

Suhrkamp Verlag

Leseprobe

Hans
Blumenberg
Beiträge zum
Problem der
Ursprünglich-
keit der
mittelalterlich-
scholastischen
Ontologie
Suhrkamp

Blumenberg, Hans

Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie

Herausgegeben von Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58745-4

SV

Hans Blumenberg
Beiträge zum Problem
der Ursprünglichkeit
der mittelalterlich-scholastischen
Ontologie

Herausgegeben von
Benjamin Dahlke und
Matthias Laarmann

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2020

© Suhrkamp Verlag Berlin 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie,
Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58745-4

Inhalt

| | |
|---|----|
| I. Einleitung | 11 |
| § 1. Das Problem der Ursprünglichkeit des ontologischen Ansatzes bei Martin Heidegger | 13 |
| (a) Geschichtlichkeit und Tradition | 13 |
| (b) Destruktion als Freigabe der Geschichtlichkeit | 16 |
| (c) Auszeichnung der Scholastik im Zusammenhang des Ursprünglichkeitsproblems | 19 |
| (d) Descartes als Fazit der Scholastik? | 22 |
| (e) Integration der Ursprünglichkeitsidee | 24 |
| § 2. Voraussetzungen und Möglichkeiten eines ursprünglichen Seinsverständnisses in der mittelalterlichen Scholastik | 30 |
| (a) Kontinuität des Wirklichkeitsbewußtseins als Boden der ›Rezeption‹ | 30 |
| (b) Einheit und Totalität der christlichen Erfahrung | 35 |
| (c) Direkte Rezeption und Spaltung des Erfahrungshorizontes | 37 |
| (d) Lebendige und autoritäre Tradition | 42 |
| II. Die Durchbrechung der traditionellen ontologischen Interpretationsweisen | 45 |
| § 3. Die Interpretation des Seins als Hergestelltsein | 47 |
| (a) Destruktion und ›ens creatum‹ | 47 |
| (b) Ursache und Grund in der griechischen Ontologie | 48 |
| (c) Der biblische Schöpfungsgedanke | 53 |
| (d) Schöpfung und Seinsgrund bei Augustinus | 55 |
| (e) Schöpfung und Bewegungskausalität bei Thomas von Aquino | 64 |
| (f) Die Personalität des Seinsgrundes in der augustinischen Scholastik | 73 |
| (g) Kosmologie und Ontologie bei Duns Skotus | 77 |

| | |
|--|-----|
| (h) Leistung und Ertrag | 79 |
| § 4. Die Interpretation des Seins als Vorhandenheit | 81 |
| (a) Der Inbegriff der Destruktionskritik | 81 |
| (b) Der Umschlag der exemplarischen Orientierung | 84 |
| (c) Analogie und Univozität des Seins | 88 |
| (d) Erkenntnisschema und Seinsauslegung | 99 |
| (e) Überblick | 111 |
| § 5. Die Interpretation des Seins als Wesenheit | 112 |
| (a) ›Existenz‹ als Kontrastbegriff | 112 |
| (b) Die Verschüttung des Existenzproblems in der Antike | 115 |
| (c) Vorzeichnung der christlichen Existenzerfahrung | 119 |
| (d) Das Individuationsproblem bei Thomas von Aquino | 124 |
| (e) Die Entwurzelung der Individuationsfrage | 128 |
| (f) Aktualität als Auslegungsmodus von ›existentia‹ | 135 |
| (g) Substanz und Faktizität | 141 |
| (h) Überwindung der Wesensontologie? | 145 |
| § 6. Die Interpretation des Seins als Gegenständlichkeit | 148 |
| (a) ›Welt‹ als ursprünglichstes Problem der Ontologie | 148 |
| (b) Weltphänomen und ›ontische Illumination‹ | 152 |
| (c) Die Einheit ontischer und intellektueller Illumination | 159 |
| (d) Leistung und Gefährdung des Illuminationsgedankens | 165 |
| (e) Das Sein als ›primum obiectum‹ bei Duns Scotus | 168 |
| (f) Weitere Fragemöglichkeit | 171 |
| § 7. Das außertheoretische Fundament der Seinsinterpretation | 173 |
| (a) Radikalisierung des ontologischen Phänomenbegriffes | 173 |
| (b) ›Weisheit‹ als Totalität des Seinsbezuges | 178 |
| (c) Grundbefindlichkeit und Illumination | 183 |
| III. Letzte metaphysische Positionen | 187 |
| § 8. Die Frage nach dem Sinn von Sein | 189 |
| (a) Sinn und Sinnverstehen | 189 |
| (b) Seinsverständnis als illuminative Methexis | 191 |
| (c) Die ontologische Exemplarität des Menschen | 195 |
| (d) Grenzen der Ursprünglichkeit | 200 |

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Inhalt | 7 |
| Anhang | 203 |
| Lebenslauf | 205 |
| Verzeichnis der Referenzliteratur | 206 |
| Nachwort der Herausgeber | 217 |
| Namenregister | 231 |

Beiträge zum Problem
der Ursprünglichkeit
der mittelalterlich-
scholastischen Onto-
logie

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Höheren Philosophischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von
Hans Blumenberg
aus Bargteheide in Holstein

Kiel 1947

I. Einleitung

§ 1. Das Problem der Ursprünglichkeit des ontologischen Ansatzes bei Martin Heidegger

(a) Geschichtlichkeit und Tradition

Darf Philosophie ihrem Wesen nach Tradition haben? Oder bedeutet Tradition für das philosophische Denken als Bindung an Vergangenheit und deren im Vollzug des Lebens überholte Möglichkeiten eine unangemessene, ständig sich vergrößernde Last? Diese Fragen lassen sich nur angehen von der Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit her, mit der das philosophische Verhalten es zu tun hat. Ist diese Wirklichkeit das sich unverwandt Durchhaltende und in sich Beruhende, das den Fluß des Lebens und Erlebens gleichsam an sich vorbei- und durch sich hindurchziehen läßt? Dann muß philosophische Tradition der legitime Beleg des diese Wirklichkeit mehr und mehr und immer im Aufnehmen des schon Gewonnenen sich aneignenden und erschließenden Denkens sein. Ist aber die Wirklichkeit, mit welcher Philosophie es zu tun hat, selbst geschichtlich, das heißt: überholt sie sich ständig selbst, indem ihre Gegenwart je wesentlich in sich selbst beruht, das Vergangene von ihrem Gestaltprinzip her metakinetisch einschmelzend, dann wird im jeweiligen philosophischen Verstehen – sofern Angemessenheit an die Wirklichkeit dessen leitende Idee ist – die Tradition nicht mächtiger sein dürfen als eben die Mächtigkeit des Vergangenen in der gegenwärtigen Wirklichkeit selbst.

Wie nun steht es mit dieser Wirklichkeit, um die es im philosophischen Verhalten geht? Wo man gebannt auf den Kosmos und sein nach exakten Gesetzen faßbares Geschehen blickt, wo die ganze dem Menschen zugängliche Wirklichkeit am Umlauf der Sphären und an der Mechanik der Körper zu hängen scheint, da muß sich der Begriff der Wirklichkeit an dieser kosmischen Unverwandtheit und übergeschichtlichen Gesetzmäßigkeit ausrichten. Einem solchen Wirklichkeitsverständnis kann die Geschichte des philosophischen Denkens nur im Schema des ›Fortschrittes‹ erscheinen; und diesem, durch den Fortschrittsge-

danken bestimmten philosophischen Bewußtsein wird Tradition das in jedem Stadium zu Recht mit verwehrte, weil ein für allemal gewonnene ›Ergebnis‹ sein, das als Besitz je und je vorauszusetzen ist. Aber ist dies denn die dem Menschen nächsterfahrbare Wirklichkeit, durch die hindurch erst er anderer Bereiche gewahr würde, so daß diese Durchsicht sein Wirklichkeitserlebnis ganz und gar bestimmen muß? Oder drängt sich ihm nicht vielmehr zuerst und vor allem die eigene Existenz in ihrer völlig andersartigen Struktur auf? Diese Fragen dürfen nicht voreilig und von einem heutigen Blickpunkt aus beantwortet werden; bedurfte es doch offenbar in der Geistesgeschichte immer erst außerordentlicher Anstöße, ja Erschütterungen, um den ›nach außen‹ gewandten, immer schon außen verweilenden und sogar das eigene Selbst von außen gewahrenden Blick des Menschen ›nach innen‹ zu wenden. So war es, als der Mensch aus der antiken Seinssicherheit und kosmischen Offenheit herausgerissen und ihm die Sorge um sein Heil als das einzig Gewichtige und Entscheidende aufgegeben wurde. Nicht unähnlich, als der aufgeklärte Bürger aus dem Traum des Fortschrittsglaubens und der Existenzsicherheit jäh erwachte und inmitten der kraft seines Vertrauens freigesetzten technischen Welt von der Erfahrung seiner Nichtigkeit überfallen wurde. In diesen Wendungen verliert sich | S. 4 | das unverwandte gesetzliche Gleichmaß des Kosmos aus dem Blick, der nun gebannt wird durch die Erfahrungen der Geschichtlichkeit, der Faktizität, der Verfangenheit in die nächste Um- und Mitwelt und des in radikalen Umbrüchen sich immer selbst überholenden inneren Lebens. Die Bedeutung von Tradition verflüchtigt sich in solcher Blickwendung; die ›Ergebnisse‹ der Vergangenheit werden einer permanenten Revision unterworfen und erweisen sich schließlich als tote Last für die Existenz und den Wirklichkeitsbezug des Menschen.

Es kann hier nicht darum gehen, zu bestimmen, wo unsere eigene und heutige Wirklichkeitserfahrung einzuordnen ist. Was die Bedeutung der Tradition in ihr betrifft, so läßt sich sagen: Wie vielleicht niemals zuvor sind alle ›Einschlüsse‹ der Vergangenheit, alle formalen und gehaltlichen Bindungen an das Überholte infrage gestellt. Immer unmittelbarer wird unsere Weise des Wirklichkeitserlebnisses Ausdruck einer ›Lage‹, die selbst im Ablauf der Geschichte nur eine faktische Stelle

hat. Es ist die radikale Projektion der uns nächstvertrauten Strukturen eigener Existenzweise auf die Wirklichkeit als Ganze, was unseren Weltbegriff bestimmt. Mit diesen kurzen Andeutungen sei auf die Selbstanalysen unserer Zeit, wie sie uns heute nicht selten geboten werden, verwiesen, um die Situation, von der jede philosophische Problemstellung ausgeht und an die ihre Erörterung gebunden bleibt, nicht außer acht zu lassen.

Sogleich drängt sich die Frage auf, zu welchen Sichtweisen der Anspruch der Wirklichkeitsangemessenheit die Philosophie unserer Tage geführt hat und wie tiefgehend ihre Aussagen von der faktisch-geschichtlichen Struktur unserer Wirklichkeitserfahrung bestimmt sind. Oder setzt die Philosophie in aller Heimlichkeit vor sich selbst noch einen Wirklichkeitsbegriff voraus, der nur das nach unverwandten Gesetzen faßbare kosmische Außen als wirklich nimmt und das Aufspüren allgemeinsten fester Strukturen als die in kontinuierlichem Fortschreiten zu verfolgende Aufgabe der denkerischen Welterfassung in sich schließt? Das würde in einer kurzen Formel heißen: eine ihrem Wesen nach an Tradition gebundene und Tradition notwendig immer wieder aufnehmende Philosophie als Auslegung einer sich in ihrer Faktizität aufdrängenden Wirklichkeit! In der Tat scheint keine Äußerung des menschlichen Geistes so belastet mit Tradition zu sein wie die Philosophie. Ihre Grundfragen und ihre Grundbegriffe gehen durch ihre mit der des Abendlandes zusammenfallende Geschichte in einzigartiger Kontinuität hindurch. Erst der durch die Oberfläche der Begrifflichkeit und des zäh sich durchhaltenden philosophischen Idioms tiefer dringende Blick gewahrt die unaufhebbare Spannung, in der lebendig-gegenwärtiges Wirklichkeitsbewußtsein und dessen gedanklich-begriffliche Erfassung und Auslegung stehen. Immer ist Philosophie durch den Anspruch bestimmt, so geschichtlich zu sein wie die Wirklichkeit, deren Erfahrung sie auszulegen hat. Das gilt selbst dort und dann, wenn sie sich als *philosophia perennis* schon als der Geschichtlichkeit enthoben vermeint – ja, es zeigt sich gerade in dieser äußersten Spannung von innerer Möglichkeit und selbstbestimmtem Anspruch in bedeutsamer Zuspitzung.

(b) *Destruktion als Freigabe der Geschichtlichkeit*

Es beginnt sich der Ort abzuzeichnen, an den Förderung und Leistung eines Neuansatzes der Ontologie als der Fundamentallehre der Wirklichkeitserfahrung zu stellen sind, wie sie in Heideggers Hauptwerk erhoben und vorentworfen sind. Ihre kritische Zuspitzung richtet sich mit der Forderung der ›Destruktion‹ gegen die ›traditionelle Ontologie‹. Wie ist das zu verstehen? Der Vollzug der ontologischen Grundfragen und die Ausbildung der ontologischen Verstehensweisen haben gleichsam nicht Schritt gehalten mit dem lebendig-geschichtlichen Vollzug des Wirklichkeitserlebens. Eine in sich verhärtete und sich selbst genügende Ontologie verstellt die Möglichkeiten, | S. 5 | je aus dem gegenwärtigen Wirklichkeitshorizont heraus die Seinsfrage zu stellen; immer findet dann solches Fragen schon vorgeprägte Begriffe und vorentworfene Verständnisweisen. Die Ontologie hat sich derart der Geschichtlichkeit ihrer Geschichte entäußert. Ihre Geschichte wird nicht mehr begriffen als der auslegende Mitvollzug des lebendig-geschichtlichen Seinsverständnisses des Menschen hinsichtlich seiner fundamentalen Strukturen und in seinem Totalhorizont, sondern als freischwebende Selbstentfaltung eines absoluten Problems, dessen Fragbarkeit – eben weil es traditionelles Problem ist – als selbstverständlich hingenommen wird. Diese Verfestigung ontologischer Sichtweisen im Gange der Tradition bleibt nicht auf die Ontologie beschränkt, sondern wirkt zurück auf das Seinsverständnis in den Einzelbereichen des Wirklichkeitsbezuges, vor allem in den Wissenschaften.

Damit verdeutlicht sich, was die geforderte Destruktion der traditionellen Ontologie zu leisten hat: nämlich die Wiedergewinnung der Geschichtlichkeit der Geschichte der Seinsfrage und darin die Freigabe einer angemessenen Auslegung des lebendig-gegenwärtigen Seinsverständnisses. Das soll nicht negativ eine *Abschüttelung der ontologischen Tradition*¹ bedeuten, sondern ihre Zurückführung auf die ihr jeweils zu-

1 | S. 93 | Martin Heidegger, Sein und Zeit. Erste Hälfte. Sonderdruck aus: »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«, Bd. VIII. Unveränd. 5. Aufl. Halle 1941, 22 (weiterhin zit. mit ›SuZ‹).

grundlegenden ›ursprünglichen Erfahrungen‹.² Damit zeigt sich bereits, daß mit der Destruktion die ontologische Tradition nicht kurzerhand als nichtig erklärt wird; die Wiedergewinnung der Geschichtlichkeit der Seinsfrage weist der Tradition eine sehr bestimmte Funktion zu und gibt der Aufgabe ihres Verständnisses wirkliches Gewicht. Diese Funktion sei vorwegnehmend bezeichnet als Klärung der Möglichkeiten der Ontologie, das heißt ihrer ›Grenzen‹.³ Also nicht insofern sich eine bestimmte geschichtliche Wirklichkeitserfahrung in einer zugehörigen Gestalt der Ontologie ausgelegt hat und diese Auslegung die Geschichte der Ontologie mit ausmacht, verfällt sie der Destruktion; sondern insofern sie sich als Tradition verdeckend über die je gegenwärtigen Möglichkeiten, radikal und ursprünglich zu fragen, legt, sofern sie zur A u t o r i t ä t wird. Dies ist gemeint, wenn Heidegger sagt: *Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das ›Heute‹ ...*⁴

Der für die vorliegenden Untersuchungen leitende Begriff von ›Ursprünglichkeit‹ beginnt sich nun abzuzeichnen. Er ist bezogen auf das H e u t e der lebendigen geschichtlichen Erfahrung und die diesem zugehörige ontologische Interpretation; er ist zugespitzt gegen den verdeckenden Vorrang der Vergangenheit als auf ihr sachliches R e c h t unbefragter und unfragwürdiger A u t o r i t ä t in diesem Heute, nicht gegen die geschichtliche und als solche ihrem Recht nach ausgewiesene Gegenwärtigkeit des Vergangenen in der heutigen Wirklichkeit. So gewinnt das ›Heute‹ keineswegs einen absoluten n o r m a t i v e n Rang. Es ist nicht u n s e r Heute, das den Rechtstitel abgeben könnte, die geschichtlichen Leistungen der Ontologie zu entwerten, weil sie u n s e r Wirklichkeitsbewußtsein nicht angemessen auszulegen vermögen. Die Destruktionsforderung stellt nicht den geschichtlichen Rang ontologischer Konzeptionen infrage, sondern sie will das Ansetzen des ontologischen Fragens aus der Lebendigkeit des Wirklichkeitsbewußtseins freigeben und gewährleisten gegen den Ü b e r h a n g der Tradition. Insofern ist Destruktion ein immanenter Anspruch jeder philosophi-

2 SuZ, 22.

3 A. a. O.

4 A. a. O.

schen Situation; findet sich doch diese immer inmitten von verfestigtem Überkommen, gegen das sie ihre genuinen Erfahrungen durchzusetzen hat. Mag also Destruktion als ausdrückliche These ein so scharfes und betontes Erlebnis geschichtlicher Faktizität voraussetzen, wie es unserer Gegenwart zuteil wird, die wie kaum je zuvor die Erfahrung der kurzatmigen Mutabilität ihrer Wirklichkeit mit so viel beharrlicheren und zur Dauer gewillten Kategorien des geistigen Verstehens zu bewältigen hat und die Spannung von Erfahrung und Verstehen in | S. 6 | einzigartiger Weise – man darf schon sagen: – erleidet; als innerer Anspruch ist sie die Wesensspannung des Philosophierens selbst und in jeder Situation gültig. Gerade das wird die vorliegende Untersuchung zu erweisen haben, daß diese innere Spannung auch die in einmaligem Maße von der Autorität der Tradition in Anspruch genommene Philosophie des christlichen Mittelalters zu einer Art Selbstdestruktion aus der Kraft ihrer genuinen Erfahrungen heraus treibt. Sowenig also Ursprünglichkeit ein beliebiger noch ein spezifisch ›moderner‹ Anspruch des Philosophierens an sich selbst ist, sowenig ist Destruktion ein Zuwachs für das philosophische Verhalten – es sei denn als explizites Postulat.

Mit dieser ersten Verzeichnung des Begriffes von Ursprünglichkeit als der in der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und ihrer Welt beschlossenen Forderung an das philosophische Verhalten ist bereits eine gewisse kritische Wendung gegen Heideggers Destruktionsbegriff grundgelegt. Weniger in der entwerfenden Vorgabe des die Destruktion fundierenden Ursprünglichkeitsbegriffes als in der Orientierung und dem Vollzug dieser selbst – soweit uns davon aus dem allein vorliegenden ersten Teil von »Sein und Zeit« ein Begriff möglich ist – wird sichtbar, daß für Heidegger Ursprünglichkeit als adäquate Bezogenheit geschichtlich-genuinen Wirklichkeitsbewußtseins und dessen autochthoner Auslegung nicht eindeutig die leitende Idee bleibt, während die Destruktion zunächst das gegenwärtige Wirklichkeitsbewußtsein und seine ontologische Auslegung vom verdeckenden Überhang traditioneller Elemente zu befreien hätte und ferner rückgreifend dasselbe für ein ursprüngliches Verständnis vergangener Epochen der Ontologiegeschichte leisten könnte, drängt sich bei Heidegger das Abzielen auf die Möglichkeit einer absoluten Normgebung des Seinsverständnis-

ses auf. Ob freilich die Existenzialanalyse dies zu leisten bestimmt ist – was auf den normativen Rang unserer gegenwärtigen Selbsterfahrung, die in Heideggers Existenzbegriff ihren Ausdruck findet, hinauslaufen würde – oder ob die Ursprünge selbst der Philosophiegeschichte die Norm von Ursprünglichkeit abzugeben hätten, das bleibt ungeklärt. Vieles – zumal wenn man den Umkreis der Zeugnisse über »Sein und Zeit« hinaus erweitert und den Fortgang des Heideggerschen Denkens einbezieht – deutet auf die Neigung hin, das frühgriechische Denken, eben die uns erreichbaren Ursprünge des Philosophierens, als normativen Hinblick des Ursprünglichkeitsproblems zu nehmen; *le sens authentique et les conquêtes profondes des premières spéculations sur l'être*, denen gegenüber die ganze weitere Entwicklung der Ontologie angesehen werden muß *comme une monstrueuse excroissance étouffant les vérités entrevues dans les débuts*.⁵ Destruktion wäre dann nichts anderes als der Rückgang auf eine geschichtlich unwiederholbare Situation und der Hinblick auf die in ihr gesetzte Norm.

(c) *Auszeichnung der Scholastik im Zusammenhang
des Ursprünglichkeitsproblems*

Wenn die hier vorgelegten Untersuchungen die mittelalterlich-scholastische Ontologie zum Gegenstand nehmen und an ihr das Problem der Ursprünglichkeit entfalten wollen, dann wird damit nicht ein willkürlich herausgegriffener Abschnitt der Geschichte der Seinsfrage zum Ursprünglichkeitsproblem in Beziehung gebracht, sondern diese Wahl trifft auf eine zur Klärung des ganzen Problembereiches paradigmatische Epoche. Worin ist die Auszeichnung der scholastischen Ontologie im Gesamtbegriff der »traditionellen Ontologie« zu sehen? Die Scholastik ist von jener »Ursprünglichkeit« der frühen Anfänge der Philosophie, wie sie bei Heidegger normativ hervortreten, ebenso weit entfernt wie von einer Auslegung des in unserem modernen Wirklichkeitshorizont entstandenen Seinsverständnisses. Gerade indem sich diese beiden, zu normativer Geltung vordrängenden Horizonte für die

5 Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louvain 1942, 4.

Scholastik nicht anwenden lassen, ergibt sich die Notwendigkeit, das Problem der Ursprünglichkeit genauer und eindeutiger zu stellen. | S. 7 |

Die mittelalterliche Scholastik kann in ihrer Belastung durch Rezeption und traditionelle Autorität als einzigartig angesehen werden; der Anspruch philosophischer Ursprünglichkeit tritt dadurch hier in eine Krise, indem Rezeption und Tradition mit einem Wirklichkeitsbewußtsein ebenso einzigartiger Neuheit – nämlich dem christlichen – zusammentreffen. Diese kritische Zuspitzung des Ursprünglichkeitsproblems lenkt die Aufmerksamkeit auf all die Momente, an denen sich die Auseinandersetzung mit der Last der Tradition bevorzugt zeigen muß, sei dies in den Phänomenen des Aufstandes, des Durchscheinens oder des Durchbruches. Diesen Phänomenen hat sich also die vorliegende Untersuchung zuzuwenden. Als Ertrag strebt sie nicht nur die Darstellung ontologischer Einzelzüge der Scholastik unter einem neuen Gesichtspunkt, sondern auch eine Weiterführung und Klärung des Problems der Ursprünglichkeit an.

Heidegger hat in seiner Habilitationsschrift über die – inzwischen dem Magister Thomas von Erfurt zugewiesene⁶ – »Grammatica speculativa« programmatisch die Durchführung einer wirklich philosophisch-problemgeschichtlichen Bearbeitung der Scholastik gegenüber einer nur historisch-quellenkritischen Bestandsaufnahme gefordert⁷ und damit zugleich den Rang der Eigenleistung des mittelalterlichen Denkens anerkannt. Freilich scheint es für ihn dort noch *zeitlose* Probleme der Philosophie zu geben, denn die *theoretisch-systematische Auswertung der Scholastik*⁸ kann den historischen Zeitbezug – d.h. aber auch das Moment der Ursprünglichkeit – ausschalten und die einzelne Leistung mit anderen, *zentripetal auf das Problem an sich gerichtet*,⁹ zusammen treten lassen. Worauf Heidegger in dieser Arbeit hinzielt und worin er einen *ersten Versuch einer prinzipiell neuen Bearbeitungsart der mittel-*

6 Vgl. Martin Grabmann, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik. In: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. I. München 1926, 115 ff.

7 Martin Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen 1916 [GA I, 189-412].

8 A.a.O., 3 [GA I, 195].

9 A.a.O., 5 [GA I, 196].