



# Ende der Metaphysik?

Von MAX MÜLLER (München)

– Für Martin Heidegger zum 75. Geburtstag am 26. 9. 1964 –

9480

- I. Sinn und Unsinn der Rede vom „Ende der Metaphysik“
- II. Kant und das erste Ende der bisherigen Metaphysik
- III. Die nachkantischen „Auferstehungen“ und „Verwindungen“ der Metaphysik
- IV. Seinsdenken, Participationsphilosophie und metaphysisches Denken
- V. Die Zukunft der Metaphysik

## I.

Die Überschrift dieser Abhandlung<sup>1</sup>, „Ende der Metaphysik“, meint eine Frage, die Frage nämlich, ob es mit der Metaphysik „zu Ende sei“ und warum ein solches Ende behauptet werde; kurz, es wird gefragt, wie es mit der Metaphysik eigentlich heute geschichtlich stehe. Dabei kann der Ausdruck „Ende“ zweierlei bedeuten. Er kann meinen, es „sei mit ihr aus“, weil der Fortschritt unserer Zeit sie überwunden habe und in der Überwindung, im Fortschritt über sie hinaus, sie zugleich als falsch, als ein Fehlweg erwiesen worden sei; Ende der Metaphysik kann also bedeuten, sie sei beendet, d. h. entlarvt, erledigt, überwunden. Es kann aber auch gemeint sein, sie sei am Ende, d. h. vollendet, ins Ende, ins Ziel hineingelangt, sie habe von daher uns nichts mehr Neues, das gerade uns als Heutige direkt jetzt angehe und noch eine Aufgabe bedeute, zu sagen. Gehen wir zunächst auf die erste Bedeutung ein: Metaphysik als entlarvter Irrweg. In der Philosophie des Neukantianismus (und bis zu den Kantstudien von Heinz Heimsoeth und der Kantdeutung Martin Heideggers hin) galt Kant als dieser erste Entlarver und damit der „Zertrümmerer“ der Metaphysik schlechthin. Dagegen stand von Anfang an, daß gerade Kant die Metaphysik als „Naturanlage des Menschen“ bezeichnet hat, so daß man nach ihm sagen könnte: „homo est animal metaphysicum“, d. h. der Mensch ist jenes Lebendige,

<sup>1</sup> Diese Abhandlung stellt den Vorabdruck des fünften Kapitels des II. Teiles aus der dritten, in diesem Herbst erscheinenden Auflage meines Buches „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ (3. wesentlich erweiterte und verbesserte Auflage, Heidelberg 1964) dar. Ihre Gedanken wurden erstmals vorgetragen im Frühjahr 1963 anlässlich einer Festakademie der Benediktinerabtei St. Ottilien (Oberbayern); dann wurden sie mitgeteilt in Vorträgen am 21. 6. 1963 an der Universität Münster und am 12. 3. 1964 an der Katholischen Akademie München. Die endgültige Gestalt diente zwei Gastvorlesungen an der Universität Wien am 17. und 18. 6. 1964 zur Grundlage.

das, wenn es existiert, immer auch „metaphysisch“ existiert, d. h. notwendig immer auch Metaphysik vollzieht. Eine Naturanlage *kann* niemals falsch sein; sie *ist*, und insofern sie ist, ist sie „wahr“. Von unserer ersten *negativen* Bedeutung des Endes her als „Erledigung“, „Verwindung“ ist dann zu sagen: Metaphysik als Naturanlage des Menschen kann als diese gar nicht verfehlt und falsch sein, gar nicht überwunden werden. Und ferner könnte man dann ebenfalls von hier aus zu unserem zweiten *positiven* Begriff des Endes als Vollendung sagen: eine Naturanlage des Menschen kann, sofern der Mensch das „ens imperfectum“ schlechthin ist, auch nicht und niemals vollendet sein, kann niemals ins Ziel gekommen sein, weil der Mensch als Träger dieser Natur *immer* unterwegs und niemals am Ziel ist. Aber machen wir hier einen kurzen Augenblick halt und fragen, ob dies nicht doch eine sophistische Argumentation sei! Ein jedes Endliche als ein „ens finitum“ und als ein „ens contingens“ ist zwar unvollkommen und in dieser seiner endlichen Unvollkommenheit unaufhebbar innebleibend; aber innerhalb dieser Endlichkeit als Unvollkommenheit kann es doch sehr wohl eine spezifische Vollendung geben, nämlich die vollkommene Entwicklung einer endlichen Anlage zu dem hin, zu dem sie angelegt ist. Endlichkeit und spezifische Vollendung müssen keine Gegensätze sein. Wenn wir daher sagen, die Metaphysik als Naturanlage des Menschen ist, wie alle seine Anlagen, ein Zeichen seiner Endlichkeit (Gott treibt nämlich bestimmt keine Metaphysik), so ist damit also nicht gesagt, diese metaphysische Anlage könne als endliche Anlage nicht vollkommen ausgebildet werden und von daher auch nicht an ihr „Ende“ und d. h. hier: in ihr Ziel kommen. Wenn das Ende der Metaphysik als Vollendung hier dennoch in seiner Möglichkeit und Wirklichkeit bestritten werden soll, dann muß zu dieser Bestreitung ein anderer Gesichtspunkt ergänzend herangezogen werden: die Endlichkeit des Menschen ist, und daran müssen wir festhalten, zugleich immer Geschichtlichkeit. Auch seine „Natur“ (und innerhalb ihrer *jede* „Naturanlage“) ist insofern Geschichte, als sie nur Chance für die freie Selbstvermittlung darstellt zu dem hin, was der Mensch sein kann, was er sein soll. Die „Naturanlagen“ so als ständige Chancen, die der freien Selbstbestimmung vorliegen, genommen, sind gleichsam nur das „Material“ der Freiheit, welche Freiheit in ihrer jeweiligen Konkretisierung erst und allein das „*menschliche*“ Leben des Menschen darstellt. Anlagen des Menschen sind daher immer jeweils ein mögliches, in Freiheit erst zu setzendes oder zu unterlassendes „Verhältnis-zu“; seit Husserl nennen wir den Inbegriff und die Einheit dieser „Verhältnisse-zu“ die „Intentionalität“. Hätte dieses „Verhältnis-zu“ seine vollendete, endgültige Form, d. h. seine Endgestalt erreicht, so gäbe es im Hinblick auf dieses Verhältnis keine eigentliche Tat der Freiheit mehr, die dieses Verhältnis auch weiterhin verwirklichen müßte. Freiheit könnte dann höchstens noch bedeuten, die entfaltete, voll realisierte Anlage schützen, sie im Dasein erhalten. Nun glauben wir aber zu wissen: Leben, das sich nur noch im Schutz, in der Bewahrung, in der Daseinserhaltung, in der bloßen Konservativität bewegt, ein solches Leben ist bereits Verfall. Nietzsche hat diese Grundtatsache scharf ins Licht gestellt und mit dem Wesen des Lebens als „Willens zur Macht“, welcher Wille zur Macht zugleich Wille zur Übermacht sei, begründet. Wir

würden diese anscheinend unwiderlegbare Tatsache, daß Leben nicht nur Bewahrung und als Freiheit nicht nur Entscheidung zur Bewahrung sein kann, nicht aus der Struktur des Willens zur Macht als Willens zur Übermacht herleiten, sondern aus der Struktur der endlichen Freiheit als geschichtlicher Freiheit; und von daher würden wir begründend dann sagen: ein Vollendungszustand wäre immer ein Ende der Geschichte und damit der geschichtlichen Freiheit als solcher; damit Ende zwar nicht der Freiheit überhaupt, aber doch ihrer als der Grundform des geschichtlichen Lebens. Geschichtliches Leben ist aber die Gestalt der uns eigenen Wirklichkeit. Ein Vollendungszustand als Ziel oder Sinn überhaupt menschlichen Lebens ist unvorstellbar, weil er eben unsere eigene Aufhebung darstellen würde. „Vollendungszustand“ ist denkbar und für uns nur möglich als eine Verwandlung unseres „hiesigen“, d. h. geschichtlichen Daseins in der Transponierung in eine ganz andere Welt als die geschichtliche Welt, nämlich als Transponierung dieser Welt in die im Glauben ergriffene geschichtslose „neue Welt“, in die „neue Erde“. Säkularisiert gibt es diese ursprünglich allein dem Glauben echt zugehörigen Vorstellungen der Vollendungszustände immer wieder, sei es in den imaginativ-gnostischen, sei es in den abstraktiv-spekulativen Eschatologien oder Apokalyptiken abendländischer Geistesgeschichte, so z. B. als der Endzustand des absoluten Wissens bei Hegel oder als der Endzustand des absoluten Glücks der klassenlosen Gesellschaft bei Marx oder als die vollkommene Einheit menschlicher Sozietät, die am Punkte Omega als Stätte des vollkommenen Bewußtseins und der vollkommenen Bewußtseinseinigung schlechthin angelangt ist, bei Teilhard de Chardin. Als echtes Leben ist all das nicht nur unvorstellbar, sondern darüber hinaus auch dann unwünschbar, wenn es sich gleichsam in derselben Ebene vollzieht, in der wir unser Leben als menschlich-kontingentes geschichtliches Leben leben. Ist Geschichtlichkeit ein Grundkonstituens der Menschlichkeit, was hier einmal vorausgesetzt sei, so ist ein solcher Vollendungszustand, als einfach aus ihr hervorgehend und von ihr mit eigener Kraft erreichbar, ihr selbst widersprechend. Die „Verklärung“ dagegen, die uns die religiöse, auf göttlicher Offenbarung und nicht auf gnostischer Imagination oder intellektueller Spekulation beruhende Eschatologie verspricht, ist nicht einfach Vollendung als volle Aktualisierung eigener Vermögen durch den Menschen selbst, sondern Verwandlung all unseres Seins aus der Kraft und Gnade Gottes heraus. Man kann also die progressivistischen Vollendungsutopien im Grunde genommen von unserem Leben als einem geschichtlichen Leben her weder als notwendig begreifen noch überhaupt verstehen, noch auch nur wollen. Denn unser geschichtliches Leben lebt, so es echt lebt, vom Ende als Ende und nicht vom Ende als der Vollendung her. Das echte, unwiederholbare, unwiderrufbare Ende: das ist aber der Tod. Der Tod allein verbürgt die Einmaligkeit und Ganzheit unseres geschichtlichen Lebens. In dieser ganzen Einmaligkeit garantiert er allein die Zeitlichkeit des Tun-müssens als Jetzt-tun-müssens und damit die eigentliche Schärfe des Daseins, jenen „Ernst“ des Lebens, ohne welchen es kein Glück gibt.

Was ergab sich nun aus dieser Überlegung über „Vollendung“ und „Vollendungszustand“ für unser Thema eines behaupteten oder behauptbaren Endes

der Metaphysik? Es ergab sich, daß die Rede vom Ende der Metaphysik gar nicht auf die Metaphysik als eine Naturanlage oder wie wir jetzt besser sagen, als ein geschichtliches Grundverhältnis, eine Fundamentalintentionalität des Menschen, die ihn als Menschen konstituiert, gehen kann. Auf was geht dann aber die Rede vom Ende der Metaphysik, wo sie wirklich ernst genommen werden kann?

## II.

Zum erstenmal im Abendlande ist der Tatbestand des „Endes der Metaphysik“ ausdrücklich von Kant ins Auge gefaßt worden. Bei Kant geht die Erörterung eines Endes der Metaphysik aber eindeutig auf die Metaphysik als *Wissenschaft*, auf die Metaphysik als ein bestimmtes (eben wissenschaftliches) Werk, das neben anderen Werken aus dieser „Naturanlage“ oder „geschichtlichen Grundkraft“ entsprungen, entstanden ist und immer noch entsteht. Immanuel Kant erklärt die bisherige Leistung der Metaphysik als einer Wissenschaft, die als diese Leistung aus der „Naturanlage Metaphysik“ entsprungen ist, als solche bisherige geschichtliche wissenschaftliche Leistung für verfehlt. Hier scheint mir auch ein gewisses grundsätzliches Mißverständnis Heideggers in seinem ersten Kantbuch „Kant und das Problem der Metaphysik“ vorzuliegen. Die These dieses ersten Heideggerschen Kantbuches kann in simplifikatorischer Verkürzung etwa so dargestellt werden: Heidegger behauptet, Kant versucht eine neue Grundlegung der Metaphysik. Es geht ihm, Kant, dabei um eine wirkliche Grundlegung, nicht bloß um eine Entlarvung und Zerstörung; aber diese Grundlegung bei Kant geht nach Heidegger nicht radikal genug vor sich, denn (nach Heidegger) versäumt Kant, diese Grundlegung der Metaphysik zu unterbauen durch eine neue Fundamentalontologie, indem er beim bisherigen Ansatz der Subjektivität des Subjektes verblieb, statt die Struktur des seinsverstehenden Daseins neu als Aufgabe zu sehen und in Angriff zu nehmen. Infolgedessen kann wegen des Mangels an Radikalität, in welchem Mangel die alten Begriffe von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft einfach übernommen werden, die Grundlegung Kants ihr Ziel nicht erreichen. Heidegger aber holt (seiner eigenen Meinung nach) dieses kantische Versäumnis nach. Darum will sein erstes Kantbuch auch eine geschichtliche Einleitung zu „Sein und Zeit“ darstellen. *Dagegen* ist nun aber zu sagen: Kant befaßt sich nur mit der Frage der Grundlegung der Metaphysik als *Wissenschaft*; er will gar nicht die „Metaphysizität“ des Menschen selber wieder in den Griff bekommen, sie erklären oder verstehen, sie verstehend „grundlegen“. Bei der *vor ihm* unterlassenen und erst durch ihn durchgeführten Grundlegung der Metaphysik als *Wissenschaft* müssen von ihm dann die Prinzipien aller in den Wissenschaften vorkommenden Urteile aufgesucht werden; also die Prinzipien der analytischen Urteile, der synthetischen Urteile aposteriori und der synthetischen Urteile apriori. Die Urteilsbildung setzt im Menschen jeweils immer drei Vermögen voraus: 1. die Sinnlichkeit, die empfängt, rezipiert; 2. die Einbildungskraft, die vorstellt, präsentiert; und 3. den Verstand, der ordnet, koordiniert. Die Koordination des Verstandes ist die Zusammenordnung des in der Einbildungskraft präsenten sinnlichen Materials durch dessen Hinbeziehung auf die Einheit möglicher Gegenstände überhaupt; d. h. Verstand ist im Grunde nichts anderes als der apriorische Bezug des Menschen auf Objekte in ihrer Einheit überhaupt und schlechthin. Verstand ist der dauernde Vorgriff auf objektive Einheit. Sinnlichkeit aber wird aufgefaßt als „Rezeption“; die „Rezeption“ geschieht als „Affektion“, und die „Affektion“ ist Material und Medium *wirklicher* Erscheinung von Gegenständen. Die Einbildungskraft und die Urteilskraft bewirken beide die Konstitution der Erscheinungen und des Erscheinungszusammenhangs durch Aufeinanderbeziehung von Verstand und Sinnlichkeit, von apriorischer Gegenstandsform und Gegenstandsordnung einerseits mit dem diese erfüllenden aposteriorischen Material. Wie kann eine Verbindung dieser Elemente zur Einheit der Erscheinung und zum Erfahrungsurteil über die Einheit und den Zusammenhang der Erscheinungen in einer durchgängigen Erfahrung gerechtfertigt werden? Das allein ist die berühmte „*Quaestio juris*“, und im Verfolg hiervon stellt sich die weitere Frage: gibt es

Prinzipien, die Urteile rechtfertigen können, die *nicht* aus dem Zusammenspiel dieser drei Kräfte hervorgehen? Das kantische Resultat im Bezug auf die Metaphysik ist ja allgemein bekannt; es lautet: es gibt *keine* Prinzipien, die Urteile rechtfertigen können, die über diesen Erscheinungszusammenhang und das diesen Erscheinungszusammenhang konstituierende Zusammenspiel der drei genannten Grundkräfte hinausgehen. Ein solcher Hinausgang erfolgt aber in den metaphysischen Urteilen der bisherigen Metaphysik. Diese Metaphysik ist also aus den Prinzipien, in denen sich die erscheinende Wahrheit, d. h. die Richtigkeit der Erscheinungen im Zusammenhang, bestimmt, *nicht* rechtfertigbar; damit ist sie nach *diesem* Begriff der Wissenschaft *keine* Wissenschaft. Wenn wir so die kantische Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft betrachten, dann sehen wir, daß eine Fundamentalontologie bei dieser Fragestellung völlig unnötig ist. Sicher, die Frage aller Fragen ist auch für Kant die: was ist der Mensch? Was sind wir selber? Diese Grundfrage ist aber keine *wissenschaftliche* Grundfrage; denn zu ihrer Beantwortung genügen die Prinzipien des Zusammenspiels von Verstand, Einbildungskraft und Sinnlichkeit in *keiner* Weise. Es wäre aber eine Fundamentalontologie nötig, um zu erklären, wie die Metaphysik als Naturanlage möglich ist, d. h. wie der Mensch durch metaphysisches Auslangen über jenes geschilderte Zusammenspiel hinaus konstituiert ist. Für die Frage der Rechtfertigung der Wissenschaft aber kann diese Frage nach der Letztkonstitution des Menschen, die die Fundamentalontologie (als welche Heidegger die Klärung jenes Seienden, das Seinsverständnis hat, des Menschen, durch die Klärung des Grundes der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt bezeichnet) als solche sich vorlegt, entfallen.

An diesem Punkte unserer Überlegungen müssen wir nun aber endlich sagen, was denn Metaphysik, über deren verkündetes Ende wir hier schon so viel gehandelt haben, für uns und an sich eigentlich sei. Wir wollen eine kurze Definition versuchen: Unter Metaphysik (dabei sei es nun ganz dahingestellt, ob sie als „Naturanlage“ oder auch als „Wissenschaft“ genommen werde) verstehen wir den Vollzug einer *dreifachen* „Transzendenz“ des Menschen. Die erste von diesen drei Transzendenzen ist jene Transzendenz, die das Seiende als Seiendes frei gibt, es es selbst sein läßt, also es in seiner Selbstheit walten läßt. Hier geschieht Transzendenz („Überstieg“ nach der Verdeutschung Heideggers) als Gang hinaus über die bloße Erscheinung, über das Seiende, sofern es nur als *Gegenstand* uns begegnet, hinaus über seine bloße Objektivität, über das sich gebende „Gegenüber“, das in dieser Gegenständlichkeit ergriffen, bestimmt und eindeutig festgelegt werden kann. Das Seiende wird in dieser Transzendenz also nicht in bezug auf uns, die sinnlich wechselnden, unbeständigen Wesen hin betrachtet, aber auch nicht in bezug auf ein gleichbleibendes, aber endliches Bewußtsein; sondern es wird als „es selbst“ betrachtet, also losgelöst von *jedem* Bezug zu uns, den Betrachtenden. Wie ist aber eine solche Selbstheit des Seienden, die es erst ganz voll als Seiendes legitimiert, und nicht nur als Gegenstand in seiner Gegenständigkeit vor uns auftauchen läßt, wodurch ist eine solche Selbstheit ermöglicht? Woraufhin wird das Seiende betrachtet, wenn es nicht in seinem Bezug zu den es Betrachtenden relevant, bedeutsam, wird? Selbstheit ist ermöglicht durch die Welt; wenn das Seiende als Seiendes betrachtet wird, dann ist es nicht ein Bestandsstück meiner *Umwelt*, sondern dann wird es betrachtet in seiner Stellung in der Welt überhaupt, in der nicht nur *es* steht, sondern auch *ich* meinen Standort habe. In der zweiten Transzendenz als Voraussetzung jener ersten ist also der „Bereich“, die Umwelthaftigkeit, der subjektive Horizont (aber auch jede Region, jede Spezialität eines speziellen Gebietes), schon überschritten, tran-

szendiert auf die Welt hin. Wie ist aber „Welt“ möglich, was ist das Prinzip ihrer Einheit, wenn nicht wir es sind? Und hier zeigt sich, was bei der zweiten Transzendenz schon offenbar geworden war: das Prinzip der Einheit der Welt bin also nicht ich; das ist überhaupt nicht irgendein Seiendes, um das herum sich die Welt als sein Horizont gleichsam im Radius seiner Reichweite, seiner Intentionalität also und der ihr korrespondierenden Erscheinungsmöglichkeit, schlägt; sondern die Welt ist geeint durch die Einheit des Seins, das, wenn Welt „ist“, in irgendeiner Weise in ihr „da“ sein muß; oder Welt ist, wie wir mit Heidegger sagen können, „Aufgang des Seins selbst“. Die dreifache Transzendenz transzendiert in der Tat der größten Einigung überhaupt, welche zugleich die Befreiung des Menschen aus bloßer Umwelthaftigkeit (und des Seienden aus allen subjektiven Bezügen) zu seiner Selbstheit ist, zugleich also a) vom Gegenstand zum Seienden, b) von der Umwelt zur Welt und c) von der Welt zum Sein als Grund der Welt; und sie ist in diesen eine *einzig*e, dreifach geschichtete Transzendenz. Diese dreifache Transzendenz zeichnet den Menschen unter allen anderen Seienden gerade als Menschen aus. Wenn diese dreifache Transzendenz, Metaphysik als Naturanlage oder geschichtliche Grundintentionalität des Menschen, also am Ende wäre, dann also wäre, wie schon früher gesagt, der Mensch am Ende. Und dies wiederum in doppeltem Sinne: wenn die dreifache Transzendenz scheitern würde, dann wäre der Mensch als Mensch gescheitert, dann wäre er ein mißglückter Versuch der Entwicklung, ein Experiment, das nicht zum Gelingen gekommen ist. Wenn aber die dreifache Transzendenz endgültig ins Ziel käme, dann wäre die Geschichte des Menschen zu Ende und der Mensch kein geschichtliches Wesen mehr und also nicht mehr im bisherigen Sinne „Mensch“. So kann die dreifache Transzendenz in keiner Hinsicht zu Ende sein, weder im negativen noch im positiven Verstande, so lange wir sind; aber die ganz andere Frage, ob diese dreifache Transzendenz eine Wissenschaft begründet, die wir Metaphysik nennen, sie ist mit dem Aufweis oder Behaupten der Tatsache der unbeendeten und unbeendbaren dreifachen Transzendenz noch in gar keiner Weise beantwortet.

Fassen wir das Bisherige also kurz zusammen: wir erläuterten zunächst, was die Rede vom Ende der Metaphysik bedeuten und was sie nicht bedeuten kann. Dann gingen wir über zum ersten Verkünder ihres Endes, zu Kant. Was bedeutet die Verkündigung ihres Endes bei Kant? Wir sahen: 1. Kant dachte nie daran, Metaphysik als Naturanlage oder, wie wir, anders als er, von unserem heutigen Standpunkt aus, es ausdrücken würden, Metaphysik als geschichtliches Grundkonstituens des Menschen, als einen Grundzug seiner Menschlichkeit also, zu leugnen, oder sie als ein fehlgehendes, hybrides Gemächte des Menschen, als eine Verirrung seiner gleichsam, hinzustellen. 2. Kant geht es einzig und allein um die Metaphysik als Wissenschaft, weil die Metaphysizität des Menschen problemlos vorausgesetzt bleibt. Und hier konstatiert er, daß die bisherige Metaphysik den Kriterien, die er, Kant, für eine Möglichkeit einer Wissenschaftlichkeit überhaupt, orientiert an Mathematik und Naturwissenschaft seiner Zeit, aufstellt, *nicht* entspricht. So fragt er, Kant, nach der Gestalt einer besseren, einer zukünftigen Metaphysik. Das Ende, das er verkündet, ist nur das Ende einer bestimmten geschichtlichen Gestalt der Metaphysik als Wissenschaft, einer Metaphysikgestalt, die wir in den folgenden Ausführungen die „klassische Metaphysik“ nennen wollen. Gleich zu Beginn der „Kritik der reinen Vernunft“ verkündet Kant mit dem großen Pathos der berühmten Hekubaszene aus Ovid dieses Ende; dieses Ende ist zunächst *nicht seine* These,

sondern ist ein von seiner Zeit und ihrer öffentlichen Meinung angenommenes und hingegenommenes Ende. Das, was Metaphysik nach der Meinung der Zeit in Mißkredit bringt und scheitern läßt, ist die Vielheit der sich widersprechenden Systeme, die sich nicht zu einer echten Einheit integrieren lassen. Grund dieser sich widersprechenden Vielheit der metaphysischen Urteile ist aber für Kant gerade der Mangel an aufweisbaren Prinzipien, von denen her diese Urteile in ihrer Geltung sich rechtfertigen lassen. Aber schon in den Prolegomena, die doch den Titel tragen „Prolegomena zu einer jeden *künftigen Metaphysik*, die als Wissenschaft wird auftreten können“, wird der bisherigen, von der öffentlichen Meinung in die Hekubarolle gedrängten Metaphysik eine künftige, andere gegenübergestellt. Da die bisherige Metaphysik sich nicht als Wissenschaft legitimieren konnte, war sie durch eine mangelnde Reflexionsstufe ihrer selbst gekennzeichnet, die es nicht vermochte, über die eigene Möglichkeit Rechenschaft zu geben. In diesem Mangel an Kritik sich selbst gegenüber war sie als „dogmatisch“ zu kennzeichnen. Da die bisherige Metaphysik ferner das Feld einer *jeden* Wissenschaft, nämlich das durch Prinzipien gesicherte Zusammenspiel jener gekennzeichneten drei Kräfte, verläßt, und kein neues Feld und keine neuen Prinzipien ihres Ganges aufzuzeigen unternimmt, sondern einfach mit den Prinzipien, die nur für dieses dreifache Zusammenspiel gelten, weiterhin operiert, so verwickelt sie sich dauernd notwendig in unlösbare Widersprüche und erhält daher neben dem Prädikat des „Dogmatischen“ noch das des „Dialektischen“, welche Bezeichnung also bei Kant eine primär negative Bedeutung behält. Die künftige Metaphysik dagegen ist gekennzeichnet durch den Durchgang durch die Kritik; Krisis aber ist Scheidung, Unterscheidung. Die fundamentale Unterscheidung, von der Kant ausgeht und die bei der früheren Metaphysik so nicht zum Zuge gekommen war, ist die Unterscheidung von „Phänomenon“ und „Noumenon“, d. h. von Erscheinung, Gegenstand oder Objekt einerseits, und dem Seienden an ihm selbst, das er „Ding an sich“ zu nennen beliebte, andererseits. Weil die frühere Metaphysik gerade *diese* Unterscheidung nicht gekannt hat, mußte sie scheiternd zu Ende gehen. Wie sieht aber die künftige Metaphysik aus, die im Bewußtsein dieser Unterscheidung sich nun vollziehen wird? Sie hat *zwei Gestalten*: sie ist einmal theoretische Metaphysik; als solche aber ist sie Transzendentalphilosophie, d. h. Aufsuchung der apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinung und Erscheinungszusammenhang, d. h. der Erfahrungswelt und des Zusammenspiels der die Erfahrungswelt unseres Bewußtseins ermöglichenden Prinzipien. An die Stelle der alten Ontologie der klassischen Metaphysik tritt also eine apriorische Gegenstandslehre. Diese Transzendentalphilosophie der gegenständlichen Erfahrungswelt erhält den Namen einer „Metaphysik der Natur“; die Natur ist hier der Inbegriff aller Erscheinungen, also geordnete Einheit der Erfahrungswelt. Nun ist eine solche Metaphysik der Natur sicher möglich als Wissenschaft, wenn auch diese Natur und ihre Prinzipien heute sich von der Kantschen Natur als Korrelat der Newtonschen Naturwissenschaft geschichtlich in wesentlichen Grundzügen unterscheidet; aber diese wissenschaftliche Metaphysik der Natur als Transzendentalphilosophie verzichtet auf die dreifache Transzendenz, denn sie behandelt ja Natur nur als Inbegriff aller Erscheinungen, d. h. aller Gegenstände, und die Transzendenz vom Gegenstand zum Seienden erfolgt nicht. Ferner ist die Natur das Ganze der empirischen Erfahrbarkeit, d. h. Bewußtseinswelt, also in unserem Sinne immer noch irgendwie Umwelt und nicht echte Welt. Die zweite Transzendenz von Umwelt zu Welt erfolgt also ebenfalls nicht in einem eigentlichen Sinne. Und die dritte Transzendenz von Welt zu Sein steht selbstverständlich, wenn weder das Seiende als Seiendes noch die Welt als Welt Thema ist, ebenfalls aus. An die Stelle dieser dreifachen metaphysischen Transzendenz tritt bei Kant die „transzendente Transzendenz“ kraft der „transzendentalen Deduktion“: Der Rückstieg zu den das Bewußtsein konstituierenden Prinzipien der sogenannten „transzendentalen Apperzeption“ ersetzt die Transzendenz als Überstieg zum Sein selbst, wobei an dieser Stelle noch völlig unerörtert bleiben muß, ob diese Transzendenz zum Sein selbst nicht eine solche des „Seins selbst“ zu uns hin ist: seine Selbstmitteilung an uns, und ob eine echte Neubegründung und Verwandlung der Metaphysik nicht gerade an dieser Deutung der dreifachen Transzendenz ansetzen müßte. Warum ist dann aber diese wissenschaftliche Transzendentalphilosophie der Natur überhaupt noch „Metaphysik“ genannt? Eben darum, weil sie nicht wie eine Einzelwissenschaft, z. B. die Physik, *in der Natur* den Zusammenhang der Phänomene und ihrer Gesetze erforscht, sondern weil

die *Natur als solche* in ihren notwendigen Konstituentien Thema geworden ist. Eine jede Einzelwissenschaft ist *innerhalb* eines Bereiches; diese Kantsche Wissenschaft als zwar transzendentes, aber nicht transzendierendes Wissen hat den Bereich aller Bereiche im Sinne Kants, d. h. die Natur als Natur, zum Thema. Diese Transzendentalphilosophie ist also zwar *Wissenschaft* und im Unterschied zu jeder Einzelwissenschaft sogar Wissenschaft eines Ganzen; aber dennoch ist sie im Verzicht auf die Metaphysik im Grunde konstituierende dreifache Transzendenz keine eigentliche Metaphysik.

Dann gibt es aber für Kant noch eine *zweite Gestalt* der zukünftigen Metaphysik, die er bereits aufzubauen beginnt: die praktische Metaphysik; sie ist bei ihm die Metaphysik des absoluten Willens. In mir selbst erfahre ich Absolutes, indem ich den absoluten Anspruch des absoluten Gebotes, des kategorischen Imperativs, erfahre, und als solcher Erfahrender wiederum erfahre, daß ich als absolut Angesprochener absolute Würde als Person besitze. Absoluteit wird erfahren, kann aber nicht in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Erfahrung eingeordnet werden, denn das Absolute, dessen ich innererde, ist nicht objektivierbar; es wird nur entgegengenommen im Entsprechung zum Anspruch. *Wenn* Wissenschaft Objektwissenschaft ist, d. h. richtige Urteilsbildung über den Zusammenhang und die Einheit und die Folge erscheinender Objekte, so ist diese praktische Metaphysik *keine* Wissenschaft; aber dennoch hat sie absolute Gewißheit; absolute Gewißheit ohne eigentlich ein Wissen zu sein, wenn Wissen, wie bei Kant, Objektwissen ist. So ist dann bei Kant der sonderbare Zustand eingetreten: wir haben *einerseits* eine transzendenzlose Metaphysik, die theoretische Transzendentalphilosophie von der apriorischen Konstitution der Natur als des apriorischen Ganzen der erscheinenden Gegenstände, eine transzendenzlose Metaphysik, die zwar Wissenschaft ist, aber gerade *als Metaphysik* einen Widerspruch in sich selbst darstellt, weil zwar der Rückstieg vom Einzelnen zum Ganzen des Bewußtseins und seiner Bedingungen gelungen ist, aber der Überstieg zum Seienden, zur Welt und zum Sein ausbleibt. Und dann haben wir neben dieser transzendentalen Begründung der naturhaften Objektwelt eine objektlose transzendierende Metaphysik, die zwar absolute Gewißheit beanspruchen kann, aber kein Wissen als Objektwissen aufweist; da bei Kant aber das Objektwissen in seinem Zusammenhang *allein* den Namen eines Wissens und einer Wissenschaft verdient, so stellt diese praktische Metaphysik wiederum gerade im Kantschen Sinne von Metaphysik *als Wissenschaft* einen Widerspruch in sich selbst dar. In dieser Hinsicht können wir sagen, daß die Grundlegung der neuen Metaphysik bei Kant selbst gescheitert ist und daß der Neukantismus nicht so sehr unrecht hat, in bezug auf die Metaphysik als Wissenschaft, Kant nur in einer negativen Funktion eines Zertrümmerers zu sehen.

### III.

1. An die gerade vorhin geschilderte, nicht objektivierbare und damit nicht verwissenschaftlichbare Erfahrung der kantischen praktischen Metaphysik als Erfahrung des absoluten Willens in uns selbst, des unendlichen Wollens im endlichen Wollen, knüpft dann der ganze sogenannte „Deutsche Idealismus“ an. In dieser Anknüpfung hebt der Deutsche Idealismus die kantische Aufhebung der Metaphysik als Wissenschaft wiederum auf und begründet eine echte Metaphysikgestalt. Das Absolute in uns, diese ungegenständliche Erfahrung Kants, wird in großartigster transzendental-reflexiver Weise systematisiert und (kraft des Systems) zur Wissenschaft nach einem neuen Wissenschaftsbegriff gebildet, für den nicht mehr die Objektivierung, sondern die Systematisierung ausschlaggebend ist. Das Absolute geht als absolute Setzung bei Fichte, wo die Erfahrung der *Tatbandlung* die *absolute* Erfahrung vor der *relativen* Erfahrung aller *Tatsachen* darstellt, erstmalig ins System ein. Bei Hegel bringen die absolute Reflexion und die absolute Dialektik den Geist als das geschichtliche Ereignis des Zu-sich-selbst-Kommens des Absoluten im System zur Darstellung; und bei Schelling wird zunächst das Absolute im System als der Einheitspunkt der absoluten Indifferenz systematisch bestimmt. Im Deutschen Idealismus geschieht also gegenüber dem verkündeten

Ende der bisherigen Metaphysik die wirkliche Aufrichtung einer neuen Metaphysik als systematischer Wissenschaft über Kant hinaus; obwohl der Deutsche Idealismus das Wort „Metaphysik“ immer wieder vermeidet, gelingt es ihm, im Unterschied zu Kant, sowohl den wissenschaftlichen als auch den echt metaphysischen Charakter gleichmäßig zu bewahren: den wissenschaftlichen stellt er, wie schon erwähnt, durch den Ersatz der Objektivierung durch die Systematisierung her. Den metaphysischen Charakter wahrt er durch die Wahrung der dreifachen Transzendenz: denn in allen Systemen des Deutschen Idealismus zeigt sich diese dreifache Transzendenz nun voll ausgebildet. Die Systeme Fichtes, Hegels, Schellings wollen alle drei prinzipiell über die Erscheinung hinausgehen zum An-sich, das kein unerkennbares Noumenon, wie bei Kant, mehr ist, sondern die erfahrbare Geistgestalt, die Absolutgestalt des Seienden selbst. Gleichzeitig wird die bloße Bewußtseinswelt transzendiert und erhoben zur absoluten, in der Geistesgeschichte sich systematisch konstituierenden Geistes- und Freiheitswelt; und schließlich wird der Geist selbst als absolutes Wissen und absolute Freiheit der Grund für alle bestimmten Weltgestalten; er wird schließlich gleichgesetzt (als „die Idee“ ein „singulare tantum“) mit dem sich selbstwissenden Sein oder dem Gotte selbst. Ferner ist dieser Deutsche Idealismus echte Wiedergeburt der *klassischen* Metaphysik nach dem kantischen *désastre*, weil er, wie alle klassische Metaphysik, den Anspruch macht, *mehr* als alle Einzelwissenschaft das *eigentliche* Wissen in der *eigentlichsten* Form der Wissenschaft zu sein; denn für ihn gibt es Wissen niemals als Einzelnes, sondern für diese Philosophie gibt es Wissen nur in der Form des Systems, und dieses System gibt es nur in dieser (metaphysischen) Philosophie. Und schließlich: die Transzendenz interpretiert sich hier selbst, legt sich selbst aus ganz im Sinne der klassischen Metaphysik: nämlich als „Dualismus“, d. h. als Überwindung des Inneseins in der Sphäre des Sinnlichen und Unbeständigen und Relativen durch die Erreichung der Sphäre des Geistigen-Beständigen-Absoluten, die jene sinnliche Sphäre zu ordnen und zu beherrschen hat. Der Dualismus „Sinnlich-Geistig“, der seit Plato vereineitend als das Wesen der Transzendenz und damit der Metaphysik angesetzt ist, bedeutet, daß Metaphysik alles erklärt aus der in eine Einheit zu bindenden Zweiheit, aus der Identität einer Differenz, welche da ist die Differenz des Sinnlichen, Relativen, Werdehaften einerseits und des Geistigen, Absoluten, Seinshaften, Bleibenden andererseits, welches letztere in seinem Differentsein zugleich (in der Herrschaft über das Sinnliche) die Identität dauernd neu herstellt. Als Platon diese eidetische Differenz, den Unterschied des werdehaften Seienden vom seinshaft-bleibenden Idealen entdeckte, wurde er der Gründer der klassischen Metaphysik. Er hat die entscheidende Transzendenz über das Sinnliche, Faktische, Zufällige, Ontische hinaus entdeckt; aber er hat sie entdeckt als Differenz zur ewig-gleichen, bleibenden, normativen Idee hin. Das überzeitlich-übersinnlich-bleibend-währende Geistige war das, zu dem alles Transzendieren hinging. Transzendenz war damit für die klassische Form der Metaphysik gedeutet als Überstieg des Geistes in uns zum Geistigen und Geiste schlechthin. Die eigentliche Unterscheidung dessen, was wir später in dieser Abhandlung als „Seinsdenken“ und als „neue Metaphysik“ charakterisieren werden, zu dieser „klassischen“ Form der Metaphysik liegt hierin beschlossen: ob nämlich das „*Wesen*“ die zeitlose, ewige, normative Geistgestalt und das „*Sein*“ der sich in diesen Gestalten konkretisierende absolute Geist als Grund aller dieser Gestalten sei, *oder* ob die normativen Wertgestalten solche der sich uns zuwendenden und unsere Freiheit in Pflicht und Anspruch nehmenden geschichtlichen Grundfreiheit seien, die nicht gleichsam erst in die Zeit als das ihr fremde Verwirklichungs-Medium fällt, sondern welche Grundfreiheit (von sich her sich zeitigend) „Zeit“ als eigentliches Feld ihres Zusammenspiels mit unserer menschlichen Freiheit von sich aus konstituiert.

Auch in einem weiteren Sinne ist diese Spekulation des großen Deutschen Idealismus noch als „klassische Metaphysik“ zu kennzeichnen: sie selbst glaubte zwar als „Subjektphilosophie“ sich von aller „klassischen“, für sie seit Kant „dogmatischen“ „Substanzmetaphysik“ (die ihre Höhe in Spinoza erreicht habe) entscheidend abzuheben. Aber (auf was wiederum Heidegger ausdrücklich hinweist) „substantia“ und „subjectum“ bezeichnen ja dasselbe, das Seiende nämlich, sofern es als Selbständiges, In-sich-selbst-Stehendes, die Grundlage (hypo-keimenon) aller Vollzüge, Zustände, Gegenstände, Erscheinungsweisen, Verhaltungen usw.

ist. Dieses Zugrundeliegende, Ständig-Bleibende, in allem Wechsel Bestehende und sich Durchhaltende ist bei Kant dann das Bewußtsein, dessen formale unveränderliche Struktur in den Bedingungen seiner Möglichkeit gefunden wird, welche als seine Geltungsbedingungen transzendental deduziert werden. Indem aber schon für Kant „Bewußtsein“ immer auch zugleich „Selbstbewußtsein“ ist, kommt die Reflexion zu ihm nicht erst hinzu, sondern ist ihm, dem Bewußtsein, transzendental immanent. Erst in dieser Reflexion auf sich selbst hat das Bewußtsein als Selbstbewußtsein den Gang zur vollen Unerschütterlichkeit als „fundamentum inconcussum“ seiner selbst und damit zur Selbstgewißheit, zum Selbstbesitz seiner als des eigenen ewigen Horizontes und Bodens seiner selbst und alles Gewußten, aller Objekte und Gegenstände, angetreten und zugleich in diesem Gang diesen Boden erreicht. In diesem Erreichthaben der absoluten Selbstsicherung und des absoluten Beisichselbstseins geschieht gleichzeitig der Rückblick auf die Entwicklung zu sich, welche der Überstieg, die Transzendenz über alles Sinnlich-Werdehafte gewesen ist und damit die Überwindung aller Entfremdung, alles Außersichseins in der Zersplitterung sinnlicher Vielfalt durch die Rückkehr zur immerwährenden, zeitlosen schlechthinnigen Einheit mit sich selbst *im absoluten Akt*. Dieser allein kann allem seinen unveränderlichen, wesenhaft-notwendigen Platz im offenen Ganzen, seine Wesensbedeutung, die der Begriff exakt faßt, anweisen. In ihm, diesem absoluten Akte und seiner anweisenden herrscherlichen Tätigkeit ist damit der „Begriff des Begriffes“ gefunden; und damit zugleich hat erst des Sokrates Kampf gegen die relativistische Sophistik sinnlicher Gewalt und Willkür ihr Ziel erreicht, ist die platonische Entdeckung der eidetischen Differenz und der unveränderlichen Koinonie der normativen Wesenheiten unter der Macht und Herrschaft des Agathon, aber auch die aristotelische Theorie und die augustinsche wie die thomistische Lichtmetaphysik der geistgeordneten Schöpfung ganz zu sich selbst gekommen, d. h. auf ihre höchste Reflexionsstufe geführt worden; die Identität von Sein und Geist ist hier begründet und durchgeführt und die Herrschaft des geistigen Seins als Einheit über die Vielheit der sinnlichen Realität ist gleichsam stabilisiert.

Die so von der klassischen Metaphysik von Platon bis Hegel erreichte geistige Scheinewigkeit als der offenbare Horizont der Erkennbarkeit und der Erkanntheit alles Seienden, die zugleich bei Hegel endgültig die Behauptung vom *negativen* Ende der abendländischen Metaphysik im Aufzeigen ihrer *positiven* grundsätzlichen Vollendung zu widerlegen schien, war prinzipiell nur erschütterbar durch ein neues Seinsverständnis; um jenes der klassischen Metaphysik erschüttern zu können, müßte dieses nun nicht mehr „Sein“ als die beständig-unveränderliche Ordnungsmacht des zeitlos-ewigen Geistes in seiner Herrschaft über alles Faktische als dessen „Apriori“ verstehen, und damit die zeitlich-welthafte Wirklichkeit nicht nur als Verwirklichung des überendlich-überzeitlich Ewigen innerhalb des ihm eigentlich fremden und gleichgültigen Mediums von Raum und Zeit deuten, sondern vielmehr das Sein selbst in seinem geschichtlichen Ereignischarakter auffassen. Eine „Entlarvung“ eines Ungenügens Hegels als des Vollenders der klassischen Metaphysik in ihrer höchsten Reflexionsstufe hätte eigentlich nur von einer bisher so nicht vollzogenen Erfahrung der Geschichte her sich ereignen können, sofern diese als die wirkliche Geschichte nicht nur als Ablauf und Geschehen im gleichen, festen Rahmen anerkannter Welt und gültigen Ordnungsgefüges erfahren ist, sondern sich als *Erschütterung* und *Wandel* (nicht einfach nur als *Entwicklung* und *Entfaltung*) des gesamten Gefüges und der in ihm verankerten Wesensbedeutungen vollzieht. Diese Erfahrung des wirklichen geschichtlichen Geschehens hätte zur Folge ein neues historisches Bewußtsein, das in der Geschichte nicht nur die Zunahme zu sich selbst (*ἐπίδοσις εἰς ἑαυτόν*, ein Ausdruck der „Historik“ Johann G. Droysens) erfährt, sondern sich selbst in den Wandel hineinnehmend (und ihn nicht nur vom festen Standort seiner selbst her beurteilend und wertend) das Selbstbewußtsein, die Vernunft, den Geist nun nicht als das Immergleiche und Darüberstehende, sondern als Ereignis und Geschichte erkennt, im Verzicht auf einen absoluten „archimedischen“ Punkt außerhalb der Geschichte. Ein solcher archimedischer Punkt wird von der klassischen Metaphysik gerade innerhalb unserer selbst gefunden: eben in dem, was als zeitüberlegener Geist konzipiert wird, durch welchen dann Geschichte so etwas wird, was wir, die im Kern Geschichtslosen, die Ewigen, erleiden als Prüfung im Durchgang durch das Außerhalb unseres Selbstseins, als Durchgang

durch unsere „Entfremdung“ also. Von der klassischen Metaphysik her betrachtet ist die Geschichte in bezug auf Sein und Geist doch immer das „andere ihrer selbst“, so sie diese nicht als Entwicklung aus der Entfremdung zu uns selbst zurück und damit als ihre eigene Selbstüberwindung versteht, als ihre Aufhebung hin zu dem apriori immer feststehenden Ziel dieser Geschichte, in welchem sie endgültig „aus“ ist. Geschichte aber, die von vornherein zu ihrer apriori festgelegten Aufhebung hintendiert, ist nicht Geschichte in einem eigentlichen und wesentlichen Sinne, so daß von hier aus gesehen Geschichte weder in das System Hegels noch in den Weltentwurf Teilhard de Chardins als echte Erfahrung eingegangen ist; diese Tatsache stellt die schärfste Grenze beider Spekulationen dar. Wir sagten also: die Vollendungszustände dieser Scheinewigkeiten, die in den Gestalten klassischer Metaphysik, auch wenn diese (wie bei Hegel und Teilhard) dynamisch-evolutiv werden, immer in irgendeiner Weise impliziert und für das Ganze maßgebend und grundlegend sind, „entlarven“ sich erst vor der echten Geschichtserfahrung, der Empirie radikaler-transzendentaler Historizität als unzureichend. Trotz des großartigen Aufblühens der historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert ist aber innerhalb dieses Jahrhunderts diese echte Geschichtserfahrung epochalen Charakters nicht reflexiv zu dem ihr eigenen Erfahrungsselbstbewußtsein gekommen.

2. Es soll hier nicht untersucht werden, was der Grund davon gewesen ist, daß auf diese große spekulative klassische Metaphysik der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die zweite Hälfte des Jahrhunderts negativ antwortet, d. h. sich überwiegend ablehnend zur Metaphysik überhaupt stellt und diese in jeder ihrer Formen in der herrschenden öffentlichen Meinung weitgehend für „erledigt“ gehalten wird. Ist es die übergroße „Anstrengung des Begriffs“ in seiner Einheitstendenz gewesen, nach deren Ermattung gleichsam die Vielfalt der empirischen Einzelforschung in ihrer Fülle freigegeben wurde? War es der regelmäßige Rhythmus zwischen vorgreifend-spekulativer Synthese und analytisch den Vorgriff erfüllender und als evtl. ungenügend erweisender Detailforschung, die neuauflommende übersäumende Freude am Entdecken des Reichtums des undeduzierbaren „Materials“ gegenüber aller apriorischen „Leerform“? Auf jeden Fall wendet sich diese zweite Jahrhunderthälfte bewußt von der Metaphysik ab, ohne aber sie irgendwie „philosophisch“ erledigen zu können. Die Abkehr ist nicht selbst wieder philosophisch begründet, geschieht also nicht auf gleicher Ebene, sondern wendet sich einfach anderen Formen des wissenden Gedankens zu, die für uns gemäß gehalten werden als jene metaphysische „Überspannung“. Vorbereitet ist das bereits durch Auguste Comte. Dessen „Positivismus“ sieht im Ablauf der großen Menschheitsepochen zugleich die aufeinanderfolgende Ablösung der theologischen durch die metaphysische und der metaphysischen durch die „positive“ (einzelwissenschaftliche) Denkweise. Dies besagt nicht mehr und nicht weniger als „Ende der Philosophie“ überhaupt: positiv sind allein die Tatsachen; Beherrschung und Ordnung der Fakten ohne jede Transzendenz über sie hinaus, Sich-Orientieren im Seienden ohne Rückgriff auf „Wesen“, „Wesensordnung“ und „Sein“: das ist der Positivismus, bei dem die Einzelwissenschaft autark in sich ruht, glaubt, „voraussetzungslos“ sich der Tatsachen bemächtigen zu können. Dieses „Ende der Metaphysik“ in der „Positivität“ ist zugleich Nichtphilosophie als Verzweiflung an der Philosophie: der Sprung in das Positive will die Differenz zwischen Faktischem und Vorfaktischem, in welcher Differenz überhaupt erst das Faktische faktisch sein kann, hinter sich lassen, ohne sie auskommen; in der indifferenten Gleichförmigkeit des Tatsächlichen will der Positivismus mit diesen Tatsachen allein und ohne Rückgriff auf Anderes *unmittelbar* zurechtkommen. Die verabsolutierte, auf sich allein gestellte positive Einzelwissenschaft: das ist aber eine Naivität ohnegleichen, die nur in ihrer Naivität sich halten kann, weil sie vergessen hat, was sie schon wußte: daß jeder Naivität als Unmittelbarkeit die Vergessenheit zugrunde liegt, daß sie aus der vermittelten Differenz herkommt. Denn der Mensch hat im Grunde immer schon gewußt, was die Philosophie, wenn sie Philosophie ist, ihm ausdrücklich macht: daß *alles* Denken Vermittlung ist, Vermittlung der transzendentalen Differenz von Sein und Seiendem, Wesen und Faktum, Sinn und Geschehnis, Bedeutung und bedeuteter Sache. Die ausdrückliche Bearbeitung dieser Differenz als Wesen der Philosophie macht ja diese zur Metaphysik: denn die Ausdrücklichkeit des Überstiegs von einem zum anderen Glied der Differenz ist Ausdrücklichkeit der Transzendenz, welche vom Faktum zum Wesen

(in welchem das gegenständliche Faktum erst Seiendes wird), vom Wesen zur Welt (in welcher die subjektive Bedeutung erst zum Wesenssinn wird), von der Welt zum Sein (durch welches die subjektive Lebenswelt erst normative Welt werden kann) transzendiert und damit das Überfaktisch-Überpositive als Wesen, Welt und Sein ausdrücklich kennt und anerkennt und alles Positive spekulativ in die Einheit dieses Spielraums von Wesen, Welt und Sein (als Gründen der Möglichkeit des Faktischen) hineinbindet. Blind für diese seine eigenen Voraussetzungen ist daher Positivismus *als Lehre* die Ausdrücklichkeit des Nichtphilosophischen, die sich sofort selbst aufhebt, wenn Denken wirklich denkend auf sich reflektiert, wie es bei Kant geschehen war. In diesem Sinne ist ein nachkantischer Positivismus philosophisch eigentlich unentschuldigbar.

So konnte durch das Heraufkommen des Positivismus die klassische Metaphysik in der Gestalt des sog. Deutschen Idealismus also in keiner Weise „überwunden“ werden, weil sie innerhalb des Positivismus überhaupt in keiner Weise verstanden werden konnte. Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich nun so mächtig entwickelnden und Erfolge erzielenden Naturwissenschaften führen in der mächtigen Erweiterung unseres Wissens, das sie mit sich bringen, zu einem Vergessen dessen, um was es in der klassischen Metaphysik, zuletzt bei Fichte, Schelling, Hegel ging. Die Lehre, die dann dieses faktische Vergessen grundsätzlich rechtfertigen will, der Positivismus, kann darum, wie eben gesagt, als Philosophie der ausdrücklichen Nichtphilosophie definiert werden. Als dieser Widerspruch, der er in sich selbst ist: Nichtphilosophie als Philosophie sein zu wollen, kann er sowenig von der metaphysischen Philosophie bekämpft werden, wie er andererseits diese bekämpfend erledigen kann. Die Disparatheit verunmöglicht von beiden Seiten her die sich aufeinander beziehende Auseinandersetzung.

Ganz anders geschieht aber die Abwendung der Geschichtswissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der klassischen Metaphysik. Sie wenden sich gegen die Hegelsche Metaphysik, weil diese die Differenz im Gegensatz zum Positivismus zwar anerkennt, als Ausgangspunkt nämlich, aber sie gerade nicht bestehen läßt: weil die Metaphysik Hegels die unüberholbare geschichtliche, faktische Individualität opfere und auf der Schädelstätte alles Einzelnen, dem Kalvaria und Golgatha der Geschichte, das Absolute allein triumphieren lasse. *Ranke* wünscht sich einen Horizont, in welchem jede individuell-unvergleichliche Epoche unmittelbar zu Gott stehe, d. h. wo jeder geschichtliche Augenblick die Vermittlung von Endlichkeit und Absolutheit, von Faktizität und Notwendigkeit übernimmt und wo nicht erst eine apriori konstruierbare Gesamtentwicklung diese Vermittlung in ihrem „Eschaton“, im apokalyptischen Ende und von ihm her leiste. Darin steckt die Forderung einer Geschichtsmetaphysik, wie sie es bisher noch nicht gab, und die gleiche Forderung ist impliziert, trotz aller Unterschiede, in der großartigen „Historik“ *Johann G. Droysens* in seiner Idee der „Theophanie“ in jedem unvergleichbaren und jeweils einzigartigen geschichtlichen Werke; und schwächer ist dies auch noch sichtbar in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ *Jacob Burckhardts*. Da die klassische Metaphysik erklären und festlegen will, was nur selbst wieder geschichtliche Erfahrung sein kann: die Ankunft, das Sich-Zeigen und das Sich-Offenbaren des unfäßbaren Geheimnisses in der Geschichte, die in ihrer Transparenz ebensowohl enthüllt wie verhüllt, da die klassische Metaphysik – zuletzt in der Gestalt des Geschichtsdenkers Hegel – das Geheimnis der Geschichte als den Kern der Geschichte: die Offenbarung der unfäßbaren absoluten Freiheit in der historischen Freiheit nicht anerkennen kann, sondern diese Geschichte als fortschreitende, systematische Verwirklichung des im Grunde als Beständig-Gleichbleibenden immer schon offenbaren Absoluten restlos erklären und bestimmen zu können glaubt, deshalb wenden sich, gleichsam auf eine künftige Metaphysik unbedingter Individualität und Freiheit hoffend, diese großen Historiker von Hegel ab. Diese entscheidende Hoffnung wird aber dann für die Durchschnittshistoriker wissenschaftlich belanglos; so daß auch hier weithin nicht nur die Hegelsche Geschichtsmetaphysik, sondern jede Geschichtsphilosophie überhaupt abgelehnt wird und der antimetaphysische Positivismus der zeitgenössischen Naturwissenschaften damit auch von den geschichtlichen Geisteswissenschaften übernommen wird.

Wo aber in dieser zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkannt wird, daß außer den zu wissenden Tatsachen des Positivismus es noch mehr Wissenswertes gibt: nämlich die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens dieser Tatsachen: da taucht zwar die vom Positivismus eingeebene ‚Differenz‘ wieder auf, wird aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entweder erkenntnispsychologisch oder erkenntnistheoretisch-logisch gedeutet, d. h. als notwendiger Rückstieg zu den faktischen psychischen Phänomenen, kraft derer die zu wissenden Tatsachen gewußt werden, zu einer Psychologie des Wissens also; oder aber zu den Normen und Prinzipien, die, ohne psychisch zu sein, bestimmte Akte des psychischen Bewußtseins erst als „richtige“ konstituieren und als „logische“ von anderen beliebigen psychischen Äußerungen unterscheiden, als allein den Geltungsanspruch der Wahrheit erfüllend. Die Differenz deutet sich hier selbst als psychologische oder logische Differenz, nicht aber erfolgt die Deutung der Differenz als Überstieg vom Ontischen (Seienden) zum Eidetischen (Wesen, Seiendheit), Kosmologischen (Welt) und Ontologischen (Sein als Grund von Welt und Wesen). Das Ganze wird ein Ganzes als aus zwei oder drei Bestandstücken zusammengesetzt: aus dem Gegenständlichen, dem Erleben des Gegenständlichen und schließlich dazu noch den Normen des Erlebnisses des Gegenständlichen. Weder der *Psychologismus* (seelisches Bewußtsein als Grund, wohinein der Philosoph die gewußten Tatsachen als in ihm bewußt zurücknimmt) noch der *Logismus* des Neukantianismus (die Prinzipien und Normen des Bewußtseins der Tatsachen, auf welche hin der Philosoph die Bewußteinstatsachen zurücknimmt) verwirklichen die dreifach-eine Transzendenz, durch deren Klärung allein Philosophie als Metaphysik sich realisiert. Durch diese drei antimetaphysischen Bewegungen, durch den naturwissenschaftlichen und historischen Positivismus, durch den die Philosophie in die Lehre von den „psychischen Phänomenen“ auflösenden Psychologismus und schließlich durch den erkenntnistheoretischen-methodologischen, prinzipiellen und normativen Logismus ist also die Lage um die Jahrhundertwende skizzierbar, wobei klar geworden ist, daß alle drei Bewegungen (Positivismus, Psychologismus, Logismus) zwar die Metaphysik im Bewußtsein ihrer Zeit „ersetzen“, aber keine in der Lage ist, sie echt zu bekämpfen, weil keine mehr versteht, was die der Metaphysik zugrundeliegende Differenz überhaupt meint. Nur im Bewußtsein der großen Historiker (Ranke, Droysen, Burckhardt) waren wir auf ein solches Wissen noch gestoßen, das sich zwar nicht philosophisch-begrifflich zu akzentuieren vermochte, aber echt zu einer neuen Deutung von Differenz und Transzendenz (auf eine solche gleichsam hoffend) hintendierte und damit ihrer Zeit voraus war.

So scheint es, daß es um 1900 keine Metaphysik mehr gibt, daß diese gleichsam verschwunden sei, und so müßte man nun neben diese zwei Bedeutungen vom „Ende“: Ende als Entlarvung eines Irrwegs und Ende als Beendigung in der Vollendung, hier eine dritte Bedeutung setzen: das Ende (der Metaphysik) einfach als Verschwundensein und Verborgenheit ihrer selbst. Denn selbst jenes Denken des 19. Jahrhunderts, das wir heute, wie das Denken von Karl Marx und Friedrich Nietzsche, als durchaus metaphysisch im Sinne einer „Verkehrung“ oder eines „Auf-den-Kopf-Stellens“ der klassischen Metaphysik (als welches Marx sein Denken noch selbst empfand) ansehen, wurde von jener Zeit entweder als antimetaphysische Ökonomik (Marx) oder als antimetaphysische (biologisch-achristliche) Ethik (Nietzsche) empfunden und ausgelegt. Gerade in bezug auf Nietzsche hat uns Heidegger in seinem großen Nietzsche-Werk die Augen geschärft für dessen „metaphysische Grundstellung“, in welcher der sinnlich aufgefaßte Wille zur Macht (und keine Vernunftidee!) die im sinnlichen Seienden erscheinende Wesenheit ausmacht, und die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ als Absolutheit des Sinnlich-Endlichen die Absolutheit des Übersinnlich-Unendlichen (in der gleichen Dimension des Seins als notwendiger, unveränderlich-bleibender Ewigkeit) ersetzt. In gleicher Weise aber, wie Heidegger in Nietzsche, sehen wir heute im dialektischen Materialismus eine selbst wiederum metaphysische Deutung der „Differenz“: er deutet sie nämlich als Differenz der Entfremdung arbeitenden Lebens im Jetzt und der Aufhebung aller Entfremdung in der absoluten Zukunft des immer gleichbleibenden, apokalyptisch-eschatologischen Endzustandes des stabil-bleibenden Glückes der klassenlosen, ins Ziel gelangten arbeitsteiligen Gesellschaft, die die Natur als überwundene, in ihren Produkten gleichmäßig allen Gesellschaftsgliedern zum Genusse darbietet, eine quasi meta-

physische Auslegung der Differenz also wiederum aus dem Horizont einer gnostischen Schein-Ewigkeit heraus.

Die *Vergessenheit* der Metaphysik an der Jahrhundertwende, die sich im Nichtbermerken des spekulativ-metaphysischen Charakters Marxscher und Nietzschescher Grundsystematik manifestierte, ergriff schließlich selbst jene philosophische Schulrichtung, die im ausdrücklichen Gegensatz zu den antimetaphysischen Zeitströmungen die Erneuerung der klassischen Metaphysik des Mittelalters sich zum Ziel gesetzt hatte: die katholische Neuscholastik. In Deutschland war ihr Aufkommen seinerzeit begleitet gewesen von heftigen Kämpfen gegen die große idealistische Metaphysik und gegen jene katholischen Philosophen und Theologen, die wie die katholische Tübinger Schule in ihren großen Gestalten Kuhn, Staudenmaier, Johann Adam Möhler oder aber wie Franz von Baader, Friedrich Schlegel, Anton Günther glaubten, die sog. Fundamentaltheologie ebenso wie die Dogmatik von dieser modernen Metaphysik des Selbstbewußtseins her befruchten zu können. Um die Jahrhundertwende aber versucht diese neuscholastische Metaphysik sich möglichst unmetaphysisch zu geben, um „zeitgemäß“ zu sein; bei einem in Deutschland für sie repräsentativen Denker wie Joseph Geysler, der, wenn auch seine Hauptwerke in die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen fielen, seine Wurzeln ganz und gar in der geistesgeschichtlichen Situation der Jahrhundertwende, die ihn prägte, hatte, überwiegen im Werke formale erkenntnistheoretische und erkenntnispsychologische Fragen bei weitem, und, was sehr signifikant ist, sowohl der erkenntnismetaphysische Zentralbegriff des aristotelischen Thomismus, der „intellectus agens“, wird von diesem Pseudoaristoteliker als „mythische Vorstellung“ leichten Herzens preisgegeben, als auch wird das Sein gleichgesetzt mit Vorfindbarkeit und über dem vorfindbaren Seienden und seinem es konstituierenden Wesen ein „Sein“, das nicht mit diesen beiden real identisch ist, in die Sphäre des „ens rationis“, in die logische Sphäre also, abgeschoben und damit nominalistisch-antimetaphysischen Tendenzen weitgehend Raum gegeben. Die Problematik der Sicherung der Realität der Außenwelt und der Sicherung des Daseins Gottes, also die Sicherung der adäquaten Erkenntnis von realem endlichen und realem absoluten Seienden haben die Problematik der Differenz von Seiendem und Sein und der diese Differenz anerkennenden und zugleich einigenden Transzendenz, das eigentliche Problem der Metaphysik also, *völlig* in den Hintergrund treten lassen: die angestrebte erkenntnistheoretische, „kritisch-realistische“ Sicherung zielt auf die Adäquanz des Verhältnisses immanent-ontischen Vorstellungsinhaltes zum transmanent-ontisch Vorgestellten ab in der durchgängigen Nivellierung dessen, was sich gegenseitig in das Verhältnis von Adäquanz und Konformität bringen läßt, und in der völligen Gedankenlosigkeit gegenüber den apriorischen-ontologischen-metaphysischen Voraussetzungen eines solchen Verhältnisses.

Wir wollen hier keine Analyse einer geistesgeschichtlichen Situation durchführen. Die Vergessenheit der Metaphysik als ihr Ende ist in ihren mannigfachen Bedingtheiten und in ihrer Verursachung selbst gar kein philosophisches Problem, weil in diesem Ende eben die Metaphysik entschwunden, d. h. unproblematisch geworden ist. Wir suchen in diesen Betrachtungen ein Ende, in welchem die Metaphysik „gestellt“ wird, und sich selbst jenen Gestalten „stellt“, die sie ersetzen wollen; ein Ende, in dem sie also präsent und aktuell ist: ein Ende, das im Gegensatz zu jener Vergessenheit unsere Entscheidung ihr gegenüber fordert, für welche Entscheidung wir uns zu rüsten haben.

3. Es soll daher an dieser Stelle nur kurz in die Erinnerung gerufen werden, wie nach 1900 in immer intensiverer Vorbereitung innerhalb der Philosophie eine neue „Auferstehung der Metaphysik“, die zwischen den beiden Weltkriegen, im Jahrzehnt von 1920–1930 besonders, ihren Höhepunkt erfährt, sich ereignet. Es ist bekannt, wie das Schlagwort von der „Auferstehung der Metaphysik“ von Peter Wust geprägt worden ist, welcher im Hinblick auf Troeltschs Tendenzen zur positiven Überwindung des Historismus und auf Georg Simmel, der in seinen „Vier metaphysischen Kapiteln“ zu den eigentlichen Fragen von *Tod* und *Freiheit* (als dem von allem Seienden, Vorfindbaren durchaus Differen-

ten) vorstieß, dieses Wiedererwachen metaphysischen Bewußtseins und metaphysischer Transzendenzproblematik enthusiastisch verkündete. Die Vorbereitung der neuen Geltung der Metaphysik geschah aber nicht nur in Troeltsch und Simmel, sie ging vielfältige Wege. Troeltsch hatte sich in seiner Heidelberger Zeit weitgehend an Heinrich Rickert angeschlossen. Der Versuch der neukantischen Selbstbegründung der Erkenntnis und des Lebens in den Prinzipien und Normen der transzendentalen Apperzeption und Subjektivität stieß bei Rickert erstmals im „Wert“ auf etwas, was nicht aus der Konstitution der Subjektivität heraus erklärbar war, sondern von dem her erst sich Subjektivität konstituierte, etwas, was nicht der Subjektivität entsprang, sondern seinen Anspruch an sie richtete und sie unter das Richtmaß eines von ihr Unabhängigen, „Transzendenten“ stellte. Erst unter der herrschaftlichen Geltung des „transzendenten“ Wertes konnte es „immanente“ Gegenständlichkeit für Rickert geben. Einen Schritt weiter ging noch Edmund Husserl: wenn er von der „Konstituierung“ des noematischen Sinnes einer Gegebenheit in noetischen Akten spricht, so bedeutet dies niemals ein kausales Verhältnis und ein Entspringenlassen; was konstituiert wird, ist nicht der Sinn, sondern die Erscheinung des Sinnes, seine Gegebenheit für uns. Auch in seinem Gegebensein ist der sich gebende Sinn immer „transmanent“, wie es Martin Honecker ausdrückte, etwas „sui generis“: Sinn ist unableitbar von unserem Akt, so wie unser Akt unableitbar von dem ihn bestimmenden Sinn ist; die Urverwiesenheit der beiden auseinander unableitbaren Komponenten aufeinander ist eben „die Intentionalität“; erst im *absoluten* Bewußtsein wird der Ursprungsort beider, die als Noesis und Noema einander unaufhebbar zugeordnet sind, als das echte *Dritte* von beiden erreicht: die Ursprungsregion absoluten Lebens, aus der die realen psychophysischen subjektiven Lebensakte ebenso wie das Ideale, das sie objektiv und sinnhaft erfüllt, hervorgehen. Die „phänomenologische Reduktion“ führt in eine Dimension vor Subjektivität und Objektivität, ihren Gegensatz aufhebend und doch zugleich auch begründend, zurück. Die lebendigste und reichste Anwendung dieser Ansätze geschah dann im Werke *Max Schelers*.

Das war gleichsam das Vorspiel. Das echte Spiel der Metaphysik setzte dann voll, nach dieser Introdution, zwischen den beiden Weltkriegen ein mit *Nicolai Hartmann*, *Karl Jaspers* und *Martin Heidegger*. Nicolai Hartmanns „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ vom Jahre 1921 gestalten die „*gnoseologische Transzendenz*“ aus: ein jeder echte Erkenntnisakt geht auf das bewußtseinsunabhängige, vom Bewußtsein auf es selbst hin freigegebene Seiende an ihm selbst; die Lehre von der Erkenntnis kann als Erkenntnistheorie nicht *vor* die Metaphysik, sie begründen wollend, treten und die Stellung einer „*prima philosophia*“ einnehmen. Da der Erkenntnisakt alle Immanenz und bloße Gegenständlichkeit und Erscheinung sprengt und immer Transzendenz, Überstieg zum Transzendenten, an ihm selbst Seienden, im Gegenstehen „*Insichstehenden*“, aus dem Sein heraus ins Erkennen Tretenden ist, ist er von sich aus „*metaphysisch*“ und nur in einer Metaphysik bedenkbar und besprechbar. Von der Eigenart des Erkennens her kann Erkenntnislehre nie bloß kritische „*Er-*

kenntnistheorie“ sein, die fragt, *ob* es eine Transzendenz, einen Überstieg gibt, sondern muß Metaphysik der Erkenntnis sein, Selbstbesinnung der schon vollzogenen Transzendenz auf sich selbst. In gleicher Weise wie bei Nicolai Hartmann die gnoseologische Transzendenz und das in ihr Erreichte, das Seiende in seiner an ihm selbst nur ablesbaren Seinsverfassung, im Mittelpunkt steht, in gleicher Weise, könnte man sagen, gibt es bei Karl Jaspers (z. B. in seinem großartigst geglückten Werke, in „Vernunft und Existenz“ aus dem Jahre 1935) nur die *theologische Transzendenz*: der Mensch ist Mensch als der am Absoluten, Unbedingten sich Orientierende und zugleich an ihm Scheiternde; auch im Scheitern ist das Verhältnis zum Absoluten das ihn Auszeichnende, ihn zum Menschen, zur „Existenz“ Machende. Und auch bei Martin Heidegger in seinem ersten Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1928) könnte man, ausgehend von seinem Grundansatz, dem „In-der-Welt-Sein“, sagen, daß hier die „*kosmologische Transzendenz*“ der Zentralpunkt sei: die Transzendenz über alles Seiende hinaus, über das Seiende, das wir selbst sind und das, was wir nicht selbst sind, hinaus, zu jenem „Umgreifenden“ (um den Ausdruck von Jaspers nun in die Heideggersche Problemstellung hinüber zu projizieren), welches erst alles Seiende ermächtigt, als Seiendes es selbst zu sein. Aber damit ist schon gesagt, daß bei Heidegger nicht eine der drei Seiten der Transzendenz im Vordergrund des Blickes steht, sondern alle drei gleichmäßig und voll in ihrer Verklammerung gesehen sind: die Seiendheit des Seienden zeigt sich als Seiendheit und Selbstheit, in welcher sie ausdrücklich und immer von der bloßen Gegenständlichkeit unterschieden und abgehoben wird, nur im Ganzen der Welt, Ontologie ist nur möglich innerhalb von Kosmologie und als diese; und Welt ist Welt und nicht nur Umwelt eines subjektiven Lebens nur als ständiger neuer geschichtlicher Aufgang von Sein als dem Grund von Welt in dieser Welt selbst. Die Hermeneutik des Seinsverständnisses expliziert die apriorische Seinsverfassung jenes Seienden, das *wir* sind, als Weise ursprünglichen In-der-Weltseins des Daseins auf den Sinn von Sein hin, um den es in der „*Sorge*“, als der ursprünglichen Zeitigung der Zeit in uns, ständig geschichtlich geht, von woher die geschichtliche Welt nicht nur Spielraum unseres Seinskönnens ist, sondern echter und unbeliebiger historischer Auftrag, vor welchem als unerbittlicher Instanz sich das Gericht über Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Geglücktheit und Verfehltheit unserer Seinsverwirklichung vollzieht. Indem hier nicht nur das, *über das hinaus* die Transzendenz transzendiert, und nicht nur das, *woraufhin* ihr Transzendieren geht und *wobinein* es gelangen will, Thema wird, sondern das Transzendieren in all seinen Momenten selbst als das allen zugrunde liegende „Ereignis“ ins Blickfeld getreten ist – und indem damit allerdings alle bisherigen „metaphysischen“ Begrifflichkeiten, die bisher eben nur die Aufgaben hatten, dieses „Worüberhinaus“ und dieses „Woraufhin“ der Transzendenz zu fassen, nicht aber die Transzendenz selbst auszusagen, unzulänglich werden und das Problem einer neuen Sprache gebieterisch auftaucht –: dadurch erweist sich Heidegger als ein echter Metaphysiker in einer Konzentration „metaphysischer Substanz“, wie kaum ein Metaphysiker vor ihm.

Diese großartige „Auferstehung der Metaphysik“ zwischen 1920 und 1940 ist im bisherigen ganz von Deutschland her skizziert worden. Aber im gleichen Zeitraum vollzog sich in Frankreich ein neuer Aufbruch der neuscholastischen Metaphysik von großer und eindrucksvoller Kraft und Wirkung. Auch dieser Aufbruch soll hier nur erwähnt, nicht geschildert werden. In der Öffentlichkeit wurde er durch die Namen von Gilson und Maritain, von Roland-Gosselin und Sertillanges wohl hauptsächlich bekannt; „in philosophicis“ geschah der entscheidende Durchstoß zu einer echten Transzendenz-Philosophie zuerst in Maurice Blondels „L'Action“, und es war dann die Aufnahme von Blondels Motiven im Werk Joseph Maréchals von entscheidender Bedeutung. Maréchal versuchte, aus dem unendlichen Auslangen des endlichen Menschen im grenzenlosen „desiderium naturale“, in der praktischen Willensunendlichkeit, die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit echter gnoseologischer, ontologischer, kosmologischer und theologischer Transzendenz zu entwickeln unter steter Berücksichtigung der kantischen Kritik, im Durchgang durch sie und in Anwendung ihrer transzendentalen Methode; es sollte die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Wissens in der Subjektivität selbst aufgezeigt werden, wobei gerade die Analyse des den Seinsraum (und nicht nur den Bewußtseinsraum entgegensetzender Gegenständlichkeit) öffnenden und vorentwerfenden „desiderium naturale“ dieses als Bedingung echter Transzendenz und echter Offenbarkeit des Seienden als Seienden an ihm selbst und in der Welt und vor Gott aufzeigte. Dieser Schritt, der der großen scholastischen Metaphysik (sie umprägend) die Gestalt einer modernen kritischen Transzendentalmetaphysik gab, hatte die größten Wirkungen; es braucht nur darauf hingewiesen werden, wie neben der Metaphysik Heideggers die Maréchals entscheidend gewesen ist sowohl für die Grundzüge der Religionsphilosophie als auch für die Gestalt der Dogmatik Karl Rahners. Auf jeden Fall hatte in Heidegger und im weiterwirkenden Werke Maréchals die Metaphysik um 1930 den sichtbarsten Ausdruck ihrer neugewonnenen Geltung erreicht.

4. Gegenüber dieser Stellung metaphysischer Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen sieht die heutige Situation philosophischen Denkens fast wie eine Wiederholung jener schon geschilderten Situation der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus. Wieder sind philosophisch gesehen die Gründe für solche Schwankungen, für solche „Moden des Geistes“ relativ gleichgültig. Ob man sagen will: daß damals wie heute nach der übergroßen Anstrengung des reinen Begriffes die Fülle empirischer Tatsächlichkeit sich erneut in den Vordergrund drängend zur Geltung bringt; oder daß technischer und ökonomischer Fortschritt und „Wirtschaftswundersituationen“ das Bedenken der dreifachen Transzendenz als überflüssiges Spiel gegenüber dem Sich-Einrichten in beherrschter und beherrschbarer Welt erscheinen lassen: auf jeden Fall sehen wir wie damals so auch heute die Metaphysik wieder einmal „mit dem Rücken zur Wand“ um ihre nackte Geltung kämpfen gegen die anderen Strömungen, denen die Zeit sich „resolut“ zuwendet. Anstelle apriorischer Synthese auf Grund eines je und je schon vorgegebenen und geschichtlich zu interpretierenden Welt- und Seinsverständnisses glaubt man heute an die empirische Synthese, die

aus Gang, Richtung und Progreß der Naturwissenschaften von diesen her als Ziel und Verlängerung ihrer jetzigen Forschungsergebnisse das künftige Weltbild uns vorlegen soll: eine *induktive Pseudo-Metaphysik*, deren Transzendenz der Fortschritt ist und die im soviel Aufsehen erregenden Werke Teilhard de Chardins weithin – redliches Denken abschneidend – fasziniert, scheint eine Lösung der „Welträtsel“ zu versprechen, vor der selbst Häckel, wenn er sie noch erlebt hätte, vor Neid hätte erblassen müssen. Dann wiederholt sich aber auch in dieser Gegenwart die Vorherrschaft des *Psychologismus*, wiederum ganz analog zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; jetzt im 20. Jahrhundert aber unter dem dominanten Einfluß Freudscher und Jungscher Tiefenpsychologie in verschärfter und vertiefter Weise. Der Positivismus, um das Bild der Analogie zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts abzurunden, ist ebenfalls verschärft wieder-gekehrt im *Soziologismus*: für eine ganze Reihe von Soziologen und für das an ihnen sich orientierende öffentliche Bewußtsein ist die Soziologie fundamentale Universalwissenschaft, und die Philosophie (auch in ihrer metaphysischen Gestalt) ist ein gesellschaftliches Faktum, ein positiv Vorliegendes, das auf die Tendenzen, die zu seiner Entstehung innerhalb der Gesellschaft führten, hin analysiert werden muß, und das als soziales Faktum rein auf seine Leistungs- und Ausdrucksfunktionen innerhalb des Soziallebens zurückgeführt, zurückgenommen wird. Wird aber „Metaphysik“ „zurückgenommen“, so ist sie wahrhaft „am Ende“, da sie nur Metaphysik sein kann als „*prote philosophia*“, als welche sie immer „am Anfang“ zu stehen beanspruchen muß. Der erkenntnistheoretische *Logismus* der Jahrhundertwende aber ist verstärkt und verfeinert wiedergekehrt in der Logistik, die in Einheit mit der sprachanalytischen Bewegung einerseits und einem naturalistisch-logistischen Positivismus andererseits in ihrer technischen Auswertbarkeit durch die Kybernetik z. B. die öffentliche Meinung aufs tiefste beeindruckt.

Aber so etwas, wie diese geschichtliche Folge von Anerkennung und Befeindung, von Aktualität und Vergessenheit, so sehr es die „Zeitkritiker“ des Rundfunks und der Presse publizistisch erregt, berührt das Wesen metaphysischer Philosophie eigentlich nicht. Nicht die Hekubasituation, die Kant in seiner Zeit beklagte, war ein die Metaphysik betreffendes Ereignis, sondern die aus dem Wesen der Metaphysik heraus erfolgende Kritik Kants und sein gescheiterter Versuch der Neubegründung. Mit „Ende der Metaphysik“ ist daher nicht ein Ende öffentlicher Aufmerksamkeit, Beachtung und Anerkanntheit gemeint; sondern wir beachten hier nur jene Ankündigungen des Endes, die aus der Metaphysik selbst herkommend ihr „Geschäft“ für erledigt halten: d. h. entweder für ‚vollendet‘ wie bei Hegel: alles mögliche grundsätzliche Wissen sei nun bereits vorweggenommen; oder wie beim späten Heidegger: in der sich vollendenden Technik als eigentlicher Konsequenz der Metaphysik sei diese selbst aufgehoben und daher kein eigentlicher Weg des strengen Denkens heute mehr, in der das jetzt zu Bedenkende sich noch darstellt. Trotz alles wieder-erwachten historischen Interesses für Hegel heute scheint mir systematisch aber diese Wendung des größten Metaphysikers der Gegenwart, die Wendung Heideggers gegen die klassische Metaphysik, die zu „verwinden“ sei und die ihren

Weg, auf dem sie ihre heutigen Verächter, Technik, Kybernetik, Logistik als in ihr selbst angelegte Weisen des Verhältnisses zum Seienden, als ihre eigene Endstufe hervorgebracht habe, damit, in dieser Hervorbringung, ganz zu Ende gegangen sei: diese Wendung Heideggers scheint mir trotz Hegel das zu sein, was die Situation der Metaphysik heute entscheidend charakterisiert. Wie kommt es, daß der „Metaphysiker par excellence“ sich so von ihr, der Metaphysik, abwendend ihr Ende erklärt und einen neuen Denkweg sucht?

Was bedeutet dies für die Metaphysik in dieser Stunde ihrer Geschichte? Die Abkehrung Heideggers von der Metaphysik hängt zusammen mit dem, was er „die Kehre“ nennt, deren Vielberedetheit und Vielbeschwatztheit Heidegger selbst belächelt. Während Heidegger, *der Metaphysiker*, das einzige Thema seines Denkens, die Frage nach dem Sinn von Sein, in der alles Seiende transzendiert ist, und in welchem Sinn von Sein in seiner Differenz zum Seienden und in seiner Identität mit ihm die Vieldeutigkeit des „ist“ beruht (τὸ δὲ ὄν πολλαχῶς λέγεται) – während Heidegger diese Frage also *zunächst* so angeht, daß er vom menschlichen Seinsverständnis aus (und damit gewissermaßen eben doch von der transzendentalen Konstitution der Subjektivität aus, wenn diese auch von Anfang an als „Existenz“ und „Dasein“ anders – zumindest nicht naturhaft-statisch-strukturell – gefaßt wird wie in der überlieferten Transzendentalmetaphysik) zum Sinn von Sein in der Aufdeckung der Zeit als des letzten Horizontes dieses Sinns vordringen (und damit „transzendieren“, die Transzendenz reflexiv-thematisch „wiederholen“) will; so bedeutet die „Kehre“ den Verzicht darauf, Transzendenz als Verfassung des Menschen, der Existenz, zu fassen, um umgekehrt diese Existenz von der Selbstmitteilung des Seins und seines Sinnes her, in der Betroffenheit vom zu bedenkenden Seins-Geschick her als Moment der Seins-Offenbarung selbst sich erhellen zu lassen; bedeutet den Versuch, Transzendenz als geschichtsbegründendes Transzendieren des Seins zu allem Seienden hin (durch die Vermittlung des menschlichen Daseins, das so allein vom Sein her im geschichtlichen Dienst der Mittlerschaft seine Würde erhält) zu verstehen. Wenn, wie der späte Heidegger immer wieder zu wiederholen nicht müde wird, diese „Kehre“ von Anfang an in „Sein und Zeit“ ins Auge gefaßt war, so ist damit allerdings gar nicht gesagt, daß Heidegger von Anfang an wußte, was diese so früh geplante und ins Auge gefaßte Kehre bringen würde; welche neuen Erfahrungen dieser neue Gang beinhalte; welche Notwendigkeit neuen Sprechens und Umdenkens als Resultat ihres Vollzuges herauspringen würde. In welcher Weise vom Ende des begangenen und sich kehrenden Weges her sich alles verwandeln würde, dies konnte Heidegger beim Beginn des Ganges in keiner Weise schon klar vor sich haben<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> In diesem Sinne habe ich seine (Heideggers) sich und seinen Weg selbst interpretierenden rückblickenden Äußerungen über die Kehre nie „unreflektiert“ hingenommen, wie dies F. W. von Hermann in seinem Buch „Die Selbstinterpretationen Martin Heideggers“ (S. 277) behauptet. Jedem, der den späten Heidegger kennt, fällt ins Auge, daß hier ein anderer Stil des Sagens und Denkens am Werke ist; und ich schrieb im ersten Teil meiner „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ ja gerade, daß an dem die Kehre ins Auge fassenden Entwurf des 3. Abschnittes des ersten Teiles von Sein und Zeit, für welchen Ab-

Erst *im Vollzug* der Kehre (nicht schon bei ihrer Planung) spricht Heidegger die These von der „Verwindung der Metaphysik“ und ihrem Ende (einerseits in der „Vollendung“ sowohl durch Hegel als auch durch die Technik, andererseits in der „Verkehrung“ in Marx und Nietzsche) aus. Das neue, im Vollzug der *Erfahrung* (nicht des Entwurfs) der Kehre aber sich anbahnende Seinsdenken, auf welches die Rede von der „Verwindung der Metaphysik“ zurückzuführen ist, will Einstieg in das Ungedachte aller Metaphysik sein; wobei zu untersuchen bleibt, warum dieser Einstieg in die bisher unbedachten Fundamente der Metaphysik, auch wenn er die klassische-metaphysische Sprache und Begrifflichkeit (die das Seiende in seiner Seiendheit im Lichte des weltgründenden Seins feststellt) als unzureichend hinter sich läßt, warum dieser Einstieg also ein „Ende“ der Metaphysik überhaupt besagen soll und nicht vielmehr vielleicht die Eröffnung einer neuen Zukunft für sie. „Ende der Metaphysik“ soll also jetzt im entscheidenden vierten Teil dieser Erörterungen bedeuten: das Bedenken des Verhältnisses einerseits von klassischer Metaphysik und andererseits von Seinsdenken, wie es sich darstellt am Leitfaden der durch Heidegger *mit* in Gang gebrachten „Kehre-Erfahrung“.

Mit vollem Bewußtsein haben wir hier gesagt „*mit* in Gang gebrachte Kehre-Erfahrung“. Denn innerhalb der modernen scholastischen Metaphysik zeigt sich ein analoger Vorgang zu der zwischen Heidegger I und Heidegger II (Ausdrücke des großen Heidegger-Buches von William Richardson „Through Phenomenology to Thought“) sich vollziehenden Kehre: die in der heutigen scholastischen Diskussion immer mehr in den Vordergrund tretende Problematik der Participation macht die Transzendentalmetaphysik Maréchals fragwürdig: wenn das „desiderium naturale“ absoluten Seins-Raum (entwerfend) vorgibt, kommt es, solange es als Auslangen der Subjektivität selbst gefaßt wird, in heillosen Widerspruch mit der endlichen Natur des Menschen, der *von sich aus* diese Endlichkeit nicht überschreiten kann. Das „desiderium“ kann nicht als aus uns heraus- und vorausstrahlendes „Lumen“ aufgefaßt werden, sondern als geschichtliches Ereignis einer Seinsmitteilung, in welcher Unbedingtes sich selbst von sich selbst her auf Endlichkeit verweist und anweist; welche Selbstanweisung es als „Illumination“ und „Participation“ zu bedenken gilt vor allen Weisen ursächlicher Verknüpfung und Einigung durch Prinzipien, die erst verknüpfen und einigen können auf dem Boden solcher schon geschehenen und geschehenden Seinsmitteilung. Unser Transzendieren ist überholt durch die es ermöglichende Selbsttranszendierung des Seins und des Gottes zu uns hin. An die Stelle

---

schnitt der Titel „Zeit und Sein“ geplant war, sich die Sprache und damit die Denkweise der beiden ersten Abschnitte als unzureichend erwies, daß daher dieser 3. Abschnitt ungeschrieben bleiben mußte. Daß der Rückblick *nach* gegangenem Weg auf den Gang und auf die anfänglichen Intentionen dieses Ganges gleichzeitig vom Ende her Ausgang und Anfang stilisiert und anders begreift, als er sich damals selbst begreifen konnte, indem er mehr in die anfängliche Intention hineinlegt, als in ihr bewußt damals enthalten gewesen war: das ist für *den* eine Selbstverständlichkeit, der Heideggers Theorie der Interpretation kennt, die selbstverständlicherweise auch auf seine eigene Selbstinterpretation angewandt werden muß, aber die F. W. von Hermann anscheinend unbekannt geblieben ist.

des metaphysischen Systementwurfs im Lichte vorausgreifender unendlicher Willenssehnsucht oder unendlicher alles erkennen wollender Geistvernunft tritt die Erörterung des geschichtlichen, uns und alles begründenden Urereignisses, das erfahren und aus der die Erfahrung zudeckenden Vergessenheit herausgeholt sein will, so wie es Augustinus in der Illuminationserfahrung, die keine gedankliche Konstruktion der Notwendigkeit eines vorausleuchtenmüssenden „intellectus agens“ ist, erfuhr; wobei diese Erfahrung *vor* der Scheidung in Metaphysik und Religion schlechthin liegend der Grund beider ist und damit in ihrer Bedachtheit wiederum die Metaphysik in ihrer Erstellung aufhöbe, hinein in einen ihr vorausliegenden vormetaphysischen Grund.

Nicht die modische Abwendung der Zeitgenossen von der Metaphysik also und ihre Hinwendung zu erfolgreichen und aktuellen Denkweisen scheint mir daher das dem heutigen Philosophen zu Bedenkende zu sein; vielmehr das Verhältnis des die Geschichte der Kehre bedenkenden Seinsdenkens und das Verhältnis der Erörterung der geschichtlich-participativen Seinsmitteilung und Seinsgegenwart zur klassischen Entwurfs- und Begriffsmetaphysik und ihres (platonisch-aristotelisch-kantschen) Apriori- und Aposteriorischemas *das* Denkwürdige und Fragwürdige heutiger philosophischer Situation zu sein; die Erörterung jenes Verhältnisses, in welchem zur Sprache kommt, ob dieses Seinsdenken und dieses Seinsmitteilungsdenken die klassische Metaphysik und mit ihr alle Metaphysik endgültig beendet, oder ob der Metaphysik über ein bloßes Ende der klassischen Metaphysik hinaus hiermit eine neue Zukunft eröffnet wird, und wenn ja, wie diese in etwa aussähe. Dies, auf das alles ankommt, sei nach dieser geschichtlichen Vorbereitung im IV. und V. Abschnitt nun unser systematisches Thema.

#### IV.

1. Wir haben in den Abschnitten II und III nun gleichsam das „Schicksal der Metaphysik“ von Kant bis Heidegger (nicht „von Thomas bis Heidegger“, wie es Gustav Siewerth in seinem großen Buch mit ganz anderer Blickrichtung und Akzentsetzung zu schildern unternahm) in seinen großen Umrissen und Etappen dargestellt: die *erste* grundsätzliche Bestreitung des bisherigen metaphysischen Wissens, welchem die Legitimation einer Wissenschaft fehle, mit welcher Legitimation erst Wissen wahrhaft und wirklich „Wissen“ sei, geschah durch Kant. Gleichzeitig mit dieser ersten Bestreitung ereignete sich durch Kant auch der Neubau einer Metaphysik, den wir als „gescheitert“ glaubten bezeichnen zu müssen, da in der sog. „theoretischen Metaphysik“ als Wissenschaft zwar der wissenschaftliche Charakter erreicht, der metaphysische Charakter aber verfehlt wurde, in der sog. „praktischen“ Metaphysik aber zwar die metaphysische Transzendenz echt zum Ausdruck kam, aber sie nicht in die für Kant gerade entscheidende wissenschaftliche Form eintreten konnte. Beides, *Metaphysizität und Wissenschaftlichkeit*, auf deren unlösbare Einheit Kant den größten Wert legte, lassen sich bei ihm in seiner eigenen Ansetzung augenscheinlich nicht zusammenbringen. Dem gegenüber sahen wir eine echte Form der Wiedererstehung der klassischen Metaphysik auf einer höheren Reflexionsstufe ihrer selbst in den Systemen des sog. „Deutschen Idealismus“. Der dieser „Wiedererstehung“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts folgende „Untergang“ dieser transzendentalen (die Transzendenz reflektierenden) Metaphysik hinwiederum erfolgte nicht auf Grund echter Bestreitung durch wirkliches Philosophieren, sondern geschah, wie wir zu zeigen versuchten, als „*Vergessenheit*“ und bloße Wegschiebung.

Metaphysik läßt sich aber (als „zur Natur des Menschen gehörig“) nicht wegschieben, sondern höchstens in ihrem Wissen- und Wissenschaftscharakter kritisieren, zur Debatte stellen, wie dies durch Kant in einzigartiger Weise geschehen war, was wiederum durch den „Deutschen Idealismus“ in ebenso großartiger Weise dann „überholt“ und „eingeholt“ wurde. Die eindrucksvolle „Auferstehung der Metaphysik“ zwischen den beiden Weltkriegen hatte daher *nicht* einen grundsätzlichen und philosophisch begründeten antimetaphysischen Einwand, ihn widerlegend, zu überwinden; sondern es galt, zunächst nur die klassische Metaphysik (die der Deutsche Idealismus mit der in die – und zwar absolute – Subjektivität reflexiv zurückführenden transzendentalen Fragestellung und Methodik vertieft hatte) nun mit der (durch Husserl begründeten) neuen phänomenologisch-deskriptiv-objektiven (in eine Ursprungsdimension *vor* Subjektivität und Objektivität zurückführenden) Sinnfragestellung und Sinnmethodik zu bereichern. Aber es war dabei eben doch wieder „die“ Metaphysik schlechthin, die hier in neuer Weise in eine neue „Präsenz“ kam. Daß nach den ungewöhnlichen Leistungen dieses neuen metaphysischen Denkens zwischen den beiden Weltkriegen dann etwa ab 1950 eine neue Entfremdung der Zeit gegenüber der Metaphysik eintrat, dies erschien uns in die gleichsam natürliche „geistesgeschichtliche“ Aufeinanderfolge von Aktualität und Nichtaktualität, in den Rhythmus einer die Einzelwissenschaften in die Metaphysik einholenden „Systole“ und einer in die Einzelwissenschaften hinein sich aufgebenden „Diastole“ der Metaphysik ohne weiteres hineinzupassen; schien uns aber bei aller zeitgeschichtlichen Signifikanz daher *philosophisch* nicht eigentlich bemerkenswert zu sein. Dagegen erschienen uns für die *philosophische* Problematik „des Endes der Metaphysik“ heute zwei Ereignisse allein als bedeutsam anerkannt werden zu müssen: einmal die Tatsache, daß der größte und leidenschaftlichste Metaphysiker zwischen den beiden Weltkriegen, Martin Heidegger, nun einem grundsätzlichen Abschied von der Metaphysik sein Wort gab; einem Abschied von jener Metaphysik, die, als Identität von ewigem Sein und zeitlos-zeitüberlegenem Geist bei Hegel (in der Form der Aufweisung einer pseudogeschichtlichen Entwicklung dieser Identität aus der Entfremdung einer „anfänglichen“ Nichtidentität heraus zu sich selbst), nun Zeit und Ewigkeit endgültig versöhnt zu haben und damit ins Ziel gekommen zu sein scheint; von jener Metaphysik, die die letzten Möglichkeiten dieser Identität von Zeit und ewigem Geist in den „Verkehrungen“ von Marx und Nietzsche (Marx: *Sein* als Nichtgeist, d. h. als Reales, Sinnliches verändernde selbst sinnliche Arbeit; Nietzsche: *Sein* als sich selbst über alle Gestalten hinaus weitertreibender Willenstrieb; *Geist* bei beiden – bei Marx wie Nietzsche – als vordergründiges, erstarrtes und stehendes Epiphänomen des „eigentlichen“ *Werde-Seins*) erschöpft hatte; einen Abschied von jener Metaphysik, die nun (nach der spekulativ *erschöpfenden* Vollendung mit Hegel und der spekulativ *erschöpften* Verkehrung mit Marx und Nietzsche) der aus ihrem eigenen Geiste heraus entstandenen *Technik* (als der einzig wirklichen, feststellenden Herrschaft des Menschen über die „eine Welt“ als der Welt, in der alles Seiende endgültig zum „Gegenstand“ für den Menschen geworden ist) ihre Nachfolge übergibt.

2. Der Abschied Heideggers von der damit in jeder Hinsicht so als Aufgabe für ihn nicht mehr weiterzuführenden Metaphysik ist, wie wir darstellten, das, was er unter dem Symbol der „Kehre“ als Aufgabe und Schicksal zu verstehen versucht. Diese „Kehre“ aber ist kein Abschied von der dreifachen Transzendenz in dem Sinne, als ob sie gezeugnet würde und als Phantom menschlicher Hybris entlarvt werden müßte. Die „Kehre“ ist vielmehr eine von Heidegger zu Wort gebrachte Erfahrung, die uns, indem sie bedacht wird, zwingt, die dreifache Transzendenz neu zu deuten. „*Neu* sie deuten“: das bedeutet in bezug auf die dreifache Transzendenz für Heidegger allerdings jetzt nun, sie *unmetaphysisch* deuten, auf Grund einer vormetaphysischen Erfahrung, die erst ihre (der dreifachen Transzendenz) „eigentliche“ Erfahrung ist, von woher allein sie sich erst „echt“ zu interpretieren vermag. Die klassische Metaphysik wäre danach für Heidegger ein Vollzug und zugleich ein Selbstverständnis der dreifachen

Transzendenz, in welcher sich diese mehr verdeckte, als daß sie in dem, was sie an ihr selbst ist, sich eröffnete. Damit wäre für Heidegger Metaphysik nicht einfach durch die dreifache Transzendenz, sondern nur als ein gewisser geschichtlicher Vollzug und als ein bestimmtes, beschränktes geschichtliches Selbstverständnis dieser gekennzeichnet, in welchem Vollzug und in welchem Selbstverständnis sich dieser dreifachen Transzendenz ihr eigener Sinn zum Teil entscheidend entzieht und verbirgt, während er in einer Vor- und einer Nachmetaphysik als zu bedenkender, wenn auch in je anderer Weise, sich gezeigt hat (Vormetaphysik) bzw. sich wieder uns vorlegen würde (Nachmetaphysik), sich uns wieder „zuspricht“. Wir halten demgegenüber an der Bezeichnung „metaphysisch“ für die dreifache Transzendenz überhaupt und einfach fest und sprechen nicht von „Vormetaphysik“, sondern von „Frühmetaphysik“, und nennen das, was Heidegger Metaphysik „schlechthin“ nannte, dann entsprechend „klassische Metaphysik“; und verstehen die „Nachmetaphysik“ seines „Seinsdenkens“ als die die „klassische Metaphysik“ ablösende „neue Metaphysik“: so daß die durch Heidegger ins philosophische Bewußtsein gehobene Aufgabe nun in seiner Terminologie heißt: wie steht Seinsdenken zu der von ihm abzulösenden „verwundenen“ Metaphysik? In unserer Terminologie aber: durch welche Gestalt hebt sich die in der „Kehre“ zu gewinnende „neue Metaphysik“ von der „klassischen Metaphysik“ ab, wie wird die Verwandlung dieser „klassischen Metaphysik“ in jene „neue Metaphysik“ heute bereits sichtbar und an welchen Kennzeichen in gewissem Grade schon faßbar?

3. Wir nahmen dabei diesen inneren „Abschied“, der die klassische Metaphysik nicht vergaß, sondern intensiv sich mit ihr als dem Boden allen heutigen philosophischen Denkens, auch wenn es diesen Boden im Weiterschreiten gewissermaßen zu verlassen gilt, auseinandersetzte, besonders ernst und wagen es auch, diese „Kehre des Abschiedes“ im Gegensatz zu Heideggers eigener Terminologie noch als innerhalb der Metaphysik verlaufende zu verstehen, weil gleichzeitig mit Heidegger auch die scholastische „wiedererwachte“ Metaphysik heute sich ihre größte moderne Gestalt, die nämlich, die ihr Joseph Maréchal gab, selbst in Frage stellt, und sich also in ihr gleichsam selbst zu „verwinden“ versucht, so daß sie also anscheinend eine Erfahrung analog zur Heideggerschen „Kehre-Erfahrung“ gemacht hat; denn nichts anderes bedeuten im Grunde die Werke Cornelio de Fabros, Louis Geigers und Gustav Siewerths als eine solche Überwindung einer bisherigen „Metaphysik der Subjektivität“, in welcher das Sein und das Seinsverständnis der uranfängliche Vorentwurf einer „Existenz“ oder „Natur“ ist, die sich im eigenen Auslangen für alles „vor-bereitet“, von sich her ihm geöffnet hat, indem sie über alles immer schon hinausgegriffen hat, wo also die Transzendenz sich auslegt als „transzendentalen Übergriff“, dem mittels dieses seines Übergreifens nichts mehr entgehen, nichts mehr entrinnen kann, alles Seiende gleichsam ihm von daher nicht nur eröffnet, sondern auch preisgegeben und damit zustehend ist und so *ein* Seiendes in die universale „Zuständigkeit“ allem anderen Seienden gegenüber sich „von Natur aus“ selbst versetzt hat. Das „*anima nata est, convenire cum omni ente*“ des Thomas sagt dann die Grund-Anlage, die Natur der Geistseele selbst aus, die nicht weiter befragbar ist.

Gemeinsam ist also sowohl der Heideggerschen Abkehr von der klassischen Metaphysik überhaupt als auch der Abkehr von Thomas-Forschern und Thomas-Interpreten wie Fabro, Geiger und Siewerth von der Maréchal'schen Gestalt scholastischer Intentionalitäts-Metaphysik (sowie von allen „thomistischen“ Thomas-Deutungen von Cajetan und Suarez bis zu Maréchal hin) die grundlegende Tatsache, daß zwar die fundamentale philosophische Erkenntnis, ohne die Differenz „apriori“-„aposteriori“, ohne den Aufbruch des Unterschiedes von Sein und Seiendem also, könne es keine Erkenntnis geben, aufs schärfste festgehalten wird; daß gleichzeitig aber die subjektiv transzendente Deutung des „Apriori“ (sei es durch den apriorischen Überstieg durch die vorausentwerfende „Sorge“ bei Heidegger, sei es bei den von Thomas ausgehenden Philosophen durch das apriorische Vorausleuchten des „lumen naturale“ in der Gestalt des „desiderium naturale“ oder des „intellectus agens“, wodurch vom Menschen her durch einen unbeschränkten „Vorgriff“ Sein gelichtet worden ist und dadurch sich der Seins-Raum eröffnet hat oder der Mensch in ihn eingebrochen ist) nicht mehr als ausreichend und der neuen Erfahrung der Differenz angemessen erscheint. Weil die Metaphysik bisher aber die im „Apriori“ sich ausprechende Differenz entweder unbedacht einfach hinnahm oder aber ihre Eröffnung als eine vorausgreifend-entwerfende Leistung der Subjektivität ausdeutete (dies letztere sowohl in der Transzendentalphilosophie von Kant bis einschließlich dem frühen Heidegger von „Sein und Zeit“, als auch in der neuzeitlichen Interpretation des scholastischen Denkens in der Lichtmetaphysik des „zur Natur gehörigen“ „lumen“ oder „desiderium naturale“), darum glaubte der die vollzogene Erfahrung der „Kehre“ aufarbeitende spätere Heidegger, die ganze bisherige Metaphysik, der die Rolle der Participation aber bedenkende heutige Thomismus (der Fabro, Geiger, Siewerth) wenigstens die nachthomastische „thomistische“ wie „suarezianische“ scholastische Metaphysik verabschieden zu müssen. Wiederum muß nun die Frage wiederholt werden: Was tritt jeweils an die Stelle des so Verabschiedeten?

4. Als Heidegger „Sein und Zeit“ schrieb, da glaubte er, die Frage, von der Aristoteles sagt, sie sei seit alters her (τὸ πάλαι) immer ohne endgültige Lösung gewesen (ἀεὶ ἀπορούμενον) und für sie sei eine Antwort immer nur gesucht, aber niemals noch gefunden worden (ἀεὶ ζητούμενον), die Frage nämlich, was das Seiende sei (τί τὸ ὄν), und zwar als Seiendes in seinem Sein sei (ἧ ὄν), diese aristotelische Frage also sei auch *seine* Frage und er suche, eben um sie beantworten zu können, nur, sie durch eine Vorfrage zu vertiefen: eben um die Frage nach dem *Sinn von Sein selbst*; dem Sinn von Sein, in dessen Horizont ja erst das Seiende als Seiendes erscheinen und nach seiner Seiendheit gefragt werden kann. Aber dieser Horizont, der das Sein für alles Seiende ist, steht, wenn er selbst nach seinem Sinn befragt wird, wieder in einem Horizont, von dem her dann die Frage nach dem „Sinn von Sein“ erst beantwortbar wird. Als dieser Horizont des Seins (welches Sein ja Horizont alles Seienden ist) wird in „Sein und Zeit“ nun die Zeit entdeckt. Sein (als εἶναι und als esse) ist von jeher und immer „Anwesen“, Gegenwart; Seiendheit (oder οὐσία, essentia, „Wesen“) ebenso aber Weise dieser Anwesenheit. Zeit ist also immer Horizont von Sein und Seiend-

heit. Je nachdem aber, wie Sein = Anwesen (also Gegenwart, als „Da“) vom Horizont der Zeit her überhaupt erfahren wird, und, innerhalb dieser Erfahrung, von ihr her sich bestimmen läßt, wird der Sinn von Sein und Seiendheit verschieden auslegbar. Dem späten Heidegger erscheint nun die platonische wie die aristotelische Frage nach der Seiendheit so gestellt zu sein, daß sie jene Frage nach dem „Sinn von Sein“, die Heidegger immer mehr als die im Grunde einzige Frage, die ihm als Frage aufgetragen ist, anerkennt, überhaupt nicht mehr stellen kann, weil dieser Sinn von vornherein als selbstverständlich in jeder Frage vorausgesetzt ist und damit als weder „fragwürdig“ noch als „erfragbar“ gewußt ist. Diese „Selbstverständlichkeit“ besagt also, daß alles Fragen aus einer Fraglosigkeit, einer Helle ohne jedes Dunkel, aus einem Schon-Wissen herkommt, daß jede Frage aus diesem Schon-Wissen heraus frägt, so frägt, daß sie dabei innerhalb dieser Helle bleibt, da es erst innerhalb der gewußten Selbstverständlichkeit nun möglich ist, *weiterhin* zu bestimmen, festzulegen, zu umreißen, zu begreifen; während dagegen die Selbstverständlichkeit, das Licht, das den Begriff ermöglicht, weder auf einen Begriff gebracht werden kann noch gebracht werden muß, da sie als Horizont alles Begreifens das Fragen wie das Begreifen als unnötig, weil eben ihrer Klarheit, Gewußtheit, Verständlichkeit ungemäß, ablehnt. Dieses Selbstverständliche dessen, was „Sein“ meint, ist darin enthalten, daß Sein das Seiende sagt als ursprünglich und schlechthin im Gegensatz zum Werden stehend, d. h. also als ein Stabil-Anwesendes, als ein Bleibend-Beständiges, als ein in allen Veränderungen, die bloß an ihm vorgehen, selbst Unveränderliches, das als bleibend Vorfindbares erlaubt, immer wieder auf es zurückzukommen und es in seiner Identität wiederzuholen und zu wiederholen. Seiendheit als Wirklichkeit eines Wirklichen meint seine feste, immergleiche Gegenwärtigkeit; der Grad der Wirklichkeit ist um so größer, je unantastbarer durch Zeit und Vergänglichkeit der „reine Bestand“ währt und sich wahrtr. Im Gegensatz zum Werden als dauerndem Übergang des „Jetzt“ in das „Nichtmehr“ der Vergangenheit und als unablässiges Hereinstürzen des „Noch-Nicht“ der Zukunft über das Jetzt in diese Vergangenheit hinein ist das „Ist“ das Bleiben und das Gefest-sein gegen Verfall, die beständige Gegenwart, die als diese die anderen Zeitdimensionen von sich abweist und damit die Werdezeit überwindet in der zeitlosen Gegenwart ihres „reinen Währens“ jener dauernden Beständigkeit, an der der Fluß der Zeit zu schanden wird. Während das werdende (ὄν γυγνόμενον) Seiendes ist, das in der Zeit stehend ihr verfällt und in diesem Verfallen dauernd dem Sein entfremdet wird, „Zeit“ also in Gegensatz zu Sein tritt, ist die Natur (φύσις) in ihren Natur- und Seinsgestalten (εἶδη, μορφαι) über der Zeit und dem Zeitleben. So ist Seele (ψυχή, αἴσθησις) natürliches Leben und Werden in der Zeit; Geist aber (als νοῦς und φύσις) der zeitlose Bestand, über den die Zeit, die erst innerhalb seiner Umfassung ihr nichtendes Geschäft tun kann, keine Macht hat; das nichtende Geschäft nämlich, im Werden das Nichts an das Sein heranzubringen und im „Werde-Seienden“ das Nichts mit dem Sein zu verbinden. Immer, nicht nur bei den Griechen, wird eine Identifizierung von Sein mit Anwesen und Gegenwart als Wirklichkeit vollzogen. Griechisch ist aber die Gleichsetzung von Sein mit der unveränderlichen, blei-

benden, stehenden Gegenwart, mit der Gegenwart, die alles Werden von sich abweist, ausschließt, der Gegenwart, die die Dreidimensionalität der Zeit als Spielraum des Werdenden und nicht als Stätte des Seienden auffaßt, die die Zeit als Raum der Entfremdung und Minderung also überwindet; überwindet also mit der zeitlosen Gegenwart, die zur Zeitlosigkeit als Ewigkeit schlechthin wird. Sein und Geist sind zeitenthoben und in dieser Zeitenthobenheit dasselbe. Sein und Geist gehören zur Dimension des zeitlosen Bestandes als zeitüberwindender reiner Gegenwärtigkeit. Sein-Geist-Ewigkeit und Werden-Sinnlichkeit-Zeit sind in ihrem gegensätzlichen Auseinander also die Urselbstverständlichkeit. Die Urselbstverständlichkeit steht *vor* jeder Frage und die Frage setzt ein bei dem Wunder, daß Bewegung auch noch „ist“. Die *κίνησις* erweckt das Staunen, nicht aber Sein und Ewigkeit. Sein und Geist als innerhalb des sinnlichen Treibens immer wieder vergessenes Urwissen brauchen nur reaktualisiert zu werden, wiedererweckt zu werden. Im wiedererweckten Wissen um Geist und Sein gilt es, die bleibenden Seinsgestalten zu finden. Die Frage dieses Suchens und Findens aber geht so nach diesen Seinsgestalten, daß gefragt wird, wie sie im sinnlichen Werden, das sie beherrschen, innestehen. Das Staunen gilt dem Seienden, dem Wesen des *μικτόν*, des Gemischten: wie sich in ihm Seinsgestalt mit Werdestrom verbinden kann, wie in der Bewegung Sein und Nichts sich zum Werden mischt. Das Seiende, in dem sich diese Synthesis vollzieht, steht „in Frage“. Die Seiendheit des „Gemischten“, wie sie sich im Werde-Nichts dennoch konstituiert und was zu dieser Konstitution gehört und wie diese Seinsgestalt im Werden sich als bleibende Seinsgestalt des Seienden umreißen, begreifen läßt: dem gilt die Mühe platonischer wie aristotelischer Metaphysik als einer Metaphysik der Seiendheit des im Werden und trotz seiner sich behauptenden Seienden.

So besteht die Behauptung Heideggers, in dieser platonisch-aristotelischen Metaphysik bleibe über Seiendem und Seiendheit dennoch das Sein vergessen, d. h. auch in der Reaktualisierung des Urwissens bleibe es nach seinem Sinne unbefragt, sicher zu Recht. Und ebenso ist die andere Behauptung schwerlich zu bestreiten: diese Metaphysik platonischer und aristotelischer Prägung sei eine „Philosophie der Subjektivität“: denn es scheint unwidersprechbar zu sein, daß diese Selbstverständlichkeit des Seins als unveränderlicher Bestand im Werden, trotz des Werdens und über ihm, seit Sokrates-Platon gleichgesetzt ist mit Geist. Der Geist, der das Sein und die Seinsgestalt vernimmt, ist dasselbe wie sein Vernommenes: er selbst ist die selbstverständliche Klarheit des unveränderlich Bleibenden in uns, in die aus der Wirrnis sinnlichen Werde-Lebens es sich je und je zurückzuholen gilt. Der Selbstverständlichkeit des Seinsverständnisses mit Sein als unveränderlich-bleibend-stabiler Anwesenheit korrespondiert die Selbstverständlichkeit unseres Selbstverstehens als „animal rationale“, als *ζῷον λόγον ἔχον*, als lebendes Geisteswesen, wobei der Geist das ist, das alles bestimmt, ohne bestimmt oder in Richtung auf Bestimmung hin befragt werden zu können.

Bei Parmenides allerdings treffen wir noch auf das große Staunen über diese Selbstverständlichkeit: über die Selbstverständlichkeit des Seins als des Uner-schütterbaren-Einen-Bleibenden-Werdelosen und Nichtsfreien in seiner Selbig-

keit mit dem Geiste. Dieses Staunen wird nicht zur Frage: das große Lehrgedicht des Parmenides preist und schildert die Großartigkeit dieses unvergänglich-unerschütterlich-Bleibens (*ἀνώλεθρον ἔμμεναι*) und warnt vor dem Verlassen des so immer Vernommenen. In der platonisch-aristotelischen Metaphysik fehlt aber nicht nur, wie auch bei Parmenides, die Frage, sondern auch dessen fragloses Staunen und damit jede Voraussetzung, Sein und Geist selbst wieder zum Thema zu machen. Wie wir schon sagten, das Staunen bezieht sich nicht auf Sein und Geist, sondern auf das Werden der Bewegung; derart, daß ein Seiendes *zugleich* ein Bewegtes, im Nichts des Seins Stehendes (ein Paradox, da es im Nichts keinen Stand gibt) sein kann. Was immer wieder gefragt werden muß, ist die Konstitution dessen, das nicht nur reine Seinsgestalt ist und in ihr bleibende Gegenwart hat, dessen, was werdehaft-nichtig „sein“ kann. So wird die Seiendheit jedes Seienden, das „wird“, echt fragwürdig, nicht aber das Sein; und die dauernde Rückbindung des sinnlichen Werdelebens zur Geistnorm wird zum einzigen Problem des Ethischen: wie die gültige bleibende Seinsgestalt des sinnlichen, nichtbleibenden Lebens in diesem erreichbar und aufrichtbar ist, das ist das Gefragte – auch der Politik.

5. Wir sagten: nur eine Erschütterung der allem griechischen Philosophieren zugrunde liegenden Selbstverständlichkeit des Seinssinnes hätte die Frage nach der Seiendheit zur Frage nach dem Sein selbst weiterführen können, nicht aber eine rein formal sich fortsetzende Reflexion, für welche als formale Iterierung dieser Fortsetzung kein existentieller Grund vorlag. Die Erschütterung aber, die jene Fraglosigkeit zur Frage gewandelt hätte, hätte eigentlich nur aus einem geschichtlichen Zusammenstoß zweier grundlegend verschiedener Seinsverständnisse kommen können. Nun stießen die Griechen zwar in großer, geschichtlich kämpferischer Weise mit den Kulturen des Orients zusammen, aber eine innere Auseinandersetzung mit den „*βάρβαροι*“ geschah vom stolzen, sicheren Selbstbewußtsein der Griechen her nicht; und sie konnte auf philosophisch-denkerischer Ebene für die Griechen auch nicht geschehen, da ihnen hier keine ausgebildete „Philosophie“ gegenübertrat. Die Kenntnisnahme jenes „Anderen“ führte zu keiner Erschütterung und Infragestellung eigenen Selbst- und Seinsverständnisses. Ganz anders aber war die Situation, als die hohe und späte Antike des römischen Imperiums mit dem aus jüdischem Orient herkommenden Christentum zusammenstieß. Das jüdisch-christliche Glaubensbewußtsein implizierte zugleich ein anderes Seins- und Selbstverständnis als das griechische Bewußtsein. Das braucht in den Einzelheiten hier nicht mehr geschildert zu werden, da auf der Seite des Christentums die alt- und neutestamentlichen Exegeten, auf der Seite des Judentums aber Martin Buber und der Kreis seiner Freunde oder derer, die sich mit ihm befaßten, dies in den letzten Jahrzehnten genugsam herausgearbeitet haben<sup>3</sup>. Gegenüber dem griechischen Verständnis, wo, wie soeben geschildert, Sein und Wirklichkeit ein ständiges Vorliegen bedeuten, auf das man *jederzeit* zurückkommen kann, wo ein jedes Seiendes, so-

<sup>3</sup> Vgl. hierzu auch in der Sammlung „Die Philosophen des 20. Jahrhunderts“ den von Schilpp und Friedman herausgegebenen Band „Martin Buber“ (Stuttgart 1963).

fern es ist, je in der unveränderlichen, bleibenden Wesensgestalt festgemacht ist, in der Wesensgestalt, in die hinein objektiv auch alles Vergängliche und schon Vergangene in je neuer Verwirklichung wieder hineingeholt und damit wiederholt werden kann; wobei die Beständigkeit und damit Wirklichkeit verleihende Gestaltidee dann subjektiv selbst als immer schon gewußte Grundwirklichkeit und Vorwirklichkeit alles Wirklichen jederzeit in der Wiederholung der Erinnerung in die Zeit, die sie vergessen hatte, hineingeholt werden kann, oder aus der Zeit, in die sie hineingegangen war und in die sie sich verloren hatte, abstraktiv wieder herausgeholt und so in ihrer zeitlosen Gültigkeit jederzeit wieder vergegenwärtigt werden kann, dem gegenüber besagt nun das jüdisch-christliche Seinsverständnis in bezug auf Sein, Anwesenheit, Gegenwart etwas ganz anderes: nicht *das zeitlose* sich wieder erinnernde oder abstrahierend-wiederherstellende *Denken* vergegenwärtigt innerhalb des sinnlichen Werdens das eigentlich-Seiende, sondern *das geschichtliche Hören*: Gegenwart, „eigentliche“ Gegenwart hat Israel (und hat auch das christliche „Volk Gottes“) da, wo es den Ruf vernimmt und ihm folgt. Was bindet, ist nicht die zeitlos-beständige Wesensgestalt im Lichte des selbstverständlichen Seins, sondern der vernommene Anspruch einer unbedingten Freiheit an die bedingte. Das Kriterium der Gültigkeit ist also nicht das stets offenbare „Immer“ wie im griechischen Denken, die zeitlose Geltung des beständig sich auferlegenden Grundrisses, der zeitlich zu erfüllenden überzeitlichen Gestalt, sondern der „Augenblick“: die ganz erfüllte Zeit selbst, die so nie war und nicht mehr sein wird, sondern noch nie Gesehenes und Gewußtes in je neuer verpflichtender Begegnung vor uns hinstellt. War im Griechischen die bleibende *Extension* durch alle Zeit hindurch und die unveränderliche Immergegenwärtigkeit das Kriterium für Bindung und wahre Wirklichkeit, so ist es hier die *Intensität* eines Zuspruches, der in je anderer Gestalt erfolgen kann. „Sein“ ist nicht „Währen“, sondern „Ereignis“. Wenn schon von Währen gesprochen werden kann, so ist es nicht dieselbe Gestalt, die Sein und Währen verleiht, sondern die währende Selbigkeit ist die des sich durch alle Gestalten hindurch Versprechend-Zusprechenden. Bleibend ist allein die fordernde und die geforderte Treue zweier Freiheiten, die den „Bund“ eingehen, der, weil er Bund von Freiheiten ist, gerade im Übergang vom Judentum zum Christentum auch alle bindenden Gehalte und alles Gesetz verändern kann. Im „Bund“ gibt sich absolute Freiheit hinein in die geschichtlich-freiwilligen, gewählten und so nicht notwendigen Gestalten der Bindung an endliche Freiheit; in Gestalten, die also auch anders sein könnten und einmal anders sein werden, die zumindest eschatologisch und apokalyptisch in der letzten Parusie zur Aufhebung kommen werden, aber die doch jeweils bindende Gestalt sind als „augenblicklicher“ Eingang und Durchgang des hier sich uns und unserer Freiheit zusprechenden Absoluten. Alles „ist“ nicht als Verwirklichung notwendiger Gestalt, sondern als wirkliches Symbol dieses Ereignisses des Eingangs und Durchgangs (Symbol = Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Übersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden), und hat darin seine „Bedeutung“: seine geschichtliche Wesentlichkeit und in dieser allein nun „Gegenwart“ und „eigentliche“ Wirklichkeit. Die Selbigkeit ist durch keine bleibende

Denk-Gestalt garantiert, sondern durch die freie Treue dessen, der alle Gestalten als Symbole seines Zu-uns-stehens benutzen kann und geschichtlich bestimmte auch gewählt hat, die es geschichtlich-hörend zu erfahren gilt, wenn Wirklichkeit soll erfahren werden. Sich einspielen auf dieses Zuspield: in diesem Spiel der Freiheiten zeigen sich erst jene entscheidenden: „Differenzen“, die als ontologisch-historische Differenzen hier Wahrheit und Wirklichkeit (als jeweilige Einigung der Differenzen) ermöglichen. Das immer wieder herangezogene Wort „Ich bin, der Ich bin“, so schwer es exegetisch zu deuten ist, besagt auf jeden Fall *nicht*: „Ich bin der Ewige, Zeitenthobene, das, was als dasselbe allem immer klar die Richtung weist; das die ewigen Formen in sich enthält und aus sich entläßt und so allem Wirklichen gleichmäßig zugrundeliegt, ihm sein unveränderliches Maß gibt.“ Es besagt auf jeden Fall *nicht*: „Ich bin die Notwendigkeit des ipsum esse, die alles Seiende in sich sammelnde Subsistenz als höchstes Seiendes.“ Sondern eher etwa: „ich bin, der ich sein werde“: nämlich der frei an euch Herantretende, der Unfaßbare, der in allen Gestalten und auch unfaßbaren Forderungen (siehe Isaaks – wenn auch nicht vollzogene – Opferung durch Abraham) euch treu sein wird, so ihr in Treue mit eurer Freiheit auf meine eingeht und in diesem Eingang, diesem Bund, in welchem ihr euch bindet, ihr auch mich bindet, weil ich mich binden will. „Wirklich“, d. h. von wirklicher wesentlicher Bedeutung und Gegenwart ist etwas, sofern es in diese Geschichte der doppelten Freiheit eingeht, sofern also „Sprache“ in der jeweiligen Einheit von je neuem Anspruch und je neuem Entspruch geschieht, und in dieser Sprache, welche uns alles „ortet“, in einem das Endliche absolut bedeutungsvoll wird und das Absolute, sich je anders und neu inkarnierend, dem Endlichen, sich selbst an es bindend, immer neu offenbart. Hier wird (wie wir in der Abhandlung „Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik – oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie“<sup>4</sup> darstellen) Sein und Wirklichkeit von der Freiheit her gedacht; die Identität, die Treue (die Treue zu sich selbst und zu anderer Mitfreiheit ist), ist nicht die Identität der unveränderlichen Gestalt; es wird hier nicht Freiheit vom Sein her verstanden: als Identität des vollkommen sich selbst genügenden Beisichseins in der Bindung an die immer und jederzeit in mir enthaltenen und wißbaren Seinsformen, Urbilder, Vorbilder oder „Eide“ als apriorische Bindung des Geistes oder Seins an sich selbst. Vielmehr ist Freiheit hier das Antwortenkönnen und Antwortendürfen. „Notwendigkeit“ gilt immer als höchster Ausdruck von Wirklichkeit und Gegenwart: die „Notwendigkeit“ der Freiheit als geschichtliche Notwendigkeit ist aber eine ganz andere als die immer schon feststehende Wesensnotwendigkeit, gleichgültig, ob diese in der Physik oder Ethik auftritt. So wie also die Zeit als Ort der eigentlichen Einigung von unbedingter und bedingter Freiheit etwas anderes ist als die Zeit, sofern sie Raum der gleichmäßigen, unaufhaltsamen Entfremdung des Seins ins Werden hinein bedeutet, wie in der Zeit Vergangenheit etwas anderes dort meint, wo sie Tradition ist, und nicht nur bloßes „Nichtmehr“ und Zukunft etwas anderes, wo sie Forderung und Ausblick auf zu Übernehmendes

<sup>4</sup> Philosophisches Jahrbuch, 69. Jahrgang, 1. Halbband, S. 118.

bedeutet, als dort, wo sie reines „Noch-nicht“ sagt: so ist also im Ganzen die *Geschichtszeit* etwas anderes als die *Naturzeit* und das kairologische „ist“ der geschichtlichen Notwendigkeit etwas anderes als das physiologische „ist“ des natürlichen Müssens. Wenn daher Bedingtes nur offenbar wird unter dem „Licht“ des Unbedingten, so ist das Licht, das vom unveränderlich-geschichtslosen Geist qua Sein und den immerwährenden geistigen Gestalten der Wesenheiten auf alles Werden fällt, schon als Licht etwas ganz anderes als jenes „Licht“, das vom Einbruch der absoluten Freiheit in den Spielraum menschlich-freien Seinkönnens her auf Bedeutsamkeit und eigentliche Gegenwärtigkeit geht. *Jenes* Licht konstituiert also „physiologisch-ontologische“, *dieses* aber „historiologisch-kairologische“ Bedeutsamkeit und Anwesenheit. *Dort* ist das Licht der Seinsraum unveränderlicher Offenbarkeit in den immer schon gewußten Strukturgestalten, die normativ für alle Ereignisse gelten; *hier* aber ist das Licht selbst geschichtliches Ereignis, in welchem sich das Sein als *Wort* so zuschickt, daß von daher, als dem Urereignis des Sprechens und der Sprache, alle Ereignisse erst feststellbaren Sinn, Bedeutung und Wesentlichkeit bekommen können. Das Wort der Freiheit ist aber wie die Freiheit selbst zugleich „Geheimnis“. Der Anspruch kommt aus dem Dunkel der Unbegreiflichkeit der Freiheit, aus der Unselbstverständlichkeit, wie alle Geschichte und alle Berufung meiner einerseits, wie aller „Eingang“, „Durchgang“, alle geschichtliche Anwesenheit des Absoluten andererseits. Was aus dem Geheimnis der Freiheit heraus Bedeutung hat, „wesentlich“ geworden ist, hat sein Licht vom Unselbstverständlichen-Unlichtbaren her empfangen. Während die griechische Helle, das Licht der Lichtmetaphysik, *nur* hell, immer Grund, klarer Raum und Boden ist, ist die Helle jenes Seinsverständnisses, das ebenso im jüdisch-christlichen Glauben wurzelte wie auch ihn, den jüdisch-christlichen Glauben, von vornherein durchwaltete, *in einem zugleich* Dunkel (Geheimnis); und damit in einem zugleich Grund und Abgrund, und zwar *nicht nur in bezug auf uns* (quoad nos), weil das Licht nicht sogleich *von uns* in unserer Endlichkeit als Licht geschaut und gesehen werden kann, sondern an ihm selbst (per se) als Geschichte *mit uns*. Wenn Heidegger in der frühgriechischen Aletheia dieses Ereignis, daß – im Gegensatz zum Licht, zur Helle und zur Wahrheit der klassischen Metaphysik und der in dieser Helle errichteten „Richtigkeit“ (ἀρθότης) – die Gleichzeitigkeit von Offenbarung und Entzug, von Entbergung und Verbergung geschieht, sehen will und die Geschichte dort auch als Moira, Geschick der Seinszuweisung und des Seinsentzugs noch „walten“ sieht, im Gegensatz zur eidetisch-begrifflichen Herstellung alles Seienden durch unser Tätigsein: so hat es von jeher Verwunderung erregt, daß er zur Unterscheidung von dem in der klassischen Metaphysik waltenden Seinsverständnis sich nur auf diese „vorsokratische“ Zeit bezog und nicht auf jenes andere im jüdisch-christlichen Glauben waltende Seinsverständnis, das doch in ungleich *stärkerer* Weise jene entscheidenden Momente des Zugleichs des Ereignisses von Entbergung und Verbergung, von Offenbarung und Geheimnis, von Zuschickung und Verweigerung zeigt, als das frühgriechische Dasein in seinem Denken, welches, gegenüber jener Ausdrücklichkeit dieser *entscheidenden*, sich von der klassischen Metaphysik *unterscheidenden* Grund-

züge des Seinsverständnisses im Jüdisch-Christlichen, doch nur wie ein schwacher Anklang, wie eine blasse Analogie davon anmutet. Auf jeden Fall aber hat der junge Theologe und Philosoph Heidegger die Andersheit der beiden Seinsverständnisse (des jüdisch-christlichen und des klassisch-griechischen) gekannt und erfahren und es ist ihm von daher früh bei seinen intensiven Studien des Aristoteles die Notwendigkeit klargeworden, ebensowohl die geschichtliche Begrenztheit der aristotelischen Kategorien wie der aristotelischen Seinsfrage (als bloße Frage nach der Seiendheit des Seienden) zu transzendieren<sup>5</sup>.

Gleichgültig, wie man die Kennzeichnung des Unterschieds des klassisch-griechischen und des jüdisch-christlichen Seinsverständnisses im einzelnen vornehmen will<sup>6</sup>: daß es sich um Grundmodifikationen dessen, was „Sein“, „Zeit“, „Gegenwart“, „Wirklichkeit“ überhaupt bedeuten, handelt, dürfte unbestreitbar sein; und im Rahmen je anderen Verständnisses des „Ist“ legt auch der Mensch sich selbst, sein eigenes „ist“ anders aus. Der Mensch als zeitüberlegenes

<sup>5</sup> Auch wenn Heidegger dies nicht sofort in seiner vollen Bedeutung erfaßt haben sollte, so ist es doch sicher nicht so gewesen, wie Alfred Guzzoni in seiner Besprechung von Pöggelers ausgezeichnetem Buch „Martin Heideggers Denkweg“ (in Ph. Jahrb., 71. Jahrg., 2. Halbband, S. 397–400) es dessen (Pöggelers) Schilderung vorwirft: als stünde am Beginn des Heideggerschen Weges Seinserfahrung und Geschichtlichkeitserfahrung, Seinsfrage und Frage nach der Geschichtlichkeit der Geschichte nebeneinander. Dies behauptet auch Pöggeler nirgends. Entscheidend dagegen ist, daß Heidegger die aristotelische Seinsfrage von Anfang an im Medium der Geschichte stellt und daß sie nur in diesem Medium vergleichender Geschichtlichkeit (über des Aristoteles Frage nach der Seiendheit hinaus) zur Frage nach dem „Sinn von Sein“ werden kann. Auch ist die Seinsgeschichte nicht einfach ein anderer Begriff von Geschichte, der mit dem üblichen Verständnis von Geschichtlichkeit und Geschichte *gar nichts* zu tun habe, wie Guzzoni gegen Pöggeler wiederum dort einwendet. Die Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses und dessen Wandel ist die „Seinsgeschichte“, also vielmehr die „Kerngeschichte“, von der her alle andere Geschichte, statt nur „Werden“ oder auch „Entwicklung“ zu sein, erst wahrhaft „Geschichte“ wird. Der Übergang von der Frage nach der Seiendheit alles Seienden zur Frage nach dem Sinn von Sein ist im Raum bewußt gewordener Geschichtlichkeit erst möglich geworden. Es gilt nicht so sehr, zu untersuchen, wie sehr Heidegger auf Aristoteles aufbaut, sondern die Frage ist, warum er Aristoteles, trotz größter Bewunderung und stetiger Berufung auf ihn, hinter sich lassen zu müssen glaubte. Seitdem dieser die aristotelische Ontologie hinter sich lassende Übergang zur geschichtlichen Frage nach dem Sinn von Sein ausdrücklich erfolgt ist, ist „Metaphysik und Geschichtsphilosophie“ nicht mehr auseinanderreißbar; daher widerspricht der Versuch, den Oeing-Hanhoff unter diesem Titel in der Festschrift für Karl Rahner „Gott in Welt“ unternimmt (Freiburg 1964, Bd. I, S. 240–268), Metaphysik als Bestimmung des zeitlosen Seins und Geschichtsphilosophie als (induktiv gestützte) vorausschauende Eruiierung des Sinns von Geschichte prinzipiell zu trennen, ganz und gar dem, was wir hier gerade zu zeigen versuchen, und verkennt m. E. völlig, daß es (gegenüber allen oberflächlichen Zeittendenzen, denen diese Dualität mehr entsprechen mag) die eigentlich innere Aufgabe „neuer Metaphysik“ nur sein kann, Metaphysik als Geschichtsphilosophie zur Darstellung zu bringen.

<sup>6</sup> Heinrich Rombach in seinem schönen Buch „Die Gegenwart der Philosophie“ (Symposition-Reihe, Band 11, 1963, Alber-Verlag Freiburg/München), das in sehr vielem eine andere Sicht des „Ganges“ und „Standes“ abendländischen und im besonderen heutigen Philosophierens darbietet als diese Abhandlung, will z. B. in „Ich bin, der Ich bin“, überhaupt kein „Wort des Seins“ mehr sehen, da diese Aussage mit Sein und Anwesenheit gar nichts mehr zu tun habe. Wir würden dem gegenüber sagen: jedes Wort ist ein Wort des Seins, nicht aber ist jedes Wort ein Begriff. Und als Wort und als Begriff des Seins kann es innerhalb

Geistwesen und der Mensch als in die Zeit und Geschichte berufenes Freiheitswesen, das sind grundsätzlich andere „Menschenbilder“, „Selbstauffassungen“, „Selbstausslegungen“. Warum verweisen wir hier auf das? Nur um zu zeigen: in der Begegnung oder im Zusammenprall zweier „Ist-Auffassungen“, zweier „Seinsverständnisse“ erst ergibt sich eigentlich die Möglichkeit oder die Chance, nicht nur innerhalb des Seins nach „Seiendem als solchem“ bzw. der „Seiendheit“ zu fragen, sondern nach dem Sein selbst, d. h. nach seinem „Sinn“ die Frage zu richten, weil nur in der wirklichen Begegnung beide Seinsverständnisse als selbst wiederum geschichtliche Ereignisse erkannt werden können und damit (trotz ihrer immanenten scheinbaren Selbstverständlichkeit) unselbstverständlich und damit echt fragwürdig zu werden die Chance haben. Der Horizont aber, der sich dann über ihnen als geschichtlichen Ereignissen wölbt, und innerhalb dessen sie selbst – die doch apriorische Ermöglichungen aller „Erscheinungen“ und ihrer Deutung und ihres feststellenden Begreifens sind – wiederum „erscheinen“ und damit deutbar werden: ist die konkrete Zeit der tatsächlichen Geschichte, in der beide sich ereignen und zusammenkommen, aber kein begriffliches Apriori. Nur im Horizont einer Geschichtserfahrung (in der sich die Geschichtlichkeit auch wieder als in einer Geschichte stehend und einer anderen Geschichte begegnend erfährt und damit über der eigentlichen Geschichte nun erstmalig um Geschichtlichkeit der *Geschichten* weiß) ist die Frage nach dem Sinn von Sein explizit stellbar und damit hinter die Gestalt der klassischen Metaphysik und ihre Selbstverständlichkeit (das geschichtslose, ewige Sein) zurückfragbar, sie also „überwindbar“, wie auch erst in dieser Begegnung hinter das jüdisch-christlich-geschichtliche Seinsverständnis zurückgefragt werden kann, also *dessen* „Naivität“ überwindbar wird. Ohne echte neue Begegnung von Christlichem und Griechischem in ihm selbst wäre Heideggers Übergang von der aristotelischen zur eigenen Fragestellung nicht möglich gewesen.

6. Wenn Heidegger zur Charakterisierung der zu verwindenden „klassischen Metaphysik“ das Wort von ihrer „Seinsvergessenheit“ spricht, wobei wir die Unzufälligkeit, Unbeliebigkeit und geschichtliche Schicksalsmäßigkeit dieses Charakters der Seinsvergessenheit soeben zu verstehen versuchten, so wäre nach einem geschichtlichen Rückblick hier nur zu sagen, daß, sobald die beiden großen Weisen des Seinsverständnisses in echte innere Auseinandersetzung traten, die geschichtliche Chance einer Überwindung dieser Seinsvergessenheit damit gegeben war. Spätestens an der größten Gestalt der ausgehenden „Patristik“, bei Augustinus, ist dann auch ersichtlich, wie diese Auseinandersetzung ganz nahe an neue Möglichkeiten des Denkens und Verstehens heranführt. Wir wollen nur schlagwortartig einige Punkte dafür nennen: im Selbstverständnis des Menschen

---

eines je anderen Seinsverständnisses gesprochen sein, von einem je anderen Zeithorizont her interpretiert werden müssen. Darin liegt die Schwierigkeit der „Übersetzung“. Der Horizont des Wortes „Ich bin, der Ich bin“ scheint uns aber die geschichtliche Zeit zu sein und es nicht der zeitüberwindenden Dimension einer Zeitlosigkeit oder Ewigkeit zuzugehören; das „ist“ wäre hier zu deuten als „kairologische Zusage“ unter Abweis eines jeden Wesens- und Existenzbegriffes; wäre also immer noch als „Anwesen“, aber ganz und gar ungriechisch verstanden, interpretierbar.

wird nun bei Augustinus das „cor“, das Herz entdeckt, das in liebender Hingabe, im gleichsam geschichtlichen Engagement, jeweils *das* offenbar macht, was beansprucht und als Beanspruchendes eigentlich „ist“, und was nur im durchgehaltenen Grad der Stärke dieser Hingabe als Einsicht uns verbleiben kann. Sein versteht nur der, der zu sein hat und nicht einfach schon ist. Wie bei Heidegger die „Sorge“ Symbol der Einheit aller Vollzüge menschlichen Daseins ist, die Sorge, die in allen intentionalen Verhaltensweisen sich durchhält, ihnen je und je das „um-zu“ als Band der „Welt“ und des „In-der-Welt-Seins“ vorlegt, so ist es hier das Herz (und nicht der schon-immer-wissende Geist). Herz und Sorge sind Hören und Gehorsam auf die Sprache des Zuspruchs und sind nicht in ihnen selbst Stätte aller bindenden Gestalten. Und das Sein (und bei Augustinus im Sein: „Der Seiende“) „spricht sich ihm zu“: bei Augustinus in der Illumination, bei Heidegger in der Zuschickung des Geschicks. Die „Memoria“ Augustins ist nicht die Anamnesis Platons; sondern sie ist Erinnerung an die Geschichte des Eingangs Gottes in uns; die „mens“ Augustins ist nicht das einfache Vernehmen des Nous, sondern sie ist wesenhaft „acies mentis“: Stätte der Begegnung und Berufung des Menschen, in welcher der Mensch sich nicht nur gefordert, sondern sogar überfordert erfährt. Der Mensch ist nicht nur einfach als Mensch da: die *erste* (ihn berufende) und in jedem Menschen neu erfolgende Begegnung mit dem unbedingten Worte und die *zweite* (ihn erlösende) geschichtliche Begegnung mit dem fleischgewordenen Worte ist das jeweilige doppelte Ereignis seines Ursprungs. Die „Confessiones“ enthalten alle Elemente einer neuen Metaphysik, in welcher die jüdisch-christliche Freiheits-Geschichte-Erfahrung tragender Grund sein würde. Aber dann geschieht es, daß eine sonderbare Rückbeugung sich vollzieht. Ein Beispiel für die Nivellierung, die Einebnung des Unterschiedes der beiden geschilderten Seinsverständnisse (des Seinsverständnisses, das der klassischen-griechischen Metaphysik zugrunde liegt und des, das den jüdisch-christlichen Glauben durchherrscht, deren scharfe und klare Unterscheidung gerade die Frage nach dem „Sinn von Sein“ hätte wecken und eine Metaphysik der Freiheit, der Geschichte, des Augenblicks mit der des Seins, der Ewigkeit und des Wesens hätte konfrontieren können) ist z. B. die Umdeutung Platons und des Neuplatonismus durch Augustin zu einer „adventistisch-christlichen Philosophie“, die die natürliche oder philosophische Theologie als „praeambulum fidei“ für den christlichen Glauben darstelle. So wird dann von Augustin dem Platonismus die Kenntnis des Schöpfergottes, des trinitarischen Vater-Sohn-Verhältnisses etc. bereits zugeschrieben und nur das Inkarnationsmysterium noch der geschichtlichen Offenbarung überlassen. Wie sehr durch eine solche „Onto-Theologie“, die Gott als das Göttliche und das Göttliche einfach als den Bereich des zeitlosen, ewigen ontos on, als beständigen Grund faßt, das genuine Gottverständnis des religiösen Glaubens und damit auch das zu ihm gehörige Seinsverständnis verfehlt und verdeckt wird, darauf hat Heidegger immer wieder aufmerksam gemacht, auch wenn er von daher die unmögliche Trennung von Glaubensverständnis und Seinsverständnis fordert, statt ihre Begegnung und je andere geschichtliche Einheit zu suchen und zu untersuchen. Die ganze sogenannte „Rezeption“ der klassisch-antiken Metaphy-

sik durch die christliche Theologie, in welcher Augustinus eine wichtige Etappe darstellt, hat diese Ansätze zu einer wirklich genuinen, aus der Eigenart des jüdisch-christlichen, die Erfahrung der Freiheit und der Geschichtlichkeit implizierenden Glaubensdenkens herkommenden und es ausarbeitenden Theologie genauso verschüttet, wie sie die Chance, von hier aus eine christliche Metaphysik des „Augenblickes“ aufzubauen, zugunsten der Wiederaufnahme antiken Seinsverständnisses ausgelassen hat. Eine Metaphysik als ausdrückliche Herausarbeitung jenes nichtgriechischen Seinsverständnisses wäre eine echte christliche (das Jüdische einbegreifende) Metaphysik geworden, von der ich ganz im Gegensatz zu Heidegger meinen möchte, daß sie kein „hölzernes Eisen“ wäre, auch wenn sie den Eingang der Überbegrifflichkeiten „Freiheit“ und „Geheimnis“ in die Metaphysik bedeuten würde. Wie aber bei Augustinus das immer wieder durchbrechende, vom Glauben her bestimmte Seinsverständnis vor der antiken-klassischen Metaphysik kapituliert, zeigt vielleicht am besten sein von dorthin übernommener Idee begriff: die „*ideae*“ werden definiert als „*rationes aeternae, stabiles, immutabilesque rerum, quae in Deo sunt*“, d. h. die Dinge dieser Welt werden zu Hervorbringungen aufgrund ewig-unerschütterlicher Vorbilder und Pläne, und der sie bildende Planer-Gott wird zum antiken „Ort der Ideen“, zum *τόπος τῶν εἰδῶν*, zum ewigen *εἶδος εἰδῶν* selbst. Wenn auch die augustinische Zeitanalyse im 11. Buch der *Confessiones* die Zeit nun wirklich anthropologisch von den drei Dimensionen der Geschichtszeit und von ihrer Einheit im Herzen als Einheit des Horizontes von *expectatio*, *contuitus* und *memoria* aufbaut und damit die aristotelische Naturzeitanalyse, die von der Zählbarkeit der Bewegung in ihren Momenten ausgeht, von diesem neuen Seinsverständnis aus vertieft und überholt, als Gesamthorizont dieser Zeit selbst wird dann doch wieder die Ewigkeit eingesetzt als die unveränderliche Stabilität des absoluten „*nunc stans*“, und eine abhebende Auseinandersetzung mit der antiken Zeitanalyse aus der eigenen Zeiterfahrung heraus wird nicht versucht. Und wenn das Licht als Illumination zwar Schicksal und Ereignis der Menschwerdung nun wird, und nicht nur mehr Selbstverständlichkeit der Helle bleibt, und wenn dieses Ereignis jetzt zum erstenmal in allen Einzelheiten als Erfahrung der Begegnung, des Einbruchs und des worthaften Rufes des Absoluten beschrieben werden kann: die Berufung *ruft* den werdenden-Endlichen zur bleibenden-unveränderlichen-ewigen Wahrheit; oder sie *beruft* ihn über alle vergängliche, überholbare *Werde-Ziele* zum unendlichen-bleibenden, alle vergänglichen Zielsetzungen übersteigenden Ziel der Ziele, dem *summum bonum* und zu dessen „*fruitio*“. Das bedeutet aber, daß die Selbstaussage der neuen Erfahrung und des neuen Seinsverständnisses dieses zurückbiegt in den überholten Horizont neuplatonischer Metaphysik und daß in diesem sonderbaren „Zwischen“ so der Durchbruch zur „neuen Metaphysik“ und ein Bedenken des unselbstverständlichen Seinsinnes nicht gelingt, die seinsgeschichtliche Chance also doch nicht wahrgenommen wird. Bei einer solchen Deutung des Augustinus und seiner Stellung im Gesamt abendländischen Denkens wird zugleich die Heideggersche Seinsgeschichte in ihrer verfallenden Tendenz und ihrer (im Grunde doch ungeschichtlichen) fatalistischen Notwendigkeit gerade dieser Züge ent-

kleidet und das „Geschick“ damit wieder zur echten „Geschichte“ ohne jenen leicht mythisch-mißverstehbaren „Entzug“, wohl aber unter voller Beachtung und Wahrung des vergessenen „Geheimnisses“. Der Augustinismus aber, der dann Erkenntnis als Schau der ungeschichtlichen Vor-Welt, als unsere Schau der Ideen in Gott (Matthäus ab Aquasparta) durch die entrückende Erleuchtung auffaßt und Augustinus z. T. „ontologistisch“ auslegt, verstärkt dieses ungeschichtliche Element einer Lichtmetaphysik unseres Immer-schon-Wissens aller Notwendigkeit in Gott so sehr, daß die Kirche hier die primäre Weltbezogenheit des Menschen gefährdet sah und ihr Veto einlegte.

7. Am stärksten wird Heideggers These von der Seinsvergessenheit (gleichsam als Strukturschicksal und Strukturmerkmal der klassischen Metaphysik) dort abgelehnt, wo sie auch Thomas von Aquin als Metaphysiker miteinbezieht. Alle bedeutenden Thomasforscher der Gegenwart (und hier wiederum besonders neben Etienne Gilson und J.-B. Lotz das schon genannte „Trio“ Fabro-Geiger-Siewerth und hier wiederum am stärksten gerade Siewerth) haben sich gegen diese Einordnung des Aquinaten, die sie irrtümlich als „Verdikt“ empfanden, zur Wehr gesetzt. Besonders Siewerth, der in seinem „Schicksal der Metaphysik“ sonst Heideggers Darstellung von der Seinsvergessenheit als Schicksal der abendländischen Metaphysik ganz und gar zustimmt, glaubt, gerade die einzigartige Stellung des Thomas damit begründen zu können, daß ihm ein echtes „Seinsdenken“ gelungen sei, wie es ein solches weder vor ihm noch nach ihm mehr gegeben habe. Eigentlich dient sein ganzes Buch primär der Erhärtung dieser fundamentalen These. So müssen wir nochmals auf diese „Seinsvergessenheit“ überhaupt und in besonderer Hinsicht auf Thomas zurückkommen.

Zunächst könnte man Heidegger gegenüber folgenden Einwand machen: wenn das „Sein als es selbst“ (und d. h. in seinem „Sinn“) nur bedacht werden kann, wenn es aus der Selbstverständlichkeit heraustritt, und wenn es aus der Selbstverständlichkeit heraustreten und herausgerissen werden kann nur durch die Erfahrung des geschichtlichen Wandels und des Unterschiedes von Seinsverständnissen: dann wäre, weil dieser geschichtliche und kulturmorphologische Vergleich, der die Selbstverständlichkeit erschüttert, eine durchaus neuzeitliche Angelegenheit ist, Seinsdenken, d. h. Bedenken des Sinnes von Sein und von daher das Bedenken der Möglichkeit einer Verwandlung der klassischen Metaphysik eine nur in der „Moderne“ mögliche Weise philosophischen Denkens. Gerade „die Moderne“ aber stellte doch (zumindest in der Darstellung Heideggers) bisher einen Höhepunkt der „Seinsvergessenheit“ dar. Was ist es also mit dieser? Wir können hier zunächst, zurückgreifend auf das, was wir schon über Parmenides sagten, eine gewisse Entsprechung von Frühe und Späte konstatieren: zwischen dem ursprünglichen Staunen über das Selbstverständliche in der Frühe und dem durch epochalen Vergleich vermittelten Staunen über die Unselbstverständlichkeit des anscheinend bisher Selbstverständlichen im „Historismus“ der überreifen Zeit. Aber die Begriffe Frühe und Überreife sind ja (gerade wenn „der Anfang“ zugleich die in allem Folgenden uneinholbare Höhe sein sollte) willkürlich und meist von sekundär-zivilisatorischen Merk-

malen her genommen, genauso wie der Begriff der „Klassik“ als der „normativen Mitte“. Und im übrigen glauben wir gezeigt zu haben, daß die Chance echt geschichtlicher Auseinandersetzung, die zur Offenbarkeit des Seins in der Gegensätzlichkeit seines geoffenbarten Sinnes führen kann, bei Augustinus z. B., da war (jenseits einer jeden Einteilung von Frühzeit, klassischer Zeit und Spätzeit) in jenem Kairos ursprünglicher Begegnung zweier Epochen, wobei Epoche hier nicht nur eine zeitliche Bestimmung sein will, sondern eben die innere Einheit je verschiedener Seinsverständnisse (die ihren „Raum“ und ihre „Zeit“ haben) meint. *Augustinus* kann daher mit den geistesgeschichtlichen Kategorien von Frühe, Reife oder Überreife in seiner „Augenblicklichkeit“, d. h. weltgeschichtlichen Chance nicht gefaßt werden. Heidegger allerdings meint schon, daß die unvergleichliche Schärfe der Seinsvergessenheit in der Funktionalisierung und Nivellierung heutigen „späten“ Daseins und die einzigartige derzeitige Schwierigkeit des „Andenkens“ an die Unselbstverständlichkeit des Selbstverständlichen heute gerade von der sich vollendenden tätigen Herrschaft des Menschen über die Erde herkomme und daß diese Vollendung in ihrer Zuspitzung zugleich wie kaum in einer anderen Zeit wirklich die Chance und Möglichkeit des Umschlagens von der restlosen Vernutzung und Nutzbarkeit des Seienden ins verweilende Bedenken des Seins als des Unnützen, Unnützbaren und Unbeherrschbaren (und damit das Bedenken des Ereignisses der Gabe von Wahrheit und Geheimnis als Einheit von Offenbarung und Verhüllung) darbiere und mit sich führe, ja dieses Ereignis im beginnenden Eintreten seiner neuen Gedachtheit schon in etwa sehen lasse.

Zu der Ausnahmestellung, die Gustav Siewerth gegenüber dem Schicksal metaphysischer Seinsvergessenheit gerade dem Thomas einräumen will, wäre aber zunächst zu fragen: ob Thomas wirklich eine derartige Ausnahme ist? In meiner Einleitung „Gott und seine Schöpfung“ zu dem Textband der Herder-Bücherei (Nr. 163, Freiburg 1963) „Thomas von Aquin, Texte“ habe ich herauszuarbeiten versucht, wie Thomas sehr wohl „der Seinsphilosoph κατ' ἐξοχήν“ genannt werden könnte, da er immer und immer wieder auf das Sein zurückkommt (besonders in der zweiten Hälfte seines Wirkens), auf das Sein als die zentrale Mitte, durch welche alles Seiende, an ihm teilhabend, untereinander zur Einheit kommt und gleichzeitig zur Einheit mit dem Gotte gefügt ist. Das auf diese Weise immer wieder herangezogene Sein ist hier als der alle ihn beschränkenden Wesenheiten erfüllende eine Akt und damit als das in seiner Mitte alle Wesenheiten und damit alles Seiende Zusammenhaltende und den Wesensbesonderungen als *seinen* Besonderungen den Sinn Gebende in seiner Leistung bedacht; bedacht als die, seit Schöpfung geschah, alles durchflutende eine Wirklichkeit der Gotteskraft, die *alles* in ihrer Einheit (sowohl die Vielfalt der bleibenden Wesensgestalten als auch die Vielfalt der auf diesen Gestalten ruhenden besonderen Existenzakte wie auch das Gegenteil von Akt und Gehalt, nämlich das Nichts der reinen Möglichkeit als Materie) selbst bewirkt und zusammenfügt. Es ist eine großartige Metaphysik, die jene ohne Überweltlichkeit und Schöpfung auskommende Ontologie des Aristoteles mit dem Glauben und Wissen

um den ontischen Akt der Schöpfung zu vereinen sucht. Aber das „ist“ der Wirklichkeit ist hier das beständige Erwirken (das Aufgehenlassen in die Gegenwart der Gewirktheit) vom immer gegenwärtigen Wirkgrund her. Das selber ist nicht weiter zu bedenken, sondern nur: das „Wie“ eines solchen Erwirkens, das in seinen Momenten und Bedingungen zu analysieren ist. In „Klassische und moderne Metaphysik – oder Sein als Sinn“<sup>7</sup> habe ich aber gleichzeitig darauf hingewiesen, wie hier Wesen und Sein immer nur in ihrer *Funktion* gesehen und eingesetzt werden, um das Seiende als Seiendes es selbst (in seiner Seiendheit) sein zu lassen, wie aber weder das Wesen des Wesens noch der Sinn des Seins, d. h. jeweils *diese* als sie selbst zur Sprache kommen; wie also gleichsam zu Gunsten der „ersten Transzendenz“ die „zweite“ und „dritte Transzendenz“ in der Dreifachheit des einen Transzendierens zurücktreten, verkümmern oder gar „geopfert“, d. h. auf jeden Fall nicht mehr thematisch entfaltet werden.

Diese Selbstverständlichkeit zu erschüttern und zu befragen lag nicht im Bereich der geschichtlichen Möglichkeit von Thomas von Aquin, nachdem weder das Staunen der Frühmetaphysik für den Theologen Thomas irgendwie primär sein konnte (als Christ und Theologe mußte sein Staunen ja der unvorstellbaren Güte des in der Inkarnation sich unbegreiflich preisgebenden absoluten Gottes gelten), noch das geschichtliche Bewußtsein der Verschiedenheit des Seinsverständnisses in seinem Bemühen um eine einheitliche, kontinuierliche, in nichts auseinandergehende Tradition, die die Unterschiede zu harmonisieren versuchte, einen Platz finden konnte.

Aber vielleicht lag eine neue Chance doch bei Thomas. Es wäre damit weder das religiöse Staunen über die Heilstat Gottes an uns gemeint (welches Staunen der innerste Kern christlicher Theologie ist) noch das Staunen über die Unselbstverständlichkeit des Selbstverständlichen in der geschichtlichen Begegnung verschiedenen Seinsverstehens, was es bei Thomas nach der historischen Situation (im Gegensatz zur Situation Augustins) wohl nicht mehr geben kann oder es noch nicht wieder geben kann, weil Thomas dafür entweder zu spät oder zu früh kommt, er, der in allen Argumentationen immer wieder von den „per se nota“ ausgeht, vom Selbstverständlichen, das kein Thema der Befragung mehr sein kann, diese Befragung aber sich gegenüber auch nicht duldet. Eine dritte, bisher aufgesparte Möglichkeit wäre, aus der Verschiedenheit des „lumen naturale“ des „intellectus agens“ und des „desiderium naturale“ gegenüber dem „lumen supranaturale“ (als der je und je geschichtlichen Gnade) nun die Frage nach dem Charakter von Licht, Lichtung und Verbergung neu zu stellen und aus diesem Neubedenken nach dem Charakter des „ist“ als Anwesenheit erneut zu fragen. Geschieht dies bei Thomas? Die Vorstellung des alle Wesenheiten durchströmenden Uraktes ist kosmologisch und wohl auch stark in einer kausal-ontischen Richtung, „ätiologisch“ also, gesehen. Aber es ist gerade für die neue Thomasforschung und Thomasdeutung bezeichnend, daß sie immer wieder

<sup>7</sup> Zuerst abgedruckt in „Sinn und Sein“, Festschrift für F. J. v. Rintelen, Tübingen 1960, S. 311–322.

gegenüber dem „aristotelischen Thomas“ der „causae“ auf den „platonischen und augustinischen Thomas“ der „participatio“ verweist. Ist mit diesem Verweis eine wirklich neue Seite des Thomas gesehen? Da doch Platon und seine Participation ebenso zur klassischen Metaphysik gehören wie Aristoteles und die aristotelische Ursachenlehre, so ist doch damit der übliche Rahmen „klassischer Metaphysik“ nicht überschritten und von daher überhaupt nicht überschreitbar? Was in der „Participation“ gegenüber der rein ursächlichen Betrachtung zum Ausdruck kommt, ist das Staunen über das Wunder der Allgegenwart des Wortes in allen Wörtern, d. h. des einen Seinssinnes in allem Seienden. Aristoteles hat den platonischen Methexisbegriff abgelehnt und als unbrauchbar abgetan, da er in sein Wirk- und Erwirkungsschema nicht hineinpaßte, weil er keine Vorstellung von *dem* gibt, *wie* etwas wird, d. h. zu Sein gelangt und Seiendheit erlangt. Man könnte auch sagen, daß selbst Plato die Methexis nur entdeckt und benutzt, aber eigentlich nicht bedacht hat, wenn es eben den großartigen späten Dialog „Parmenides“, wo er alle Versuche, die Participation ontisch oder kausal zu fassen, ad absurdum führt, nicht gäbe. Augustinus hatte in seinen Gottesaufweisen (z. B. im 10. Buch der Confessiones) nicht eine Rückführung von endlichem Seienden auf unendliches Seiendes mittels der Kausalität versucht, sondern auf die verborgene Offenbarkeit des Gottes in allem, auf seine Anwesenheit, die durch alles Offenbare spricht, und zwar für den spricht, der diesen Anspruch durch alles Seiende hindurch frei zu hören vermag, unser Wissen begründet, auf das Je-und-Je-Erscheinen Seiner in allem Seienden, wodurch das Seiende den Charakter der Sprache trägt. Wie in der vielzitierten Römerbriefstelle des hl. Paulus (Kapitel I, 18 ff.), wo auch kein Gottesbeweis erläutert wird, sondern auf die offenbare *δύναμις καὶ θεϊότης τοῦ Θεοῦ*, auf die sich in allen zeigende und bezeugende Sichtbarkeit der Macht und Göttlichkeit des in allem anwesenden Gottes verwiesen wird, für die es sich offenzuhalten und der es zu antworten gilt, anstatt (sich für sie verschließend-verstockend und verstockt) ihr die Antwort zu verweigern: so gilt es hier bei Augustinus, das Anwesen des Seins, des Ganzen (als des Bildes des Gottes, *πρόσωπον*, *imago*) in *jedem* Seienden, Einzelnen, das durch dieses Anwesen, diesen Eingang des Seins in es und Durchgang des Seins durch es, erst „ist“, zu erkennen und zu bedenken. Das Sein selbst: es ist auch bei Thomas da *und* zugleich nicht da: als transzendentes Sein ist es (wie die mit ihm konvertibel-transzendentalen Bestimmungen seiner) ein „ens rationis“, kann es dem Verstande nur vorstellig werden als „ens ut sic“, als „ens in communi“ nach Weise der Anwesenheit des Seienden vor ihm, welche Weise des vorstellenden Denkens in keinem Fall das Anwesen adäquat faßt, sondern mehr verfehlt als es trifft. Und gleichzeitig ist doch auch für Thomas das Sein „realiter“ da, als das Sinngebende im Hinblick auf allen Sinn, als das alle Sinnworte vereinigende und tragende Urwort selbst, das alle Wörter zur Sprache vereinigt und als Grundsinn in jedem Einzelsinn ganz und unzerteilt da und gegenwärtig ist vor jeder Kausalität, die erst in diesem Raume der Einheit und Fügung möglich wird und sich auswirken kann. Die Anwesenheit des Seins als Logos und Verbum<sup>8</sup> in allem Seienden, diese verborgene und doch sichtbare Anwesenheit, wird innerhalb der „quinque viae“ im Gegensatz zu den vier

anderen „viae demonstrationis Dei“ in der gerade heute vielerörterten „quarta via“ des Thomas von Aquin dort dem Gedankengang zugrunde gelegt und der Sinn des dortigen Beweisganges ist der Aufweis der realen Präsenz des überbegrifflich-realen Seins als es selbst in allem an ihm teilhabenden Seienden<sup>9</sup>. Sicher ist hier nicht Geschichte, Freiheit, Augenblick, Sein als Dialog, wie wir es früher als für das genuin jüdisch-christliche Verständnis grundlegend erkannten, akzentuiert da; aber es ist in dieser Denk- und Verstehensweise das Sein als Anwesen gedacht vor aller Bestimmung, vor aller Bewirkung, eine unaßbare Gegenwart, die erst Gegenwärtiges als Wirkendes und Bewirktes ermöglicht, ohne daß die Gegenwart als Ursache von Gegenwärtigem und von Seiendem als seiner Wirkung sich abscheiden würde; sondern *in der Differenz zu dem gegenwärtigen Seienden ist das Sein doch zugleich ganz mit ihm zusammenfallend*. Hier ist das Seiende nicht ein von Gott oder dem Sein Bewirktes, Hergestelltes, Hervorgebrachtes, sondern die endliche gestalthafte Gegenwart des übergestalthaft-unendlich Umfassenden. Zusammenfallen heißt griechisch συμβάλλειν. Jedes Seiende ist hier nicht als Werk des Werkers betrachtet, sondern als eine Weise seines „Da“, als „Symbol“ und „Repräsentation“ seiner; und nur in dieser Symbolhaftigkeit ist es, was es ist. *Keine* der Ursächlichkeiten, weder die effiziente noch die finale, weder die formale noch die materiale noch die exemplarische faßt dieses Wunder einer neuen Gegenwart und Wirklichkeit: der symbolisch-repräsentativen; vielmehr erst durch diese Weise der Gegenwart, des „Da des Seins“, des Anwesens, ist Kausalität als innere Konstitution von Seiendem durch Seinsprinzipien (Form, Materie, Existenz) oder äußere Bewirkung von Seiendem durch Seiendes (in effizienter oder finaler Weise) möglich und wirklich. Sobald also Metaphysik die Participation nicht nur als Ausweg und Erklärung *benutzt*, sondern sie wirklich *bedenkt*, geht in ihr alle Betrachtung von Seiendem als Seiendem und alle Betrachtung seiner Seiendheit hinaus und weiter fort zu einem wirklichen Denken des Seins als solchem im Wunder jenes Anwesens, das jedem Seienden sein Wesen, seine Bedeutung im Symbolsinn oder der Seinsrepräsentation gibt. Wiederum hat in unserer Zeit Heidegger in der großartigen *Ding-Abhandlung*, bei der ihm erst gegen Ende des Vortrages die Sprache den genügenden Dienst verweigerte, den Unterschied des funktionalen Gegenstandes von dem Ding als Gegenwart des „Gevierts“ (d. h. des in der Welt und als Welt aufgehenden Seins) als symbolischer Gegenwart und echter Repräsentation des Ganzen (des Seins als Weltgrund und der Welt als Seinsaufgang) herausgearbeitet. So ereignet sich in jedem Ding als symbolischer und repräsentativer Gegenart des Seins<sup>10</sup> dessen Wahrheit und Unwahrheit, d. h.

<sup>8</sup> Über das Verhältnis von Verbum increatum und Verbum creatum ebenso wie von Verbum aeternum und Verbum incarnatum, von Sein als πρόσωπον τοῦ Θεοῦ und Sein als υἱός habe ich im Herbst des Jahres 1951 in Matrie am Brenner neun Vorlesungen unter dem Titel „Das Sein und der Sohn“ gehalten.

<sup>9</sup> Hierzu vgl. besonders J.-P. Planty-Bonjour O. P., „Die Struktur des Gottesbeweises aus den Seinsstufen“, Ph. Jb., 69. Jahrg., 2. Halbband 1962, S. 282–297.

<sup>10</sup> Die Bedeutung eines Verständnisses von „Symbol“ und „Repräsentation“ für das Begreifen der Wirklichkeit von Person habe ich dargestellt in meiner Münchener Antrittsvor-

dessen Entbergung und Verborgenheit, dessen Offenbarung und Geheimnis, dessen Sichzeigen und dessen Entzug. Sicher ist aber, daß hier im Ereignis symbolisch-repräsentativer Seinswirklichkeit als Ermöglichung des Seienden überhaupt zwar anders als in jener Ausdrücklichkeit des „kairologischen“ Momentes der Freiheit und der Geschichte, aber eben doch auch das jüdisch-christliche Symbolverständnis zum Zuge kommt und sich hier mit der klassisch-metaphysischen Eidetik Platons verbindet; aber es ist klar, daß dieses Symbol- und Repräsentationsdenken (das in anderer Form als bei Thomas und noch ursprünglicher als bei ihm bei Bonaventura<sup>11</sup> zu finden ist), *das grundsätzlich sich vom reinen Wesens- und Begriffsdenken unterscheidet*, den Sinn der (symbolischen) Gegenwart als Sein zu bedenken ständig unterwegs ist.

8. Gustav Siewerth sieht alles „Unheil“ der Metaphysik nach Thomas in der Conceptualisierung des Seins. Er weist darauf hin, wie Thomas meist von der „conceptio entis“, nicht aber vom „conceptus entis“ spricht. In Wirklichkeit kennt Thomas beides, den analogen conceptus entis als ens rationis *und* die conceptio entis als das den Menschen auszeichnende Innwerden der realen Präsenz des Seins selbst im *συμβάλλειν*, im Zusammenfall mit jedem Seienden, das durch diesen Zusammenfall mit dem Anwesen erst Anwesendes wird, das als Symbol und repräsentative Gegenart des uneingeschränkten und unfäßbaren Ganzen erst „ist“, „wirklich“ ist, „wahr ist“, und aufgrund dieses Wahrseins begriffen und erfaßt werden kann.

Dieses Sein, das in realer Symbolpräsenz im Seienden alles ermöglicht und auch „primo et quasi notissimum concipitur“ (nicht „begriffen“ wird, weder im analogen noch gar im univoken Begriff, sondern „empfangen wird“ – conceptio gleich Empfangnis – und im Namen genannt wird): *dieses* Sein ist kein Begriff. Die analogia entis hat nur Bedeutung, wenn sie primär nicht ein begriffliches Verhältnis meint, sondern ein reales (das besagt nicht: ein wirkliches, sondern ein dem Begriff vorhergehendes Verhältnis in eigener unabhängiger Bedeutung und Gehaltlichkeit), nämlich das Verhältnis, wie Sein als Anwesen in

---

lesung „Person und Funktion“, Ph. Jb., 69. Jahrg., 2. Halbband, S. 371/404. Die Unentbehrlichkeit dieser Denkweise für die Grundbegriffe politischen Handelns aber in meinem Beitrag „Philosophische Grundlagen der Politik“ zur Erik-Wolf-Festschrift „Existenz und Ordnung“ (Frankfurt 1962, S. 282/308). Als mit dem entschiedensten Gegner der („klassischen“ wie „neuen“) Metaphysik galt es bei beiden Gelegenheiten, sich insbesondere mit Arnold Gehlen auseinanderzusetzen, mit Gehlen, dessen biologischer Funktionalismus wie keine andere Richtung heute die Philosophie verhindern will, „Philosophie“, und damit Metaphysik, zu sein.

<sup>11</sup> Dabei ist diese Scholastik über die Begriffslehre hinaus sehr wohl auf eine gleich nachher zu fordernde und darzustellende „*Namen-lehre*“, die mit dieser universalen Symbolik zusammenhängt, zurückgegangen. Seit den „De divinis nominibus“ des Pseudoareopagiten ist die Erörterung der „Namenhaftigkeit“ in ihr nicht mehr zur Ruhe gekommen. Über deren Lebendigkeit in der Franziskanerschule sagt Vortreffliches das Buch des im Kriege umgekommenen Fritz Schlenker, „Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe des Alexander von Hales; ihre Prinzipien und ihre Methode“ (Freiburg 1938). Auch die bekannte Analogieschrift Cajetans heißt ja übrigens „*De nominum analogia*“ und nicht „*De conceptuum analogia*“, was wohl zu beachten ist. Dies vorgehend zu dem gleich nachher genauer zu Sagenden.

allen Seienden ganz als es selbst gegenwärtig ist und dabei ein Namen und kein Begriff ist, wobei das im Namen Genannte ein Vielfältiges ist, dessen „namentliche“ Einheit durch keinen Oberbegriff gewahrt wird, sondern durch einen „realen“ (wenn auch nicht „wirklichen“, d. h. wirkenden oder erwirkten) Zusammenhang. Wiederum hat Heidegger heute am eindrucksvollsten diese Verschiedenheit in der Einheit des Seins herausgearbeitet, jene Verschiedenheit und Einheit, die nicht mit der dreifachen Verschiedenheit und Einheit des „ist“ bei Aristoteles verwechselt werden darf (bei Aristoteles ist das „ist“ dreifach bedeutend: zunächst nach den Schemata der Kategorien, dann nach Möglichkeit und Wirklichkeit und schließlich als Wahrheit). Hier bei Heidegger aber ist folgendes gemeint: Sein nennt *einmal* das „Seyn“, d. h. das, was im jeweiligen Seinsverständnis als Prinzip der Einheit jeder jeweiligen Welt verstanden wird, was in ihr als Grund oder vielmehr Abgrund aufgeht und doch nie ganz aufgeht, die Freiheit nämlich, die die Weltzeit zeitigt, in welcher die Welt als Aufgabe uns zukommt; die Freiheit, die immer gibt und vorgibt und aufgibt, ohne daß sie außerhalb des Gebens und der Gabe und der Aufgabe und Vorgabe „ist“ und sein kann und dabei jedoch jede gegebene Gabe überragt und in ihr ebenso sehr zum Ausdruck kommt wie verborgen bleibt. Sein meint *ferner*: die so vorgegebene und aufgegebenen Welt als apriori; Welt als Moment unseres schicksalhaften „In-der-Weltseins“, in welchem erst Seiendes entborgen und darnach durch Wesen und Wesensort bestimmt, gestellt und festgestellt werden kann, wobei diese Welt als zu übernehmende, zu bewahrende oder zu stürzende Aufgabe bleibt. Sein meint *drittens* aber auch die Seiendheit als Wesen und Grundstellung, Grundgestelltheit eines Seienden als es selbst *in* der Welt (und nicht als Vorgestelltheit nur für uns); und *schließlich* und *endlich* meint Sein das Seiende: auf alles geht das „ist“. Auch das Seiende kann „ein Sein“, „un être“ genannt werden, so wie umgekehrt das Sein (und die Seiendheit) auch immer wieder in der klassischen Ontologie als ein Seiendes bezeichnet wird (als „ens quo“ im Unterschied zum „ens quod“). Über dem „Seyn“ als Freiheit, dem Sein als Welt, dem Sein als Seiendheit und Wesen, dem Sein als Seiendem, über diesen vier gibt es keinen sie umfassenden Oberbegriff. Sie stehen zueinander weder in univokem Verhältnis von genus und species, der weiteren und der engeren Bedeutung; noch ist, wie in der analogia attributionis, unter ihnen eine analoge, zeitlose Abhängigkeit von einem ersten, als Grund des Namens Bedeuteten (wie bei Substanz und Akzidenz); der Grund der Einheit im Namen ist auch nicht eine Verhältnisübereinstimmung wie in der analogia proportionis und proportionalitatis. Vielmehr ist maßgebend für die Einheit des Namens die Kontinuität des gleichberechtigten Zusammenhangs, die Kontinuität einer Geschichte, die aber als „ontologische Geschichte“ kreist: kreist zwischen ἀρχή και τέλος, aber spiralsch kreist: Seyn geht in die Welt ein und in ihr auf; Welt hat ihren Eingang im durch sie ermöglichten Wesen; Wesen ist symbolisch gegenwärtig im Seienden, welches Wesen, Welt und Seyn repräsentiert. Seyn birgt sich in Welt, Welt in Wesen, Wesen im Seienden und da durch entbergen sie sich gegenseitig, jedes ist aber auch im anderen verborgen, sie gründen sich gegenseitig, indem sie sich zugleich rückgründen, die Gründung gleichzeitig zurückgeben. Die Freiheit ist frei in

der freiwilligen Weltbindung, die Welt ist gegenwärtig in der Hierarchie der von ihr verfügbaren Wesentlichkeiten und Bedeutungen, diese sind da als Sinn und Bedeutung von Seiendem, welches selbst nur „da“ ist als Stätte und Gegenwartigkeit dieser Gegenwart von Freiheit, Welt und Wesen. Dieses abgründige Spiel von Vor- und Rückgründung wird mit dem Namen „Sein“ berufen und genannt, aber nicht „begriffen“, da es als Ganzes die Heimat möglicher Begriffe und wirklichen Begreifens ist, aber an ihm selbst überbegrifflich, unfeststellbar von uns den Durchgang durch sein Sich-Ereignen, von uns den Mitvollzug der Kontinuität seines Gehens verlangt. In der Nennung des Namens ist dieser ganze Gang selbst wieder, mit der Nennung in eins fallend, symbolisch gegenwärtig und „da“, d. h. bleibt ebenso sehr Geheimnis wie er dennoch Verständnis ermöglicht.

Die Participations-Symbol-Repräsentationsphilosophie muß als „neue Metaphysik“ daher die Grenze sowohl des univoken (des das Wesen und die eigentliche Seiendheit feststellenden) als auch des analogen Begriffs (des das Sein in attributiver oder proportionaler Analogie verstehen-wollenden Begriffs) klar erkennen und den „*Namen*“, der die Kontinuität der Verschiedenheit im symbolischen Zusammenfall nennt, an seine Stelle setzen. Parallel dazu muß diese Philosophie ihre eigene Einheit, d. h. die Einheit der Philosophie als Metaphysik, wiederum nicht im Begriff (selbst nicht im analogen) finden, auch nicht im *Begriff* der dreifachen Transzendenz, sondern in der Tradition, in der Geschichte des sich selbst je neu wieder bedenkenden dreifachen Transzendierens. Der Name erlaubt wiederum, daß der Horizont des Seins die Geschichte des Seinsverständnisses selbst ist, statt daß das abstrakte Sein (der Begriff des Seins, also der „conceptus entis“), die Leere also und damit das Nichts, dem realen Sein Horizont seines Verstandenwerdens wird. Damit sind in historischer Reflexion alle wichtigen systematischen Momente von uns genannt, die eine neue Metaphysik (als unsere heutige Aufgabe) zu bestimmen haben.

## V.

1. Wir sagten soeben, daß wir in Abschnitt IV dieser Abhandlung alle diejenigen Elemente zur Erörterung gebracht haben, die für eine „neue Metaphysik“, die von der „klassischen“ Metaphysik der Seiendheit und des Wesens weiter-schreitet zu einer Metaphysik des Seinsdenkens, also für die Metaphysik als „Seinsdenken“, bedeutsam sind. Wir haben zugleich gezeigt, wie diese Elemente in der Geschichte unseres abendländischen Denkens bis auf heute sich zwar bald hier, bald dort zur Geltung gebracht haben, ohne aber in ihrer Einheit bisher „gesammelt“ bedacht worden zu sein. Gerade in diesem *einheitlichen* Bedenken ihrer dürfte aber „die Zukunft der Metaphysik“ über jede ihrer Endverkündigungen hinaus liegen. „Zukunft der Metaphysik“ gegenüber dem „Ende der Metaphysik“, das will nicht so etwas wie eine „optimistische Prognose sein“ gegenüber einer „pessimistischen“; denn weder steht es dem Philosophen an,

Prognosen zu stellen und damit zu „prophezeien“, noch ziemt es sich ihm, optimistisch oder pessimistisch zu sein, was ja philosophisch irrelevante (weil eben psychologische) Stimmungslagen bezeichnet.

„Zukunft der Metaphysik“ bedeutet vielmehr: heute schon erkennbare und in Angriff genommene, jetzt und weiterhin zu tuende Aufgabe. Aufgabe meint aber nicht irgendeine und von irgendwem zu tuende Aufgabe, sondern in erster Linie: *unsere* Aufgabe. Unsere Aufgabe ergibt sich aber immer aus *unserer* Geschichte. Der vorgelegte Überblick zeigte nun, wie unsere Aufgabe zunächst von der noch immer nicht aufgearbeiteten „Rezeption“ her, d. h. von der Weise her, wie griechisches Seinsverständnis das jüdisch-christliche überlagert hat und dadurch dieses letztere sich ihm selbst „verfremdet“ hat, sich stellt; diese Aufgabe verlangt, statt der überlagernden *Rezeption* (die dazu auch noch das griechische Seinsverständnis „adventistisch-theologisch“ verfälschte) eine echte *Begegnung* der beiden Weisen, Sein zu verstehen (aus welchen beiden wir denkend-glaubend herkommen), nachzuholen: und damit erst *beide* Weisen, Sein zu verstehen, uns wieder-zu-holen und von hierher *unsere neue* Weise zu gewinnen. Innerhalb dieser fundamentalen „Rahmen-Aufgabe“ gleichsam ergaben sich nun eine Fülle konkreter Aufgaben, die im IV. Abschnitt alle in den historischen Rückblicken auf die „Lage“ und das „Schicksal“ der Metaphysik im Abendlande bereits angedeutet wurden. Als *erste* dieser konkreten Aufgaben war genannt worden: die Stellung der sog. klassischen Metaphysik innerhalb der abendländischen Denkgeschichte als einer Metaphysik des *αἰδιον*, in der das Sein als unveränderliche gewußte Notwendigkeit erhellender Horizont ist, zu vergleichen mit der ausarbeitenden Metaphysik „im Lichte der Freiheit und der Geschichte“.

Um diese auszuarbeiten, ist es notwendig, die neue Metaphysik von einer *Meta-Physik* in eine *Meta-Historik* überzuführen, d. h. das Verständnis von Welt als Natur zu ersetzen bzw. zu ergänzen durch das Verständnis von Welt als Geschichte, in welcher für uns primär der „Aufgang des Seins“ geschieht, neben die Metaphysik als „Physiologie“ also die Metaphysik als „Historiologie“ zu setzen; dies bedeutet aber, die „Weltwerdung“ nicht „kosmogonisch“, sondern „historiologisch“ aufzufassen, d. h. sie nicht als eine Geburt aus der Kraft von Urmächten oder Urprinzipien zu *erklären*, sondern sie als geschichtliches Sinnkonstitutionsproblem zu *deuten*.

2. Geschichtliche Sinn-Metaphysik im Horizont der Freiheit als „Ereignis“ und „Spiel“ der wechselseitigen (also „*dialogischen*“) Aneinander-Bindung ansprechender und entsprechender Freiheit ist so der erste Charakter zukünftiger (d. h. uns zukommender und schon zugekommener, d. h. begonnener) Metaphysik. Der *zweite* neue Grundcharakter, der sich uns dann ergab, war, daß in dieser geschichtlichen Freiheits-Sinn-Metaphysik ein Zurücktreten aller kausalen (primär den Einzelwissenschaften zugeordneten) Betrachtung zugunsten eines grundlegenden Bedenkens der *Participation* geschieht bzw. zu geschehen hat.

Sein kann in seinem Verhältnis zu Seiendheit und zu Seiendem ja niemals unter dem Schema der Ursächlichkeit verstanden werden: so ist die *Form* als „Ursache“ klassisch-metaphysisch das Prinzip einschränkender Gestalt-Bestimmung „*im*“ Seienden; die Materie gilt als Prinzip entfremdender Nichtung

und bloßer Möglichkeit und liegt ihm, dem Seienden – wiederum klassisch-metaphysisch gedacht – „*unter*“; die „*causa efficiens*“ liegt dem Seienden in seiner Bewegtheit „*vor*“, die *causa finalis* „*nach*“, es vom Ende her auf sich zu hin nachziehend (welche beide Bezeichnungen des „*vor*“ und „*nach*“ miteinander vertauschbar sind, aber jedenfalls beide zunächst ein „Außerhalb“ besagen); und die *causa exemplaris* postuliert ein normhaftes „*über*“. Aber um diese „*in*“, „*unter*“, „*vor*“, „*nach*“, „*über*“ zu ermöglichen, ist immer schon ganze Gegenwart des unteilbaren Seins in allen Prinzipien und konstitutiven Momenten des Seinszusammenhangs erfordert; das Sein ist gleichmäßig als es selbst alle Momente des Seinszusammenhangs und des in ihm konstituierten Seienden umfassend „*bei*“ allen „*da*“, damit sie „*sein*“ können<sup>12</sup>. Dieses „*Da*“ des „Umgreifend-Sinngebenden“ ist erst der wirkliche Ermöglichungsraum von kausaler Determination, eine jeder ursächlichen Bestimmung vorausliegende *symbolische Anwesenheit*: aus jedem Moment und jedem Seienden im Seinszusammenhang strahlt dieses Umgreifend-Sinngebende ganz heraus, weil nur in dieser Anwesenheit des Sinngebend-Ganzen jedes „*ist*“ und ist, was es ist, ohne darum bewirkt, hergestellt und d. h. herausgestellt zu sein. Diese „*Gegenwart der Gegenwart*“ würde auch verfehlt, wenn sie, um mit den Kategorien der scholastisch-theologischen Ontologie (als theologischer Propädeutik) zum Verständnis dogmatischer Positionen verglichen werden zu können, als „*causa quasi formalis*“ in Ergänzung zur Formalkausalität doch noch unter den Oberbegriff der Ursächlichkeit gebracht würde, wie dies anscheinend Karl Rahner zu tun beabsichtigt. Auch die Geheimnisse des christlichen Glaubens wären *besser* bedenkbar in einem Denken, das eine solche Anwesenheit als „symbolisch-reales“ Anwesen des ungeteilten Sinnzuteilenden (sei es dort in der Theologie als Gott, hier in der Philosophie als Sein und Welt) im Seienden verstünde, *als* in einem Denken, das innerhalb der Termini kausal-ontischer Bewirkung bleibt. Gerade dieses Bedenken solcher Anwesenheit aber führt dann von der Metaphysik der Freiheit, des freien Anwesens und der Geschichte ganz konsequent zu einer Metaphysik der Symbolik und der Real-Repräsentation, wobei „*Symbol*“ das Seiende ist, in welches die sinnzufügende Freiheit sich als Einzelgestalt hineinbindet und doch dabei immer alle Grenzen des Symbolseienden überschreitend sich in ihm zugleich zeigt und verbirgt, offenbart und entzieht.

Von hier aus aber würde das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit und zugleich von angeblich unbedingt-zeitlos-gültiger Erkenntnis und geschichtlich-bindender konkret-gültiger Erkenntnis ebenfalls neu bestimmbar. Es würde gar nicht versucht, einen herrscherlich-umgreifenden, mehr oder minder adäquaten, wenn auch „analogen Seinsbegriff“ (*conceptus entis*) zu bil-

<sup>12</sup> Bernhard Welte hat in einem ausgezeichneten Vortrag in Walberberg, der als Beitrag im Buche „*Sein und Ethos*“ (Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, hrsg. v. Paulus Engelhard, Mainz 1963, S. 129/144) unter dem Titel „Das Gute als Einheit des Unterschiedenen“ publiziert wurde, dieses ungeteilte Dasein des Ganzen in jedem Moment des Seinszusammenhangs und in jedem Seienden unter der Bezeichnung der *μετοχή* vorzüglich herausgehoben.

den. Wir wiederholen: als Begriff ist Sein genauso wie die Begriffe der sich unterscheidenden Transzendentalien (Einheit, Wahrheit, Gutheit) ein „ens rationis“, d. h. „ist“ kann von ihm, dem Sein, nie ausgesagt werden wie von einem Bestehenden, Vorliegenden, Daseienden, obwohl es als solches immer im Begriff vor uns hin und für uns vorgestellt wird. Denn, als „Da“ alles Seienden ist es kein Daseiendes; Begriffe aber meinen immer Seiendes durch eine Seiendheit, Wesentlichkeit, in univoker oder analoger Bedeutsamkeit. Das „Da“, das Sein als jeweils anders verstehbare Gegenwart des Gegenwärtigseinlassens aber spricht Bedeutung zu, ohne an ihm selbst solche zu haben. Es ist daher – wie schon gesagt – niemals Begriff, immer aber „Name“. Der Übergang aus der begreifenden „Begriffsmetaphysik“ zur deutenden „Namensmetaphysik“ ist daher der weitere Schritt, der zu schildern war, wobei der „Name“ nicht wie im Nominalismus ein „weniger“, sondern ein „mehr“ an Realität besagt als der *conceptus*, ja sogar „mehr“ als das Seiende, wenn es als Einzelseiendes genommen wird. Der Name des Seins nennt eine Einheit geschichtlicher Kontinuität, in welcher das Geheimnis sich fort-während neu in Welt und in Welten als deren geschichtliches Sinn- und Einheitsprinzip zeigt; sich zeigt als das Identische im Weltwandel, als das also, das in jedem Weltwandel auch wiederum sich zurückhält und ausspart für neue Welt; und damit „Geheimnis“ bleibt. Die Metaphysik des Namens hatte uns so zu einer Metaphysik des Geheimnisses geführt. Wie aber den „Seinswandel“, so bedachten wir auch den „Wesenswandel“. Wenn das Wesen den Grundort im Gefüge einer Welt, die identische Grundbedeutung innerhalb des Ganzen aller Bedeutsamkeit darstellt, wobei die Bedeutsamkeit von der Weise des Seinsverständnisses her, also vom Sein Maßstab und Norm erhält, so wandelt sich das Wesen durch den Wandel der Welten<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Wir wiesen schon früher („Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“, 2. Auflage, S. 142) auf Buschors „Bildnisstufen“ bzw. „Das Portrait“ hin, wo der Wandel des grundlegenden Sinnes von „Bild“, vor allem Stilwandel, behandelt wird. Alois Halder hat in seiner bemerkenswerten Studie „Kunst und Kult. Zur Ästhetik und Philosophie der Kunst in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert“ (Symposium, Philosophische Schriftenreihe, Band 15, Freiburg/München 1964, S. 84, Anmerkung 12) ebenso auf Buschors „Vom Sinn der griechischen Standbilder“ hingewiesen und im Anschluß daran Sedlmayrs Feststellung in seinem Buch „Verlust der Mitte“ (Seite 219) zitiert: „... Kunst ist nicht immer Kunst gewesen – sie hat ... ihren Ort und ihre Bedeutung im Ganzen des menschlichen Lebens gewechselt, und so sind auch die Kunstwerke der abendländischen Kunst, z. B. die, die man Bilder nennt, so verschieden in ihrem tieferen Ursprung und ihrer inneren Zielsetzung, daß es dem aufmerksamen Betrachter nicht leicht fällt, sie insgesamt mit demselben Wort als Bild zu bezeichnen.“ An anderer Stelle nennt Halder auch die Sonderbarkeit, daß Martin Heidegger Ursprung und Wesen des *Kunstwerkes* am griechischen Tempel exemplifiziert, der doch in erster Linie gar nicht „Kunstwerk“, sondern „Kultwerk“ sein wollte. Nicht eine zeitlose Ästhetik und ein apriorischer Begriff von Kunst bestimmt, was Kunst sei, sondern wiederum die Kontinuität und Tradition geschichtlichen Anwesens des Ganzen in je neu errichteten Einzelwerken; eine Kontinuität und Tradition, in die wir hineingestellt sind; das Kunstwerk kann nicht gemessen werden an einer reflektiv-bedenkten Begriffsnorm und von daher als Kunstwerk erkannt werden, sondern die geschichtliche Folge sinnhaft-herausgestellter und „aufgestellter“ Symbolik und Repräsentation, die in je anderer Welt je anders sein muß (in je anderer Einheit von Offenbarung und Entzug des Letzten); dieser Strom der Leistung werkhafte Aufzeigens sagt uns allein, wo in ihm und im Vergleich untereinander

3. Der im Jahre 1963 aus voller Schaffenskraft so jäh herausgerissene Gustav Siewerth hat den Weggenossen seiner Frühzeit, die, wie er, durch die Begegnung mit Heidegger und gleichzeitig durch ein neues Eindringen in Thomas in ihrem Denkweg bestimmt waren, also insbes. J. B. Lotz, Karl Rahner und mir selbst, vorgeworfen, in der maréchalschen „Metaphysik der Subjektivität“ zu verharren und damit Thomas nicht gerecht werden zu können. Aber wie seine erste Arbeit, die „Metaphysik der sinnlichen Erkenntnis“ (mit ihrer Lehre von der „resultatio naturalis“ aller Vermögen aus dem Geiste) ebensovsehr „materiell“ von Maréchal wie „strukturell“ vom Heidegger des Werkes „Sein und Zeit“ geprägt war, ebensovsehr waren es auch, bei aller Unterschiedenheit voneinander und aller Eigenständigkeit untereinander all *unsere* Erstlingswerke (also Lotz' „Sein und Wert“ I, Karl Rahners „Geist in Welt“ und mein „Sein und Geist“). Aber alle diese Werke hatten, wie Heideggers „Sein und Zeit“, mit welchem Meisterwerk sie als Schülerarbeiten nicht verglichen werden können, die Möglichkeit, gleichsam „in die Kehre einzusteigen“, wie das ja auch bei Siewerth in seinen späteren Thomas-Büchern geschah (und ebenso bei mir in der „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ geschehen ist). Auch Siewerth vollzog diese Verwandlung des Ansatzes, die nicht im Widerspruch zu ihm stand, doch wohl im Anschluß an Heideggers Weg, und seine eigene Meinung von Heideggers tiefer Beeinflussung durch ihn blieb als Meinung wohl ihm allein vorbehalten und auf ihn allein beschränkt. Was aber wichtiger ist und gewissermaßen über alle Problematik von Heidegger hinaus und wieder zur gemeinsamen Aufgabe hinführt: die neue historisch-symbolische Freiheitsmetaphysik muß den „Sinn von Sein“ und die zwar geschichtliche, aber doch unbeliebige (von Sein und Welt her sich ergebende) Wesentlichkeit der Wesen dem (selbst wieder geschichtlichen) Seinsverständnis entnehmen und aus ihm heraus denken. Dabei muß sie dieses Seinsverständnis nehmen, wo sie es findet: nicht nur im theoretischen und reflektierenden Denken und Bedenken, sondern auch im Seinsverständnis, das den Glauben, und im Seinsverständnis, das das künstlerische und politische Schaffen durchwaltet. Gerade der Glaube ist einer der wichtigsten Orte, an welchem Seinsverständnis sich erfahren kann. So wie er vom Seinsverständnis durchwaltet ist, so durchwaltet er auch es; so wird eine neue Metaphysik die strenge methodische Scheidung der Gebiete, wie sie bisher üblich war, nicht einhalten können; sie kann sich nicht nur *vor den* Glauben, ganz eigenständig als dessen „praeambulum“, stellen, sondern muß auch *in ihn* hineingehen und sich sowohl als „Philosophie *in* der Theologie“, als auch als „Metaphysik *in* der Religion“ vollziehen. Bei Gustav Siewerth und seinem begabten Schüler Ferdinand Ulrich („Homo Abyssus“) hat diese Einheit zwar so zu mancher Bereicherung, aber auch zu mancher bedenklichen Verunklärung und Vermischung der Ebenen der Gedankenführung geführt. Das darf nicht davon abhalten, einzusehen, daß es prinzipiell für die neue Metaphysik keine eindeutige Grenze für das geben kann, wo sie die für ihr Denken grundlegende Erfahrung des Seins herzuholen hat. Daher kann die neue Metaphysik auch, ohne der „Methodenunreinheit“ bezichtigt werden zu können, eine *christliche* Metaphysik sein, bzw. muß es für uns, wenn auch nicht für alle, sein, wenn wir das ganze

„Kunstwerke“ zu finden seien und was sie in bezug auf Symbolik und Repräsentation bedeuten konnten und heute noch bedeuten. Das Wesen (des Kunstwerkes z. B. oder des Staates oder der Kirchen) ist faßbar nur im historisch-analogen Begriff, der eindeutig und univok werden kann einzig und allein nur in der geschichtlichen Beschränkung auf bestimmte durch *einheitliches* „Seinsverständnis“ und „Grundwollen“ ausgezeichnete und umgrenzte Kulturwelt und Kulturzeit. Die Metaphysik der „Wessenssymbole“ hat durch die historische und vergleichend-kulturmorphologische Einzelforschung in den letzten Jahrzehnten ein ungeheures Material erhalten, das auf Verarbeitung wartet. Gerade an diesem Punkte zeigt sich, daß, wenn die Begegnung des klassisch-griechischen und des jüdisch-christlichen Seinsverständnisses (als unsere *erste* Aufgabe) endlich nachholend aufgearbeitet sein wird, eine darüber weit hinausgehende *zweite* Aufgabe bereits uns erwartet: unser neues Seinsverständnis nämlich *universal* zu bedenken in Begegnung mit den Seinsverständnissen aller uns angehenden großen geschichtlichen Kulturwelten und von dorthier die „regionalen Wesensontologien“ (Ästhetik, Ethik, Politik, Naturphilosophie etc.) geschichtlich neu zu entwerfen.

Leben (das theoretische, praktische, politische, künstlerische wie religiöse) als Erfahrungsgrundlage heranziehen, ohne damit dem Charakter der Philosophie als eines philosophisch-metaphysischen Denkens im Medium transzendentaler Reflexivität zu widersprechen. „Nous“ und „Pneuma“ können sich also in ihr zur Einheit finden.

4. Und damit wäre der letzte Punkt dieser Abhandlung angegangen: die Methodenfrage. Wie ich in „Philosophie-Wissenschaft-Technik – oder: die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft“<sup>14</sup> zu zeigen versuchte, ist im strengen Sinne nur die Einzelwissenschaft durch Methode als seligierende-abstrahierende Bindung an einen regionalen Vor- oder Wesensentwurf gekennzeichnet, nicht aber das philosophische Wissen, das in seinem fragenden Fortgang wohl „Strenge“ kennt, die Strenge nämlich des Sich-Einlassens auf die zu deutenden Grunderfahrungen, aber nicht eigentlich „Methodizität“, weil diese Grunderfahrungen durch keinen Entwurf apriorisch vorweggenommen oder selbst wieder „geleitet“ werden können. Neue Metaphysik als „Seinsdenken“ bedenkt, sagten wir, einzig im Horizont der eigenen Geschichte das leitende Seinsverständnis als eigentliche Ersterfahrung, die es auszulegen gilt. Die neue Metaphysik war gekennzeichnet durch die „Knotenpunkte“ der Freiheit und der Geschichte, des Symbols, des Namens, der Repräsentation und der Participation, die sich in einem „Gefüge“ zusammenfinden. Wenn auch das Bedenken dieses Seinsverständnisses als des letzten Gefüges keine Methode im Sinne der einzelwissenschaftlichen Methode haben kann, so könnte es doch die Eigenart seines Bedenkens von dieser zu deutenden gefügten Eigenart her bestimmen lassen, auf die es sich einläßt. „Analog“ zur Methode der Einzelwissenschaft kennen wir doch auch „Methoden“ der klassischen Metaphysik, die durch die Selbstverständlichkeit des dort vorausgesetzten Seinsinns im Hinblick auf die vorzunehmende Wesenskonstruktion bestimmt waren. Im Ausgang vom Apriori der „per se nota“, von denen her zur Konstitution des Seienden in seiner Seiendheit herabgestiegen wurde, war diese klassische Metaphysik „deduktiv“ und „beweisend“; dort, wo sie auf eschatologische Ziele hindeutete, konnte sie in bestimmten Gestalten „induktiv“ werden. „Dialektisch“ war sie, wo sie die Entfremdung in der Begriffsbewegung zur Wiedergewinnung des absoluten Bewußtseins hin überwinden wollte; „phänomenologisch“, wo sie durch eidetische und transzendente Reduktionen zur Ursprungssphäre deskriptiv zurückgehen wollte. Wir sagten schon, *im strengen Sinne* ist „Methode“ nur die einzelwissenschaftliche Methode als Vorentwurf einer Region, eines Wesens und als Bindung an diesen Vorentwurf, welcher die undiskutierten Grundbegriffe, die das Vorgehen leiten, zur Verfügung stellt. Als Methode *im philosophischen Sinn* bezeichneten wir aber soeben auch die Bestimmtheit des Vorgehens durch die Erfahrungseigenart des Seinsverständnisses in ihm selbst als seinen eigenen Horizont. Metaphysische Philosophie, sofern sie heute sich als ausdrückliches Seinsdenken und als Symbolverständnis begreift, hat, sagten wir, als einzigen Horizont ihre eigene Geschichte, aus welcher her sie sich auslegt. Sie ist also Deutung und Auslegung von Sinn und Symbol bzw. von dem, was uns den Sinn gibt und im Symbol sich

<sup>14</sup> Erstmals abgedruckt in der Festschrift für Alois Dempf, „Philosophia viva“ (Ph. Jahrb., 68. Jahrg., S. 309/323).

zeigt und nicht zeigt. Ihre Vorgehensweise ist daher *hermeneutisch, interpretatorisch*.\* Sie benutzt alle hermeneutischen Methoden als ihre unentbehrlichen Hilfen, ohne aber sich an sie zu binden, weil sie ja dauernd auch die Methodizität der Methode zu bedenken hat. Für ihre Strenge gibt es nicht das Kriterium der durchgehaltenen Methode, sondern keinen anderen Maßstab, als ihr Gewissen und ihre intellektuelle Redlichkeit. Da auch „Natur“ und „Naturwissenschaft“ für sie geschichtliche Schicksale und Ereignisse sind, deren Sinn es im Ganzen des uns immer aufgegebenen geschichtlichen Daseins von Tradition und Zukünftigkeit her zu klären gilt, so ist ihr Ort immer in der nächsten Nähe der geschichtlich-geisteswissenschaftlichen Disziplinen, eben gerade auch dann, wenn es um Naturphilosophie und Metaphysik der Natur bei ihr geht. Daß dies gerade heute oft vergessen wird, nimmt wunder. So kennt die Hermeneutik, die Interpretation des Sinnes von Sein, keine Grenze als die, daß sie diesen Sinn, wo sie ihn in der Geschichte findet, nur deuten kann vom *heutigen* Sinn her, den es zu finden gilt; denn das Seinsdenken, das wir als die „neue Metaphysik“ bezeichnen, nimmt, wie Heidegger sich einmal ausdrückte, *alle* Fragen zusammen in einer *einzig*en, aber dreifach gegliederten Frage, so daß nämlich die Frage nach dem „ist“ fragt: was „war“ (das „Ist“) *einst*; was „ist“ (das „Ist“) *heute* und was „wird“ (das „Ist“) *morgen* für uns sein müssen. In dieser Frage kommt sowohl einerseits das Bedenken der Freiheit wie der Geschichte auf seinen Höhepunkt; aber ebenso wird andererseits klar, daß die Antwort auf diese Frage nur „symbolisch“ sein kann.

nur hier in N. Müller, *Erkenntnisph. 3. Aufl.* S. 258