

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2021-10-2-398-424>

ZWEI PHASEN IN DER ENTWICKLUNG DER UNTERSUCHUNG HEDWIG CONRAD-MARTIUS' ZUM SEIN DES MENSCHEN UND DER LEBEWESSEN

SIMONA BERTOLINI

PhD in Philosophy, Scientific Collaborator.
University of Parma, Unity of Philosophy.
43125 Parma, Italy.

E-mail: bertolini1980@gmail.com

TWO PHASES IN THE DEVELOPMENT OF HEDWIG CONRAD-MARTIUS' ONTOLOGICAL INVESTIGATION ON HUMAN BEING AND LIVING THINGS

Interest in the ontological constitution of living beings (with particular reference to the human being) characterizes the whole development of Hedwig Conrad-Martius' philosophy. Several works written by the philosopher over the years deal with both the phenomenological description and the ontological foundation of the difference between plants, animals, and humans. Specifically, the ontological structure of the human being is investigated as a layered structure which presupposes those of plants and animals while overcoming them in a more complex and spiritual unity, on which human freedom and human knowledge depend. Although this topic maintains a crucial role in Conrad-Martius' thought, the way the philosopher addresses it and the theoretical results of her phenomenological-ontological inquiry about it do not remain unchanged. Indeed, the ontological structure at the basis of phenomenal differences as well as the metaphysical foundations of this structure change over the decades. This paper aims at distinguishing between *two phases*, characterized by different ontological categories, through which Conrad-Martius' anthropology and biological ontology develop. In the first phase, at the beginning of the twenties (precisely in her work *Metaphysical Dialogues*), the essential differences between plants, animals, and humans are explained with reference to a vital origin preceding the constitution of reality; to describe it Conrad-Martius employs terms such as “abyss” and “under-earthly realm.” In the second phase, exemplified by some writings published in the forties and the fifties, the reference to such a dimension disappears and the eidetic variety within the living world, including human specificity, is exclusively traced back to the finalistic substantiation of essences in the natural beings.

Keywords: human nature, spirit, soul, living beings, essence, ontology, metaphysics.

© SIMONA BERTOLINI, 2021

ДВА ЭТАПА В РАЗВИТИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ХЕДВИГ КОНРАД-МАРТИУС ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ЖИВОГО СУЩЕГО

СИМОНА БЕРТОЛИНИ

Доктор философии, научный сотрудник.
Пармский университет, центр философии.
43125 Парма, Италия.
E-mail: bertolini1980@gmail.com

Интерес к онтологическому строению живого бытия (с частым обращением к человеческому бытию) полностью определяет развитие философии Хедвиг Конрад-Мартинус. В ряде работ, которые были написаны философом за все время, речь одновременно идет и о феноменологической дескрипции, и об онтологическом основании различия между растениями, животными и людьми. В частности, онтологическая структура человеческого бытия рассматривается в качестве многоуровневой структуры, подразумевающей онтологические структуры растений и животных. Она, тем не менее, превосходит их в более сложном духовном единстве, от которого зависят человеческая свобода и знание. Эта проблематика играет существенную роль в наследии Конрад-Мартинус. Несмотря на это, использованный философом подход и теоретические результаты её феноменологически-онтологического исследования не остались неизменными. Так, например, на протяжении десятилетий изменялась как онтологическая структура, лежащая в основе феноменальных различий, так и метафизические основания этой структуры. В настоящей статье предлагается разделить *два этапа*: каждому из них свойственны разные онтологические категории, через которые развивается антропология и биологическая онтология Конрад-Мартинус. На первом этапе в 1920-е годы (а именно — в работе «Метафизические диалоги») основополагающие различия между растениями, животными и людьми объяснялись через привлечение витального истока, предшествующего конституированию реальности. Для его описания Конрад-Мартинус использует такие понятия, как «бездна» и «подземное царство». На втором этапе, проявившемся в некоторых работах, опубликованных в 40-е и 50-е годы, привлечение подобного измерения исчезает. Эйдетическая вариация в пределах живого мира, включая человеческое своеобразие, прослеживается только до конечного обоснования сущностей в природных существах.

Ключевые слова: человеческая природа, дух, душа, живое бытие, существо, онтология, метафизика.

1. EINLEITUNG

Die Frage nach dem Wesen des Menschen und dem wesentlichen Unterschied zwischen Menschen und anderen Lebewesen (Pflanzen und Tieren) spielt eine zentrale Rolle in der Philosophie Hedwig Conrad-Martius'. Solche Themen wurden bereits 1921 in den *Metaphysischen Gesprächen* behandelt (Conrad-Martius, 1921) und in späteren anthropologischen Schriften wieder aufgegriffen (vgl. Conrad-Martius, 1949a; Conrad-Martius, 1949/1965; Conrad-Martius, 1958/1965); außerdem wurden

die Thesen dieser Schriften in den 1957 und 1960 veröffentlichten Werken *Das Sein* (bzw. im zweiten Teil) und *Die Geistseele des Menschen* weiter vertieft (Conrad-Martius, 1957; Conrad-Martius, 1960). Obwohl diese Beiträge aus verschiedenen Jahren stammen, teilen sie denselben Versuch, die phänomenalen Grundunterschiede innerhalb der lebendigen Welt sowie die phänomenale Spezifität des Menschen zu bestimmen und die entsprechenden Wesen im Zusammenhang der ontologischen Untersuchung abzugrenzen. Die Tatsache, dass das Tier im Unterschied zur Pflanze seinen Leib bewegt, dass die höheren Tiere mit den Menschen eine affektive Sphäre gemeinsam haben, und dass der Mensch im Unterschied zu den Tieren die Welt und sich selbst begrifflich erfassen kann, wird in diesen Schriften unterstrichen und auf ihren *Logos* (auf ihre wesentliche Struktur) zurückgeführt. Die Wesensanalyse wird dann bei Conrad-Martius zum methodologischen Leitfaden der Untersuchung zum Sein des Menschen und der Lebewesen, deren Entwicklung durch die Werke der Philosophin von der immer analytischeren Suche nach der Struktur dieses *Logos* und nach einer entsprechenden Terminologie geprägt ist¹.

Was die Beziehung zwischen dem menschlichen Wesen und den anderen (nicht-menschlichen) Lebewesen betrifft, bietet die Philosophin ein „geschichtetes“ anthropologisches Modell, nach dem das Mensch-Sein auch eine organische und tierische Grundlage voraussetzt („In keiner höheren Stufe verliert sich die niedrigere“ (Conrad-Martius, 1949a, 113)). Die Eigenschaften, die Pflanzen und Tiere kennzeichnen, sind auch innerhalb des menschlichen Wesens vorhanden, in dem sie die notwendige Voraussetzung der typisch menschlichen Eigenschaften (z.B. Freiheit und Wollen) ausmachen: „Dem Menschen würde es nichts helfen, daß er die Bewegung seines Arms wollen und nicht wollen kann, wenn er diesen Arm nicht tatsächlich wie das Tier *selbst* bewegen könnte“ (Conrad-Martius, 1957, 122). Das heißt jedoch nicht, dass der Mensch die bloße Summe von tierischen und geistigen Eigenschaften ist, als ob sein Mensch-Sein erst zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner ontogenetischen Entwicklung entstehen würde, und zwar wenn er seiner animalischen Basis gegenüber „sein Haupt erhebt“ (Conrad-Martius, 1921, 92). Obwohl ein tierischer Aspekt auch zum menschlichen Wesen gehört, wird er von Anfang an durch die Ganzheit und die Spezifität dieses Wesens ontologisch orientiert, was impliziert, dass er *keine reine Animalität* ist, sofern er immer mit der Verwirklichung der menschlichen Fähig-

¹ Die Wesensanalyse kennzeichnet bekanntlich die Forschungen des sogenannten „Göttinger Kreises“, zu dem Conrad-Martius gehörte (vgl. Avé-Lallemant, 1975; Avé-Lallemant, 1988; Spiegelberg, 1982, 168–227). Das Interesse der Philosophin an der Naturontologie ist breit und vielfältig, wie ihre Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus und mit der Embryologie beweisen (vgl. Conrad-Martius, 1938; Conrad-Martius, 1961).

keiten verbunden ist. Anders formuliert: Die starre Trennung zwischen menschlicher Animalität und menschlicher Geistigkeit ist nur eine Abstraktion, die zwar methodologisch fruchtbar ist, aber überwunden werden muss, um den ganzen und konkreten Menschen zu verstehen. Die gleiche ontologische Struktur, die sowohl geschichtet als auch holistisch ist, charakterisiert das Wesen jedes Lebewesens: „Deshalb ist auch das Vegetative beim Tier ganz zum Animalischen hinorientiert, beim Menschen das Vegetative und Animalische ganz zum menschlich Personhaften hin“ (Conrad-Martius, 1949a, 123).

Das Wesen bzw. der *Logos* der verschiedenen Naturseienden wird in den oben erwähnten Schriften *teleologisch* aufgefasst, und zwar als *Logos*, der die ontologische Verwirklichung jedes Seienden auf ihre wesentliche Form ausrichtet. Diesbezüglich verwendet Conrad-Martius in den *Metaphysischen Gesprächen* Wörter wie „Entelechie“, „leitende Idee“ und „leitender *Logos*“ (Conrad-Martius, 1921, 199, 205), während sie einige Jahrzehnte später von „Formungsprinzip“, „fundierendem Seelenprinzip“ und „fundierendem Seelenselbst“ sprechen wird (Conrad-Martius, 1949/1965, 107, 120; Conrad-Martius, 1958/1965, 136); in *Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses* (die zweite der Vortragsfolgen, die 1949 unter dem Titel *Bios und Psyche* veröffentlicht wurden) erscheinen auch die Ausdrücke „entelechiales Grundprinzip“ und „entelechiale Seele“, die als Synonyme für „Wesensentelechie“ verwendet werden (Conrad-Martius, 1949a, 85–86). Trotz der terminologischen Veränderungen spielt die Philosophin in all diesen Fällen auf ein leitendes Prinzip an, das die biologische Entwicklung und das ganze Sein der verschiedenen Arten von Lebewesen insofern bestimmt, als es ihre vielfältigen wesentlichen Eigenschaften — auch die, die auch andere Lebewesen betreffen — mit Bezug auf einen einheitlichen ontologischen Zweck bildet und zusammenhält². Solch ein Prinzip liegt dem, was Pflanzen und Tieren eigen ist, sowie der Komplexität des Menschen zugrunde; Pflanzen, Tiere und Menschen haben eigentlich „den gleichen Seinsgrund und Quellpunkt“, der „jenem grundlegenden Formungsprinzip“ entspricht, „das eine jede geschöpfliche Substanz zu dem macht, was sie ihrer typischen Art nach ist“ (Conrad-Martius, 1949/1965, 109).

Obwohl diese Bemerkungen für die ganze Entwicklung der anthropologischen und ontologisch-biologischen Überlegungen Conrad-Martius‘ gelten, wäre es nicht richtig, voreilig den Schluss zu ziehen, dass sich solche Überlegungen im Laufe der Jahre im Zeichen der Kontinuität entfaltet haben. Vergleicht man die *Metaphysischen Gespräche* mit den späteren Werken, die das Wesen des Menschen und der ande-

² Obwohl wir hier bei der Untersuchung des Organischen verweilen, hat sich Conrad-Martius auch der Ontologie des Anorganischen gewidmet. Vgl. z.B. (Conrad-Martius, 1923; Conrad-Martius, 1954/1964).

ren Lebewesen behandeln, wird ersichtlich, dass die eidetische Beschreibung in den *Gesprächen* Implikationen zeigt, die in den anderen Werken nicht mehr erscheinen werden. Im Besonderen verweist der *Logos* von Menschen, Tieren und Pflanzen in diesem 1921 veröffentlichten Werk auf einen vitalistischen Grund, auf den sich die verschiedenen Arten von Seienden unterschiedlich beziehen. Ihr Wesen wird deshalb durch den spezifischen Hinweis auf ein „dunkles“ und vor-strukturelles Moment bestimmt, das zwar mit der von Conrad-Martius in den zwanziger Jahren ausgearbeiteten Ontologie übereinstimmt (Conrad-Martius, 1923), aber nicht in ihrer Ontologie der folgenden Jahrzehnten auftritt. Dies erlaubt uns daher, zwei Phasen in der Anthropologie und in der biologischen Ontologie der Philosophin zu unterscheiden.

Das Ziel der nächsten Absätze ist es, die Besonderheit dieser „Phasen“ abzugrenzen, um zu zeigen, dass es zusätzlich zu den Ähnlichkeiten, die sie aufweisen, auch Unterschiede zwischen ihnen gibt, die nicht nur terminologisch sind. Hierzu werden wir die *Metaphysischen Gespräche* mit drei weiteren Beiträgen (*Die menschliche Seele, Seele und Leib, Bios und Psyche*) vergleichen. Dieser Vergleich wird eine nur partielle Ähnlichkeit bestätigen: Während der phänomenale Ausgangspunkt und die methodologische Absicht, den *Logos* des Phänomens zu begreifen, in den beiden Phasen die gleichen sind, sind die ontologischen Kategorien, durch die die Phänomene erklärt werden, und die von diesen Kategorien vorausgesetzte Metaphysik unterschiedlich, sofern der Bezug auf eine ursprüngliche der Realität zugrundeliegende Lebensdimension, der in der Ontologie der ersten Phase zentral ist, in der zweiten nicht mehr vorhanden ist und durch die Untersuchung der Aktualisierungsstruktur der die Vielfalt der Natur bestimmenden Wesen ersetzt wird. Im letzten Absatz (*Schluss*) werden wir einige Faktoren angeben, die diese Veränderung beeinflusst haben könnten.

2. DIE METAPHYSISCHEN GESPRÄCHE

Beginnen wir mit der „ersten Phase“ (bzw. mit den *Metaphysischen Gesprächen*) und mit der Stufenfolge der Lebewesen (von der Pflanze über das Tier zum Menschen), die Conrad-Martius hier vom phänomenalen Standpunkt aus beschreibt.

In diesem 1921 veröffentlichten und dialogisch aufgebauten Werk, dessen Ziel in der Beschreibung der ontologischen Struktur und des metaphysischen Ursprungs von verschiedenen Arten von Seienden besteht (vgl. D'Ambra, 2008), finden wir zuerst dieselben phänomenalen Strukturen des Lebendigen, die die Philosophin auch in den anthropologischen Schriften der vierziger und fünfziger Jahre schildern wird. Schon 1921 beharrt Conrad-Martius darauf, dass ein ontologischer Bruch zwischen der Pflanze und dem Tier sowie zwischen dem Tier und dem Menschen besteht, dem unterschiedliche

„absolute Typen“ entsprechen, auf deren Grundlage jedes Naturseiende seine wesentliche Charakterisierung hat (Conrad-Martius, 1921, 4). Die Pflanze, so Conrad-Martius, erscheint als eine einschichtige Gestaltung, die sich von keinem „Inneren“ löst und keine Möglichkeit hat, ihren Leib von innen her zu beherrschen (Conrad-Martius, 1921, 12). Im Unterschied zum Tier, das den Leib durch ein inneres Zentrum kontrolliert und bewegt, ist die Pflanze reine Gestalt, die sich als reine Äußerlichkeit entwickelt; sie hat zwar ein Entwicklungszentrum ihres Lebens, sie hat aber kein „Innerungszentrum“ und gleicht dem Stein deswegen, weil „beide sind, was sie sind, ohne doch zu *haben* was sie sind“ (Conrad-Martius, 1921, 169–170, 202). Das Tier hat aber einen Aktionskern, der entweder Aktionen oder Körperreaktionen vollzieht und der — zumindest im Fall der höheren Tiere — einer selbständigen psychischen Mitte entspricht; während ein niederes Tier (zum Beispiel ein Polyp oder ein Seestern) „noch wie eingefangen in die Leibesmasse“ ist, besitzt ein höheres Tier (ein Bär, ein Krokodil usw.) eine seelische Tiefe, die seine Bewegungen leitet (Conrad-Martius, 1921, 102–103). So komplex das animalische Leben auch sein mag, kann es doch nie die Instinkte beherrschen und die Fähigkeit gewinnen, sich zu transzendieren und zur freien Geistigkeit zu erheben. Solch eine Fähigkeit ist tatsächlich nur eine Eigenheit des Menschen: Ist das Wesen der Pflanze ein Gestaltwesen und das Wesen des Tieres ein Aktionswesen, das sich in einigen Fällen auch durch Emotionen manifestiert, zeichnet sich der Mensch als geistiges Wesen dadurch, dass er sich von seiner natürlichen Grundlage teilweise befreit, indem er die Welt intellektuell versteht und aufgrund freier Entscheidungen in der Welt handeln kann.

Insbesondere verweilt Conrad-Martius in den *Gesprächen* bei der *menschlichen Seele*, die sich vom affektiven Leben der höheren Tiere dadurch unterscheidet, dass sie die Grundlage bildet, in der das geistige Leben verwurzelt ist, von dem sie den Inhalt ihrer affektiven Erfahrung bekommt (Conrad-Martius, 1921, 55). Anhand dieser Kreisbeziehung zwischen Seele und Geist, in der der Mensch die zugrundeliegende Tiefe seiner Seele zum Geist transzendiert und sie in solch ein geistiges Transzendieren verwickelt, ist die Affektivität des Menschen kein tierischer Bereich, sondern die Gefühlsdimension einer *Person*, die die Welt sowohl verstehen als auch erleben kann. Montanus und Psilander, die Gesprächspartner der *Metaphysischen Gespräche*, fragen sich ausdrücklich, was der Unterschied zwischen Seele und Geist beim Menschen ist:

Mont.: Aber als geistiges Wesen empfängt er [der Mensch] doch ebensowohl alles durch und mit seinem Geist?

Psil.: Ja — aber er nimmt es anders mit der Seele und anders mit dem Geist entgegen.

Mont.: Aber wie nun mit der Seele?

Psil.: Das lässt sich allerdings schwer fixieren.

Mont.: Mit dem Geist nimmt oder fasst er nur auf, mit der Seele aber „erlebt“ er es?

Psil.: Ja. [...].

Mont.: Wenn er etwas, was ihm begegnet, nur „geistig“ entgegennimmt, wird er in daselbe nicht eigentlich persönlich „hineingezogen“, nicht wahr? Er bleibt gleichsam außerhalb desselben stehen?

Psil.: So etwa, ja.

Mont.: Sofern aber seine Seele daran teilnimmt oder er es wahrhaft erlebt, „schlägt“ es gewissermaßen in ihn persönlich „ein“?

Psil.: Ich verstehe. (Conrad-Martius, 1921, 71–72)

Die Seele ist das, was dem Menschen erlaubt, die Welt zu verstehen und in ihr frei zu handeln, indem er sie *fühlt* und emotional erfährt. Wenn der Mensch keine Seele hätte, wäre er ein reiner Geist, der sich kalt und ätherisch auf die Welt bezieht, ohne diese Beziehung existentiell und gefühlsmäßig (d. h. eigentlich *menschlich*) zu erleben: „Menschen können weinen, weil sie eine Seele haben“ (Conrad-Martius, 1921, 42). Obwohl der Geist das konstitutive Moment ist, das das menschliche Wesen kennzeichnet, spezifiziert Conrad-Martius, dass der Mensch auch eine seelische „Basis oder Verwurzelungssphäre“ hat, von der aus er sich zum Geist bzw. zur Verwirklichung seines Wesens erhebt (Conrad-Martius, 1921, 54). Beide Momente sind notwendig, damit man von „Mensch“ sprechen kann³.

Während diese Beobachtungen nicht im Widerspruch zu denen stehen, die die Philosophin nach einigen Jahrzehnten zu den gleichen Themen entwickeln wird, ruht die ontologische Erklärung der so beschriebenen Phänomene auf Begriffen, die in ihrer kommenden Philosophie nur teilweise enthalten sein werden (wie sich im nächsten Absatz zeigen wird). Einerseits werden die bezeichnenden Unterschiede zwischen Lebewesen auf einen ontologischen *Logos* zurückgeführt, der die Struktur der Welt und der Natur bestimmt und jeder Gestalt „den Namen gibt, der all ihr Wesen umschließt“ (Conrad-Martius, 1921, 180); andererseits impliziert das Wesen jedes Naturseienden den Verweis auf eine ursprüngliche „Quall“, die auf unterschiedliche Weise in die verschiedenen lebendigen Entitäten hineinwirkt. Das Wort „Quall“ (*die Quall*), das „Qualität“ mit „Quelle“ und „Qual“ verbindet, verwendet Conrad-Marti-

³ Die Seele darf hier nicht als etwas verstanden werden, was empirisch direkt fassbar ist. Sie ist vielmehr das *seelische Sein*, das sich unter der Lupe der phänomenologischen-ontologischen Forschung der psychischen Phänomene erweist, die solche Phänomene mit Bezug auf ihr Wesen befragt. Die einheitliche Struktur der so gemeinten Seele wurde nicht von der wissenschaftlichen Psychologie untersucht, sofern diese ihren Gegenstand im seelischen bzw. psychischen Geschehen sieht (Avé-Lallemant, 1958, 174). Dies bedeutet aber nicht, dass sich die beiden Forschungsrichtungen ausschließen. Mit den Worten von Avé-Lallemant: „Es hat sich aber gezeigt, daß die empirisch unmittelbar gegebenen Phänomene nicht den ganzen Bereich des Psychischen ausmachen können. Sie bedürfen der ontologischen Begründung in seelischen Seinsbereichen. Diese sind nicht mehr unmittelbar empirisch gegeben. Zu ihrer Herausstellung bedarf es der Einführung der phänomenologischen Methode und der ontologischen Untersuchung in die psychologische Forschung“ (Avé-Lallemant, 1958, 176).

us, indem sie sich ausdrücklich auf den 1575 geborenen Mystiker und Philosophen Jakob Böhme bezieht, der all diese Bedeutungen in seiner Beschreibung der ewigen Selbstbewegung der ewigen Natur vereint (siehe Böhme, 1992, erstes Kapitel). Den Ausdruck erachtet die Philosophin als „vorzüglich“ im Zusammenhang ihres Gedankenganges, „denn es ist in ihm das Quellende und primär Treibende mit dem Qualifizierenden eigentümlich verbunden“ (Conrad-Martius, 1921, 101); das Wort, anders formuliert, deutet auf eine ontologische *Verflüssigung* der Wesen der Dinge, die sich im Lichte einer treibenden Quelle, eines vor-wesentlichen Ursprungs, vollzieht⁴.

In dieser Hinsicht stellt Montanus klar, dass die „Quall“ im reinen Stoff bzw. in den anorganischen Seienden nicht *aktiv* gegenwärtig zu sein scheint, während sie der Pflanze und dem Tier „immanent“ ist:

Mont.: Der Pflanze ist sie [die Quall] immanent, aber sie, die Pflanze, bleibt der Quall äußerlich; sie bleibt ihr und ihrem Gestaltungsstreben passiv überliefert. Beim Tiere aber ist nicht nur die Quall immanent, sondern der Quall ist im Tiere auch das Tier immanent. (Conrad-Martius, 1921, 119–120)

Mont.: [...]. Das Tier ist noch ertrunken in seiner eigenen Quall, der Mensch aber aus ihr errettet, das Tier noch begraben in der Tiefe und Untiefe eigener Innerlichkeit, der Mensch aber auferstanden. (Conrad-Martius, 1921, 121)

Conrad-Martius erklärt die eidetische Vielfältigkeit des Organischen durch eine komplexe Struktur, die zwei ontologische Richtungen einschließt: Die oben beschriebenen phänomenalen Unterschiede werden nicht nur als Verwirklichung von verschiedenen Wesen, sondern auch als von solchen Wesen vorgeschriebene Erscheinungsweisen von bestimmten Beziehungen auf die „Quall“ ausgelegt. Die Tatsache, dass der Mensch sowohl die Tiefe der Seele als auch die Erhebung des Geistes in sich hat, liegt laut dieser Zitate daran, dass er aus seiner „Quall“ entsteht und über sie hinausgeht, während das psychische Leben des Tieres darauf zurückzuführen ist, dass das Tier in seine „Quall“ eindringt und zugleich in ihr „begraben“ bleibt. Was die Pflanze betrifft, entspringt sie zwar der „Quall“, sie bleibt ihr aber „äußerlich“ und dringt nicht in sie ein, was ihre Selbstlosigkeit begründet; die Pflanze entwickelt sich als dynamische Form, die keine psychische Tiefe erreichen kann.

Die „Quall“ wird von Conrad-Martius als *qualifizierendes Leben* verstanden, in das sich das Tier im Gegensatz zur Pflanze mehr und mehr vertieft, indem es sich von seinem Leib distanziiert, um ihn zu beherrschen und (im Falle der höheren Tiere) eine innerliche affektive Dimension zu gewinnen, selbst wenn es noch keine persönliche

⁴ Ich danke Joachim Feldes für die Diskussion über die Implikationen des Wortes „Quall“ und die Rolle Böhmies in der Philosophie Conrad-Martius‘.

Seele wie der Mensch haben kann. Der leitende animalische *Logos* führt „nicht zur Höhe, sondern zur Tiefe“, was keinen Aufstieg zur Geistigkeit ermöglicht (Conrad-Martius, 1921, 205–206). Das animalische Wesen bringt mit sich, dass das Tier in der Tiefe seines Lebensursprungs versunken ist und seinen „Standort“ jenseits des Leibes bzw. in seinem psychischen Zentrum hat, von dem aus es seinen Leib bewegt und die Welt zu empfinden vermag; „hier aber gerade, wo es den Standort nun hat, ist es ja [...] ersunken und nicht Herr und Besitzer“, sofern es sein psychisches Leben nicht von außen erfahren kann. Der Mensch kann aber seine Psyche bzw. seine Seele verstehen, indem er sich vom Urleben erhebt und seinen wesentlichen Standort in der Dimension des Geistes erreicht, von der aus er seinem Sein und der Welt gegenüber frei ist (Conrad-Martius, 1921, 217–219).

Diese zweifache ontologische Erklärung der Lebewesen gründet sich auf eine metaphysische Sicht, die das Sein der realen Welt durch den Bezug auf *zwei* gegensätzliche Ursprünge begründet. In den *Metaphysischen Gesprächen* führt Conrad-Martius das Entstehen der Form und der Existenz der realen Seienden auf die Konkretisierung von Wesen, die dem göttlichen *Logos* entsprechen, und zugleich auf einen gestaltlosen und dynamischen Abgrund, aus dem die ganze Realität hervorgeht, zurück. Statt einer christlichen Metaphysik, nach der Gott der einzige Realitätsgrund ist, finden wir in diesem Werk eine dualistische metaphysische Auffassung, die die christliche Metaphysik mit dem Einfluss der Lebensphilosophie verbindet. Das Entstehen der realen Existenz wird als Übergehen „aus dem Finsternis an das Licht des Tages“ (vom chaotischen Leben zur Form) bestimmt. Solch ein Leben wird seinerseits durch verschiedene Bilder beschrieben: Es ist das dunkle Chaos, das „nach Wesen und Bestand hungert und es doch noch nicht hat“, ein „offener Rachen“, in dem nichts ist und der dauernd nach der Substanziierung „jagt“ (Conrad-Martius, 1921, 154, 182). In diesem Zusammenhang betont Conrad-Martius, dass es nicht mit der *materia prima* der Scholastik gleichgesetzt werden kann, weil es in ihm keine eigentliche Materie und keine Potenz zu jeglicher Materie gibt:

Es ist ja das Hohle, die Untiefe, die Leere, der Abgrund schlechthin. Es ist richtig: Er enthält nichts, auch nur der Potenz nach und kann alles und jegliches werden. Aber er enthält alles und jegliches der Sehnsucht nach, wenn ich so sagen darf, dem Hunger, der Gier nach. Es ist kein totes Material, sondern eine lebendige Nichtigkeit — keine qualitätslose Fülle, sondern eine in allen Qualitäten herumgetriebene Leere. (Conrad-Martius, 1921, 182)

Der Abgrund, aus dem alles hervorgeht, fällt mit der absoluten Wesenlosigkeit und Impotenz zusammen, die erst durch das Wirken der Gottheit und durch den göttlichen *Logos* eine Form erwerben kann (Conrad-Martius, 1921, 184). Das Ur-

leben braucht eine zusätzliche Kraft, um über seine dunkle Selbstbeschränkung als qualifizierendes Leben hinauszugehen und nach einer Gestalt zu streben; es braucht das göttliche Wort, damit die Gottheit es zum Licht leitet und ihm „die Möglichkeit und Kraft der Selbstumgrenzung in immer neuen und neuen Gestalten verleiht“ (Conrad-Martius, 1921, 198). Die Natur hat ihren Ursprung in dieser metaphysischen Vereinigung, dank deren sie die Fülle des Urlebens in einer Unendlichkeit einzelner Gestalten verleibt (Conrad-Martius, 1921, 159). Diesbezüglich verwenden Montanus und Psilander den Ausdruck „Entelechie“, der sich dafür eignet, solch ein Verleiblichen und den Übergang vom Chaos zum Kosmos durch die Kraft des leitenden *Logos* zu bestimmen (Conrad-Martius, 1921, 198)⁵.

In den *Metaphysischen Gesprächen* wird die Substanzialisierung und die ontologische Genese jeder realen Entität angesichts dieses metaphysischen Schemas beschrieben. Eine Entität wird zu einer realen Substanz, wenn die Kraft des qualifizierenden Lebens, die nach der Konkretisierung sucht, durch die Dunkelheit entsteht und ihre „ausgewirkte und ausgebreitete Fülle“ erreicht (Conrad-Martius, 1921, 154). Wenn das passiert, wenn das Seiende zur realen Leibhaftigkeit gelangt, hat es das qualifizierende Leben nicht mehr „hinter sich“, sondern „vor sich“, weil sein Wesen zu einer „Habe“ (statt eines Strebens) geworden ist, um die sich die Entität fixiert und gestaltet (Conrad-Martius, 1921, 141–142); anders formuliert, das Wesen hat jetzt einen „Träger“ (vgl. auch Conrad-Martius, 1923, 169–170; Miron, 2015, 333–334). Obwohl solch eine Fixierung verschiedene Beziehungen auf die ursprüngliche Quall (bzw. auf das qualifizierende Leben) implizieren kann, setzen das Substanz-Werden und das Leib-Werden jedes Seienden diese Konstitution des Seins voraus, die der „Selbstbefreiung von dem Stachel des jagenden und hungernden Lebens“, dem Übergang zur Verwirklichung des Lebens und des nach dem Real-Sein strebenden Wesens, entspricht (Conrad-Martius, 1921, 139). Das bringt mit sich, dass sich die geformte Substanz nicht nur als Leib, sondern auch als Geist verwirklicht, sofern „Leiben“ und „Geisten“ zwei verschiedene und miteinander verbundene Formen substantieller Auswirkung sind (Conrad-Martius, 1921, 136). Vorausgesetzt, dass das Leib-Werden sowohl auf die Dunkelheit des Urlebens als auch auf die freie Manifestation des das Urleben qualifizierenden göttlichen und geistigen *Logos* gründet, gibt es Conrad-

⁵ Giovanna Caruso macht darauf aufmerksam, dass diese der Materie und dem Kosmos immanente Verwirklichungsbewegung erlaubt, Berührungspunkte zwischen der Ontologie Conrad-Martius' und dem aktuellen *New Materialism* zu begreifen. Insbesondere, so Caruso, vertritt Conrad-Martius „eine realistische-materialistische Auffassung des Kosmos, die die Notwendigkeit der phänomenologischen Wesensschau begründet“, indem sie die Alternative Phänomenologie-Materialismus aufhebt (Caruso, 2020, 179).

Martius zufolge neben dem Geist Gottes auch einen Geist der Natur, der einerseits qualitativ anders als die absolute und ewige Aktualität Gottes, andererseits Licht und Seinsmanifestation (und deswegen Geist) ist; „der Geist der Natur müsste also wohl fast ein dämmeriger genannt werden gegenüber dem Geist Gottes“ (Conrad-Martius, 1921, 158). Die Tatsache, dass sich eine reale Entität manifestiert, indem sie sich an einer Form bindet, bringt mit sich, dass sie eine zweifache Bewegung in sich hat („ein inneres, ein lebendiges Auf und Ab“), durch die ihr Wesen als das Wesen eines sowohl leiblichen als auch geistigen Dinges real werden kann (Conrad-Martius, 1921, 135): Während sie sich durch eine Bewegung nach unten leiblich fixiert, strahlt sie ihr Wesen wie einen „Hauch“ nach oben aus, was deswegen möglich ist, weil ein unpersönlicher Geist in ihr waltet und aus ihr „spricht“. Diese leiblich-geistige ontologische Konstitution der Natur wird von Conrad-Martius als ein „Atmen“ bildlich ausgelegt:

Wie ist es denn, Psilander — wenn Sie durch einen Wald gehen und den „Geist“ dieses Waldes förmlich zu spüren meinen: ist es nicht, als wenn der Wald sein eigentümliches, sein substanzielles Wesen ausatmete und Sie eben diese „Luft“ als seinen Geist geistig einatmeten und erlebten? (Conrad-Martius, 1921, 136)

Die unterschiedlichen Arten von Lebewesen existieren aufgrund dieses ontologischen Prozesses, der im Übergang von der absoluten Dunkelheit des Urlebens zum Licht der substanzialisierten Form besteht, und haben deshalb sowohl eine leibliche als auch eine geistige Natur, obwohl sie an solch einem Prozess (und an seinen ontologischen Momenten) auf verschiedene Weisen teilnehmen. Wie bereits erwähnt, formt sich die Pflanze, indem sie in ihrer Form versunken bleibt, während sich das Tier in die Tiefe seines abgründigen Grundes (seiner Quall bzw. seines qualifizierenden Lebens) hineingraben kann, was die Beherrschung seines Leibes mit Bezug auf ein psychisches Zentrum möglich macht; der Leib des Tieres öffnet sich seiner ursprünglichen Quall gegenüber, er erhebt sich aber nicht zur geistigen Dimension, die jedes animalische Wesen als sich manifestierendes Wesen bestimmt. Dieser Dimension öffnet sich aber der Mensch, der seinen Leib insofern aufhebt, als er sich in sein Urleben vertieft und zugleich seine Tiefe durch die Erhebung zum Geist leitet. In dieser Perspektive ist der Mensch als „ein zweifach geborener“ beschrieben, der „sowohl in der letzten Tiefe seiner selbst als auch über sich wohnt“: „Und nun sehen Sie den Menschen — in abgründiger Tiefe wurzelnd und frei über sich erhoben! Auf dunkelstem Mutterboden erwachsend und im Licht thronend!“ (Conrad-Martius, 1921, 229, 231). Einerseits ist der Mensch ein naturgeborenes Wesen, das sich „von unten her“ nimmt und wie alle Lebewesen aus der Formung des gestaltlosen Grundes stammt; andererseits wohnt er im Geist Gottes und er nimmt deshalb seine Freiheit

im Geist „von oben her“, was ihn von Pflanzen und Tieren unterscheidet und eine freie Person macht (Conrad-Martius, 1921, 236–237). Selbst die für den Menschen kennzeichnende enge Beziehung zwischen Seele und Geist (zwischen dem menschlichen Affektivitätszentrum und dem freien Weltverstehen), auf der Conrad-Martius im zweiten Gespräch des Werkes beharrt, ist angesichts dieser zweifachen metaphysischen Geburt verständlich.

In den *Metaphysischen Gesprächen* behauptet Conrad-Martius also, dass Pflanzen, Tiere und Menschen einen verschiedenen „Standort“ im Zusammenhang der ontologischen Genese haben, was ihre phänomenale Spezifität begründet. Diese Beobachtungen finden Entsprechung in *Realontologie* (1923), wo die Philosophin von drei ontischen Grundkategorien spricht, die das ganze reale Sein angehen: Leib, Seele und Geist. Das Zusammenbestehen solcher Begriffe bezeichnet ausdrücklich nicht nur die Konstitution der Totalität des Menschen, sondern ein *universales ontologisches Gesetz*, das alle Sphären realen Seins beherrscht (Conrad-Martius, 1923, 250)⁶:

Das leibliche Sein ist wesenhaft das, worin eine Entität sich selber in gleichsam „ausgeborener“, d. h. zu faktischer Entfaltung gelangter und sich hierin mit sich selbst beschließender und umgrenzender Gestalt besitzt — einer Gestalt, in der sie ruhend endgültig darstellt und offenbart, was sie ist. [...]. Das seelische Sein ist das verborgene „Leben“ oder die verborgene Quelle, aus der heraus eine solche Entität zur Leibhaftigkeit zu gelangen vermag, aus der heraus sie sich „nimmt“ und substanziiert — nämlich um das leibhaft zu werden, was sie „ist“. Im geistigen Sein aber vermag eine also substanziierte und leibhaft gewordene Entität wiederum in selbstloser und unfixierter Form aus sich selbst herauszugehen, sich rein und frei vom beschwerenden und umgrenzenden Selbst Anderem „hinzugeben“ und an ihm teilzunehmen. (Conrad-Martius, 1923, 251)

Die hier beschriebenen Grundkategorien entsprechen offensichtlich den ontologischen Koordinaten, die in den *Gesprächen* der Konstitution der Natur und der Lebewesen zugrundeliegen: Die Seele ist nicht nur der affektive Innenraum des Subjektes, sondern auch dasjenige, was Conrad-Martius 1921 „Quall“ nennt⁷, während das Wort „Geist“ sowohl auf die freie Dimension des Menschen als auch auf das diese

⁶ Wie Hans Rainer Sepp feststellt, impliziert der Gebrauch des Wortes „Ontologie“ in diesem Werk eine Realitätsauffassung, die eine eigene Reduktion mit sich bringt, die weder „zu stark“ noch „zu schwach“ ist: Conrad-Martius zufolge ist nämlich die Ontologie die Klärung der Realität, die uns gegeben ist, „wenn wir sie zwar relational auf ein (transzendentes) Bewusstsein in den Blick nehmen, aber nicht relativ auf dieses werden lassen. Mit anderen Worten: Der Versuch, Realität so zu erfassen, dass sie nicht relativ auf Bewusstsein ist, besagt nicht die Rückkehr zu einer in vorkantischer Manier angesetzten Welt an sich, sondern fragt danach, wie dasjenige gegeben ist, was auf das Gebensein selbst nicht relativ ist“ (Sepp, 2020, 199, 201).

⁷ Auch in den *Gesprächen* definiert Conrad-Martius die Seele im weiteren Sinne als das „Qualifizierende“ (Conrad-Martius, 1921, 206).

Dimension ermöglichende ontologische „Reich“ anspielt, für das die Erhebung in unfixierter Form charakteristisch ist. Insbesondere unterscheidet die Philosophin hier zwischen drei Reichen: „Das Reich der Leiblichkeit ist [...] das *irdische* Reich“, „das Reich des Geistes ist das des *Überirdischen*, das Reich der Seele das des *Unterirdischen*“ (Conrad-Martius, 1923, 252). Diesen Reichen entsprechen reale Einzelgestaltungen, die durch eine einzelne Hauptkategorie bestimmt werden, obgleich sie innerhalb ihres Reiches unter der Gestaltungsherrschaft aller drei Kategorien stehen: im Reich des Leiblichen nehmen z.B. „Seele und Geist einen beschwerten und fixierten Charakter an“ (Conrad-Martius, 1923, 252)⁸. Die in den *Gesprächen* geschilderten Unterschiede zwischen Lebewesen sind deshalb anhand dieses Zusammenhangs zwischen ontologischen „Reichen“ zu verstehen, sofern die Naturseienden, die dem irdischen und leiblichen Reich der Natur angehören, auf verschiedene Weise auch von Seele und Geist, vom abgründigen Qualifizierenden und von der reinen Erhebung des Wesens, beherrscht werden können. Wenn man nicht behaupten kann, dass eine Pflanze eine Seele im engeren Sinne hat und ein geistiges Seiendes ist, ist es richtig zuzugeben, dass alle Pflanzen (sowie alle Tiere) durch eine Seele und ein sich manifestierendes (und deshalb geistiges) Wesen im weiteren Sinne bestimmt werden.

Auf der Grundlage dieses ontologischen Aufbaus ist es keine Überraschung, dass die *Gespräche* häufig die scholastische Tradition erwähnen, obwohl das Urteil über sie strittig ist. Die Scholastik wird in diesem Werk deswegen positiv genannt, weil sie die geformte Substantialität der einzelnen Naturseienden und zugleich den Bezug auf die transzendente göttliche Schöpfung betont und erkennt (Conrad-Martius, 1921, 112–113). Jedoch hebt Conrad-Martius auch die Grenzen dieser metaphysischen Tradition hervor, weil „die Scholastik der generellen Art nach, wie sie die Dinge sieht, nicht an die *tiefste* Stelle reicht“, sofern sie ein wesentliches Moment der Natur und unseres Seins auslässt (Conrad-Martius, 1921, 93). Tatsächlich begreift sie zwar die Form, den *Logos* und das Wesen der Realität, sie berücksichtigt aber nicht den chaotischen Boden für eine vitale Auffassung der Natur, die notwendig ist, um ihre dynamische Entwicklung zu verstehen (Conrad-Martius, 1921, 180). Bei der Scholastik hindert das Augenmerk auf die Form daran, das dunkle Lebensdrängen zu begreifen, das zusammen mit dem Formungsprozess den Grund der Naturevolution ausmacht. In dieser Hinsicht erwähnt Conrad-Martius ausdrücklich den Gegensatz

⁸ Zur in *Realontologie* dargelegten ontologischen Architektur, siehe (Ghigi, 2008; Miron, 2014; Miron, 2015). Ronny Miron betont, dass die grundlegende Rolle einer abgründigen ontologischen Dimension in *Realontologie* auch eine komplexe Konzeption der Räumlichkeit impliziert, die nicht-räumliche Elemente einschließt (Miron, 2018). Die hier erwähnten Aufsätze Ronny Miron befinden sich auch in (Miron, 2021).

zwischen einer naturalistischen, evolutionistischen, vitalen Anschauung einerseits „und einer scholastischen, platonischen, oder wie man sie nennen soll, andererseits“ (Conrad-Martius, 1921, 187): Den gleichen Gegensatz, den sie in ihren *Gesprächen* zu überbrücken versucht, indem sie die Koexistenz von zwei metaphysischen Prinzipien und von zwei entsprechenden Richtungen der ontologischen Untersuchung aufnimmt.

3. DAS SEIN DES MENSCHEN UND DER LEBEWESEN IN DREI BEITRÄGEN DER VIERZIGER UND FÜNFZIGER JAHRE

Kommen wir jetzt zu der „zweiten Phase“, bzw. zu den oben genannten Beiträgen, die aus den vierziger und fünfziger Jahren stammen: *Die menschliche Seele, Seele und Leib* und *Bios und Psyche*.

Was die Beschreibung der gegebenen Phänomene betrifft, bestätigt und vertieft hier Conrad-Martius die schon in den *Gesprächen* dargelegten Unterschiede zwischen Lebewesen. Mit Bezug auf die Spezifität der Pflanzen behauptet sie zunächst, dass sie sowohl „selbstzeugerisch“ (wie alle Lebewesen) als auch „selbstlos“ sind. Die Pflanze gestaltet zwar ihren Leib zu der Organisation, die ihm eigen ist, sie hat aber „keinen inneren Standort, von dem aus sie ihrer eigenen, von ihr selbst herausgestalteten Körperlichkeit gegenübergestellt wäre“ (Conrad-Martius, 1949/1965, 108); sie kann sich zu dem herausgestalten, was sie werden soll, ohne das körperliche Ergebnis dieser selbstgezeugten Entwicklung kontrollieren zu können. Im Gegensatz zur Pflanze hat jedes Tier „einen selbsthaften Sitz“, durch den es seinen Leib beherrschen kann, indem es ihn autonom bewegt und zugleich Eindrücke empfängt (Conrad-Martius, 1949a, 85). Das Tier kann eine gewisse Distanz zu seinem Leib gewinnen, die zugleich die Grundlage seiner sinnlichen Wahrnehmung, seiner Bewegungen und seines Lernens ist (Conrad-Martius, 1949/1965, 115; Conrad-Martius, 1949a, 85)⁹. Außerdem treten auf den höheren Stufen des Tierreiches die Affekte oder seelischen Gefühle auf, die sich von den Leibgefühlen und sinnlichen Trieben (wie Hunger, Durst, Müdigkeit) deswegen unterscheiden, weil sie keine Anzeichen der körperlichen Ereignisse, sondern Ausdrücke der Tiefe der „inneren Seele“ sind, die sich ausschließlich bei den höheren Tieren und bei dem Menschen herausbildet. Freude, Angst, Zorn usw. setzen einen Innenraum voraus, der in „polarem Gegensatz“ zum äußeren Raum

⁹ Diesbezüglich erwähnt Conrad-Martius den Biologen und Anthropologen Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, der mit Bezug auf die tierische Seinskonstitution von „Verdoppelung“, „Dualität“ und Gegensatz von Kern und Schale bei dem Tier gesprochen hat (Conrad-Martius, 1949a, 85–86; Conrad-Martius, 1949/1965, 108).

steht und in dem solche Gefühle entstehen, wachsen und vergehen (Conrad-Martius, 1949/1965, 116). Während die Leibgefühle sich auf ein Äußeres beziehen und das leibliche Sich-Empfinden voraussetzen, liegt ein *Inneres* den seelischen Gefühlen zugrunde, das eine eigene Dynamik hat: „Die affektiven Gefühle sind nicht leibseelisch, sondern seelisch im eigentlichsten Sinne. Man könnte sie *seelisch*-seelisch nennen“ (Conrad-Martius, 1958/1965, 133). Diesbezüglich präzisiert Conrad-Martius, dass diese innere Gefühlslimension genau das ist, was wir meinen, wenn wir von der Seele eines Menschen sprechen (Conrad-Martius, 1949/1965, 116).

Während ein höheres Tier aus diesen drei strukturellen Momenten (aus dem leiblichen, dem leibseelischen und dem „seelisch-seelischen“) besteht, gibt es beim Menschen ein viertes wesentliches Moment, das ihn von allen Tieren radikal unterscheidet. Es entspricht der *Freiheit*, die dem Menschen erlaubt, eine *geistige Person* zu sein, und zwar eine Person, die das eigene Leben transzendiert und folglich sowohl die Welt als auch sich selbst subjektiv-objektiv und in Distanz haben kann. „Das Tier ist mit seiner selbsthaft geprägten Seele der eigenen Körperlichkeit gegenüber frei; der Mensch ist außerdem seiner eigenen Seele selbst gegenüber frei“ (Conrad-Martius, 1949/1965, 120): Obwohl eine gewisse Distanz auch beim tierischen Verstehen vorhanden ist, kann das Tier nicht sein Denken denken und sein Verstehen verstehen (weil es immer an seine Umwelt und an seine physiologischen Bedürfnisse gebunden bleibt)¹⁰, wohingegen die menschliche Distanz deswegen tiefer ist, weil sie denjenigen „Abgrund der Freiheit“ enthüllt, der dem Verstehen und dem Selbstbewusstsein des Menschen sowie seiner freien Wahl- und Entscheidungsmöglichkeit zugrundeliegt (Conrad-Martius, 1958/1965, 137–138; Conrad-Martius, 1949a, 124). Solch eine Freiheit — so Conrad-Martius — ist eng mit dem Leib, mit dem leibseelischen Bezirk und mit den Affekten verbunden, was impliziert, dass alle ontologischen Bezirke, die den Menschen ausmachen, nicht getrennt, sondern einheitlich, geistig orientiert und *wesentlich* anders als die entsprechenden tierischen Bereiche sind. Trotz der gemeinsamen physiologischen Grundlage unterscheiden sich meine Freude und Angst von den tierischen Emotionen, die denselben Namen haben: „Wenn ich vor Freude strahle, so ist diese [*seelisch*-seelische] Gemütsbewegung in einer *geistig*-seelischen fundiert“ (Conrad-Martius, 1958/1965, 140). Auch in diesem Fall (wie in den *Gesprächen*) ist die Seele im engeren und personalen Sinne ein ausschließlicher wesentlicher Zug des Menschen.

¹⁰ Dieser wesentliche Unterschied zwischen menschlicher *Welt* und tierischer *Umwelt* steht im Zentrum vieler Untersuchungen zum Menschen im 20. Jahrhundert, im Zusammenhang der phänomenologischen Tradition und der philosophischen Anthropologie. Vgl. z.B. (Gehlen, 2016; Hartmann, 1933; Heidegger, 2004; Scheler, 1976).

Während diese Beobachtungen nicht im Widerspruch zu den Beschreibungen der zwanziger Jahre stehen, stützt sich die ontologische Fundierung der so beschriebenen Phänomene auf Kategorien, die nur teilweise mit dem in den *Gesprächen* vorgelegten ontologischen Gefüge übereinstimmen. Ist die Einheit von Wesen und Chaos, von Form und Leben, der metaphysische und ontologische Ursprung, auf den Montanus und Psilander das reale Sein und die Unterschiede zwischen den Lebewesen 1921 zurückführen, erklärt Conrad-Martius solche Unterschiede in den hier betrachteten Schriften ausschließlich unter Berücksichtigung des Wesensbegriffs bzw. eines Formungsprinzips, das dem Wesen und dem Entwicklungszentrum jedes Lebewesens entspricht. Eben dieses Prinzip ist der Grund der selbstlosen Formung der Pflanze, der selbsthaften Bewegung des Tieres, der Gefühlsdimension der höheren Tiere und der menschlichen Freiheit, sofern es selbstlos, selbsthaft und persönlich-geistig geprägt sein kann (Conrad-Martius, 1949/1965, 109). Es ist sowohl das Prinzip, mit dem die Lebewesen „ihren Leib selbstlos schöpfen, bauen und erhalten“, als auch „das Zentrum, von dem aus und kraft dessen Tier und Mensch ihren Leib autonom beherrschen“ (Conrad-Martius, 1949/1965, 109–110); darüber hinaus ist es das Selbst, das sich nach innen entfaltet und den inneren Raum der tierischen und menschlichen Affekte besitzt, sowie das, was sich beim Menschen persönlich und frei aus sich selbst erhebt (Conrad-Martius, 1958/1965, 142). Solche Unterscheidungen, die die Stufenfolge der Lebewesen kennzeichnen, werden von Conrad-Martius als unterschiedliche Entfaltungsrichtungen eines einzigen ontologischen Ursprungs erklärt, der sich nach außen (im Leib), nach innen (in der affektiven Seele) und nach oben (im Geist) teleologisch verwirklichen kann, indem er „den gesamten Artlogos des betreffenden Wesens, der Pflanze, des Tieres, des Menschen“ ausmacht (Conrad-Martius, 1949a, 124). Die Entwicklungsrichtungen eines Seienden werden auf die innere Entfaltung seines Wesens zurückgeführt, ohne dass solch ein Wesen auf eine unterirdische „Quall“ verweist; dieser Begriff, der in den *Metaphysischen Gesprächen* zentral ist, tritt jetzt nämlich nicht mehr auf, um die ontologischen Unterscheidungen innerhalb der lebendigen Welt zu fundieren.

In *Bios und Psyche* verwendet Conrad-Martius das Wort „Entelechie“:

Diese letztlich grundlegende Entelechie oder dieses entelechiale Wesensprinzip [...] zieht der Gesamtgestaltung gleichsam wie eine geistige, allerdings als solche höchst wirksame Matrize voraus, die die betreffende Substanz sich selber nachzubilden oder in sich hineinzubilden imstande ist. Man kann aber auch umgekehrt sagen: die Wesensentelechie ist es, die sich während der Morphogenese in den Leib hinein- oder zu ihm hinausbildet, sich in ihm inkarniert und sich so mit ihm zusammen zu einer durchaus organischen Einheit verbindet. [...]. Die grundlegende Entelechie, die von mir sogenannte Wesensentelechie, schließt sozusagen das gesamte Wesen der betreffenden Sub-

stanz, ihren Logos wie ich auch gesagt habe, oder ihr Sinnwesen, in sich. Deshalb kann sie die Pflanze, das Tier, den Menschen leiblich art- und sinngemäß herausbilden [...]. (Conrad-Martius, 1949a, 84)¹¹

In diesem Fall bezieht sich der Ausdruck „Entelechie“ nicht auf den qualifizierenden Übergang vom „unterirdischen“ Urleben zur Gestalt einer leiblichen Substanz durch die formende Kraft des entsprechenden Wesens. Vielmehr fokussiert sich das Wort auf die mit dem Wesen eng verbundene innere Struktur eines organischen Seienden und auf den idealen Plan, der die Entwicklung und die Verwandlung der Individuen dem Wesen gemäß orientiert (Ales Bello, 2012, 22). Es ist offensichtlich, dass mehrere Begriffe (Entelechie, Wesen, Logos usw.), durch die Conrad-Martius das Sein des Lebendigen in den zwanziger Jahren auseinanderlegte, auch in den hier betrachteten Schriften zum gleichen Zweck vorhanden sind, obwohl sie sich nicht mehr auf eine andere Reihe von Begriffen beziehen, die auf eine verborgene und noch-nicht-geformte Dimension anspielen (Quall, Urleben, Chaos usw.).

Der teleologisch orientierte Plan, der die Morphogenese des Lebendigen führt, wird auch als ein *geistiger Plan* verstanden, dessen Verwirklichung eines „Wesensstoffes“ bedarf, der doch noch kein physischer Stoff sein kann (in der Erwägung, dass der physische Leib der Lebewesen erst durch die Konkretisierung des entelechialen Prinzips hervorgebracht wird). Wie Conrad-Martius präzisiert, ist dieser Wesensstoff, der dem entelechialen Plan die notwendige „substanzielle Fülle“ gibt, eher „dasselbe, was Aristoteles *proté hylé* und was die Scholastik *materia prima* nannte und nennt“ (Conrad-Martius, 1949a, 125). Zudem ist der Einfluss der aristotelischen Tradition daran ersichtlich, dass das entelechiale Formungsprinzip von der Philosophin „Seele“ genannt wird. Auch in der zweiten Phase ihrer Philosophie hat das Wort „Seele“ eine doppelte Bedeutung, die jedoch nicht mit der doppelten Bedeutung der ersten Phase zusammenfällt: Einerseits ist die Seele „ein objektives Seins- und Wirkprinzip, kraft dessen die materiellen physischen Substanzen zu der ihnen eigenen Wesensart herausgeformt werden“ (Conrad-Martius, 1949/1965, 107); andererseits ist sie eine besondere Ausgestaltung dieses Prinzips, und zwar der ontologische Bereich, der entsteht, sobald es einen affektiven Innenraum besitzt. Im ersten Sinne kann man behaupten, dass die Pflanzen auch eine Seele haben (vgl. auch Conrad-Martius, 1934),

¹¹ Kurz danach erwähnt Conrad-Martius Hans Driesch und seinen Vitalismus, der „die Notwendigkeit, zielursächliche Begründungsfaktoren anzunehmen“, eindeutig sichtbar gemacht hat (Conrad-Martius, 1949a, 84). Alexandra Elisabeth Pfeiffer hat die möglichen ethischen Implikationen dieses teleologischen Denkens betont (vgl. Pfeiffer, 2005, 212). Zur Auseinandersetzung Conrad-Martius' mit Driesch und Hans Spemann, sowie mit der biologischen Präformationslehre, siehe (Conrad-Martius, 1961; Hart, 2020, drittes Kapitel).

während die Seele im zweiten Sinne ausschließlich den höheren Tieren und — als eigentliche geistige Seele — dem Menschen gehört. Jedenfalls betrifft der Begriff der Seele hier nicht mehr eine „verborgene Quelle“, ein „verborgenes Leben“ oder ein „unterirdisches Reich“ (wie Conrad-Martius sie in *Realontologie* definiert).

Was das menschliche Seelenprinzip betrifft, weist Conrad-Martius darauf hin, dass es sich „in vierfacher Strahlung“ verwirklicht, und zwar „in selbstloser leiblicher Inkarnation, in selbsthafter leib-seelischer Durchwohnung und Beherrschung dieses Leibes, in eigenster affektiv seelischer Tiefe und Weite, in geistiger Selbstbegegnung“ (Conrad-Martius, 1949/1965, 123). Der menschliche *Logos* führt deshalb dazu, dass der Mensch ein *kleines Universum* ist, dessen phänomenale und ontologische Natur die wesentliche Spezifität des ganzen lebendigen Kosmos einschließt, indem sie sie geistig durchformt¹² (Conrad-Martius, 1949/1965, 120). Es ist die Einheit dieses *Logos*, die die Vielfältigkeit der ontologischen Stufen des Menschen, das Bestehen eines ständigen Verhältnisses zwischen ihnen sowie den Verweis auf die Einzigartigkeit des geistigen Ichs ermöglicht. Ohne ein einheitliches entelechiales Prinzip wäre ich nicht „es selber, der sich freut, der den Schmerz im kleinen Finger hat, der nachdenkt und meditiert, der sich entschließt und entscheidet“ (Conrad-Martius, 1958/1965, 140); ohne es hätte der Mensch keine Identität und keine Möglichkeit, sich als eine Einheit von Seele und Leib zu erleben¹³.

Der menschliche *Logos* stellt nach Conrad-Martius einen Bruch und einen Sprung in der ontologischen Struktur der Natur deswegen dar, weil er *sich selbst* begegnen kann, sofern der Mensch als geistige Person sein eigenes Wesen — zusammen mit dem Wesen der anderen Seienden bzw. dem *Logos* allen Seins — zu begreifen vermag (Conrad-Martius, 1949/1965, 121); in diesem Zusammenhang stellt die Philosophin fest, dass das fundierende Seelenselbst mit seinem *Logos* im menschlichen Geist auf sich selbst zurückkommt (Conrad-Martius, 1949a, 126). Während das Formungsprinzip der nicht-menschlichen Lebewesen sich ohne Bewusstsein entwickelt, impliziert das entelechiale Prinzip des Menschen, dass es zum Objekt der es tran-

¹² Das „Mikrokosmos-Bild“ geht vom antiken Denken und von der Philosophie der Renaissance aus. Es ist nicht nur bei Conrad-Martius, sondern auch bei anderen anthropologischen Perspektiven der phänomenologischen Tradition grundlegend. Vgl. (Hartmann, 1949, 40–41; Lenk, 1958; Stein, 2004, 29–31).

¹³ Die hier beschriebenen Kategorien, die sich auf den menschlichen Geist und *Logos* beziehen, werden 1960 im Werk *Die Geistseele des Menschen* weiter untersucht, indem Conrad-Martius ihre ontologische Gültigkeit bestätigt und unter Berücksichtigung einer ausführlicheren Begrifflichkeit erklärt. Insbesondere betrachtet die Philosophin in diesem Werk das „Ursprungselbst“ des Menschen, das sie als Individuation und Substanzialisierung der Synthese von Wesensentelechie und Wesensstoff bestimmt. Vgl. (Conrad-Martius, 1960, 15).

szendierenden geistigen Subjektivität wird, die Zugang zu seiner ontologischen Natur haben kann, sofern solch eine Natur selbst geistig ist; sowohl das Prinzip als auch seine Verwirklichung sind in diesem Fall *geistig*. In diesem Zusammenhang liest man in *Bios und Psyche*, dass sich die geistige Gestaltung des menschlichen *Logos* von den nicht-geistigen Gestaltungen dadurch unterscheidet, dass die substanzielle Fülle des aktualisierenden Prinzips hier nicht aus einem „Wesensstoff“ gewonnen wird, weil das Prinzip als solches schon den Geist darstellt und die Bedingung für seine Konkretisierung in sich hat, ohne sich mit einem stofflichen Element aufs innigste vereinigen zu müssen (Conrad-Martius, 1949a, 125–126)¹⁴. Obwohl diese Erklärungen Conrad-Martius‘ ontologisch und nicht metaphysisch sind¹⁵, stützen sie sich offensichtlich auf eine Metaphysik, die das geistige Sein des *Logos* der realen Welt voraussetzt. Auch in diesem Fall liegt der Unterschied zur „ersten Phase“ klar zutage: während der metaphysische Grund des Kosmos in den *Gesprächen* mit der Vereinigung von *zwei* gegensätzlichen Ursprüngen (vom göttlichen-geistigen *Logos* und vom gestaltlosen-dynamischen Abgrund) korrespondiert, ist der Hinweis auf Gott (und den Trinitätsbegriff) die einzige metaphysische Spur, die wir in den hier erläuterten Beiträgen finden (vgl. z.B. Conrad-Martius, 1949/1965, 124).

Im Hinblick auf die diesen Beiträgen zugrundeliegende Auffassung der Substanzialisierung ist ein bedeutendes Zeugnis die erstmals 1932 veröffentlichte Schrift *Dasein, Substantialität, Seele*, in der Conrad-Martius sich vornimmt, das Dasein bzw. das Existieren zu definieren (vgl. Conrad-Martius, 1932/1963b). Grundlegende Unterschiede zu den zwanziger Jahren zeigen sich bereits in diesem Beitrag. Die Genese der endlichen Existenz und des wirklichen Seins wird hier nicht unter Bezug auf das nach der Verwirklichung strebende Wesen erklärt, sondern unter Berücksichtigung des Urmodus dieser Verwirklichung im Kontext einer rein „existenziellen“ Analyse untersucht: „Was bedeutet Existenz, Dasein, reelles, wirkliches Sein?“ (Conrad-Mar-

¹⁴ Wie Conrad-Martius spezifiziert, bedeutet dies aber nicht, dass das aktualisierende Prinzip hier „in der Luft schwebt“ und keines Gegenprinzips bedarf. Im Falle des Geistes ist die Rolle des Wesensstoffes aber verschieden, denn er dient „nur und allein als befestigende Potenz, die ihn an die Oberfläche des Daseins gleichsam herunterholt und hier fixiert“ (Conrad-Martius, 1949a, 127).

¹⁵ Was den Unterschied zwischen Ontologie und Metaphysik betrifft, vgl. (Conrad-Martius, 1932/1963a). Während die Ontologie eine Wesenswissenschaft ist, die die Welt und ihre Gestaltungen mit Bezug auf ihr Sein ansieht, ohne etwas über die Faktizität und die wirkliche Existenz der Welt entscheiden zu können, ist die Metaphysik — so Conrad-Martius — eine „Faktizitätswissenschaft“, in der es sich um das Absolute bzw. „um ein letztlich alles Sein und alles Seiende seinsmäßig begründendes Prinzip“ handelt: „Nicht also das *Phänomen* des realen Seins und seiner Gestaltungen, sondern die Faktizität des realen Seins und seiner Gestaltungen birgt die echte metaphysische Problematik in sich. [...]. *Daß überhaupt etwas ist, daß das ist, was ist, daß es so ist* [existiert!], *wie es ist* — das sind die metaphysischen Urfragen“ (Conrad-Martius, 1932/1963a, 83).

tius, 1932/1963b, 198)¹⁶. Indem die Philosophin auf diese Frage antwortet, legt sie den Schwerpunkt auf das Phänomen der Substantialität als solche und beschreibt sie als die Erhebung „aus dem Nichtsein zum Sein“, als eine ontische „Urbewegung“, die aus der Potenz zur Fülle des Daseins geht (Conrad-Martius, 1932/1963b, 209, 214). Solch eine Urbewegung stellt den Kern der hier eingeleiteten ontologischen Untersuchung dar und ist zugleich die Grundlage der wesentlichen Unterschiede zwischen den Seienden, und zwar der Tatsache, dass „Dasein einmal als reiner Stoff [...], das andere Mal als eine der unerschöpflichen Formen vegetativer Gestaltung, dann wieder als animalisches Wesen niederer oder höherer Ordnung und schließlich als Mensch auftritt“ (Conrad-Martius, 1932/1963b, 219). Solche Unterscheidungen und die entsprechende Differenzierung werden hier nicht von Conrad-Martius auf ein „Museum“ von fremden Grundformen, sondern auf die Substanz selbst zurückgeführt, sofern die Bewegung ihrer Existenz ihre wesentliche Bestimmung aus sich hervorgehen lässt (Conrad-Martius, 1932/1963b, 221):

[...] sie selber, die Substanz, ist es, die in dem grundverschiedenen Modus dieser ihrer Substantialität grundverschieden gestaltet ist. *Indem das Daseiende in verschiedener Weise „ist“* [existiert!], ist es auch *etwas Verschiedenes*. Die Differenzierung der Seität setzt unmittelbar und als solche die Differenzierung der letzten Grundessenz. (Conrad-Martius, 1932/1963b, 222)

In dieser Schrift wird die Spezifität der Lebewesen und des Menschen im Kontext einer Analyse der Existenz insofern begründet, als Essenz und Existenz zwei Seiten derselben Medaille bzw. desselben ontologischen Ereignisses ausmachen, in dem die wesentlichen Modifikationen (die Modifikationen des So-seins) existenziellen Modifikationen (Modifikationen des Dass-seins) entsprechen. Im Vergleich zur am Anfang der zwanziger Jahre entwickelten Ontologie, in der die Philosophin von einem Qualifizierenden *vor* der faktischen Gestaltung und Ausgestaltung spricht (Conrad-Martius, 1923, 265), verengt sich jetzt das Feld der auf das Reale bezogenen ontologischen Forschung dadurch, dass der existenzielle Bereich die privilegierte Sphäre ist, innerhalb derer sowohl der Ursprung als auch die determinierende Kraft der Substantialisierung erforscht werden. Die Entelechie, das Wesen und das Formungsprinzip, von denen die Vielfalt des Lebendigen abhängt (wie angedeutet), werden mit Bezug auf ihre Verwirklichungsweise (im Übergang selbst vom Nichts zum Sein) der philosophischen Untersuchung unterzogen; solche Wörter beziehen sich zwar auf die Potenz zu einer gewissen Bestimmtheit, die Potenz ist aber nicht ein *Reich der Potenz* (wie in den *Gesprächen*), weil sie zusammen mit ihrer Aktualisierung von einem ausschließlich existenziellen

¹⁶ Conrad-Martius spezifiziert in einer Fußnote, dass der in *Realontologie* gegebene Realitätsbegriff „sozusagen immer noch materialiter etwas zu beschwert“ war (Conrad-Martius, 1932/1963b, 199).

Standpunkt aus erfasst wird¹⁷. Ein besonderes Wesen schließt eine besondere Weise, wie das Seiende „kraft der existenziellen Eigenpotenz aus dem nichtigen Grunde seiner selbst zu sich selber kommt“, ein (Conrad-Martius, 1932/1963b, 224).

Insbesondere finden wir in dieser Potenz die ontische Stelle davon, was Conrad-Martius „Seele“ (im weiteren Sinne von beseelendem Prinzip) nennt, die in einem nahen Verhältnis zur Substantialität steht, obwohl es auch „seelenlose Substanzen wie die reinen Stoffnaturen“ gibt (Conrad-Martius, 1932/1963b, 225). Wenn das Wesen und das formende Prinzip eines Seienden implizieren, dass solch ein Seiendes völlig an die es konstituierende Selbstveräußerung hinausgegeben ist (das trifft auf die unorganischen Dinge zu), hat es keine „eigene Mitte“ und keine Seinspotenz, von der aus es als Ganzes gestaltet und organisiert werden kann; seine Entwicklung beschränkt sich in diesem Fall auf seine Selbstveräußerung und man darf nicht behaupten, dass es eine *Seele* besitzt. Hat eine Entität dagegen ein eigenes „Zentrum“, das als vorwirkliche Macht und Potenz zur zeitlichen Entwicklung der betreffenden Substanz fungiert, dann „muß man von einem seelischen oder beseelenden Prinzip sprechen“. In diesem Sinne „hat wohl auch schon das höhere Tier eine Seele im prägnanten Sinne, wenn auch keine persönliche. Aber schon bei den Pflanzen findet sich doch etwas gegenüber den reinen Stoffnaturen völlig Andersartiges“ (Conrad-Martius, 1932/1963b, 225–226)¹⁸. Zusammenfassend ist die Seele bzw. das beseelende Prinzip das potenzielle, noch-nicht-entwickelte und schöpferische Element derjenigen Wesensentelechie, die in ihrer existenziellen Verwirklichungsspezifität die phänomenalen Unterschiede innerhalb der Natur bedingt¹⁹. Anders formuliert: Die Seele kann auch als Lebensprinzip definiert werden, doch unter der Voraussetzung, dass der Ausdruck „Leben“ nun keine ursprüngliche, unbestimmte und tiefe Quelle bezeichnet (auf die sich die unterschiedlichen Lebewesen auf verschiedene Weise beziehen), sondern eine die Natur bestimmende essenzielle und zugleich existenzielle Entwicklungs- und Wirkungsmöglichkeit.

Es ist keine Überraschung, dass sich das Urteil über die Scholastik in diesem Zusammenhang geändert hat: Jetzt wird sie nämlich weder einer „vitalen Anschauung“ entgegengesetzt noch als eine philosophische Tradition definiert, die „nicht an

¹⁷ In *Dasein, Substantialität, Seele* unterscheidet Conrad-Martius zwischen zwei Arten von Substantialitäten: die Substantialität der Stoffnatur, deren existenzialer Modus „hypokeimenal“ ist, und — als Gegenstück — die Substantialität des Geistes, deren Seinsweise ichhaft und „archonal“ genannt wird (Conrad-Martius, 1932/1963b, 222–227). Dieselbe Unterscheidung wird auch in *Das Sein* wieder aufgenommen und vertieft (vgl. Conrad-Martius, 1957, 102–142).

¹⁸ Zu diesem Thema heißt es in den *Gesprächen*, dass die Quall eine aktuelle Stätte in der Pflanze gefunden hat, „während sie in den puren Stoff nur der Potenz nach hineinwirkt“ (Conrad-Martius, 1921, 170).

¹⁹ Zu diesem Thema (vgl. auch Avé-Lallemant, 1959).

die tiefste Stelle reicht“ (wie wir in den *Gesprächen* gelesen haben). Vielmehr liegt *das Tiefste* jetzt laut Conrad-Martius *in der Scholastik* und — generell — *in der aristotelischen Tradition*, doch unter der Bedingung, dass man den Blick darauf richten kann:

Hier stehen wir [...] in nächster Nähe zur aristotelisch-thomistischen Ontologik. Die Potenz-Akt-Lehre ist wohl das Tiefste, was es auf diesem Felde einer wahren Seinslehre gibt. Dagegen glauben wir, daß die Materie-Form-Lehre noch nicht das Zentralste in sich schließt, was für die ontologische Erfassung substanziellen Seins geleistet werden kann. (Conrad-Martius, 1932/1963b, 213)

Obwohl Conrad-Martius auch in dieser zweiten Phase vorschlägt, den Formbegriff der Scholastik nicht als „das Zentralste“ zu halten, beharrt sie jetzt auf einem anderen Element, das die „aristotelisch-thomistische Ontologik“ anbietet, um den Ursprung des realen Seins zu fundieren: die „Potenz-Akt-Lehre“. Solch ein Ursprung wird zwar nicht als Verwirklichung von starren Formen interpretiert, er wird aber nicht einmal auf ein abgründiges und nichts enthaltendes Urchaos zurückgeführt, das nach der Substanziierung „jagt“ und erst durch die zusätzliche Kraft des göttlichen *Logos* als qualifizierendes Leben die Gestalt der realen Welt erwerben kann. Diesen Alternativen (oder ihrer Vereinigung) gegenüber setzt Conrad-Martius jetzt eine dritte (und in der Scholastik schon vorhandene) ontologische Möglichkeit entgegen, die die Substanziierung und die Manifestation der Naturunterschiede angesichts der Aktualisierungsbewegung der Potenz ontologisch begründet, was diese Bewegung (und die entsprechende Struktur) zum Hauptfeld der eidetischen Analyse macht. Wie in den zwanziger Jahren, ist das Entstehen der realen Formen aus der Nichtigkeit der Kern der ontologischen Analyse, mit dem Unterschied, dass die Nichtigkeit jetzt nicht mehr eine einer Formungsbereitschaft entsprechende ontologische Dimension ist, die eines wirkenden Faktors bedarf, sondern als „Kraftmöglichkeit“ und „Macht zum Sein“ im Rahmen ihrer Konkretisierung verstanden wird; ihr Abgründig-Sein und ihr Schöpferisch-Sein sind jetzt dasselbe (vgl. Conrad-Martius, 1932/1963b, 227).

4. SCHLUSS

Die vorherigen Absätze haben zwei Phasen gezeigt, während derer sich die eidetische Beschreibung des Menschen und der Lebewesen bei Hedwig Conrad-Martius im Laufe der Jahre verändert und entwickelt hat. In der ersten Phase, zu Beginn der zwanziger Jahre, werden das Lebendig-Sein der Lebewesen, ihre Unterschiede und die Naturevolution interpretiert, indem sie auf einen chaotischen, blinden und irrationalen Grund zurückgeführt werden, der erst zusammen mit der Form (mit dem göttlichen *Logos*) zu einem strukturierten Kosmos führt; in dieser Hinsicht er-

innern wir uns — zum Beispiel — an Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Klages²⁰. In der zweiten Phase, deren Hauptzüge durch die Berücksichtigung einiger Schriften der vierziger und fünfziger Jahre zutage traten, verschwindet aber der Verweis auf ein nach der Form strebendes ursprüngliches Leben, während der Wesensbegriff der ontologische Maßstab ist, durch den die Philosophin die Unterschiede innerhalb der Natur sowie die menschliche Spezifität auslegt und begründet. Wie bereits erwähnt, ist jetzt die aristotelische Tradition der grundlegende metaphysische Bezugspunkt, dessen Einfluss nicht mehr mit dem der Lebensphilosophie vereinigt wird²¹.

Die Untersuchung ergab, dass die Auffassung der Substanzialisierung in den zwei Phasen verschieden ist, was eine unterschiedliche Interpretation von Begriffen impliziert, die eine wichtige Rolle sowohl in der Definition des Seienden als auch in der ontologischen Differenzierung der Lebewesen spielen. Wird das Substanz-Werden in den *Metaphysischen Gesprächen* unter Berücksichtigung des Zusammenhangs von Urleben und geistigem Wesen (bzw. der Konkretisierung des qualifizierenden Lebens) erklärt, werden die Substantialität und die Leiblichkeit der Natur in den folgenden Jahrzehnten in der Bewegung ihrer Aktualisierung untersucht, die die Manifestation einer Essenz sowie einer existentiellen Seinsweise einbezieht; in diesem Zusammenhang führt Conrad-Martius zwar die Geistigkeit des wesentlichen *Logos* der Naturseienden an (sie spricht z.B. von einem „geistigen Plan“), solch eine Geistigkeit wird aber ausschließlich zusammen mit ihrem realen Existieren (und nicht als getrennte ontologische Dimension) thematisiert. Daraus erfolgt, dass die eidetische Charakterisierung der verschiedenen Lebewesen in den beiden Phasen auf unterschiedliche Weise interpretiert wird, obwohl der phänomenale Anfangspunkt derselbe ist: in der ersten Phase unterscheiden sich Pflanzen, Tiere und Menschen dadurch, dass sie unterschiedlich mit dem Abgrund der „Quall“ verbunden sind, während ihre Spezifität in der zweiten Phase einer bestimmten essenziellen und existenziellen Erscheinungsweise, einer besonderen Erscheinungsrichtung, entspricht. Auf der Grundlage dieser Veränderung haben wir außerdem gesehen, dass Wörter wie „Seele“, „Entelechie“ und „Leben“ nach den zwanziger Jahren eine neue (oder teilweise neue) Bedeutung bekommen, die auf die Struktur der Lebensentwicklung und auf keinen Lebensgrund anspielt. Der Mensch zeichnet sich in beiden Fällen dadurch aus,

²⁰ Die anthropologische Perspektive, die Conrad-Martius in den *Metaphysischen Gesprächen* umreißt, erinnert auch an den Doppelbegriff „Geist-Leben“, der von zentraler Bedeutung für die Anthropologie Max Schelers ist (siehe Scheler, 1976).

²¹ Diese Veränderung betrifft die ganze Ontologie der Philosophin, wie der Vergleich zwischen *Realontologie* und *Das Sein* beweist. In diesem letzten Werk wird die wesentliche Rolle des „Qualifizierenden“, das „zu faktischer Gestaltung und Ausgestaltung gelangt“, nicht mehr betont.

dass er sich als geistige Person verwirklicht, die sich zum eigenen Wesen und zum Wesen der anderen Seienden bewusst und frei erheben kann.

Fragen wir uns, warum dieser Wechsel in der Perspektive der Philosophin stattfand, können wir mindestens auf dreierlei Art antworten. Erstens lässt sich leicht ableiten, dass das wachsende Interesse Conrad-Martius' an der Existenzweise der realen Seienden darauf eingewirkt hat, dass sich ihre Ontologie immer mehr auf die Struktur der Existenz konzentrierte und auf metaphysische Begriffe (wie Quall, Urleben usw.) verzichtete; obwohl solch eine Ontologie nie aufhört, eine Metaphysik (bzw. eine christliche Metaphysik) vorauszusetzen, bleibt die Metaphysik immer mehr am Rand. Zweitens reichen die zu Beginn der zwanziger Jahre ausgelegten Kategorien vermutlich nicht aus, um eine Ontologie umzugestalten, die in der Lage ist, die Ergebnisse der Wissenschaften analytisch einzuschließen. Obwohl die Interpretation der Naturevolution anhand des Chaos- und Lebensbegriffs das Verständnis des Werdens und des dynamischen Charakters des Evolutionsprozesses ermöglicht, ist sie nicht imstande, besondere Probleme zu behandeln, die die Gestaltung dieses Werdens konkreter betreffen. Ein Musterbeispiel ist die Frage nach dem Zufallselement in der Natur, und zwar nach der Entstehung neuer organischer Grundtypen sowie bloßer organischer Versuche, die zu keinem biologischen Typ führen. Solche Probleme, die in den *Metaphysischen Gesprächen* unter Berücksichtigung eines „Gestaltungsverlangens“ und eines von der göttlichen Form orientierten „urhaften Strebens“ angesprochen werden (Conrad-Martius, 1921, 111, 179), werden bereits in den dreißiger Jahren durch Begriffe vertieft, die eine Differenzierung innerhalb der Struktur der Welt implizieren, ohne auf den Urlebensebegriff zurückzugreifen. In *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos* (1938) unterscheidet Conrad-Martius zum Beispiel zwischen „typischen und Abwandlungstypen“, indem sie erläutert, dass die Abwandlungstypen „nicht auf wesenhaften, sondern auf zufälligen Ideen“ beruhen, deren Postulierung den Zufall in der Gestaltung der Natur mit Bezug auf das Ideenkonzept — und nicht auf einen blinden „Hunger nach Gestaltung“ — zu erklären vermag (Conrad-Martius, 1938, 332). Wir können daher annehmen, dass das in den *Gesprächen* dargelegte Kategoriensystem diejenige eingehende Auseinandersetzung mit den Wissenschaften nicht ermöglichte, die in der Philosophie Conrad-Martius' immer mehr an Bedeutung gewann (Conrad-Martius, 1949b; Ales Bello, 2008). Die Absicht, die phänomenologische Ontologie und die Ergebnisse der Wissenschaften zu kombinieren, führte die Philosophin dazu, sich sowohl vom bloßen Positivismus als auch von metaphysisch-vitalistischen Interpretationen der Natur zu distanzieren (dazu vgl. auch Ales Bello, 2003, 209–226).

Der Einfluss Edith Steins und ihrer phänomenologischen Metaphysik ist der dritte Grund, der die oben beschriebene Veränderung verständlich macht und den wir hier

nur erwähnen können²². Obwohl es unbestreitbar ist, dass die *Metaphysischen Gespräche* eine wichtige Rolle bei der Entstehung der Stein'schen metaphysischen Perspektive gespielt haben, ist es genauso unbestreitbar, dass solch eine Perspektive auf die Entwicklung der Ontologie Conrad-Martius' eingewirkt hat (Alfieri, 2008, 525). Insbesondere zeigte ihr das 1931 von Stein verfasste Werk *Potenz und Akt*, das Conrad-Martius 1934 las (vgl. Stein, 1960, 31), ein theoretisches Modell, das sich auf die Hauptthemen ihrer *Gespräche* innerhalb eines metaphysischen Rahmens beruft, der die christliche philosophische Tradition als einziges Vorbild behält und jeden Hinweis auf dionysische Kräfte zurückweist²³. Der Forschungsweg Edith Steins, dessen Hauptziel die Vereinigung der thomistischen Scholastik und der Husserl'schen Phänomenologie war (vgl. Stein, 2014), ergab, dass die phänomenologische Beschreibung der Natur, des Lebens und der Menschentiefe durch eine Metaphysik fundiert werden kann, die das Sein des Realen im Lichte des Geistbegriffes begründet und keines Bezugs auf eine vor-wesentliche und chaotische Dimension bedarf. Wir kommen deshalb zur Vermutung, dass die Stein'sche Perspektive, mit der Conrad-Martius sich 1934 beschäftigte, ihr die Möglichkeit zeigte (oder bestätigte), sowohl die strukturellen als auch die dynamischen und nicht-strukturellen Phänomene der lebenden Welt ausschließlich für die Verwirklichung eines geistigen *Logos* zu halten, ohne dass sich das geistige Wesen dialektisch auf eine weitere Dimension bezieht. Man darf sich dann nicht wundern, dass sich die ontologische Interpretation der Lebewesen und des Menschen, der sich Conrad-Martius nach den zwanziger Jahren widmete, unter den gleichen Voraussetzungen entwickelte.

REFERENCES

Ales Bello, A. (1993). Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung. *Phänomenologische Forschungen (Studien zur Philosophie von Edith Stein: Internationales Edith-Stein-Symposion Eichstätt 1991)*, 26–27, 256–284.

²² Conrad-Martius schloss bekanntlich eine tiefe Freundschaft mit Stein: (vgl. Ales Bello, 1993; Avé-Lallemant, 2003; Feldes, 2015). Vgl. auch (Tricarico, 2017).

²³ Das sechste Kapitel des Werkes Steins heißt *Die endlichen Dinge als Stufenreich geformter Materie durchgeführt in Auseinandersetzung mit H. Conrad-Martius' Metaphysischen Gesprächen* (vgl. Stein, 2005, Kap. VI). In einem Brief, den Stein am 24. Februar 1933 an Conrad-Martius schrieb, lesen wir: „Sie [die Arbeit über *Akt und Potenz*] ist zwar in keineswegs druckfertigem Zustand, und in manchen Punkten glaube ich in diesem Winter weitergekommen zu sein, aber Sie würden doch daraus den Versuch sehen, von der Scholastik zur Phänomenologie zu kommen et vice versa (Sie würden auch durch die unmögliche Auseinandersetzung mit den *Metaphysischen Gesprächen* vielleicht bewogen werden, mir möglichst bald die Arbeit über Stoff und Geist und die über Substanz und Seele zugänglich zu machen)“ (Stein, 1960, 15).

- Ales Bello, A. (2003). *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*. Pisa: ETS.
- Ales Bello, A. (2008). The Human Being in the Context of Nature: Philosophical Anthropology and Natural Sciences in Hedwig Conrad-Martius. *Axiomathes*, 18 (4), 425–443.
- Ales Bello, A. (2012). What is Life? The Contributions of Hedwig Conrad-Martius and Edith Stein. *Symposium*, 16 (2), 22–33.
- Avé-Lallemant, E. (1958). Psychologisch-ontologische Perspektiven. *Philosophisches Jahrbuch*, 66, 166–176.
- Avé-Lallemant, E. (1959). *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit. Eine Untersuchung auf der Grundlage der realontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius* (Inaugural-Dissertation). Ludwig-Maximilians-Universität, München.
- Avé-Lallemant, E. (1975). Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie. In H. Kuhn, E. Avé-Lallemant & R. Gladiator (Hrsg.), *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971* (19–38). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Avé-Lallemant, E. (1988). Die phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (61–76). Freiburg im Breisgau: Alber.
- Avé-Lallemant, E. (2003). Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius. Begegnung in Leben und Werk. In B. Beckmann & H.-B. Gerl-Falkovitz (Hrsg.), *E. Stein Themen-Bezüge-Dokumente* (55–77). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Alfieri, F. (2008). Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity, Illustrated by E. Avé-Lallemant (Interview). *Axiomathes*, 18 (4), 515–531.
- Böhme, J. (1992). *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Frankfurt am Main: Insel.
- Caruso, G (2020). *Der irdische Kosmos im Denken von Hedwig Conrad-Martius. Materialismus, Realismus und Phänomenologie*. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phänomenologie* (179–195). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Conrad-Martius, H. (1921). *Metaphysische Gespräche*. Halle: Niemeyer.
- Conrad-Martius, H. (1923). Realontologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 6, 159–333.
- Conrad-Martius, H. (1932/1963a). Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (49–88). München: Kösel-Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1932/1963b). Dasein, Substantialität, Seele. In *Schriften zur Philosophie. Erster Band* (194–227). München: Kösel-Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1934). *Die „Seele“ der Pflanze. Biologisch-ontologische Betrachtungen*. Breslau: Franke.
- Conrad-Martius, H. (1938). *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*. Salzburg-Leipzig: Otto Müller Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1949a). *Bios und Psyche. Zwei Vortragsfolgen*. Hamburg: Claassen & Goverts.
- Conrad-Martius, H. (1949b). *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1949/1965). Seele und Leib. In *Schriften zur Philosophie. Dritter Band* (107–124). München: Kösel-Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1954/1964). Zum Wesensunterschied zwischen Lebendigem und Unlebendigem. Aus einem Seminar über „Grundkategorien des Lebendigen“. In *Schriften zur Philosophie. Zweiter Band* (174–179). München: Kösel-Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1957). *Das Sein*. München: Kösel-Verlag.

- Conrad-Martius, H. (1958/1965). Die menschliche Seele. In *Schriften zur Philosophie. Dritter Band* (125–143). München: Kösel-Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1960). *Die Geistseele des Menschen*. München: Kösel-Verlag.
- Conrad-Martius, H. (1961). *Der Selbstaufbau der Natur*. München: Kösel-Verlag.
- D'Ambra, M. (2008). Spirit and Soul in Hedwig Conrad-Martius's Metaphysical Dialogues: From Nature to the Human Being. *Axiomathes*, 18 (4), 491–502.
- Feldes, J. (2015). *Das Phänomenologenheim: Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Gehlen, A. (2016). *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Ghigi, N. (2008). The Real-Constitution in Hedwig Conrad-Martius' "Realontologie." *Axiomathes*, 18 (4), 461–473.
- Hart, J. G. (2020). *Hedwig Conrad-Martius' Ontological Phenomenology* (R. Parker, Ed.). Cham: Springer.
- Hartmann, N. (1933). *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hartmann, N. (1949). *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heidegger, M. (2004). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit. In *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (29–30). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Lenk, K. (1958). Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 12, 408–415.
- Miron, R. (2014). The Gate of Reality. Hedwig Conrad-Martius' Idea of Reality in "Realontologie." *Phänomenologische Forschungen*, 59–82.
- Miron, R. (2015). The Vocabulary of Reality. *Human Studies*, 38 (3), 331–347.
- Miron, R. (2018). Essence, Abyss, and Self — Hedwig Conrad-Martius on the Non-spatial Dimensions of Being. In S. Luft & R. Hagengruber (Eds.), *Women Phenomenologists on Social Ontology* (147–167). Cham: Springer.
- Miron, R. (2021). *Hedwig Conrad-Martius. The Phenomenological Gateway to Reality*. Cham: Springer.
- Pfeiffer, A. E. (2005). *Hedwig Conrad-Martius. Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Scheler, M. (1976). Die Stellung des Menschen im Kosmos. In *Gesammelte Werke IX* (7–71). Bern-München: Francke.
- Sepp, H. R. (2020). Conrad-Martius über Realität. In H. R. Sepp (Hrsg.), *Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phänomenologie* (156–169). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Spiegelberg, H. (1982). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (K. Schuhmann, Ed.). The Hague: Nijhoff.
- Stein, E. (1960). *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*. München: Kösel-Verlag.
- Stein, E. (2004). *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (GA 14). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Stein, E. (2005). *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (GA 10). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Stein, E. (2014). Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. In „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (1917–1937)* (GA 9) (119–142). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Tricarico, C. F. (2017). Die menschliche Seele in der Sicht Edith Steins. Ein Vergleich mit Hedwig Conrad-Martius' Begriff der Seele. In H.-B. Gerl-Falkovitz & M. Lebech (Hrsg.), *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie. Akten der Internationalen Konferenz, 23.-25. Oktober 2015, in Wien und Heiligenkreuz* (174–187). Heiligenkreuz: Be&Be-Verlag.