

ZUR KRITIK DER PHÄNOMENOLOGISCHEN „SEINS“-PHILOSOPHIE

Von Arnold Wilmsen

In einer demnächst erscheinenden Arbeit: „Prolegomena zu einer Wiedergeburt der Metaphysik als Wissenschaft“ haben wir das Wesen der Metaphysik historisch und systematisch zu bestimmen versucht und sind dabei zu folgendem Ergebnis gekommen:

Der *Materialgegenstand* der Metaphysik oder der Gegenstand der Metaphysik seinem *Umfange* nach ist die *Welt des Seienden*, d. h. alles, was auf irgendeine Weise real oder ideal seiend ist: Das Seiende als selbständiges und unselbständiges, als aktuales und potentiales, als geistiges und seelisches, als organisches und anorganisches, also die Welt der Substanzen und Akzidenzien, des Wirklichen und Möglichen, Gott und die vernünftigen Seelen, die Menschen und Tiere, die Pflanzen und Körper.

Im Gegensatz dazu ist der *Formalgegenstand* der Metaphysik oder der Gegenstand der Metaphysik seinem *Inhalte* nach das *Seiende als solches*, d. h. nicht das Seiende, insofern es dieses oder jenes *bestimmte* Seiende, z. B. Mensch oder Tier, Pflanze oder Körper, Seele oder Geist usw. ist, sondern das Seiende, insofern es *seiend* ist. Ein Seiendes aber ist der Mensch oder das Tier, die Pflanze oder der Körper, die Seele oder der Geist usw., und darum wird dies alles in der Metaphysik einzig und allein unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß es *seiend* ist.

Mit einem Worte: Der Materialgegenstand der Metaphysik ist die Welt des Seienden *im ganzen*, und der Formalgegenstand der Metaphysik ist die Welt des Seienden *als solchen*. Dem entsprechend besteht die *Aufgabe* der Metaphysik darin, das Wesen, den Begriff und die Arten, die Bestimmungen und Modifikationen, die ersten Prinzipien und letzten Gründe des Seienden als solchen zu untersuchen und zu erkennen.

Mit dieser Bestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Metaphysik ist aber auch das Verhältnis der Metaphysik zu den übrigen Wissenschaften klargestellt. Denn als Prinzipien- und Grundwissenschaft vom Seienden als solchem ist die Metaphysik nicht nur verschieden und unabhängig von allen anderen Wissenschaften, sondern geht sie auch allen anderen Wissenschaften, insofern sie Seiendes zum Gegenstande haben und dieses oder jenes bestimmte Seiende auf ihre Weise untersuchen, der Natur, wenn auch nicht der Zeit, nach voraus und liegt ihnen in bezug auf die Bestimmungen, die sie über das Seiende als solches aufstellt, zugrunde.

Diese knappen Hinweise über den Gegenstand und die Aufgabe der Metaphysik und über ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften sind in den oben genannten „Prolegomena“ ausführlich erörtert und eingehend begründet; insbesondere ist in dieser Arbeit noch gezeigt worden, daß das Seiende als solches der eigentliche und einzige Gegenstand der Metaphysik ist, was zum Verständnis der folgenden Kritik von grundlegender Bedeutung ist.

I.

Die so verstandene, historisch und systematisch begründete Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als solchem steht nun in Gefahr, von einer Pseudo-Metaphysik, die als phänomenologische

„Seins“-Philosophie auftritt, verdunkelt und — auf Grund der seit Kant herrschenden, allgemeinen Unwissenheit in Sachen der Metaphysik — verdrängt zu werden. Zur Abwehr dieser Gefahr ist es daher geboten, einmal das Grundproblem der phänomenologischen „Seins“-Philosophie ins Auge zu fassen und zu zeigen, daß diese „Metaphysik“ auf Fundamenten beruht, die nicht tragfähig sind. Zu diesem Zwecke beantworten wir zunächst einmal die Frage: Was ist die phänomenologische „Seins“-Philosophie“ und was will sie?

Die klarste und deutlichste Antwort auf diese Frage finden wir in den beiden Werken: „Sein und Zeit“, und: „Kant und das Problem der Metaphysik“ von M. Heidegger, der als der bedeutendste Vertreter der phänomenologischen „Seins“-Philosophie angesehen werden kann.

Heidegger beginnt sein Hauptwerk: „Sein und Zeit“ mit dem Fundamentalproblem: „Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort „seiend“ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck „Sein“ nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.“ (Sein und Zeit, S. 1.)

Die Frage nach dem Sinn von Sein ist nach Heidegger nicht nur in Vergessenheit gekommen, sondern es hat sich auch in der traditionellen Metaphysik ein „Dogma“ ausgebildet, „das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert.“ (S. 2.) Dieses Dogma erblickt Heidegger besonders in drei „Vorurteilen“, „die ständig neu die Bedürfnislosigkeit eines Fragens nach dem Sein pflanzen und hegen“. Diese Vorurteile, die wir der Wichtigkeit der Sache wegen von vornherein scharf ins Auge fassen müssen, lauten:

„1. Das „Sein“ ist der „allgemeinste“ Begriff: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα παντῶν. Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. „Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.“ (Thomas v. A., S. th. II¹ qu. 94 a. 2.) Diesen beiden Sätzen gegenüber behauptet Heidegger nach einem flüchtigen historischen Exkurs von Platon bis Hegel: „Wenn man demnach sagt: „Sein“ ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des „Seins“ ist vielmehr der dunkelste.“ (I. c. S. 3.)

„2. Der Begriff „Sein“ ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit. Und das mit Recht — wenn definitio fit per genus proximum et differentium specificam . . . Aber folgt hieraus, daß „Sein“ kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: „Sein“ ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechnete Bestimmung von Seiendem . . . auf das Sein nicht anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.“ (I. c. S. 4.)

„3. Das „Sein“ ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von „Sein“ Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei „ohne weiteres“ verständlich. Jeder versteht: „Der Himmel ist blau; ich bin froh“ u. dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von „Sein“ zu wiederholen.“ (I. c. S. 4.)

„Dem, was Sein selbst besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt, wie die antike.“ (Sein und Zeit S. 93).

Diese Vorurteile fordern nach Heidegger nicht nur die Aufgabe einer „*Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie“ und sie sollen nicht bloß die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein ersichtlich machen, sondern sie sollen auch deutlich machen, „daß nicht nur die *Antwort* fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist.“ (I. c. S. 4.)

„Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die Fragestellung zureichend ausarbeiten.“

„Das Fragen hat als Fragen nach . . . sein *Gefragtes* . . . Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins.“ (S. 5.)

„Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein . . . Wir *wissen* nicht, was „Sein“ besagt. Aber schon wenn wir fragen; „was ist ‚Sein‘?“ halten wir uns in einem Verständnis des „ist“, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das „ist“ bedeutet . . . *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*“ (S. 5.)

„Das *Gefragte* der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist . . . Das *Erfragte* der Sinn von Sein . . . und . . . Sofern das Sein das *Gefragte* ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das *Befragte* der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt.“ (S. 6.)

„Aber „seiend“ nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne . . . An *welchem* Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden? . . . Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes einen Vorrang?“

„Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage nach den bisherigen Erläuterungen die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selber Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind.“ (I. c. S. 7.) „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden — des fragenden — in seinem Sein . . . Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein* . . . Mit dem bisher Erörterten ist weder der Vorrang des Daseins erwiesen, noch über seine mögliche oder gar notwendige Funktion als primär zu befragendes Seiendes entschieden. Wohl aber hat sich so etwas wie ein Vorrang des Daseins gemeldet.“ (S. 7.f.)

Diesen Vorrang des Daseins oder des *Menschen* vor allem anderen Seienden gilt es nun aufzuweisen.

„Das „*Wesen*“ des *Daseins* liegt in seiner *Existenz*.“ Das heißt: „Das *Dasein* ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht . . . Das Sein selbst, zu dem das *Dasein* sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein *Wesen* vielmehr darin liegt, daß

es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.“ (I. c. S. 42, 12.)

„Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dieses wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*“ (S. 12.)

Die beiden Sätze: Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins, und: Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz, zusammengefaßt ergibt: „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, daß es ontologisch ist.“ (S. 12.)

„Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in der Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleich ursprünglich das Verstehen von so etwas wie „Welt“ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird.“ (S. 13.)

Damit ist nach Heidegger der Vorrang des Daseins oder des Menschen vor allem anderen Seienden in einer dreifachen Hinsicht aufgewiesen.

„Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst „ontologisch“. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich — als Konstituens des Existenzverständnisses — zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Intologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.“ (S. 13.)

Ueberblicken wir das Ganze, dann erhalten wir auf unsere Frage: Was ist die phänomenologische „Seins“-Philosophie? als vorläufige Antwort die folgende: Die phänomenologische „Seins“-Philosophie beansprucht, Wissenschaft vom *Sein* des Seienden, genauer, Wissenschaft vom *Sinn* des Seins des Seienden überhaupt zu sein. Dasjenige Seiende, von dem die Erschließung des Seins ihren Ausgang zu nehmen hat, ist das Seiende vom Charakter des Daseins oder der Mensch. Denn der Mensch ist vor allem anderen Seienden in der Welt dadurch ausgezeichnet, daß er ein-Seiendes ist, das nicht nur sein eigenes Sein und das Sein alles nicht daseinsmäßigen Seienden *versteht*, sondern dem es außerdem in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Das heißt: Weil das Wesen des Menschen im Verstehen von Sein, das er selbst ist und nicht selbst ist, und im Verhalten zu Sein, das er selbst ist und nicht selbst ist, besteht, darum ist der Mensch oder das Dasein das in der Seinsfrage primär zu befragende Seiende.

Die Methode der Wissenschaft vom Sinn des Seins des Seienden ist die phänomenologische. „Der Ausdruck „Phänomenologie“ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser . . . Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate . . . Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in der Welt* und *mit dem innerweltlichen Seienden* nennen . . . Die nächste Art des Umganges ist . . . aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene „Erkenntnis“ hat . . . Dies phänomenologische Aus-

legen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins.“ (I. c. S. 27, 35, 66.)

Wir stellten zu Beginn dieser Darlegungen nicht nur die Frage: Was ist die phänomenologische „Seins“-Philosophie?, sondern wir fragten auch: Was will die phänomenologische „Seins“-Philosophie? Die Antwort auf diese Frage lautet: Die phänomenologische „Seins“-Philosophie will als Wissenschaft vom Sein des Seienden, bzw. als Wissenschaft vom Sinn des Seins des Seienden *Ontologie*, ja sogar *Fundamentalontologie* sein. „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden — *Ontologie*. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der *Ontologie* entsprang die Notwendigkeit einer *Fundamentalontologie*, die das ontologisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das *Dasein*, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt bringt.“ (S. 37.)

Zum besseren Verständnis dieses Anspruches ist es nötig, das Wesen des *Daseins* oder des Menschen: Verstehen von Sein, das er selbst ist und nicht selbst ist, Verhalten zu Sein, das er selbst ist und nicht selbst ist, näher ins Auge zu fassen. Denn in diesen beiden Wesenszügen des *Daseins*, im Seinsverständnis und in der Existenz, ist der Anspruch der phänomenologischen „Seins“-Philosophie, *Ontologie* und *Fundamentalontologie*, zu sein, verankert und begründet.

„Geschähe das Verstehen von Sein nicht, der Mensch vermöchte als das Seiende, das er ist, nie zu sein . . . Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seiendem ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist. Diese Seinsart des Menschen nennen wir *Existenz*. Nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist Existenz möglich.“ (Kant und das Problem der Metaphysik, S. 218.)

„Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. *Angewiesen* auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde *nicht mächtig*.“ (Kant . . . S. 218.)

Existenz bedeutet somit: „*Angewiesenheit* auf Seiendes als ein solches in der *Ueberantwortung* an das so angewiesene Seiende als ein solches“ . . . und ist deshalb „als Seinsart in sich *Endlichkeit* und *als diese nur möglich* auf dem Grunde des Seinsverständnisses. Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo *Endlichkeit* existent geworden ist. So offenbart sich das Seinsverständnis, das unerkannt in seiner Weite, Ständigkeit, Unbestimmtheit und Fraglosigkeit die Existenz des Menschen durchherrscht, als der *innerste Grund seiner Endlichkeit* . . . ja . . . es selbst ist das innerste Wesen der *Endlichkeit*.“ (Kant . . . S. 219 f.)

Daraus folgt: „Die Enthüllung der Seinsverfassung des *Daseins* ist *Ontologie*. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik — die *Endlichkeit* des *Daseins* als deren *Fundament* — gelegt werden soll, heißt sie *Fundamentalontologie*. Im Gehalt dieses Titels ist das *Problem der Endlichkeit* im Menschen in Absicht auf die Ermöglichung des Seinsverständnisses als das Entscheidende eingeschlossen.“ (Kant . . . S. 222.)

Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden *Ontologien* selbst. *Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und fest verklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht*

zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.“ (Sein und Zeit, S. 11.)

II.

Sehen wir von dem transzendental-philosophischen Hintergrund dieser Gedankenwelt ab, dann dürfte mit dieser Darstellung unsere Frage: Was ist die phänomenologische „Seins“-Philosophie und was will sie?, so weit beantwortet sein, daß wir nunmehr zur Kritik der wesentlichen Ansatzpunkte dieser Seinsphilosophie übergehen können.

So anregend und diskutabel das ist, was Heidegger in seinem Werk „Sein und Zeit“ im ganzen und im einzelnen über den Menschen als solchen gesagt hat, so verwerflich ist seine Haltung gegenüber der traditionellen Metaphysik und so unhaltbar seine Auffassung von der Metaphysik überhaupt.

Die ganz wesentliche, philosophische Frage: Haben wir heute eine Antwort darauf, was wir mit dem Wort „seiend“ eigentlich meinen? wird mit der ganz unwesentlichen, unphilosophischen Antwort erledigt: „Keineswegs.“ Mit dieser ebenso bequemen, wie völlig unbegründeten Negation werden die mühevollen Untersuchungen und nicht unbegründeten Ergebnisse einer fast zweitausendjährigen metaphysischen Forschungsarbeit wegrasiert. Gerade so, wie wenn über das Seiende noch gar nichts philosophisch Relevantes gedacht und gesagt worden wäre, oder wie wenn alles, was über das Seiende gedacht und gesagt worden ist, etwas philosophisch völlig Irrelevantes wäre. Mit anderen Worten: Heidegger hätte zur Förderung der Wahrheit und zur Abwehr des Irrtums die wissenschaftliche und sittliche Pflicht gehabt, vor Darlegung seiner eigenen Gedanken zuerst einmal in knappen Zügen nachzuweisen, daß das Wesentliche, was in der Vergangenheit über das Seiende positiv ausgemacht worden ist, entweder philosophisch unbegründet oder unzureichend ist. Hätte Heidegger sich dieser, allerdings nicht leichten Aufgabe unterzogen, dann hätte er nicht nur so viel Unwahres und Unbegründetes über die traditionelle Metaphysik zu sagen vermocht, wie dies der Fall ist, sondern dann wäre es auch um die Wahrheit und Gewißheit seiner eigenen Gedanken grundsätzlich anders und besser bestellt. Wo in aller Welt soll es hin, wenn in einer Wissenschaft, wie die Philosophie, die wie keine andere zuerst und vor allem der Wahrheit dienen soll, das, was in angestrengtem Denken erarbeitet worden ist, nicht einmal mehr untersucht und richtiggestellt wird. Wie soll da die Wahrheit, das Höchste, was den Philosophen bewegen muß, gefördert und der Irrtum abgewehrt werden. Was würde Heidegger wohl selbst sagen, wenn morgen oder übermorgen von diesem oder jenem namhaften Philosophen ein Buch über das Seiende erscheinen würde, in welchem entweder eine nur oberflächliche oder gar keine Notiz von seinen eigenen Forschungen über das Seiende genommen würde? Heidegger würde einen Philosophen dieser Art wohl mit Recht für rückständig erklären. Nun, die gleiche Meinung haben auch wir von jedem, der die Forschungsergebnisse der Vergangenheit bei der Untersuchung eines Fundamentalproblems der Philosophie entweder gar nicht oder nur unzutreffend und ungenügend beachtet und behandelt.

Das erste Vorurteil der traditionellen Metaphysik, das nach Heidegger die Unzulänglichkeit dieser Metaphysik offenbar machen soll, lautet: „Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfäßt.“

Ist das der Sinn des von Heidegger zitierten Satzes des hl. Thomas von Aquin? „Das, was zuerst in die Auffassung fällt, ist das Seiende, dessen Begriff in allem eingeschlossen ist, was immer einer auffaßt.“ Das heißt zunächst einmal: Das, was zuerst in die Auffassung fällt, ist das Seiende, und zwar das Seiende im Sinne des Wahrnehmbaren und im Gegensatz zum Nichtseienden. Illud quod

primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem *entis et non entis*. (S. th. I-II, qu. 94, art. 2). Und ebenso: Non contigit idem esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, *qui primo in consideratione intellectus cadunt*. (In Met, Arist. Lib. XI. lec. V.) Das, was zuerst in die Auffassung fällt, ist das Seiende, jedoch nicht das Seiende *als solches*, sondern das Seiende als dieses hier und jetzt *bestimmte Seiende*, z. B. dieser Stein, diese Pflanze, dieses Tier oder dieser Mensch. *Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum*. (Cajetan, In de ente et esentia, Prooemium n. 5.) Das, was zuerst in die Auffassung fällt, ist das Seiende, dessen Begriff in allem eingeschlossen ist, was immer einer auffaßt, d. h. jedem Individual- oder Art- oder Gattungsbegriff liegt implizite der Transzendentalbegriff „ens“ zugrunde, ohne daß jemand, der sich eines Individual- oder Art- oder Gattungsbegriffs bedient, explizite um den transzendentalen Begriff „ens“ zu wissen braucht. Est ens, in quo intellectus omnes conceptiones resolvit. (Thomas, v. A. de veritate, qu. I, art. I.)

Ist also nach all dem nicht einmal von einem Verständnis des Seienden *als solchen* die Rede, dann noch viel weniger von einem Verständnis des *Seins* des Seienden. *Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali*. (Cajetan, loc. cit.) Das ist das „Verständnis“, von dem in diesem Zusammenhang allein nach Auffassung der traditionellen Metaphysik gesprochen werden kann und darf. Damit dürfte das erste „Dogma“ oder „Vorurteil“ der traditionellen Metaphysik schon wesentlich anders aussehen als Heidegger es dargestellt hat. Doch wir sind noch nicht fertig damit.

„Wenn man demnach sagt: „Sein“ ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des „Seins“ ist vielmehr der dunkelste.“

Wir fragen: Wer hat behauptet, der Begriff des „Seins“ sei „der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig“? Dem logischen Normalsinn der zitierten Sätze nach hat weder Aristoteles noch Thomas von Aquin so etwas behauptet, sondern das legt Heidegger offenbar in den Sinn der angezogenen Sätze hinein, um dann mit einem Seitenblick auf die traditionelle Metaphysik emphatisch verkünden zu können: „Der Begriff des „Seins“ ist vielmehr der dunkelste.“ Mit dieser scheinbar allerneuesten Entdeckung glaubt Heidegger ein „Dogma“ oder ein „Vorurteil“ der traditionellen Metaphysik aufgewiesen zu haben, das „die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein“ einsichtig machen soll. Allein die Notwendigkeit einer Wiederholung der Seinsfrage *liegt entschieden tiefer* als in solch einem zurechtgemachten Vorurteil. Und dann haben die antiken und mittelalterlichen Ontologen auch längst gewußt, was Heidegger in ausdrücklicher Entgegensetzung zur traditionellen Metaphysik für sich in Anspruch nimmt, nämlich, daß der Begriff des „Seins“ der „dunkelste“ ist.

So behauptet schon Aristoteles: „Dieses, das Allgemeinste, *τά μάλιστα καθόλου*, ist auch das, was wohl für die Menschen am schwersten zu erkennen ist, weil es am weitesten von den Sinnen abliegt.“ (Met. 982a 23.) Das hätte Aristoteles nicht sagen können, wenn er der Meinung gewesen wäre, der Begriff *λόγος* sei „der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig“.

Nach Cajetan ist der Begriff „ens“ zunächst einmal ein *conceptus confusus*, also ein „verworrener“ Begriff und die Ratio einer verworrenen Erkenntnis besteht nach ihm darin: *quod intellectus feratur in objectum secundum id quod actualiter in eo est, non penetrando ipsum*.

Ferner ist der Begriff „ens“ nach Cajetan der *conceptus imperfectissimus omnium*, also der „unvollkommenste Begriff von allen“. *Conceptus imperfectissimus omnium est primus via originis, sed conceptus actualis confusus entis est conceptus imperfectissimus omnium: ergo est primus via originis. Major patet quia imperfectiora sunt priora via generationis . . . Minor etiam est de se evidens quia omnis alius conceptus, cum addat ad entis conceptum, est perfectior illo, sicut totum sua parte.*

Und endlich ist der Begriff „ens“ nach Cajetan der *conceptus inevidentissimus omnium*, also der „uneinsichtigste Begriff von allen“, denn er ist der „unvollkommenste in bezug auf die Evidenz“ behauptet Cajetan: *conceptus actualis confusus entis est imperfectissimus quoad evidentiam. Ille conceptus est omnium inevidentissimus, sub quo intellectus positus magis remotus est a cognitione aliorum omnium, quam sub quocunque alio conceptu; conceptus actualis confusus entis est huiusmodi, scilicet quod intellectus habens ipsum, magis distat ab aliorum cognitione, quam habens quemcunque alium conceptum: ergo conceptus actualis confusus entis est inevidentissimus omnium.* (In de ente et essentia, Prooemium n. 5).

Aus alledem erhellt, daß der Begriff „ens“ nach einem der bedeutendsten Vertreter der traditionellen Metaphysik keineswegs „der klarste“, sondern ein verworrener, ja sogar der unvollkommenste und uneinsichtigste Begriff von allen ist. Wer das nicht weiß, läuft Gefahr, daß unbegründete Behauptungen, die er in dieser grundsätzlichen Frage aufstellt, als „Vorurteile“ aufgedeckt und „destruiert“ werden.

Daß mit dieser Klarstellung des ersten „Vorurteils“ zugleich auch die beiden anderen hinfällig sind, ergibt sich aus folgenden Texten.

„Der Begriff „Sein“ ist undefinierbar.“

Ens definiri nequit stricte, i. e. definitione essentiali metaphysica, quum supra se non habet genus; omnis enim definitio stricta fit per genus proximum et differentiam. At neque minus stricte definiri seu declarari potest proprie. Declaratio enim fit per ea quae notiora sunt; ente autem nihil est notius, cum omnis conceptus resolvatur in ens ac proinde supponat conceptum entis. (Gredt, *Elementa Philos.* II, p. 4.)

„Das „Sein“ ist der selbstverständliche Begriff.“

Cum ens dicitur maxime cognitum et primum cognitum, hoc non intelligitur de cognitione perfecta (distincta, scientifica) sed de cognitione imperfecta (confusa) . . . Haec autem perfecta cognitio non spectat ad simplicem apprehensionem et ad definitionem, sed ad scientiam. Cognitio enim perfecta est ipsa Metaphysica, quae conaturaliter est ultimum cognitum. (L. c.)

Nicht weniger befremdlich als die von Heidegger konstruierten „Vorurteile“ wirkt die folgende Behauptung: „Dem, was Sein selbst besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike.“

So? Wie hätte dann wohl Thomas v. Aquin, der präzise zwischen dem Seienden, ens, dem Wesen, essentia, und dem Sein, esse unterscheidet, behaupten können?: „Jede Sache hat ihr eigenes *Sein*, das von dem *Sein* jeder anderen Sache verschieden ist: esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei.“ (De potentia qu. 7, a. 3.) Ferner: „Das *Sein* des Steines ist verschieden von dem *Sein* des Menschen: esse lapidis est aliud ab esse hominis.“ (Contra Gent. II, cap. 52.) Und endlich: „Das *Sein* des Menschen ist nicht dasselbe wie das *Sein* des Pferdes und das *Sein* dieses Menschen ist nicht dasselbe wie das *Sein* jenes Menschen: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis.“ (S. th. qu. III, art. 5.)

Diese Texte, die leicht vermehrt werden könnten, mögen genügen, um die Unhaltbarkeit der Heideggerschen Behauptungen darzutun.

Heidegger fährt fort: „Aber „seiend“ nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Da- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im „es gibt“.“

Mit diesem Satz unterbaut Heidegger seine phänomenologische „Seins“-Philosophie mit der Einheit der Analogie des Seienden. Allein Heidegger anerkennt kein *substantiell* Seiendes im Sinne der traditionellen Metaphysik und hat damit auch kein *philosophisches* Recht, die *Einheit der Analogie* des Seienden seiner eigenen Seinstheorie als etwas *Selbstverständliches* zugrunde zu legen. „Die Einheit dieses transzendental „Allgemeinen“ gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die *Einheit der Analogie* erkannt. Mit dieser Entdeckung hat Aristoteles, bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt.“ (Sein und Zeit, S. 3.) Ganz gewiß. Aber die Einheit der Analogie ist zutiefst im sachhaltigen *Substanz*begriff der aristotelischen und mittelalterlichen Ontologie verankert und begründet. Heidegger aber verflüchtigt das substantiell Seiende und *leugnet insbesondere die Substantialität des Seienden vom Charakter des Daseins*. „Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein „Bestand“ gründet nicht in der Substantialität einer Substanz . . . Die „Substanz“ des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz* . . . Die Person ist kein Ding, keine Substanz.“ (Sein und Zeit, S. 303, 117, 47.)

Aber seit wann und aus welcher sachlichen Notwendigkeit heraus sind denn nur die „Dinge“ Substanzen? Jedes Seiende, dessen Wesenheit zu eigen ist, *in sich selbst zu sein* und nicht in einem anderen, ist eine Substanz; jedes Seiende dagegen, dessen Wesenheit es eigen ist, nicht in sich selbst zu sein, sondern *in einem anderen*, ist ein Akzidenz. Das Charakteristikum der Substanz ist daher das Selbständigsein und Subjektsein von Akzidenzien; das Charakteristikum des Akzidenz dagegen ist das Unselbständigsein und das In-einem-Subjekt-sein. Ist daher nicht vielmehr gerade umgekehrt das Nicht-Dingliche vor dem Dinglichen Substanz? Zweifellos. Denn die Wesenheit z. B. des Tieres ist von höherer Dignität als die Wesenheit des Steines. Und ist demzufolge nicht gerade die Person in einem ausgezeichneten Sinne Substanz? Ganz offenbar. *Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura . . . Dicendum quod persona significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scil. natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scil. aliquid sit per se existens.*“ (S. th. qu. 29, art. 3, De potentia, qu. 9, art. 3.)

—Welch ein Substanzbegriff: Die Person ist kein Ding, keine Substanz. Welch eine Kenntnis von der traditionellen Metaphysik.

Wie immer nun Heidegger auch zum Substanzbegriff der traditionellen Metaphysik stehen mag, kann uns hier gleichgültig sein. Nicht aber, daß Heidegger die Einheit der Analogie des Seienden, die im Substanzbegriff begründet ist, als etwas Selbstverständliches seiner „Seins“-Philosophie zugrunde legt. Das heißt: Heidegger muß seine Behauptung: „Aber „seiend“ nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne“ zuerst einmal von seiner „Seins“-Philosophie aus *verständlich machen und philosophisch begründen*. Nach einer solchen Verständlichmachung und Begründung haben wir uns vergebens in seinen Schriften umgesehen. Das aber besagt: So wie die Einheit der Analogie des Seienden das *Fundament* der traditionellen

Metaphysik ist, so ist die „Seins“-Philosophie Heideggers ohne Fundament. Schon damit erweist sich der Anspruch der phänomenologischen „Seins“-Philosophie, Fundamentalontologie zu sein, als unbegründet.

III.

Die phänomenologische „Seins“-Philosophie beansprucht, Wissenschaft vom *Sein* des Seienden, genauer, Wissenschaft vom *Sinn* des Seins des Seienden überhaupt zu sein und das exemplarische Seiende, von dem die Erschließung des Seins ihren Ausgang zu nehmen hat, ist das Seiende vom Charakter des Daseins oder der Mensch. Welche Bewandnis es mit diesem Kernstück der phänomenologischen „Seins“-Philosophie hat, wollen wir jetzt zeigen.

„Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz . . . wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, hat und kann dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus *existentia* haben; *existentia* besagt ontologisch so viel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt.“ (Sein und Zeit, S. 42.)

„Das Was-sein (*essentia*) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden.“ (S. 42.)

Sehen wir davon ab, daß jeder halbwegs geschulte Ontologe sich dagegen verwehren wird, die erkenntnistheoretische Interpretation des Begriffs *existentia* mit „Vorhandensein“ als eine ontologische Interpretation hinzunehmen, dann lautet das Grundproblem Heideggers: Was ist der *Sinn* des Seienden überhaupt? Wohlgedenkt: Der *Sinn* des *Seins* des Seienden. Zur Auflösung dieses Grundproblems hat Heidegger als das exemplarische Seiende, an dem der *Sinn* des Seins abgelesen werden soll, das Seiende vom Charakter des Daseins oder den Menschen ausersehen.

Wie aber bestimmt nun Heidegger den „Sinn“ des „Seins“ des Seienden? Durch Dekrete und unzutreffende Voraussetzungen:

Wir nennen das „Sein“ des Daseins Existenz. Existenz bedeutet aber nicht „Vorhandensein“; Existenz bedeutet aber auch nicht so ohne weiteres „Sosein“. „Das Was-sein (*essentia*) dieses Seienden . . . sofern überhaupt davon gesprochen werden kann . . .“ Wenn nun aber Existenz weder Vorhandensein noch Sosein bedeutet, welchen Sinn hat dann die Behauptung: „Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz?“

Die negative Antwort auf die Fundamentalfrage lautet: „Vorhandensein und Sosein sind Seinsbestimmungen des Seienden vom nicht daseinsmäßigen Charakter, die scharf zu trennen sind von den Seinsbestimmungen des Seienden vom daseinsmäßigen Charakter: „Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen.“ (Sein und Zeit, S. 44.)

Und wie lautet die positive Antwort? Man höre und staune: „Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein.“ (S. 42.) *Dieses sachwidrige Dekret hat man einfach hinzunehmen.*

Das aber heißt: Heidegger gibt dem *Sein* des Seienden vom Charakter des Daseins *Sinn*, indem er es mit dem *Sosein* identifiziert, und er gibt dem *Sosein* des Seienden vom Charakter des Daseins *Sinn*, indem er es mit dem *Sein* identifiziert. Addiert man das zusammen, dann erhält man als Ergebnis dieser dunklen Manipulation die *Existenzialien* und sogar eine „neue“ Philosophie, nämlich die

„Existenzial“-Philosophie. Ein ebenso sensationelles wie reichhaltiges Resultat, worüber man mal wieder eine Zeitlang reden und schreiben kann.

Was aber sagen die Sachen selbst? Die Sachen selbst sagen: Heidegger verläßt sein Grundthema, nämlich die Frage nach dem *Sinn des Seins* des Seienden und *dringt überhaupt nicht in die Dimension des Problems vom Sinn des Seins des Seienden vor*. Er spricht zwar unaufhörlich und in einem revolutionären Ton vom „Sein“ des Seienden und kommt doch diesem ungeheuren Problem nur bei durch das sachwidrige Dekret: „Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein.“

Die phänomenologische „Seins“-Philosophie erweist sich damit als eine Philosophie des „Seins“ *in Worten*, nicht aber *in der Sache*. Wir glaubten, etwas vom Sein des Seienden zu erfahren und müssen nun die Feststellung machen, daß dieses *größte Rätsel* der Metaphysik, das *Sein* des Seienden, durch eine gewalttätige Umdeutung entstellt, nicht aber enträtselt wird.

„An jedem Seienden „gibt es“ so Was-sein und Daß-sein, essentia und existentia . . . Gibt es diesen allzu selbstverständlich aufgerafften Unterschied — essentia und existentia — so, wie es Hunde und auch Katzen gibt?“ (Kant . . . S. 214.)

Allzu selbstverständlich aufgeraffter Unterschied? Welch eine historische Unwahrheit! Essentia und Existentia, Hunde und Katzen? Welch ein Niveau! Ist das noch die Sprache eines Forschers, eines Philosophen, eines Metaphysikers?

Allzu selbstverständlich aufgerafft ist allerdings der von Heidegger gemachte Unterschied zwischen *Sein* und *Seiendem*. „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden . . . Sein ist nicht so etwas wie Seiendes . . . In der Frage, was das Seiende als solches sei, ist nach dem gefragt, was überhaupt das Seiende zum Seienden bestimmt. Wir nennen es das *Sein* des Seienden und die Frage nach ihm die *Seinsfrage*.“ (Sein und Zeit, S. 9, 4; Kant . . . S. 213.)

Der *Ursprung* dieser Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem bleibt bei Heidegger im Dunkeln, und fragt man nach der *Begründung* dieser Unterscheidung, dann erhält man die nichtssagende Antwort: Wir *nennen* es das *Sein* des Seienden. Mit dieser „Nennung“ hat man sich abzufinden. Das aber heißt: Heidegger legt die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem in der Tat seiner „Seins“-Philosophie *als etwas Aufgerafftes und allzu Selbstverständliches zugrunde*.

„Wir nennen es das Sein des Seienden.“ Das klingt wie eine Entdeckung. Ist aber in Wirklichkeit eine dem in der Seinsfrage so rückständigen Mittelalter nicht nur wohlbekannte, sondern auch in zahlreichen Untersuchungen wohlbegründete Unterscheidung, auf die in diesem Zusammenhang lediglich hingewiesen sei: *ipsum esse est quo substantia denominatur ens*. (S. Thomas, C. G. II, cap. 54.) *Esse dicitur actus entis in quantum est ens* (Quodlib. 9, art. 3). *Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi* (De veritate, qu. I, a. 1, ad 3).

Schließlich sei noch hervorgehoben, daß Heidegger zwar ganz allgemein behauptet: Sein ist nicht so etwas wie Seiendes, sondern Sein ist das, was Seiendes zu Seiendem bestimmt, aber vollkommen ungeklärt läßt, wie diese Behauptung zu vereinbaren sei mit der anderen Behauptung: Alles So-sein dieses Seienden ist primär „Sein“.

IV.

„Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins . . . es selbst ist das innerste Wesen der Endlichkeit.“

Daß Seinsverständnis eine Seinsbestimmtheit des Menschen ist, und zwar eine Seinsbestimmtheit, die den Menschen vor allem an-

deren Seienden auszeichnet, ist nicht nur bekannt, sondern auch im Wesentlichen erkannt. Daß aber das Seinsverständnis nicht nur die Endlichkeit des Menschen offenbaren, sondern das innerste *Wesen* der Endlichkeit ausmachen soll, wird von Heidegger weder ontologisch aufgeheilt, noch begründet, sondern lediglich behauptet und durch Endlichkeitscharaktere konstatiert: ... „inmitten des Seienden an es als *ein solches ausgeliefert und sich selbst als einem Seienden überantwortet zu sein*, dieser Vorzug, zu existieren, birgt die Not, des Seinsverständnisses zu *bedürfen*, in sich ... *Angewiesen* auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde *nicht mächtig*.“ (Kant ... S. 218.) Darin das innerste *Wesen* der Endlichkeit zu sehen, ist erstaunlich; das sind Kriterien der Endlichkeit, die das *Wesen* der Endlichkeit *andeuten* und die darum erst der ontologischen Aufhellung und Begründung bedürfen, soll über die Möglichkeit des Seinsverständnisses fruchtbar diskutiert und etwas Positives ausgemacht werden können.

Wie immer aber die Lösung dieses Problems ausfallen mag, sie kann, wenn sie aus den Sachen selbst erwachsen ist, nur erweisen, daß Seinsverständnis und Endlichkeit zwar *notwendige*, aber *nicht hinreichende* Bedingungen der Möglichkeit der Metaphysik sind. Das heißt: Seinsverständnis und Endlichkeit sind die notwendigen Bedingungen der Metaphysik *als Natur- und Wesensanlage* des Menschen, nicht aber die hinreichenden Bedingungen der Metaphysik *als Wissenschaft*. Mit anderen Worten: Die Metaphysik als Natur- und Wesensanlage des Menschen *gründet* im Seinsverständnis, und in der Endlichkeit des Menschen und insofern hat es einen Sinn, von einer *Grundlegung* der Metaphysik im Hinblick auf das Seinsverständnis und auf die Endlichkeit des Menschen zu sprechen. Die Metaphysik als Wissenschaft aber ist nicht *begründet* im Seinsverständnis und in der Endlichkeit des Menschen und insofern hat es keinen Sinn, von einer *Begründung* der Metaphysik im Hinblick auf das Seinsverständnis und auf die Endlichkeit des Menschen zu sprechen.

Als erste Philosophie im Sinne des Aristoteles, als Wissenschaft vom Seienden als solchem und als Prinzipien- und Grundwissenschaft schlechthin, bedarf die Metaphysik nicht nur keiner Begründung durch eine andere Wissenschaft, sondern kann sie auch grundsätzlich durch keine andere Wissenschaft begründet werden. Das haben wir in den zu Anfang dieser Untersuchung genannten „Prolegomena“ ein für allemal nachgewiesen.

„Die Seinsfrage zielt ... auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst.“

Ontologie in der Mehrzahl? Ontologien? Die Metaphysik oder Ontologie im klassischen Sinne des Wortes, d. h. im Sinne des Aristoteles, des Begründers dieser Wissenschaft, ist die Wissenschaft vom Seienden als solchem und auf Grund ihres *Gegenstandes* numerisch *eine* Wissenschaft. Von „Ontologien“ zu sprechen ist nicht nur ungenau, sondern auch irrig, weil sachlich unbegründet. Denn wenn auch der Gegenstand jeder Wissenschaft etwas wirklich oder real oder ideal oder intentional Seiendes ist, so betrachtet doch keine Wissenschaft ihren Gegenstand, *insofern er etwas Seiendes* ist. Das tut allein die Metaphysik oder Ontologie. Sondern jede Wissenschaft betrachtet ihren Gegenstand vielmehr als ein so oder so *bestimmtes* Seiendes, als Gedanke oder Erkenntnis oder Gegenstand überhaupt, als Körper oder Seele oder Geist, als Pflanze oder Tier oder Mensch usw.

Auch die Kosmologie hat auf Grund ihres Gegenstandes, das Seiende, insofern es beweglich ist, nichts mit der Metaphysik oder Ontologie, als der Wissenschaft vom Seienden, insofern es seiend ist, zu tun; denn die Gegenstände dieser beiden Wissenschaften, genauer, die *Formalgegenstände* sind *grundverschieden* und damit auch die

Wissenschaften selbst. Dasselbe gilt von der rationalen Psychologie, die auf Grund ihres Gegenstandes und auch nach den bedeutendsten Vertretern der traditionellen Metaphysik zur Naturphilosophie gehört. Dazu vergleiche man außer Aristoteles besonders Albertus Magnus (De anima Lib. I, tr. I, cap. I) und neuerdings Grell: *Recentes . . . Metaphysicam dividunt in generalem seu Ontologiam, et specialem quae Cosmologiam et Psychologiam et Theologiam naturalem complecteretur. Haec divisio reiicienda est, quia Cosmologia et Psychologia ad Methaphysicam non pertinent, sed Philosophiam naturalem constituunt.* (Elementa, Philos. II, p. 2.)

Von einer „Metaphysik“ oder „Ontologie“ der Natur, der Seele, der Elektronen, der Atome, des Aethers, des Staates, der Geschichte, der Erkenntnis, des Menschen, der Freundschaft, der Gefühle, der Liebe, der Sexualität usw. zu sprechen, ist daher auf Grund des Begriffs der Metaphysik ungerechtfertigt und unwissenschaftlich und nur geeignet, *den Begriff der Metaphysik und damit auch die Metaphysik als Wissenschaft zu verdunkeln und zu verfälschen.* Dieser mit Descartes aufgekommene und besonders seit Christian Wolff und Kant eingebürgerte Mißbrauch mit dem Begriff „Metaphysik“ muß endgültig aus der wissenschaftlichen Philosophie verschwinden. Denn er hat nicht nur, wie wir in den genannten „Prolegomena“ eingehend nachgewiesen haben, den katastrophalen Zustand und schließlich den Zusammenbruch der Metaphysik der Neueren Philosophie wesentlich mit herbeigeführt, sondern er hat auch die Metaphysik zu einem Tummelplatz von seinswidrigen Hypothesen und phantastischen Behauptungen gemacht, auf dem jeder beliebige von alle dem redet, was man positivistisch nicht mehr mit den Händen greifen kann, nur nicht von der Hauptsache, vom Seienden als solchem.

Als ein integrierender und ausgezeichneter Teil der Metaphysik oder Ontologie ist einzig und allein die natürliche Theologie anzusehen. Nicht aber, weil sie Gott zum Formalgegenstand hat, denn als Formalgegenstand ist Gott ausschließlich der Gegenstand der übernatürlichen Theologie, sondern weil sie Gott als das erste *Prinzip* und den letzten *Grund* des Seienden als solchen oder des *Gegenstandes* der Metaphysik zu erweisen sucht und betrachtet. Und zwar *analog* und mehr *existenziell* als essenziell, was wohl beachtet werden muß. Denn auch die natürliche Theologie darf nicht mit der übernatürlichen durchsetzt werden. *Impossible est quod anima humana huiusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est.* (S. Thomas, In Metaphysicam . . . lib. II, lec. I). *Primae autem substantiae non cognoscuntur a nobis ut sciamus de eis quod quid est.* (I. c. lib. III, lec. IV.) *Utinam effectibus, quasi medio ad investigandum substantias simplices, quarum quidditates ignoramus.* (I. c. lib. VII, lec. XVII.)

Der Ausdruck „Fundamentalontologie“ erweist sich nach alledem als gegenstandslos. Denn es gibt keine „Ontologien“ und damit auch keine die Ontologien „grundlegende“ Ontologie. Auf den transzendentalphilosophischen Hintergrund der phänomenologischen „Seins“-Philosophie können und brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht näher einzugehen.

Fassen wir das Ganze zusammen, dann können wir sagen: Heidegger hat die traditionelle Metaphysik in ihrer Geschichte und Systematik gründlich unterschätzt. Außerdem aber fehlt ihm gerade das, worauf hier letzthin alles ankommt, und woran seine „Seins“-Philosophie grundsätzlich scheitert, *nämlich ein Begriff vom Seienden als solchem, der ontologisch relevant und philosophisch diskutabel ist.* Das geht nicht nur im einzelnen aus unserer bisherigen Untersuchung hervor, sondern auch im ganzen aus seinen beiden Werken: „Sein und Zeit“ und „Kant und das Problem der Metaphysik“ (vgl. besonders § 40, S. 218 f.).

„Das Sein des Seienden ist überhaupt nur verstehbar . . . wenn das Dasein im Grunde seines Wesens *sich in das Nichts hineinhält*“ . . . „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Dieser Satz Hegels . . . besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide — vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen — in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das *Sein* selbst im Wesen *endlich* ist und sich nur in der Transzendenz des in das *Nichts* hinausgehaltenen Daseins offenbart.“ (Kant . . . S. 228; Was ist Metaphysik? S. 26.)

Daß ein solches Verfahren, wie es sich Heidegger mit den Begriffen „Dasein, Existenz, Wesen, Substanz, Sein, Seiendes, Nichts“ usw. erlaubt, nicht nur aller Metaphysik, sondern auch aller besonnenen philosophischen Wahrheitsforschung den Todesstoß versetzen würde, *wenn es jeder so machen wollte*, liegt für den Kenner metaphysischer Problematik auf der Hand und wird durch Heideggers Hölderlin Arbeit nur zu deutlich bestätigt: „Das Sein des Menschen gründet in der Sprache . . . Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins . . . Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins und des Wesens aller Dinge . . . Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter.“ (Hölderlin und das Wesen der Dichtung, S. 8. 10, 11, 14.)

Dunkler kann „die Frage nach dem Sinn von Sein“ nicht mehr beantwortet werden.

Summary:

The research critically faces the fundamental notion of the existential philosophy of M. Heidegger. In connection to it the claim of the existential philosophy to being fundamental ontology, is examined. The research yields the result that the existential philosophy is wanting an exact notion of existence, and that it is, therefore, without any basis at all.

Résumé:

La recherche examine d'une manière critique la notion fondamentale de la philosophie existentielle de M. Heidegger. Simultanément elle s'occupe de la prétention de la philosophie existentielle d'être ontologie fondamentale. La recherche démontre que la philosophie existentielle manque d'une notion exacte de l'essence et que, par conséquent, elle n'a pas de base.