weiß noch nicht hinreichend deutlich, wie meine ‚Position‘ gegenüber Hegel zu bestimmen ist – als ‚Gegenposition‘ wäre zu wenig; die ‚Positions‘-Bestimmung hängt mit der Frage nach dem Geheimnis des ‚Anfangs‘ zusammen; sie ist weit schwieriger, weit einfacher als die Erläuterung, die Hegel darüber gibt vor dem Beginn der ‚Bewegung‘ in seiner ‚Logik‘.“¹

Auch für die Charakterisierung des Denkens von Ferdinand Ulrich und seine Positionierung gegenüber Hegel ist die „Frage nach dem Geheimnis des ‚Anfangs‘“ entscheidend. An dieser die Philosophie der neueren Zeit durchgehenden Frage Frage nach dem „Anfang der Wissenschaft“ – die als Frage nach den „Prinzipien“ nicht nur in die *prima philosophia* gehört, sondern sie in gewisser Weise ausmacht – können sowohl die Nähe als auch der radikale Unterschied von Ulrich und Hegel ans Licht kommen. Dafür müssen zunächst die Problematik und der Grundgedanke des Anfangskapitels der Hegelschen Logik kurz dargestellt werden. So wird eine Kontrastfolie gegeben sein, auf deren Hintergrund Ulrichs philosophische Haltung deutlicher charakterisiert werden kann.

2.1 Hegels spekulative Bestimmung des philosophischen Anfangs

Zu Beginn seiner Logik stellt Hegel die Frage nach dem Anfang der Philosophie.² Er fragt dabei nicht nach dem angemessenen Ansatz des philosophischen Fragens im Sinne eines konkreten Ansatzpunktes. Die *Logik* steht nicht am Anfang seines Systems der Wissenschaften, sondern setzt den Weg der *Phänomenologie des Geistes* voraus und „fängt“ im am Ende dieses Weges erreichten „Ort“ des reinen Wissens an, in dem allein Philosophie als Wissenschaft für Hegel möglich ist.³ Die

¹ Brief Heideggers an Gadamer vom 2.12.1971, zitiert in H.-G. GADAMER, Nachwort zu „Das Erbe Hegels“, in: Ges. Werke Bd. 4, 476.

² Vgl. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Werke in 20 Bänden, Stuttgart 1970, Bd. 5, 64–78 (Im Folgenden werden die Werke Hegels aus dieser Werkausgabe in der Form [Kurztitel, Band/Seite] zitiert).

³ Vgl. Logik I, 5/66: „Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunk-

„Logik“ bezieht sich daher nicht auf das rein Formale des Denkens; „logisch“ ist vielmehr das, was dem Logos zugehörig ist, worin eine Einheit von Form und Inhalt zum Ausdruck kommt.⁴ In dieser Einheit von Form und Inhalt, von Subjektivem und Objektivem, von Wahrheit und Gewissheit dieser Wahrheit⁵, in der die Dualismen aufgehoben sind, besteht das reine Wissen, die wahre Wissenschaft.⁶ Der Anfang der Wissenschaft soll selbst wissenschaftlich sein. Er muss daher in diesem „reinen Wissen“ gesucht werden. Dies heißt für den Anfang, dass ihm die Einheit von Methode und Inhalt – d. h. von dem, womit angefangen werden muss, und von dem, was das Prinzip einer Philosophie ist – zu eigen sein muss. Kein konkreter Ansatzpunkt, aber auch kein konkretes Prinzip des Philosophierens (sei es ein Prinzip des Seins, sei es ein Prinzip der Wahrheit oder des Erkennens) erfüllt aber diesen Anforderungen.

Die Unangemessenheit des Konkreten als „Anfang“ ist schon im Begriff des Anfangs selbst vorgezeichnet, in dem sowohl das Vermitteltsein als auch die Unmittelbarkeit enthalten sind. Der Anfang wird nämlich im spekulativen Rückgang in den Grund des unmittelbar Erkannten erreicht, so dass nicht nur das unmittel-

tes, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt.“ Zu prüfen, ob und wie dies in der Phänomenologie trotz der Kontingenz des Ansatzes gelingt, ist nicht unmittelbar Thema dieser Arbeit und würde vom Ziel wegführen.

Siehe zum Problem der Phänomenologie des Geistes als „Einleitung“ zur Logik, besonders im Hinblick auf den doppelten, scheinbar widersprüchlichen Charakter der Vermitteltheit und Voraussetzungslosigkeit des Anfangs der Logik: B. BURKHART, Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ bis 1831 [Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 18], Hildesheim / Zürich / New York 1993, 439–441; J. WERNER, Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft, Bonn 1986, 128–134. Das Verhältnis beider Werke kann nicht rein linear sein; vielmehr ist die „Logik“ der Wissenschaft der Logik der Dialektik der Phänomenologie innerlich und muss es in gewisser Weise sein, will man nicht Wesen und Vollzug des Denkens in künstlicher Weise voneinander trennen; umgekehrt ist es dem reinen Geist der Wissenschaft „innerlich“ bzw. ist es eine Notwendigkeit des Begriffs, sich als konkretes Bewußtsein zu entäußern, so dass die Logik zur Phänomenologie führt. Vgl. PhG 3/588f. und dazu J. SCHMIDT, „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes [Münchner philosophische Studien, Neue Folge Bd. 13], Stuttgart 1997, 458–461; J. HYPOLITE, Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel, Paris 1946, 565–570.

⁴ Vgl. die Einleitung zur Logik I, 5/34–55.

⁵ Es ist eigentlich eine Dreier-Identität: zwischen dem Subjekt, dem Inhalt seines Wissens und seinem Wissen selbst als Vollzug. Subjektiv ausgedrückt: eine Identität zwischen der Gewissheit seiner selbst, der Gewissheit der Sache und der Gewissheit des Wissens der Sache – objektiv: das Selbst, der Vollzug und der Inhalt. Vgl. G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes [PhG] 3/581: „Was also in der Religion *Inhalt* oder Form des Vorstellens eines andern war, dasselbe ist hier eignes *Tun* des *Selbsts*; der Begriff verbindet es, daß der *Inhalt* eignes *Tun* des *Selbsts* ist; – denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Tuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von diesem *Subjekte* als der *Substanz*, und von der *Substanz* als diesem Wissen seines Tuns.“

⁶ Durch die Verortung der Wissenschaft im reinen Wissen ist natürlich die Frage nach dem „Anfang“ vom Prinzip her durch die unhintergehbare Annahme einer besonderen, noch näher zu bestimmenden Ausprägung der Identität von Denken und Sein bestimmt.

bar Da-seiende Resultat aus dem Anfang ist, sondern auch der Anfang als Resultat aus dem unmittelbar Da-seienden betrachtet werden kann.⁷ Notwendig ist nämlich vom Begriff des Anfangs her sowohl die Gegenwart des Entfalteten im Anfang, die ihn zum Anfang *von etwas* macht, als auch die Gegenwart des Anfangs im Entfalteten, die allein die spekulative Rückkehr zum Anfang ermöglicht. Der Anfang ist daher in gewisser Weise ein Vermitteltes; er kann aber nicht bloß vermittelt sein, sonst gäbe es etwas „vor“ dem Anfang – also einen Anfang vor dem Anfang oder ein Prinzip des Anfangs – und der vermittelte Anfang wäre nicht der eigentliche Anfang. Der Anfang muss also zugleich unvermittelt, unmittelbar sein. Aus diesem Grund kann er kein Konkretes sein. Denn jede Unmittelbarkeit, die das Konkrete aufweist, schlägt sofort in das Vermittelte um – wie dies Hegel schon zu Beginn der Phänomenologie des Geistes anhand des sinnlichen Bewusst-

⁷ Wobei in beiden Fällen das Verhältnis zwischen dem Anfang und dem aus ihm Folgenden nicht identisch ist, sich also nicht symmetrisch umkehren lässt. Beide Relationen sind Momente des Begriffs; der logische Anfang ist jedoch nicht in derselben Weise Resultat aus dem aus ihm Entfalteten, wie das Entfaltete Resultat aus dem Anfang ist – auch wenn beides (Entfaltung und spekulative Rückkehr) kraft des Anfangs geschieht. Dieser Unterschied ist wesentlich, denn in ihm liegt die Dynamik der positiven Dialektik des Denkens. Die Logik als Ganzes beruht auf dem Bewahren des Unterschiedes. So schreibt Hegel in der Einleitung zur *Logik*: die beiden Momente – das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafte Sein – „werden nun als *untrennbar* seiend gewusst, nicht wie im Bewußtsein jedes *auch* als für sich seiend; dadurch allein, daß sie zugleich als *unterschiedene* (jedoch nicht für sich seiende) gewußt werden, ist ihre Einheit nicht abstrakt, tot, unbewegt, sondern konkret“ (Logik I, 5/56). Man könnte jedoch fragen, ob Hegel diesen Unterschied in seiner Schärfe erkennt und bewahrt, oder ob er ihn nicht an entscheidender Stelle der Dialektik opfert.

Ein ähnliches Phänomen kann man an einer anderen Stelle der spekulativen Entfaltung des Anfangs beobachten. In der Reflexion, die von der Vorstellung vom „Anfang“ ausgeht, bringt Hegel das Paradox des Anfangs sehr klar zum Ausdruck: „*Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist*“ (Logik I, 5/72). Hier erklärt Hegel, wie Sein und Nichts im Anfang in unmittelbarer Einheit vorhanden sind: sie sind als unterschieden vorhanden – ihre Identität ist nicht absolut, sonst wäre überhaupt kein Anfang möglich –, sind aber in unmittelbarer Vereinigung, weil das Sein, das im Anfang ist, noch nicht ist, also „Nichts“ ist, und im Nichts, das im Anfang ist, zugleich „Sein“ sein muss. Warum spricht aber Hegel von „ununterschiedener Einheit“, sind doch Sein und Nichtsein *als Entgegengesetzte* im Anfang? Ist nicht die Weise des jeweiligen Einsseins mit der Verneinung jeweils eine andere, so dass die Einheit nicht ununterschieden ist, obgleich sie wohl Einheit ist? Das Nichtsein im Anfang ist nämlich nicht in derselben Weise auf das Sein bezogen, wie das Sein auf das Nichtsein bezogen ist. Das Sein ist in der Weise des „Noch nicht“. Das Nichts ist das „Noch nicht“ des Seins – Das Sein hingegen ist nicht das „Noch nicht“ des Nichts. Man kann letzteres zwar sagen, es ist aber eine reine abstrakte Bestimmung, während das Nichts als „Noch nicht“ des Seins eine reale Bestimmung ist. Nur dann, wenn diese Differenz zwischen realer und abstrakter Bestimmung aufgehoben ist, kann man von „Identität der Identität und Nichtidentität“ (Logik I, 5/73) sprechen.

Es wird also bewusst eine Differenz in der Weise des Gegebenseins beiseite gelassen oder aufgehoben, ohne dass dafür der Grund in der Sache angeben wird. Kann man dies vollziehen, ohne der Sache, die sich dem Denken gibt, Gewalt anzutun? Ist nicht vielmehr gerade diese Differenz selbst wesentlich für den „Anfang“ im Sinne dessen, wohinter das Denken nicht zurück kann und das zugleich im Denken fruchtbar ist?

seins klar gemacht hat: Das Vermitteltsein der Unmittelbarkeit des Konkreten ist unmittelbar da, denn das „Dieses-sein“ ist zugleich und unmittelbar die Verneinung von allem anderen. Dem Anfang hingegen gehört wahre Unmittelbarkeit zu. Die einzig wahre Unmittelbarkeit besteht aber in einer Vermittlung, die sich selbst aufhebt. Die sich selbst aufhebende Vermittlung ist wahre, reine Vermittlung, d. h. absolute Vermittlung. Der logische Anfang muss nach Hegel in dieser reinen, absolut vermittelten und deshalb wahren Unmittelbarkeit bestehen, die zugleich reine, sich aufhebende Vermittlung ist.

Das reine Wissen selbst ist ein absolut Vermitteltes und deshalb ein absolut Unmittelbares. Die Logik als reine Wissenschaft ist „das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwicklung“⁸. Als absoluter Anfang betrachtet muss es aber „bloß“ in seiner Unmittelbarkeit genommen werden. Das, was diese absolute Unmittelbarkeit ohne die Vermittlung, deren Resultat sie ist, zum Ausdruck bringt, ist das reine Sein. Das reine Sein ist der wahre Ausdruck der einfachen Unmittelbarkeit, indem es die Vermittlung, die der Ausdruck „Unmittelbarkeit“ mitsagt⁹, hinter sich lässt. Das reine oder leere Sein, in dem Hegel den logischen Anfang erkennt, ist somit eine Negation der Negation, die sich als Negation selbst vergessen hat. Hegel ist sich wohl bewusst, dass diese Bestimmung des Anfangs eine abstrakte ist, und dass in dieser Abstraktion eine – notwendige – Einseitigkeit besteht.¹⁰

Das reine oder leere Sein als Abstraktion kann und darf daher nicht zum ersten Schritt einer dialektischen Bewegung gemacht werden. Man könnte zwar versucht werden, von der Bestimmungslosigkeit des leeren Seins auszugehen, in dieser Bestimmungslosigkeit eine erste Bestimmung zu erkennen, eben die Bestimmung der Nichtbestimmtheit, und von ihr aus dialektisch über die Selbigkeit von Sein und Nichts zu ihrem Ineinanderübergehen, das das Werden ist, weiterzugehen. Dies scheint aber nicht Hegels Absicht zu entsprechen. Das reine Sein ist eine Abstraktion, von der aus das Denken nicht absolut anfangen kann – dies ist auch Hegel klar. Der Versuch des sofort ansetzenden dialektischen Übergangs übersieht, dass Hegel in diesem Anfang des ersten Buchs der objektiven Logik eine zweifache Bestimmung des leeren Seins vornimmt. Einmal wird das leere Sein von der Notwendigkeit der reinen Unmittelbarkeit aus als Anfang gesetzt, dann aber geht Hegel zu ihm als einem Moment des Werdens zurück. Es geht beide Male um das reine Sein. Einmal wird es als Anfang gesetzt und kann in seiner Abstraktheit und dank der Einseitigkeit des es setzenden Denkens für sich stehen. Zum anderen ist es als Moment da, das sofort auf das Nichts verweist und nur im Werden seine

⁸ Logik I, 5/66.

⁹ „Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdruck ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein.“ Logik I, 5/67.

¹⁰ Vgl. Logik I, 5/71.

Wahrheit hat; der Rückgang des Denkens in das Sein in der zweiten Bestimmung geschieht also vom Werden aus.

Bei der genaueren Lektüre zeigt sich daher, dass neben dem Sein und in einer anderen Weise als das Sein auch *das Werden* als „Anfang“ der Logik verstanden werden kann. Hegel scheint also zweimal und auf zwei verschiedene Weisen anzufangen. Er erkennt einmal das Sein als den absoluten Anfang – und „fängt“ selbst von einem anderen „Ort“ aus „an“, nämlich dem Werden, von wo aus er auf das leere Sein zurückkommt, ohne das Sein nun in seiner unvermittelten Unmittelbarkeit – also als logischen Anfang – erfassen zu können. Dem Sein ist nämlich im Rückgang des Denkens immer schon die Bestimmung der Bestimmungslosigkeit inne, während in der ersten Bestimmung des Seins als reine Unmittelbarkeit diese Negativität der Bestimmungslosigkeit ausdrücklich beiseite gelassen war. Im Rückgang vom Werden aus ist das Sein immer zugleich in der Identität mit dem Nichts da. Aber auch das reine Sein in dieser zweiten Bestimmung ist nicht der Anfang der Dialektik. Das Verhältnis der drei Momente (das leere Sein als reine Unmittelbarkeit, das leere Sein, das dasselbe ist wie das Nichts, und diese Einheit selbst bzw. der Übergang: das Werden)¹¹ zu einander ist kein dialektisches: Das erste Moment hat aufgrund seiner Abstraktheit nicht in sich die Kraft der Dialektik. Auch das zweite Moment, die Selbigkeit von Sein und Nichts, ist nicht die dialektische Vorstufe des Werdens, sondern spekulativer Rückgang vom Werden aus.¹² Sein und Nichts sind „eher als analytische Momente im Begriff des Werdens zu behandeln“¹³. Der reale Anfang der Dialektik bzw. das, womit die Bewegung der Logik anfängt, ist daher das Werden. Man kann somit sagen, auch wenn es

¹¹ Nur diese drei Momente zusammen entsprechen dem Vollzug des Geistes. Das Sein als reine Unmittelbarkeit ist Abstraktion bzw. Setzung, die bewusst von ihrer Abstraktion abstrahiert, um in reiner Unmittelbarkeit zu stehen. Das Sein, das dasselbe ist wie das Nichts, bedeutet dieses erste Moment nun als Negation und nur als Negation. Das dritte Moment macht die Vermittlung offenbar; sie ist die Negation der Negation – d. h. hier die Negation des zweiten Moments, also die Negation des Erfassens der Abstraktion als bloßer Negation –, somit das Moment der vermittelten Positivität, ja, der wahren Unmittelbarkeit, die nicht mehr der Einseitigkeit bedarf. Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrissen, §79 (8/167): „Das *Logische* hat der Form nach drei Seiten: α) *die abstrakte oder verständige*, β) *die dialektische oder negativ-vernünftige*, γ) *die spekulative oder positiv-vernünftige*. Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das *Verständige*, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet.“ Siehe dazu auch J. HYPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris 1953, 85–87.

¹² Dieses vordialektische Verhältnis bringt Hegel selbst zum Ausdruck: „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist“ (Logik I, 5/82). Und ferner: „[Der Übergang von Sein und Nichts ineinander] ist unmittelbar und ganz abstrakt, um der Abstraktion der übergehenden Momente willen, d. i. indem an diesen Momenten noch nicht die Bestimmtheit des anderen gesetzt ist, vermittels dessen sie übergangen. [...] Jenes Übergehen ist noch kein Verhältnis“ (Logik I, 5/108).

¹³ H.-G. GADAMER, „Die Idee der Hegelschen Logik“, in: *Ges. Werke* Bd. 3, 65–86, 78.