

# Metaphysik heute?

Von WILHELM WEISCHEDEL

Daß heute allerorten in der philosophischen Diskussion, ja auch außerhalb der Mauern der Philosophie, von „Metaphysik“ die Rede ist, mag als ein Zeichen dafür gelten, wie sehr diese so lange Zeit hintangestellte Disziplin wieder des Fragens würdig geworden ist. Sie ist freilich fragwürdig auch im zweiten Sinne des Wortes, sofern ihre Möglichkeit nicht selbstverständlich ist, sondern der ausdrücklichen Frage bedarf. Unter diesem Gesichtspunkt gliedert sich das Folgende in drei Abschnitte: zunächst ist von der Fragwürdigkeit der Metaphysik im Rückblick auf ihre jüngste Geschichte die Rede; sodann geht es um die Situation des metaphysischen Fragens in der Gegenwart; schließlich wird die Möglichkeit einer begründeten Metaphysik untersucht.

## *1. Von der Fragwürdigkeit der Metaphysik*

Angesichts der verschwommenen Vieldeutigkeit, in der die Begriffe „Metaphysik“ und „metaphysisch“ gebraucht zu werden pflegen, gilt es zunächst, sie im Rückgang auf ihre Geschichte wenigstens andeutungsweise zu umgrenzen.

Seit Aristoteles zum erstenmal eine „Metaphysik“ als „erste Philosophie“ entworfen hat, ist ihr als Charakteristikum geblieben, daß sie nicht, wie die andern philosophischen Disziplinen, von einzelnen Bereichen der Wirklichkeit, etwa den Naturdingen, oder der menschlichen Seele, oder dem Tun des Menschen handelt. Sie fragt ursprünglicher, hinter das Seiende zurück und über das Seiende hinaus, und zwar in einer doppelten Richtung. Einmal geht sie auf das Sein des Seienden und fragt, was es bedeutet, daß wir von etwas sagen: es ist. Dieser Fragebereich entwickelt sich später, als die Lehre von den allgemeinsten Seinsbestimmungen unter dem Namen „*metaphysica generalis*“ oder „*Ontologie*“, zu einem der beiden Hauptzweige der Metaphysik. Zum andern forscht diese nach dem Grund und Ursprung alles Seienden überhaupt, nach demjenigen also, was Aristoteles im Anschluß an das frühe griechische Philosophieren auch als das Göttliche bezeichnet; daraus entfaltet sich später der zweite Hauptzweig der Metaphysik, die „*metaphysica specialis*“, mit ihrer dreifachen Orientierung auf das Grundwesen der Welt, das Grundwesen des Menschen und den obersten Grund aller Wirklichkeit.

Diese rohe und allgemeine Kennzeichnung muß zunächst genügen, um den Sinn des Themas zu verdeutlichen. Um aber nicht ins Uferlose zu geraten, ist das Problem zu begrenzen. Im Folgenden soll nur von der „*metaphysica specialis*“ die Rede sein, also von der Frage nach den ersten Gründen, und zwar darum, weil sie im Hinblick auf die heutige Möglichkeit der Meta-

physik das eigentlich Problematische und Erregende ist. Die vielfältigen Bemühungen um eine Neubegründung der Ontologie müssen beiseite gelassen werden, so bedeutsam sie für die innerphilosophische Diskussion sein mögen: etwa die Versuche einer Erneuerung der scholastischen Ontologie, oder die ontologischen Studien Günther Jacobys, oder die „Metaphysik der Erkenntnis“ Nicolai Hartmanns. Die Untersuchung beschränkt sich darauf, zu prüfen, wie es mit jener anderen Richtung metaphysischen Fragens, die über die nächst gegebene Wirklichkeit hinaus zu den Gründen vordringen will, steht, und ob sie heute noch zu den wesentlichen philosophischen Aufgaben gehören kann.

Die Antwort scheint sich von selbst anzubieten: unser gegenwärtiges Denken ist aus sich selber heraus nicht mehr metaphysisch und kann es nicht mehr sein. Das gelassene Fragen der Metaphysiker, jene „Muße“, in der schon Aristoteles den Beginn des Philosophierens erblickt, war in geruh-samen Zeiten möglich; — uns ist die Stille längst abhanden gekommen. Wir sind auch weit davon entfernt, zu meinen, man könne von einer geordneten Welt auf einen obersten Grund schließen; — die Ordnung hat sich uns in Unordnung verkehrt, und nichts scheint mehr in die Tiefe zu weisen. Wenn sich jene metaphysischen Fragen in das Dunkel der Gründe verloren: — wir stehen vor der Aufgabe, die Welt in klarer Sicht zu bewältigen. In der hellen Kühle unseres Daseins gibt es offenbar keinen Raum mehr für metaphysische Träumereien. Sie waren großartig und bewundernswert, als die Griechen sie anfänglich träumten; sie waren großartig und bewundernswert, als zuletzt noch Hegel sie träumte; — heute wissen wir: es waren nur Träume.

Nicht anders lauten die Urteile von philosophischer Seite. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert redet Wilhelm Windelband von einem „rapiden Niedergang des metaphysischen Interesses und der metaphysischen Leistungen“, von einer „Erschöpfung der metaphysischen Energie“<sup>1</sup>. Um dieselbe Zeit schreibt Wilhelm Dilthey, die Metaphysik sei zwar „ein notwendiges Stadium in der geistigen Entwicklung der europäischen Völker“ und eine „große geistige Tatsache“, aber sie habe „sich überlebt“ und sei daher „seit mehreren Jahrhunderten in einen allmählichen Auflösungsprozeß eingetreten“; jetzt sei es nicht mehr an der Zeit, in neuen metaphysischen Entwürfen zu schwelgen; es komme nurmehr darauf an, „die Metaphysik in ihrem Ursprung, ihrer Macht und ihrem Verfall geschichtlich zu erkennen“<sup>2</sup>.

Freilich wird auch im Beginn unseres Jahrhunderts noch die metaphysische Tradition weitergeführt; aber diese Bemühungen gleiten immer mehr ins Unverbindliche bloßer Privatmeinungen ab oder erschöpfen sich in der nur wenig abgewandelten Wiederholung überkommener metaphysischer Positionen. Im ganzen sieht es in dieser Zeit so aus, als habe der leidenschaftliche Kampf Nietzsches gegen alles metaphysische Denken zu einem vollen Siege geführt. Denn ihm ist die Metaphysik, diese „gleichgültigste aller Erkenntnisse“, nichts als ein „Traum“, entsprungen aus „Leidenschaft, Irrtum und

<sup>1</sup> Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Aufl., 1948, S. 536 und 559.

<sup>2</sup> Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schriften, Bd. I, 1923, S. 125f. und 128.

Selbstbetrug“, und er fordert von der Redlichkeit des freien Geistes, „mit höchster Anspannung seiner Besonnenheit die Metaphysik zu überwinden“<sup>3</sup>.

Nun hat es solche Zeiten des Verfalls der Metaphysik schon öfters gegeben; aber sie wurden doch immer wieder von Zeiten des Aufstiegs abgelöst. Schon Kant sagt, es bringe der „Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen“<sup>4</sup>. Doch ist er zutiefst davon überzeugt, daß es mit der Metaphysik nicht zu Ende sein könne; denn sie sei aufs innigste mit dem Wesen des Menschen und mit dem Wohl des Menschengeschlechts verbunden. Daher wagt er den großartig übersteigernden Ausspruch: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden“<sup>5</sup>. So unternimmt es denn Kant, zwar nicht auf dem Felde des theoretischen Nachdenkens — dort scheint die Metaphysik endgültig verloren zu sein —, aber auf dem Grunde des sittlichen Tuns den Bau der Metaphysik neu zu errichten. Und nachdem ihm damit der Überschnitt in den Bereich des Übersinnlichen gelungen ist, können seine Nachfolger, vorab Fichte, Schelling und Hegel, ihre gewaltigen und freilich auch gewaltsamen Versuche unternehmen, das Ganze der Wirklichkeit metaphysisch zu begreifen.

Hält man sich das vor Augen, so könnte man vermuten, jene „Erschöpfung der metaphysischen Energie“ im Beginn unseres Jahrhunderts werde durch eine Neubelebung der Metaphysik abgelöst werden, ja sie könne am Ende, wie der „Überdruß“ an der Metaphysik zur Zeit Kants, „der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung“ sein<sup>6</sup>. Doch wer aus geschichtlichen Rückblicken Zuversicht für die Zukunft schöpfen wollte, verfiel einer Täuschung. Mag sich in der Geschichte manches wiederholen, so geschieht es doch oft, daß etwas unwiederbringlich in die Vergangenheit hinabsinkt. So könnte es denn auch sein, daß jene großartige Erneuerung der Metaphysik von Kant bis Hegel nur eine späte Blüte an einem schon allzu alt gewordenen Baum wäre, vielleicht gar nur die Euphorie einer geistigen Erscheinung, die sich eben darum so glänzend entfaltet, weil sie den Keim ihres Todes schon in sich trägt. Was also die Situation unseres Jahrhunderts angeht: die Verlorenheit der Metaphysik ist aus sich selber heraus noch keine Gewähr für ihre Wiedererstehung; sie kann auch das Anzeichen eines endgültigen Unterganges sein.

In der Tat: im Anfang unseres Jahrhunderts wird die Metaphysik in einer noch verhängnisvolleren Weise fragwürdig, als es zur Zeit Kants geschah. Zwar erscheint von Peter Wust im Jahre 1920 ein Buch mit dem verheißungsvollen Titel: „Die Auferstehung der Metaphysik“. Aber was da als Anzeichen einer neuen Welle metaphysischen Denkens gedeutet wird, will uns heute viel eher als epigonenhafte Nachwirkung jener großen Zeit von Kant

<sup>3</sup> Menschliches — Allzumenschliches, I. Bd., Aph. 5, 9 und 20.

<sup>4</sup> Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 1. Aufl., S. VIII.

<sup>5</sup> Prolegomena, Akad.-Ausg., Bd. IV, S. 367.

<sup>6</sup> Kritik der reinen Vernunft, a. a. O. S. X.

bis Hegel erscheinen. Die beiden Denker, in deren Darstellung das Buch gipfelt, Troeltsch und Simmel, sind allzu bedroht von relativistischen Anfechtungen, als daß ihnen nicht zuletzt der Mut zu eigenen metaphysischen Entwürfen erstickt wäre.

Denn inzwischen sind die Fundamente zusammengebrochen, auf denen noch Kant und Hegel ihre denkerischen Gebäude errichten konnten. Kant philosophiert von der Überzeugung aus, es gebe eine einheitliche, unveränderliche Menschennatur; Metaphysik scheint ihm darum möglich zu sein, weil zu dieser Wesensausstattung des Menschen ein metaphysisches Bedürfnis und eine Ansprechbarkeit von etwas Unbedingtem gehören. Als dann mit Hegel, und vordem schon mit Herder, in der Entdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen auch dieser Rest aufklärerischer Daseinsdeutung versinkt, bleibt noch die Gewißheit bestehen, daß die Geschichte einen einheitlichen Sinn und ein einheitliches Ziel habe, dem sie sich, wenn auch auf Umwegen, stetig nähere. So wird auch hier noch einmal Metaphysik möglich, nämlich als Metaphysik der Geschichte, die diese unter dem absoluten Blickpunkt als die Selbstverwirklichung Gottes versteht.

Wie aber unter diesem Gesichtspunkt der Mensch zum Organ einer übermenschlichen Macht, ja in den großen Individuen sogar zum bloßen „Geschäftsführer“ des Weltgeistes<sup>7</sup> wird, empört sich das vom Christentum geprägte Bewußtsein des Menschen, in der Unverwechselbarkeit seiner einzelnen Existenz und in der Einmaligkeit seiner Stellung zu Gott er selbst sein zu können. Mit dem Satz: „ein System des Daseins kann es nicht geben“<sup>8</sup>, verwirft Kierkegaard jede metaphysische Konstruktion. Und was da aus der Paradoxie des christlichen Glaubens heraus gesagt wird, sprechen andere — Feuerbach, Marx, Stirner — aus der unmittelbaren Sicht des Menschen auf sein Dasein aus. Am Eingang der Philosophie kann nicht der Akt stehen, in dem sich ein metaphysisches Bedürfnis in den Blickpunkt des Absoluten versetzt. Ausgangspunkt des Philosophierens ist der Philosophierende selber, als der Mensch, wie er sich hier und jetzt, in dieser bestimmten Welt, in dieser bestimmten geschichtlichen Situation, findet.

Das hat bedeutsame Folgen für die Möglichkeit metaphysischen Denkens. Wenn es kein Unbedingtes mehr gibt, an dem der Mensch sich orientieren kann, wenn vielmehr der einzelne konkrete Mensch in seiner je besonderen Existenz zur Basis des Philosophierens gemacht wird, dann wird die Wahrheit notwendigerweise subjektiv. Wenn dann auch der verzweifelte Sprung Kierkegaards ermattet, muß sich der Relativismus lähmend über alle metaphysischen Bemühungen legen. Wenn sich schließlich zeigt, daß der Mensch an jedem Orte seines geschichtlichen Daseins ein je anderer ist, bis hinab in die Tiefe letzter Daseinshaltungen und Überzeugungen, wenn demnach auch die Geschichte nicht mehr einheitlich begriffen werden kann, weder von einem Ursprung noch von einem Ziel her, dann muß die Philosophie der Rationalität des Historismus verfallen. Für ihn, der nun in wachsendem Maße

<sup>7</sup> Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von Lasson, 1917, Bd. I, S. 78.

<sup>8</sup> Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, übers. von Schrempf, 1910, S. 193.

das Denken überflutet, ist nichts charakteristischer als das resignierte Wort, das der alte Dilthey am Ende eines langen Suchens nach dem Sinn der Geschichte und nach dem Gültigen im Dasein des Menschen ausspricht: „wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden?“<sup>9</sup> Und was hier in der leisen Melancholie des Lebensrückblicks gesagt wird, hat vordem schon Nietzsche in grauenvoller apokalyptischer Zukunftsvision erblickt: als die „Heraufkunft des Nihilismus“<sup>10</sup>, als eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“, eine „ungeheure Logik von Schrecken“, eine „Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat“<sup>11</sup>.

In diesem Geschehen steht der Mensch der Gegenwart mitten darin. Wenn Nietzsche hinzufügt, in der heraufdämmernden Zeit werde es „scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei“<sup>12</sup>, so hat sich diese Vorhersage in der modernen Naturwissenschaft in einem wörtlicheren Sinne erfüllt, als sie gemeint war; immer mehr zerrinnt das Greifbare, immer fragwürdiger werden die Grundlagen unseres Denkens über die Natur. Und mit der unheimlichen Verbergung der Dinge geht einher, daß der Mensch sich selber immer unbegreiflicher wird. Nirgends gibt es einen sicheren Punkt, von dem aus er sich eindeutig beurteilen könnte; nirgends gibt es ein Festes, an dem er einen Maßstab für sein Tun finden könnte. Die Vernunft scheint endgültig abgedankt zu haben. Die Leidenschaft, unverändert zwar in der Ursprünglichkeit ihrer Gewalt, will sich dem unmittelbaren Hinblick entziehen; des sind die politischen Geschehnisse Zeuge, diese maßlosen Ausbrüche des Unkontrollierbaren, die sich hinter einer maßstablosen Hypertrophie des Verstandes tarnen. Selbst der Glaube ist nur noch mit ungeheurer Anstrengung festzuhalten; das Denken über Gott wird zur Theologie des Paradoxes. In der bildenden Kunst, in der Musik schwindet die Sicherheit überkommener Maßstäbe. Ortlos geworden, geht der Mensch durch die Geschichte dieses Jahrhunderts, unwissend wohin, schauernd vor den Perspektiven eines Unterganges, der nicht, wie Spengler meinte, nur die Erstarrung des abendländischen Kulturkreises sein wird, sondern der sich zu einem freventlich selbst heraufbeschworenen Ende der Menschheit überhaupt auszuweiten droht.

## 2. Von der heutigen Situation der Metaphysik

Das also ist das Ende des Weges, auf dem dem Menschen die Metaphysik, der Standort über der eigenen, endlichen Existenz, abhanden gekommen ist. Was Wunder, daß die, denen darob der Schrecken in die Glieder fuhr, sich nun mit aller Intensität daranmachen, das Verlorene wiederzugewin-

<sup>9</sup> Ges. Schriften, Bd. V, 1903, S. 9.

<sup>10</sup> Der Wille zur Macht, Vorrede, Aph. 2.

<sup>11</sup> Die fröhliche Wissenschaft, Aph. 343.

<sup>12</sup> Nachlaß, Kröner-Ausgabe, Bd. II, Fragm. 988.

nen, und sich mit aller Leidenschaft in den Abgrund metaphysischen Denkens werfen.

Da ist vorab Max Scheler zu nennen, der große Zwiespältige unter den Philosophen zwischen den beiden Weltkriegen. Er geht von der stillen Gelassenheit aus, in der Husserl den neuzeitlichen Menschen, der sich der Welt der Dinge in selbstherrlichem Zugriff bemächtigen will, wieder zu jenem Schauen zurückruft, dem sich die Welt der Wesenheiten erschließt. Von daher versucht Scheler, der bodenlos gewordenen Ethik ein neues und sicheres Fundament zu verschaffen, indem er sie in einer Schau der absolut gültigen, an sich seienden Werte und ihrer Rangordnung einwurzelt. Doch dieser Gedanke stößt sich an der Tatsache der „wesenhaften Geschichtlichkeit“ der Wertungen<sup>13</sup>, daß sie also sowohl zwischen den einzelnen Individuen wie zwischen den verschiedenen Epochen unterschiedlich, ja gelegentlich sogar einander entgegengesetzt sind. Um nun gleichwohl die absolute Gültigkeit der Werte zu sichern und nicht einem haltlosen Subjektivismus und Relativismus zu verfallen, greift Scheler auf die überlieferte Metaphysik zurück. Er versteht die Werte als „das Reich aller möglichen Wesenheiten in Gott“<sup>14</sup> im Sinne „eines ideellen ewigen Modelles, nach dem Gott . . . die Welt schuf und erhält“<sup>15</sup>, also als die Gedanken Gottes, die sich im Weltgeschehen verwirklichen sollen. Aber diese Deutung, der augustianischen Tradition entnommen und nicht eigens aus der inneren Notwendigkeit der Sachen selber erwachsen, muß in dem Augenblick zerbrechen, in dem ihre Voraussetzung, die Annahme eines persönlichen Gottes, zweifelhaft wird; und dies geschieht tatsächlich bei Scheler<sup>16</sup>. So scheitert dieser Versuch eines Neubeginns der Metaphysik daran, daß der Boden für die Fundamente nicht tief genug ausgehoben ist.

Die Metaphysik als solche gibt Scheler freilich damit nicht auf. Noch einmal entwirft er, in Anknüpfung an Gedanken Schellings und Eduard von Hartmanns, den Grundriß einer metaphysischen Deutung der Welt und des Menschen. Beide werden vom „Weltgrunde“ her verstanden, aus dem sie entspringen. In ihm ist von Anbeginn her eine „Urspannung“ von machtvолlem Drang und ohnmächtigem Geist angelegt. Indem sich diese beiden Momente gegenseitig durchdringen, verwirklicht sich die Gottheit als Welt<sup>17</sup>. Der Mensch ist in diesen göttlichen Werdeprozeß entscheidend mit einbezogen. Er ist „der einzige Ort, in dem und durch den das Urseiende sich nicht nur selbst erfaßt und erkennt, sondern er ist auch das Seiende, in dessen freier Entscheidung Gott sein bloßes Wesen zu verwirklichen und zu heiligen vermag“. So erhält der Mensch die „Würde eines Mitstreiters, ja Mitwirkers Gottes, der die Fahne der Gottheit, die Fahne der erst mit dem Welt-

<sup>13</sup> Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 3. Aufl., 1927, S. 315.

<sup>14</sup> Wesen und Formen der Sympathie, 2. Aufl., 1923, S. 152.

<sup>15</sup> Vom Ewigen im Menschen, 1. Bd., 1. Hlbbd., 1923, S. 343.

<sup>16</sup> Vgl. Der Formalismus . . ., S. XIV. Vgl. die eingehendere Kritik an Scheler in der Schrift des Verfassers: „Recht und Ethik“, 1956.

<sup>17</sup> Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1930, S. 82.

prozeß sich verwirklichenden ‚Deitas‘, allen Dingen vorzutragen hat im Wettersturm der Welt“<sup>18</sup>. Doch wie dieser Entwurf das zwischen Geist und Leben ausgespannte Sein des Menschen in das Wesen der Gottheit hineinprojiziert, verabsäumt er, die Frage nach dem Recht zu einer solchen Transzendierung der Endlichkeit zu stellen und überspringt allzu schnell die Schwierigkeiten, in die eine Analogie zwischen dem Endlichen und Unendlichen geraten muß. So muß um der Ungegründetheit des Ansatzes willen auch der zweite Versuch einer Erneuerung metaphysischen Denkens, wie ihn Scheler unternimmt, Fragment bleiben.

In diesem doppelten Scheitern zeigt sich, daß die Wege des Geistes nicht umkehrbar sind. Das Verlorene kann nicht einfachhin erneuert werden, wenn die Voraussetzungen versunken sind, aus denen heraus es seine Kraft erhielt. Wiedergeburt der Metaphysik kann nicht heißen: Rückwendung zum Gewesenen; sie kann nur bedeuten: Erspüren eines neuen metaphysischen Ganges. Ihn aber entdeckt nur, wer zuvor die Zeit in ihrer metaphysischen Verlorenheit in der Tiefe durchdenkt und durchleidet.

Das geschieht in der Existenzphilosophie. Nicht zufällig liegen ihre geschichtlichen Ursprünge bei Denkern, die von der Fragwürdigkeit des menschlichen Daseins zuinnerst beunruhigt waren: bei Pascal, bei Kierkegaard, bei Nietzsche. Mit ihnen ist die Existenzphilosophie in der Verwerfung der Metaphysik einig. Aber wie sie, wenigstens in ihren konsequenten Vertretern, die Rettung abweist, die Pascal und Kierkegaard im Glauben fanden, wie sie auch die Ansätze zu einer Metaphysik des Lebens, zu denen Nietzsche gelangte, beiseite wirft, da wird sie zur entschlossensten Repräsentantin des Geistes der Gegenwart. Sie widersteht radikal der Versuchung, sich in alte Bergungen zu flüchten, sie wagt es, im Ungesicherten zu verharren, sie wählt die Bodenlosigkeit zu ihrem Boden.

Das wird bei keinem der Existenzphilosophen deutlicher als bei Heidegger. Er wehrt sich zwar entschieden dagegen, daß sein Denken als Existenzphilosophie verstanden wird; doch was ihn zur Zeit des Erscheinens von „Sein und Zeit“ das Ohr der Zeitgenossen finden läßt, ist eben das gleiche, was ihn mit der allgemeinen existenzphilosophischen Strömung verbindet. Dem entspricht es, daß alles Ausschweifen in das Feld des Übersinnlichen, jeder Versuch, einen absoluten Standort zu erreichen oder auch nur nach „ewigen Wahrheiten“ zu fragen, ausdrücklich verworfen wird; das gehört zu den „längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“<sup>19</sup>. Ausgangspunkt dieses unmetaphysischen Philosophierens ist der Mensch und nur der Mensch, dieses Wesen, das im „Mut zur Angst vor dem Tode“<sup>20</sup> und in der „Hineingehaltenheit in das Nichts“<sup>21</sup> sich entschlossen in seine Freiheit stellt und so den Sinn seines Daseins selber entwirft.

<sup>18</sup> Philosophische Weltanschauung, 1954, S. 15.

<sup>19</sup> Sein und Zeit, 1. Hälfte, 1927, S. 229 f.

<sup>20</sup> a. a. O. S. 254.

<sup>21</sup> Was ist Metaphysik?, 5. Aufl., 1949, S. 32.

Aber wie nun „das nackte ‚Daß‘ im Nichts der Welt“ zum Ausgangspunkt und Ende des Denkens wird, wie alles Woher und Wohin des Menschen in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt, da ist die Fragwürdigkeit das Letzte: „das Daß seines Da“, das dem Menschen „in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt“<sup>22</sup>. Philosophie, von dem sich auf die Endlichkeit begrenzenden Blickpunkt des in der Zeitlichkeit gründenden Menschen aus entworfen, ein Denken, das sich die Möglichkeit abschneidet, über das Endliche hinauszufragen, unmetaphysisches Denken also im radikalen Sinne, muß im antwortlosen Fragen enden.

Das ist nicht nur bei Heidegger so. Auch Jaspers spricht es aus: „Das Scheitern ist das Letzte“<sup>23</sup>. Wo das Denken sich auf die Welt richtet, gerät es mit innerer Notwendigkeit vor den „Abgrund des schlechthin Unbegreiflichen“<sup>24</sup>. Und wo wir nach uns selber fragen, zeigt sich: wir kommen zu uns selbst nur so, daß wir den „Grenzsituationen“ nicht ausweichen, in die uns das Dasein selber stellt, und in denen uns „der Boden unter den Füßen weggezogen“ wird<sup>25</sup>.

So scheint es, als werde das Philosophieren der Gegenwart zwischen dem ohnmächtigen Versuch, das Zuendegegangene zu erneuern, und dem ebenso ohnmächtigen Denken von der endlichen Existenz her heillos zerrieben. Ist also die Frage nach einer „Metaphysik heute“ endgültig zu verneinen? Oder ist auch jetzt noch, und vielleicht gerade jetzt, metaphysische Philosophie möglich? Eine solche, die nicht, wie die Schellers, vergangene metaphysische Grundpositionen erneuert und darum ohne verwandelnde Kraft bleibt, sondern die ursprünglich genug ist, um im radikalen Zusammenbruch der Metaphysik einen neuen Anfang zu finden?

Von dieser Frage geleitet, ist noch einmal das Philosophieren der beiden existenzphilosophischen Denker ins Auge zu fassen. Denn wo anders könnte man hoffen, einen echten Neubeginn der Metaphysik zu finden, als da, wo diese in ihre äußerste Verlorenheit geraten ist?

Da nun zeigt sich: die Deutung Heideggers unter dem Gesichtspunkt der Existenzphilosophie gibt nur einen äußerlichen Aspekt. Es geht ihm letztlich nicht um eine Auslegung des menschlichen Daseins, sondern um die Frage nach dem Sein. Mit der Entdeckung, daß Grundstimmungen, wie etwa die Angst, dem Menschen Tieferes zu wissen geben als das Denken, wird er über den bloß menschlichen Standort hinausgeführt. In die Angst geworfen, erfährt der Mensch den Tod als seine eigenste Möglichkeit des Nichtseins und das Hinweggleiten der Dinge als die Nichtigkeit der Welt: „die Angst offenbart das Nichts“. Entscheidend ist nun, daß der Mensch in sie nicht durch eigenes Zutun gerät; er wird in sie gestoßen, und was sie hervorruft, ist das Nichts: „das Nichts selbst nichtet“. Der Blick des Philosophierenden tritt damit aus dem in die Angst verfangenen Menschen hinaus und in

<sup>22</sup> Sein und Zeit, S. 276 f. und 136.

<sup>23</sup> Philosophie, 1932, Bd. III, S. 220.

<sup>24</sup> a. a. O. Bd. I, S. 167.

<sup>25</sup> a. a. O. Bd. II, S. 249.

den Augpunkt des ängstenden Nichts selber, und der Mensch muß sich als den „Platzhalter des Nichts“ verstehen<sup>26</sup>.

Man hat das Nihilismus genannt und damit den wahren Sinn dieser Philosophie des Nichts mißverstanden. Das Denken Heideggers bleibt nicht beim Nichts stehen; das Nichts ist ihm nur der „Schleier des Seins“<sup>27</sup>. Weshalb geschieht denn jenes Weggleiten der Welt in der Angst? Heidegger antwortet: darum, daß im Hinsinken der Dinge, in dem zweifelhaft wird, ob sie überhaupt sind, der Blick auf das Sein frei werde. Erst wenn in der Angst das Nichts erfahren wird, wird das bis dahin selbstverständlich hingegenommene Sein der Dinge zur Frage; „in der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist — und nicht Nichts“<sup>28</sup>.

Das „Sein“, von dem Heidegger redet, ist „nicht Gott und nicht ein Weltgrund“<sup>29</sup>. Aber es ist auch nicht das blasse „ist“ der Kopula. Es ist das, was das Seiende — vor der Möglichkeit des Nichts — offenbar werden, ins Licht treten läßt. So ist es „Lichtung“. In diese treten die Dinge ein, um offenbar zu werden, und tritt der Mensch ein, um die Dinge zu entdecken und zu sagen. Aber sie geschieht nicht um der Dinge und nicht um des Menschen, sondern um ihrer selbst willen. Das „Sein“ ist die aus eigener Vollmacht sich vollziehende Geschichte des Hellwerdens der Welt aus anfänglicher Verborgenheit heraus. Wie es in den Epochen seines geschichtlichen Ganges die Welt je anders eröffnet, schafft es Weltgeschichte. Dem Menschen aber ist die Sorge für das Erscheinen des Seienden im Lichte des Seins anvertraut; seine wesenhafte Aufgabe ist die „Achtsamkeit auf die Stimme des Seins“<sup>30</sup>; er ist der „Hirt des Seins“ und als solcher „mehr ... als der bloße Mensch“<sup>31</sup>.

So bricht in einem erregenden Geschehen inmitten der Existenzphilosophie in ihrer äußersten Zuspitzung metaphysisches Denken auf. Heidegger verwahrt sich freilich dagegen, daß sein „Andenken an das Sein“<sup>32</sup> mit der überlieferten Metaphysik gleichgesetzt werde; diese habe immer nur vom Seienden, und auch von Gott nur als vom höchsten Seienden, geredet, nicht aber vom „Sein“ im Sinne der „Lichtung“. Wenn es aber das Eigentümliche des metaphysischen Denkens ist, daß der Augpunkt nicht im Menschen und seiner endlichen Existenz genommen wird, sondern in dem, was über den Menschen hinausragt, dann ist auch Heideggers Seinsdenken metaphysisches Denken. Er sagt ausdrücklich: „das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt“<sup>33</sup>, und er betont, daß es ihm nicht

<sup>26</sup> Was ist Metaphysik?, S. 29, 31 u. 34.

<sup>27</sup> a. a. O. S. 46.

<sup>28</sup> a. a. O. S. 31.

<sup>29</sup> Über den Humanismus, 1949, S. 19.

<sup>30</sup> Was ist Metaphysik?, S. 42.

<sup>31</sup> Über den Humanismus, S. 19 u. 28.

<sup>32</sup> Was ist Metaphysik?, S. 9.

<sup>33</sup> Über den Humanismus, S. 31.

um eine Verwerfung, sondern um eine, freilich mit einem „Wandel des Wesens des Menschen“ verbundene „Verwandlung der Metaphysik“<sup>34</sup> gehe. Wichtig aber ist vor allem, daß die so verwandelte „Metaphysik“ nicht ungegründet bleibt, wie die Versuche einer Erneuerung traditioneller metaphysischer Gedanken; sie weist sich in einer ursprünglichen Erfahrung aus: in der Erfahrung der Angst.

Auch Jaspers bleibt nicht bei der bestürzenden Einsicht in die Unbegreiflichkeit der Dinge und die Rätselhaftigkeit des Menschen stehen; auch er vollzieht den Überschritt zur Metaphysik im Rückgang auf ursprüngliche Erfahrung. Das unmittelbare Wissen um die Freiheit, die das wesentliche Sein des Menschen ausmacht, deutet zugleich über den Menschen hinaus. Wer sich seiner Freiheit bewußt wird, erfährt ineins damit, daß er den Grund seines Selbstseins nicht aus eigener Macht gesetzt hat; seine Freiheit kommt ihm wie ein Geschenk entgegen. So wird der Mensch paradoxerweise gerade an dem Ort seiner äußersten Menschlichkeit, in der Freiheit, eines anderen, einer tieferen, gründenden Notwendigkeit, inne: der „Transzendenz“. „Philosophieren aus möglicher Existenz hat nicht Existenz zum letzten Ziel; es drängt über Existenz hinaus, diese in der Transzendenz wieder vergehen zu lassen.“ „Der ganz auf sich Stehende erfährt angesichts der Transzendenz am entschiedensten jene Notwendigkeit, die ihn ganz in die Hand seines Gottes legt“<sup>35</sup>. Auch hier also öffnet sich inmitten des Daseins des Menschen, von der existenzphilosophisch verstandenen Grunderfahrung der Freiheit her, ein Ausblick über das bloß endliche Dasein hinaus auf ein Absolutes. Und von da aus entfaltet sich dann ein reiches metaphysisches Philosophieren. Zwar erlaubt das verborgene Wesen der Transzendenz kein unmittelbar aussagendes Wort. Aber dem, der ihr begegnet, kann alles, „ob Natur oder Mensch, ob Sternenraum oder Geschichte“, zum Hinweis auf die Transzendenz, zur „Chiffre“ werden<sup>36</sup>.

Was bei Heidegger und Jaspers geschieht, ist für das lebendige Philosophieren der Gegenwart überhaupt charakteristisch. Wo das Denken sich radikal in seine Endlichkeit verschließt, wo es sich bis zum Scheitern auf den Menschen begrenzt, da und gerade da öffnet sich ein Weg zu metaphysischem Philosophieren. Das Bedeutsame an diesem Wege ist, daß er nicht zum Vergangenen und Überlebten zurückbiegt, sondern ein eigenständig Neues sucht. Er beginnt bei ursprünglichen Erfahrungen, in denen der Mensch über die Verschlossenheit seiner Existenz hinausgreift, von dem ergriffen, was ihn überragt. So findet das Denken eine neue Möglichkeit, inmitten seiner unabdingbaren Endlichkeit einen Blickpunkt außerhalb des Endlichen zu finden und im ursprünglichen Sinne wieder metaphysisches Denken zu werden.

Darin liegt nun auch die tiefere Bedeutung der Existenzphilosophie. Sie macht in einer bis dahin nicht erhörten Radikalität das Feld des Denkens von den vielerlei Vorurteilen frei, die ein ursprüngliches Philosophieren be-

<sup>34</sup> Was ist Metaphysik?, S. 9.

<sup>35</sup> Philosophie, Bd. I, S. 27; Bd. II, S. 200.

<sup>36</sup> a. a. O. Bd. III, S. 168.

hindern. Über diesem Bemühen gerät sie freilich ins Bodenlose, eben damit aber auch ins Offene. Der Philosophierende wird aufgeschlossen für das, was sich ihm — in der Angst oder im Wissen um seine Freiheit — ankündigen will. So erhält die Existenzphilosophie, auch und gerade in dem Zerstörerischen, das ihr innewohnt, für den rückschauenden Blick einen positiven Sinn, ja fast eine innere Notwendigkeit. Das anbrechende Neue muß durch den Engpaß hindurchgehen, in dem die Möglichkeit eines wesentlichen Philosophierens endgültig verloren zu sein scheint, um sich dann wieder in voller Unmittelbarkeit entfalten zu können.

### 3. Von der Möglichkeit der Metaphysik

Die Auslegung dessen, was den Grundzug des Philosophierens von Heidegger und Jaspers ausmacht, zeigt, daß die Möglichkeit der Metaphysik nicht so sehr auf einer bestimmten Weise des Denkens, als vielmehr auf ursprünglichen Erfahrungen beruht, wie sie dem Menschen etwa in der Angst oder im Erlebnis der Freiheit begegnen können. Gibt es derartige „metaphysische“ Erfahrungen, dann ist auch Metaphysik, und zwar nicht als vage Spekulation, sondern als gegründete philosophische Aussage, möglich. Die entscheidende Frage muß also in den Grund der Metaphysik hinabsteigen und den Boden untersuchen, aus dem sie erwächst; vor aller Entscheidung über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik muß die Möglichkeit einer metaphysischen Erfahrung geprüft werden<sup>37</sup>.

Der Rückverweis der Metaphysik auf metaphysische Erfahrung gilt nicht nur für den gegenwärtigen Augenblick; er war überall im Spiel, wo es ursprüngliches metaphysisches Denken gegeben hat. Das ließe sich leicht erhärten, wenn man solche Denker heranzöge, die sich ausdrücklich auf eine spezifisch metaphysische Erfahrung berufen: etwa Schelling, der die „intellektuale Anschauung“ als „die innerste und eigenste Erfahrung“ bezeichnet<sup>38</sup>, oder die Neuplatoniker mit ihrem Vermögen der Schau, oder die philosophischen Mystiker des Mittelalters. Von größerem Gewicht aber muß es sein, wenn Denker befragt werden, bei denen dergleichen nicht offen zutage tritt. Daher soll in der gebotenen Kürze und Vereinfachung das metaphysische Denken bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Descartes und Kant im Hinblick auf die ihm zugrunde liegende metaphysische Erfahrung untersucht werden.

Für Aristoteles ist die höchste Weise des Erkennens, die als „archè epistémés“ allem Begreifen der Wirklichkeit zugrunde liegt, der „noûs“, die Vernunft<sup>39</sup>. Er ist ein reines Vernehmen, das sich auf die „archai“, die ersten

<sup>37</sup> Über diesen Problemzusammenhang hat der Verfasser in verwandtem Sinne in zwei Aufsätzen gehandelt: „Wesen und Aufgabe der metaphysischen Erfahrung“, in: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, 1953, Vol. IV, S. 121 ff., und in: „Zum Problem der metaphysischen Erfahrung“, Zeitschrift für Philosophische Forschung, IX, 3.

<sup>38</sup> Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Werke, hrsg. von Schröter, Bd. I, 1927, S. 242.

<sup>39</sup> Anal. post. I, 88 b 36.

Gründe und Ursprünge des Wißbaren und damit zugleich des Seienden, richtet<sup>40</sup>. Als eine Weise des Vernehmens, die sich als „thingáein“, als Berühren, vollzieht<sup>41</sup>, ist der „noús“ Erfahrung, freilich nicht von der Art der sinnlichen Wahrnehmung. Sofern er weiter unter den Weisen, in denen die Wahrheit ergriffen wird, die grundlegende ist<sup>42</sup>, ist er ursprüngliche Erfahrung. Weil er schließlich als das Wissen um „die ersten Gründe und Ursprünge“ die „erste Philosophie“, die Metaphysik, ermöglicht<sup>43</sup>, ist er ursprüngliche metaphysische Erfahrung.

Ähnliches ließe sich bei Thomas von Aquino im Hinblick auf das „lumen naturale“ als eine unmittelbare „manifestatio veritatis“ zeigen<sup>44</sup>. Gewichtiger noch ist, daß Thomas selbst da, wo man es nicht ohne weiteres vermutet, nämlich in seinen rationalen Deduktionen, nur auf Grund metaphysischer Erfahrung zu Gewißheit und Evidenz gelangen kann. Wenn etwa seine Gottesbeweise, wie Kant einleuchtend zeigt, unhaltbar sind, und wenn man gleichwohl nicht annehmen will, Thomas sei ein so viel weniger scharfsinniger Denker als Kant, dann bleibt nur eins: daß er gewisse Voraussetzungen als selbstverständlich ansieht, die für Kant nicht mehr ohne weiteres evident sind.

Das läßt sich im einzelnen an den in der „Summa theologica“ geführten Beweisen zeigen, von denen der zweite, der „ex ratione causae efficientis“ schließt, als Beispiel dienen mag<sup>45</sup>. Thomas geht davon aus, daß es in der Sinnenwelt eine „Ordnung der wirkenden Ursachen“ gebe, dergemäß nichts die Ursache seiner selbst sein könne. Nun sei es aber unmöglich, „ins Unendliche“ zurückzugehen; denn wenn es keine erste Ursache gebe, dann gebe es auch keine Mittelursachen und schließlich auch nicht die letzte Wirkung. Also müsse man eine erste wirkende Ursache setzen, und sie sei es, die von allen als Gott bezeichnet werde.

Man sieht, daß hier eine doppelte Voraussetzung zugrunde liegt. Einmal wird alles Wirkliche im Hinblick auf sein Verursachtsein, also als Gewirktes, gesehen. Zum andern wird angenommen, die Verursachung könne nicht von ewig her sein, sondern müsse einen endlichen Anfang haben. Die für Thomas selbstverständliche Voraussetzung also, unter der er seinen Gottesbeweis für schlüssig halten kann, ist eine ursprüngliche Weltansicht: der Blick auf die Wirklichkeit als endliche und gewirkte, und das heißt: als geschaffene. Thomas vermag in seiner geschichtlichen Situation die Welt nicht anders als unter dem Aspekt der Geschöpflichkeit zu erfahren; die Dinge zeigen, als „Wirkungen ihrer Ursachen“, in ihrem Sein „eine gewisse Spur der Nachahmung Gottes“<sup>46</sup>. Diese Grunderfahrung der Welt aber weist sich aus sich selber heraus als metaphysische Erfahrung aus. Sie deutet über das unmittelbar Gegebene hinaus; denn sie läßt im Geschaffenen zugleich den Schaf-

<sup>40</sup> Nik. Eth. VI, 1141 a 7f.

<sup>42</sup> Nik. Eth. VI, 1141 a 3ff.

<sup>44</sup> S. Th. I, qu. 106, art. 1.

<sup>45</sup> a. a. O. qu. 2, art. 3.

<sup>46</sup> S. c. G. I, cap. 8.

<sup>41</sup> Met. XII, 1072 b 21.

<sup>43</sup> Met. I, 981 b 28f.

fenden, in der Schöpfung zugleich den Schöpfer erfahren, der doch „über alle Sinnendinge . . . hinausragt“<sup>47</sup>.

Eine noch zentralere Stelle nimmt die metaphysische Erfahrung im gesamten Denken des Descartes ein. Sie gibt jenem „fundamentum inconcussum“, auf dem Descartes die Metaphysik neu errichten zu können glaubt, seine Unerschütterlichkeit. In der Diskussion mit Mersenne erörtert er die Frage, ob das „ego cogito, ergo sum“ den Charakter eines Schlusses habe. Descartes antwortet, es handle sich nicht um einen „Syllogismus“, sondern um „etwas durch sich selbst, in einem einfachen Hinblicken des Geistes, Bekanntes“<sup>48</sup>. Daß dieser „simplex intuitus mentis“ im Sinne einer Erfahrung verstanden werden muß, geht aus einem Brief von 1648, der vermutlich an den Marquis de Newcastle gerichtet ist, mit aller Deutlichkeit hervor<sup>49</sup>. Die Selbstgewißheit, heißt es hier, sei „kein Werk des raisonnement“; „votre esprit la voit, la sent et la manie“. Im Sehen, Fühlen und Erspüren, also in den ursprünglichen Weisen des Erfahrens, kommt demnach Selbstgewißheit als „intuitive Erkenntnis“ zustande. Sie ist aber ihrem Wesen nach metaphysische Erfahrung. Das Ich, das in ihr erfahren wird, weist über sich hinaus. Als Endliches kann es sich selber nur begreifen, wenn es vorgängig schon um das Unendliche weiß, weil „in mir die Vorstellung des Unendlichen in gewisser Weise der des Endlichen, d. i. die Gottes der meiner selbst vorhergeht“<sup>50</sup>. Metaphysische Erfahrung der Endlichkeit des Ich vor dem Horizont des Unendlichen ist somit die eigentliche Wurzel der im Zusammenbruch des scholastischen Denkens neu entworfenen Metaphysik des Descartes.

Auch wenn Kant in einer noch größeren Gefährdung der Metaphysik den Versuch unternimmt, sie neu zu bauen, gelingt das nur im Rückgriff auf metaphysische Erfahrung. Zwar verwahrt er sich gegen die Annahme einer „intellektuellen Anschauung“<sup>51</sup>. Aber wie er der Metaphysik im Bereich des Handelns einen neuen Boden verschafft, betont er ausdrücklich, das Sittengesetz, „dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen“, trete uns als ein „Faktum“ entgegen, das „sich für sich selbst uns aufdringt“ und „sich uns . . . darbietet“<sup>52</sup>. Begrenzt man den Ausdruck „Erfahrung“ nicht, wie Kant will, auf das sinnlich Wahrnehmbare, sondern versteht alles, was von sich selber her dem Menschen entgegentritt, als Gegenstand einer „Erfahrung“ im weiteren Sinne, dann gehört zu ihr auch das unmittelbare Bewußtsein des Faktums des Sittengesetzes. Sie ist weiterhin metaphysische Erfahrung, sofern sie im Wissen um die Freiheit und um die „Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz“ ein Unbedingtes zu wissen gibt und uns damit „Aussichten ins Reich des Übersinnlichen . . . erlaubt“<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> a. a. O. cap. 12.

<sup>48</sup> Meditationes, Resp. II, Oeuvres, ed. Adam et Tannery, Vol. VII, S. 140.

<sup>49</sup> Oeuvres, Vol. V, S. 138.

<sup>50</sup> Meditationes, a. a. O. S. 45.

<sup>51</sup> Kritik der praktischen Vernunft, Originalausg., 1785, S. 56.

<sup>52</sup> a. a. O. S. 53 u. 56.

<sup>53</sup> a. a. O. S. 158 u. 266.

Die geschichtlichen Rückblicke sollten die These erhärten, daß die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik auf die Frage nach der Möglichkeit metaphysischer Erfahrung zurückverweist. So kommt es denn für das Problem einer „Metaphysik heute“ entscheidend darauf an, ob es so etwas wie metaphysische Erfahrung auch in der gegenwärtigen Situation geben kann.

Die Frage beantwortet sich fast von selber, wenn man die geistige Wirklichkeit unserer Zeit betrachtet. Da ist die radikale Wendung zur Metaphysik, wie sie auf dem Grunde der Erfahrung der Angst und der Freiheit vom Boden der Existenzphilosophie aus vor sich geht. Da sind die seltsamen Erfahrungen der Epiphanie der Tiefe, wie sie dem Menschen in den bildenden Künsten und in der Musik zuteil werden: im Zerbrechen des Gewohnten und Verfestigten ebenso wie im Erscheinen der ersten Umrisse einer neuen Gestalt<sup>54</sup>. Da ist das Horchen auf die Geheimnisse, wie es in der Dichtung immer wesentlicher wird. Da ist das Wiedererwachen eines unmittelbaren Wissens um die großen Mächte des Daseins: um die Liebe als die innige Begegnung zweier Menschen, in der mehr anwesend ist, als die beiden von sich aus dazutun; um das Schicksal, das sich nie und nimmer in die Summe der Taten der Menschen und der Zufälle der Natur aufrechnen läßt; um das Gewissen, das in der Unbedingtheit seines Anspruchs über den Menschen hinausweist. Da ist der Beginn einer neuen Ehrfurcht vor dem, was ist. Da ist das wieder lebendig gewordene Bewußtsein, vom Anspruch der Gottheit unmittelbar getroffen zu sein. Da sind die abgründigen Erfahrungen, die uns die Versenkung in das eigene Innere gewährt.

Das sind freilich Erfahrungen, die zwar zu metaphysischem Denken führen können, die aber nicht von sich aus und ohne weiteres Metaphysik hervorrufen. Das trifft dagegen auf diejenige Erfahrung zu, in der Sein und Seinsgrund, die wesenhaften Gegenstände der Metaphysik, als solche erfahren werden. Diese kommen jedoch nicht unmittelbar zu Gesicht, sondern nur durch das Seiende hindurch, das im Sein steht und im Seinsgrund gegründet ist. Metaphysische Erfahrung im strengen Sinne ist daher diejenige Erfahrung des Seienden, in der durch dieses hindurch Sein und Seinsgrund begegnen<sup>55</sup>.

Als Beispiel sei ein einfacher Vorgang herangezogen: die schlichte Betrachtung eines Dinges, in der es nicht darum geht, was dieses Ding ist, sondern lediglich darum, daß es ist. Aber je mehr dieses „ist“ bedacht wird, desto rätselhafter wird es. Damit steht der Betrachter jedoch bereits an der Schwelle metaphysischer Erfahrung. Was in seinem Sein rätselhaft erscheint, zeigt damit an, daß es auch nicht sein könnte; sein vordem selbstverständlich hingenommenes Sein wird fragwürdig. Umfassender und zugleich eindringlicher läßt sich das gleiche im Hinblick auf die Dinge überhaupt er-

<sup>54</sup> Vgl. die Schrift des Verfassers: Die Tiefe im Antlitz der Welt, Entwurf einer Metaphysik der Kunst, 1952.

<sup>55</sup> Das Folgende führt, zum Teil in wörtlicher Übernahme der Formulierungen, das weiter, was in den beiden in Anm. 37 genannten Aufsätzen angedeutet wurde.

fahren: wenn uns Augenblicke überfallen, in denen die Dinge versinken, die Welt durchscheinend wird und man sich geängstet fragt, ob denn diese und ob wir selber überhaupt sind. Der Blick auf das reine Sein der Dinge endet in der Begegnung mit der Möglichkeit des Nichts, die sich nicht als kühles Raisonnement des Verstandes, sondern als tiefe Erschütterung vollzieht. Sie ist die erste Stufe metaphysischer Erfahrung.

Doch diese Erfahrung der Fraglichkeit des Seienden macht als solche noch keine begründeten Aussagen über Sein und Seinsgrund, so wie sie im Seienden anwesend sind, möglich. Sie stellt auch nicht das Ganze möglicher metaphysischer Erfahrung dar. Was zunächst die Frage nach dem Sein angeht, so zeigt sich dem, der vom Betrachten jenes Dinges nicht abläßt, daß es, indem es fraglich wird, nicht schlechthin zunichte wird, sondern im Sein beharrt. Es tritt das Seltsame ein, daß das Ding, bedroht von der umfassenden Möglichkeit des Nichtseins, sich doch auch weiterhin als seiend zeigt, ja sein Sein kommt, eben vor dem Horizont der möglichen Nichtigkeit, in einer betonten Weise zum Vorschein. Auch das ist eine unmittelbare Erfahrung, und sie läßt sich wiederum eindringlich am Seienden im Ganzen machen. Wo ich der Hinfälligkeit alles Seienden innewerde, entdecke ich zugleich, daß sich doch immer etwas, und sei es auch nur das eigene Dasein, im Sein hält. Ich erfahre, daß nicht schlechthin nichts ist; es geht mir das „ist“ im Seienden auf. Sein also begegnet ursprünglich als Sich-halten des Seienden über dem offenen Abgrund des möglichen Nichtseins. Von dieser zweiten Stufe metaphysischer Erfahrung her werden, im daran anknüpfenden Bedenken, metaphysische Aussagen über das Sein möglich.

Mit dem Verweis auf das Sein ist in der metaphysischen Erfahrung des Dinges unmittelbar eine Hindeutung auf den Seinsgrund verbunden. Wenn ein Ding so erscheint, daß es in der Möglichkeit des umfassenden Nichtseins steht, wird an ihm zunächst nichts als Hinfälligkeit, eine Art von „metaphysischer Schwäche“, offenbar: daß es die Kraft, sich im Sein zu halten, nicht in sich selber trägt. Wenn sich aber dann zeigt, daß es trotzdem ist, wird deutlich: es hat die Ermöglichung seines Seins nicht aus sich selber, sondern von einem andern her, auf das es in seiner hinfälligen Dauer verweist. Auch das kann eindringlicher im Blick auf das Seiende im Ganzen erfahren werden. Im Hinschwinden der Welt und des Selbst, das doch nicht zur völligen Vernichtung führt, begegnet ein Gründendes; und auch das wird nicht erschlossen, sondern erfahren. Aus dem Sein der Dinge, das sich über dem Nichtsein hält, kommt dem Vernehmenden der tragende Grund mächtig entgegen. Diese dritte Stufe metaphysischer Erfahrung ist es, die metaphysische Aussagen über den Seinsgrund möglich macht<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Dieser entscheidende Angelpunkt einer Metaphysik bedarf, um die Erfahrung des Seinsgrundes als echte metaphysische Erfahrung zu sichern und zugleich gegen die religiöse und die mystische Erfahrung abzugrenzen, einer eindringlicheren Auslegung, als sie im Rahmen dieses Aufsatzes möglich ist. Der Verfasser beabsichtigt, diese in einer demnächst im Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, erscheinenden Schrift: „Grundlegung einer Philosophischen Theologie“, zu geben.

Wenn die Metaphysik in der metaphysischen Erfahrung gründet, kann sie ihren Grund nicht verlassen, ohne sich selbst aufzugeben. Sie ist daher ständig darauf angewiesen, sich an ihm zu bewähren. So erhält sie auch von der ihr zugehörigen Erfahrung her ihre Bewahrheitung. Damit tut sich hinter der Frage nach der Wahrheit der Metaphysik die Frage nach der Wahrheit der metaphysischen Erfahrung auf.

Wie alle Erfahrung, so bewahrheitet sich auch die metaphysische Erfahrung nicht durch den Verweis auf anderes, sondern von sich selber her. Sie ist ein Erstes und Unableitbares, sofern in ihr die Sache selber präsent wird. Man kann daher mit der Frage nach der Wahrheit nicht hinter die metaphysische Erfahrung zurückgehen. Sie trägt ihre Evidenz in sich selbst.

Wahr ist eine Erfahrung insofern, als in ihr etwas Wirkliches begegnet. Nun gehört zum Begriff des Wirklichen ein Doppeltes: einmal, daß es auf den Erfahrenden einwirkt, und zum andern, daß es sich darin als von sich selber her wirksam erweist. Beide Momente treffen auf das zu, was in der metaphysischen Erfahrung präsent wird. Sein und Seinsgrund werden nicht frei entworfen, sondern als von sich selber her auf den Erfahrenden zukommend entgegengenommen. Dementsprechend wird auch die metaphysische Erfahrung nicht als spontanes Tun, sondern als Überwältigtwerden und Ergriffenwerden erlebt. Dies Moment gehört ihr wesensmäßig zu, unbeschadet dessen, daß ihr Vollzug einer bestimmten Existenzhaltung bedarf: der Muße, die dem Wesenhaften Zeit läßt, im Seienden zu erscheinen, und des Aufschwungs, in dem die Befangenheit in das bloße Seiende überschwungen und die Ebene der Bereitschaft für das Erschauen der Tiefe erschwungen werden. Verzichtet man also darauf, in einer der Sache unangemessenen Weise den Begriff des Wirklichen auf das raumzeitlich Erscheinende und sinnlich Wahrnehmbare einzuengen, anerkennt man vielmehr, daß es verschiedene Ebenen des Wirklichen und dementsprechend auch verschiedene Weisen der Erfahrung von Wirklichkeit gibt, dann muß auch das metaphysisch Erfahrene als Wirklichkeit zugestanden werden.

Wenn die metaphysische Erfahrung ihre Evidenz in sich selber trägt, dann heißt das auch: sie bewahrheitet sich zunächst nur für den Erfahrenden selbst. Gleichwohl löst sie sich nicht in bloße Subjektivität auf. Einmal gibt die Wirklichkeit der Sache, und um so mehr, je inniger sie angeschaut wird, auch dem Denken über die Sache die Direktiven. Das wird dann am deutlichsten, wenn der besonnene metaphysische Denker, wie es seine Verantwortlichkeit erheischt, den immer wiederholten Versuch macht, sich seine Erfahrung in Frage zu stellen; dabei zeigt sich ihm, daß er sie nicht willentlich beiseite schaffen oder verändern kann, und daß sie so im Kern für die anrennende Skepsis unangreifbar bleibt. Zum andern kann man die metaphysische Erfahrung auch darum nicht als bloß subjektiv verwerfen, weil es möglich ist, im philosophischen Dialog dem Partner den Blick für die Ebene von Sein und Seinsgrund zu öffnen, und zwar nicht durch Überredung, sondern so, daß man der Sache selber den Raum schafft, in dem sie aufleuchten kann. In kri-

tischer Nachprüfung und im Gespräch kann sich also die metaphysische Erfahrung wachsend ihrer Wahrheit vergewissern.

Aus der metaphysischen Erfahrung entspringt die Metaphysik, ja sie ist nichts anderes als deren denkerische Entfaltung. Seinen Anstoß erhält der metaphysische Entwurf aus der Erfahrung der Fraglichkeit des Seienden. Den Gehalt seiner Aussagen gewinnt er aus der Erfahrung von Sein und Seinsgrund, wie sie im Anblick des Seienden möglich wird. Er muß also in der unmittelbaren oder durch die wissenschaftliche Erkenntnis vermittelten Welt- und Selbsterfahrung einsetzen, um diese freilich dann in das Medium der metaphysischen Erfahrung aufzunehmen.

Die Erfahrung des Seins kann Ausgangspunkt einer Metaphysik als Ontologie werden, nicht im formalen Sinne einer Kategorienlehre, sondern so, daß sie das Sein als Sichhalten über dem Nichts bedenkt. In dieser metaphysischen Sicht wird es nicht als tote Substanz, sondern als zeitlicher Prozeß, als Vor-gehen ins Dasein gedacht. Wird es weiter in den verschiedenen Hinsichten beachtet, in denen es vor dem Horizont des möglichen Nichtseins erscheint, dann wird es zum Thema regionaler Ontologien, etwa als Vor-gehen des Lebens, das sich gegen das ständige Sterben erhält, oder als Vor-gehen des Geistes, der sich in seinen immerwährenden Übergängen bewahrt. So führt die metaphysische Erfahrung, einsetzend in den einzelnen Bereichen des konkret gewordenen Seins, zur Metaphysik der Natur, des Lebens, des Geistes, der Geschichte, der Kunst usw.

Aus der Erfahrung des Seinsgrundes kann schließlich als oberste Disziplin der Metaphysik eine metaphysische Theologie erwachsen. Ihr muß es darum gehen, in all dem vielfältigen Vor-gehen das Vor-gehende selber zu ergreifen. Wo sie, im Gefolge ehrwürdiger Überlieferung, vom Göttlichen redet, wird sie dieses, sofern es in dem über dem Nichts sich haltenden Seienden waltet, als Ursprung, Urgrund und Abgrund, zugleich aber, sofern es im sich-wissenden menschlichen Geiste anwesend ist, als Rückkehr in sich selber begreifen. Dies alles in einer Begrifflichkeit, die sich ebenso sehr der unendlichen Ferne zu ihrem Gegenstand bewußt ist, wie sie den Versuch wagt, in endlichen Worten — bejahend und verneinend zugleich — das Absolute zu sagen.

Stellt man am Ende noch einmal die Frage, wie es mit der „Metaphysik heute“ steht, so wird man sagen können: sie ist nicht endgültig verloren, denn noch stehen uns neue Möglichkeiten metaphysischer Erfahrung bevor. Wohin sie uns geleiten werden, wissen wir nicht. Aber wenn es uns gelänge, daß wir wieder, erspürend und erschauend, einer tieferen Wirklichkeit ansichtig würden, wenn uns in aller Verzweiflung des gegenwärtigen Daseins ein Haltendes begegnete, wenn wir in aller Erschütterung über die Abgründigkeit unserer Existenz wieder darauf aufmerksam würden, daß uns der Grund alles Seins nahe ist, dann käme vielleicht auch die Metaphysik wieder zu neuer Gegenwart.